

Mitteilungen

zur

Kirchlichen Zeitgeschichte

4/2010

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

4/2010

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
28/2010

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

Druck: Uni Druck
Herbert Novotny
Maisinger Weg 19
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908

Inhalt

Editorial	7
Aufsätze	
Späte Umkehr. Flucht vor dem Nationalsozialismus – Remigration – Asylpolitik und die Haltung der deutschen evangelischen Kirche (1933–2008) <i>Ursula Büttner</i>	9
Eberhard Tacke (1903–1989): Ein Berliner Zeichner, Lithograph und Maler <i>Claus Bernet</i>	51
Die Kirchenhistoriker in der DDR und die marxistischen Beiträge zur Reformationgeschichte bis zum Jubiläum von 1968 <i>Siegfried Bräuer</i>	69
Kerzen – Kirche – Kontroversen. Die Rolle der evangelischen Kirche 1989/90 in der Zeitgeschichtsschreibung <i>Klaus Fitschen</i>	97

Dokumentation

Kirchengeschichte als Wissenschaft
Georg Kretschmar 111

Berichte

Ein Thema – Zwei Zugänge: Historiographie und Theologie.
Bericht über das Werkstattgespräch Kirchenzeitgeschichte
Nikola Schmutzler 127

Die Politisierung des Protestantismus in der Bundesrepublik
Deutschland während der 1960er und 70er Jahre –
ein Tagungsbericht
Karl-Heinz Fix 131

Kerzen – Kirchen – Kontroversen. Die Rolle der evangelischen
Kirche 1989/90 in der Zeitgeschichtsschreibung –
ein Tagungsbericht
Annegreth Strümpfel 143

Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen
Staat. Bericht über das 11. Dachauer Symposium
zur Zeitgeschichte
Christian Müller 149

Hinweis auf eine Wiederentdeckung: Kurt Dietrich Schmidts
Vorlesung über „Die Geschichte der Kirchenkampfes in der
nationalsozialistischen Zeit“
Gunther Schendel 163

Nachrichten

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	171
Zur Erinnerung an Georg Kretschmar <i>Carsten Nicolaisen</i>	171
Zum Tode von Wolf-Dieter Hauschild <i>Carsten Nicolaisen</i>	177
Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“	181
Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte	185
Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen	192
Ausschreibungen der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig	219
Autorinnen und Autoren der Beiträge	223

Editorial

Das vorliegende vierte Heft der *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* dokumentiert mit seinen Aufsätzen, Quellen, Berichten und Nachrichten die Vielfalt der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung des zurückliegenden Jahres.

Ursula Büttner widmet sich in ihrem grundlegenden Beitrag einem bislang von der Kirchengeschichtsforschung vernachlässigten Thema: dem Umgang der evangelischen Kirche in Deutschland mit Flüchtlingen seit 1933. Dabei weist sie einen fundamentalen Wandel im Verhalten der Kirchen gegenüber Flüchtlingen seit Mitte der 1970er Jahre nach. Im Anschluss erinnert *Claus Bernet* an den weitgehend vergessenen Berliner Künstler Eberhard Tacke. Der zur kleinen Religionsgemeinschaft der Quäker zählende Zeichner, Lithograph und Maler wirkte unter drei verschiedenen politischen Systemen; in der DDR fand er schließlich, wie der Aufsatz zeigt, zu einer selbstbestimmten, christlichen Kunst.

Anlässlich der 20jährigen Wiederkehr des Mauerfalls wenden sich die *Mitteilungen* in zwei Beiträgen der Geschichte der Kirchen in der DDR zu. *Siegfried Bräuer* untersucht in einer Doppelrolle als Historiograph und Zeitzeuge das Wirken der ostdeutschen Kirchenhistoriker mit ihren Bezugnahmen auf die Beiträge der marxistischen Reformationshistoriker bis zum Jubiläum der 450. Wiederkehr des Thesenanschlags 1967. Die vom Autor vorgenommene Verhältnisbestimmung läuft auf eine strenge Abstinenz der Kirchenhistoriker hinaus. Bräuers Begründungen geben einen tiefen Einblick in die spezifischen Bedingungen, unter denen sich die Kirchenhistoriker im DDR-Staat zu bewähren hatten. *Klaus Fitschen* bietet dagegen unter dem Obertitel „Kerzen – Kirche – Kontroversen“ eine Bestandsaufnahme der bemerkenswert kontroversen Rollenzuschreibungen, wie sie gegenüber der evangelischen Kirche von wissenschaftlicher und publizistischer Seite in den letzten Jahren vorgenommen wurden.

In dieser Ausgabe setzen die *Mitteilungen* die bewährte Praxis fort, in unregelmäßigen Abständen zeithistorische Quellen zu veröffentlichen. Mit dem bislang ungedruckten programmatischen Text von *Georg Kretschmar* zur *Kirchengeschichte als Wissenschaft* aus dem Jahr 1971 erinnern wir an den vormaligen Münchener Kirchenhistoriker, der von 1972 bis 1988 die Evangelische Arbeitsgemeinschaft als ihr Vorsitzender grundlegend geprägt hat.

Für das diesjährige Heft sind wieder erfreulich viele Berichte eingegangen, die in ihrer Gesamtheit ein lebendiges Bild der Tagungs- und Forschungsaktivitäten des Jahres 2009 vermitteln. Zunächst geschieht dies in einem Blick auf das Werkstattgespräch zur Kirchenzeitgeschichte, es folgen Berichte über Tagungen zur Politisierung des Protestantismus in der Bundesrepublik, zur historiographischen Bearbeitung des Themas Kirche in der DDR und deren Bedeutung für die „friedliche Revolution“ sowie zum Thema Kirchen und Verbrechen im NS-Staat. Abschließend wird auf die letzte große Vorlesung *Kurt Dietrich Schmidts* zur Einführung in den Kirchenkampf, die jetzt gedruckt vorliegt, aufmerksam gemacht.

Der Nachrichtenteil informiert über die zeitgeschichtlichen Aktivitäten verschiedener Einrichtungen, insbesondere der Arbeitsgemeinschaft und der territorialkirchengeschichtlichen Vereinigungen. Mit Nachrufen wird dem traurigen Umstand Rechnung getragen, dass in den zurückliegenden Monaten gleich zwei der prägendsten Gestalten der deutschen kirchlichen Zeitgeschichtsforschung und herausragenden Vertreter der EvAKiZ verstorben sind. Ein erster Nachruf erinnert an den bereits genannten Georg Kretschmar, dem zu Ehren die *Mitteilungen* den oben genannten Text drucken. Im Anschluss vergegenwärtigt ein Nachruf den Wissenschaftler und Menschen Wolf-Dieter Hauschild, der der Kommission der Arbeitsgemeinschaft seit 1978 angehörte und der durch sein umfassendes, grundlegendes und kenntnisreiches wissenschaftliches Engagement die Arbeitsgemeinschaft und die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung in Deutschland nachhaltig befördert hat. Ihm ist dieses Heft in dankbarer Erinnerung gewidmet.

Die Herausgeber

Späte Umkehr.
Flucht vor dem Nationalsozialismus – Remigration –
Asylpolitik und die Haltung der deutschen evangelischen
Kirche (1933–2008)

Ursula Büttner

Flucht vor dem Nationalsozialismus

Zu den großen Migrationsbewegungen des 20. Jahrhunderts gehörte die Flucht vor dem Nationalsozialismus. Nach plausiblen Berechnungen waren es ungefähr 300000 Deutsche, die sich vor der Verfolgung der braunen Machthaber ins Ausland retteten. Aus dem „Großdeutschen Reich“ (mit Österreich, dem Saargebiet und dem Sudetenland) machte sich fast eine halbe Million Flüchtlinge auf den Weg. Von den aus Deutschland entkommenen Menschen gehörten rund 30000 zu den politischen oder weltanschaulichen Gegnern der Nationalsozialisten; knapp 280000 mussten sich vor der Rassenverfolgung in Sicherheit bringen¹. Obwohl es viele Überschneidungen gab, ist es sinnvoll, zwischen diesen beiden Hauptgruppen von Hitler-Flüchtlingen zu unterscheiden.

1 Alle Zahlenangaben beruhen auf Schätzungen, weil sich Flüchtlinge oft nicht abmelden und Erhebungen in den Asylländern leicht zu Doppelzählungen führen; fundierte Zusammenstellungen bei: *Strauss*, Herbert A.: Jewish Emigration from Germany. Nazi Policies and Jewish Responses (I). In: Leo Baeck Institute Year Book XXV (1980), 313–361, speziell 326; *Röder*, Werner: Die deutschen sozialistischen Exilgruppen in Großbritannien 1940–1945, Bonn / Bad-Godesberg ²1973, 18.

Anders als die Juden hatten die Politischen² eine Wahl. Sie konnten unbehelligt in Deutschland bleiben, wenn sie ihren Überzeugungen abschworen und Kontakte zu ehemaligen Gesinnungsgenossen vermieden. Ihren Auslandsaufenthalt deuteten sie überwiegend als ein zeitlich befristetes *Exil*. „Mit dem Gesicht nach Deutschland“ warteten die meisten von ihnen Tag für Tag auf die Möglichkeit zur Rückkehr nach dem Sturz des NS-Regimes. Die große Mehrheit der politischen Flüchtlinge gehörte zu seinen linken Gegnern. Es waren Kommunisten, Sozialdemokraten, Gewerkschafter, Linksozialisten und ihnen nahestehende Intellektuelle; aber auch führende Zentrumspolitiker, liberale und konservative Persönlichkeiten und sogar einige oppositionelle Nationalsozialisten waren darunter.

Der Schwerpunkt der politischen Fluchtbewegung lag in den ersten vier Jahren des „Dritten Reichs“. 1933 retteten sich zunächst bekannte Exponenten der SPD und KPD vor dem wilden Terror der SA-Horden, und im Frühsommer verlegten die verbotenen Arbeiterparteien und Freien Gewerkschaften ihre Leitungskader nach Paris und Prag. Die übrigen politischen Flüchtlinge nahmen meistens zuerst am innerdeutschen Widerstand teil und entschlossen sich, vor der drohenden Verhaftung oder nach der Entlassung aus dem Konzentrationslager oder Zuchthaus, ins Exil zu gehen. Dort versuchten sie, die illegal im Land arbeitenden Genossen möglichst wirkungsvoll mit Nachrichten, Agitationsmaterial, Geldsammlungen und eigenen Propagandakampagnen, z. B. für die Freilassung bekannter Antifaschisten, zu unterstützen. Deshalb waren die europäischen Nachbarstaaten des Deutschen Reichs die bevorzugten Zielländer der Politischen, insbesondere Frankreich, das 7000 bis 10000 deutsche Hitler-Gegner zeitweise aufnahm. Erst nach Kriegsbeginn in Europa gewannen England und die USA als neue Exilländer für sie an Bedeutung. Bis 1935 gelang es der Gestapo, fast alle Widerstandsgruppen zu zerschlagen, so dass die politische Fluchtbewegung seither nachließ. Etwa die Hälfte der ins Exil getriebenen

2 Zusammenfassung des heutigen Wissensstandes in: *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945*. Hg. v. Krohn, Claus-Dieter u. a. Darmstadt 1998, Sp. 16–30, 469–584.

politischen Verfolgten setzte ihr Leben nach dem Krieg in Deutschland fort.

Ganz anders war die Lage der Juden. Auch von ihnen hofften viele anfangs auf Rückkehr. Aber je länger das Regime dauerte und sie nicht nur von den Mächtigen entrechtet und verfolgt wurden, sondern auch das verbreitete Einverständnis mit der antisemitischen Politik erleben mussten, desto mehr wurde für sie die Flucht zum Beginn ihrer endgültigen *Emigration*³. Nach dem Massenmord an den Juden Europas, dem oft nächste Familienangehörige zum Opfer fielen, war eine Zukunft in Deutschland für die meisten undenkbar, und auch die jüdischen Organisationen der Welt lehnten die Rückkehr von Juden ins „Land der Mörder“ scharf ab. Nur etwa 4% der jüdischen Emigranten entschieden sich trotzdem für diesen Weg.

Die Auswanderungskurve spiegelte mit einiger Verzögerung die Phasen der Judenverfolgung wider. 1933 erreichte sie einen ersten Höhepunkt, als die Gewaltexzesse der SA, der reichsweite Boykott am 1. April und die zahlreichen Berufsverbote – im öffentlichen Dienst, im Rechts- und Kulturbereich – vielen „Nichtariern“ vor Augen führten, dass es in Deutschland für sie keine sichere Zukunft mehr gab. In den folgenden Jahren schien sich die Lage zu beruhigen, und die Zahl der jüdischen Auswanderer ging von 37000 auf rund 23000 zurück mit einem leichten Anstieg nach den „Nürnberger Gesetzen“ vom Herbst 1935⁴. Aber viele Juden wurden durch die Gesetze auch in der trügerischen Hoffnung bestärkt, zwar isoliert und zu Staatsangehörigen zweiter Klasse degradiert, aber doch einigermaßen sicher in der Heimat bleiben zu können. Erst 1938 wuchsen die Flüchtlingszahlen dramatisch auf 40000 und 1939 auf 78000 an, zuerst als Folge der fortschreitenden

3 Grundlegend: *Strauss*, Jewish Emigration (wie Anm. 1). In: Leo Baeck Institute Year Book XXV (1980), 313–361, XXVI (1981), 343–409; *Wetzzel*, Juliane: Auswanderung aus Deutschland. In: Benz, Wolfgang (Hg.): Die Juden in Deutschland 1933–1945. München 1988, 413–498.

4 Herbert *Strauss* (vgl. Anm. 1) nennt folgende Schätzzahlen für die jüdische Emigration aus Deutschland: 1933: 37000, 1934: 23000, 1935: 21000, 1936: 25000, 1937: 23000, 1938: 40000, 1939: 78000, 1940 (nach Kriegsbeginn in Europa): 15000, 1941 (seit 23. Oktober Auswanderungsverbot): 8000, 1942–1944: 8500.

Verdrängung der Juden aus der Wirtschaft und dann vor allem als Reaktion auf die „Pogromnacht“ vom 9. November 1938 und die anschließenden Repressalien.

Anfangs bevorzugten auch Juden europäische Nachbarstaaten als Zufluchtsländer. 1934/35 war Palästina ihr wichtigstes Ziel, weil sich dort die zionistische Sehnsucht erfüllte oder weil es bis 1936, als die britische Mandatsmacht die Einwanderungsbedingungen mit Rücksicht auf die arabische Bevölkerung verschärfte, mit einem „Arbeitervisum“ oder einem „Kapitalistenvisum“ relativ leicht zu erreichen war. Seit 1938 gewannen die USA an Bedeutung, nach Kriegsbeginn auch als zweites oder drittes Zufluchtsland für Verfolgte, die in den angegriffenen Nachbarländern des Deutschen Reichs nicht mehr sicher waren. Inzwischen war den Juden jedes Land recht, das bereit war, verarmten, ausgeplünderten Menschen ein Visum zu erteilen, selbst wenn die Reise in entfernte Kontinente und tropische Regionen führte. In Schanghai, dem letzten Territorium, in dem sich Fremde bis zum Beginn des Pazifik-Krieges im Dezember 1941 ohne Visum ansiedeln konnten, sammelten sich schließlich etwa 20000 Juden aus dem nationalsozialistischen Machtbereich⁵. Die frühen Auswanderer hatten ihre Emigration noch einigermaßen vorbereiten und ihren Besitz zum Teil mitnehmen können. Aber schon seit 1934 waren die „Reichsfluchtsteuer“ und die Gebühren beim Devisenumtausch so exorbitant erhöht worden, dass auswandernden Juden fast nichts blieb⁶; bald darauf mussten sie auch alle Sachwerte vom silbernen Löffel bis zum Elektroböhrer und medizinischen Apparat zurücklassen.

In der Entwicklung der Auswandererzahlen spiegelte sich auch die Asylpolitik der Zielländer wider. Sie unterschied sich von Land zu Land oft erheblich und veränderte sich mit den politischen

5 *Kranzler*, David: *Japanese, Nazis and Jews. The Jewish Refugee Community of Shanghai 1938–1945*. New York 1976; *Leben im Wartesaal. Exil in Shanghai 1938–1945*. Hg. v. Jüdischen Museum Berlin. Berlin 1997; *Ross*, James R.: *Escape to Shanghai. A Jewish Community in China*. New York 1994.

6 Die Abzüge beim Deviseneintausch beliefen sich auf ca. 20% im Januar 1934, ca. 65% im August 1934, 81% im Oktober 1936, 90% im Juni 1938 und 96% im September 1939.

Machtverhältnissen ständig. Nirgendwo gab es einen Rechtsanspruch auf politisches Asyl; überall waren die Flüchtlinge von der Gnade – oder Ungnade – der Regierungen abhängig. Der generelle Trend lief auf eine immer stärkere Abschließung der Grenzen und eine zunehmend härtere Asylpraxis hinaus. Häufig war den Flüchtlingen Erwerbsarbeit nur in besonders anstrengenden oder gefährlichen Mangelberufen erlaubt, oder sie war ganz verboten, so dass sie auf fremde Unterstützung oder illegale Gelegenheitsarbeiten angewiesen waren. Akademiker, insbesondere Ärzte und Juristen, mussten, um ihren Beruf auszuüben, meistens zuvor die landesüblichen Examen in der fremden Sprache ablegen. Viele Länder nahmen nur gesunde Vertreter bestimmter, für ihre Wirtschaft wichtiger Berufe auf. Lateinamerikanische Staaten erlaubten oft nur Katholiken die Einwanderung, so dass in ihnen ausschließlich getaufte „Juden“ unterkommen konnten, darunter manche, denen ein hilfsbereiter Priester ein fingiertes Taufzeugnis ausgestellt hatte.

Das alles kann hier nicht genauer dargelegt werden. Überall musste die große Mehrheit der Flüchtlinge mit schweren Entbehrungen und Belastungen fertig werden: mit materieller Not, sozialer Deklassierung, der Abhängigkeit von fremden Entscheidungen, der erzwungenen Untätigkeit und Langeweile, der Einsamkeit oder der übergroßen Nähe im Emigrantenghetto. Die Nutzlosigkeit der Muttersprache und des erlernten Berufs führte nicht nur zu gesellschaftlichem Abstieg, sondern zu kultureller und moralischer Unterlegenheit. Komplexe Gedankengänge ließen sich nicht mehr ausdrücken. Familiäre Rollen wurden unsicher, weil Frauen sich als anpassungsfähiger erwiesen und mit Hilfsarbeiten den Lebensunterhalt bestritten oder Kinder als Dolmetscher für die Eltern unentbehrlich waren. Die jüdischen Flüchtlinge mussten bei alledem um ihre Angehörigen in Deutschland bangen und das Schuldgefühl ertragen, allein dem Horror entkommen zu sein.

Schwierige Rückkehr nach Deutschland

Von der schweren Situation der Emigranten machten sich in Deutschland nur wenige eine Vorstellung. Während des Krieges entwickelte sich die Überzeugung, sie hätten das bessere Los gezogen, weil sie durch ihre Flucht der Bombardierung der deutschen Städte und dem Grauen an der Front entgangen seien⁷. Nach dem Ende der nationalsozialistischen Diktatur hatte diese Fehleinschätzung noch lange Bestand. Von Ausnahmen abgesehen, herrschte bestenfalls Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der Geflohenen; im schlechteren Fall waren sie böartigen Vorurteilen ausgesetzt. Die Hoffnung, die vielen von ihnen in der Fremde Kraft gegeben hatte, dass die Vertreter eines „anderen Deutschlands“ sie nach dem Sturz der braunen Machthaber voll Dankbarkeit für ihr antifaschistisches Zeugnis zurückholen würden, erfüllte sich nicht⁸.

Auch die Westmächte hatten ihnen keine führende Rolle beim politischen Wiederaufbau ihres Heimatlandes zugedacht. Nur einzelne Exilierte konnten 1946/47 von einer Behörde, Universität, Partei oder Gewerkschaft namentlich angefordert werden und zurückkehren, wenn ihr Einsatz im Interesse der Militärregierung lag⁹. Auf diese Weise gelangten einige Remigranten, hauptsächlich Sozialdemokraten, in führende politische Ämter, darunter die Ministerpräsidenten und Regierenden Bürgermeister Wilhelm Hoegner, Ernst Reuter und Max Brauer, später Heinz Kühn, Willy Brandt und Herbert Weichmann, ferner der Stellvertretende SPD-Vorsit-

7 Beispielsweise äußerte der Rektor der Universität Hamburg, Emil Wolff, in einem Gespräch, das der emigrierte Heidelberger Philosophieprofessor Raymond Klibansky 1945 im Auftrag der Briten mit ihm führte: „Im Vergleich zu denen, die in Deutschland hätten ausharren müssen, seien die Emigranten Glückskinder gewesen.“ (*Klibansky*, Raymond: Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux. Frankfurt a. M. / Leipzig 2001, 157).

8 Als grundlegender Gesamtüberblick: *Krauss*, Marita: Heimkehr in ein fremdes Land. Geschichte der Remigration nach 1945. München 2001.

9 Diese Anforderung wurde insbesondere in der Britischen Besatzungszone streng durchgesetzt: *Büttner*, Ursula: Schwierige Rückwanderung nach Hamburg. Wie Briten und Deutsche den jüdischen Flüchtlingen im Wege standen. In: von der Lühse, Irmela u. a. (Hg.): „Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause“. Jüdische Remigration nach 1945. Göttingen 2008, 40–68.

zende Erich Ollenhauer und der DGB-Vorsitzende Ludwig Rosenberg. Im ersten Deutschen Bundestag von 1949 saßen 36 ehemalige Hitler-Flüchtlinge, 27 für die SPD, acht für die KPD und einer für eine Wirtschaftsgruppe¹⁰. Einige im Exil wartende prominente Politiker der Weimarer Republik kamen beim Wiederaufbau der Demokratie in Deutschland jedoch nicht mehr zum Zuge, so der ehemalige preußische Ministerpräsident Otto Braun (SPD) und die Reichskanzler der katholischen Zentrumspartei, Heinrich Brüning und Joseph Wirth.

Erst recht hatten es die „kleinen Leute“ ohne einflussreiche Fürsprecher in Deutschland schwer zurückzukehren. Dies traf insbesondere die vielen jüdischen Flüchtlinge. Die kleine Schar derer, die trotz allem zurückkam, hatte ganz unterschiedliche individuelle Motive: Sehnsucht nach in Deutschland zurückgebliebenen Familienangehörigen, Krankheit, Unerträglichkeit des Klimas im Zufluchtsland, wirtschaftliche Existenznot, Heimweh nach dem vertrauten Sprach- und Kulturraum. Gerufen und erwartet fühlten sie sich nicht.

Eine allgemeine Aufforderung an die Emigranten, ihren Platz in der Heimat wieder einzunehmen, wurde höchst selten ausgesprochen. Ein solcher Rückruf der westdeutschen Ministerpräsidenten von Anfang Juni 1947 blieb fast einzigartig, und es folgten ihm keine konkreten Schritte zur Erleichterung der Remigration¹¹. Ein ähnlicher Appell der Westdeutschen Rektorenkonferenz an die vertriebenen Hochschullehrer wurde im September 1945 von der britischen Militärregierung veranlasst, die Verwirklichung dann aber durch unzählige Bedenken der jeweils zuständigen Universitäts-

10 *Foitzik*, Jan: Remigranten in parlamentarischen Körperschaften Westdeutschlands. Eine Bestandsaufnahme. In: Krohn, Claus-Dieter / Mühlen, Patrik von zur (Hg.): Rückkehr und Aufbau nach 1945. Deutsche Remigranten im öffentlichen Leben Nachkriegsdeutschlands. Marburg 1997, 71–90.

11 *Krauss*, Heimkehr (wie Anm. 8), 73–79; *Lissner*, Cordula: Den Fluchtweg zurückgehen. Remigration nach Nordrhein und Westfalen 1945–1955. Essen 2006, 142–146.

gremien meistens verhindert¹². Genauso erging es Juristen und anderen Spezialisten, obwohl unbelastete Experten in den entnazifizierten Gerichten und Behörden dringend gebraucht wurden.

Rückwanderer erhielten keine besondere Hilfe und stießen oft auf Ablehnung, weil sie der lebendige Beweis dafür waren, dass es eine Alternative zum Mitmachen oder Wegducken und Wegsehen gegeben hatte. Wer dennoch zurückkam, musste sich anpassen, die Nöte im Exil verharmlosen oder noch besser: darüber schweigen¹³. Ein sehr früh, schon im Februar 1946, zurückgekehrter Flüchtling fasste seine Erfahrung rückblickend in die Worte: „Oft standen wir vor einer Wand des Schweigens und fühlten uns lange Zeit wiederum“ – wie im „Dritten Reich“ – „als Fremdlinge im eigenen Land“¹⁴. Der das sagte, war ein aktiver evangelischer Christ jüdischer Herkunft, Richter und Mitglied der Landeskirchensynode in Hamburg. Seine Klage legt den Schluss nahe, dass auch die evangelische Kirche den Remigranten viel schuldig blieb.

12 *Büttner*, Rückwanderung (wie Anm. 9), 46; *Cieslok*, Ulrike: Eine schwierige Rückkehr. Emigranten an nordrhein-westfälischen Hochschulen. In: *Jahrbuch für Exilforschung* 9, 1991, 115–127; *Lissner*, Fluchtweg (wie Anm. 11), 143; *Nicolaysen*, Rainer: Die Frage der Rückkehr. Zur Remigration Hamburger Hochschullehrer nach 1945. In: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 94 (2008), 117–152; *Respondex*, Peter: Besatzung, Entnazifizierung, Wiederaufbau. Die Universität Münster 1945–1952. Münster 1995, 189–201.

13 *Krauss*, Heimkehr (wie Anm. 8), 50–61. Sogar in der SPD, die auf ihre antifaschistische Vergangenheit stolz sein konnte, war der Gang ins Exil kein Leistungsnachweis. Max Brauer beschönigte es deshalb als „zwölf Lehr- und Wanderjahre, wie sie wenigen Menschen in reifen Jahren jemals beschert werden“. (Rede vor Funktionären der Hamburger SPD am 21. Oktober 1946. In: *Fladhammer, Christa / Wildt, Michael* (Hg.): *Max Brauer im Exil. Briefe und Reden aus den Jahren 1933–1946*. Hamburg 1994, 354).

14 *Valentin*, Fritz: Bewahrung der Heimat im Schicksal der Emigranten. Vortrag bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Schleswig-Holstein am 9. November 1965. In: *Friede über Israel. Eine Zeitschrift des Evangelisch-Lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel* 51 (1968), 5–14, 42–52, 90–96, Zit. 95.

Die Haltung der evangelischen Kirche zu Exil und Remigration
Tatsächlich verhielt sich die evangelische Kirche zu Exil und Remigration nicht anders als die Mehrheit der deutschen Gesellschaft. Das hatte sich schon in der NS-Zeit erwiesen: Als Institution zeigte sich die Kirche gleichgültig gegenüber der Vertreibung von Menschen, die ihr überwiegend fernstanden oder ihre Gegner waren: Kommunisten, Sozialisten, Linksliberale und Juden. Wie sie sich nicht aufgerufen fühlte, gegen die Judenverfolgung zu protestieren, so war auch die Emigration der Bedrängten für sie kein Thema. Erst im Frühsommer 1938 errichtete die Bekennende Kirche eine zentrale Hilfsstelle für die aus rassischen Gründen verfolgten evangelischen Christen: das „Büro Heinrich Grüber“ in Berlin mit Nebenstellen in 24 deutschen Orten¹⁵. Außer in den Nöten des täglichen Lebens unterstützte es die „nichtarischen“ Mitchristen auch bei der Auswanderung. Bis zur polizeilichen Schließung und Verhaftung Grübers am 19. Dezember 1940 konnte es 1700 bis 2000 Verfolgten den Weg ins Ausland bahnen. Freunde der Hilfsstelle setzten die Arbeit illegal fort und bauten nach dem Beginn der Deportationen einen Unterstützerkreis für untergetauchte Juden auf. Obwohl die Auswanderung seit dem 23. Oktober 1941 verboten war, konnten einzelne Verfolgte mit Hilfe solcher Netzwerke noch immer ins Ausland entkommen. Vor allem eine Gruppe von württembergischen Pfarrern der Bekennenden Kirche nutzte die Grenznähe ihrer Pastorate, um Juden und Christen jüdischer Herkunft in die Schweiz zu retten¹⁶.

15 *Ludwig*, Hartmut: An der Seite der Entrechteten und Schwachen. Zur Geschichte des „Büros Pfarrer Grüber“ (1938 bis 1940) und der Evangelischen Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte nach 1945. Berlin 2009, 15–86; *Röhm*, Eberhard / *Thierfelder*, Jörg: Juden – Christen – Deutsche. Bd. 2/2. Stuttgart 1992, 258–276; Bd. 3/1. Stuttgart 1995, 93–107, 121–133, 155–159, 226–252; Bd. 3/2. Stuttgart 1995, 294–330.

16 *Borgstedt*, Angela: „Bruderring“ und „Lucknerkreis“: Rettung im deutschen Südwesten. In: *Kosmala*, Beate / *Schoppmann*, Claudia (Hg.): Überleben im Untergrund. Hilfe für Juden in Deutschland 1941–1945. Berlin 2002, 191–203; *Diem*, Hermann: Ja oder nein. 50 Jahre Theologie in Kirche und Staat. Stuttgart / Berlin 1972, 131–134 [Erinnerungen eines Helfers]; *Krakauer*, Max: Lichter im Dunkel. Flucht und Rettung eines jüdischen Ehepaars im Dritten Reich. Stuttgart 1980, neu hg. v. Otto Mörike, Stuttgart

Der Einsatz dieser wenigen Helfer und Retter verdient alle Ehre; aber er darf das Versagen der Kirche selbst nicht verdecken, das weniger aus fehlendem Mut als aus mangelndem Interesse ihrer führenden Männer herrührte. An dieser Distanz zu den Opfern nationalsozialistischer Verfolgung änderte sich auch nach dem Ende des „Dritten Reichs“ zunächst nichts. Die Aufmerksamkeit und Hilfsbereitschaft der deutschen evangelischen Kirche wurden ganz vom Elend der Millionen aus Osteuropa vertriebenen und aus der Sowjetischen Besatzungszone geflohenen Deutschen in Anspruch genommen. Die wenigen aus dem Exil zurückgekehrten Hitler-Flüchtlinge, von denen ihr nur die vereinzelt Mitchristen jüdischer Herkunft näherstanden, zählten dagegen – soweit ich erkennen kann¹⁷ – nicht zu ihren Schützlingen. Manche Kirchenvertreter teilten auch die Ressentiments, die den Rückkehrern in Deutschland entgegenschlugen. So legte der Präsident der Kirchenkanzlei der EKD, Hans Asmussen, 1945 Wert darauf, trotz seiner mehrmaligen Inhaftierung in der NS-Zeit „nicht verwechselt [zu] werden mit Emigranten, die Rache heischend remigrieren“¹⁸. Diese verbreitete Furcht vor der „Rache“ oder der „Vergeltung“ der Zurückkehrenden zeugte von den heimlichen Schuldgefühlen der zu Hause gebliebenen Deutschen. Bei Kirchenleuten kam oft die traditionelle Abwertung der jüdischen Religion als Glaube an einen Gott der Rache hinzu.

1994 [Erinnerungen eines Geretteten].

17 Die Haltung der deutschen Kirchen zu Exil und Remigration ist bisher nicht untersucht worden.

18 Referat bei der ersten Tagung der Vorläufigen Gesamtsynode am 14. 8. 1945. Abgedr. in: *Jürgensen*, Kurt (Hg.): Die Stunde der Kirche. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Neumünster 1976, 265–276, Zitat 269. Im Volksmund hießen die Remigranten „Rachebengel“ (*Biller*, Marita: Remigranten in der Publizistik im Nachkriegsdeutschland. In: Krohn / Mühlen (Hg.): Rückkehr und Aufbau [wie Anm. 10], 275–287, Zitat 277).

Der Asyl-Artikel des Grundgesetzes als Reaktion auf deutsche Exilerfahrungen

Angesichts der geringen Achtung, die den Verfolgten und Remigranten im Nachkriegsdeutschland entgegengebracht wurde, ist es bemerkenswert, dass ihre Erfahrungen bei der Beratung des Grundgesetzes an einer Stelle eine entscheidende Rolle spielten. Im Artikel 16 zog der Parlamentarische Rat die Schlussfolgerung aus dem Unrecht, das einigen hunderttausend Deutschen mit der Vertreibung ins Exil angetan worden war¹⁹. Als erstes waren sich die Mitglieder des Hauptausschusses über Parteigrenzen hinweg einig, den Entzug der deutschen Staatsbürgerschaft absolut zu untersagen, durch den im „Dritten Reich“ fast 40000 Emigranten staatenlos und damit weitgehend recht- und schutzlos geworden waren²⁰. Im zweiten Absatz schlossen sie die Auslieferung von Deutschen an das Ausland unbedingt aus und versprachen Ausländern ebenso uneingeschränkt: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht.“ Bei der Formulierung orientierten sich die Verfassungsschöpfer an der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen, die ihnen zur Zeit ihrer Beratung im September 1948 im Entwurf vorlag. Als „schwache Nation“ könne Deutschland keinen „weitergehenden Schutz“ gewähren, bedauerte der Völkerrechtsexperte der CDU, Dr. Hermann von Mangoldt; der Begriff „politische Verfolgung“ sei zu ungenau

19 Kreuzberg, Hans (Bearb.): Grundrecht auf Asyl. Materialien zur Entstehungsgeschichte. Köln u. a. 1984; *Stenographische Berichte über die einschlägigen Sitzungen des Hauptausschusses des Parlamentarischen Rates*. Abgedr. bei: Spaich, Herbert (Hg.): Asyl bei den Deutschen. Beiträge zu einem gefährdeten Grundrecht. Reinbek 1982, 18–37; Schneider, Hans-Peter: Das Asylrecht zwischen Generosität und Xenophobie. Zur Entstehung des Artikels 16 Absatz 2 Satz 2 Grundgesetz im Parlamentarischen Rat. In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 1 (1992), 217–236; Hofmann, Jochen: Die Erarbeitung von Art. 16 GG im Herrenchiemseer Verfassungskonvent und Parlamentarischem Rat. In: Otto Benecke-Stiftung e. V. (Hg.): *Vierzig Jahre Asylgrundrecht. Verhältnis zur Genfer Flüchtlingskonvention*. Baden-Baden 1990, 63–89.

20 Nachgewiesen sind mindestens 38766 Ausbürgerungen, vgl.: Hepp, Michael (Hg.): *Die Ausbürgerung deutscher Emigranten 1933–1945 nach den im Reichsanzeiger veröffentlichten Listen*. Bd. 1–2. München 1985.

und umstritten, um den Asylsuchenden Sicherheit zu geben²¹. Tatsächlich sollte sich dieser Mangel später verhängnisvoll für sie auswirken.

Bestrebungen, das Asylrecht auf politisch nahestehende Verfolgte zu beschränken, lehnte die Mehrheit der Parlamentarier ab. Es sollte an keine Bedingung gebunden sein, weder an das „Eintreten für Freiheit, Demokratie, soziale Gerechtigkeit und Weltfrieden“, wie der Staatsrechtler Prof. Richard Thoma vorgeschlagen hatte, noch an „antifaschistische oder antimilitaristische Betätigung“, wie die KPD wollte. Mangoldt setzte sich mit der Warnung durch: „Nimmt man eine solche Beschränkung auf, dann kann die Polizei an der Grenze machen, was sie will. [...] Damit wird das Asylrecht vollkommen unwirksam. Wir haben dafür Erfahrungen aus dem letzten Krieg, namentlich von der Schweiz her.“²² Als CDU-Abgeordnete trotzdem weiter Bedenken erhoben, bekräftigte der Wortführer der SPD, Dr. Carlo Schmid: „Die Asylrechtsgewährung ist immer eine Frage der Generosität, und wenn man generös sein will, muß man riskieren, sich gegebenenfalls in der Person geirrt zu haben. [...] Wenn man eine Einschränkung vornimmt, etwa so: Asylrecht ja, aber [nur] soweit der Mann uns politisch nahesteht oder sympathisch ist, so nimmt das zuviel weg.“²³ Es blieb bei der knappen Formulierung.

Nach dem Willen der Verfassungsschöpfer sollte das Recht auf Asyl die Erlaubnis zur Arbeit einschließen. Der kommunistische Abgeordnete Heinz Renner begründete einen entsprechenden Antrag mit seinen bedrückenden Erfahrungen in der Zeit des Exils in Frankreich und fand bei dem sozialdemokratischen Remigranten Friedrich Wilhelm Wagner Unterstützung: „Es war sehr bitter für die Tausende, als sie draußen waren mit Asylrecht, aber ohne die

21 1. Lesung im Ausschuss für Grundsatzfragen des Parlamentarischen Rates am 23. 9. 1948. Stenographischer Bericht. Abgedr. bei *Kreuzberg*, Grundrecht (wie Anm. 19), 26f.

22 2. Lesung im Ausschuss für Grundsatzfragen des Parlamentarischen Rates am 19. 11. 1948. *Ebd.*, 36.

23 1. Lesung in der 18. Sitzung des Hauptausschusses am 4. 12. 1948. *Ebd.*, 39.

Möglichkeit zu arbeiten und sich dadurch zu ernähren²⁴. Das Arbeitsrecht der in Deutschland aufgenommenen Verfolgten stieß auf keinen Widerspruch. Im Artikel 16 GG wurde es nur deshalb nicht ausdrücklich verankert, weil sich die Parlamentarier die Auffassung Carlo Schmidts zu eigen machten, dass es durch Artikel 2 gewährleistet sei. Wenn es dort heiße: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit“, so bedeute das, wie Schmid hervorhob: nicht nur jeder deutsche Staatsbürger, sondern „jeder Mensch, ohne Rücksicht auf die Staatsangehörigkeit“²⁵.

Am Ende blieb der apodiktische Satz bestehen: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“. Er gewährte einen subjektiven, einklagbaren Anspruch auf Asyl und ging damit über die Asylregelungen anderer Länder weit hinaus. In Erinnerung an die nationalsozialistische Verfolgung gaben die Abgeordneten des Parlamentarischen Rates den in Deutschland Schutzsuchenden eine einzigartige Verfassungsgarantie²⁶.

Von der Werbung um „Gastarbeiter“ zur Abwehr unwillkommenen „Asylanten“

Dreißig Jahre lang hatte das großzügige deutsche Asylrecht nahezu unangefochten Bestand²⁷. Das schnelle Wirtschaftswachstum nach

24 2. Lesung in der 44. Sitzung des Hauptausschusses am 19. 1. 1949. *Ebd.*, 44, 49.

25 Carlo Schmid in der 44. Hauptausschusssitzung am 19. 1. 1949. *Ebd.*, 44, 54.

26 Übereinstimmende Einschätzung von *Bröker*, Astrid / *Rautenberg*, Jens: Die Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des sogenannten „Asylmißbrauchs“. Berlin 1986, 103; *Kreuzberg*, Grundrecht (wie Anm. 19), 6; *Schneider*, Asylrecht (wie Anm. 19), 218, 221.

27 Die Literatur über Migration, Ausländer- und Asylpolitik ist unüberschaubar. Als Einstieg in die Thematik: *Bade*, Klaus J.: Ausländer – Aussiedler – Asyl. Eine Bestandsaufnahme. München 1994; ferner: *Bethlehem*, Siegfried: Heimatvertreibung, DDR-Flucht, Gastarbeiter-Zuwanderung. Wanderungsströme und Wanderungspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart 1982, insbes. 139–204; *Herbert*, Ulrich: Geschichte der Ausländerbeschäftigung in Deutschland 1880 bis 1980. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter. Berlin / Bonn 1986, 179–236; *Münz*, Rainer / *Seifert*, Wolfgang / *Ulrich*, Ralf: Zuwanderung nach Deutschland. Strukturen – Wirkungen – Perspektiven. Frankfurt a. M. / New York 1997. Vgl. auch Anm. 32.

der Währungsreform führte in Westdeutschland bald zu einem Arbeitskräftemangel, so dass Ausländer sehr willkommen waren. 1955 schloss die Bundesrepublik Deutschland mit Italien das erste Abkommen über die Anwerbung von Arbeitskräften. Ähnliche Verträge mit süd- und südosteuropäischen sowie nordafrikanischen Staaten folgten. 1973 gab es in der Bundesrepublik 2,6 Millionen „Gastarbeiter“ und vier Millionen Ausländer²⁸. Vor diesem Hintergrund fielen die wenigen tausend Asylbewerber, deren Zahl bis 1973 nur zweimal – nach dem Ungarn-Aufstand (1956) und nach der gewaltsamen Beendigung des „Prager Frühlings“ (1968) – stärker anstieg, nicht ins Gewicht²⁹. Außerdem kamen die meisten Asylsuchenden aus dem kommunistischen Machtbereich, so dass ihre Flucht „in die Freiheit“ als Beweis für die politische und moralische Überlegenheit der westlichen Demokratie in der Zeit des „Kalten Krieges“ auf viel Sympathie stieß.

Aber um 1973 änderte sich die Situation. Die erste „Ölkrise“ führte zu einem tiefen ökonomischen Einbruch mit schnell wachsender Arbeitslosigkeit. Durch einen im November verhängten „Anwerbestopp“ für Arbeitnehmer aus Ländern außerhalb der Europäischen Gemeinschaft förderte die Bundesregierung ungewollt die dauerhafte Ansiedlung der ausländischen Arbeitskräfte und den Nachzug ihrer Familien, da die „Gastarbeiter“ nicht mehr zwischen Deutschland und der Heimat pendeln konnten. 1981 wurden in der Bundesrepublik schon 4,6 Millionen Ausländer gezählt. Ein Einwanderungsland sollte sie nach dem Willen aller maßgeblichen politischen und gesellschaftlichen Kräfte jedoch nicht sein. Eine erfolgreiche, auf Integration bedachte Ausländerpolitik wurde durch diese politische Maxime verhindert. Die Konkurrenz von Deutschen und Ausländern um die knappen Arbeitsplätze verschärfte sich. Wegen der Kosten, die der Anspruch der Ausländerfamilien auf Schulbildung, Gesundheitsfürsorge und Sozialleistungen verursachte, wurde der volkswirtschaftliche Nutzen der fremden Arbeitskräfte immer

28 Vgl. unten Tabelle 2. Die Zahl der „Gastarbeiter“ nach: www.auslaenderstatistik.de/bund/gast_1.htm.

29 Vgl. unten Tabelle 3.

stärker in Zweifel gezogen. In Städten mit einer hohen Ausländerkonzentration entstanden schwierige Probleme, vor allem die Gefahr der Ghettobildung und der Verdrängung von Deutschen aus bestimmten Wohnquartieren und Schulen. Die wachsenden sozialen Spannungen machten sich vermehrt in ausländerfeindlichen Aggressionen Luft³⁰.

Innerhalb kurzer Zeit wandelte sich die Einstellung der Bundesbürger zur Aufnahme von Ausländern dramatisch. 1978 sprachen sich 39%, 1982 schon 68% gegen ein dauerndes Bleiberecht für „Gastarbeiter“ aus³¹. Im Herbst des gleichen Jahres wurde die sozial-liberale Regierung unter Helmut Schmidt durch eine konservativ-liberale Regierung unter Helmut Kohl mit dem rechtslastigen Innenminister Friedrich Zimmermann (CSU) abgelöst. Sie setzte ganz und gar auf die Abwehr ausländischer Zuwanderung.

Ausländer waren in Deutschland nicht mehr willkommen, und das traf auch die Asylsuchenden³². Ihre Zahl wuchs in diesen Jahren stark an. 1976 wurden 11125 Asylsuchende registriert, 1978: 33136 und 1980 schon 107818³³. Außerdem änderte sich die Zusammensetzung der Flüchtlingsströme. Als Folge von Kriegen, politischen Krisen und Wirtschaftskatastrophen kamen immer mehr Menschen aus Ländern der „Dritten Welt“. Sie wurden schnell verdächtigt, in Wahrheit keine „politischen Verfolgten“, sondern „Wirtschafts-

30 *Bade*, Ausländer (wie Anm. 27), 80–84; *Habbe*, Christian (Hg.): Ausländer. Die verfeimten Gäste. Reinbek 1983.

31 *Bade*, Klaus J.: Vom Auswanderungs- zum Einwanderungsland? Deutschland 1880–1980. Berlin 1983, 113.

32 *Bade*, Ausländer (wie Anm. 27), 91–146; *Bröker / Rautenberg*, Asylpolitik (wie Anm. 26); *Klausmeier*, Simone: Vom Asylbewerber zum „Scheinasylanten“. Asylrecht und Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland seit 1973. Berlin 1984; *Kühlme*, Peter: Zur Lage der Flüchtlinge in Deutschland. Bonn 2001; *Münch*, Ursula: Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Entwicklung und Alternativen. Opladen 1993, 72–130; *Spaich*, Herbert: Demontage eines Grundrechts. Eine Dokumentation. In: Ders., Asyl (wie Anm. 19), 40–75; *Wolken*, Simone: Das Grundrecht auf Asyl als Gegenstand der Innen- und Rechtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt a. M. 1988, 39–55.

33 Vgl. unten Tabelle 3.

flüchtlinge“ zu sein und das großzügige deutsche Asylrecht zu „mißbrauchen“³⁴.

Auf drei Wegen wurde seit 1980 und verstärkt seit dem Regierungswechsel von 1982 versucht, die Zuwanderung von Schutzsuchenden deutlich zu verringern: Der Begriff „politisch Verfolgter“ wurde immer restriktiver ausgelegt; der Zugang zum Asyl wurde ständig erschwert, und die Lebenssituation der Flüchtlinge wurde möglichst abschreckend gestaltet³⁵.

1. Die Ausschließung vom Asylrecht durch eine immer engere Definition der politischen Verfolgung war das Werk der Gerichte, insbesondere des Bundesverwaltungsgerichts³⁶. Während bis 1977 nur die Furcht vor Verfolgung hinreichend begründet sein musste, um Asyl zu erhalten, hob das Bundesverwaltungsgericht danach auf die Intention des Verfolgerstaates ab, die es ständig spitzfindiger analysierte. Der Staat selbst, nicht etwa eine gewalttätige politische

34 Seit 1980 tauchte „Asylant“ als negativ besetztes Schlagwort massenhaft auf. Auch die Neuschöpfung „Wirtschaftsflüchtling“ hatte Konjunktur, während sie bis 1977 verpönt gewesen war: *Link*, Jürgen: „Asylanten“ – Zur Erfolgsgeschichte eines deutschen Schlagworts. In: *Butterwegge*, Christoph / *Jäger*, Siegfried (Hg.): *Europa gegen den Rest der Welt? Flüchtlingsbewegungen – Einwanderung – Asylpolitik*. Köln 1993, 111–126. – *Quaritsch*, Helmut: *Recht auf Asyl. Studien zu einem mißdeuteten Grundrecht*. Berlin 1985, suchte die angeblich zu großzügige Umsetzung der Asylgarantie der Verfassung juristisch zu beweisen.

35 Vgl. die Literaturhinweise in Anm. 32; sowie: *Leuninger*, Herbert: Wenn ein Grundrecht zur Fassade wird. Herausforderungen der gegenwärtigen Asylpolitik in der Bundesrepublik und Westeuropa. In: *Just*, Wolf-Dieter (Hg.): *Asyl von unten. Kirchenasyl und ziviler Ungehorsam – Ein Ratgeber*. Reinbek 1993, 22–45.

36 *Feldhoff*, Jürgen: Immigrationsanspruch zwischen völkisch-nationalem und republikanischem Verfassungsverständnis. Thesen zur Begründung des politischen Asyls. In: *Otto*, Karl A. (Hg.): *Westwärts – Heimwärts? Aussiedlerpolitik zwischen „Deutschtümelei“ und „Verfassungsauftrag“*. Bielefeld 1990, 91–108; *Gusy*, Christoph: *Asylrecht und Asylverfahren in der Bundesrepublik Deutschland*. Königstein 1980; *Marx*, Reinhard: Die Definition politischer Verfolgung in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Thränhardt*, Dietrich / *Wolken*, Simone (Hg.): *Flucht und Asyl. Informationen, Analysen, Erfahrungen aus der Schweiz und der Bundesrepublik Deutschland*. Freiburg i. Br. 1988, 148–158; *Ders.*, *Asylrecht*. Rechtsprechungssammlung mit Erläuterungen. Baden-Baden 1984; *Schaeffer*, Klaus: *Asylberechtigung. Politische Verfolgung nach Art. 16 GG*. Berlin 1980.

Bewegung, musste für die Verfolgung verantwortlich sein (BVerwG-Urteil vom 3. 12. 1985). Er musste auf die politische oder religiöse Gesinnung des Opfers zielen, nicht „nur“ seine Menschen- und Staatsbürgerrechte durch Folter und Todesdrohung verletzen (Urteile vom 17. 5. 1983 und 8. 5. 1984). Folter war asylrechtlich nicht relevant, wenn sie zur „landesüblichen“ Vernehmungspraxis gehörte (Urteil vom 27. 5. 1986). Terror gegen ethnische Minderheiten oder separatistische Gruppen begründete keinen Asylanspruch, weil der Staat lediglich seinen territorialen Bestand verteidigte (Urteil vom 17. 5. 1983). Angesichts dieser höchstrichterlichen Vorgaben sank die Quote der positiven Asylentscheidungen dramatisch: von 79,1% im Jahr 1970 auf 15,2% ein Jahrzehnt später und 5,0% im Jahr 1989³⁷. Solche Zahlen dienten den Gegnern des Asylrechts in Politik und Medien als „Beweis“ für seinen angeblichen Missbrauch. Dabei ließen sie wesentliche Fakten außer Acht, vor allem die vielen nachträglichen Anerkennungen und die Tatsache, dass etwa 40% der Asylbewerber nach der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 ein Anrecht auf Schutz hatten³⁸.

2. Der Zugang zum Asyl wurde durch eine so dichte Folge von restriktiven Vorschriften erschwert, dass ich hier nur wenige besonders einschneidende Maßnahmen erwähnen kann³⁹. Schon die sozial-liberale Bundesregierung begann, die Einreise in die Bundes-

37 Vgl. unten Tabelle 3. Die Prozentzahlen beziehen sich 1970 auf Personen, in den übrigen Jahren auf Anträge. Zur Problematik der Statistiken, in denen die Zahl der Antragsteller aufgrund vieler Doppelzählungen stark überhöht war, vgl. *Stöber*, Margit: Politisch Verfolgte genießen Asylrecht. Positionen und Konzeptionen von CDU/CSU zu Artikel 16 Absatz 2 Satz 2 Grundgesetz – 1978 bis 1989. Berlin 1990, 31–33.

38 *Feldhoff*, Immigrationsanspruch (wie Anm. 36), 97. *Bröker / Rautenberg*, Asylpolitik (wie Anm. 26), 158, rechnen mit 20 bis 25% wirklichen Missbrauchsfällen.

39 Eine gute tabellarische Übersicht bei: *Nuscheler*, Franz: Migration – Flucht – Asyl. Tübingen 1988, 90–92. Vgl. ferner: *Alt*, Jörg: Asylpraxis in der Bundesrepublik Deutschland. In: Müller, Johannes (Hg.): Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung. Frankfurt a. M. 1990, 133–148; *Bröker / Rautenberg*, Asylpolitik (wie Anm. 26), 180–187; *Münch*, Asylpolitik (wie Anm. 32), 72–110; *Wolken*, Grundrecht (wie Anm. 32), 44–55, 90–95.

republik zu erschweren und die Asylverfahren durch Verkürzung des Rechtswegs zu beschleunigen. Die CDU/FDP-Regierung setzte diesen Weg dann seit Herbst 1982 immer rigoroser fort. 1980 wurde für die Hauptherkunftsländer der Asylsuchenden die Visumpflicht eingeführt und den Fluggesellschaften unter Androhung hoher Ordnungsstrafen verboten, Reisende ohne gültiges Visum nach Deutschland zu befördern. 1981 wurde der Ehegatten- und Kindernachzug eingeschränkt. 1986 wies die konservative Bundesregierung die deutschen Auslandsvertretungen an, möglichen Asylbewerbern überhaupt kein Visum zu erteilen. Flüchtlingen, die durch Aufenthalt in einem Nachbarstaat schon Verfolgungsschutz genossen, wurde der Grenzübertritt seit 1982 verboten. Elf Jahre später reichte die bloße Einreise über einen sicheren Staat, um das Grundrecht auf Asyl zu verwirken. Durch eine gewaltige Personalvermehrung wurde das Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge in die Lage versetzt, in einem Jahr (1993) über die Anträge und das Schicksal von 513561 Menschen zu entscheiden⁴⁰.

3. Auch die bewusste Verschlechterung der Lebensbedingungen der Asylsuchenden begann schon zur Zeit der sozial-liberalen Regierung und wurde anschließend forciert⁴¹. Zu den Abschreckungsmaßnahmen gehörten die Beschränkung der Bewegungsfreiheit auf den vorgeschriebenen Aufenthaltsort oder Wohnbezirk, die Unterbringung in primitiven Sammelunterkünften, ein grundsätzliches Arbeitsverbot von zunächst einem Jahr (1980), dann zwei und schließ-

40 *Bade*, Ausländer (wie Anm. 27), 107. Das Personal des 1953 gegründeten Bundesamts wurde zwischen 1988 und 1993 von 536 auf mehr als 4000 Mitarbeiter vergrößert, die Zahl der Entscheidungen von 120610 auf 513561 gesteigert.

41 Vgl. *Alt*, Asylpraxis (wie Anm. 39); *Bade*, Ausländer (wie Anm. 27), 106–108; *Bröker / Rautenberg*, Asylpolitik (wie Anm. 26), 287–358; *Nuscheler*, Migration (wie Anm. 39), 90–92; *Spaich*, Demontage (wie Anm. 32), 71–74; *Wolken*, Grundrecht (wie Anm. 32), 45–51; *Tremmel*, Hans: Grundrecht auf Asyl. Die Antwort der Sozialethik. Freiburg u. a. 1992, 108–123; zu den Auswirkungen im Alltag der Asylbewerber (am Beispiel Dortmunds): *Kühne*, Peter / *Rüßler*, Harald: Die Lebensverhältnisse der Flüchtlinge in Deutschland. Frankfurt a. M. / New York 2000.

lich (1987–1991) fünf Jahren nach der Einreise⁴², in vielen Bundesländern auch das Verbot einer Berufsausbildung oder eines Studiums, ferner pauschale Kürzungen der Sozialhilfe, Gewährung der Sozialhilfe überwiegend in Form von Sachleistungen: Gemeinschaftsverpflegung oder Warengutscheinen, Heranziehung zu gemeinnütziger Pflichtarbeit, eingeschränkte Krankenhilfe, Verweigerung von Integrationshilfen wie vor allem Sprachunterricht, weil die Asylsuchenden ja nicht bleiben sollten. Bei der Anwendung der Bundesvorschriften über den Umgang mit Asylbewerbern hatten die Länder einigen Spielraum. Am schlimmsten war die Lage der Schutzsuchenden in Bayern unter der Herrschaft der CSU, etwas leichter in Ländern mit SPD-geführten Regierungen⁴³. Aber nirgendwo war die Asylpraxis mit den Absichten bei der Verabschiedung des Asylartikels des Grundgesetzes noch vereinbar. 1987 fühlten sich fünf CDU-Politiker von ihrem Gewissen gedrängt, sich gegen den Kurs der Mehrheit zu stellen und eine „ethisch verantwortbare Asylpolitik“ zu fordern⁴⁴. In einem Bericht für das Europäische Parlament hieß es im selben Jahr: „Als menschenunwürdig ist die Betreuung [der Asylsuchenden] in der Bundesrepublik Deutschland anzusehen.“⁴⁵

42 Wegen verbreiteter Kritik an dieser unnötigen Belastung der öffentlichen Kassen fiel das Verbot 1991 fort; aber schon 1993 wurde die Arbeitsaufnahme von Asylbewerbern durch harte Anwendung der Vorschrift wieder erschwert, dass sie hinter Deutschen, EU-Bürgern und in Deutschland ansässigen Ausländern zurückzustehen hatten (*Münch*, Asylpolitik [wie Anm. 32], 122–124; *Kühne / Riessler*, Lebensverhältnisse, [wie Anm. 41], 95).

43 *Alt*, Asylpraxis (wie Anm. 39), 139–146.

44 Christlich-soziale Positionen für eine rationale und ethisch verantwortbare Asylpolitik, auszugsweise abgedruckt bei: *Nuscheler*, Migration (wie Anm. 39), 23; vgl. *Bade*, Ausländer (wie Anm. 27), 102f.; *Stöber*, Verfolgte (wie Anm. 37), 94–96.

45 Zentrale Dokumentationsstelle der Freien Wohlfahrtspflege für Flüchtlinge e. V.: Die Weltflüchtlingsproblematik und ihre Auswirkungen in der Bundesrepublik Deutschland. H. 1: Grundlegende Informationen. Köln ²1990, 19.

Verfassungsänderung zur Abwehr von Asylbewerbern: Der „Asylkompromiss“ von 1993

Die Erwartung, durch abschreckende Asylbedingungen den Andrang von Asylbewerbern eindämmen zu können, erfüllte sich nicht. Nur für kurze Zeit gingen die Asylbewerberzahlen von 1981 bis 1983 stark zurück. Der Zusammenbruch des „Ostblocks“ ließ die Kurve wieder steil ansteigen. 1990 erbaten fast 200000 Menschen in der Bundesrepublik Asyl, 1991 fast 260000 und 1992 annähernd 440000. Insgesamt lebten 1993 1,9 Millionen Flüchtlinge und 6,9 Millionen Ausländer in Deutschland⁴⁶.

Angesichts dieser Entwicklung wurde die Forderung nach Aufgabe oder wesentlicher Einschränkung des Grundrechts auf Asyl immer lauter und aggressiver erhoben und fand immer mehr Zustimmung. Aus konservativ-nationalen, rechten und rechtsradikalen Kreisen drang sie bis in die Mitte der Gesellschaft, der politischen und medialen Szene vor⁴⁷. Überfremdungsängste spielten dabei eine starke Rolle, wie die Tatsache zeigt, dass 1990 auch fast 400000 „Aussiedler“, deutschstämmige Menschen, die aber oft nur noch wenig Verbindung zur deutschen Kultur und Sprache hatten, aus der Sowjetunion und Osteuropa nach Deutschland kamen, ohne dass dies ähnlich heftige Abwehrreaktionen hervorgerufen hätte⁴⁸. CDU und CSU nutzten die verbreiteten Ressentiments, um die SPD seit dem Anfang der 80er Jahre mit einer Dauerkampagne gegen den „Asylmißbrauch“ unter Druck zu setzen⁴⁹. Sie trugen auf

46 Vgl. unten Tabelle 2 und 3.

47 Das Archiv der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg enthält unter der Signatur 16-5 eine Sammlung von Zeitungsausschnitten zur Asylpolitik und Ausländerfeindschaft, die nur für die Jahre 1991/92 neun Ordner füllen. Warnungen vor der „Asylantenflut“ waren u. a. im *Handelsblatt* (5. 6. 1991) und in der *Welt* (4. 7; 8. 8. 1991) zu lesen. Vgl. Mainz, Michael: Die aktuelle asylpolitische Diskussion. In: Müller, Flüchtlinge (wie Anm. 39), 149–176, insbes. 165f.; Tremmel, Asyl (wie Anm. 41), 130–136, 141–144, 171–176.

48 Bade, Ausländer (wie Anm. 27), 100.

49 *Ebd.*, 113–115; Kauffmann, Heiko: Fremdenfeindlichkeit als Regierungspolitik. Von der Demontage eines Grundrechts zum Verlust der politischen Kultur. In: Ders. (Hg.): Kein Asyl bei den Deutschen. Anschlag auf ein Grundrecht. Reinbek 1986, 16–34, insbes. 21; Minch, Asylpolitik (wie Anm. 32), 146;

diese Weise dazu bei, dass die ausländerfeindliche Stimmung weiter zunahm. In diesem Klima fühlten sich Extremisten zu unzähligen Gewalttaten gegen die ungeliebten Fremden ermutigt⁵⁰. Von 1991 bis 1993 erschütterte eine Serie von Brandanschlägen gegen Asylbewerberheime und türkische Wohnungen die Republik. Ein Teil der Bevölkerung billigte den ausländerfeindlichen Terror, während ein anderer Teil mit Lichterketten und Anti-Gewalt-Demonstrationen seine Abscheu zum Ausdruck brachte. Ein fundamentaler Konflikt spaltete die deutsche Gesellschaft und wurde zu einem weiteren Argument, die Zuwanderung durch Änderung der Verfassung endgültig zu begrenzen.

Nach langen Auseinandersetzungen, welche „die SPD bis an die Grenze innerlich“ aufrieben⁵¹, glaubte die Mehrheit der Partei, dem öffentlichen Druck nicht mehr standhalten zu können und ließ sich nach einem Sonderparteitag am 6. Dezember 1992 im „Asylkompromiss“ auf eine folgenschwere Neufassung des Artikels 16 GG ein⁵². Am 26. Mai 1993 beschloss der Deutsche Bundestag mit 521 gegen 132 Stimmen, darunter eine Minderheit von SPD-Abgeordneten, einen Artikel 16a, der das Grundrecht auf Asyl so stark einschränkte, dass es für die meisten Schutzsuchenden faktisch aufgehoben wurde. Im ersten Absatz wurde noch die Formulierung von 1949 wiederholt, dann aber im zweiten Absatz den meisten Flüchtlingen ein Asylrecht bestritten. Wer aus „sicheren Herkunft-

Tremmel, Asyl (wie Anm. 41), 144; *Wolken*, Grundrecht (wie Anm. 32), 80–85.

50 1991 wurden 2351 ausländerfeindliche Verbrechen registriert; 1992/3 fielen 25 Menschen solchen Mordanschlägen zum Opfer: *Bade*, Ausländer (wie Anm. 27), 80f., 100–104.

51 So die spätere Bundesjustizministerin Herta *Däubler-Gmelin*: Der Kampf um das Asylrecht. Stationen der Auseinandersetzung um die Erhaltung eines Grundrechts nach der deutschen Einigung. In: Barwig, Klaus u. a. (Hg.): Asyl nach der Änderung des Grundgesetzes. Entwicklungen in Deutschland und Europa. Baden-Baden 1994, 163–173, Zit. 163. Vgl. *Münch*, Asylpolitik (wie Anm. 32), 143–147; *Prantl*, Heribert: Hysterie und Hilflosigkeit. Chronik der Asyldebatte seit der deutschen Einheit. In: Blanke, Bernhard (Hg.): Zuwanderung und Asyl in der Konkurrenzgesellschaft. Opladen 1993, 301–337, speziell 303; *Tremmel*, Asyl (wie Anm. 41), 147f.

52 Vgl. die Dokumentation bei: *Blanke*, Zuwanderung (wie Anm. 51), 360–372.

ländern“ stammt oder über „sichere Drittstaaten“ einreist, kann es nicht geltend machen. Das heißt: Bei einer Anreise auf dem Landweg gibt es kein Asyl. Wer auf dem Luftweg ohne die nötigen Papiere und Visa kommt – bei Verfolgten ist das eher die Regel als die Ausnahme – muss auf dem Flughafen in einem Schnellverfahren die Berechtigung seines Asylbegehrens glaubhaft machen, um einreisen und sein Asylverfahren betreiben zu dürfen. Das Bundesverfassungsgericht billigte am 14. Mai 1996 diese Regelungen, weil das Asylrecht nicht zu den unabänderlichen Grundrechten gehöre (wie z. B. der Schutz von Leib und Leben). Es könne daher eingeschränkt oder beseitigt werden.

Die Grundgesetzänderung, die am 1. Juli 1993 in Kraft trat, zeigte alsbald die erwünschte Wirkung: Die Zahl der Asylanträge ging 1994 um fast zwei Drittel auf 127000 zurück und fiel in den letzten Jahren erneut dramatisch bis unter 20000 (2007)⁵³.

„Kirchenasyl“

Allerdings stieß die abwehrende Ausländer- und Asylpolitik in der deutschen Gesellschaft nicht nur auf Zustimmung, sondern auch auf beachtliche Kritik. Ausländer-, Flüchtlings- und Menschenrechtsorganisationen, Gewerkschaften und Kirchen erhoben ihre warnende Stimme. In einem „Hamburger Manifest“ beschworen am 7. Oktober 1992 mehr als 50 bekannte Publizisten, Schriftsteller, Schauspieler und Regisseure die Politiker, das Asylrecht des Grundgesetzes in Erinnerung an die Verfolgung und Flucht von Deutschen in der NS-Zeit unangetastet zu lassen⁵⁴. Vor dem Sonderparteitag der SPD versammelten sich viele Tausende am 14. November 1992 im Bonner Hofgarten, um sie von ihrem asylpolitischen Kurswechsel abzuhalten⁵⁵.

Die wichtigsten Organisationen, die von Anfang an für einen achtungsvollen Umgang mit Ausländern und Flüchtlingen eintraten,

53 Vgl. unten Tabelle 3.

54 *Frankfurter Rundschau*, 48. Jg., Nr. 248, 24. 10. 1992, 4.

55 *Leuninger*, Grundrecht (wie Anm. 35), 44.

waren die christlichen Kirchen. Bei meinem Versuch, dies für die evangelische Kirche nachzuzeichnen, muss ich mich auf wenige große Linien beschränken. Da es an Vorarbeiten weitgehend fehlt, konzentriere ich mich dabei hauptsächlich auf die öffentlichen Stellungnahmen der Gesamtkirche und kann weder die internen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse verfolgen noch die Haltung der verschiedenen Landeskirchen analysieren, obwohl gerade das bei der föderativen Struktur der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wichtig wäre.

Von besonderer Bedeutung war der Einsatz von Christen vor Ort, in den Gemeinden und Kirchenkreisen. Das Engagement entwickelte sich aus der Sorge für den hilfsbedürftigen „Fremden“ in der Nähe. Die Aktivitäten⁵⁶ reichten von Gesprächs- und Spielkreisen, gemeinsamen Festen und Ausflügen, Sprachunterricht, Schulaufgabenhilfe, Unterstützung bei Behördengängen bis zur Einrichtung besonderer Stellen für Ausländer- oder Flüchtlingsberatung. Kollekten wurden der Ausländerarbeit gewidmet und Rechtshilfefonds zur Unterstützung von Migrantinnen gegründet. 1975 rief die evangelische Kirche die „Woche der ausländischen Mitbürger“ ins Leben, um Interesse und Verständnis für sie zu fördern. Darin integriert war seit 1986 der „Tag des Flüchtlings“. Bei der Vorbereitung und Durchführung der alljährlichen Veranstaltungen entwickelten oder vertieften sich Beziehungen zu Migrantinnen und Migranten. Konkrete Beobachtungen halfen, sich besser in ihre Bedürfnisse und Nöte einzufühlen.

Manchmal führten solche langen persönlichen Verbindungen dazu, dass sich die deutschen Partner durch ihr Gewissen gedrängt fühlten, von Abschiebung bedrohten Flüchtlingen durch Unterbringung und Versorgung in kirchlichen Räumen Schutz zu bieten. Das „Kirchenasyl“⁵⁷ beruht auf der Tradition der Schutzgewährung

56 Einen guten Eindruck von der Vielfalt und Intensität dieser Arbeit vermitteln am Beispiel Dortmunds: *Kühne / Rüßler*, Lebensverhältnisse (wie Anm. 41).

57 *Bammann*, Kai: Bergenden Schutz geben. Kirchenasyl zwischen christlichem Anspruch und strafrechtlicher Wirklichkeit. Münster 1998; *Just*, Asyl (wie Anm. 35); *Ökumenische Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche*: „Unter dem Schatten Deiner Flügel ...“. Eine empirische Untersuchung über Erfolg und Mißerfolg von Kirchenasyl. Bonn 2001; *Dies.*: Solidarität mit den Entwur-

in kultischen Räumen in der Antike und im Mittelalter und ist von den Behörden meistens, aber nicht immer respektiert worden. Die verfassungsrechtliche Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit und der freien Religionsausübung (Art. 4 GG) kann die Helfer vor den strafrechtlichen Folgen ihres Handelns bewahren, ist für das Kirchenasyl selbst und für die ausreisepflichtigen Flüchtlinge aber ohne Bedeutung⁵⁸. Die Männer und Frauen – es waren besonders viele Frauen –, die Flüchtlinge im Kirchenasyl begleiteten, mussten beträchtliche Opfer an Zeit und Geld erbringen und oft mit großen psychischen Belastungen fertig werden: der Anteilnahme an der Angst und Verzweiflung der Schützlinge, aber angesichts der rechtlichen Unsicherheit auch der Sorge vor Bestrafung und negativen Auswirkungen für die berufliche Zukunft. In der Regel wurden die vorgesetzten kirchlichen Instanzen, die staatlichen Behörden und die Medien über die Asylgewährung informiert; denn es ging ja darum, mit Unterstützung der Öffentlichkeit die erneute Prüfung eines juristisch eigentlich abgeschlossenen Falls zu erreichen.

Erstmals wurde 1983 in Berlin Kirchenasyl gewährt⁵⁹. Bis zum Frühjahr 1993 boten bundesweit mindestens 95 Kirchengemeinden wenigstens 1900 Personen auf solche Weise Schutz; bis zum Jahr 2000 stieg die Zahl auf ungefähr 3400 Personen an. Am stärksten waren Berlin und Hamburg an dieser Form der Hilfe für Flüchtlinge beteiligt⁶⁰. In etwa 70% der Fälle kam es am Ende zu einer erträgli-

zelten. Berlin ²2005.

58 *Huber*, Bertold: Asylschutz ist Menschenrecht. Asylrecht, Kirchenasyl und ziviler Ungehorsam aus juristischer Sicht. In: *Just, Asyl* (wie Anm. 35), 91–107.

59 *Passoth*, Jörg: „Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen.“ Kirchliche Hilfe für Asylbewerber. In: *Benz, Wolfgang* (Hg.): *Integration ist machbar. Ausländer in Deutschland*. München 1993, 62–89.

60 *Just*, Wolf-Dieter: Konflikt mit dem Staat im Dienst der Humanität. Kirchenasylinitiativen in der Bundesrepublik. In: *Ders.*, *Asyl* (wie Anm. 35), 110–136, speziell 118f., 215–219 (Ergebnisse einer eigenen Umfrage von 1993). Für die Zeit bis 2000 liegen zwei sich überschneidende Angaben der Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche vor: von 1983 bis 1997 ungefähr 2500, von 1996 bis 2000 dann 909 Personen im Kirchenasyl; vgl. „... *und der Fremdling der in deinen Toren ist*“. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht. Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen

chen Regelung für die Flüchtlinge. In fünf Fällen entschlossen sich die Staatsorgane zur gewaltsamen Räumung des kirchlichen Refugiums.

Der Einsatz für Ausländer und besonders das Kirchenasyl waren in den Gemeinden oft umstritten. Das Engagement wurde zwar von den Kirchenvorständen gebilligt, war aber meistens nur die Sache einer kleinen aktiven Schar, die ihr Tun immer wieder rechtfertigen musste⁶¹. An der Basis der „Volkskirche“ gab es nicht weniger Widerstand gegen die Aufnahme von „Fremden“ als im Volk selbst. Aber, und das war anders als im Staat, die Gruppen, die sich um Ausländer und Asylsuchende bemühten, wurden von einflussreichen Persönlichkeiten und – wenn auch mit Einschränkungen – von den leitenden Instanzen der Kirche gestützt. 1985 beteiligten sich in Berlin sechs Mitglieder der Kirchenleitung an einer Protestaktion auf dem Flughafen gegen die Abschiebung von libanesischen Flüchtlingen⁶². Mit zehn Thesen zum „Kirchenasyl“ bemühte sich der Rat der EKD im September 1994 um Vermittlung gegenüber dem Staat: Die „christliche Beistandspflicht“ gelte auch für Flüchtlinge, die sich durch ihre bevorstehende Abschiebung „an Leib und Leben bedroht sehen“; Hilfen mit dem Ziel, Zeit für eine bessere rechtliche Prüfung des Falls zu gewinnen, seien legitim. Dagegen könne rechtswidriger Widerstand aus Gewissensgründen, z. B. das Verstecken von ausreisepflichtigen Ausländern, nur von einzelnen Christen verantwortet werden, die allerdings Anspruch auf Respekt, Gebet, Seelsorge und Schutz ihrer Kirche hätten, sofern sie diese oder ihre Gemeinde nicht in den Rechtsbruch hineinzuziehen versuchten. Diese gewundene Erklärung rief Enttäuschung und harte Kritik nicht nur bei den Vertretern des „Kirchenasyls“, sondern auch bei einzelnen Bischöfen und den Ausländerreferenten der Gliedkirchen hervor. Seither betonten die Leitungsinstanzen der EKD vor allem die Leistung der asylgewährenden Gemeinden als Beitrag zum

Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Gemeinsame Texte 12). Bonn / Frankfurt a. M. / Hannover 1997, 99; *Kühme*, Lage (wie Anm. 32), 14.

61 „... *Fremdling*“ (wie Anm. 60), 84f.; *Tremmel*, Asyl (wie Anm. 41), 185.

62 *Just*, Konflikt (wie Anm. 60), 111.

Rechtsfrieden, ohne jedoch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen rechtmäßigen und rechtswidrigen Handlungen aufzugeben⁶³.

Die EKD als Anwältin von Ausländern und Asylsuchenden

Insgesamt setzten sich die evangelischen Kirchen in Deutschland aber mit einer beeindruckenden Zahl von fundierten Erklärungen für Ausländer und Flüchtlinge ein. Auch und gerade Landeskirchen äußerten sich zu diesem Thema engagiert und eindeutig. Ich muss mich aber, wie gesagt, auf die Leitung der Gesamtkirche beschränken. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Stellungnahmen der EKD und des Diakonischen Werks die Forderung, den lange in Deutschland lebenden Ausländern und besonders ihren hier geborenen und aufgewachsenen Kindern ein sicheres Aufenthaltsrecht zu gewähren: Die Synode der EKD sprach sich in einer Kundgebung am 4. November 1983 dafür aus; das Diakonische Werk bekräftigte das Verlangen am 15. Februar 1984, und in einer Stellungnahme der Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten der EKD zur Neufassung des Ausländerrechts wurde es im Mai 1985 abermals unterstrichen⁶⁴. Zwanzig Jahre später, am 23. Juni 2005, hatte der Ratsvorsitzende, Bischof Wolfgang Huber, noch immer Grund, die Forderung zu wiederholen⁶⁵.

63 *Beistand ist nötig, nicht Widerstand*. In: epd-Dok 43/1994 vom 17. 10. 1994, 47–49: „Die Legitimität von Kirchen-Asyl bleibt auch weiterhin umstritten“; *Asylsuchende und Flüchtlinge*. Zweiter Bericht zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung. Hg. v. Kirchenamt der EKD (EKD-Texte 55). Hannover 1995, 39f.; „... *Fremdling*“ (wie Anm. 60), 99f.; *Zum Umgang mit Menschen ohne Aufenthaltspapiere*. Eine Orientierungshilfe des Kirchenamtes der EKD (EKD-Texte 85). Hannover 2006, 23f. Für die Beschaffung dieser und weiterer Druckschriften danke ich Dr. Eberhard Pausch und Dr. Ralf Geisler im Kirchenamt der EKD. Zum Teil finden sich die Texte auch auf einer CD-ROM: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002*. Bearb. v. Petra Angela Ahrens. Hannover 2002.

64 *Gesichtspunkte zur Neufassung des Ausländerrechts* (EKD-Texte 10). Hannover 1985, 4, 13f. Der Rat der EKD machte sich die Arbeit durch seine ausdrückliche Zustimmung zur Veröffentlichung zu eigen.

65 www.ekd.de/presse/pm_124_2005_bmi.html (Abruf 2. 2. 2009).

Weil die Probleme der Asylsuchenden immer dringlicher wurden, bildete die Kommission der EKD für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten 1985 eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe speziell für diesen Themenkomplex. 1986 legte sie ihre Ergebnisse in einer gründlichen, bescheiden als „Handreichung“ bezeichneten Studie vor: „Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land“, die auf den Appell im Schlusskapitel zulief: „Für eine humane Asylpolitik“⁶⁶. Der Rat verlieh der Studie am 26. Juli durch eine Fünf-Punkte-Erklärung „zur Aufnahme von Asylsuchenden“ ein besonderes Gewicht. In dieser Stellungnahme mahnte er: „Verfolgte und Schutzsuchende sind hilfsbedürftige Menschen. Jesus selbst hat uns aufgegeben, ihnen unsere Zuwendung nicht zu versagen.“ Ausdrücklich dankte er allen, „die sich für asylsuchende Ausländer einsetzen“, und bat Gemeinden und diakonische Einrichtungen, nach bestem Vermögen für Asylbewerber und Flüchtlinge zu sorgen „und sie vor Diskriminierung zu schützen“. Obwohl er das Kirchenasyl nicht ausdrücklich ansprach, konnten sich hierbei engagierte Menschen und Gruppen ermutigt fühlen. Eine „Änderung des im Grundgesetz verankerten Rechts auf Asyl“ lehnte der Rat kurz und bündig ab. Abschließend sprach er die ungleiche Lastenverteilung zwischen Europa und den weniger entwickelten Ländern an, eine Tatsache, die bis heute bedrückend aktuell geblieben ist: „Eine einseitig national orientierte Asylpolitik führt nicht zum Ziel. [...] Die europäischen Länder dürfen nicht aus der internationalen Solidarität ausscheren, zumal bereits jetzt die Aufnahmeländer in Afrika, Asien und Amerika den größten Teil der Lasten tragen.“⁶⁷

Die Synode der EKD bekräftigte die Äußerung des Rates im November 1986 mit einer einstimmig verabschiedeten Entschlie-ßung und im folgenden Jahr noch einmal. Dabei wählte sie eine noch deutlichere Sprache: „Die Synode hält das Asylrecht nach Art. 16 GG nach wie vor für ein unverzichtbares Grundrecht, das in vollem Umfang gültig bleiben muß.“ Es dürfe nicht durch „gesetz-

66 *Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land*. Eine Handreichung (EKD-Texte 16). Hannover 1986, ³1988.

67 Abgedr. in: *Flüchtlinge* (wie Anm. 66), 3. Aufl., 2.

geberische und administrative Maßnahmen“ ausgehöhlt werden: „Das Recht auf Asyl darf nicht dadurch außer Kraft gesetzt werden, daß ein Asylbegehren gar nicht mehr gestellt werden kann.“⁶⁸

Mit einem ausdrücklichen Auftrag der Synode und gestützt auf die sorgfältige Vorarbeit der Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten, trat der Rat der EKD in den nächsten Jahren immer wieder mit Forderungen zum Schutz von Asylbewerbern und Flüchtlingen an die Öffentlichkeit. Unter anderem wandte er sich gegen die grundsätzliche Verdächtigung der Asylsuchenden als „Wirtschaftsflüchtlinge“ (1988) und verlangte, die Lage der „de facto-Flüchtlinge“ humaner zu gestalten (1989)⁶⁹. Dabei handelte es sich um etwa 60 Prozent der abgelehnten Asylbewerber, die aus zwingenden rechtlichen, politischen oder humanitären Gründen vorerst nicht abgeschoben werden konnten, während der unbestimmten Zeit ihrer „Duldung“ aber immer in Furcht vor der Abschiebung leben mussten, nicht arbeiten, keine Ausbildung machen und den Aufenthaltsort nicht frei wählen durften. Sehr deutlich kritisierte der Rat in diesem Zusammenhang die staatliche Verwaltung und Justiz wegen der immer rigoroseren Verschlechterung des Asylrechts. Ausdrücklich verurteilte er die höchstrichterlichen Entscheidungen der Jahre 1986/87, dass Folter, Pogrome gegen separatistische nationale Minderheiten und religiöse Verfolgung kein ausreichender Asylgrund seien, und auch für den Beschluss der Innenminister vom 3. Oktober 1986, nach Einzelfallprüfung sogar in Kriegs- und Krisengebiete abzuschieben, hatte er kein Verständnis: „Die evangelische Kirche [...] wendet sich aber gegen eine

68 *Ebd.*, 40.

69 *Gesichtspunkte zur Novellierung des Ausländerrechts*. Eine Stellungnahme der Kommission der EKD für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten, am 23. 4. 1988 vom Rat der EKD zustimmend zur Kenntnis genommen und zur Veröffentlichung freigegeben (EKD-Informationen); *Zur Verbesserung der Lage von de facto-Flüchtlingen*. Eine Argumentationshilfe [für Gespräche und Interventionen der Gliedkirchen bei den Landesregierungen], vom Rat der EKD am 24. 2. 1989 zustimmend zur Kenntnis genommen und zur Veröffentlichung freigegeben. Beide Dokumente auf CD-ROM: *Denkschriften* (wie Anm. 63).

Abschiebep Praxis, die den Schutz von Leib und Leben der Betroffenen nicht ausreichend berücksichtigt.⁷⁰

Auf dem Höhepunkt der Debatte um die Neufassung des Artikels 16 GG erklärte der Rat am 20. Oktober 1990 erneut: „Das im Grundgesetz verankerte Recht auf Asyl [...] darf nicht verändert oder geschmälert werden.“ Dabei erkannte er die großen, fast unlösbaren Schwierigkeiten ausdrücklich an, die der Zuzug von fast einer Million Menschen – Aussiedlern, Flüchtlingen und anderen Migranten – nur im Jahr 1989 für die Kommunen und die einheimische Bevölkerung mit sich brachte; aber sie dürften nicht zu Hass gegen die „Fremden“ führen, die diese Probleme nicht zu verantworten hätten. „Alle, die in der Öffentlichkeit reden, [sollten] dies behutsam tun“, um Ängste und Aggressionen nicht zu schüren⁷¹. Der Rat ließ keinen Zweifel: Ausländerhass wurde nicht von den Zuwanderern provoziert, sondern ging auf das Schuldkonto der Meinungsmacher in Politik und Medien.

Kirchliches Zurückweichen vor den Gegnern des Grundrechts auf Asyl

Doch diesen klaren Kurs hielten die deutschen Kirchen nicht durch. Unter dem Eindruck der anhaltend hohen Zuwanderung aus Osteuropa und des wachsenden Widerstands in der deutschen Gesellschaft waren auch sie in der letzten Phase vor der Grundgesetzänderung, im Herbst 1992, zu Zugeständnissen bereit. In einer „Gemeinsamen Erklärung zur Aufnahme von Flüchtlingen und zum Asylrecht“ vom 26. November 1992 betonten der Rat der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz zwar erneut und mit Nachdruck die Christenpflicht, „für Fremde zu sorgen“, ebenso die moralische Bedeutung des Flüchtlingsschutzes als Ausdruck „eines humanen Zusammenlebens“. Aber dann stellten sie den Politikern die Aufgabe, „die quälende Asyldiskussion“ durch eine Lösung zu beenden,

70 *Verbesserung der Lage* (wie Anm. 69), 7; *Denkschriften* (wie Anm. 63), Punkt 3.1.

71 *Stellungnahme des Rates der EKD zur Aufnahme von Asylsuchenden*, 20. 10. 1990 (EKD-Informationen); auch *Denkschriften* (wie Anm. 63), Zit. Punkt 2 und 6.

die das individuelle Grundrecht politisch Verfolgter auf Asyl „in seiner grundsätzlichen Gültigkeit“ bewahren als auch die Inanspruchnahme dieses Grundrechts für eine wachsende „allgemeine Zuwanderung“ verhindern sollte. Damit war der Weg für eine Änderung des Asyl-Artikels des Grundgesetzes freigegeben⁷².

Im Februar 1993 wich der Rat der EKD einen weiteren Schritt zurück. In einer „Erklärung zur Neuregelung des Asylrechts“ begründete er das zwiespältige Votum in der gemeinsamen Äußerung der Kirchen vom November 1992: „Es führt nicht weiter, isoliert für die uneingeschränkte Gültigkeit der gegenwärtigen Fassung von Art. 16 GG einzutreten. Die Situation von 1993 ist quantitativ und qualitativ eine andere als 1949.“ Die Lehre aus der nationalsozialistischen Vergangenheit wurde als überholt abgetan. Die Befürworter einer härteren Asylpolitik nahm der Rat gegen Vorwürfe, auch des eigenen Gewissens, in Schutz: In dem Dilemma zwischen der Gefährdung des inneren Friedens durch eine anhaltende starke Zuwanderung und der Zurückweisung notleidender Menschen gebe es „keine Möglichkeit, reine Hände zu behalten. Die Auseinandersetzung kann sich nur darauf beziehen, was der relativ bessere Weg und somit das kleinere Übel ist.“⁷³

Die Verteidiger des alten Asylrechts fühlten sich durch dieses Zurückweichen der evangelischen Kirche auf die Kompromisslinie des „kleineren Übels“ allein gelassen. Die SPD-Politikerin Herta Däubler-Gmelin, die mit einer Minderheit der sozialdemokratischen Bundestagsfraktion gegen den „Asylkompromiß“ kämpfte, beklagte Ende Januar 1993 bei einer Tagung, dass von den früheren Verbündeten, den Kirchen und Wohlfahrtsverbänden, „bisher nicht viel zu hören“ sei⁷⁴. Der katholische Priester und Vorsitzende der über-

72 Die grundsätzlichen Ausführungen in Abschnitt II der „Gemeinsamen Erklärung“ werden als Leitgedanken zitiert in: *Asylsuchende und Flüchtlinge*. Zweiter Bericht (wie Anm. 63), 8. Der vollständige Text, 4 masch. Seiten, wurde mir von Dr. Ralf Geisler, Kirchenamt der EKD, zur Verfügung gestellt.

73 *Pressemittteilung über die 17. Sitzung des Rates der EKD am 26./27. 2. 1993*. Masch. Ausdruck von Dr. Ralf Geisler, Kirchenamt der EKD, zur Verfügung gestellt.

74 *Däubler-Gmelin, Kampf* (wie Anm. 51), 165.

konfessionellen Flüchtlings-Schutzorganisation „Pro Asyl“, Herbert Leuninger, sah das ähnlich: Er kritisierte die kirchliche Basis, weil es ihr nicht gelungen sei, die Kirchenleitungen durch eine starke Protestbewegung zur Ablehnung des Asylkompromisses zu zwingen⁷⁵.

Rückkehr zur Verteidigung der Asylsuchenden

Bemühungen der EKD um eine Verbesserung des „Asylkompromisses“ blieben erfolglos. Nach dem Inkrafttreten der Grundgesetzänderung am 1. Juli 1993 kehrte sie zu ihrer alten Politik zurück und machte sich wieder uneingeschränkt zur Anwältin der schutzsuchenden Fremden⁷⁶. Die nächste Synode der EKD bekräftigte im November 1993, dass es Aufgabe der Kirche sei, für Flüchtlinge einzutreten, und erbat für die Sitzung 1994 einen ausführlichen Bericht⁷⁷. Für diesen Bericht stellte die Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten die Erfahrungen in den Landeskirchen, ihren Diakonischen Werken und verschiedenen Fachverbänden zusammen. Das Ergebnis der Recherche war alarmierend, wie der Vorsitzende der Kommission, der Lübecker Bischof Karl Ludwig Kohlwage, bei der Übergabe des Berichts am 8. November 1994 ausführte: „Dieser Bericht läßt nur den Schluß zu, daß das Recht auf Asyl in unserem Land nach den Asylrechtsänderungen und den Änderungen der Verfahrenspraxis angetastet ist. [...] Die Chancen politisch Verfolgter, in Deutschland Asyl zu finden und nicht abgeschoben zu werden, haben sich erheblich verschlechtert.“⁷⁸ Als konkrete „Schlussfolgerung“ wurde unter anderem gefordert,

75 *Leuninger*, Herbert: Kirchenasyl als Lernprozeß. Das Kirchenasyl als Folge einer Lernhemmung. In: *Auflehnung gegen Unmenschlichkeit. Kirchenasyl – Ursachen, Motive, Perspektiven*. Hg. v. Pax Christi – Deutsches Sekretariat. Frankfurt a. M. 1995, 89–95, speziell 89.

76 Herbert Leuninger führte das auf einen „Umdenkungsprozeß“ in den Kirchen zurück, eine Einsicht, „was sie mit ihrer bedingten Zusage zum Asylkompromiß angerichtet haben“. *Ebd.*, 95.

77 *Asylsuchende und Flüchtlinge*. Zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung. Hg. v. Kirchenamt der EKD (EKD-Texte 51). Hannover 1994.

78 *Ebd.*, 58.

den Flüchtlingen einen deutlich besseren Rechtsschutz zu gewähren. Die Synode verband die Annahme des Berichts mit dem Ausdruck „ihrer Besorgnis um den Bestand des Grundrechtes auf Asyl“ und erbat zur nächsten Sitzung im November 1995 ein weiteres Memorandum.

In ihm konnten keine Fortschritte verzeichnet werden, im Gegenteil: „Weder in der Rechtslage noch in der Rechtsanwendung sind spürbare Verbesserungen zu vermelden. In einigen Punkten haben sich Probleme sogar noch verschärft.“⁷⁹ Enttäuscht stellten die Verfasser fest, dass „der erste Asylbericht und die Beschlüsse der EKD-Synode in der politischen Öffentlichkeit und bei den politisch Verantwortlichen kaum Reaktionen erfahren“ haben.“ Ein Gespräch der Spitzenrepräsentanten der EKD mit dem Bundesinnenminister über den Asylbericht habe zu keiner Annäherung der Standpunkte geführt⁸⁰. Die Ursache sahen die Kirchenleute in einem grundsätzlichen Konflikt: „Die Kernfrage liegt darin, inwieweit ein Grundrecht aufgrund anderer politischer, ökonomischer und sozialpolitischer Prioritäten und Sachzwänge eingeengt oder begrenzt werden darf.“⁸¹ Wieder enthielt der Bericht eine lange Liste von politischen Beschwerden und konkreten Verbesserungsvorschlägen, darunter: Änderung der Rüstungsexportpolitik, verstärkte Entwicklungshilfe, Erarbeitung europäischer Konzepte für die „temporäre Aufnahme“ von Migranten und die langfristige Zuwanderung, Verbesserungen des Asylverfahrens, humane Regelungen für „Altfälle“, qualitative Bewertung der tatsächlichen Asylbedingungen in den „sicheren“ Drittstaaten, erweiterter Abschiebungsschutz, humanere Gestaltung und Verkürzung der Abschiebungshaft, Gewährleistung menschenwürdiger Lebensbedingungen für Asylbewerber und Flüchtlinge. Warnend hieß es in dem Bericht: „Die Einführung einer geteilten Menschenwürde ist grundgesetzwidrig und gefährdet insgesamt die

79 *Asylsuchende und Flüchtlinge*. Zweiter Bericht (wie Anm. 63), 7.

80 *Ebd.*, 9.

81 *Ebd.*, 46.

sozialen Grundwerte des Zusammenlebens unseres Gemeinwesens.⁸²

Bei der Vorlage des Berichts hob Kohlwage vor allem hervor, dass „der Schutz von Kindern und Minderjährigen, von Mädchen und Frauen und von Ehe und Familie“ dringend verbessert werden müsse. Aber er ließ auch Zweifel an dem Erfolg kirchlicher Interventionen erkennen. „Nach dem mühsam zustande gekommenen sog. Asylkompromiß hat sich so etwas wie Erschöpfung breit gemacht: Laßt uns in Ruhe mit Asylbewerbern und Flüchtlingen!“ Diese „innere Abschiebungsmentalität“ dürfe sich nicht durchsetzen; denn „dann wird mehr abgeschoben als ein Problem mit lästigen und unerwünschten Menschen, dann wird ein wesentliches Stück der Menschlichkeit unseres Gemeinwesens abgeschoben und auch ein zentrales Vermächtnis aus jenem bösen Abschnitt deutscher Geschichte, dessen Ende vor 50 Jahren wir in diesem Jahr bedacht haben, und da können wir nicht mitmachen.“⁸³ Die Synode ersuchte den Rat, die Erkenntnisse und Forderungen des Berichts bei der Bundesregierung und den Landesregierungen zur Geltung zu bringen und sie darüber weiter zu informieren.

Die Kirchenleitung kam dem Auftrag wieder in Verbindung mit der katholischen Kirche nach. Eine ökumenische Arbeitsgruppe begann nach der „Gemeinsamen Erklärung“ vom 26. November 1992 alsbald mit der Erarbeitung einer umfassenden Denkschrift zu Migration, Flucht und Vertreibung. Im Juni 1997 konnte das Ergebnis als gemeinsames Wort der christlichen Kirchen in Deutschland veröffentlicht werden⁸⁴. Auf mehr als 100 Seiten äußerten sie sich nüchtern, differenziert und entschieden zu den Problemen, die nach ihrer Überzeugung „zu den bedrängendsten politischen und sozialetischen Herausforderungen der Gegenwart“ gehörten⁸⁵.

82 *Ebd.*, 53.

83 *Ebd.*, 59f.

84 „... *Fremdling*“ (wie Anm. 60). Die Schrift erschien als Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz in Verbindung mit 12 weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

85 *Ebd.*, 4.

Dabei machten sie deutlich, dass sie aus christlicher Sicht, aufgrund „der biblischen Auslegung der Menschenwürde“, höhere Anforderungen an den Schutz des Asylrechts stellen müssten, als es das Bundesverfassungsgericht am 14. Mai 1996 in seinem Urteil über die Änderung des Asylartikels des Grundgesetzes getan hatte⁸⁶. Nicht mehr in vager Andeutung wie 1986 oder gar mit Einschränkungen wie 1994, sondern ausdrücklich stellten sich die Kirchenleitungen hinter das Kirchenasyl. Kirchengemeinden, die sich „in bestimmten Einzelfällen nach gewissenhafter Prüfung“ zur Gewährung von Schutz entschlossen, untergruben nicht den Rechtsstaat, sondern leisteten im Gegenteil „einen Beitrag zum Erhalt des Rechtsfriedens und der Grundwerte unserer Gesellschaft. Sie verdienen für ihr Eintreten für ethische Prinzipien, die zu den Grundlagen unseres Glaubens gehören, grundsätzlich Unterstützung und Anerkennung.“⁸⁷

Die EKD setzte ihre Bemühungen um eine humanere Ausländerpolitik kontinuierlich fort. Mehrere Jahre lang arbeitete die Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten an dem Auftrag, „Elemente eines umfassenden Integrationskonzeptes“ zu entwickeln. Im Dezember 2002, zur Zeit des größten Streits um ein Zuwanderungsgesetz, wurde diese Studie vom Rat veröffentlicht⁸⁸. In der Zwischenzeit beteiligte sich die evangelische Kirche, wie die katholische, mit fundierten Vorschlägen an den Beratungen der von der Bundesregierung einberufenen Unabhängigen Kommission Zuwanderung (Süssmuth-Kommission). Ständig nahm und nimmt sie mit detaillierten, juristisch ausformulierten Kommentaren zu den einschlägigen Gesetzesvorlagen der Bundesregierung und der Europäischen Union Stellung⁸⁹. Dabei unterdrückten die Verantwortli

86 *Ebd.*, 56; vgl. 25.

87 *Ebd.*, 99f.; vgl. 29, 31.

88 *Zusammenleben gestalten*. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion. Hg. v. Kirchenamt der EKD (EKD-Texte 76). Hannover 2002.

89 Als Beispiele seien genannt: die mehrmaligen Stellungnahmen des Bevollmächtigten des Rates der EKD, Dr. Stephan Reimers, und des Leiters des Kommissariats der deutschen Bischöfe, Dr. Karl Jüsten, zum Referentenent-

chen der EKD ihre grundsätzlichen Einwände gegen den neuen Asyl-Artikel des Grundgesetzes, um durch Kritik an einzelnen Auswirkungen und Auslegungen die schlimmsten Fehler zu beseitigen. 2006 wandte sich die EKD in einer „Orientierungshilfe“ besonders den „Illegalen“ zu⁹⁰. Die Wiederkehr immer der gleichen Einsprüche und Forderungen zeigt jedoch, wie wenig Beachtung ihre Kommentare fanden. In einer Presseerklärung äußerten die evangelische und katholische Kirche im Juli 2007 öffentlich ihr „Bedauern“ darüber, dass „ihre Forderungen bei der Evaluierung des Zuwanderungsgesetzes weitgehend unberücksichtigt geblieben sind“⁹¹. Die Leitkompetenz der Kirchen bei ethisch brisanten Fragen wird im politischen Raum offenbar nur noch wenig geschätzt.

Die Asylpolitik der EKD als Schlussfolgerung aus der nationalsozialistischen Vergangenheit?

Damit bin ich fast in der Gegenwart angelangt und habe den Aufgabenkreis einer Historikerin weit überschritten. Wenn wir die 75 Jahre von 1933 bis heute überschauen, so fällt der grundlegende Wandel der deutschen evangelischen Kirche auf: Im Blick auf das „Dritte Reich“ müssen wir ihre Passivität angesichts der nationalsozialistischen Verfolgungs- und Vertreibungspolitik beklagen und in der Nachkriegszeit ihre Gleichgültigkeit gegenüber den Rückkehrern aus dem Exil bedauern. Seit der Mitte der 70er Jahre aber zeigte sie mit ihrem beharrlichen und nachdrücklichen Eintreten für eine humane Asyl- und Ausländerpolitik ein völlig verändertes Verhalten. Während der NS-Zeit hatte es die „Zwei-Reiche-Lehre“, so wie sie

wurf eines Gesetzes zur Umsetzung aufenthalts- und asylrechtlicher Richtlinien der Europäischen Union, im Internet veröffentlicht unter: www.ekd.de/bevollmaechtigter/stellungnahmen, Archiv 2006ff. (zuletzt abgerufen 14. 6. 2010); oder die *Stellungnahme zur Evaluation des Zuwanderungsgesetzes vom 28. 3. 2006*. In: Anlagenband I zum Evaluierungsbericht. Berlin 2006, 156–163.

90 *Zum Umgang mit Menschen ohne Aufenthaltspapiere*. Eine Orientierungshilfe des Kirchenamtes der EKD (EKD-Texte 85). Hannover 2006.

91 *Epd*, 24. 7. 2006, siehe: www.ekd.de/bevollmaechtigter/stellungnahmen/2006/060724_st_rechte_von_zuwanderern_staerken.html (zuletzt abgerufen 27. 4. 2010).

in der Tradition des preußisch-deutschen Obrigkeitsstaates im deutschen Protestantismus verstanden wurde, den evangelischen Kirchenleuten, auch denen der Bekennenden Kirche, sehr schwer gemacht, gegen unrechtes Handeln des Staates zu protestieren. Jetzt tauchte diese Doktrin in den Denkschriften und Erklärungen der EKD nicht einmal als Problem mehr auf. Mit großer Selbstverständlichkeit beanspruchte sie ein „Wächteramt“ gegenüber dem Staat.

Wie es zu dieser völligen Neuorientierung kam, ist schwer zu sagen, da eingehende Untersuchungen über die Haltung der evangelischen Kirche zur Asylpolitik der Bundesrepublik noch fehlen. In ihnen müssten die innerkirchlichen Entscheidungsprozesse anhand von Akten, Briefen und anderen unveröffentlichten Quellen geklärt, die Positionen und Motive der wichtigsten Akteure bestimmt werden. Bisher kann ich nur einige Hypothesen und Beobachtungen formulieren: Der Generationenwechsel, der seit dem Ende der 60er Jahre in allen gesellschaftlichen Bereichen zu tiefgreifenden Veränderungen führte und auch in der Kirche an vielen Stellen ein Umdenken ermöglichte, spielte sicher eine entscheidende Rolle. Die Vermutung liegt nahe, dass eine neue Generation von Kirchenleuten mit ihrem Einsatz für eine humane Flüchtlingspolitik Lehren aus der Vergangenheit ziehen wollte; denn die Fehler und Versäumnisse der Kirche angesichts der nationalsozialistischen Menschenrechtsverletzungen, insbesondere der Judenverfolgung, wurden jetzt offen bekannt. Aber in den von mir herangezogenen öffentlichen Erklärungen der EKD zur Asylpolitik wird nur selten auf die Erfahrungen in der NS-Diktatur Bezug genommen⁹². Die Verpflichtung, für die notleidenden Fremden einzutreten, wird überwiegend biblisch begründet.

Dennoch mag der Wunsch, sich von den Irrtümern und schuldhaften Verstrickungen der Vorgänger zu lösen, „umzukehren“ und die Erkenntnisse der Barmer Synode von 1934 als handlungsleitende

92 Zu einem anderen Ergebnis kommt *Leuninger*, Herbert: Kirche und Flüchtlinge. Auf welche Plausibilitäten kann sich das Engagement der wenigen berufen? In: Barwig, Klaus / Mieth, Dietmar (Hg.): Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien. Mainz 1987, 140–157. Seine Belege stammen jedoch nur zur Hälfte aus dem Bereich der Kirchen.

Maxime anzunehmen, für die asylpolitisch engagierten Kirchenleute ein wichtiges Motiv gewesen sein. Zumindest in Einzelfällen lässt sich das belegen, z. B. in der zitierten Rede von Bischof Kohlwege von 1995. Am eindrucksvollsten tritt die Verpflichtung durch „Barmer“ in einer Ansprache des ehemaligen Bischofs von Berlin-Brandenburg und Ratsvorsitzenden, Kurt Scharf, bei einer Protestveranstaltung gegen die Abschiebung libanesischer Flüchtlinge am 21. Januar 1987 hervor. Er soll deshalb das letzte Wort haben: „Es ist christlich geboten, notfalls von der Abschiebung Bedrohte in unseren Gemeinden aufzunehmen, auch zu verstecken. Wer dafür bestraft werden sollte, leidet um einer höheren christlichen Gerechtigkeit willen [...] Mehr als die Schweiz oder Frankreich, die Niederlande oder Großbritannien hat Deutschland, hat die Bundesrepublik die Grenzen offenzuhalten für flüchtende Fremde, und wo sie das nicht tut, haben wir Christen den Regierenden in den Arm zu fallen, haben wir die Regierenden und die Regierten an Gottes Gebot und Gerechtigkeit zu erinnern, wie die Bekennende Kirche es auf der Barmer Synode 1934 gegen den totalen Staat proklamiert hat. Der Flüchtling Jesus Christus, schon von Geburt an gefährdet, ist an der Seite der Flüchtenden.“⁹³

93 Zit. nach *Just*, *Konflikt* (wie Anm. 60), 112f.

Tabelle 1: Flucht aus Deutschland 1933–1945¹

	Jüdische Flüchtlinge	Politische Flüchtlinge
1933	37000	
1934	23000	
1935	21000	
1936	25000	Schätzzahl für die
1937	23000	gesamte Zeit des
1938	40000	„Dritten Reichs“
1939	78000	35000
1940	15000	
1941	8000	
1942–1944	8500	

¹ Bei allen Flüchtlingszahlen handelt es sich um Schätzungen. Quellen: *Strauss*, Herbert A.: Jewish Emigration from Germany. Nazi Policies and Jewish Responses (I). In: Leo Baeck Institute Year Book XXV (1980), 326; *Röder*, Werner: Die deutschen sozialistischen Exilgruppen in Großbritannien 1940–1945. Bonn / Bad-Godesberg ²1973, 18.

Tabelle 2: Ausländische Bevölkerung in Deutschland nach dem Ausländerzentralregister (bis 1990 in der Bundesrepublik Deutschland)²

1951	506000	1994	6990110
1961	686200	1995	7173866
1967	1806653	1996	7314000
1969	2381061	1997	7365800
1970	2976497	1998	7319600
1971 ³	3438711	1999	7343591
1973	3966200	2000	7296800
1975	4089394	2001	7318600
1980	4453300	2002	7335600
1985	4378900	2003	7334800
1989	4845900	2004	6717115 ⁴
1990	5342500	2005	6755811
1991	5882300	2006	6751002
1992	6495300	2007	6744879
1993	6878117	2008	6727618

2 Quellen: *Im Blickpunkt: Ausländische Bevölkerung in Deutschland*. Hg. v. Statistischem Bundesamt. Wiesbaden 2001, 10; Migrationsbericht 2008 des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge. Berlin 2009, 221; Bundesamt für Migration und Flüchtlinge: Migration, Asyl und Integration. Berlin 14/2006, 79.

3 Volkszählungsergebnisse.

4 Der scheinbare Rückgang ist Folge einer statistischen Bereinigung.

Tabelle 3: Entwicklung der Asylbewerberzahlen in Deutschland⁵

Jahr	Anträge	Personen	Anerkennungsquote %
1953		?	
1954		?	
1955		?	
1956		?	
1957	3112	?	
1958	2740	?	
1959	2258	3009	
1960	2143	2980	
1961	1971	2722	
1962	2010	2550	
1963	2599	3238	
1964	3788	4542	
1965	3816	4337	
1966	3495	4370	26,3
1967	2424	2992	21,3
1968	4066	5608	40,6
1969	7937	11664	87,6

5 Bis 1990 Bundesrepublik Deutschland, ab 1991 Deutschland.
 Quellen: *Münch*, Ursula: Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Entwicklung und Alternativen. Opladen ²1993, 253; *Amnesty International*: Schutz für politisch Verfolgte. Bonn 1986, 17f.; *Statistisches Bundesamt*: Im Blickpunkt: Ausländische Bevölkerung in Deutschland. Stuttgart 1995, 123 bzw. Wiesbaden 2001, 113; *Burghardt*, Franz Josef: www.auslaenderstatistik.de/bund/asyl_2a.htm bzw. [_9.htm](http://www.auslaenderstatistik.de/bund/asyl_9.htm) (letzter Zugriff 27. 4. 2010).

Jahr	Anträge	Personen	Anerkennungsquote %
1970	6423	8645	79,1
1971	4302	5388	76,6
1972	4521	5289	57,9
1973	4792	5595	56,6
1974	8183	9424	47,7
1975	8230	9624	37,6
1976	8854	11125	29
1977	13859	16410	17,7
1978	28223	33136	10,3*
1979	41953	51493	18,6
1980	92918	107818	15,2
1981	39555	49391	12,6
1982	30897	37423	15,9
1983	16335	19737	18,4
1984	27834	35278	36,5
1985	54805	73832	29,2*
1986	67429	99650	15,9*
1987	35 974	57379	9,4*
1988	62270	103076	8,6*
1989	77621	121318	5,0*
1990	124476	193063	4,4*
1991	166514	256112	6,9*

Jahr	Anträge	Personen	Anerkennungsquote %
1992	303196	438191	4,2*
1993	322599 ⁶	322599	3,2
1994	127210	127210	7,3
1995	127937	1279373	9
1996	116367	116367	7,4
1997	104353	104353	4,9
1998	98644	98644	3,9
1999	95113	95113	4,3
2000	78564	78564	3
2001	88287	88287	5,3
2002	71127	71127	1,8
2003	50563	50563	1,6
2004	35607	35607	1,5
2005	28914	28914	0,9
2006	21029	21029	0,8
2007	19164	19164	1,1
2008	22085	22085	?

* Anerkennungsquote, bezogen auf Anträge, sonst auf Personen. Die Quote fiel bei den Anträgen niedriger aus. In den Jahren, für die beide Zahlen bekannt sind, sah das Verhältnis von anerkannten Personen und Anträgen folgendermaßen aus: 1972: 57,9 / 39,8; 1973: 56,6 / 33,0; 1974: 47,7 / 32,4; 1975: 37,6 / 22,2; 1976: 29,0 / 18,4; 1977: 17,7 / 10,0; 1979: 18,6 / 16,5; 1980: 15,2% / 12,0%, 1981: 12,6% / 7,7%, 1982: 15,9% / 6,8%, 1983: 18,4% / 13,7%, 1984: 36,5% / 26,6%.

6 Seit 1993 werden für Asylanträge und Asylbewerber identische Zahlen angegeben.

Eberhard Tacke (1903–1989):
Ein Berliner Zeichner, Lithograph und Maler

Claus Bernet

Unter den deutschen Quäkern hat es im 20. Jahrhundert bedeutende Künstler gegeben, ich erinnere insbesondere an den Literaten Alfons Paquet, die Jugendbuchautorinnen Clara Elisabeth Winter und Elisabeth Hering, den Romancier Freiherr Traugott von Stackelberg oder den Bauhausschüler und abstrakten Maler Hans Haffenrichter aus Bayern¹. Die Geschichte dieser Persönlichkeiten unter Berücksichtigung ihrer Religion ist noch nicht geschrieben worden. Dennoch ist eines unbestritten: der religiöse, theologische oder, wenn man so will, spirituelle Einfluss des Quäkertums auf die Kunst dieser Persönlichkeiten ist unbestritten. Das Quäkertum hatte und hat bis heute weitaus mehr Künstler in seinen Reihen als andere Religionsgemeinschaft in Deutschland: die historische Ablehnung von Kunst hat umgeschlagen in eine begeisterte, manchmal naive, Bejahung von Kunst².

Unter den Malern ist Eberhard Tacke der bedeutendste. Ihm war es ein inneres Anliegen, religiöse Fragen äußerlich in seinen Kunstwerken zum Ausdruck zu bringen. Dabei ging es ihm nicht allein um spezifisch quäkerische Thematiken, sondern um eine betont christliche Kunst, als deren Teil er die quäkerische Kunst be-

1 Haffenrichter ist der einzige Künstler, der bislang zu seinem Verständnis des Quäkertums pointiert Stellung genommen hat; siehe: *Haffenrichter*, Hans: Woher die Bilder kommen. Gedanken über Kunst und Meditation. Freiburg i. B. 1976 (Richard-L. Cary-Vorlesung 1976).

2 Ich kann auf die Einzelheiten hier nicht eingehen, sondern verweise auf zwei meiner Beiträge: Kunst und Religion. In: *Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde* 78 (2004), 361–363; und: Quäker und Kunst. In: *Ebd.*, 291–297.

trachtete. Darüber hinaus behandelte er auch ethische, moralische bzw. humanistische Grundsatzfragen, die für Tacke aber immer in einem christlichen Kontext stehen.

Trotz eines lebenslangen künstlerischen Schaffens wurde Tacke bislang von wissenschaftlicher Seite kaum beachtet³. Für Theologen war er vornehmlich ein Künstler, für Kunstwissenschaftler ein Quäker, mit dem man nicht recht umzugehen wusste. Die Folge: zu Tacke gibt es bis heute weder Sekundärliteratur noch einen Werkkatalog seines umfangreichen Schaffens. Dennoch ist es für Theologen wie Historiker gleichermaßen lohnend, sein wechselvolles Leben unter zwei Diktaturen näher zu betrachten.

Herkunft aus dem Katholizismus

Eberhard Reinhold Tacke wurde am 29. September 1903 in der Kurmark geboren und am 12. Oktober 1903 katholisch getauft. Seine frühe Jugend war ganz vom Katholizismus in der Diaspora geprägt, die sich einerseits durch engen Zusammenhalt der wenigen Katholiken, andererseits durch notwendige Toleranz im alltäglichen Zusammenleben mit Protestanten auszeichnete. Schon früh kam er mit Kunst in Berührung, denn er entstammte einer Künstlerfamilie: Sein Großvater war Kunsthandwerker, sein Vater Richard Reinhold Robert Tacke (geb. 1877) Maler. Seine Mutter Amalia Agnes Elisabeth, geb. Theuer, war 1874 geboren worden. Auch sein Bruder Reinhard ergriff, unter Eberhard Tackes Förderung, den Künstlerberuf; mit ihm hatte er später in Berlin eine Ateliergemeinschaft⁴. Eberhard Tacke arbeitete jedoch nicht sofort als Künstler, sondern schloss zunächst das Realgymnasium mit der

3 Nicht zu verwechseln mit dem Landeskundler Dr. Eberhard Tacke (1910–1977). Die hier vorgelegte Arbeit zu dem Maler Tacke beruht auf den Akten der Deutschen Jahresversammlung (Evangelisches Zentralarchiv [EZA] Berlin), den Beständen aus dem Landesarchiv [LA] Berlin, der Schenkung Ingrid Goltzsche-Schwarz (Kunstverleih Treptow-Köpenick Artothek) und auf Zeitzeugeninterviews (Horst Konopatzy am 14. 2. 2009; Gisela Hübner am 2. 12. 2009).

4 Schreiben Tackes an den Landeskulturverwalter Gau Berlin, 2. 2. 1940 (LA Berlin, A Rep. 243-04 Nr. 9020).

Sekundarreife ab. Anschließend erlernte er von 1919 bis 1924 bei seinem Vater und den Malern Otto Herbig (1889–1971) sowie Hermann Sandkuhl (1872–1936) Malen und Zeichnen. Er besuchte Kurse an der Berliner Kunstakademie, schloss jedoch aus unbekanntem Gründen keine Ausbildung ab, was er zeitlebens kaum überwinden konnte. Ab 1924, also auf einem Höhepunkt der Massenarbeitslosigkeit und Inflation, ist er als freier Kunstmaler tätig. Zeitweise arbeitete er auch in der Berliner Kupferdruckerei von Paul Schütz und im Atelier von Gustav Neuhaus (geb. 1876).

Tackes Karriere im Nationalsozialismus

Tacke war in seiner ersten Lebenshälfte ein Unsteter. Zwar hatte er seinen Hauptwohnsitz und sein Atelier in der damaligen Reichshauptstadt Berlin, doch während der 1930er Jahre befand er sich häufig in verschiedenen Städten, so in Köln, Rothenburg ob der Tauber, Posen, Königsberg und Wien. Tacke profitierte nicht unwesentlich vom Machtantritt der Nationalsozialisten: 1934 wurde er durch einen mehrwöchigen Gemeinschaftsaufenthalt auf der Neuburg bei Passau gefördert, wo der Münchner Künstler-Unterstützungs-Verein ein Erholungsheim betrieb. 1936 findet man ihn im Künstler-Kameradschaftslager Hohenlychen, 1938 im Gemeinschaftswerk „Kunst und Künstler“ des Gaues Köln-Aachen. Auch wird er Mitglied der Deutschen Kunst-Gesellschaft zu Karlsruhe, die sich Aktionen gegen die „Verrottung der Kunst“ und den Kampf für eine „rein deutsche, dem deutschen Wesen“ entsprechende Kunst auf die Fahnen geschrieben hatte. In öffentliche Museen sind seine Werke zu diesem Zeitpunkt noch nicht gelangt, doch Tacke erhält bedeutende Aufträge von Gustav Lilienthal (1849–1933), dessen Portrait dann Teil der Deutschen Luftfahrtsammlung war⁵, vom Institut für Erziehung und Unterricht durch

5 Diese Sammlung wurde 1936 in Nähe des Lehrter Stadtbahnhofs eröffnet und zeigte als damals weltweit größtes Luftfahrtmuseum 80 Flugzeuge und über hundert Flugmotoren. Bevor das Gebäude durch Bomben schwer beschädigt wurde, waren die meisten Exponate aus Berlin verlagert worden. Der weitere Verbleib des Gemäldes ist ungeklärt.

Professor Eduard Spranger (1882–1963), von Georg Wilhelm Alexander Hans Graf von Arco (1869–1940) für das Institut für Schwingungsforschung und vom Architekten Ernst Sagebiel (1892–1970) für das Reichsluftfahrt-Ministerium⁶. Im November 1938 trat Tacke der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt bei, für die er als Blockhelfer aktiv war, die in ihrem Dienstbereich in einem besonderen Vertrauensverhältnis zur NSDAP standen. 1940 schloss er sich dem Propagandaverein „Nordische Gesellschaft“ (Reichskontor Berlin) an, was er gleich voller Stolz Herrn Lucht, dem Landeskulturverwalter des Gaus Kurmark Berlin, vermeldete, um bei zukünftiger Auftragsvergabe Berücksichtigung zu finden⁷. 1940 ließ sich Tacke, der ohne feste Arbeit war, bei der Schutzpolizei Berlin ausbilden, und ab Januar 1941 diente er als Freiwilliger in der Wehrmacht. Dort war er meist mit Kommunikationsaufgaben als Flieger hinter der Front beauftragt und brachte es in dieser wenig angesehenen Position lediglich bis zum Obergefreiten⁸.

Das Jahr 1943 kann man als Tackes Schicksalsjahr bezeichnen. Seit dem 17. März 1943 war er mit der Kindergärtnerin und Sozialarbeiterin Maria Katharina (genannt „Käthe“) Tacke (geb. Jürgens, 1909–1988) verheiratet. Aus dieser Ehe sind die Tochter Angelika (geb. 1944, verh. Kühne) und der Sohn Thomas (geb. 1949) hervorgegangen⁹. Zu der Hochzeit wurde Tacke, der gerade an der Front in Finnland kämpfte, für fünf Tage vom Dienst beurlaubt. Gegen Jahresende bekam Tacke erneut Urlaub, und das Paar verbrachte die Flitterwochen im Haus der Familie von Joe Schindler, einem Frisör in Wien¹⁰. Nachdem Tackes Wohnung und sein Atelier in Berlin-Friedenau (Rotdornstraße) Ende 1943 durch ei-

6 LA Berlin, A Rep. 243-04 Nr. 9020, Werkverzeichnis, 8. 1. 1939.

7 Schreiben Tackes vom 8. 4. 1940 (LA Berlin, A Rep. 243-04 Nr. 9020); Bundesarchiv (BArch) Berlin, R/55/163 und 164.

8 Schreiben Tackes an von Ikier, 24. 1. 1941 (LA Berlin, A Rep. 243-04 Nr. 9020).

9 Nach den Angaben *Aus der Traueransprache von Pfarrer Hünerbein für Eberhard Tacke*. In: *Der Quäker* 63 (1989), H. 11, 21–22, ist Angelika bereits 1941, Thomas 1946 geboren worden.

10 Interview mit Käthe Tacke, 7. 8. 1985 (Tonband, Quäkerarchiv Bad Pyrmont).

nen Bombenangriff vernichtet wurde, begab sich seine Frau erneut zur Familie Schindler nach Wien¹¹. Von dem Totalverlust hat Tacke sich lange Zeit nicht erholt: „Alles was ich vor drei Jahren bei meiner Einberufung zurückließ an fertigen Arbeiten, Skizzen, Rahmen, Leinwänden, Malermaterial ferner alles Mobiliar, alle Garderobe u. dgl. ist zerstört“¹². Später allerdings erwies sich diese Zerstörung für ihn als Glücksfall, da gerade problematische Arbeiten, die dem Geist des Nationalsozialismus entsprungen waren, verloren gegangen waren.

Tackes Jahre in der DDR

Gegen Kriegsende kämpfte Tacke in Italien, wurde gefangen genommen und in einem englischen Kriegsgefangenenlager in Kärnten untergebracht. Dort portraitierte er sogleich die Offiziere der Mannschaften und malte in der freien Natur¹³. Schließlich fand er sogar Gelegenheit, eine Kirche auszumalen¹⁴. Selbst ein einwöchiger Weihnachtsurlaub in der Steiermark wurde ihm gewährt, den er dazu nutzte, mit seiner Frau die Zukunft zu planen¹⁵. Im Herbst 1946 wurde Tacke entlassen und kehrte mit seiner Familie in den sowjetischen Sektor Berlins zurück. Die Jahre im Dritten Reich präsentierte Tacke nun selbstverständlich ganz anders. Keine Spur von Selbstkritik oder zumindest Selbstreflexion, sondern vielmehr erfindet er sich als Künstler im Widerstand. In einem Interview von 1964 berichtete er gegenüber dem Journalisten Werner Krause: „Ich wurde damals von dem Wunsch durchdrungen, meine Kunst als Waffe für jene einzusetzen, die auch in den Jahren der

11 *Käthe Tacke, 1909–1988*. In: Lebensbilder deutscher Quäker während der NS-Herrschaft 1933–1945. Sammlung von Schicksalen aus der Erinnerung, aus Briefen, Zeitungsartikeln und anderen Dokumenten. Bad Pyrmont 1992, 105–113, hier 108.

12 Schreiben Tackes an den Landeskulturverwalter Gau Berlin, 30. 11. 1943 (LA Berlin, A Rep. 243-04 Nr. 9020).

13 *Traueransprache* (wie Anm. 9), 108.

14 Käthe Tacke-Jürgens an Hans Albrecht, Wien, 6. 11. 1945 (EZA Berlin, 230/08, 393).

15 Interview mit Käthe Tacke, 7.8.1985 (Tonband, Quäkerarchiv Bad Pyrmont).

Finsternis die Gesetze der Menschlichkeit über alles andere stellen¹⁶. Angeblich sei ihm von Pastor Martin Niemöller empfohlen worden, in seiner Kunst weiterzumachen, ja, sogar katholische Gottesdienste seien von einem befreundeten Priester in seiner Wohnung abgehalten worden¹⁷: Geschichten und Schutzbehauptungen, mit denen Tacke versuchte, sich als oppositioneller Künstler zu rechtfertigen, obwohl Krause in dem Interview gar nicht nach Tackes Haltung vor 1945 gefragt hatte.

In der Nachkriegszeit war seine Kunst von staatlicher Seite wenig gefragt. Der in den 1930er Jahren entwickelte Sozialistische Realismus kam zwar formal der Gegenständlichkeit Tackes entgegen, war aber politisch links, antikirchlich und areligiös. Insofern hatte Tacke hier mit christlichen Motiven nicht die geringste Chance. Er hatte sich nicht einmal um Teilnahme an den offiziellen Kunstausstellungen beworben, sondern entschied sich für ein Nischendasein als Kirchenkünstler. Immerhin gelang es ihm, schon 1956 in der DDR eine eigene Verkaufsausstellung durchzuführen¹⁸. Von solchen Ausstellungen konnte er jedoch nicht leben. Daher fertigte er mit einem Kollegen zunächst Masken für Theater und Fasching an, die von seiner Frau bemalt und verkauft wurden, bis er wegen Schwarzhandels angeklagt wurde¹⁹. Diese Anklage hat ihm vor allen bei den Quäkern, die diesen Vorfall zwar nie offen angesprochen, aber auch nie vergessen haben, viel Verdross eingebracht. Anschließend arbeitete er für den Berliner Pädagogen Willy Wohlrabe (1883–1962) in dessen Jugendfilmverleih und gestaltete Film- und Werbeplakate, die zum Teil von Kindern ausgemalt werden konnten²⁰. Diese einträgliche Arbeit, die Tacke ein Einkommen in Westgeld eintrug, ging bis zur Teilung Berlins. Damit verschlechterte sich seine Situation wieder,

16 *Neue Zeit*, 20. 9. 1964 (EZA Berlin 230/08, Nr. 393).

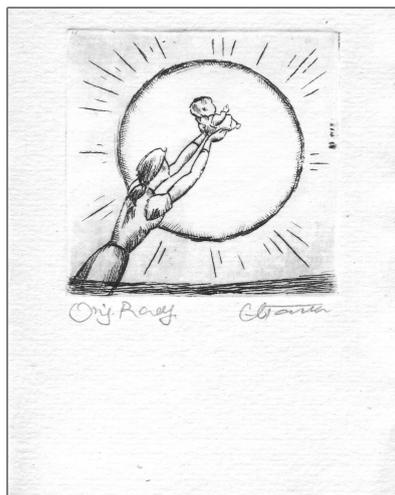
17 *Ebd.*

18 *Dr. J. G.*: Ein Maler besucht mich. *Mecklenburgische Kirchenzeitung*, 10. 6. 1956 (EZA Berlin 230/08, Nr. 393).

19 Interview mit Käthe Tacke (wie Anm. 15).

20 *Ebd.*

denn von dem Einkommen allein seiner Frau konnte das Paar nicht leben. Er bot nun regelmäßig nach sonntäglichen Gottesdiensten seine Kunstpostkarten zum Verkauf an und zog wochentags in Berlin von Buchhandlung zu Buchhandlung, um seine handgefertigten Postkarten abzusetzen. Dafür hatte Tacke eine behördliche Genehmigung, da es in der DDR nicht ohne weiteres möglich war, „politisches Material“, wozu man Postkarten von Martin Luther King oder Fridtjof Nansen rechnete, zu verteilen oder zu verkaufen²¹.



Weihnachtsmotiv 1970

21 In den letzten Jahren wurden immer wieder solche Kunstpostkarten vom Online-Auktionär e-bay angeboten. Die dortige Tendenz, Tacke als Dissidenten darzustellen oder gar die Behauptung, Tacke hätte seine Karten illegal vertrieben, entsprechen nicht der Wahrheit. Schon aus seiner quäkerischen Haltung heraus, wie Tacke sie definierte, hat er jeden Konflikt mit Gesetzen vermieden, da die Quäker ansonsten um ihre Duldung in der DDR hätten fürchten mussten.

Bei seinen Verkaufstouren knüpfte er zahlreiche Kontakte mit literarischen Kreisen und war bald in der Ostberliner Kunstszene bekannt. Einzelnen Künstlern erteilte er Zeichenunterricht, wie etwa 1951 Ingrid Goltzsche-Schwarz (1936–1992) aus Köpenick. Gleichzeitig pflegte er in den 1950er Jahren intensiven Kontakt zu kirchlichen Kreisen. Berliner Pastoren haben, inspiriert durch Tackes christliche Motive, über Kunst in ihren Predigten gesprochen²². Tacke der auch Mitglied im Verband Bildender Künstler der DDR, in der Pirckheimer- wie in der Goethe-Gesellschaft und im Kulturbund der DDR war, ist in der Öffentlichkeit jedoch nicht als Redner hervorgetreten. In den letzten Lebensjahren engagierte sich Tacke vor allem politisch und trat der CDU-Blockpartei bei²³. Dies geschah nicht etwa wegen angeblicher größerer politischer Freiheiten innerhalb der Blockparteien als in der SED, sondern entsprach durchaus Tackes konservativer Grundhaltung. Auch dass sein Freund und Glaubensgenosse Emil Fuchs, ein bedeutender protestantischer Theologe und Professor für systematische Theologie und Religionssoziologie in Leipzig, bereits in der Ost-CDU aktiv war, beförderte diesen Schritt.

Religiöse Motive und Heroenbilder

Eberhard Tackes Graphiken und Malereien, Lithographien, Kohle- und Kreidearbeiten sind vom Expressionismus geprägt. Von Tacke selbst gibt es, wie auch zu seinem religiösen Verständnis, so gut wie keine Aussagen zu seinem künstlerischen Schaffen. In einer seltenen Ausnahme verweist er auf das Expressive, verknüpft mit dem Religiösen seiner Kunst: „Was mir persönlich offenbar wird, muß ich mit eigenen Mitteln Ausdruck geben, weil ich mich ja aber an naturgegebene Formen anlehne, darf ich hoffen, verstan-

22 Interview mit Käthe Tacke (wie Anm. 15).

23 Tacke war kein Opponent der DDR, sondern Konformist – eine Tätigkeit für die Staatssicherheit hat er nach heutigem Kenntnisstand jedoch zu keiner Zeit ausgeübt; Schreiben der Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR, Sabine Schiffner, Berlin, 29. 12. 2009.

den zu werden²⁴. Die meisten seiner Motive entstammten aus dem christlichen Umfeld, meist aus der Bibel, wie seine zahlreiche Marienbildnisse²⁵. Er selbst las täglich in der Bibel und lies sich auch von den Losungen der Brüdergemeinde inspirieren²⁶.

Eine Kreuzwegserie, ein Rilkezyklus, sein Gemälde „Gleichnis vom reichen Jüngling“ (Kirche Bernau)²⁷ und sein Auferstehungsaltar in der Berliner Sophienkirche (nicht mehr in der Kirche vorhanden) zeichnen Tacke als explizit kirchlichen Künstler katholischer Herkunft aus, der für protestantische Kirchen arbeitete. Unter dem Druck der DDR-Regierung rückten die beiden Konfessionen in der Praxis aneinander; und auch künstlerisch wurden konfessionelle Grenzen überwunden, so dass ein Journalist die frühen ökumenischen Bestrebungen Tackes wie folgt bewerten konnte: „Kreuzweg-Stationen‘ sind in der katholischen Kirche ja sehr beliebt, Tacke hat aber eigentlich nur diese Motive aufgegriffen und hat sie protestantisch eigenwillig gestaltet“²⁸. Insbesondere zur Marienkirche und zur Sophienkirche hielt er enge Beziehungen und besuchte häufig die Gottesdienste. 1958 brachte er sich in die engere Auswahl für die Gestaltung von drei neuen Altarfenstern der Sophienkirche, die dann aber erst einmal nicht erneuert wurden²⁹.

24 *Eberhard Tacke*. Zwölf Bilder als Beispiele seiner Kunst. Pymont 1961, 1. Das wenige Seiten umfassende Heftchen ist bis heute die einzige Publikation zu Tacke.

25 Ein Madonnenbildnis, welches zunächst im Berliner Büro der Quäker hing, fand dort wenig Gegenliebe und ist heute Privatbesitz der Familie Konopatzky.

26 Traueransprache, gehalten für Eberhard Tacke, gehalten am 25. 8. 89. Mit freundlicher Genehmigung des Berliner Dompredigers Friedrich-Wilhelm Hünerbein. Ein unvollendetes letztes Werk war übrigens ein Portrait des Berliner Dompfarrers Dr. Schneider.

27 EZA Berlin 230/08 (wie Anm. 16).

28 EZA Berlin 230/08, Nr. 393 (wie Anm. 18).

29 Der Vorsitzende an Eberhard Tacke, Berlin, 11. 6. 1958; Gebäude und Kirchhof, V/51 (bis 1960) (Evangelisches Landeskirchenarchiv [LKA] Berlin, Sophien 1063).



Links: Radierung der Marienkirche, undatiert; rechts: Originalradierung Albert Schweizer, undatiert

Das Esoterische, Mystische, bisweilen Heroische zieht sich durch sein vielfältiges Oeuvre. Dabei bewegte sich Tacke an der Grenze zu Kitsch und Heldenverehrung. Viele seiner Motive wurden von ihm als Vorlage zur Gestaltung von Postkarten und Kalendern verwendet, vor allem nach 1945. Es war eine Zeit, die sich weiterhin an „großen Männern“ orientierte, in Ostdeutschland wie in Westdeutschland. So entstanden Portraits von Albert Schweitzer, Olof Palme, Albert Einstein, Mahatma Gandhi, Friedjof Nansen, Martin Buber, Johann Sebastian Bach, George Fox und Martin Luther King. Bis auf Fox handelt es sich um Personen, die auch die DDR-Zensurstellen für unbedenklich hielten und die auch offiziell in der DDR gewürdigt wurden. Andere Portraits, die nicht zu Postkartenzwecken angefertigt wurden, existieren von dem bereits erwähnten Lilienthal, von Olga Halle (um 1930, s. u.) und von dem Schriftsteller „M.A.B.“³⁰.

30 Interview mit Käthe Tacke (wie Anm. 15).

Hinter dem Pseudonym „M.A.B.“³¹ verbirgt sich der Schriftsteller Max Alfred Becker (geb. 1905 in Leipzig)³², ein sozialdemokratisch orientierter Journalist und Lyriker, der nach dem Krieg in Berlin-Spandau lebte. Ein anderes Portrait fertigte Tacke von dem Theologen Emil Fuchs an, das als Auftragsarbeit seitens der Ost-CDU entstand³³. Wie Tacke früher seine Kunst in den Dienst des NS-Regimes gestellt hatte, wurde er in seinen letzten Lebensjahren zum beliebten und gefeierten Künstler der Ost-CDU. So bekam er Aufträge, auf Parteitage die Gewerkschaftlerin Hanna-Heide Kraze (1920–2008) oder die Schriftstellerin Rosemarie Schuder (geb. 1928) zu portraituren³⁴. Freilich, ein großer Erfolg war ihm auch hier nicht beschieden, da für die führenden Politiker Staatskünstler wie Bert Heller (1912–1970), Rudolf Bergander (1909–1970) oder Willi Sitte (geb. 1921) zuständig waren, die alle – im Gegensatz zu Tacke – in Linientreue zur SED, der sie angehörten, Religion in ihren Werken nicht thematisierten.

Waren die zu Portraiturenden noch am Leben, so bat Tacke stets um ihr Einverständnis. Dies war auch der Fall bei Thomas Mann, der Anfang der 50er Jahre von der Schweiz aus Deutschland besuchte und von beiden deutschen Regierungen gleichsam umworben wie abgelehnt wurde. Zu der „energisch modellierten Zeichnung“³⁵, so Mann, schrieb dieser zurückhaltend an Tacke: „Ich finde die Portrait-Zeichnung gar nicht schlecht und habe nichts einzuwenden gegen ihre Verbreitung in Postkartenform, im Rahmen Ihrer Serie. Einen Text möchte ich aber nicht darunter setzen, weder einen christlichen noch einen unchristlichen, sondern höchstens, wenn Sie es wünschen, meine Unterschrift“³⁶. Tacke hatte ihm gleich stoßweise Postkarten mit seiner Mann-Graphik zugeschickt, wofür sich der Schriftsteller zwar be-

31 *Eberhard Tacke* (wie Anm. 24), 12.

32 *Eymer*, Wilfried: *Eymers Pseudonymen Lexikon*. Bonn 1997, 21; Kürschners *Deutscher Literatur-Kalender* 1952. Berlin 1952, 25; Kürschners *Deutscher Literatur-Kalender* 1988. Berlin 1988, 60.

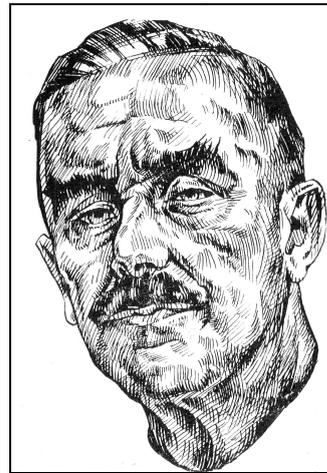
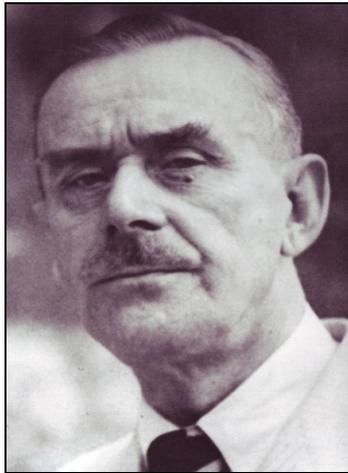
33 Interview mit Käthe Tacke (wie Anm. 15).

34 EZA Berlin 230/08 (wie Anm. 16).

35 Archiv Akademie der Künste (AAK) Berlin, Thomas Mann 45, Erlenbach-Zürich, 4. I. 1953.

36 AAK Berlin, Thomas Mann 45, Pacific Palisades, California, 4. 5. 1952.

dankte, aber auch auf die mangelnde Verwendung der Karten hinwies³⁷.



Vorlage und Portrait Manns, worin sich anschaulich der Zug Tackes zur Verklärung und Idealisierung zeigt³⁸.

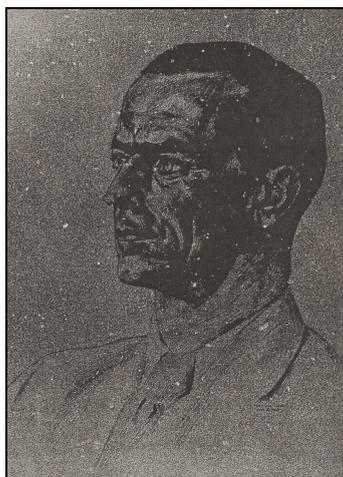
Das Interesse Tackes am Portrait war schon während des Nationalsozialismus vorhanden. Zahlreiche Heroenbilder, Portraits von Parteigrößen der NSDAP und ein Bildnis von Adolf Hitler wurden von Tacke angefertigt. Das Bild Hitlers konnte jedoch wegen mangelnder Qualität nicht in der Dienststelle des Landeskulturverwalters des Gaus Köln-Aachen aufgehängt werden und wurde an den enttäuschten Tacke zurückgegeben. Dieser verfasste darüber ein zorniges Protestschreiben, da er sich als Künstler missachtet fühlte³⁹. Tacke versuchte anschließend, sich zwecks Kontaktabbauung in dieser Sache Zugang zur Reichskanzlei zu verschaffen, was ebenfalls misslang. Er nahm

37 AAK Berlin, Thomas Mann 45, Erlenbach-Zürich, 4. 1. 1953.

38 AAK Berlin, Thomas Mann, 45/1 und Zh 45.

39 Schreiben von Ikier an Tacke, 24. 5. 1939 (LA Berlin, A Rep. 243-04 Nr. 9020).

dann mit einer Postkarte abschließend Stellung, die aus nur einem lakonischen Satz besteht: „Ich verbitte mir Ihr Urteil über den Führer-Kopf. Heil Hitler! E. Tacke“⁴⁰.



Joseph Goebbels (1897–1945): Beispiel zu Tackes Schaffen während des Dritten Reiches

Tacke als Quäkerkünstler

1943, als Eberhard Tackes Hochzeit anstand und er seine Wohnung verloren hatte, ist der Maler der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) beigetreten⁴¹. Ein erster Kontakt ergab sich, als er noch zu

40 Karte Tackes vom 11. 7. 1939 (LA Berlin, A Rep. 243-04 Nr. 9020).

41 Archiv der Deutschen Jahresversammlung Berlin (wie Anm. 3), Mitgliederbuch Nr. 413. Grund war der Wunsch seiner Frau, eine „echte“ Quäkerhochzeit mit beiden Brautleuten als Angehörige des Quäkertums zu haben; Interview mit Käthe Tacke (wie Anm. 15). Dennoch war die Hochzeit eine eigenartige Veranstaltung, da das Erscheinen Tackes in Wehrmachtsuniform auf dem Rathaus Berlin-Lichtenberg nicht wenige pazifistische Quäker irritierte; mdl. Mitteilung Ernst Dahme, 27. 1. 2008. Unter den 70 Gästen war u. a. auch Hans Albrecht (1876–1956), der Schreiber (Vorsitzende) der Quäker in Deutschland.

Zeiten der Weimarer Republik den Berliner Sozialreformer Gustav Lilienthal portraitierte und dabei die Quäkerin Olga Halle (1893–1983), geb. Lilienthal, kennen lernte und dann ebenfalls portraitierte⁴². Als dann der Quäker Rudolf Schmidt (1905–2000) um 1933 eine Jugendgruppe gründete, die Fahrten, Wanderungen und Gesprächsabende durchführte, schloss sich Eberhard Tacke an und lernte hier, auf einer Nachtwanderung, seine spätere Frau kennen⁴³. 1938 traf er in seiner Berliner Wohnung mit dem amerikanischen Professor Rufus M. Jones (1863–1948), dem führenden Theologen und Historiker der Quäker, zusammen und war von dessen Persönlichkeit tief beeindruckt, ebenso wie vom englischen Quäker Corder Catchpool (1883–1952), der mit der Berliner Jugendgruppe in enger Verbindung stand. Unter anderem fertigte Tacke eine Zeichnung Catchpools an, und Rufus Jones soll noch Jahre später nach seinem Besuch Zeichnungen Tackes in seinen Vorlesungen am Haverford College verwendet haben⁴⁴. Bedeutender noch war aber Tackes Freundschaft mit dem Presbyterianer Nelson Fuson (1913–2006), einem amerikanischen Physiker und Kriegsdienstverweigerer. Ihre intensive Korrespondenz und ein Besuch Fusons in Berlin wirkten auf Tacke geradezu entnazifizierend und sensibilisierten ihn für den Pazifismus⁴⁵.

Abschließend wollen wir fragen: wie sah es mit dem religiösen Leben des Künstlers, das für viele seiner Werke wesentlich war, aus? Nachweislich war Tacke mit Wirkung zum 1. April 1939 aus der katholischen Kirche ausgetreten, um im Dritten Reich bessere Karrierechancen zu haben⁴⁶. Dass diese Entscheidung nicht innerlich vollzogen wurde, zeigt sich mitunter daran, dass er bis an sein Lebensende dem Katholischen verpflichtet blieb und auch regelmäßig die kirchlichen Gottesdienste besuchte, selbst nachdem er bereits zum Quäker-

42 *Käthe Tacke* (wie Anm. 11), 112. Das Portrait wurde dann im Luftwaffenmuseum aufgehängt; Interview mit Käthe Tacke (wie Anm. 15).

43 *Ebd.*

44 *Ebd.*

45 Swarthmore College, USA, Nelson Family Papers, Tacke (1957–1959; 1960–1967), Box 4.

46 Karte Tackes vom 22. 3. 1939 (LA Berlin, A Rep. 243-04 Nr. 9020).

tum übergetreten war. Dies brachte ihm von Seiten der Quäker auch Kritik ein, da Tacke – ganz im Gegensatz zu seiner Frau – das Quäkertum lediglich als eine karitativ geprägte Ergänzung zu seiner konfessionellen Kirchenbindung ansah. Zum Pazifismus der Quäker war er durch Fuson und durch schreckliche Erlebnisse als kämpfender Soldat in den letzten Kriegsjahren an der oberitalienischen Front gekommen, zu deren Einzelheiten er sich jedoch nie näher äußerte. Innerhalb der Quäkergemeinschaft ist Tacke nicht hervorgetreten und hat auch keine Ämter übernommen.

An den Geschäftsversammlungen der Berliner Mitglieder hat Tacke offensichtlich überhaupt nicht teilgenommen. Diese Versammlungen waren allerdings auch nie verpflichtend und wurden stets nur von wenigen Quäkern besucht. Ich konnte Tackes Anwesenheit bislang nur an einer Mitgliederversammlung für den 24. Februar 1985 feststellen⁴⁷. Das hat Gründe. Die ostdeutschen Quäker befanden sich in einer schweren Dauerkrise. Viele Mitglieder boykottierten bewusst die Versammlungen durch Abwesenheit⁴⁸, andere trafen sich zu Privatandachten in Wohnungen. Es wurde festgestellt, dass ein kalter, sachlich-formaler Umgangston vorherrschte. Gerade jüngere Mitglieder waren mehr und mehr der Meinung, dass die Entscheidungen in der Jahresversammlung lediglich von einer kleinen Zahl verschwiegener, aber einflussreicher und gut vernetzter Quäker gefällt werden würden. Zu ausländischen Treffen würden stets nur dieselben Personen delegiert. Dieser Vorwurf kann durch Protokolle bestätigt werden. So gab es in den 1980er Jahren viele Ostberliner Quäker, die nie zu einer Reise oder gar Auslandsreise delegiert worden sind, wohingegen sich Friedrich Huth, Heinrich Brückner und Ernst Dahme überaus häufig zu solchen Reisen meldeten⁴⁹. Ausgerechnet Käthe Tacke, die Frau des Malers, führte zu dem Problem der internen Spannungen aus: „Seit Jahren sind viele der Mitglieder unzufrieden innerhalb der

47 Mitgliederversammlung am 24. 2. 1985 (EZA Berlin 230/08, 71); vgl. Anm. 41.

48 Dafür wurde von Horst Konopatzky, der Tacke persönlich kannte, der treffende Ausdruck „Absentisten“ geprägt.

49 Bezirke und Gruppen: Reiseangelegenheiten (2 Bde., 1952–1988) und Gruppen- und Reiseberichte (1973–1987) (EZA Berlin, 230, 5).

Monatsversammlung [...]. Wir haben gefunden, dass unsere Gruppe unlebendig ist, dass sie sogar eng ist [...]. Wir machen auf Fremde den Eindruck einer Sekte⁵⁰.

Gemeinsam mit seiner Frau organisierte Tacke, da er das Quäkerbüro in der Berliner Planckstraße nur ungern betrat, Gesprächsabende in seiner geräumigen Altbauwohnung im vierten Stock der Wilhelm-Pieck-Straße 43 (heute Torstraße) nahe dem Berliner Alexanderplatz. Zu den Abenden kamen bis zu 40 Personen, vornehmlich Quäker und bekanntere Personen aus dem öffentlichen Leben, zumeist Künstler, Kirchenleute und Literaten, für die diese Treffen als Nische in der Diktatur hohe Bedeutung hatten. Als Künstler illustrierte Tacke zahlreiche Publikationen der Deutschen Jahresversammlung und ihrer Mitglieder. Erst in den letzten Lebensjahren, als die Ostberliner Quäkergruppe auf wenige Mitglieder zusammenschmolzen war, leitete er notgedrungen auch Andachten der Quäker in der Planckstraße. In den 1970er und 1980er Jahren kamen aber nur sehr wenige Besucher, so dass Eberhard Tacke statt der angekündigten Andachten den wenigen Anwesenden gelegentlich Gespräche über Kunst anbot, die bereitwillig angenommen wurden.

Schluss

Eberhard Tacke ist vergessen. Lange Jahre zierte seine Zeichnung des Bad Pyrmonters Quäkerhauses den Andachtsraum der Berliner Quäkerversammlung in der Planckstraße. Nach deren Renovierung 2006 wurde von dem bereits erwähnten Dahme, dem Leiter des Umbaus, das Bild „entsorgt“ und nicht wieder aufgehängt – sein Verbleib ist unbekannt. Die Nachkommen Tackes leben heute außerhalb Berlins, zum Teil außerhalb Deutschlands; ein geschlossener Nachlass existiert nicht. Dennoch hat Tacke etwas bewegt: zum einen zeigt sein Leben, dass es durchaus möglich war, innerhalb der DDR als religiöser, nichtsozialistischer Künstler nicht nur zu „existieren“, sondern durchaus selbstbestimmt seiner künstlerischen Entwicklung nachzugehen. Er steht von daher gleichberechtigt

50 Käthe Tacke an den Benennungsausschuss für die Neuwahl der Ämter in der Berliner Monatsversammlung, 11. 12. 1951 (EZA Berlin, 230/08, 71).

neben kirchlichen Künstlern der DDR wie Elly-Viola Nahmmacher oder Hildegard Hendrichs⁵¹. Aber auch im engen Kreise der DDR-Quäker hat Tackes offene und unverkrampfte Beschäftigung mit Kunst zahlreiche Nachahmer gefunden. Allein in Berlin betätigten sich Mitglieder wie Ernst Dahme, Johanna Konopatzky oder Klaus Dittrich als Künstler. Ihnen hat Tacke den Weg geebnet, indem er in der Praxis zeigte, dass sich Quäkertum und Kunst nicht notwendigerweise gegenseitig ausschließen müssen.

Es ist ein bemerkenswertes Phänomen, dass in der kleinen Quäkergemeinschaft der DDR, die ja aus kaum mehr als 80 Personen bestand, mehrere zum Teil bedeutende bildende Künstler zu finden waren. Darunter fallen der Bauhausschüler Wilhelm Müller (1928–1999) und Charlotte Pauly (1886–1981), die in Berlin-Köpenick wohnte und in der Tradition des Realismus arbeitete. Tacke aber hatte mit ihnen wenig Berührung: Müller, eine äußerst bescheidene Persönlichkeit, lebte zurückgezogen in Dresden, Pauly besuchte von Köpenick aus ferne Länder, nicht aber die Großstadt Berlin, die sie aus Überzeugung ablehnte. Zudem nahm weder bei Müller noch bei Pauly der christliche Glaube die zentrale Rolle wie bei Tacke ein. Von daher konnte Tacke in Berlin unter den Quäkern unangefochten die Position des „Quäkerkünstlers“⁵² einnehmen, was sein Bedürfnis nach Anerkennung, die ihm unter der DDR-Regierung versagt blieb, zumindest im kleinen Kreis befriedigte.

51 Vgl. dazu die Tagung „Kunst und Kirche in der DDR: 2. Tagung des Arbeitskreises zur Erforschung der Kunst in der DDR, die vom 2. bis 3. September im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg stattfand (Katalog in Vorbereitung).

52 Als „Quäkerkünstler“ gilt er in Quäkerkreisen noch heute. Ein Teil des künstlerischen Tacke-Nachlasses gelangte zur Deutschen Jahresversammlung der Religiösen Gesellschaft der Freunde e. V., wurde erst in Berlin aufbewahrt, dann in Pyrmont. Neuerdings werden die Werke durch die von der Jahresversammlung rechtlich unabhängige, personell aber weitgehend deckungsgleiche „Quäkerhilfe“ über deren Gründer, Lutz Caspers, zum Verkauf angeboten, siehe: Quäkerhilfe. Mitteilungen 115, März 2003, 19.

Die Kirchenhistoriker in der DDR und die marxistischen
Beiträge zur Reformationgeschichte bis zum
Jubiläum von 1968

Siegfried Bräuer

Die Herausgeber des Sixteenth Century Journal haben zum 40. Jubiläum ihrer Zeitschrift 2009 Autoren um kurze Beiträge gebeten, die unter die Überschrift „wieder gelesen“ gestellt werden könnten. Der schottische Kirchenhistoriker Peter Matheson in Neuseeland hat die 1974 erschienene „Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution“ gewählt. Er berichtet, wie er, geprägt von Gordon Rupp, sich bei einem Berlinbesuch das Buch gekauft hat und wie es ihm bei der Lektüre erging. Während der Arbeit an seiner englischen Müntzerübersetzung war er noch mehrfach in der DDR und hat auch an der wissenschaftlichen Konferenz „Thomas Müntzer – Geschichte und Wirkung“ Ende August 1989 in Halle teilgenommen. Am Ende seiner review of book äußert er sich dazu, was ihn an dem Buch trotz seiner ideologischen Verpackung auch nach dreieinhalb Jahrzehnten anzieht, wenn er es vom Regal herab nimmt¹. Dieser Buchrückblick weckte bei mir eigene Erinnerungen, die sich gewiss auch einmischen, wenn ich etwas zum Verhältnis von DDR-Kirchenhistorikern zu den marxistischen Beiträgen zur Reformationgeschichte sagen soll. Deshalb möchte ich einige Bemerkungen voranstellen.

1 *Matheson*, Peter: Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution. The Sixteenth Century Journal 11 (2009), H. 1, 113–117.

I. Einige Bemerkungen zu den Kirchenhistorikern in der DDR und zu meiner Rolle

Durch die Teilnahme an zwei Hauptseminaren von Franz Lau in Leipzig über Thomas Müntzer im Wintersemester 1953/54 und im Sommersemester 1956 wurde ich für eine Arbeit an der Müntzerthematik gewonnen, die ich auch während der Jahre im Pfarramt fortsetzte. Es war für mich selbstverständlich, die einschlägigen marxistischen Publikationen zur Kenntnis zu nehmen. Da die marxistische Geschichtspropaganda auch auf die pädagogische Praxis einwirkte und vor allem zum Verständnis der Reformation immer wieder Kontroversen anhand des Schullernstoffes entstanden, war die Leitung der sächsischen Landeskirche daran interessiert, dass ich mich mit der Thematik weiter beschäftigte. Im Vorfeld des Bauernkriegsjubiläums und Müntzergedenkens von 1975 wurde ich gedrängt, die langjährigen Arbeiten an der Dissertation über die frühe Auseinandersetzung mit Müntzer abzuschließen, zumal ich 1972 die Leitung des Pastoralkollegs übernehmen sollte. Noch in der Endphase meiner Leipziger Pfarrerzeit nahm Max Steinmetz Kontakt zu mir auf, weil er an einem Sonderdruck interessiert war. Daraus entstand ein für diese Zeit ungewöhnlich offener wissenschaftlicher Austausch, der von 1975 an in eine bis dahin nicht vorstellbare Teilnahme an wissenschaftlichen Tagungen mündete. Ich wiederum konnte mit Steinmetz im Pastoralkolleg Krummenhennersdorf in den siebziger Jahren unter Ausschluss der Öffentlichkeit die ersten mehrtägigen Arbeitsgespräche von Kirchenhistorikern und marxistischen Reformationshistorikern zu Müntzer und zur Stadtreformation organisieren. Der Freiraum der Kirche erleichterte die informellen Versuche einer wissenschaftlichen Kooperation von Partnern mit unterschiedlichen weltanschaulichen Standpunkten. Später haben diese Kontakte und Erfahrungen sicher den Austausch und die sachliche Zusammenarbeit auf offizieller Ebene mit erleichtert. Eine genauere Darstellung dieser Frühphase der Beziehungen zwischen 1969 und 1979 wird in Kürze in Band 11 der Schriften der Luther-

gedenkstätten nachzulesen sein². Durch meine Arbeiten über Müntzer, durch besondere personelle Konstellationen und wohl auch durch meine Tätigkeit im Freiraum der Kirche waren mir frühere und dichtere Kontakte zu marxistischen Historikern möglich als anderen Kirchenhistorikern. Unausgesprochen galt für alle Beteiligten, dass die Überzeugungen der Gesprächspartner zu respektieren sind.

Als Bürgern der DDR war uns Kirchenhistorikern die mehrfache Funktion des marxistischen Umgangs mit Geschichte vertraut, als Forschung, als Propaganda und als Machtinstrument. Da sich die Ziele manchmal vermischten, fiel es auch uns nicht immer leicht, unterschiedliche Funktionen von Aussagen auseinander zu halten. Andererseits wurden kämpferische generalisierende Formulierungen in wissenschaftlichen Werken von unserer Seite in der Regel nicht diskutiert, zumal sie in Gesprächen keine Rolle spielten. Ich denke an Sätze wie im Beitrag von Steinmetz über „Reformation, Bauernkrieg, Müntzer“ in dem Band „Unbewältigte Vergangenheit“ von 1977 mit seinem Untertitel „Kritik der bürgerlichen Geschichtsschreibung in der BRD“: „Nach wie vor dominiert dort das reaktionäre Geschichtsbild, bestimmt durch die vorherrschenden Einflüsse der theologisch determinierten Kirchengeschichtsschreibung; Mystizismus und Irrationalismus christlich-konfessioneller Prägung führen auch heute zwangsläufig zu weitgehender Enthistorisierung.“³ Wir nahmen auch wahr, dass die marxistischen Reformationshistoriker keineswegs einem monolithischen Block glichen. Steinmetz war 1912 geboren, die anderen Gesprächspartner zwischen 1928 und 1934. Unterschiede in der Sozialisation und in der

2 *Bräuer*, Siegfried: Informelle Kontakte zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Reformationshistorikern. Die Frühphase zwischen 1969–1979. In: Scheunemann, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 11). Leipzig 2010 (im Druck).

3 *Steinmetz*, Max: Reformation, Bauernkrieg, Müntzer. In: Lozek, Gerhard u. a. (Hg.): Unbewältigte Vergangenheit. Kritik der bürgerlichen Geschichtsschreibung in der BRD. Berlin ³1977, 224–237.

persönlichen Prägung kamen hinzu⁴. Gleiches ist von den Kirchenhistorikern zu sagen, deren Gruppe ich in meinem Referat auf die Reformationshistoriker eingrenzen möchte. Ausnehmen möchte ich davon wiederum die wenigen Theologen, die sich in der CDU, in der Nationalen Front oder sonst aktiv politisch engagierten. Zu ihnen wurde bewusst der Kontakt möglichst vermieden, vor allem zu Rosemarie Müller-Streisand in Berlin und Gert Wendelborn in Rostock⁵.

Unsere Absicht war, die marxistischen wissenschaftlichen Darstellungen zur Reformationgeschichte zunächst einmal nach ihren Intentionen und in ihrem Bemühen um Erkenntnisfortschritte und Überwindung traditioneller Klischees zur Kenntnis zu nehmen. Mein Versuch von 1983, die Entwicklung des marxistischen Lutherverständnisses von 1945 bis zur Veröffentlichung der „Thesen über Martin Luther“ im September 1981 anhand der einschlägigen Publikationen und ihres politischen Kontextes möglichst objektiv nachzuzeichnen, ist auf ein Echo gestoßen, das mich damals verwundert hat. Die Idee zu diesem Abriss stammte vom Chefredakteur des Deutschen Pfarrerblattes, der den Pfarrern in der Bundesrepublik eine Verständnishilfe für die neue Lutherrezeption in der DDR in die Hand geben wollte. Meine Darstellung erschien auch zuerst als Fortsetzungsveröffentlichung im Darmstädter Deutschen Pfarrer-

4 Vgl. *Mertens*, Lothar: Lexikon der DDR-Historiker. Biographien und Bibliographien zu den Geschichtswissenschaftlern aus der Deutschen Demokratischen Republik. München 2006, 579f. (Max Steinmetz, geb. 1912), 303f. (Siegfried Hoyer, geb. 1928), 154 (Gerhard Brendler, geb. 1932), 615f. (Günter Vogler, geb. 1933), 386 (Adolf Laube, geb. 1934). Die Angaben sind teilweise ergänzungsbedürftig.

5 *Ebd.*, 445 (Rosemarie Müller-Streisand, geb. 1923), 633 (Gert Wendelborn, geb. 1935). Zum Einsatz der CDU und der Nationalen Front als Instrumente der Einflussnahme im Sinne der DDR-Politik im Rahmen der Luther-Ehrung 1983, vgl. z. B. die interne Rede Paul Verners vom 15. April 1983. In: Hartweg, Frédéric (Hg.): SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen. Bd. 2: 1968–1989. Bearb. von Horst Dohle. Neukirchen-Vluyn 1995, 455–478, bes. 475f.

blatt 1983⁶. Den Gedanken, sie als Broschüre in der DDR herauszubringen, hatte mein Kollege in der Leitung der Evangelischen Verlagsanstalt. Er meinte, interessierte Gemeindeglieder in den Kirchen der DDR brauchten eine solche Orientierung erst recht. Obgleich jede Publikation eine Position in einem genehmigten Jahresplan benötigte und einen Zeitraum von zwei Jahren bis zum Erscheinen beanspruchte, wurde der Versuch gewagt. Bei einem Gespräch mit der für uns zuständigen Leiterin der Hauptverwaltung Verlage und Buchhandel im Rahmen der Leipziger Messe am 6. April 1983 wurde das Anliegen erörtert und das Manuskript zur Lektüre übergeben. Ohne Änderungsforderungen erhielten wir nach einem Tag die Druckerlaubnis für 6000 Exemplare, deren Druck eine Woche später vorlag und sofort vergriffen war. Die Druckgenehmigungsstelle selbst regte umgehend eine 2. Auflage in gleicher Höhe an. Der Vorgang war für die Evangelische Verlagsanstalt in mehrfacher Hinsicht singulär, u. a. auch dadurch, dass die Erstveröffentlichung ungenannt blieb⁷. Das Rätsel der ungewöhnlichen Förderung löste sich für mich erst nach einiger Zeit, als ich erfuhr, dass meine Darstellung der Geschichte des marxistischen Lutherverständnisses als Informationsmaterial für Pädagogische Hochschulen und andere Bildungseinrichtungen verwendet wurde. Sie sollte offenbar die Schwierigkeiten mit der Umstellung auf das neue Lutherbild erleichtern.

Nach Ablauf des Jubiläumsjahres wurde ich auch um Beiträge zur jüngsten Phase der Lutherrezeption in der DDR gebeten, wiederum

6 *Bräuer*, Siegfried: Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achtziger Jahre. In: Deutsches Pfarrerbblatt 83 (1983), 226–230, 277–281, 330–335.

7 *Bräuer*, Siegfried: Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achtziger Jahre. 1. und 2. Aufl. Berlin 1983. Bundesarchiv Berlin. Bestand DR-1 (Kulturministerium)/2563 EVA-Gutachten Plan 1983, Position 242/83: 1. Aufl. eingereicht 6. 4. 1983, Druckgenehmigung 7. 4. 1983; 2. Aufl. eingereicht 29. 8. 1983, Druckgenehmigung 29. 8. 1983. Brinks hat offenbar die Publikation nur in „Berlin (W)“ für möglich gehalten, vgl. J[an] H[erman] Brinks: Einige Überlegungen zur politischen Instrumentalisierung Martin Luthers durch die deutsche Historiographie im 19. und 20. Jahrhundert. In: Zeitgeschichte 22 (1995), 233–248, bes. 246.

für die Bundesrepublik⁸. Ein gewisses bilanzierendes Interesse existierte auch auf seiten der marxistischen Historiker⁹. An vergleichbare Bestrebungen im theologischen oder kirchlichen Bereich in der DDR kann ich mich nicht erinnern. Über die Stellung der Kirchenhistoriker in der DDR zu den marxistischen Beiträgen existieren bislang wenige Vorarbeiten. Für das Lutherbild ist vor allem auf die Dissertation von Martin Roy aus dem Jahr 2000 zu verweisen¹⁰. Aus Umfangsgründen und wegen des bisher geringen Bekanntheitsgrades möchte ich mich im Folgenden vor allem auf die Zeit vor den persönlichen Kontakten von Kirchenhistorikern zu den marxistischen Historikern beschränken. Es ist die Zeit bis zum Reformationjubiläum von 1967. Auch hierzu muss ich mich mit einer schwerpunktartigen chronologisch strukturierten Bestandsaufnahme begnügen. Darüber hinaus soll auch der Frage nach Gründen und Motiven nachgespürt werden. In dieser Phase war ich in der Hauptsache noch Konsument der Publikationen marxistischer Publikationen, dennoch bin ich mir bewusst, dass auch Erfahrungen aus der Zeit meiner persönlichen Kontakte zu marxistischen Historikern von Ende 1969 an meine Sicht mit beeinflussen. Den Möglichkeiten und Grenzen meiner Doppelrolle als Zeitzeuge und Kirchenhistoriker

8 *Bräuer*, Siegfried: Zur Begegnung zwischen marxistischer und theologisch-kirchlicher Lutherforschung in der DDR. Versuch einer Zwischenbilanz. In: *Roepeke*, Claus-Jürgen (Hg.): *Luther 83. Eine kritische Bilanz*. München 1984, 134–157; *Ders.*: Das Luther-Gedenkjahr 1983 und die Kirche in der DDR. In: *Süssmuth*, Hans (Hg.): *Das Luther-Erbe in Deutschland. Vermittlung zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit*. Düsseldorf 1985, 41–66.

9 Vgl. *Bartel*, Horst / *Schmidt*, Walter: Das historisch materialistische Lutherbild in Geschichte und Gegenwart. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 32 (1984), 290–301; ebf. in: *Steinmetz*, Max (Hg.): *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (Studienbibliothek DDR-Geschichtswissenschaft 5)*. Berlin 1985, 321–335; ebf. in: *Bartel*, Horst / *Schmidt*, Walter / *Große*, Rudolf (Hg.): *Das marxistische Lutherbild. Luther und die deutsche Sprache (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften Jg. 1984 Nr. 12/G)*. Berlin 1984, 5–23 (ursprüngliche Langfassung für die wissenschaftliche Sitzung des Plenums der Akademie der Wissenschaften der DDR am 17. November 1983).

10 *Roy*, Martin: *Luther in der DDR. Zum Wandel des Lutherbildes in der DDR-Geschichtsschreibung (Studien zur Wissenschaftsgeschichte 1)*. Bochum 2000, 238–242 (Unabhängige Bewertungen in der DDR), 256–259, 275–277, 280–283 (Interviews).

bin ich mir also bewusst. Eine Ergänzung bzw. Fortsetzung der anspruchsvollen Analyse der evangelischen Reformationsforschung im ersten Jahrzehnt nach 1945, wie sie Thomas Kaufmann vorgelegt hat, ist von mir nicht beabsichtigt¹¹.

2. Der lange Schatten des traditionellen marxistischen Lutherbildes bis 1966

Steinmetz hat in seinen Arbeiten zur Entwicklung des marxistischen Lutherbildes darauf hingewiesen, dass es methodisch falsch sei, den Kenntnisstand der Marx-Engels-Ausgabe von 1956 an für die Jahre nach 1945 bei den Bemühungen um ein neues Verständnis der deutschen Geschichte und besonders der Reformationsgeschichte vorauszusetzen. Die Studie von Friedrich Engels von 1850 über den Bauernkrieg und ihre publizistische Rezeption von Autoren der Arbeiterbewegung, vor allem Franz Mehring, mussten erst einmal in Neudruck zur Verfügung gestellt werden¹². Öffentlichkeitswirksamer und aggressiver wurde die im Kontext des nationalen Lutherverständnisses im 19. Jahrhundert entstandene Kritik an Luther von dem marxistischen Publizisten und Politiker Alexander Abusch mit seinem Buch „Der Irrweg einer Nation“ aufgenommen. Dieser „Beitrag zum Verständnis der deutschen Geschichte“, wie der Untertitel lautet, wurde 1944/45 im mexikanischen Exil geschrieben, erschien aber schon 1946 in einer deutschen Ausgabe, der bis 1960 weitere folgten. Für die Überschrift seines Kapitels über Luthers Haltung im Bauernkrieg greift er einen Ausspruch Ludwig Börnes auf und formuliert „Der ‚Totengräber der deutschen Freiheit‘“¹³.

11 Kaufmann, Thomas: Evangelische Reformationsgeschichtsforschung nach 1945. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007), 404–454.

12 Steinmetz, Max: Betrachtungen zur Entwicklung des marxistischen Lutherbildes in der DDR. In: *Mühlhäuser Beiträge zu Geschichte und Kulturgeschichte* 5 (1982), 3–31; *Ders.*: Das marxistische Lutherbild in der Literatur seit Marx und Engels. In: *Zeichen der Zeit* 37 (1983), 199–202.

13 Abusch, Alexander: *Der Irrweg einer Nation*. Neubearb. Aufl. Berlin 1949, 20–29. Vgl. dazu Bräuer, Martin Luther (wie Anm. 6), 5f.; Roy, Luther (wie Anm. 10), 82–85. Steinmetz pflegte später ironisch von „Abuschs ‚Irrweg‘“ zu sprechen, vgl. z. B. Steinmetz, Lutherbild (wie Anm. 12), 200.

Von den Kirchenhistorikern machte als Erster 1948 der Hallenser Ordinarius Kurt Aland in seiner apologetischen Handreichung hierauf aufmerksam. Er sah auf die Kirchenhistoriker eine ähnlich unerfreuliche Kontroverse zukommen wie einst über die Christianisierung der Germanen¹⁴.

Dieser neuen apologetischen Herausforderung stellte sich Walter Elliger noch in seiner Greifswalder Zeit. Alands Impuls bedurfte er vermutlich nicht, denn er gehörte zu denen, die sich im Dritten Reich mit der Germanenfrage auseinandergesetzt hatten und mit seiner apologetischen Neigung auch bereit war, der neuen Gefahr für Kirche und Theologie entgegenzutreten. Offenbar ist er dazu außerdem von kirchlicher Seite ermutigt worden. Im Sommer 1949 konnte er seine quellennahe, aber nicht einfach zu lesende Darstellung über Luthers politisches Denken und Handeln abschließen, mit der er „in erster Linie für Nichttheologen“ eine Hilfe bieten wollte, „sich im Streit der Meinungen zurechtzufinden“. Die im Anschluss an Luther formulierten Konsequenzen für die christliche Praxis lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Gott bleibt im Regiment auch über absolute Monarchen und totale Staaten. Wir aber haben Recht und Pflicht zur positiven Mitarbeit am Staat in verantwortlichem Handeln [...]. Dazu gehört nicht zuletzt, wo es nötig ist, den Staat an die Grenzen seiner Macht zu erinnern, ohne in Kritikseligkeit zu schwelgen“¹⁵. Der Druck des Manuskripts, das beinahe Elligers Berufung nach Berlin verhindert hätte, geschah mit dreijähriger Verspätung 1952. Steinmetz hat als Abteilungsleiter im Staatssekretariat für Hoch- und Fachschulwesen mit einer internen Empfehlung zur positiven Entscheidung beigetragen¹⁶. Zu dieser

14 *Aland*, Kurt: Apologie der Apologetik. Zur Haltung und Aufgabe evangelischen Christentums in den Auseinandersetzungen der Gegenwart (Hilfe für's Amt 15). Berlin-Steglitz 1948, 101f. Bei Aland lautet die Überschrift irrtümlich „Der Totengräber der deutschen Einheit“. Zu Aland vgl. *Kaufmann*: Reformationsgeschichtsforschung (wie Anm. 11), 409 Anm. 16.

15 *Elliger*, Walter: Luthers politisches Denken und Handeln. Berlin 1952, 8, 173.

16 Vgl. *Bräuer*, Siegfried: „Kein Freund unserer Republik, sagt aber, was er meint“. Der Berliner Kirchenhistoriker Walter Elliger (1903–1985). In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005), 435–471, bes. 456f. Steinmetz gab 1983 an, Elligers Buch sei „aus unbekanntem Gründen“ erst 1952 erschie-

Zeit gelangte Franz Lau in seiner Untersuchung zu Luthers Zweireichelehre, ohne sich auf apologetische Auseinandersetzungen einzulassen, zu gleichen Konsequenzen für die Gegenwart. Im Falle der Forderung, „aus der Kirche auszutreten oder sich der Kirche gegenüber ganz reserviert zu verhalten“, sei Luthers Antwort „ebenso klar wie interessant“: „Ganz eindeutig sieht Luther den Christen in solchem Falle vom Gehorsam [gegenüber der Obrigkeit] entbunden.“¹⁷

Die Konflikte des sich etablierenden DDR-Staates mit der Kirche und wegen der christlichen Traditionen sind als Kontext der Äußerungen von Elliger und Lau nicht zu verkennen. Die Theologischen Fakultäten konnten bis 1955 eine relative Selbständigkeit im Rahmen der staatlichen Hochschulpolitik bewahren. Spannungsfrei war ihre Existenz nicht. Einzelne Hochschullehrer waren zeitweise auch in ihrer Existenz gefährdet. Aland wurde 1953 einige Monate in Haft genommen¹⁸. Eine öffentliche Auseinandersetzung mit Vertretern des historischen Materialismus konnte Aktionen der Machtinhaber auslösen, denen die Kritiker unterliegen mussten. Steinmetz hat noch 1983 die Mehring-Debatte im Thüringer Landtag zu Weimar im Januar 1949 und „die ausgezeichnete Stellungnahme“ von

nen, vgl. *Steinmetz*, Lutherbild (wie Anm. 12), 201.

17 *Lau*, Franz: Luthers Lehre von den beiden Reichen. Berlin 1952, 85. In der aus einem Vortrag von 1950 entstandenen Arbeit vertritt Lau die Meinung, dass diese Lehre Luthers „auch heute die beste uns gegebene Hilfe, unser christliches Leben in der Welt zu leben, sei“ (*ebd.*, 95). Interpretationsbedürftig ist die Nachricht, die der Staatssekretär für das Hoch- und Fachschulwesen Gerhard Harich 1952 an Walter Ulbricht weitergab. Der Leipziger Mediävist Heinrich Sproemberg habe ihm berichtet, dass Lau auf der jährlichen Frühjahrstagung deutscher Hochschullehrer in Ilsenburg/Harz das entscheidende Referat über die Stellung der evangelischen Kirche zum Staat gehalten habe. Nach mehrtägiger Diskussion habe man sich im Anschluss an Luther „für den Gehorsam gegenüber den Gesetzen und gegen eine ‚Martyrer-Kirche‘ entschieden“, vgl. *Stengel*, Friedemann: Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3). Leipzig 1998, 682 (Dokument 2). Sproemberg war kein Marxist.

18 Vgl. *Stengel*, Fakultäten (wie Anm. 17), 15–97. Zu Aland *ebd.* 260–294 u. ö.; *Bräuer*, Siegfried: „dass die Zeitschrift eine progressive Tendenz erhält“. Der Herausgeberwechsel bei der Theologischen Literaturzeitung 1958–1960. Gründe und Hintergründe. In: Theologische Literaturzeitung 119 (1994), 577–600.

Erich Hertzsch in deren Verlauf als „erwähnenswert“ bezeichnet¹⁹. Der CDU-Fraktionsführer, der Erfurter Pfarrer Johannes Mebus, der 1936 als Bekenntnispfarrer aus Westfalen ausgewiesen worden war und auch danach politisch angegriffen wurde, hatte einen Antrag eingebracht, Franz Mehrings „Deutsche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters“ aus den Ausbildungslehrgängen für Geschichtslehrer zurückzuziehen. Mit seiner Begründung, es handle sich um eine parteipolitische Schrift, in der Luther wie in einem Vexierspiegel verzerrt dargestellt werde, löste eine leidenschaftliche Diskussion aus, die unter Federführung der FDJ-Hochschulgruppe in Jena weitergeführt wurde. Hertzsch hatte den Gegnern des Antrags assistiert, indem er Luther als unpolitischen Menschen charakterisierte, dessen Größe durch Mehring nicht herabgemindert werde. Gegenwärtig sei kein besseres Geschichtsbuch verfügbar, das die verhängnisvolle Zwangsehe zwischen der kirchlichen und der reaktionären politischen Haltung auflöse²⁰.

Angesichts des nahezu konfessorischen Umgangs mit der Geschichte durch marxistische Historiker legte sich für realistisch urteilende Kirchenhistoriker ein Verzicht auf eine generelle Auseinandersetzung mit dem marxistischen Verständnis der Reformation nahe. Innerhalb der Fakultät wurde die Rezeption marxistischer Veröffentlichungen jedoch berücksichtigt. Laus Seminare in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre über Müntzer und den Bauernkrieg wurden bereits erwähnt, Müntzerthemen hat er auch von 1951 an für

19 Steinmetz, Lutherbild (wie Anm. 12), 201.

20 Vgl. Franz Mehring im *Thüringer Landtag*. In: Die Neue Schule. Blätter für demokratische Erneuerung in Unterricht und Erziehung 4 (1949), H. 4, 14–16; Steinmetz, Max (Hg.): Geschichte der Universität Jena 1548/58–1958. Bd. 1. Jena 1958, 718f. Zur Situation der Universität Jena vgl. Kaiser, Tobias / Mestrup, Heinz: Die Universität Jena in der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone und der DDR. In: Senatskommission zur Aufarbeitung der Jenaer Universitätsgeschichte im 20. Jahrhundert (Hg.): Traditionen – Brüche – Wandlungen. Die Universität Jena 1850–1995. Köln / Weimar / Wien 2009, 588–841, bes. 642–644. Mehrings Buch erschien von 1947 an im Berliner Dietz Verlag. Zu Johannes Mebus vgl. *Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen*. Bd. 6. Leipzig 2007, 10; Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 3. Halle 1984, 318.

Diplomarbeiten vergeben²¹. Wohl noch vor ihm hat Elliger in Greifswald begonnen, in Lehrveranstaltungen dem vom Marxismus propagierten säkularen Revolutionär Müntzer den predigenden theologischen Außenseiter gegenüberzustellen. Diesem Ziel dienten letztlich auch die Dissertationsthemen, die er in seiner Berliner Zeit vergab, über Jakob Strauß, Johannes Sylvius Egranus, Johann Agricola und über Melanchthons frühes politisches Denken und Handeln²².

Für die marxistischen Reformationshistoriker haben die Beschlüsse der 7. Tagung des ZK der SED am 20. Oktober 1951 wichtige Ergebnisse gebracht, durch die die Forschung konzentriert und intensiviert werden sollte. Die Herausgabe einer Zeitschrift für Geschichtswissenschaft und die Erarbeitung eines Lehrbuchs der Geschichte des deutschen Volkes gehörten dazu. Die Kirchenhistoriker werden diesen Impulsen, wie Parteibeschlüssen auch sonst, wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben, zumal der damals profilbestimmende marxistische Historiker Alfred Meusel 1952 mit einem Müntzerbuch wesentlich den traditionellen marxistischen Klischees verhaftet blieb. Luther war ein Vertreter der Fürstenreformation und Müntzer der Repräsentant der Volksreformation. Noch ohne konzeptionellen Anspruch vertrat er die Meinung, Reformation und Bauernkrieg seien „zwei Etappen innerhalb ein und derselben Bewegung“, die er als „frühbürgerliche Revolution“ bezeichnete. Zu Fehlern und zum Dokumententeil äußerte sich Steinmetz kritisch. Günther Franz erhob sogar den Vorwurf des Plagiats²³. Als Direktor des Museums für deutsche Geschichte beabsichtigte Meusel, seine

21 Vgl. *Fitschen*, Klaus: Diplomarbeiten in der Leipziger Theologischen Fakultät zwischen 1947 bis 1995. In: Gössner, Andreas (Hg): Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig (Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte. A 2). Leipzig 2005, 421–427, bes. 422.

22 *Bräuer*, „Freund“ (wie Anm. 16), 450.

23 *Meusel*, Alfred: Thomas Müntzer und seine Zeit. Mit einer Auswahl der Dokumente des Großen Deutschen Bauernkrieges. Hg. von Heinz Kamnitzer. Berlin 1952, 41. *Steinmetz*, Max: Rezension zu „Alfred Meusel: Thomas Müntzer und seine Zeit. Berlin 1952“. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 2 (1953), 968–978; *Franz*, Günther: Besprechung Alfred Meusel: Thomas Müntzer und seine Zeit. In: Historische Zeitschrift 177 (1954), 42–45.

Überzeugung von der zentralen Bedeutung der Haltung Luthers im Bauernkrieg auch in der Ausstellung zu dokumentieren. Die Konzeption sah vor, Luthers Porträt zwischen denen der berühmten Bauerngegner Georg Truchsess von Waldburg und Leonhard von Eck zu platzieren. Der Widerspruch des Kunsthistorikers Hermann Weidhaas bei den Mitgliedern des wissenschaftlichen Rates führte am 5. Oktober zu einer mehrstündigen Diskussionsveranstaltung von Vertretern verschiedener Disziplinen außerhalb der Öffentlichkeit. Der auf Bitten von Weidhaas eingeladene Elliger war verhindert. Der Leipziger Mediävist Sproemberg, der sich als Protestant bezeichnete, berichtete von einer Rücksprache über Luthers Bedeutung mit Lau, der nach seiner Meinung „vielleicht am wenigsten dogmatisch gebunden“ sei, „für die soziale Seite des Christentums und dann für eine klare und positive Haltung zum Staat“ eintrete. Lau missbillige Luthers Haltung im Bauernkrieg, der Reformator sei dennoch eine große deutsche Persönlichkeit. Die Gruppe, die sich für eine differenzierte Beurteilung einsetzte, konnte sich nur teilweise gegen Meusel durchsetzen, obgleich sie von Kurt Hager und Jürgen Kuczynski maßgeblich unterstützt wurde²⁴.

Möglicherweise ist der Verlauf der Berliner Kontroverse um Luthers Bedeutung für die deutsche Geschichte und Müntzers revolutionäre Position Lau und Elliger nicht unbekannt geblieben. Er könnte sie bestärkt haben, Gelegenheiten wahrzunehmen, um zumindest dem säkularisierten Müntzerverständnis öffentlich ent-

24 Typoskript des Protokolls der Tagung des Wissenschaftlichen Rates des Museums für Deutsche Geschichte am 5. 10. 1952, 5 und 65f. In der von Sproemberg erwähnten in Kürze zu erwartenden „großen Schrift über die Auffassung Luthers von beiden Reichen“ hat Lau ebenfalls betont, es sei zwecklos, Luthers Äußerungen gegen die Bauern zu verteidigen und hinzugefügt: „als Prediger des Evangeliums hätte er nicht so reden dürfen“, vgl. Lau, Luthers Lehre (wie Anm. 17), 47 Anm. 110. Aus einem der erwähnten Seminare ist mir Laus Kritik an der fehlenden seelsorgerlichen Einstellung Luthers vor allem in seinem „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“ in Erinnerung geblieben. Zu der Diskussion von 1952 vgl. Steinmetz, Betrachtungen (wie Anm. 12), 4f.; Ders.: Einleitung. Reformation und Bauernkrieg – die deutsche frühbürgerliche Revolution. In: Steinmetz, Revolution (wie Anm 9), 9–30, bes. 17–19; Bräuer, Martin Luther (wie Anm. 7), 10f.

gegenzutreten. Es ist sicher kein Zufall, dass beide Kirchenhistoriker zunächst an etwas unauffälliger Stelle mit Gedenk- bzw. Festschriftbeiträgen begannen. Lau schrieb für die Elert-Gedenkschrift 1955 seinen Aufsatz „Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution“. Ohne genauer in eine Auseinandersetzung mit den Müntzerbüchern von Meusel und Moisej Mendelewic Smirin einzutreten, betonte er angesichts „dieser – groben oder verfeinerten – Politisierung der beiden Gestalten [...] Luthers und Müntzers theologisches Anliegen“. Luther habe Müntzers prophetischen Anspruch bestritten. Seine Stellung zu Müntzer und zur Bauernbewegung gehöre letztlich „unter das Oberthema ‚Wahre und falsche Prophetie‘“. Von diesem Kriterium her gesehen, lasse sich „einem Ja zu Luther und einem Nein zu Müntzer nicht aus dem Wege gehen“²⁵. Diesem energischen Verweis auf das theologische Verständnis beider reformatorischen Kontrahenten folgte die viel stärker beachtete Abhandlung über den Bauernkrieg als angebliches Ende der Lutherischen Reformation als Volksbewegung. Lau überreichte sie als Manuskript seinem Leipziger Kollegen und Volkskammerabgeordneten Johannes Leipoldt am 20. Dezember 1955 zum 75. Geburtstag. Gedruckt wurde sie erst 1959. Mit einer Untersuchung der Reformation in norddeutschen Städten hob er die verbreitete und von Meusel aufgegriffene Legende, die Niederlage der Bauern habe Luthers Popularität und die Reformation als Volksbewegung beendet, aus den Angeln. Er konnte nachweisen, dass in diesen Städten die Reformation nach 1525 von der Bevölkerung getragen und zur

25 Lau, Franz: Die Prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution. In: Hübner, Friedrich / Maurer, Wilhelm / Kinder, Ernst (Hg): Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Gedenkschrift für D. Werner Elert. Berlin 1955, 163–170; Neudruck in: Friesen, Abraham / Goertz, Hans-Jürgen (Hg): Thomas Müntzer (Wege der Forschung 491). Darmstadt 1978, 3–15, bes. 4 und 15. Zur Kritik vgl. Bräuer, Siegfried: Selbstverständnis und Feindbild bei Martin Luther und Thomas Müntzer. Ihre Flugschriftenkontroverse von 1524. In: Ders.: Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation. Abhandlungen und Aufsätze. Hg. von Hans-Jürgen Goertz und Eike Wolgast. Leipzig 2000, 123–153, bes. 145f.

Einführung vorangebracht wurde²⁶. Wenn auch der von Lau verwendete Begriff der Volksreformation nicht deckungsgleich mit dem der marxistischen Historiker war und wenn sich die Situation in einigen Städten etwas komplizierter darstellt, als sie sich in der älteren Literatur vorfindet, die marxistischen Reformationshistoriker haben seine Hinweise nicht einfach in den Wind geschlagen²⁷. Die Forschung zur Stadtreformation hat Lau Impulse ebenfalls beachtet²⁸. Vor dem Hintergrund der marxistischen Sicht Luthers, aber ohne sich mit ihr direkt auseinanderzusetzen, hat Lau im Rahmen der Hauptversammlung der Luthergesellschaft am 31. Oktober 1957 in der Berliner Marienkirche einen Vortrag über „Luther – Revolutionär oder Reaktionär?“ gehalten. Er plädierte dafür, Luther als Mann des Glaubens zu verstehen, der beides war, Revolutionär und Reaktionär. Im Grunde zerbreche aber das Begriffsschema, wenn man damit ernst mache, dass es für Luther um Glaubensentscheidungen ging, also um ein Absolutum, das grundsätzlich unabhängig sei „von der Frage zeitgemäß oder unzeit-

26 Lau, Franz: Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontane Volksbewegung. In: Lutherjahrbuch 26 (1959), 109–134. Selbst Hertzsch, der über Karlstadt gearbeitet hat, argumentierte in der Mehring-Debatte 1949, Luther habe tatsächlich „durch seine Stellung im Bauernkrieg die Popularität, die er im deutschen Volk besessen hat, vollkommen verloren“, vgl. *Mebring im Thüringer Landtag* (wie Anm. 20), 16.

27 Zu einer differenzierteren Darstellung der Situation in Braunschweig vgl. Bräuer, Siegfried: Der Beginn der Reformation in Braunschweig. Historiographische Tradition und Quellenbefund. In: Ders.: Spottgedichte (wie Anm. 25), 169–206. Zu dem von Smirin eingeführten Begriff „Volksreformation“ vgl. Brendler, Gerhard: Luther im Traditionskonflikt der DDR. In: Dähn, Horst / Heise, Joachim: Luther und die DDR. Der Reformator und das DDR-Fernsehen 1983 (Rote Reihe). Berlin 1996, 21–52, bes. 37.

28 Vgl. z. B. Moeller, Bernd: Reichsstadt und Reformation. Bearb. Neuausgabe. Berlin 1987, 21, 23.

gemäß²⁹. Steinmetz hat den von Lau vorausgesetzten Gegensatz von Reformation und Revolution als überholt kritisiert³⁰.

Es ist kein Zufall, dass Laus Ansätze, sich mit der marxistischen Interpretation der Reformation auseinanderzusetzen, nicht in der DDR publiziert worden sind, wenn man von der Bemerkung in der Festschrift zum Melanchthonjubiläum von 1960 über das Problem Bauernkrieg und Reformation absieht: „Ein Beschnitt der reformatorischen Bewegung war eine politische Notwendigkeit.“³¹ Elliger verzichtete in seiner ersten Veröffentlichung über eine Psalmübersetzung des „Außenseiters“ Müntzer in der Festschrift für seinen Berliner Kollegen Rudolf Hermann ebenfalls darauf³². Seine gegen das marxistische Müntzerbild gerichtete Arbeit über den Theologen Müntzer, die teilweise wörtlich in die spätere Biographie übernommen wurde, erschien 1960 in Berlin-Friedenau³³. Die Dissertation von Elligers Schüler Hubert Kirchner über Egranus von 1959 konnte, wenn auch in gekürzter Form, 1961 in der Evangelischen Verlagsanstalt veröffentlicht werden, obgleich er der These Smirins,

29 *Lau*, Franz: Luther – Revolutionär oder Reaktionär? Glaubensentscheidung zwischen Mittelalter und Neuzeit. In: *Luther* 28 (1957), 109–133, bes. 131. Die für Wittenberg geplante Veranstaltung wurde wegen Einreiseschwierigkeiten von Teilnehmern nach Berlin verlegt.

30 *Steinmetz*, Max: Reformation und Bauernkrieg. In: *Lozek*, Gerhard u. a. (Hg.): *Unbewältigte Vergangenheit. Handbuch zur Auseinandersetzung mit der westdeutschen bürgerlichen Geschichtsschreibung*. Berlin 1970, 132–143, bes. 143. In der neubearb. 3. Aufl. (vgl. oben Anm. 3) fehlt der Absatz.

31 *Lau*, Franz: Melanchthon und die Ordnung der Kirche. In: *Elliger*, Walter (Hg.): *Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960*. Berlin 1961, 98–115. Vgl. auch *Lau*, Franz: Bert Brecht und Luther. Ein Versuch der Interpretation des ‚Guten Menschen von Sezuan‘. In: *Lutherjahrbuch* 29 (1962), 92–109.

32 *Elliger*, Walter: Müntzers Übersetzung des 93. Psalms im „Deutsch kirchen ampt“. In: *Solange es „heute“ heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag*. Berlin 1957, 56–63.

33 *Elliger*, Walter: *Thomas Müntzer (Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie Ilsenburg 16)*. Berlin-Friedenau 1960, 59. Vgl. dazu *Bräuer*, „Freund“ (wie Anm. 16), 59.

Egran sei Erasmaner und die Zwickauer Agentur Luthers zugleich, widersprach³⁴.

Steinmetz hat die fünfziger Jahre zur vorbereitenden Periode eines eigenständigen marxistischen Reformationsverständnisses gerechnet, deren zweite Hälfte mit quellengegründeten Spezialuntersuchungen eingeleitet wurde, einem Beitrag über die Entstehung der Müntzerlegende von Steinmetz selbst, einem über das sogenannte Prager Manifest von dem Leipziger Dozenten für tschechoslowakische Geschichte Wolfgramm und die Dissertation über die mitteldeutsche Täuferbewegung von Zschäbitz³⁵. Die neuen Einzelerkenntnisse konnten nicht das Defizit eines marxistischen Gesamtbildes von der Reformation ersetzen. Im Anschluss an eine Diskussion sowjetischer Historiker zwischen 1956 und 1958 über den Charakter von Reformation und Bauernkrieg erarbeitete eine Gruppe von Historikern um Steinmetz in Jena die Konzeption der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland. Mit ihr sollten die bisherigen Verengungen auf Einzelereignisse oder Personen durch

34 *Kirchner*, Hubert: Johannes Sylvius Egranus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus (Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 21). Berlin 1961, 49. Der Druck von Kirchners Greifswalder Theologischen Habilitationsschrift von 1969 „Der deutsche Bauernkrieg im Urteile der Freunde und Schüler Luthers“, der in der Evangelischen Verlagsanstalt / Berlin vorgesehen war und den Lau noch für 1969 ankündigte, konnte nicht verwirklicht werden. Vgl. *Lau*, Franz: Luthers vierte Bauernschrift. In: Sommer, Wolfgang / Ruppel, Helmut (Hg.): Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag. Berlin 1969, 84–98, bes. 97. Teildruck: *Kirchner*, Hubert: Der deutsche Bauernkrieg im Urteil der frühen reformatorischen Geschichtsschreibung. In: Oberman, Heiko A. (Hg.): Deutscher Bauernkrieg 1525. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85 (1974), 95–125.

35 *Steinmetz*, Max: Zur Entstehung der Müntzer-Legende. In: Klein, Fritz / Streisand, Joachim (Hg.): Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel. Berlin 1956, 35–70 (in veränderter Fassung in das Buch über die Geschichte der Müntzerlegende eingegangen); *Wolfgramm*, Eberhard: Der Prager Anschlag des Thomas Müntzer in der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 6 (1956/57), 295–308; *Zschäbitz*, Gerhard: Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg. Berlin 1958 (Titel der Dissertation von 1956: Die revolutionären Potenzen der mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem Großen Bauernkrieg).

die Gesamtschau eines revolutionären Prozesses überwunden werden. Auf einer wissenschaftlichen Konferenz in Wernigerode im Januar 1960 wurde die Konzeption in Gestalt von 33 Thesen vorgestellt und diskutiert. Steinmetz hat diesem Ereignis eine entscheidende Bedeutung auch für die „Entwicklung des neueren marxistischen Lutherbildes“ zugeschrieben³⁶.

Es lässt sich nicht nachweisen, dass die Reformationshistoriker umgehend auf dieses Ereignis reagiert hätten. Es ist nicht einmal sicher, ob sie bereits das Aufbruchsbewusstsein und den Forschungselan wahrgenommen haben, die in der Gründung einer Arbeitsgemeinschaft zur frühbürgerlichen Revolution in Deutschland und in der Ernennung des Leipziger Instituts für Deutsche Geschichte als Leitinstitut zum Ausdruck kam³⁷. Die Situation wird von Lau in seinem Bericht über den III. Lutherforschungskongress vom 11. bis 16. August 1966 in Järvenpää angedeutet, in dem er darauf hinweist, dass es in Anfängen eine marxistische Lutherforschung gebe, die auf dem Kongress nicht einmal erwähnt worden wäre. Die theologische Lutherforschung werde nicht um eine Auseinandersetzung mit der marxistischen Lutherdeutung herumkommen. Im Augenblick könne noch nicht gesagt werden, wann und bei welchen Ausgangspunkten ein echtes Gespräch mit ihr einsetzen könne. Die theologische Lutherforschung habe sich aber darauf einzurichten³⁸. Ob Lau bei seiner Äußerung bereits das Reformationsjubiläum des folgenden Jahres im Blick hatte, ist nicht bekannt.

36 *Steinmetz*, Lutherbild (wie Anm. 12), 202; *Ders.*, Betrachtungen (wie Anm. 12), 5; *Ders.*, Einleitung (wie Anm. 24), 19f.

37 Vgl. *Brendler*, Gerhard: Gründung der Arbeitsgemeinschaft „Geschichte der Reformation und des Bauernkrieges (frühbürgerliche Revolution) in Deutschland“. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 9 (1961), 202–205; *Ders.*: Tagung der Arbeitsgemeinschaft frühbürgerliche Revolution in Deutschland. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 10 (1962), 1676–1681; *Steinmetz*, Max: Über den Charakter der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 14 (1965), 389–396, bes. 391f. Anm.12.

38 *Lau*, Franz: Lutherforschung. In: *Lutherische Monatshefte* 5 (1966), 512–519, bes. 519.

3. Die ambivalente Situation zum Reformationsjubiläum 1967

Bereits im zeitlichen Vorfeld zeichnete es sich ab, dass die Gedenkveranstaltungen zur 450. Wiederkehr des Thesenanschlags nicht problemlos organisiert werden könnten. Die marxistischen Historiker hatten ihre Ziele teilweise zu hoch angesetzt. Personelle Spannungen wegen unterschiedlicher Ambitionen waren zu überwinden. Mit Veränderungen in der politischen und kirchenpolitischen Situation musste gerechnet werden. Martin Roy, der die staatliche Planung von ihren Anfängen 1964 auf Grund der Aktenüberlieferung im Bundesarchiv untersucht und skizziert hat, kommt nicht ohne Vermutungen aus³⁹. Die Spannungen, die er andeutet, waren vor allem zwischen den staatlichen und kirchlichen Interessen nach dem Bekenntnis von Bischof Friedrich Krummacher und der anschließenden Erklärung der Synodalen vom 5. April 1967 zur Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland auf der Teilsynode in Fürstentwalde erheblich schärfer⁴⁰. Der Vorbereitende Ausschuss für die zentralen kirchlichen Veranstaltungen hat sogar vor der Frage einer Absage gestanden⁴¹: Ein Konflikt blieb der Öffentlichkeit zum großen Teil verborgen, konnte aber erst nach längerer Zeit weitgehend behoben werden. Die Stadt Wittenberg versuchte mit Hilfe von Mitgliedern der Leipziger Arbeitsgemeinschaft für frühbürgerliche Revolution die anstehende Pensionierung des Direktors der Lutherhalle zu nutzen, um das reformationsgeschichtliche Museum nach der Konzeption der frühbürgerlichen Revolution umzugestalten. Brendler war als „Generalbevollmächtigter für die Reformationsstätten in der gesamten Republik“ mit Sitz in Wittenberg vorgesehen und bereits in einer Übergangsfunktion in der Stadt tätig. Noch während der Jubiläumstage regte der damalige Präsident der Kirchenkanzlei der EKV, Franz-Reinhold Hildebrandt, die Gründung eines internationalen Freundeskreises zur Unterstützung der Arbeit der Lutherhalle an, der 1970 als Theologischer Arbeitskreis

39 Roy, Luther (wie Anm. 10), 149–154, 162–167.

40 Vgl. *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 94 (1967), 264–270; Mau, Rudolf: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/ 3). Leipzig 2005, 92f.

41 *Kirchliches Jahrbuch* (wie Anm. 40), 190f.

für reformationsgeschichtliche Forschung seine eigentliche Arbeit aufnahm⁴².

Für die staatlichen und kirchlichen Jubiläumsveranstaltungen in Wittenberg war Eigenverantwortung vereinbart worden. Vermutlich hat zunächst vor allem die kirchliche Seite Wert darauf gelegt. Wie wenig jedoch auch dem Staat daran lag, sich mit der theologischen Interpretation Luthers zu befassen, wird daran deutlich, dass Steinmetz ein öffentliches Gespräch mit Lau über Luther absagen musste⁴³. Die wissenschaftliche Studientagung der Kirche vom 1. bis 3. November 1967 wurde vermutlich in geringerem Maße von Irritationen durch staatliche Stellen beeinträchtigt als das bei den anderen kirchlichen Veranstaltungen in Wittenberg der Fall war. Da Lau im Jubiläumsjahr auch seinen 60. Geburtstag beging, konnte die Festschrift für ihn zugleich als Forschungsbeitrag zum Reformationsjubiläum gelten. In keinem der 29 Beiträge (sechs aus der DDR, zehn aus der BRD, 13 aus neun anderen Ländern) wird auf Veröffentlichungen marxistischer Verfasser eingegangen. Die DDR-Realität konnten Kundige nur aus dem Hinweis im Vorwort erkennen, dass die Festschrift im Lutherjahrbuch 1967 durch weitere Beiträge ergänzt werde⁴⁴. Dort finden sich jedoch keine, die entsprechend gekennzeichnet sind, einschließlich Elligers Arbeit „Zum Thema Luther und Müntzer“, in der nach Luthers Urteil die Wandlung des Predigers Müntzer zum „demagogischen Agitator radikaler Ideen eines fremden Geistes“ dargestellt wird. Dieser Aufsatz war ursprünglich für die Festschrift vorgesehen gewesen. Auf Grund eines geheimen Gutachtens des CDU-Funktionärs und gerade erst ernannten Professors für Ökumenik an der Humboldt-Universität

42 Vgl. Evangelisches Zentralarchiv (EZA) Berlin, vor allem Bestand 108 Nr. 1876 und 1877 (Lutherhalle) sowie Nr. 786 (TARF); *Haendler*, Gert: Nord-europäische Anstöße zur Gründung des Theologischen Arbeitskreises für reformationsgeschichtliche Forschung (TARF) 1969/70 (Vortragsmanuskript). Haendler schreibt die Initiative zur Gründung des Freundeskreises schwedischen und finnischen Bischöfen zu. Vgl. auch *Roy*, Luther (wie Anm. 10), 162f.

43 Mündliche Mitteilung von Helmar Junghans.

44 *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967*. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag. Berlin 1967, 5.

Herbert Trebs wurde die Druckerlaubnis nicht erteilt. Die Zensurprobleme der Festschrift, die zur Verzögerung des Erscheinungsdatums führten, wurden erst nach dem Ende der DDR genauer bekannt⁴⁵.

In seinem Eingangsreferat bei der Studientagung über den Stand der Lutherforschung knüpfte Lau an seine erwähnte Beobachtung zur marxistischen Forschung an und betonte, dass es töricht wäre, über sie zu schweigen. Er gestand zu, Theologen seien „für die marxistischen Kollegen recht spröde Gesprächspartner [...], wenn und insoweit sie die Geschichte der Reformation von vornherein einem geschichtlichen Dogma unterwerfen“. Dem offenen Gespräch dürften sich Theologen aber nicht entziehen, „wenn es um die Bedeutung der ökonomischen Vorgänge und um die gesellschaftlichen Umwälzungen in der Lutherzeit“ gehe. Die Reformation und speziell das Werk Luthers sei vielfach zu einseitig „als ausschließlich theologische und kirchliche Angelegenheit angesehen“ worden. Die außertheologischen Faktoren, die im ökumenischen Gespräch längst von Interesse seien, seien auch in der Lutherforschung zu beachten. Angesichts der Untersuchung von Zschäbitz zu den mitteldeutschen Täufern und seiner zu erwartenden Luther-Biographie wäre es „ein Unglück, wenn die evangelische Lutherforschung den marxistischen Lutherforschern von vornherein aggressiv entgegenträte“⁴⁶. Bei der Frage von Luthers Verhältnis zum weltlichen Regiment, äußert er sich kritisch zur Arbeit von Rosemarie Müller-Streisand über „Luthers Weg von der Reformation zur Restauration“, weil sie den jungen Luther theologisch, den älteren aber gesellschaftskritisch interpretiere, also zwei inkommensurable Maßstäbe anwende. Wenn

45 *Elliger*, Walter: Zum Thema Luther und Thomas Müntzer. In: Lutherjahrbuch 34 (1967), 90–116, bes. 115; *Bräuer*, Siegfried / *Vollnhals*, Clemens (Hg.): „In der DDR gibt es keine Zensur“. Die Evangelische Verlagsanstalt und die Praxis der Druckgenehmigung 154–1989. Leipzig 1995, 153–159 (Gutachten Trebs vom 5. 5. 1966). Trebs bemängelt die fehlende Berücksichtigung der marxistischen Literatur und nimmt auch Stellung zum Jubiläum. An den Veranstaltungen in Wittenberg nahm er als IM „Anton“ des MfS teil.

46 *Lau*, Franz: Der Stand der Lutherforschung heute. In: Kähler, Ernst (Hg.): Reformation 1517–1967. Wittenberger Vorträge. Berlin 1968, 35–63, bes. 41f.

auch nicht auf diese Weise, so habe sich „die kirchliche Lutherforschung“ dem gesamten Problem Luther und die Gesellschaft seiner Zeit zu stellen, sonst werde es ihr gestellt werden. Sollten sich die marxistischen Forscher nicht entschließen können, Luthers Glauben als ein geschichtliches Faktum anzuerkennen, erwarte er wenig von dem Gespräch. Er sehe aber „die gegenwärtige Situation nicht als hoffnungslos“ an⁴⁷.

Lutherinterpreten vom Schlage des Wirtschaftshistorikers Günter Fabiunke, dessen Buch „Luther als Nationalökonom“ er noch im Bericht über den Kongress von Järvenpää erwähnt hatte, waren bei Lau nicht im Blick⁴⁸. Er dachte wohl in erster Linie an Zschäbitz,

47 *Ebd.*, 48f.; *Müller-Streisand*, Rosemarie: Luthers Weg von der Reformation zur Restauration. Die kirchenkritische Theologie des frühen Luther und die Grundlagen ihrer Wandlung. Halle 1964. In seinem Bericht über Järvenpää hat Lau kritischer geäußert, die Autorin lasse „noch nicht klar erkennen [...]“, ob und vor allem in welcher Weise sie als Lutherforscherin christliche Theologin bleiben“ wolle, vgl. *Lau*, Lutherforschung (wie Anm. 38), 519. Eine ausführlichere Kritik bei *Koch*, Ernst: Wandlungen im marxistischen Bild von der Reformation. In: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen 21 (1968), H. 9, 92–102, bes. 94; Vgl. auch *Roy*, Luther (wie Anm. 10), 101–107. Zu Müller-Streisand, ihrer fakultätspolitischen Aktivität und ihrer Zensurtätigkeit, vgl. *Stengel*, Fakultäten (wie Anm. 17), 177–180; *Bräuer / Vollnhals*, „DDR“ (wie Anm. 45), 419. Zum Lutherjubiläum 1983 verschärfte sich Müller-Streisands Lutherkritik und verschonte auch marxistische Interpreten (Brendler) nicht, vgl. *Müller-Streisand*, Rosemarie: Die Grenzen Luthers in der Begegnung mit dem linken Flügel der frühbürgerlichen Revolution. In: Brendler, Gerhard u. a. (Hg.): Martin Luther. Leistung und Erbe. Berlin 1986, 148–151; *Dies.*: Der begnadigte Ketzler. Beobachtungen nach dem Lutherjahr. In: Weißenseer Blätter 2 (1984), 10–22. Die marxistischen Gesprächspartner der Kirchenhistoriker hatten Mühe, die Distanz der Theologen zu Müller-Streisands Lutherinterpretation zu verstehen.

48 *Fabiunke*, Günter: Luther als Nationalökonom Berlin 1963 (Habilitationsschrift Halle 1961). Zu Fabiunke vgl. *Mertens*, Lexikon (wie Anm. 4), 205f. Fabiunkes Sicht Luthers als reaktionärer ökonomischer Romantiker wurde vom marxistischen Standpunkt aus erst 1983 widerlegt, vgl. *Lehmann*, Hermann: Luthers Platz in der Geschichte der politischen Ökonomie. In: Vogler, Günter / Hoyer, Siegfried / Laube, Adolf (Hg.): Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung. Berlin 1983, 279–294. Wegen der Kritik seiner einseitigen Urteile über Luther, forderte Fabiunke von der Verlagsleitung, den Autor Bräuer (*Ders.*, Martin Luther [wie Anm. 6], 11] zur Rechenschaft zu ziehen und drohte anderenfalls Rechtsmittel an. In einem Entgegnungsschreiben habe ich auf die Identität von Verlagsleitung und Autor hingewiesen und die Zitate als korrekt bekräftigt, worauf Fabiunke mit einem Entschuldigungsschreiben reagierte. Das Angebot

der in seiner Täuferarbeit schon 1958 betont hatte: „Müntzers subjektives Grundinteresse galt [...] einem religiösen oder ethischen Endzweck“⁴⁹. Im Vortragstext konnte Lau nur auf die im Druck befindliche Lutherbiographie von Zschäbitz hinweisen. Die im September 1967 veröffentlichte Skizze über das marxistische Lutherbild ist ihm offenbar unbekannt geblieben. Hier hat Zschäbitz sein Lutherverständnis einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt: Luthers Haltung entspricht der Position des Besitzbürgertums. „Ganz zweifellos drängen in Luthers Denken und Handeln die religiösen Stimuli alle übrigen weitestgehend zurück. Aber auch sie werden von der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt“. Luther war „kein zaghafter und weltfremder Theologe, sondern eine Kämpfernatur“. Die marxistische und die theologische Fragestellung seien gänzlich verschieden. Es habe keinen Zweck, nach vermittelnden Formeln zu suchen. Diskutieren könne „man allenfalls über die stimulierenden Faktoren für eine konkrete historische Erscheinung“⁵⁰. In einer Sammelbesprechung neuer Reformationstitel hat Lau im Jahr darauf die Lutherbiographie als „eine Überraschung“ bezeichnet und dem Autor bescheinigt, dass er „als ein kundiger und gewissenhafter

des Chefredakteurs des „Standpunkt“, Günter Wirth, einen offenen Briefwechsel zwischen ihm und mir über Fabiunkes Buch abzudrucken, habe ich abgelehnt. Zu Fabiunkes Buch vgl. *Roy*, Luther (wie Anm. 10), 114–118.

- 49 *Zschäbitz*, Gerhard: Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem Grossen Bauernkrieg. Berlin 1958, 48. Lau verweist außerdem auf die unter Leitung von Zschäbitz erarbeitete Materialsammlung „Die Reformation in Deutschland. Materialien zur Geschichte der frühbürgerlichen Revolution. Lutherstadt Wittenberg 1967“. Zu Zschäbitz vgl. *Mertens*, Lexikon (wie Anm. 4), 666; *Hoyer*, Siegfried: Gerhard Zschäbitz. 1920–1970. In: Heitzer, Heinz / Noack, Karl-Heinz / Schmidt, Walter (Hg.): Wegbereiter der DDR-Geschichtswissenschaft. Biographien. Berlin 1989, 386–393.
- 50 *Zschäbitz*, Gerhard: Zum marxistischen Lutherbild. In: *Geschichtsunterricht und Staatsbürgerkunde* 9 (1967), 752–758, bes. 552. 558. Mit einem Leninzitat, das auch in der Lutherbiographie erscheint und von anderen Autoren gern aufgegriffen wurde, sichert er sein Lutherbild ab: „historische Verdienste werden nicht danach beurteilt, was historische Persönlichkeiten, gemessen an den heutigen Erfordernissen, *nicht geleistet* haben, sondern danach, was sie im Vergleich zu ihren Vorgängern *Neues geleistet* haben“ (*Lenin*, Wladimir I.: Zur Charakteristik der ökonomischen Romantik. In: *Werke*. Bd. 2. Berlin 1963, 180). Die Skizze von Zschäbitz wurde zuerst in H. 1 (1967) der Mitteilungen der Deutschen Historiker-Gesellschaft gedruckt.

Historiker“ gearbeitet habe. Die Liste der Errata sei wesentlich kleiner als die zu Richard Friedenthals Lutherbuch⁵¹.

Laus Forderung, die marxistische Lutherforschung bzw. -interpretation nicht länger zu übergehen, hat noch während der Wittenberger Studientagung eine Reaktion ausgelöst. Ausländische Teilnehmer vor allem haben einen entsprechenden Beitrag im Programm vermisst und als Ersatz eine Gesprächsrunde angeregt. Offenbar sah sich keiner der anwesenden Professoren über dieses Spezialgebiet als genügend informiert an. Lau, der über meine Beschäftigung mit Müntzer informiert war, hat vermutlich der Tagungsleitung vorgeschlagen, mich mit der Moderation dieser Gesprächsrunde zu betrauen. Ich war als Leipziger Pfarrer von der sächsischen Landeskirche als Tagungsteilnehmer delegiert worden. Als Einstieg für das Gesprächsangebot, das auf große Resonanz stieß, wählte ich eine Lese Frucht. Im April 1967 hatte Steinmetz im Diskussionsteil der Zeitschrift für Geschichtswissenschaft einen Beitrag über die „historische Bedeutung der Reformation und die Frage nach dem Beginn der Neuzeit in der deutschen Geschichte“ veröffentlicht. Nach sowjetischem Vorbild endete in der marxistischen Periodisierung das Mittelalter erst 1648 oder gar mit der Französischen Revolution. Steinmetz schlug vor, mit Übergangsperioden zu rechnen, um die Konzeption der frühbürgerlichen Revolution angemessen historisch einordnen zu können. Vom Maiheft der Zeitschrift an wurde daraufhin die Periodisierung ohne jede Erklärung der traditionellen Form angepasst. Bei den Annotationen von Neuerscheinungen waren die Veröffentlichungen zur Reformation nun unter der Überschrift „Neuzeit“ zu finden⁵². Der Hinweis auf diesen für diese Zeit nicht untypischen Vorgang brachte an dem Abend im Augusteum eine engagierte Diskussion unter den zahlreichen Teilnehmern aus Theologie und Kirche in

51 *Lau*, Franz: Luther und die Welt der Reformation. In: Lutherjahrbuch 36 (1969), 93–132, bes. 97–99.

52 *Steinmetz*, Max: Die historische Bedeutung der Reformation und die Frage nach dem Beginn der Neuzeit in der deutschen Geschichte. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 15 (1967), 663–670, bes. 666; *Ebd.*, 927 (unter „Neuzeit“ Günter Voglers Annotation zu Josef Benzings Lutherbibliographie).

Gang. Die Vorstellung, einen marxistischen Historiker für die Beteiligung zu gewinnen, wäre illusorisch gewesen. Auch auf Seiten der Kirchenhistoriker war die Berührungsscheu noch erheblich. Es ist bezeichnend, dass Lau die von Günter Wartenberg für 1967 erarbeitete Bibliographie der marxistischen Luther-Literatur aus Platzgünden für das Lutherjahrbuch 1968 zurückstellte, obgleich ihm an der Kenntnisnahme dieser Literatur viel lag⁵³. Erhellend ist außerdem, dass er noch zwei Jahre nach dem Jubiläum die Notwendigkeit empfand, zu bekräftigen: „ich bin weit davon entfernt, mir das marxistische Denken zu eigen zu machen. Aber ich fühle mich verpflichtet, sauber zu fragen, was richtig ist und was nicht richtig ist an den marxistischen Sätzen.“⁵⁴

Albert van den Heuvel, der als Mitglied des Oekumenischen Rates in Genf an den Reformationsfeiern in Wittenberg teilgenommen hatte, hat in einem Bericht die Skepsis der Kirchenhistoriker in Wittenberg gegenüber dem neuen marxistischen Lutherbild bestätigt. Er hatte den Eindruck, die Kirche in der DDR wolle „mehr das mangelnde Lutherverständnis der Marxisten und ihrer Mitläufer kritisieren [...], als ihrer eigenen Aufgabe, den Einfluß von Luthers Glauben klarzumachen“, gerecht werden⁵⁵.

Die Situation war von Ausländern sicher schwer zu beurteilen. Ernst Koch hat sich als einziger 1968 in Kenntnis der Veröffentlichungen abgewogen kritisch mit dem neuen marxistischen Reforma-

53 *Wartenberg*, Günter: Bibliographie der marxistischen Luther-Literatur in der DDR 1945–1966. In: Lutherjahrbuch 35 (1968), 162–172. Vgl. *ebd.*, 6 (Vorwort).

54 *Lau*, Reformation (wie Anm. 51), 96. Laus Äußerung stammt aus seiner Besprechung des von ihm als „antikommunistisch“ bezeichneten Buches von Hans Gerhard *Koch*: Luthers Reformation in kommunistischer Sicht. Stuttgart 1967.

55 *Kirchliches Jahrbuch* (wie Anm. 40), 208. Van den Heuvel erwähnt die empörte Reaktion auf die eineinhalbstündige Rede des CDU-Chefs Gerald Götting, weil dieser nicht ein einziges Mal von Christus oder Gott geredet habe. Vermutlich ist der gastgebende Bischof Jänicke gemeint, der in seiner Autobiographie berichtet, er habe zu Götting gesagt, dass er über Luther so gesprochen habe, „als spräche einer zum Beispiel über Goethe unter Absehung von der Tatsache, dass Goethe ein Dichter gewesen sei“, vgl. *Jänicke*, Johannes: Ich konnte dabei sein. Berlin 1984, 226.

tionsbild beschäftigt und auch Ansatzpunkte für ein Sachgespräch markiert. Sein Beitrag erschien nicht ohne Grund in einem kirchlichen Amtsblatt, war also der Öffentlichkeit nicht ohne weiteres zugänglich⁵⁶. Kirchenpolitische Spannungen vor allem wegen der Diskussion um eine neue Verfassung und wegen des gewaltsamen Vorgehens gegen die Reformbestrebungen in der ČSSR belasteten das Gesprächsklima. Der Beginn eines tragfähigen und nicht lokalbegrenzten Gesprächskontakts zwischen Kirchenhistorikern und marxistischen Historikern setzte erst Ende 1969 ein. Die Tür öffnende Thematik war nicht Luther, sondern Müntzer. Der Einstieg geschah nicht über Grundsatzfragen wie das Konzept von der frühbürgerlichen Revolution. Dieses war übrigens bis zum Ende der DDR nie ein Gesprächsthema, weder unter den Kirchenhistorikern, noch zwischen Kirchenhistorikern und marxistischen Historikern⁵⁷. Am Anfang standen vielmehr Quellenfragen und einzelne Stationen Müntzers⁵⁸.

Abschließend sollen noch einmal einige Gründe für die lange Abstinenz von Kirchenhistorikern in der DDR gegenüber marxistischen Arbeiten und ihren Verfassern thesenartig aufgeführt werden.

56 Koch, Ernst: Wandlungen im marxistischen Bild von der Reformation. In: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen 21 (1968), 92–106.

57 Die Abwehr der Erwartung, die Konzeption von der frühbürgerlichen Revolution zu übernehmen, ist nicht immer erkennbar. Sie versteckt sich z. B. hinter der Bemerkung von Helmar Junghans „Sachdienliche Hinweise gaben Professor Siegfried Hoyer und Professor Gert Wendelborn“ in der 1. Aufl. seiner 1979 im Berliner Union Verlag erschienen Darstellung „Wittenberg als Lutherstadt“. Grundsatzfragen wurden erst im Vorfeld des Jubiläums von 1983 außerhalb der Öffentlichkeit in den paritätisch besetzten „Expertengesprächen“ zwischen marxistischen Historikern und Theologen diskutiert, z. B. im 3. Gespräch am 8. 1. 1982 über Theologie und Ideologie bei Luther. Ein Druck der internen Protokolle der von den staatlichen und kirchlichen Leitungsgremien gebilligten Expertengespräche ist für 2010 vorgesehen (Hg. v. EZA Berlin und Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung). Vgl. auch *de Boor*, Friedrich: Die Wechselbeziehungen zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und theologischer Reflexion bei Martin Luther. In: Brendler, Martin Luther (wie Anm. 47), 82–91.

58 Den Kontakt nahm Steinmetz nach dem Erscheinen meiner Miszelle „Zu Müntzers Geburtsjahr“ im Lutherjahrbuch 36 (1969), 80–82 auf. Vgl. *Bräuer*, Kontakte (wie Anm. 2).

4. Gründe für die Abstinenz gegenüber marxistischen Beiträgen zur Reformationgeschichte

- a) Eigenständige und quellengegründete marxistische Beiträge erschienen erst seit Mitte der fünfziger Jahre.
- b) Marxistische Historiker entwickelten ihre Darstellungen zu einem guten Teil als Interpretation bzw. Fortführung von Aussagen der „Klassiker“.
- c) Das den Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert verhaftete Reformationsbild der Arbeiterbewegung blieb lange prägend.
- d) Die ständige Vermischung von Geschichtsforschung, Geschichtspromaganda und administrativer Machtanwendung schreckte ab und mahnte zur Wachsamkeit.
- e) Die Bindung des marxistischen Lutherbildes an den historischen Materialismus und die Verknüpfung mit dem Überlegenheitsanspruch des DDR-Staates.
- f) Rücksichtnahme auf die eigene institutionelle Einbindung war ratsam.
- g) Die Zensur, der alle Publikationen vorgelegt werden mussten, gewährte zwar Spielräume. Diese waren aber von der jeweiligen politischen Situation abhängig.
- h) Die ältere Generation der Kirchenhistoriker war geprägt von der traditionellen protestantischen Reformationsgeschichtsschreibung.
- i) Der jüngeren Generation der Kirchenhistoriker lag vor allem daran, Kontakt zur internationalen Forschung zu gewinnen und zu erhalten.
- j) Der Schwerpunkt der reformationsgeschichtlichen Forschung war auch in der DDR die Theologie Luthers (prägender Einfluss von Rudolf Hermann).

Wenn sich auch die gegenseitige Kenntnisnahme der Beiträge marxistischer Reformationshistoriker und Theologen sowie Kontaktmöglichkeiten im Umfeld des Bauernkriegsjubiläums und Müntzergedenkens von 1975, vor allem aber durch das Lutherjubiläum 1983 und schon gar durch das Müntzterjubiläum in der Zeit der Erosion

1989 erheblich änderten, spannungsvoll blieben die Beziehungen bis zum Ende der DDR. Für manchen von den Beteiligten gehören diese Jahrzehnte in der wissenschaftlichen Arbeit und wohl auch existentiell zu den prägenden. Das kann ich zumindest für mich sagen.

Kerzen – Kirche – Kontroversen. Die Rolle der evangelischen
Kirche 1989/90 in der Zeitgeschichtsschreibung*

Klaus Fitschen

Kerzen, Kirche, Kontroversen: ohne Zweifel ein spannungsreicher Dreiklang. Erprobt ist derlei bereits, zum Beispiel in einem Buch von Jan Schönfelder mit dem Titel „Kirche, Kerzen, Kommunisten“ aus dem Jahre 2005¹. Kerzen sind das Symbol der Friedlichen Revolution und auch dieser Tagung. Sie sind Teil der Erinnerung geworden, so dass am 9. Oktober 2009 ein großes Lichtfest auf dem Leipziger Ring inszeniert wurde. Allerdings entzündeten sich schon an diesem Symbol aktuelle, in den Medien ausgetragene Kontroversen. Waren es denn wirklich die Kerzen, also die dadurch symbolisierte Gewaltlosigkeit, die friedfertigen Massendemonstrationen, Impulse aus den Kirchen, die der maroden DDR ein Ende machten? Oder waren da ganz andere, gar bewährte Kräfte am Werk?

Damit sind wir bei einem *ersten Feld der Kontroversen*, nämlich der Frage nach den Akteuren und dem in der Erinnerung immer wieder betonten Phänomen der Gewaltlosigkeit. Ich bewege mich in diesem Feld vorwiegend auf der Ebene der Erinnerung von Zeitzeugen.

Christian Führer, damaliger Pfarrer der Nikolaikirche und bis heute ein Mann mit einer hohen Präsenz und Akzeptanz als Deuter der damaligen Geschehnisse, hat die typische, nicht nur in kirchlichen Kreisen verbreitete Sichtweise so auf den Punkt gebracht: „Selbst draußen auf der Straße, wo niemand die Kontrolle darüber

* Einführungsvortrag auf der gleichnamigen Tagung in der Evangelischen Akademie Neudietendorf (6./7. 11. 2009).

1 Schönfelder, Jan: Kerzen, Kirche, Kommunisten. Die demokratische Revolution in Neustadt an der Orla. Weimar / Jena 2005.

hatte, was passierte, wirkte die Botschaft Jesu nach und entfaltete eine unglaubliche Kraft: „Keine Gewalt!“². Das passt ja auch zu dem immer wieder zitierten und meist Horst Sindermann zugeschriebenen Satz „Wir waren auf alles vorbereitet, nur nicht auf Kerzen und Gebete“, der allerdings nicht authentisch ist, sondern sich aus der Verfilmung von Erich Loests „Nikolaikirche“ in die Erinnerung eingeschlichen hat.

Andererseits meinen viele, die Friedliche Revolution hätte gar nicht glücken können, wenn es nicht Verantwortliche der Volkspolizei, der NVA, der SED, der Staatssicherheit, der Bezirksverwaltungen gegeben hätte, die sich wahlweise zurückgehalten, das Ganze überhaupt ermöglicht oder es sogar organisiert hätten. In den Zeitungen, jedenfalls der Leipziger Volkszeitung, ist derlei genug zu finden. Die Friedliche Revolution wäre in diesem Sinne tatsächlich eine Wende, wenn auch eine missglückte, denn es kam ja noch etwas dazwischen: die Wiedervereinigung und, wieder einmal ein sprachlicher Sieg der DDR-Propaganda, der Kapitalismus, also das, was Westdeutsche bis 1989 die Soziale Marktwirtschaft nannten.

Sich derart in Szene zu setzen, ist heute manchem ein Anliegen, der vor 20 Jahren dabei war, wenn auch nicht mit der Kerze in der Hand. Dieses Anliegen macht sich dann auch schon einmal selbstständig, bis in die „Westpresse“ hinein: Stefan Aust, bis 2008 Chefredakteur des „Spiegel“, hat am 2. November in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Rückschau auf die Umstände der Grenzöffnung am 9. November 1989 gehalten und dabei auch das Handeln von zwei Offizieren der Staatssicherheit erwähnt. Der eine, so schreibt Aust, sorgte im chaotischen Vorfeld der Schabowski-Erklärung für die Festschreibung der Ausreiseerleichterung, der andere fasste den Entschluss, an der Grenze nicht schießen zu lassen. Austs Fazit lautet so: „Es waren nicht nur die Flüchtlinge, die Christen und die Bürgerrechtler, die das Ende der DDR herbeiführten. Es waren auch Offiziere wie Gerhard Lauter und Harald Jäger, die das

2 *Führer*, Christian: Und wir sind dabei gewesen. Die Revolution, die aus der Kirche kam. Berlin 2008, 181.

Tor in die Freiheit öffneten.“³ Georg Mascolo, Austs Nachfolger beim „Spiegel“, knüpft daran am 6. November 2009 in einem Interview in der gleichen Zeitung an und sagt: „Ich habe nie verstanden, dass keiner derjenigen, die damals Dienst taten, öffentlich gewürdigt wurde.“⁴ Jäger wie Lauter sind im übrigen Selbstdarsteller in eigener Sache und haben es in den Medien inzwischen zu erheblicher Prominenz gebracht.

Ich hatte davon gesprochen, dass die Frage der Gewaltlosigkeit als ein erstes Feld der Kontroversen vor allem auf der Ebene der Zeitzeugen, der damals Beteiligten angesiedelt ist. Nun soll es laut dem Titel meines Vortrages aber um Zeitgeschichtsschreibung gehen. Ich muss darum ein *zweites Feld der Kontroversen* benennen, nämlich die Frage, wer denn legitimerweise Zeitgeschichtsschreibung betreiben dürfe. Diese Frage stellt eigentlich niemand ausdrücklich, aber sie hat Bedeutung für die Analyse von Kontroversen. Das Programm der Tagung bietet eine wohl dosierte Mischung von Zugängen zur Thematik, die alle mit Zeitgeschichtsdarstellung zu tun haben. Eines der Ziele der Tagung liegt ja darin, diejenigen, die damals Geschichte machten, und diejenigen, die sie heute schreiben, miteinander ins Gespräch zu bringen. Vereinfacht gesagt, gibt es einerseits die erwähnten Zeitzeugen und Beteiligten, die ihr Handeln und das ihrer Gegenspieler deuten. Dies kann in Form von Erinnerung, aber auch in einer Form von Geschichtsschreibung geschehen. Erinnerung aber, das wissen wir, ist immer schon Deutung. Dieser Gruppe der damals Beteiligten steht jene gegenüber oder zur Seite, die professionell Zeitgeschichte schreiben. Dabei gibt es Überschneidungen, denn manche Beteiligten von damals sind Geschichtsschreiber nicht nur in eigener Sache geworden.

Davon zu reden, jemand würde professionell Zeitgeschichte schreiben, offenbart natürlich eine gewisse Hilflosigkeit. Professionalität heißt hier, dass jemand dafür ausgebildet ist und dass sich seine Beiträge nicht nur in Zeitungsartikeln und Internet-Foren,

3 Aust, Stefan: Des Zettels Traum. In: FAZ, Nr. 254, 2. November 2009, 29.

4 Interview mit dem „Spiegel“-Chefredakteur Georg Mascolo. In: FAZ, Nr. 258, 6. November 2009, 37.

sondern auch in wissenschaftlichen Publikationen wiederfinden. Allerdings – und wir sehen das ja alle in den Tagen 20 Jahre danach – werden öffentliche Diskurse im Blick auf die Jahre 1989/90 weniger in wissenschaftlichen Zeitschriften oder Tagungsbänden sichtbar, sondern eben vielmehr in Zeitungsartikeln oder Internet-Beiträgen. Unter denen, die sich als professionelle Zeitgeschichtler verstehen, gibt es nun auch noch zwei Gruppen: Da sind die Vertreter des Faches Kirchengeschichte, Theologen also, deren Fokus natürlicherweise auf dem liegt, was mit Kirche und Christentum zu tun hat. Die andere Gruppe sind die Vertreter der Allgemeinen Geschichte, Historiker also, die meistens – Ausnahmen sind belegbar – keine Theologen sind. Sie geben je nach Schwerpunktbildung eher politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen oder anderen Faktoren ein stärkeres Gewicht.

Bevor ich auf die Folgen dessen komme, muss ich noch ein *drittes Feld der Kontroversen* anführen, und dabei geht es wie bei „Zeitgeschichtsschreibung“ um eine folgenreiche Begriffsdefinition: Es geht nämlich um den Begriff „Kirche“: „Kirche“ ist mehr als Kirchenleitung. Es ist banal zu sagen, aber wichtig zu wissen, dass die Kirche auch aus der mittleren Führungsebene, den Pfarrerinnen und Pfarrern, den Gemeinden, und – da wird es schon heikel – aus den Gruppen besteht, die in der Kirche, aus der Kirche heraus, neben der Kirche und gelegentlich gegen die Kirche existierten und politische Anliegen formulierten.

Die Frage der Begriffsdefinition führt zum eigentlichen Problem, nämlich dass nicht nur 1989/90, sondern auch in der heutigen Wahrnehmung kirchenleitende Organe oder auch Pfarrerinnen und Pfarrer als Bremse für den Motor der Bürgerbewegungen gesehen werden. Dies wird sehr deutlich in der Ausstellung „Leipzig auf dem Weg zur Friedlichen Revolution“, die gegenwärtig in der Stasi-Gedenkstätte „Runde Ecke“ in Leipzig gezeigt wird. Die Gedenkstätte wird getragen vom Bürgerkomitee Leipzig, einer das öffentliche Gedächtnis wider das Vergessen der Opfer stimulierenden, aus den Bürgerbewegungen hervorgegangenen Initiative. In die Darstellung der auf den Oktober 1989 zulaufenden Proteste wird immer wieder ein Seitenblick auf die Friedensgebete in der Nikolaikirche und dann auch in anderen Kirchen eingeschoben und auf die Kon-

flikte zwischen Protestbewegung und sächsischer Kirchenleitung hingewiesen. Eine ähnliche Sichtweise wird sich vielerorts finden lassen, und sie wird auch von Jan Schönfelder in seinem erwähnten Buch „Kirche, Kerzen, Kommunisten“ geteilt, in dem es um die Ereignisse in Neustadt an der Orla geht. Die Kirche als Institution, so Schönfelder, spielte eine ambivalente Rolle, da der Superintendent und der Gemeindegemeinderat auf der einen, der kritische Jugendpfarrer Peter Tanz auf der anderen Seite standen. Insofern war die Friedliche Revolution zwar „in der evangelischen Kirche verwurzelt“, aber eben nur in der Person eines Pfarrers und in der Institution des Friedensgebetes⁵.

Damit komme ich mit einem *vierten Feld der Kontroversen* zum Eigentlichen, zur Frage nämlich, welche Rolle die Kirche – das ist, wie nun klar sein dürfte, ein weites Feld – in der Zeitgeschichtsschreibung – wer auch immer sie betreibt – spielt. Wer in Leipzig lebt, kommt nicht um Christian Führer herum, auch nicht um seine jüngst erschienene Autobiographie. Sie lässt sich passagenweise auch als Selbstrechtfertigung lesen. Schon der Titel gibt die Richtung vor: „Und wir sind dabei gewesen“, Untertitel: „Die Revolution, die aus der Kirche kam“. Noch nach 20 Jahren ist das Bemühen erkennbar, die Dissonanzen gewissermaßen zu überspielen: „War in der DDR die flächendeckende Opposition gegen den Staat nicht ohne die Kirche möglich, so war die kritische Funktion der Kirche in dieser Situation nicht ohne die Basisgruppen möglich.“⁶ Führer orientiert sich an der vom sächsischen Landesbischof Johannes Hempel ins Spiel gebrachten Formel vom „begrenzten politischen Mandat der Kirche“. „Darin“, so Führer, „sah ich eine Chance, endlich ein Werkzeug in die Hand zu bekommen, mit dem ich den Vorwürfen seitens des Staates etwas entgegensetzen konnte.“⁷ Andererseits spart Führer nicht mit Kritik: Sie gilt sowohl seinem damaligen Superintendenten Friedrich Magirius, der im Sommer 1988 den Basisgruppen die Gestaltung der Friedensgebete entzog und sie dem

5 Schönfelder, Kerzen (wie Anm. 1), 286f.

6 Führer, Und wir (wie Anm. 2), 180.

7 Ebd., 181.

Kirchenvorstand der Nikolaikirche übertrug, wie auch seinem Kollegen Christoph Wonneberger, der ihm eindeutig zu politisch war⁸. Ähnlich programmatisch wie der Titel von Führers Autobiographie liest sich der Titel des vom Chefredakteur der evangelischen Zeitschrift „Chrismon“, Arnd Brummer, herausgegebenen Sammelbandes „Vom Gebet zur Demo. 1989 – Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen“⁹.

Unter denen, die nicht nur als Beteiligte Geschichte schrieben, sondern sie später in einem professionellen Sinne auch aufschrieben, ist wohl als erster Ehrhart Neubert zu nennen, der Urheber des Begriffs „Protestantische Revolution“¹⁰. Neubert gehört zu den vielen Pfarrern, die ihre Aktivitäten schon vor 1989 nicht auf den Raum der Kirche eingrenzten, sondern diesen in die Gesellschaft hinein überschritten und sich im Zuge der Friedlichen Revolution endgültig als politische Akteure wiederfanden. Sein 2008 erschienenes Buch trägt wie Führers Autobiographie einen kollektiv erinnernden Plural im Titel: „Unsere Revolution. Die Geschichte der Jahre 1989/90“. Neubert bezeichnet darin in einem Unterkapitel die Kirche als „trojanisches Pferd“¹¹. Er unterscheidet die „kirchenpolitische Fassade“, nämlich den „Burgfrieden“ zwischen Kirche und Staat seit dem Spitzengespräch im März 1978, von dem, was hinter der Fassade lag: „Die Kirchen waren die einzige verbliebene Institution, die eine eigene Öffentlichkeit hatte, die nicht direkt vom Staat kontrolliert wurde, obwohl das MfS auch dort seine IM eingeschleust hatte.“¹² Innerhalb der kirchlichen Strukturen, so Neubert, entstanden die oppositionellen Friedens-, Umwelt- und Menschenrechtsbewegungen, die von Kirchenvertretern kritisiert wie legitimiert wurden. Die Frage der Gegenöffentlichkeit steht für Neubert

8 *Ebd.*, 194.

9 *Brummer*, Arnd (Hg.): *Vom Gebet zur Demo. 1989 – Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen*. Frankfurt a. M. 2009.

10 *Neubert*, Erhart: Eine protestantische Revolution. In: *Deutschland Archiv* 23 (1990), 704–713.

11 *Neubert*, Erhart: *Unsere Revolution. Die Geschichte der Jahre 1989/90*. München 2008, 38–42 („Die Kirche als ‚trojanisches Pferd‘“).

12 *Ebd.*, 39.

also im Mittelpunkt, und er nennt hier vor allem die Ökumenischen Versammlungen von 1988 und 1989. Am Ende des Unterkapitels steht dann der Befund, dass sich die Kirchen als stabile Institutionen in instabilen Verhältnissen verstanden: „Dies aber schloss grundsätzliche revolutionäre Haltungen aus.“¹³

Zu den Beteiligten, die zu Zeitgeschichtlern wurden, zählt auch Rainer Eckert, heute Direktor des Zeitgeschichtlichen Forums Leipzig. Er spricht davon, „dass die Friedliche Revolution wesentlich von protestantischen Einstellungen und Prägungen gekennzeichnet war“. Was ist das: nicht nur die aus dem Geist der Bergpredigt geborene Gewaltfreiheit, sondern auch der offene und gleichberechtigte Diskurs, die Freundlichkeit im Umgang miteinander, die „im protestantischen und ganz allgemein in kirchlichen Zusammenhängen eingeübte Kommunikationsfähigkeit und Praxis politischen Handelns“¹⁴.

Martin Jankowski allerdings, ehemaliger Bürgerrechtler in Leipzig und ein Mann der Friedensbewegung, sieht die Sache durchaus anders: Er unterscheidet zwischen der Rolle protestantischer Aktivistinnen sowie Geistlicher als bloßer Katalysatoren für einen friedlichen Verlauf der Ereignisse auf der einen und den eigentlichen Akteuren auf der anderen Seite: „Doch der Begriff ‚protestantische Revolution‘ führt in die Irre, denn er verschweigt, dass die entscheidende Bewegung nicht in der Kirche, sondern auf den Straßen davor stattfand“. Die Kirchen, so Jankowski weiter, waren „Orte der gesellschaftlichen Auseinandersetzung“, nicht die „eigentlichen Quellen des gesellschaftlichen Umbruchs“¹⁵.

Damit ist, gewissermaßen als *Vier A*, die Sicht damals Beteiligter angesprochen worden. *Vier B* könnte das sein, was sich in den Veröffentlichungen von Kirchenhistorikern findet, was aber im Prinzip der A-Variante entspricht. Ich kann hier aber auch Michael Haspel

13 *Ebd.*, 42.

14 *Eckert*, Rainer: Aufbegehren, Resignation, Neubeginn. In: *Brummer*, Gebet (wie Anm. 9), 35–44, hier: 41f.

15 *Jankowski*, Martin: Die erste gelungene deutsche Revolution und die Kirchen. In: *Brummer*, Gebet (wie Anm. 9), 70–82, hier: 73f.

anführen, selbst wenn er kein Kirchenhistoriker ist. Er hat von der evangelischen Kirche als „Trägerin von Kommunikation und Öffentlichkeit“ und als „organisatorischem Rückgrat der Bürgerbewegung“ gesprochen¹⁶. Das wichtigste Lehrbuch für die Kirchengeschichte der DDR, nämlich die Darstellung von Rudolf Mau in der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ würdigt die Rolle der Kirche so, wie man es erwarten würde. Martin Greschat hat unlängst im Deutschland Archiv einen kurzen historischen Abriss des Verhältnisses von Staat und Kirche in der DDR dargeboten und dabei vieles auf den Punkt gebracht. Am Ende seines Beitrags weist Greschat auf das „komplizierte Miteinander von SED und Kirchenleitungen“ hin, das „dauerhaft von latenten Spannungen im Blick auf die Gemeinden begleitet“ war. Hier fühlte man sich eben oft von der Kirchenleitung allein gelassen. Hinzu kamen die Ausreisewilligen, die auf den Ökumenischen Versammlungen sichtbar werdende „Kirche von unten“ und die Basisgruppen, vor allem aus der Friedens- und Umweltbewegung, die wiederum häufig in einem spannungsreichen Verhältnis zu den Gemeinden standen. Die Kirchenleitungen wiederum, so Greschats Befund, wurden zunehmend in die Politisierung hineingezogen und übernahmen dann, teils wider Willen, die Vertretung der Belange der Bürger gegenüber dem Staat¹⁷.

Interessanter ist demgegenüber *Vier C*, nämlich die Frage, wie die Rolle der Kirche in der Allgemeinen, nicht auf die Kirchengeschichte spezialisierten Geschichtswissenschaft gesehen und dargestellt wird. Ich greife zwei Bücher aus der Studienliteratur heraus: In der Reihe „Kontroversen um die Geschichte“ ist auch ein Band zur DDR erschienen. Die Reihe ist konzipiert für Studierende der Geschichtswissenschaft. Die Autorin, Beate Ihme-Tuchel, lässt die Kirchen bei der Darstellung der Ereignisse im Herbst 1989 weg,

16 *Haspel*, Michael: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA. Tübingen / Basel 1997, 192, 204.

17 *Greschat*, Martin: Staat und Kirche in der DDR. Ein Überblick in Dezennien. In: Deutschland Archiv 42 (2009), 641–643.

reduziert aber auch die Rolle der oppositionellen Bewegung: „Sie war rechtzeitig zur Stelle, um die durch die veränderte sowjetische Außenpolitik erweiterten Spielräume innerhalb des Systems zu nutzen.“¹⁸ Merkwürdig bleibt die Rolle der Kirche – in allen ihren Dimensionen – auch in einem anderen Lehrbuch für Studierende, nämlich dem von Hermann Weber für den „Oldenbourg Grundriss Geschichte“ verfassten Band „Die DDR 1945–1990“. Hier fällt im Zusammenhang mit den Leipziger Montagsdemonstrationen, auf deren kirchlichen Hintergrund nicht weiter hingewiesen wird, und der Gründung des Neuen Forums der Satz: „Allen voran die Evangelische Kirche verlangte nun im Namen der Bürger von der Staats- und Parteiführung eine Wende.“¹⁹ Ähnlich sieht es in Webers Gesamtdarstellung der DDR-Geschichte aus. Hier zitiert Weber interessanterweise eine Äußerung von Markus Meckel, in der die Rolle der Kirche insgesamt gewürdigt, die der Kirchenleitungen aber problematisiert wird²⁰.

Die Betonung der Akteure unterhalb der Ebene der Kirchenleitungen findet sich im übrigen auch in einer von der Landeszentrale für politische Bildung Thüringen veröffentlichten Darstellung: „Im Umfeld und unter dem Schutz der evangelischen Kirche“ hätten sich die Basisgruppen gebildet, die allmählich immer selbstbewusster agierten und sich immer stärker vernetzten²¹. Ansonsten kommt die Kirche nur in Form des Schreibens der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen an Erich Honecker vom 2. September 1989 und der Bundessynode in Eisenach wenige Tage später vor²².

Ähnlich liest sich dies bei Manfred Görtemaker, Autor einer Geschichte der Bundesrepublik Deutschland und neuerdings Autor eines auch von der Sächsischen Landeszentrale für Politische Bil-

18 *Ihme-Tuchel*, Beate: Die DDR (Kontroversen um die Geschichte). Darmstadt ²2007.

19 *Weber*, Hermann: Die DDR 1945–1990 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 20). München, ⁴2006, 110.

20 *Weber*, Hermann: Geschichte der DDR. München ²2000, 351.

21 *Fraude*, Andreas: Die friedliche Revolution in der DDR im Herbst 1989. Hg. von der Landeszentrale für politische Bildung Thüringen. Erfurt 2009, 49f.

22 *Ebd.*, 11.

dung vertriebenen Bandes „Die Berliner Republik. Wiedervereinigung und Neuorientierung“. Im zweiten Kapitel, überschrieben „Die ‚friedliche Revolution‘ 1989“ kommen die Kirchen wohl vor, nämlich als Sammelpunkt der Opposition schon weit vor 1989, aber die eigentlichen Akteure sind auch für Görtemaker die Friedensgruppen, die sich, so Görtemaker, im Umfeld der Kirche sammelten²³.

Differenzierter ist die Sichtweise von Günther Heydemann, Zeitgeschichtler in Leipzig und zudem Direktor des Hannah-Arendt-Instituts in Dresden. Er betont einerseits den kirchlichen Freiraum für die Friedensgruppen, „die trotz ihrer häufig eher politischen als religiösen Motive von den Kirchenleitungen weitgehend toleriert und von vielen kirchlichen Mitarbeitern unterstützt wurden. Allerdings hing ihre Tolerierung jeweils von den gegebenen Umständen in den einzelnen Landeskirchen und Gemeinden ab.“²⁴

Wo liegen nun prospektiv und im Sinne eines *fünften Feldes der Kontroversen* interessante Fragestellungen, die gegenwärtig Bedeutung haben und zukünftig Bedeutung haben sollten? Die Unterwanderungsversuche der Kirchen durch die Staatssicherheit scheint mir gegenwärtig nicht dazu zu gehören, jedenfalls sehe ich keine Indizien, dass sich diese Debatte verfestigt hätte. Je weniger man sich schämen muss, IM gewesen zu sein, desto weniger attraktiv ist dieses Thema wohl insgesamt. Allerdings wäre hier auch noch viel zu tun.

Wichtig ist, und das wäre *Fünf A*, die schon angesprochene Frage, wie „die Kirche“ in ihren Differenzierungen angemessen beschrieben werden kann. Dieses Problem ist natürlich nicht neu, scheint mir aber heutzutage eine wichtige Rolle zu spielen, nicht zuletzt im Blick auf die erinnernde Selbstlegitimation der Bürgerbewegungen. Welchen Anteil die Kirche oder eine christliche Motiva-

23 Görtemaker, Manfred: Die Berliner Republik. Wiedervereinigung und Neuorientierung. Berlin 2009, 14.

24 Heydemann, Günther / Schaarschmidt, Thomas: Innenpolitische Voraussetzungen und Etappen der „Wende“. In Fischer, Alexander / Heydemann, Günther (Hg.): Die politische „Wende“ 1989/90 in Sachsen. Köln / Weimar 1995, 45–70, hier: 61.

tion am politischen Protest hatte, ist schwer zu ermitteln und müsste eigentlich für einzelne Ereigniskomplexe, Städte und Gemeinden auch eigens untersucht werden. Dies ist beispielsweise für die Ereignisse in und um die Leipziger Nikolaikirche oder den Kirchentag in Leipzig im Jahre 1989 erfolgt. Generell, so meine ich, sollte man nicht darauf verfallen, die Kirchenleitungen als beharrende Kräfte darzustellen. Dies entspräche dem Bild, das Gerhard Besier gezeichnet hat. „Letzte Anstrengungen zur Konservierung der ‚Kirche im Sozialismus‘“, so lautet die Zwischenüberschrift für die Darstellung der Ereignisse im Oktober 1989²⁵. Dies wird natürlich auch von kirchenhistorischer Seite bestritten, so von dem erwähnten Rudolf Mau in seinem Lehrbuch „Der Protestantismus im Osten Deutschlands“. Beharrende Kräfte waren die Kirchenleitungen aus seiner Sicht gerade nicht, wie schon die Synode des Kirchenbundes im September 1989 zeigte, denn hier kamen politische Reformanliegen zur Sprache²⁶.

Defizite in der Wahrnehmung gelten – das wäre *Fünf B* – meiner Ansicht nach auch für die Bewegungen, die innerhalb der Kirche zu einer Selbstorganisation von Gruppen mit einem gesellschaftsdiakonischen oder gesellschaftspolitischen Engagement führten. Katharina Kunter hat eindringlich dargestellt, welche Rolle ökumenische Impulse, vor allem der Konziliare Prozess, für die Wahrnehmung und Beschreibung politischer und gesellschaftlicher Probleme spielten²⁷. Die Ökumenischen Versammlungen bildeten Gegenöffentlichkeiten, die zeigen, welches Demokratisierungspotential auch außerhalb der Bürgerbewegungen vorhanden war.

Für Historiker etwas unbequem ist eine andere Frage – *Fünf C* –, die auch der Nikolaipfarrer Christian Führer in seinen Erinnerungen thematisiert. Als Pfarrer ist Führer ein Bewusstsein für das eigen,

25 *Besier*, Gerhard: Der SED-Staat und die Kirche 1983–1991. Höhenflug und Absturz. Frankfurt a. M. 1995, 431–457.

26 *Mau*, Rudolf: Der Protestantismus im Osten Deutschlands 1945–1990 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/3). Leipzig 2005, 198f.

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

was in den Rückblicken auf das Jahr 1989 oft ganz und gar ausfällt: Dies sind die theologischen Argumentationsfiguren, die ich nicht nur als vor- oder nachgeschoben, sondern als essentiell für das Verhalten vieler Kirchenvertreter verstehe. Formeln wie „Kirche im Sozialismus“ oder „Kirche für andere“ waren zuvor Versuche gewesen, Kristallisationskerne für ein kirchliches oder christliches Selbstverständnis unter den Bedingungen des Sozialismus, der SED-Diktatur also, zu schaffen²⁸. Nun kamen neue Formeln wie „begrenztes politisches Mandat“ ins Spiel.

Unter den interessanten Fragestellungen, die unser Thema betreffen, nenne ich eigens noch ein *sechstes Feld der Kontroversen*: Über die Ereignisse im Oktober und November 1989 hinaus ist für unser Thema nämlich die Rolle der Kirche – wiederum auf ganz unterschiedlichen Ebenen – im Prozess um die Jahreswende 1989/90 von Interesse. Konkret geht es dabei zum Beispiel um die Runden Tische, an denen die Vertreter der Kirche zum einen als Moderatoren, zum anderen aber als Vertreter von Bürgerinteressen saßen. Darüber scheint mir noch zu wenig bekannt zu sein, nicht zuletzt wiederum im Blick auf die regionale und lokale Ebene, obwohl dazu schon einiges dokumentiert und dargestellt ist.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass ein prägender Faktor der Erinnerung die Enttäuschung ist. Die Friedliche Revolution, der Mauerfall, die Wiedervereinigung bildeten einen Ereigniskomplex von hoher Dynamik und Geschwindigkeit. Viele Akteure aus den Bürgerbewegungen, bei weitem nicht alle, wurden davon überrollt und sahen oder sehen sich heute noch als Verlierer der Geschichte. Die Geschichte dieses Verlusts wäre noch zu schreiben. Dem gegenüber stehen die Entwicklungen in den Kirchen. Die überwiegende Zahl der Akteure dort blieb im Amt oder veränderte sich beruflich oder ging in die Politik. Hatte die Kirche bis 1989 eine Gegenöffentlichkeit und eine vom Staat zwar überwachte, aber organisatorisch selbständige Institution dargestellt, so stand sie jetzt wie ein Fels im Strom da, während mancher enttäuscht davongeschwemmt wurde. Trotz Wiedervereinigung der EKD und der

28 *Führer*, Und wir (wie Anm. 2), 191f.

damit verbundenen Folgen blieb die Kirche wieder einmal intakt und partizipierte an den politischen Veränderungen, teilweise auch als Akteur.

Aber auch innerhalb der Kirche brach vieles ab. Katharina Kunter hat dies am Konziliaren Prozess deutlich gemacht. Die daraus resultierenden Enttäuschungen wirken bis heute nach. Der Traum vom „verbesserlichen Sozialismus“ scheint nicht durch den Sozialismus selbst diskreditiert, sondern durch Friedliche Revolution und Wiedervereinigung abgebrochen zu sein.

Grundsätzlich, und das wäre für mich in einem bilanzierenden Sinne ein *siebtes Feld der Kontroversen*, möchte ich festhalten: Die Beschreibung und Interpretation der Rolle der Kirche in den Jahren 1989 und 1990 droht zu einem Reservat der Kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung zu werden, also eines solcher Zeitgeschichtler, die sich – ob Theologen oder Historiker – speziell mit der Kirchengeschichte befassen. Eine gewichtige Ausnahme bildet immerhin der von Klaus-Dietmar Henke herausgegebene Sammelband „Revolution und Vereinigung 1989/90“, in dem einige Beiträge, und dies durchaus kontrovers, sich mit der Rolle der Kirche befassen. Eine andere, fast noch gewichtigere Ausnahme stellt das Buch von Ilko-Sascha Kowalczyk dar: „Endspiel. Die Revolution von 1989 in der DDR“. In einem Unterabschnitt „Kirchen im Kommunismus“ zeichnet Kowalczyk den Weg der Kirche bis 1989 nach und geht an anderer Stelle ausführlich auf die Ereignisse in Leipzig ein²⁹. Protest und Opposition aus kirchlichen Kreisen werden durchaus betont: „Hier zeigt sich auch, dass das oft benutzte Bild vom ‚Dach der Kirchen‘ für die Opposition nicht immer zutrifft, weil für einen kleineren Teil der Kirchenmitarbeiter oppositionelle Aktivitäten zum theologischen und gesellschaftspolitischen Selbstverständnis zählten.“³⁰

Im Gegensatz zur Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“, die im

29 Kowalczyk, Ilko-Sascha: Endspiel. Die Revolution von 1989 in der DDR. München 2009, 192–232, 354–404.

30 Ebd., 235.

Auftrag des Deutschen Bundestages unmittelbar nach 1989 den Kirchen einen weiten Raum zur Selbstdarstellung geboten hatte³¹, verläuft die allgemeine Debatte insgesamt neuerdings recht reserviert ihnen gegenüber. Präsent sind die prominenten Beteiligten von damals – ich nenne nochmal Christian Führer. Alles andere, was die Kirche auch war, verblasst. Dies ist aber auch schon Richard Schröder aufgefallen: Als eine 2005 von der Bundesbeauftragten für Kultur und Medien, Christina Weiss, eingesetzte Expertenkommission für die DDR-Geschichte im Jahre 2006 eine öffentliche Anhörung über ihr Konzept für einen Geschichtsverbund veranstaltete, meldete er sich zu Wort und sagte: „An keiner Stelle habe ich die Kirchen in der DDR erwähnt gefunden.“³²

31 *Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“*. Bd. VI, 1 und VI, 2. Baden-Baden / Frankfurt a. M. 1995.

32 Sabrow, Martin u. a. (Hg.): *Wohin treibt die DDR-Erinnerung? Dokumentation einer Debatte*. Göttingen 2007, 75.

Dokumentation

Kirchengeschichte als Wissenschaft*

Georg Kretschmar

1.) Die Fächer der wissenschaftlichen Theologie finden sich alle in einer eigentümlichen Grenzlage im Verhältnis zu anderen nicht-theologischen Wissenschaften vor. Kirchengeschichte hat als Partner und Gegenüber stets die allgemeine Geschichtswissenschaft. Die Verknüpfung beider Fächer ist hier vielleicht sogar noch enger als dies etwa für die Systematik im Vergleich zur Philosophie gilt; denn Kirchengeschichte müsste wohl betrieben werden, auch wenn es keine theologischen Fakultäten gäbe, eben weil die ‚Kirche‘ ein Phänomen ist, an dem die Geschichtsschreibung nicht vorübergehen kann. Das hat Folgen für das Verständnis der Kirchengeschichte als Wissenschaft und für ihre Methoden. Denn sie steht immer in einem doppelten Loyalitätsverhältnis, einmal zur Geschichtswissenschaft, deren Teil sie ist, zum anderen zur Theologie, der sie integrierend zugehört. Sie hat damit an der Problematik beider Wissenschaften teil und setzt zugleich in der Geschichtswissenschaft wie der Theologie ganz bestimmte Akzente, die gerade den Wissenschaftscharakter dieser Wissenschaften mitbestimmen oder zumindest tangieren.

2.) Geschichte als Wissenschaft

a) Jürgen Habermas suchte in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung 1965 ‚Erkenntnis und Interesse‘ gegenüber dem Positivismus die

* Thesenpapier von 1971. Vgl. hierzu den Nachruf von Carsten Nicolaisen, 173–178.

Interessenbestimmtheit aller Wissenschaft herauszustellen¹. Gerade im Bereich der Geschichtswissenschaft ist dies keine neue Behauptung. Wir werden auf das relative Recht der Zielbestimmung Leopold von Rankes, der Historiker habe darzustellen ‚was gewesen ist‘ [‚wie es eigentlich gewesen‘ ist, *Anm. d. Red.*], noch zurückkommen. Aber zunächst ist es leicht zu zeigen, dass diese Forderung schon formal gar nicht einzulösen ist. Schon einer der Neukantianer um die Jahrhundertwende wies auf die Unendlichkeit der Aspekte jedes Gegenstandes hin.

Jede Beschreibung, jede Darstellung kann also nur Auswahl sein. In der Geschichte ist dieses Grundproblem nur zum Teil durch den jeweiligen Überlieferungsbestand gesteuert, denn auch die Konservierung oder Vernichtung historischer Dokumente selbst ist nicht allein und in der Regel nicht primär das Ergebnis des blinden Zufalls. Die Frage nach den jeweils leitenden Interessen oder – allgemeiner – leitenden Motiven lässt sich für den Historiker schon im ersten Arbeitsschritt nicht ausscheiden, wenn er die ihm – vielleicht noch – zugänglichen Quellen sammelt. Aber selbst wenn man sich auf so ungenaue Beschreibungen einigen wollte wie, dass es gelte, nicht Banales sondern Wichtiges festzuhalten, bliebe immer noch ein Unterschied zwischen zwei verschiedenen Zugängen zur Geschichte und ihren Dokumenten festzuhalten: Man kann die als Geschichte begriffene Welt und Gesellschaft so verstehen, dass gerade der Wandel, die Veränderung akzentuiert wird oder dass durch Geschichtsschreibung eben das bleibend Gültige festgemacht werden soll. Wenn dies richtig ist, gibt aber bereits die Einteilung von J. Habermas zu Rückfragen Anlass.

b) Jürgen Habermas unterscheidet empirisch-analytische, historisch-hermeneutische und Handlungswissenschaften, deren Erkenntnisleitende Interessen sich im Medium von Arbeit, Sprache und Herrschaft bilden (S. 155–159. 163). Die Geschichtswissenschaft scheint dann der zweiten Kategorie zuzugehören, deren we-

1 Ich beziehe mich im Folgenden auf den Abdruck in: *Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘* (edition suhrkamp 287). Frankfurt 1968, 146–168.

sentliches Charakteristikum die Herstellung von Kommunikation ist. Hierin ist eine fundamentale Einsicht ausgesprochen. Kommunikation unter Menschen ist ohne Rückbezug auf Tradition und damit in der Reflexion ohne Geschichtsbezogenheit nicht möglich. Aber die Besinnung auf Geschichte intendiert, wo immer sie begegnet, eigentlich nie nur Kommunikation, sondern hat fast stets zugleich eine kritische Funktion gegenüber der Gegenwart, die an Epochen gemessen wird, in denen Wertvorstellungen besser verwirklicht wurden oder denen zumindest Normen für gültiges Handeln heute entnommen werden können. Man braucht sich zur Illustration hierfür nur der Rolle zu entsinnen, die der Geschichtswissenschaft für die Entstehung des Deutschen Reiches von 1871 zukommt. Johan Huizinga hat 1929 eine berühmt gewordene Definition vorgelegt: „Geschichte ist die geistige Form, in der sich eine Kultur über ihre Vergangenheit Rechenschaft gibt“². Diese Formulierung enthält bereits die Abgrenzung gegenüber dem Historismus, an der Habermas mit Recht liegt, sie zeigt den Gegenwartsbezug – und damit die Interessenbestimmtheit – unmissverständlich auf, aber sie verhüllt doch die der Geschichtswissenschaft, ja schon der vorwissenschaftlichen Geschichtsdarstellung von Anfang an immanente kritische Tendenz. Schon die alten Ägypter, die der Geschichtsdarstellung die Aufgabe zuwiesen, das bleibend Gültige festzumachen, gaben ihr damit eine kritische Funktion; denn eben hieran sollte sich der jeweilige Herrscher in der unklaren Lage der jeweiligen Gegenwart orientieren³.

Dies Beispiel soll belegen, dass der Sprachgebrauch von ‚kritisch‘ keineswegs eindeutig ist. Auf einzelne Epochen übertragen könnte man statt kritisch sicher ‚emanzipatorisch‘ formulieren. Aber was Emanzipation ist, lässt sich eben nur im Rahmen eines je bestimm-

2 *Huizinga*, Johan: Über eine Definition des Begriffs Geschichte. 2. Fassung 1935. In: Ders.: Geschichte und Kultur (Kröners Taschenbuchausgabe 215). Stuttgart 1954, 1–15; vgl. hierzu auch *Wittram*, Reinhard: Das Interesse an der Geschichte (Kleine Vandenhoeck-Reihe 59/60/61). Göttingen 1958.

3 Zum Geschichtsdenken der alten Ägypter vgl. jetzt *Hornung*, Erik: Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit (Libelli CCXLVI). Darmstadt 1966, 9–29.

ten Weltbildes, ja einer Geschichtsphilosophie eindeutig aussagen. Geschichte als einen Prozess fortgehender Emanzipation kann man nur konzipieren, wenn diese Emanzipation nicht mit ‚Herrschaft‘ sondern mit ‚Arbeit‘ verbunden wird, also im Bereich der Technik. Gerade hier ist es aber strittig, ob der Fortgang der Technik Freiheit oder Unfreiheit bewirken wird.

Der Historismus kann als Form des Positivismus im Bereich der Geschichtswissenschaft verstanden werden. Seine Grenze ist jedoch nicht nur durch einen Verweis auf die je Erkenntnisleitenden Interessen aufzuzeigen. Wenn nicht an die Stelle unverbundener Einzelfakten ein wirres Geflecht von Interessen treten soll, dann wird es notwendig, das Ganze der Geschichte in den Blick zu nehmen; nur so ist die eigentliche Zielsetzung dieser Orientierung am ‚Interesse‘ aufzunehmen.

Habermas formuliert dies so, dass „die Wahrheit von Aussagen in der Antizipation des gelungenen Lebens“ gründet (S. 164). Damit stehen wir bereits an der Stelle, an der die Besinnung auf Geschichte zur Anfrage an die Theologie wird. Aber zuvor möchte ich noch auf einen anderen Aspekt verweisen und schließlich den Übergang von der Geschichte zur Theologie an einer anderen Stelle vornehmen.

c) Ich habe anzudeuten versucht, weshalb Geschichte nicht nur am Medium ‚Sprache‘ sondern ebenfalls an ‚Arbeit‘ und ‚Herrschaft‘ orientiert ist – wobei ich mir bewusst bin, dass sich diese Korrektur einer Einordnung der Geschichtswissenschaft stärker gegen Gadamer als gegen Habermas richtet. Damit soll nun aber nicht bestritten sein, dass Geschichtswissenschaft als wirklich betriebenes Geschäft – unabhängig davon, wie es mit den Erkenntnisleitenden Interessen stehen mag – eine dialogische Wissenschaft im besonderen Sinne ist. Sie besteht in der Begegnung mit anderen Zeiten, damit anderen Menschen, und sie zwingt zur Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Erscheinungen, menschlichen Überzeugungen, bestimmten Verhaltensweisen, die nicht die unseren sind. Hierin ist insbesondere die Religions- und Missionswissenschaft der Kirchengeschichte innerhalb der Theologie verschwistert. Und eben in der Forderung dieses Anderssein des Gegenübers wirklich ernst zu nehmen, liegt das relative Recht des Historismus. Wer stets nur auf das

Erkenntnis-leitende Interesse reflektiert, dem wird Geschichte leicht zum Spiegel, in dem er nur immer wieder sich selbst wiederfindet. Derartige Erkenntnis-leitende Interessen schlagen sich in der Tat in ‚Standards‘ nieder (S. 160ff.). Aber geschichtliche Erkenntnis darf nicht nur Reproduktion der jeweils vorgegebenen Standards sein, sondern sie ist ein dialektischer Prozess, eben ein Dialog, in dem in der Tat Kommunikation möglich wird. Solche Erkenntnis ist ihrem Wesen nach nicht abgeschlossen, weil der je begegnende Mensch, auch der in einer vergangenen Epoche beheimatete Mensch nicht auf eine Formel zu bringen ist. Abgeschlossene Erkenntnis wäre Abbruch des Dialogs.

Letztlich erwächst das Interesse an der Geschichte aus der Erkenntnis, dass die Gegenwart nur im Horizont von Geschichte verstanden und auch verändert werden kann. Beschäftigung mit der Geschichte wird zur Begegnung mit anderen Formen menschlichen Lebens, anderem Denken, anderen Werten. Und weil Dialog keinen der Partner unverändert lässt, wird Beschäftigung mit der Geschichte stets nicht nur vom Interesse an Emanzipation geleitet sein, sondern auch und gerade Selbstkritik heraufführen. Doch dieser Satz weist erneut auf das Bild vom Ganzen der Geschichte, die unabgeschlossen bleibt, bis sie ihr Ziel erreicht hat.

d) Geschichte mag so letztlich nur zu verstehen sein im Rahmen von Gewissheiten über den Weg des Menschen und sein Heil, insofern also auf das Thema der Theologie verweisen. Zunächst befasst sich Geschichtswissenschaft aber mit einzelnen Epochen oder mit einzelnen Erscheinungen und Problemen im Wechsel der Epochen. So betrachtet ist Kirchengeschichte ein Teilaspekt der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Auch wer die Frage nach dem Ganzen der Geschichte nicht stellt, wird im Rahmen der Geschichtswissenschaft vor ein eigentümliches theologisches Thema gestellt, wenn er sich der Kirchengeschichte zuwendet; denn er wird – wie der Theologe – der Frage nicht ausweichen können, was denn der Gegenstand, das Substrat der Kirchengeschichte sei. An dieser Stelle wäre es erforderlich, die bekannte Formel Gerhard Ebelings heranzuziehen, dass Kirchengeschichte die Geschichte der Schriftauslegung sei; denn er begründet sie zunächst nicht theologisch, sondern noch im Rahmen einer allgemeinen Geschichtsüberlegung: Die Bibel ist allen christli-

chen Gemeinschaften und Erscheinungen gemeinsam vorgegeben, sie unterscheiden sich durch die jeweilige Auslegung⁴. Es ist deutlich, dass hier die hermeneutische Konzeption von Geschichtswissenschaft eine letzte Steigerung erfährt, zugleich damit aber die Kirche als Subjekt der Kirchengeschichte völlig verschwindet, am Ende übrigens auch die Geschichte; denn sie kann faktisch nicht mehr als Medium des Dialogs, sondern nur noch als das zwischen Offenbarung und Gegenwart zwischen [*sic!*] hineingekommene, das je im Vorgang des glaubenden Hörens zu überwindende gesehen werden. Ich halte diese Definition also für problematisch. Aber Ebeling hat immerhin eine Antwort gegeben. Wenn sie nicht zureichen sollte, dann ist die Frage nur wieder neu gestellt; und zwar – wie Ebeling völlig zu Recht sah – als Problem der allgemeinen Geschichtswissenschaft.

Geschichtliche Identität und das, was man in diesem Zusammenhang Kontinuität nennen mag, ist nie eine Selbstverständlichkeit, die sich allein aus natürlichen Vorgegebenheiten der Abstammung, der Geographie oder der Produktionsverhältnisse erklären lässt, sie bleibt an ein Bewusstsein solcher Identität und insofern an Tradition gebunden. Der Historiker kommt also nicht umhin zu fragen, wie sich das jeweils von ihm untersuchte gesellschaftliche Phänomen in seiner Identität selbst versteht. Es mag sein, dass der Historiker an ein derartiges Selbstverständnis Rückfragen zu richten hat. Aber er wird es nicht umgehen können. Stellen wir diese Frage also an die Kirche.

Es gab Zeiten, in denen sich ‚Kirche‘ mit bestimmten Nationen deckte, im Morgenland und im Abendland. Für diese Epoche, im wesentlichen das Mittelalter mit Ausläufern bis in die Gegenwart, mag es sich nahe legen, Kirchengeschichte als Geschichte bestimmter Organisationsformen oder Institutionen zu betrachten, die im besonderen Maße als Hüter christlicher Traditionen in der im ganzen christlichen Gesellschaft gelten können. Aber für die vorangehende Epoche, also die frühe Christenheit, und für die Bereiche

4 Ebeling, Gerhard: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge 189). Tübingen 1947.

außerhalb des europäischen Landeskirchentums reicht diese Betrachtungsweise nicht zu. Auch für Europa gilt in zunehmendem Maße: Kirche lässt sich sachgerecht nicht allein durch ihre Institutionen beschreiben, sondern begegnet in Menschen, die sich als zur Kirche gehörig wissen – wobei statt Kirche auch die je besondere Konfession oder in anderer Weise qualifizierte Gemeinschaftsform stehen mag. Und selbst wo kirchliche Institutionen Gegenstand einer Untersuchung werden, kann gerade der Historiker nicht umhin, sie zu hinterfragen.

Für eine Geschichte des Papsttums reicht es eben nicht aus, das Handeln der Päpste etwa im Mittelalter nach ihren – bewussten oder unbewussten – theologischen, ideologischen, politischen, ökonomischen Interessen und den sich ergebenden Folgen zu untersuchen; ich werde auch fragen müssen, weshalb diese römischen Bischöfe in aller ihrer Verflochtenheit in die genannten Interessen eine derartige Autorität für die abendländische Christenheit waren. Und damit stoße ich wieder auf von Überzeugungen bestimmte Menschen, die – ebenfalls in einem entsprechenden Interessengeflecht stehend – dennoch Anspruch und Verantwortung der Päpste für legitim und glaubwürdig hielten, weil sie in dem jeweiligen Bischof von Rom den Nachfolger des Apostels Petrus glaubten, des Apostelfürsten, dem Jesus die Verheißung Mt 16 gegeben hatte, das Himmelstor zu öffnen oder zu schließen. Man mag solche Überzeugung eine besondere, uns befremdende ‚Schriftauslegung‘ nennen, aber zur Verhandlung steht dabei nicht die Schrift, sondern die Zukunft und das Heil jedes Einzelnen im Rückgriff auf eine Verheißung des Herrn, die gerade nicht ‚vergangen‘ ist, obgleich sie in der Vergangenheit ausgesprochen wurde, sondern die Gegenwart bestimmt, weil Jesus nicht nur der vergangenen Geschichte angehört, sondern der Herr der Gegenwart und der Zukunft ist, und deshalb seine Stiftung auch für Gegenwart und Zukunft verbindlich ist. Nur so hat sich der Glaube an die Autorität des Bischofs von Rom als revolutionäre Kraft erweisen können, die etwa im 11. Jahrhundert das ottonisch-salische Reichskirchensystem an der Wurzel zerstören konnte.

Man kann solche Überzeugungen ‚religiös‘ nennen, aber damit ist dann nicht ein Sonderbereich neben anderen Gewissheiten oder

Normen in Politik, Gesellschaft, Wissenschaft gemeint, sondern eine diese anderen Bereiche mit umschließende Fundamentalgewissheit über die Möglichkeiten und Aufgaben menschlichen Lebens in der Welt; in diesem Sinne möchte ich von Heilsüberzeugung sprechen.

Dies Beispiel soll zunächst nur belegen, dass der Historiker, auch wenn er eine kirchliche Institution wie die des mittelalterlichen Papsttums untersucht, auf eine bestimmte, scharf zu umreißende Heilsüberzeugung stößt – nicht primär der Päpste, sondern der abendländischen Christenheit, in der die Päpste diese Autorität innehatten. Als relativ beliebig gewähltes Einzelbeispiel weist diese Überlegung aber zugleich auf den Themenkreis, um den es generell bei der Überlieferung geht, die eben die Kirche im Unterschied zu anderen geschichtlichen Erscheinungen konstituiert.

Nun könnte man rückfragen, ob nicht ein derartiges, dem Mittelalter entnommenes Beispiel gerade keine allgemeinen Rückschlüsse zulasse, weil sich in der Neuzeit das Verhältnis zwischen religiösen Überzeugungen, den ursprünglich von ihnen getragenen Gemeinschaftsformen und der Gesellschaft zumindest Europas tiefgreifend geändert habe. Dieser Einwand ist insofern richtig, als in der Neuzeit die Identifizierung von ‚Kirche‘ als Gegenstand der Kirchengeschichte für den Historiker – und nicht nur für ihn – sehr viel schwieriger geworden ist. Von einem „neuen Verhältnis der Kirche zur abendländischen Christenheit“ konnte man bereits für das 11. Jahrhundert sprechen⁵; die Ausbildung der Konfessionen im Gefolge des Scheiterns einer Reformation der lateinischen Christenheit im 16. Jahrhundert, die fortschreitende Ablösung christlicher Überzeugungen von den überlieferten kirchlichen Institutionen seit dem 17. Jahrhundert haben in der Tat eine neue Situation geschaffen, zumal das Wort ‚Kirche‘ jedenfalls in Mitteleuropa dabei – gut abendländisch – an den Institutionen hängen geblieben zu sein scheint und zur Beschreibung der Verhältnisse in Nordamerika offenbar kaum noch zu gebrauchen ist. Aber alle diese Veränderungen heben nicht auf, ja unterstreichen vielleicht sogar noch, dass die Geschichtsmäch-

5 So eine Kapitelüberschrift von Friedrich *Kempf* im Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III/1. Hg. von Hubert Jedin. Freiburg 1966, 497.

tigkeit des Christentums eben nicht an den Institutionen der Christenheit als solchen hängt, sondern an der ‚Heilsüberzeugung‘ der Menschen, die sich zu ihr rechnen und die zu untersuchenden christlichen Sozialverbände bilden. Ob der Historiker zur Beschreibung dieses Sachverhaltes die Bezeichnung „Christentumsgeschichte“ oder „Kirchengeschichte“ wählen soll, mag man als eine Frage der sprachlichen Übereinkunft behandeln. Der Theologe wird allen Grund haben, das Wort Kirche für die Christenheit nicht preiszugeben. Und auch der Historiker wird konstatieren, dass die neue Sammlung der Christenheit im Zeichen der ökumenischen Bewegung zwar die Verlegenheit einer Identifizierung dessen, was Kirche ist, nicht aus der Welt geschafft hat, aber doch die wachsende Überzeugung der Beteiligten erkennen lässt, dass die unterschiedlichen christlichen Gruppen in der gegenwärtigen Weltgesellschaft zusammengehören.

Der Historiker kann mit dem Rüstzeug des Religionssoziologen beschreiben, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kirchlichen Gruppe, einer Denomination, einer Konfession, einem christlichen Verband mit ethnischen und kulturellen Vorgegebenheiten, der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht oder auch bestimmten gemeinsamen psychischen oder erlebnismäßigen Voraussetzungen in Verbindung steht. Im Selbstverständnis der jeweiligen kirchlichen Gruppe wird er aber stets auf eine Heilsüberzeugung stoßen, in der die Existenz der eigenen Gruppe und die Gewissheit des in Jesus von Nazareth eröffneten wahren Menschseins eine unlösbare Einheit bilden. Zwischen dieser Heilsüberzeugung und der Beobachtung, dass kirchliche Gruppen weitgehend bestimmten vorgegebenen Sozialgruppierungen entsprechen, besteht eine unbestreitbare Spannung. Das dynamische und deshalb den Historiker reizende Element bildet dabei der hier als ‚Heilsüberzeugung‘ bezeichnete Impuls und die solche Überzeugung vermittelnde Überlieferung; denn in ihr wird eben nicht Vorhandenes festgemacht, sei es eine gegebene ethnische Einheit, seien es sich verändernde Produktionsverhältnisse; statt dessen ist in dieser Heilsüberzeugung gerade bestritten, dass diese für die Geschichte so wichtigen Faktoren für das wahre Menschsein letztlich ausschlaggebende Bedeutung hätten. Für christliche Überlieferung ist deshalb ‚Bekehrung‘ eine fundamentale Geschichtskategorie; zumindest dem Anspruch nach eröff-

net nur solche Bekehrung als Zuwendung zu Jesus den Zugang zur Kirche auch als sozialer Gruppe. Mag immer dieser Anspruch mit der alltäglichen Erfahrung in Konflikt stehen, gerade der Historiker wird konstatieren, dass er in den Wendepunkten der Kirchengeschichte auch geschichtsmächtig geworden ist. Und dies sollte ihn veranlassen, diesen Anspruch nicht nur festzustellen, sondern sich mit ihm auseinanderzusetzen.

e) Wenn Umgang mit der Geschichte sich nicht im bloßen Beschreiben von Vergangenen erschöpft, sondern die gegenwärtigen Verhältnisse als nicht nur vorhanden, sondern als geworden und deshalb selbst veränderbar versteht, wobei es das Ziel ist, die eigenen Voraussetzungen, Welt zu verstehen und zu ordnen, im Dialog mit anderen Kulturen zu klären und zu prüfen, dann wird der Historiker auch das Phänomen Kirche in der Geschichte nicht nur zu beschreiben haben, sondern sich vor die Frage gestellt sehen, welche Gegenwartsbedeutung diese für Kontinuität und Identität der Kirche grundlegende Überlieferung habe, die auf Überzeugung zielt, Bekehrung fordert und gerade so gemeinschaftsbildend gewirkt hat und wirkt.

Eben weil mein Bild von dem in der Vergangenheit Möglichen immer durch die Erfahrungen der Gegenwart mitbestimmt ist – und umgekehrt, wird die Beobachtung der Geschichtsmächtigkeit christlicher Heilsüberzeugung in der Vergangenheit zum Hinweis auf tragende und verändernde Kräfte heute; und wenn ich diese christliche Überlieferung heute ausschließlich als ideologische Verschleierung anderer Interessen verstehen kann, die nicht das Heil der Welt, also das wahre Menschsein des Menschen intendieren, dann werde ich das Gleiche auch für die Vergangenheit vermuten. Das hat dann Folgen wiederum nicht nur für die Verständigung, also im Medium von Sprache, sondern auch im Bereich von Herrschaft und Arbeit. Die Formulierung von J. Habermas, dass „die Wahrheit von Aussagen in der Antizipation des gelungenen Lebens“ gründet (S. 164), schließt doch ein, dass wissenschaftliches Erkennen nicht unabhängig von dem geschieht, was ich ‚Heilsüberzeugung‘ genannt habe. Die Beschäftigung mit dem Phänomen Kirche in der Geschichte zwingt den Historiker, eben diesen Zusammenhang kritisch zu reflektieren.

3.) Kirchengeschichte als theologische Disziplin

a) Die neuzeitliche Kirchengeschichtswissenschaft hat die für ihr Aufblühen entscheidenden Impulse bekanntlich in den konfessionellen Kontroversen des 16. und 17. Jahrhunderts erhalten. Das Erkenntnisleitende Interesse war also zunächst apologetischer Art: Es galt die Identität und Kontinuität der eigenen zur Konfession werdenden Religionspartei mit der Urkirche nachzuweisen⁶.

Aus diesem Ansatz ließe sich wohl alles entfalten, was über die Kirchengeschichte als theologische Disziplin zu sagen ist; man hätte nur die Geschichte dieser Disziplin zu verfolgen. Dann ließe sich zeigen, wie eben der Umgang mit diesen Gestalten der Vergangenheit das eigene konfessionelle Selbstbewusstsein aufsprengte. Hierher gehörten so merkwürdige Erscheinungen wie der Tübinger Theologe Chr. M. Pfaff (1686–1760), der Irenäus-Fragmente fälschte, um die Kircheneinheit voranzutreiben, aber auch die Gewissensentscheidung J. H. Newmans (1801–1890), die ihn von der anglikanischen Kirche und damit der englischen Reformation auf die Seite des römischen Katholizismus zwang, weil er nur noch dort die Identität des Christentums gewahrt sehen könnte, im Unterschied zu seinem Zeitgenossen, dem Münchner J. J. I. von Döllinger (1799–1890), der gerade das Vatikanische Konzil 1870 als Preisgabe dieser Identität und Kontinuität begriff und deshalb, nicht weniger in seinem Gewissen gebunden, die Exkommunikation auf sich nahm und zu einem der Väter der Altkatholischen Kirche wurde. Harnacks Lebenswerk ist dem gegenüber – wie jüngst mit Recht formuliert wurde – „im Grunde nichts anderes als aus geschichtlicher Einsicht ein grandioser Abschied von der Geschichte“⁷, aber eben dieser Verzicht auf die Geschichte der Alten Kirche und der geschichtlichen Reformation wurde im Ringen mit dieser Geschichte vollzogen und meinte unter Preisgabe der Kontinuität die Identität mit Jesus wieder herstellen zu können.

6 Hierfür verweise ich besonders auf *Chadwick*, Owen: *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*. Oxford 1957.

7 Ulrich *Wickert* in seiner Einleitung zur Neuausgabe der Schrift von Baur, Ferdinand Christian: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (21863). Stuttgart 1966, VI.

Von diesem Schlag hat sich die protestantische Theologie in Deutschland bis jetzt nicht wieder wirklich erholt, was auch an dem neuen Rückgriff auf die Reformation in der sogenannten Lutherrenaissance wie der Dialektischen Theologie aufzuzeigen wäre. Offenbar ist die Identität der Christenheit nicht unter Verzicht auf ihre Kontinuität in der Geschichte, also die Tradition festzuhalten; aber es scheint auch nicht möglich, angesichts der in der historischen Arbeit begegnenden Geschichte solche Kontinuität geradlinig zu beschreiben oder wenigstens durch ein geradliniges Schema, sei es einer Entwicklung oder eines Abfalls, in den Griff zu bekommen. In all dem stand aber, wie die Beispiele belegen sollen, nie nur ein Geschichtsbild auf dem Spiel, sondern stets zugleich die eigene konfessionelle, später immer deutlicher auch die eigene kirchliche und christliche Existenz des der Kirchengeschichte Begegnenden.

b) Kirchengeschichte innerhalb der Theologie stellt also die Kirche vor die Frage ihrer eigenen Identität. Wenn es wahr ist, dass Kirche wie jeder andere Sozialverband durch Überlieferung konstituiert wird, dann kann die Geschichte nicht nur und auch nicht primär das „Zwischenhineingekommene“, jeweils zu Überwindende sein, dann ist sie zuerst und vor allem das Medium, durch das mir diese Tradition zugekommen ist.

Statt von einer Heilsüberzeugung tradierenden und weckenden Überlieferung spricht die christliche Theologie von der zum Glauben rufenden Heilsbotschaft. Und das Interesse an Identität und Kontinuität der Kirche liegt darin begründet, dass diese Überlieferung eben nicht auf Beliebiges oder auch nur Erfreuliches zielt, worauf man zur Not auch verzichten kann, wie etwa das Brauchtum eines Trachtenvereins, sondern auf das zu-seiner-eigentlichen-Bestimmung-Kommen des Menschen, sein Menschsein, also das Heil. Dass Gott dieses Heil der Welt in Jesus von Nazareth eröffnet hat und gewährt, ist die Grundgewissheit des christlichen Glaubens. Zu diesem Glauben gehört es, dass Gott nicht nur das Heil von Einzelnen will, sondern sein Volk in der Welt hat; „credo [...] sanctam ecclesiam catholicam“. Kirche ist für christliche Theologie dann nicht nur Medium der Überlieferung, sondern die Sozialgestalt des Glaubens. Ihr gilt die Verheißung heilvoller Zukunft, sie

ist zugleich bereits partiell und proleptisch Verwirklichung des Heils in der wirklichen Welt.

c) Damit ist aber der christliche Glaube dreifach an die Geschichte gewiesen: Er sieht die Zukunft eröffnet durch eine geschichtliche Gestalt Jesus, der gewiss nicht nur der Vergangenheit angehört, sondern als der Auferstandene der Gegenwärtige und der Kommende ist, aber auch als der Kommende ist er uns nur als der Geschichtliche zugänglich. Deshalb ist die ursprüngliche Christus-Botschaft für den christlichen Glauben Norm; nicht nur als historische Dokumentation – eine Theologie des Kanons wird immer auch vom Pneuma zu reden haben –, aber eben auch. Jede historische Aussage über Jesus ist prinzipiell historisch hinterfragbar; der Nachweis, dass Jesus nicht gelebt hätte, entzöge dem christlichen Glauben das Fundament. Diese Abhängigkeit des Glaubens von geschehener Geschichte gilt in einer jetzt nicht näher zu entfaltenden Weise auch für die ‚Vorgeschichte‘ Jesu in der Zeit des Alten Testaments.

Diese Christusbotschaft wird durch lebendige Menschen, nicht nur durch ein Buch in der Geschichte weitergegeben. Diese Botschaft interpretiert die Welt und verändert Menschen; sie hat so über Glaubende, also die Kirche, immer wieder auch die Strukturen der Gesellschaft verändert. Dieses Überlieferungsgeschehen läuft dabei nicht gleichsam von selbst ab, es ist durch die Rückbindung an die Norm der ursprünglichen Christusbotschaft zu kontrollieren, die dabei ihrerseits ausgelegt wird. Es ist theologisch sinnvoll und notwendig zu sagen, dass sich in diesem ganzen Geschehen von Tradition und Interpretationen die Treue des Gottes zu seiner Verheißung durchhält, der sein Wort nicht untergehen lässt und damit den Menschen Heil und Zukunft offenhält. Dennoch ist dieses Geschehen historisch zu beschreiben, die aus ihm erwachsende Kontinuität der Kirchengeschichte ist auch historisch zu überprüfen, im Blick auf die Bindung der jeweiligen Botschaft an die Ursprungsnorm und ihre Ausrichtung auf die jeweils konkrete Welt.

Wenn Kirche als Sozialgestalt des christlichen Glaubens zugleich der primäre Ort der Verwirklichung dieses Glaubens ist, dann bedürfen auch die geschichtlichen Erscheinungen der Kirche in den mancherlei Kirchentümern der kritischen Kontrolle. Das Ausein-

anderbrechen von Anspruch – im Sinne des Anspruches des Evangeliums – und erfahrbare Wirklichkeit wird dann zur kritischen, vor allem selbstkritischen Anfrage an das Christentum und zugleich zur Frage nach den Grenzen der Kirche. Einen Sozialverband, der sich als Kirche versteht, aber sich in seinem Sein – der Verwirklichung des Glaubens – und in seinem Amt – der Weitergabe des Evangeliums – nicht mehr zur biblischen Norm zurückrufen lässt, wird christlicher Glaube eben das Kirche-sein bestreiten müssen. Auch dies ist Interesse an der Geschichte.

d) Innerhalb der wissenschaftlichen Theologie wirkt sich dies Interesse des Glaubens an Geschichte in allen Disziplinen aus. Die Kirchengeschichte als eigenes Fach bleibt vor allem an der Frage der Selbstidentität der Kirche im Blick auf die Kontinuität oder auch Diskontinuität ihrer Geschichte orientiert. Diese Kontinuität hängt an der Identität der christlichen Heilsbotschaft in allen Wandlungen der Geschichte. Solche Identität im Wandel ist nicht Bindung an Vergangenes, sondern an den Zukunft verheißenden Ursprung, an Jesus „den Christus, Gottes Sohn, unseren Herrn“. Solche Identität und Kontinuität ist in der Geschichte immer neu zu gewinnen und zu bewahren, nur so wird sie bewahrt. Insofern ist Kirche[n-geschichte] ihrem Wesen nach Missionsgeschichte.

Ihr Inhalt ist, wie Menschen von Ort zu Ort, von Generation zu Generation durch die christliche Heilsbotschaft, die Glauben weckt und zur Taufe führt, in die Kirche gerufen werden und wie solche Bekehrung Veränderungen der Gesellschaft bewirkt. Die in der Neuzeit so bedrängende Frage nach der Identifizierung von ‚Kirche‘ für den Historiker erweist sich damit als Grundfrage der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin schlechthin. Gerade der Kirchenhistoriker wird dabei aber den Zusammenhang zwischen den christlichen Sozialgestalten und der Kirche des Glaubens festhalten müssen; gäbe es ihn nicht, wäre Kirchengeschichte keine theologische Disziplin mehr. Dass sich diese Kirche des Glaubens nicht einfach mit einer der existierenden Sozialgestalten oder ihnen allen zur Deckung bringen lässt, macht die Kirchengeschichte nicht nur zur historisch-kritischen, sondern auch zur theologisch-kritischen

Wissenschaft⁸. Rupert von Deutz (gest. 1129) war nicht schlecht beraten, als er seine Theologie der Kirchengeschichte in einem Kommentar zur Johannesapokalypse entfaltete und ihn unter die Überschrift stellte: *De victoria Verbi Dei*.

4.) Die Methoden der Kirchengeschichte

Der Kirchenhistoriker hat keine anderen Methoden zur Verfügung als die allgemeine Geschichtswissenschaft. Er sucht die ihm vorliegenden Dokumente in der gleichen Weise zu verstehen; er fragt nach den Menschen, von denen sie zeugen, nach ihren Interessen, nach den Interessen, die zur Aufbewahrung dieser Dokumente führten und schließlich reflektiert er sein eigenes Interesse an dieser Vergangenheit. Aber hier mag sich wohl zeigen, dass er als Theologe ein anderes Verhältnis zu seinem Gegenstand hat. Er weiß sich mit den Menschen, die er vor allem zu beschreiben hat und zu verstehen sucht, in der einen Kirche verbunden und sieht sie als Väter und Mütter seiner Kirche und seines Glaubens. Gerade deshalb kann er ihr Handeln und Denken nicht neutral beschreiben, sondern wird es stets der gleichen Norm unterstellen, an die er sich selbst gebunden weiß wie alle Väter, die er von ihnen überkommen hat, die Verheißung des Christusevangeliums. Nur so kann die Kirchengeschichte im Kranz der Fächer der wissenschaftlichen Theologie mithelfen, Glauben und Handeln der Christenheit in der Kirche für die Welt zu verstehen, zu prüfen und weiterzugeben.

(Hektographie im Privatbesitz von Carsten Nicolaisen).

8 Vgl. hierzu die Münchner Antrittsvorlesung von *Stockmeier*, Peter: Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche. In: ZKG 81 (1970), 145–162, auch die reiche, 148f. Anm. 2 angegebene Literatur.

Ein Thema – Zwei Zugänge: Historiographie und Theologie. Bericht über das Werkstattgespräch Kirchenzeitgeschichte

Nikola Schmutzler

Das Werkstattgespräch fand am 27. Juni 2009 in Darmstadt statt. Veranstaltet wurde es vom Institut für Geschichte der Technischen Universität Darmstadt, Fachgebiet Neuere Geschichte, und dem Referat Archiv- und Bibliothekswesen der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

Ziel der Veranstaltung war es, Allgemeinhistoriker und Theologen zu einem Austausch zu bringen. Denn, so die Veranstalter, „in beiden Disziplinen finden sich [...] fruchtbare Ansätze, zeitgeschichtliche Phänomene im Spannungsfeld von Kirche und moderner Gesellschaft zu analysieren. Die Tragfähigkeit dieser Ansätze auszuloten, [...] ist ein wesentliches Ziel dieses Workshops.“ Unter den Teilnehmern des Werkstattgesprächs waren deutlich mehr Historiker als Theologen vertreten. So gab es auch nur ein theologisches Referat, dafür waren als Kommentatoren vorwiegend Theologen ausgewählt worden. Der Tag war in drei Sektionen geteilt, in denen lose zusammengestellte Forschungsthemen dargelegt und kommentiert wurden.

Das Werkstattgespräch eröffnete *Christof Dipper* (Freiburg Institute for Advanced Studies – School of History) mit einem Vortrag: „Geschichte der Kirche – Kirchengeschichte. Bemerkungen zu einem gespannten Verhältnis“, in dem er die unterschiedlichen Entwicklungen der beiden Disziplinen darlegte und ihre verschiedenen Prämissen in der Arbeit gegenüberstellte. Die Kirchengeschichte, so sein Fazit, sei aus Sicht der Geschichte der Kirche defizitär, da sie Heilswissen pflege und in den Ergebnissen ihrer Arbeit einem

außerwissenschaftlichen Bezugspunkt verpflichtet sei. In der darauf folgenden Aussprache verengte Dipper den außerwissenschaftlichen Bezugspunkt auf die jeweilige Kirchenleitung. Die Ausführungen zeugten von wenig Kenntnis der aktuellen Arbeit an den Theologischen Fakultäten und waren kaum geeignet, ein fruchtbares Gespräch zwischen beiden Disziplinen zu eröffnen.

In der ersten Sektion sprach *Nikola Schmutzler* (Mitarbeiterin am Institut für Kirchengeschichte, Universität Leipzig) unter dem Titel „Soziale Frage – Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert am Beispiel von Johannes Herz (1877–1960)“ über die Entwicklung der sozialen Frage und ihrer Behandlung nach dem Ersten Weltkrieg sowie in ihrem Gefolge des sozialen Protestantismus. Den Kommentar hatte *Werner Zager* (Lehrbeauftragter für Neues Testament, Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt am Main) übernommen. Er zog die Linie der kirchlichen Aktivitäten im sozialen Bereich weiter in die Zeit der Bundesrepublik.

Im Anschluss daran erläuterte *Nicole Wingender* die Ergebnisse ihrer Untersuchung zum Darmstädter Elisabethenstift in der NS-Zeit, vorrangig unter der Frage des Widerstands. Als Abschluss der ersten Sektion bot *Jürgen Albert* (zuletzt Geschäftsführer und Leiter der Abteilung Theologie und Information im Diakonischen Werk in Hessen und Nassau) eine Zusammenfassung des Themas „Von der Gemeindekrankenpflege zu ambulanten Diensten in Ost und West 1945–2000. Entwicklungen am Beispiel der Diakonischen-Mutterhäuser Cecilienstift (Halberstadt) und Sarepta (Bielefeld)“. In seinem Impulsreferat zeichnete er die im Titel angesprochene Entwicklung nach.

In der zweiten Sektion erklärte *Rafael Zagovec* dass nach 1945 eine „mentale Demobilisierung“ des deutschen Protestantismus stattgefunden habe. Mentale Demobilisierung sei der Bruch des Protestantismus mit dem Kult der Nation und dem kriegerischen Ethos, was man z. B. am Wandel des Selbstverständnisses der Kirche von einer „Volkskirche“ zur Wächterin gegenüber Staat und pluraler Gesellschaft sehen könne. Am deutlichsten erkennbar wäre die Demobilisierung an der Abkehr von nationalprotestantischen Glaubensdogmen. Die Studie beschränkte sich auf die Pfarrer der Evange-

lischen Kirche in Hessen und Nassau. Die Ausführungen wurden von Kirchenpräsident a. D. der EKHN *Peter Steinacker* kommentiert, wobei die Begriffsbestimmung „Demobilisierung“ im Vordergrund stand.

Einer bisher wenig beachteten Frage nach dem Wirtschaftsfaktor Kirche widmete sich *Stefan Schmunk* (Promotionsstipendiat des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz) in seinem Dissertationsprojekt. Der Untersuchungszeitraum umfasst die Jahre 1950 bis 1970, exemplarisch wurden drei Gemeinden auf dem Gebiet der EKHN untersucht. Der Kommentator *Karl Dienst* (OKR i. R., Pfarrer i. R., EKHN) hat die wirtschaftliche Entwicklung von politischer und Kirch-Gemeinde in dieser Zeit miterlebt und konnte aus dem eigenen Erleben einiges ergänzen.

Mit dem Versuch einer Kollektivbiographie über die stellvertretenden Kirchenpräsidenten der EKHN von 1952 bis 1972 beleuchtete *Alexandra Jordan* (Inhaberin des Karl-Herbert-Stipendiums der EKHN) den Weg in ein Amt, das in der kirchlichen Landschaft Deutschlands singulär ist. Kommentiert wurde von *Martin Vogt* (Mitarbeiter an einer wissenschaftlichen Edition von Briefen des ehemaligen Bundespräsidenten Theodor Heuss im Auftrag der Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus).

In der letzten Sektion wurden zwei Themen vorgestellt. *Sonja Steberl* (Merck Familienverband) sprach über Ernst Lange (1927–1974) und seine „Utopie einer verbesserlichen Welt“. Der Vortrag orientierte sich an seiner Biographie. In den 50er Jahren prägte ihn die Auseinandersetzung mit der sozialen Lage der Jugend, mit Westintegration und Wiederbewaffnung, Wirtschaftswunder und Massenkonsum sowie mit der Ost-West-Problematik. In den 60ern war er Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Berlin und rief das Projekt einer Ladenkirche in Berlin-Spandau ins Leben. In den späten 60ern widmete er sich der Gemeindepädagogik und der Bildung der Laien. Die Kommentatorin *Martina Klein* (Leiterin des Zentrums Bildung der EKHN) ergänzte einige Aspekte zu Langes Bildungsideal. Im Abschlussreferat forderte *Anette Neff* (Mitarbeiterin im Referat für Archiv- und Bibliothekswesen der EKHN, wissenschaftliche Mitarbeiterin histo-

rische Projekte) zur Diskussion auf, indem sie fragte, ob die Kirche ein De-Stabilisierungsfaktor der sozialistischen Gesellschaft war. Stabilisierend durch ihren Gouvernamentalismus (Kirche im Sozialismus) und die Gelder, die in die DDR flossen; destabilisierend u. a. als einzige „Massenbewegung“ außerhalb staatlicher vorgegebener Grenzen, durch die christliche Nächstenliebe als „Konkurrenzidee“ zum realexistierenden Sozialismus und die nichtfamiliären Beziehungen in der Partnergemeindearbeit zwischen beiden deutschen Staaten. Das Referat kommentierte *Sigurd Rink* (Probst von Süd-Nassau, EKHN).

Als Fazit ist zu ziehen: Der Tag war mit Referaten so dicht gefüllt, dass zur Diskussion zu wenig Zeit blieb. Die Themen waren überwiegend eng mit der Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau verknüpft, eine Öffnung über die Regionalgeschichte hinaus wäre zu bedenken. Deutlich wurde, dass der Dialog zwischen beiden Disziplinen fruchtbar sein kann und wünschenswert ist.

Die Politisierung des Protestantismus in der Bundesrepublik
Deutschland während der 1960er und 70er Jahre –
ein Tagungsbericht

Karl-Heinz Fix

Ziel der Tagung, die vom 26. bis 27. Juni 2009 in Hannover stattfand, war die Analyse einer wichtigen Entwicklungstendenz des westdeutschen Protestantismus während der 1960er und 70er Jahre: seine neue Politisierung. Im Kontext der allgemeinen Politisierung der bundesdeutschen Gesellschaft und angestoßen durch Impulse aus der Ökumene begannen sich Protestanten vermehrt sozial- und friedenspolitisch sowie zugunsten der „Dritten Welt“ zu engagieren und dieses Engagement zum Teil auch theologisch zu fundieren. Diese Entwicklung wurde jedoch von heftigen innerkirchlichen Konflikten begleitet.

Das weite Themenfeld wurde auf der Tagung von Historikern, Politologen, Soziologen und Theologen, vom Doktoranden bis zum Emeritus, in fünf Abteilungen unter inhaltlichen wie methodologischen Aspekten intensiv diskutiert. Konzipiert und vorbereitet hatten die Tagung im Kontext der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte *Claudia Lepp* (München), *Siegfried Hermle* (Köln), *Antje Roggenkamp-Kaufmann* (Göttingen), *Katharina Kunter* (Karlsruhe) und *Klaus Fitschen* (Leipzig). Gefördert wurde sie von der Fritz-Thyssen-Stiftung.

Seinen Ausführungen zu den Politisierungsschüben in der Bundesrepublik legte der Zeithistoriker *Detlef Siegfried* einen Politisierungsbegriff zu Grunde, der das gesteigerte Interesse an öffentlichen Angelegenheiten auch und v. a. an einer politischen Betätigung neben den klassischen Partizipationsmöglichkeiten, an der Politisierung der Alltagspraxis und an der Opposition gegen die zuvor erleb-

te Politisierung von oben fest machte. War in der frühen Bundesrepublik die Skepsis gegen die neue politische Ordnung noch groß, so sorgte die Westorientierung vieler Liberaler dafür, dass ihr Kampf gegen den totalitaristischen Kommunismus zu einem Bekenntnis zu Pluralismus und Modernität wurde. Hierzu passend entwickelte sich eine diskutierende Öffentlichkeit, die etwa in kirchlichen Akademien und in Werner Höfers internationalem Fernsehfrühschoppen zu Tage trat. Auf diese Inkubationszeit der Politisierung folgte eine Phase der Zeitkritik am Ende der Ära Adenauer. Dieser Abschnitt wurde gekennzeichnet durch eine breitere Akzeptanz der gesellschaftlichen Pluralisierung und einen Bedeutungszuwachs der Bildungspolitik. In der dritten Phase der Politisierung seit Ende der 1960er Jahre löste die politische Kultur des mündigen Bürgers die ehemals vorherrschende „Untertanenkultur“ ab; eine wachsende Mitbestimmung auf zahlreichen gesellschaftlichen Feldern ging einher mit der Kritik an noch vorhandenen Demokratiedefiziten. Der radikaldemokratische Impuls der APO und der Studentenbewegung beeinflusste die politische Kultur der Bundesrepublik nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar, indem häufig schon vor 1968 initiierte Reformen erst mit dem Schub der außerparlamentarischen Bewegung durchgesetzt wurden. Der Einfluss auf die Jugendkultur war evident. Abgelöst wurde diese Phase von der Gleichzeitigkeit einer partizipatorischen Demokratie und einer teilweisen Rücknahme des Demokratisierungsversprechens als Reaktion auf den Terrorismus. Themen und Orte der politischen Aktion veränderten sich: sie wurden individualistischer, und die Akteure engagierten sich in Demonstrationen und Bürgerinitiativen für Umweltschutz bzw. gegen die Atomkraft, für die Frauenbewegung oder für die Rechte Homosexueller. Kennzeichen dieser Politisierung waren ihr Entstehen im Konflikt mit dem Staat, eine daraus resultierende Verhärtung der Fronten und ein wellenförmiger Verlauf. Während bis etwa 1976 das politische Interesse schwand, erlebte es seit 1983 einen neuen Aufschwung in einer für viele Themen mobilisierbaren westdeutschen Gesellschaft.

Im Medium einer interdisziplinären Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts beschäftigte sich der Heidelberger Systematische Theologe *Klaus Tanner* mit dem politischen Protestantismus vor den

1960er Jahren. Sein Vortrag ging aus von der konfessionellen und politischen Pluralität des Protestantismus, der kein festgefügtes Lehrgebäude für das politische Handeln oder gar eine allgemeingültige Politisierungstheorie besitze. Neben den Kirchen müsse daher der Blick auch auf die Prägekraft von Theologen und Laien fallen. *Tanner* betonte in seinem Vortrag die Kontinuitäten von Ideen und Handlungsweisen im Protestantismus. Dazu zählte er die Macht der Landeskirchen, die Parlamentarismus- und Kapitalismuskritik sowie die Neigung zu einer umfassenden Krisendiagnostik. Die Rahmenbedingungen für den deutschen Protestantismus nach 1945 definierte *Tanner* in acht Punkten: a) die Kirchenpolitik der Alliierten, die z. B. über die Förderung der Evangelischen Akademien zur politischen Bildung beitrugen, b) die beschränkte staatliche Souveränität, die den Kirchen mit ihren ökumenischen Kontakten eine Sonderrolle mit großen Wirkmöglichkeiten schuf, c) die deutsche Teilung, weshalb der EKD eine singuläre gesamtdeutsche Funktion zufiel, d) die Verschiebung der konfessionellen Gewichte hin zum Katholizismus, e) die staatsrechtliche Absicherung der Kirchen, f) die gute Finanzlage der Kirchen mit der Folge eines starken Anstiegs der Pfarrstellen, g) die neue Parteienlandschaft, in der die traditionell parteiskeptischen Protestanten in der CDU auf eine überkonfessionelle Partei trafen, h) die akademische Theologie, in der über Bultmanns Entmythologisierungsgesamtprogramm gestritten wurde, die Bonhoeffer-Rezeption eine Auffächerung des Barthianismus bewirkte, das Verhältnis zum Judentum neu definiert wurde und außereuropäische Formen der Seelsorge rezipiert wurden. Als Kanäle der politischen Einwirkung auf die Öffentlichkeit durch die evangelischen Kirchen nannte *Tanner* den Bevollmächtigten des Rates der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland, die beratenden Kammern der EKD, die Worte bzw. später Denkschriften der EKD und die Evangelischen Akademien.

In der Abteilung „Foren und Themen der Politisierung des Protestantismus“ berichtete die Kölner Kirchenhistorikerin *Karin Oehlmann* über die Synode der württembergischen Landeskirche und ihre zunehmende Parlamentarisierung. Dieses Kirchenleitungsorgan eignet sich besonders gut als Untersuchungsgegenstand, da es aus Urwahlen hervorgeht, damit stärker an die Gemeindebasis angebun-

den ist und mit seinen Fraktionen einem politischen Parlament nahe kommt. Galt 1948 in Württemberg noch das Diktum „Die Synode ist kein Parlament“, so waren 1966 offene Fraktionen ein Faktum, die man anfangs als Mittel der Arbeitserleichterung wertete. Ohne je in der Kirchenverfassung erwähnt zu sein, waren geschlossene Fraktionen schon in den frühen 1970ern Realität. Neben dieser Annäherung an den Parlamentarismus erlebte das Kirchenparlament auch eine Entwicklung hin zu Transparenz und Teilhabe. 1969 war die Bischofswahlsitzung der Synode erstmals öffentlich und die Kandidaten mussten sich auch der Öffentlichkeit vorstellen. Thematisch öffnete sich die Synode jedoch nicht. Es dominierten binnenkirchliche Themen, die Politik wurde nur wahrgenommen, wenn sie in den kirchlichen Raum reichte. So wurden die Studentenunruhen unter der Bezeichnung „Schwierigkeiten in den Universitätsstädten“ abgehandelt, und in den Berichten von Bischof Martin Haug vor der Synode kam an aktuellen politischen Ereignissen nur der Bau der Berliner Mauer vor.

Der Kieler Historiker *Stephan Linck* beleuchtete eine kurze, aber folgenreiche Phase der Geschichte der Hamburger Evangelischen Studentengemeinde, die 1978 mit deren Auflösung endete. Die ESG unterstützte die sich seit 1973 radikalierende Hausbesetzerszene und verglich in Flugblättern die Hamburger Polizei mit dem Unterdrückungsapparat des Nationalsozialismus. Mit diesen und anderen sprachlichen Entgleisungen relativierte sie letztlich die Verbrechen des NS. Dem „Komitee gegen Folter“ überließ die Studentengemeinde ihre Räume. Kirchlicherseits führte diese Kritik- und Distanzlosigkeit gegenüber radikalen Gruppen 1974 auf einer Sondersynode zur Forderung nach einer Neuorientierung der ESG und dazu, dass Räume nur mit Zustimmung einer kirchlichen Kommission überlassen werden durften. Mit der Entstehung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Januar 1977 verschärfte sich das Verhalten der Kirchenleitung gegenüber der Hamburger ESG bis hin zur polizeilich unterstützten kurzfristigen Räumung des ESG-Gebäudes. Nach der vorangegangenen inhaltlichen und verbalen Radikalisierung der ESG hatte nun auch die Kirchenleitung ihre Diskussionsfähigkeit gegenüber der ohnehin innerkirchlich isolierten ESG verloren.

Laut *Thomas Schlag*, der in Zürich Praktische Theologie lehrt, bildete sich in dem seit den 1960er Jahren herrschenden Streit um eine „Politisierung des Religionsunterrichts“ das zunehmende Wissen um die Mängel des faktischen Religionsunterrichts ebenso ab wie die unterschwellige Klage über den Verlust der einstigen Vorzugsstellung und der öffentlichen Deutungshoheit von Kirche und Theologie. Die Veränderungshoffnungen der 1960er Jahre schlugen sich in entsprechenden programmatischen und praxisorientierten Konzepten nieder und veränderten die Diskussionslandschaft in der deutschen Religionspädagogik zwischen den Vertretern eines „Projekts der Freiheit“ und denen des Projekts „der Ordnung“ allmählich. In den 1970er Jahren sei der Religionsunterricht in seiner politischen Relevanz als relative Größe im Kontext der Schule zu betrachten, so *Schlag*. Dafür spreche, dass in Befragungen die politische Dimension des Religionsunterrichts bis heute weit hinten angesiedelt sei. Dieses Ergebnis beruhe u. a. darauf, dass der Religionsunterricht bis heute auf einem schmalen Grat zwischen der Ermächtigung zu individueller Freiheit und der christlichen Orientierung in Fragen des Politischen balanciere und somit immer wieder in neue Einseitigkeiten abzustürzen drohe. Der historische Blick auf die theoretischen Reflexionen und didaktischen Transfers eröffne Kriterien für notwendige Formen einer konstruktiven pluralitätsoffenen Politisierung im Religionsunterricht.

Das Forum „Die Politisierung der Theologie in den sechziger und siebziger Jahren“ brachte instruktive Einblicke in eine sich verändernde theologische Diskurslandschaft. Der Historiker *Christian Widmann* beleuchtete den christlich-marxistischen Dialog im geteilten Europa. Neben das protestantische Dialogzentrum Prag mit der zentralen Figur Josef Hromadkas trat katholischerseits die „Internationale Paulus-Gesellschaft“. Der in ihr institutionalisierte Dialog bemühte sich angesichts der als Menschheitskrise wahrgenommenen Fortschrittsdialektik um einen Austausch über den Gegensatz von marxistischer Immanenz und christlicher Transzendenz. Auf protestantischer Seite erlebte der Dialog 1966 einen Impuls von der Genfer „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“. Über die kirchliche Presse wurde der Dialog, seine Themen und Protagonisten auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt. Das bislang akademisch

geführte Gespräch regte nun auch zu Diskussionen auf der Gemeindeebene an, die z. T. als Metadialog über den christlich-marxistischen Dialog geführt wurden. Zur Zäsur wurde das gewaltsame Ende des „Prager Frühlings“. Aus den Anfragen an den bisherigen Dialog entstanden neue Forderungen an ihn: Ein weniger akademisch-theoretischer Charakter und eine vermeintlich stärker praxis- und alltagsorientierte Fokussierung. Die permanent vortragene Forderung nach einer gemeinsamen Praxis deutete *Widmann* als Versuch, den aufgrund der unabänderlichen Differenzen in eine Sackgasse geratenen Dialog am Leben zu halten. Zu den Verfechtern eines christlich-marxistischen politischen Bündnisses zählten Dorothee Sölle und Helmut Gollwitzer. Mit seiner thematischen Engführung auf den Sozialismus lenkte Gollwitzer den Dialog auf das Thema der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Er blendete Aspekte der Anthropologie, der Heilserwartung oder die Gefährdung der Religionsfreiheit im real existierenden Sozialismus aus, bot aber einer politisierten Jugend eine Antwort auf ihre Empörung über eine als ungerecht wahrgenommene Welt.

Über Entstehung, Inhalt, Rezeption und Gemeinsamkeiten der Theologie der Hoffnung, der Theologie der Revolution und der Befreiungstheologie berichtete die Theologin *Annegreth Strümpfel*. Mit seiner ökonomisch sehr erfolgreichen Relecture der christlichen Eschatologie deutete Jürgen Moltmann diesen häufig stiefmütterlich behandelten Teil der christlichen Lehre als Hoffnung auf Christus und somit als zum Widerstand aufrufende Nichtakzeptanz der Welt. Die Theologie der Revolution war anders als die Theologie der Hoffnung ein von vielen Autoren getragenes Projekt, unter denen Richard Shaull herausragte. Angesichts der Machtverhältnisse in der modernen Gesellschaft rechnete der stark in geschichtstheologischen Zusammenhängen denkende Shaull nicht mit einer revolutionären Erhebung der Massen, sondern er setzte auf die Bildung revolutionärer Zellen (von Christen), die dann den gesellschaftlichen Wandel mit der ultima ratio der gewalttätigen Revolution vorantreiben sollten. Anders als die vorgenannten Konzepte stammte die Theologie der Befreiung nicht aus dem europäisch-angloamerikanischen akademisch-protestantischen Kontext. Dieser globale theologische Entwurf von unten richtete sich an die Armen und verarbeitete

Erfahrungen der Machtwechsel in Kuba und Brasilien, des II. Vaticanums und des Nord-Südkonflikts interdisziplinär. Bei aller Heterogenität in der Herkunft und in der Zielsetzung war den drei Ansätzen die Erneuerung theologischer Denkmuster und die Überzeugung gemeinsam, dass die Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit hin zu einer Humanisierung unter vorbildhafter Beteiligung der Kirchen zwingend notwendig sei.

Mit starker Akzentsetzung auf die Jahrzehnte andauernden Bestrebungen, dass Frauen im Pfarramt den Männern gleichgestellt werden, referierte die Leipziger Religionssoziologin *Kornelia Sammet* über die Feministische Theologie als die ihrer Meinung nach erfolgreichste innertheologische bzw. innerkirchliche Reformbewegung. Die ursprünglich katholische Feministische Theologie stand im Spannungsfeld von Kirche und Politik und nahm auf dem Weg zu ihrem Höhepunkt, der erst in den 1980er Jahren lag, Anstöße aus der Frauenbewegung, dem Kampf gegen den § 218 und der Frauenforschung auf.

In der Sektion „Die Politisierung des Protestantismus als Thema der Medien“ beschäftigten sich die beiden Bochumer Historiker *Nicolai Hannig* und *Sven-Daniel Gettys* mit der medialen Fremddarstellung der Politisierung des Protestantismus sowie mit der medialen Selbstdarstellung dieses Prozesses. *Hannig* wies auf einen personellen Wandel in der Berichterstattung über kirchliche Themen hin: Waren in den 1950er Jahren die Autoren vielfach noch Theologen, die nicht der Redaktion angehörten, so entstanden in den 1960er Jahren in Presse und Rundfunk eigene Kirchenredaktionen, deren Mitglieder Kompetenz und Kirchenunabhängigkeit vereinten. Zugleich gelangten theologische Themen auch in das Blickfeld einer überkonfessionellen, nichttheologischen Öffentlichkeit. Mit dem Themen- und Personalwandel ging in den 1960er Jahren ein Wandel in der Beurteilung einher. Statt prinzipieller Kirchenfreundlichkeit war nun eine kritische Haltung zu beobachten. Den Kirchen wurde ein Hang zur Beliebigkeit statt Konzentration auf ihr Proprium vorgeworfen und die Akteure fanden sich in ein Schema hie progressive Weltveränderer, dort Traditionalisten eingeordnet. Im zweiten Teil seines Vortrags befasste sich *Hannig* mit dem Kirchen- und Theologieverständnis Axel Springers und Rudolf Augsteins. Der sich

vom Kirchenfernen zum Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Landeskirche wandelnde und dann 1969 den Altlutheranern beitretende Springer betonte auch gegen die Linie eigener Blätter den politikfreien Seelsorgeauftrag der Kirche. Auch der 1968 aus der katholischen Kirche ausgetretene ehemalige Ministrant Rudolf Augstein kritisierte kirchliche Gesellschaftsreformer und warnte davor, dass im Zuge der Politisierung aus der Jenseitsreligion Christentum die Caritas werde. Prinzipiell konstatierte *Hannig* eine Allianz konservativer Christen und liberaler Journalisten bei der Kritik an der Politisierung des Protestantismus und das Einsetzen der „konservativen Tendenzwende“ in den Medien bereits vor 1970. Die Position der Medien zugunsten der Transzendenzvermittlung und gegen eine Politisierung habe der Verbreitung des kirchlichen Reformstrebens entgegen gestanden.

Sven-Daniel Gettys betonte in seinem Vortrag den semantischen Unterschied zwischen kirchlicher Presse auf der einen und Akademien oder Kirchentagen auf der anderen Seite. Zugleich charakterisierte er die kirchlichen Zeitschriften der Zeit als virtuellen Ort der Diskussion für Menschen, die persönlich nicht miteinander diskutiert hätten. Vor allem die seit dem Kirchenkampf bestehende „Junge Kirche“ habe sich als Organ der Berichterstattung über die Politisierung des Protestantismus hervorgetan.

In der letzten Tagungssektion wurde der Blick international erweitert. Der Historiker *Keith Robbins* von der University of Wales beschrieb die Politisierung des Protestantismus als in sich differenziertes, internationales Phänomen des Westens. Für die britische Situation im Allgemeinen hob er als Besonderheit die eng an die USA angelehnte Rolle in der Weltpolitik, den Prozess der Dekolonialisierung und das prinzipielle Vertrauen in die parlamentarische Demokratie hervor. Für das kirchliche Leben betonte *Robbins* den pluralen Charakter des britischen Protestantismus, der in England, Wales und Schottland über eine jeweils unterschiedliche Kirchenstruktur, damit aber auch über unterschiedliche politische Einflussmöglichkeiten verfüge. Weiterhin verwies er einerseits auf die Mitgliedschaft der Bischöfe im britischen Oberhaus, andererseits auf die Mitgliedschaft von Protestanten in allen politischen Parteien, von denen keine explizit kirchenfeindlich sei. Ganz anders als in

Deutschland traten akademische Theologen – eine Folge der konfessionell nicht gebundenen theologischen Lehre an den Universitäten und einer anderen theologischen Wissenschaftskultur – nicht als Trägerschicht der Politisierung in Erscheinung. Da die britischen Kirchen durch ihre Rolle im gesellschaftlich-politischen System per se politisch seien, lasse sich das Phänomen Politisierung des Protestantismus nicht auf die Alternative apolitisch/politisch zurückführen. Zudem sei es selbstverständlich gewesen, dass die Kirchen für andere da seien und sich nicht in Selbstgenügsamkeit übten. Aus dieser Überzeugung heraus habe man sich auch dem Sozialismus, Marxismus oder der Christlichen Friedenskonferenz geöffnet. Proteste sowohl gegen zu viel wie gegen zu wenig politisches Engagement führten zu Kirchenaustritten.

Über die Entwicklungen in den staatsnahen, bischöflich geleiteten lutherischen Volkskirchen Nordeuropas in den 1960er und 70er Jahren berichtete *Jens Holger Schjørring*, Professor i. R. für Kirchengeschichte an der Universität Århus, Dänemark. Anders als in Deutschland machten diese Kirchen bereits nach dem I. Weltkrieg die Erfahrung einer stabilen Demokratie und kamen auch mit der Sozialdemokratie zu einem *modus vivendi*. Die Zwischenkriegszeit war bestimmt von individual- und sozialetischen Debatten über Geschlechtsmoral, Erziehung, Schule und Familie. Später kamen dann Themen der politischen Ethik wie die Frage nach der Rolle der Kirche im Wohlfahrtsstaat, nach dem Widerstand gegen die deutsche Besatzung und die nationale Identität hinzu. Aus der Ökumene empfangen die nordischen Volkskirchen durch die Tagungen des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki und des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala wichtige Impulse. Aufbruch und Polarisierung als Signaturen der Zeit stellten sich in jeder der nordischen Volkskirchen anders dar. In Dänemark äußerte sich der Wandel theologisch in der Tendenz zur Ablehnung der Amtskirche, politisch in der Aufhebung des Verbots der Pornographie und der Legalisierung der Abtreibung sowie durch den Streit an den Universitäten über die Mitbestimmung von Studierenden und nicht-wissenschaftlichem Personal. In Schweden sorgte der Philosoph Ingmar Hedenius mit seinen Thesen von der Wertfreiheit der Wissenschaft, die der sich pluralisie-

renden akademischen Theologie ihren Wissenschaftscharakter aberkannten, für Aufsehen. Die Gesellschaft erlebte in dieser Zeit einen starken Urbanisierungsschub zu Lasten der kirchlich gebundenen Landbevölkerung. In Norwegen kam es nach der Auseinandersetzung zwischen Linksintellektuellen und der Kirche in der Zwischenkriegszeit und der Phase des gemeinsamen Widerstandes gegen die deutsche Besatzung nach 1945 zu einem innerkirchlichen Konflikt zwischen „Liberalen“ und „Konservativen“ über die Ökumene und über ethische Fragen, ohne dass die gesellschaftliche Position der Kirche an sich ins Wanken geraten wäre. Die finnische Volkskirche ging aus dem Krieg mit der Sowjetunion gestärkt hervor und behielt ihren nationalprotestantischen Charakter bei. Trotz ihrer starken Ausrichtung auf Diakonie und Bildung konnten die kirchenkritischen Ideen der 68er-Bewegung in der finnischen Kirche nur begrenzt Fuß fassen. Zusammenfassend – so *Schjorring* – kann man hinsichtlich der nordeuropäischen Volkskirchen für die 1960er und 1970er Jahre kaum von einer Zeit des Übergangs reden, vielmehr sind seit den 1920er Jahren starke Kontinuitäten zu beobachten.

Als Reaktion auf die Vorträge und die sich jeweils daran anschließenden lebhaften Diskussionen leiteten *Detlef Siegfried* und *Klaus Tanner* mit kurzen Voten die Schlussdiskussion ein. *Siegfried* betonte, dass das Phänomen der Politisierung des Protestantismus zwar in den späten 1960er Jahren spektakuläre Erscheinungen zeitigte, seine Breitenwirkung aber erst in den 1970er und 80er Jahren einsetzte. Weiterhin forderte er einen historisierenden Umgang mit dem „Kampfbegriff“ Politisierung, der eigentlich stets eine „Linkspolitisierung“ gewesen sei. Die Radikalität der Erscheinung erklärte *Siegfried* mit ihrem nachholenden Charakter, da der Nationalsozialismus die gesellschaftlichen Reformen der 1920er Jahre in Deutschland unterbunden habe. Mit Blick auf den Protestantismus dürfe man nicht einseitig nur nach Einflüssen aus der Studentenbewegung suchen, sondern müsse multiperspektivisch vorgehen. Insbesondere dürfe man diejenigen Gruppen und Personen nicht historiographisch vernachlässigen, die aus dem Protestantismus ausgebrochen seien.

Klaus Tanner plädierte in seinem Schlussvotum dafür, bei der Analyse der Politisierung des Protestantismus auch die Konservativen in den Blick zu nehmen. Zudem müsse man sich von Dualismen wie ‚hier Kirche, dort Politik‘ oder der Vorstellung eines politikfreien Raumes verabschieden.

Die Tagung hat gezeigt, dass die „Politisierung“ des Protestantismus sowohl als historischer Vorgang als auch als „Kampfbegriff“ in den kirchlichen und politischen Arenen analysiert werden muss.

Kerzen – Kirchen – Kontroversen
Die Rolle der evangelischen Kirche 1989/90
in der Zeitgeschichtsschreibung – ein Tagungsbericht

Annegreth Strümpfel

Noch eine Veranstaltung im Rahmen des Gedenkens an die friedliche Revolution 1989? Ist nicht schon alles gesagt, ausgefeiert und erforscht? Welche Veranstaltung – so ließe sich weiter fragen – kann denn ihren Anspruch halten, neue Einsichten hervorbringen? Die Tagung, die am 6. und 7. November im Zinzendorfhaus in Neudietendorf in Zusammenarbeit von *Katharina Kunter* (Universität Karlsruhe), *Klaus Fitschen* (Universität Leipzig) und *Michael Haspel* (Evangelische Akademie Thüringen) durchgeführt wurde, unterschied sich von vielen Gedenkveranstaltungen zum „Geburtstag des Mauerfalls“: Anliegen war es, die Geschichtsschreibung zum Thema Kirche in der DDR und ihren Beitrag zum gesellschaftlichen Umbruch 1989/90 in den Mittelpunkt der Diskussion zu stellen. Wo steht die Zeitgeschichtsforschung 20 Jahre danach? Was wurde erreicht und wo sind Forschungsdefizite auszumachen? Wie auf den meisten Veranstaltungen zum Thema 1989, setzte sich auch diese Tagung aus Historikerinnen und Historikern und Zeitzeuginnen und Zeitzeugen zusammen. Die Besonderheit bestand jedoch darin, dass sie die Spannung nicht nur duldete, sondern eingehend thematisierte.

Der Einführungsvortrag von *Klaus Fitschen* (Leipzig) lieferte einen Überblick über die aktuelle Situation der Zeitgeschichtsschreibung zur Rolle der evangelischen Kirche 1989/90. Fitschen betonte, dass es keine Gesamtwahrnehmung gegenüber der Rolle der Kirche in der friedlichen Revolution geben könne. Um diese angemessen zu beurteilen, komme es darauf an, die Perspektiven von Beteiligten

und Historikerinnen und Historikern gleichermaßen zu berücksichtigen. Hinsichtlich der Beiträge von Zeitzeugen sei eine „Erinnerungskonkurrenz“ von Basisbewegung und Kirchenleitung zu beobachten. Für die Geschichtswissenschaft stellte *Fitschen* fest, dass – gerade im Hinblick auf Studienliteratur und Überblickswerke der allgemeinen Zeitgeschichte – die Frage nach der Rolle und Beteiligung der Kirchen 1989 nur unterbelichtet vorkomme oder sogar ganz weggelassen werde¹. Somit drohe das Thema zu einem Reservat der kirchlichen Zeitgeschichte zu werden.

Diesem Überblick folgte eine lebendige Diskussion, in der auf verschiedenen Ebenen einzelne Aspekte vertieft und ergänzt wurden. Von mehreren Seiten angemahnt wurde eine zu starke Fokussierung der Geschichtsschreibung auf die Ereignisse in Leipzig. Dies führe dazu, dass regionale Unterschiede in der Art und Weise des Protests nicht ausreichend Beachtung fänden. Aus Perspektive eines Zeitzeugen wurde betont, dass den Kirchen in der Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs vor allem eine seelsorgerliche Aufgabe zukam. Ein anderer Einwurf bezog sich darauf, die Rolle der Medien stärker in das Blickfeld der Forschung zu rücken. Wichtig war auch der Hinweis darauf, dass hinsichtlich der Aktenlage zwischen Ost und West eine Asymmetrie festzustellen sei.

Die Podiumsdiskussion am Abend machte ein eher selten fundiert diskutiertes Thema zum Gegenstand seiner Auseinandersetzung: Zeitzeugen und Wissenschaft im Diskurs. *Anke Silomon* (Karlsruhe/Berlin) berichtete, dass sie in ihrer eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit großen Wert auf Zeitzeugenbefragung lege, betonte aber, dass dies nur in unmittelbarer Verknüpfung mit Einsicht von Akten geschehen könne. Die zu Beginn der Diskussion festzustellende Einmütigkeit der Diskutanten, dass die Perspektive der Zeitzeugen die der Wissenschaft ergänze und umgekehrt, wick in einem zweiten Schritt der Benennung von konkreten Problemen. Als eine der Hauptschwierigkeiten stellte *Detlef Pollack* (Münster) heraus,

¹ Als Ausnahme benannte *Fitschen*: *Henke*, Klaus-Dietmar (Hg.): *Revolution und Vereinigung 1989/90. Als in Deutschland die Realität die Phantasie überholte*. München 2009.

dass die Begegnung zwischen Zeitzeugen und Wissenschaftlern immer von einem bestimmten Interesse geleitet sei. Problematisch sei dabei besonders, wenn eine Seite von der anderen für eigene Zwecke instrumentalisiert werde. Wichtig sei nach *Pollack* das Bemühen, sich im Gespräch auszutauschen und die Bereitschaft zu zeigen, den eigenen Standpunkt gegebenenfalls auch zu korrigieren. Ein Kommentar aus dem Plenum verwies auf das Problem von Nähe und Distanz, das Zeitzeugengespräche begleite. *Pollack* bestätigte, dass in diesen Gesprächen Verletzungen leicht möglich seien und unterstrich die Notwendigkeit einer gemeinsamen Geschichtsrekonstruktion durch Zeitzeugen und Wissenschaftler. Beliebigkeit in der Interpretation der Ereignisse sei jedoch aus wissenschaftlicher Perspektive ausgeschlossen und verrate das Ethos des Wissenschaftlers. *Michael Beleites* (Dresden) wies auf die Gefahr der Legendenbildung hin. Aus seiner Erfahrung als Sächsischem Landesbeauftragten für Stasi-Unterlagen berichtete er, dass viele Personen in den Stasiakten politischer dargestellt wurden, als sie ihr eigenes Handeln gesehen hätten. Andererseits hätten jedoch auch einige Menschen das politische Potential ihres Handelns unterschätzt.

Die Lesung des Publizisten *Christoph Dieckmann* (Berlin) am späten Abend schloss inhaltlich an das Thema der vorangegangenen Podiumsdiskussion an. „Alles wirklich Wichtige war mündlich“, formulierte *Dieckmann* pointiert. Damit unterstrich er den zuvor in der Diskussion herausgestellten Konsens, dass Zeitzeugen dazu beitragen müssten, die Leerstellen der Akten zu schließen. Im Mittelpunkt der von ihm selbst vorgetragenen Passagen seines Buches „Mich wundert, dass ich fröhlich bin“² standen persönliche Erfahrungen mit der Evangelischen Kirche und Beobachtungen aus dem Alltag in der DDR.

Die Vorträge und Diskussionen am zweiten Tag des Symposiums gingen gezielt der Frage zukünftiger Forschungsfelder nach. *Clemens Vollnhals* (Dresden) konzentrierte sich in seinem Beitrag auf die Aufarbeitung der Stasi-Verstrickung der evangelischen Landeskir-

2 *Dieckmann*, Christoph: *Mich wundert, dass ich fröhlich bin*. Eine Deutschlandreise. Berlin 2009.

chen. Damit eröffnete er ein Thema, das bislang kaum – weder im innerkirchlichen Raum noch in der wissenschaftlichen Forschung – bearbeitet worden ist. Als wichtige Anstöße für eine zeitnahe öffentliche Diskussion des Verhältnisses der Kirchen in der DDR und des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) nannte Vollnhals die erste Veröffentlichung von Gerhard Besier 1991 („Das falsche Buch zur richtigen Zeit“)³ sowie den „Fall Stolpe“ im Februar 1992. Für die Offenlegung der IM-Tätigkeit Manfred Stolpes habe vor allem auch der „Spiegel“ Entscheidendes beigetragen. *Vollnhals* zog die ernüchternde Bilanz, dass in Bezug auf die tatsächliche Belastung und Motivstruktur der kirchlichen IM seit Mitte der 1990er Jahre keine Forschungsarbeiten erschienen sind. Auch für die Aufarbeitung in den Landeskirchen stellte er fest, dass sich diese bis heute nicht zu einer einheitlichen Position und Aufarbeitungsart entschieden hätten.

Katharina Kunter (Karlsruhe/Frankfurt) stellte ihren Vortrag unter die Frage, ob das Thema „Die Kirchen in der DDR“ bereits „ausgeforscht“ sei. Am Beispiel der Enquete-Kommission zur Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur (1990–1994), die sich thematisch auch mit der Rolle der Kirchen beschäftigte, bestätigte Kunter ihre Ausgangsfrage. Zu allen vier Themenbereichen – Haltung der evangelischen Kirche zum SED-Staat, Kirchen und Gruppen, deutsch-deutsche Kirchenbeziehung sowie Christen im Alltag – seien zahlreiche Einzelstudien erschienen. Damit sei eine erste Phase der Zeitgeschichtsforschung zum Abschluss gekommen. Kunter forderte, dass 20 Jahre nach dem Mauerfall eine neue Phase der Geschichtsschreibung einsetzen müsse, die die Rolle der Kirchen in größere analytische Zusammenhänge (Säkularisierung, Sozialgeschichte, Ideengeschichte) einbette und die gegebenenfalls auch die Perspektiven von Zeitzeugen übersteige. Als zukünftige Forschungsfelder benannte sie den internationalen Vergleich der Rolle der Kirchen in sozialistischen Staaten (insbesondere des Ostblocks) sowie eine eingehende Beschäftigung mit dem Ver-

3 *Besier*, Gerhard: „Pfarrer, Christen und Katholiken“. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen. Neukirchen-Vluyn 1991.

hältnis von engagierten kirchlichen Minderheiten und einem angepassten Mehrheitsprotestantismus.

Die abschließende Podiumsdiskussion thematisierte die Perspektiven und Probleme, die sich in der wissenschaftlichen Praxis ergeben und eröffnete im Anschluss an Vollnhals und Kunter weitere Forschungsfelder. Aus Sicht des Landeskirchlichen Archivs der Evangelischen Kirche von Westfalen machte *Jens Murken* (Bielefeld) auf das Potential aufmerksam, das in der Untersuchung von Partnerschaften zwischen Landeskirchen der Bundesrepublik und der DDR bestehe. Als Beispiel führte er Berichte von Theologiestudierenden aus Westfalen an, die während ihres Studiums ein Gemeindepraktikum in der DDR absolviert hatten und somit Auskunft über die Wahrnehmung der DDR aus junger Perspektive geben konnten. Die notwendige Aufarbeitung von Partnerschaftsbeziehungen war auch der Ausgangspunkt von *Beatrice de Graaf* (Den Haag). Sie konzentrierte sich in ihren Ausführungen auf die Bedeutung der insgesamt über 380 Kontakte zwischen den Gemeinden in den Niederlanden und der DDR. Damit hätten die Niederländer nicht nur Solidarität mit unterdrückten Christen gezeigt, sondern auch ihre uneingeschränkte Sympathie mit dem Bild von „Kirche im Sozialismus“ zum Ausdruck gebracht. Mit der Wiedervereinigung der beiden Teile Deutschlands sei ein bedeutender Teil der ökumenischen Identität der niederländischen Kirchen verloren gegangen. Hinsichtlich zukünftiger Forschungsarbeiten zur Partnerschaft der Kirchen in der DDR und den Niederlanden machte de Graaf auf den Unterschied zwischen der episkopal organisierten Kirche in der DDR und der auf der Laienbewegung aufbauenden Kirche in den Niederlanden aufmerksam, deren ekklesiologische Gegenüberstellung de Graaf zufolge noch ausgebaut werden müsste.

Aus der Katholizismusforschung kam *Christoph Kösters* (Bonn) zu Wort. Als Ziel der weiteren Zeitgeschichtsforschung formulierte er, der konfessionellen Verengung weiterhin entgegenzutreten. Seine These lautete, dass 1989 ein Laienkatholizismus demonstriert wurde, der die bis dahin vorherrschende katholische Minderheitsposition in der DDR überwand. Als wichtigen Scheitelpunkt benannte *Kösters* den Katholikentag 1987 in Dresden. Außerdem verwies er auf die

Bedeutung von Papst Johannes Paul II. für die gesellschaftlichen Umbrüche in den Staaten des Ostblocks.

Gisa Bauer (Leipzig) beschäftigte sich mit der Zeitzeugenarbeit als methodischem Schlüssel zur Vermittlung von Lerninhalten. Während eines Seminars an der Universität Leipzig beobachtete sie eine hohe Begeisterungsfähigkeit der Studierenden für die Aufarbeitung der Vergangenheit. *Bauer* zufolge steigerte sich der Lerneffekt durch die Verbindung von Fakten und Emotionen. Für junge Menschen, die selbst keinen Zugang mehr zu den Ereignissen hätten, sei die Begegnung mit Zeitzeugen und Erinnerungsorten von hoher Bedeutung. In der Plenumsdiskussion wurde jedoch auch darauf hingewiesen, dass die finanziellen Mittel an den Universitäten für solche aufwendigen Lernformen zu gering seien.

In der Zusammenschau der einzelnen Beiträge und Podien deckte das Symposium ein vielfältiges Themenspektrum der Zeitgeschichtsforschung über die Rolle der Kirchen in der DDR ab, insbesondere ihrer Rolle für den gesellschaftlichen Umbruch 1989/90. Dabei wurden zwei Themen fokussiert: zum einen ergab die Diskussion, dass trotz aufgezeigter Spannungen, die in der Begegnung zwischen Wissenschaftlern und Zeitzeugen auftreten können, die Oral History ein unentbehrlicher Bestandteil für die Forschung geworden ist, indem sie Geschichte lebendig macht und dazu beitragen kann, Lücken in den Akten zu füllen. Zum anderen waren sich die Diskutanten einig, dass es notwendig sei, neue Zugänge und Forschungsperspektiven zu erschließen und zuzulassen.

Dem zweitägigen Symposium ging es nicht darum, der Beschreibung der Rolle der evangelischen Kirche für den gesellschaftlichen Umbruch 1989/90 eine neue Deutung hinzuzufügen. Vielmehr wurde ein Austausch initiiert, der unterschiedliche Ansätze im Blick auf die Frage, wie die Rolle der Kirche in der DDR in der Zeitgeschichtsforschung aufgegriffen wurde und wird, zur Sprache brachte. Der Tagung gelang es, einen weitreichenden Überblick über den derzeitigen Forschungsstand in der Kirchlichen Zeitgeschichte zu geben und Forschungsdesiderate aufzuzeigen. Damit eröffnete sie wichtige Perspektiven für die zukünftige Zeitgeschichtsforschung. Es bleibt zu hoffen, dass diese positiven Ansätze ausgebaut werden.

Die Kirchen und die Verbrechen
im nationalsozialistischen Staat. Bericht über
das 11. Dachauer Symposium zur Zeitgeschichte

Christian Müller

Die Stadt Dachau als Standort des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau wurde nach 1945 weltweit zum Synonym für die Verbrechen während der NS-Herrschaft. Heute steht sie auch für die Hoffnung auf ein besseres Verständnis dieser Vergangenheit. Die überregional renommierten Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte, die im Jahr 2000 in Zusammenarbeit mit dem Jugendgästehaus Dachau ins Leben gerufen wurden, bieten Wissenschaftlern und Fachleuten die Möglichkeit, die Themen und Ergebnisse ihrer Forschung zu präsentieren und stehen dabei im Dialog mit einer interessierten Öffentlichkeit.

Unter der wissenschaftlichen Leitung von *Thomas Brechenmacher* (Universität Potsdam) und *Harry Oelke* (Ludwig-Maximilians-Universität München) widmete sich das nunmehr 11. Dachauer Symposium (14.–15. Mai 2010) in diesem Jahr erstmals einer Fragestellung aus dem Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte. In vergleichender Perspektive wurden die Ambivalenzen, Resistenzen und Verstrickungen in der Haltung der katholischen und der evangelischen Kirche gegenüber den Verbrechen des NS-Regimes beleuchtet. Konkret wurde hinterfragt, wie die Handlungsspielräume der Kirchen aussahen, die ihrerseits – zumindest in Teilen – Zielobjekte eines nationalsozialistischen „Kultur-“ bzw. „Kirchenkampfes“ waren. Gleichzeitig bot das ins Rahmenprogramm des Ökumenischen Kirchentages aufgenommene Symposium die Möglichkeit eines interkonfessionellen Dialogs über den Umgang

der beiden großen christlichen Kirchen mit der NS-Vergangenheit.

Einführend gaben *Brechenmacher* und *Oelke* einen Überblick zu Inhalt und Kernfragen der Tagung sowie zu Forschungsgeschichte und Forschungsstand der Thematik. Die Tagung verfolge einen konsequent vergleichenden Ansatz und sei wie folgt strukturiert: Zunächst sollten kirchenrechtliche und ethische „Grundlagen“ erarbeitet werden, die den Kirchen als Argumentations- und Handlungsspielraum in einem komplexen Beziehungsgefüge mit dem Nationalsozialismus dienen; die zweite Sektion widme sich den Kirchen als Zielobjekt nationalsozialistischer Übergriffe, bevor schließlich die zentrale dritte Sektion dazu übergehe, einzelne NS-Verbrechen als „kirchliche Herausforderungen“ zu diskutieren. Abschließend sollte sich den „Nachwirkungen“ und somit der Frage zugewandt werden, auf welche Weise beide Kirchen nach 1945 mit dem Komplex der „Schuld“ umgingen.

In der ersten Sektion erläuterte *Stefan Gatzhammer* (Universität Potsdam) in seinem Vortrag „NS-Verbrechen und der kirchliche Strafanspruch“ den kirchenrechtlichen Rahmen, innerhalb dessen die katholische Kirche den Verbrechen des NS-Staates gegenübertrat. Die nachträglich, vor allem nach dem Erscheinen des „Stellvertreters“ von Rolf Hochhuth entstandene Debatte über die vermeintliche Pflicht des Papstes, führende Politiker des „Dritten Reichs“ mit kirchlichen Strafen, etwa der Exkommunikation zu belegen, galt als Ausgangspunkt dieser Betrachtung. Hätten ein offensiverer Kurs des Heiligen Stuhles oder des deutschen Episkopats sowie Appelle an die Öffentlichkeit die NS-Vernichtungsmaschinerie stoppen können? Gatzhammer fragte nach den kirchenrechtlichen Handlungsspielräumen: Rein formal wären der deutsche Episkopat und der Papst nach dem allgemeinen kirchlichen Strafrecht des *Codex Iuris Canonici* von 1917 bei Verbrechen gegen die Menschlichkeit zur Anklage berechtigt gewesen. Allerdings, so der Referent, habe die Realität des kirchlichen Lebens im 20. Jahrhundert anders ausgesehen: So habe die katholische Kirche nur noch gegen Kleriker und Ordensleute, nicht aber gegen Laien das kirchliche Strafrecht angewandt. Vor allem aber habe aus Sicht des Heiligen Stuhles und des deutschen Episkopats der Strafanspruch nie im Vordergrund gestanden;

Tötungsdelikte, so war man der Auffassung, sollten zunächst von der weltlichen Gewalt bestraft werden. Dies hätte die Frage nach der Legitimität der staatlichen Ordnung aufwerfen müssen, – ein Gedanke, den die Katholische Kirche lange Zeit vernachlässigt hatte. Faktisch war sie zum Zeitpunkt der NS-Machtübernahme schon längst dazu übergegangen, auf ihren Strafrechtsanspruch zu verzichten. So stellten die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ von 1937 sowie der „Dekalog-Hirtenbrief“ von 1943 Mittel und Wege dar, die Verbrechen gegen die Menschlichkeit öffentlich zu benennen, – sie in kirchenrechtlicher Hinsicht anzuzeigen und zu bestrafen, darauf war man nicht vorbereitet.

Der zweite Vortrag stand unter der Frage: „Verbrechen des NS-Staates als ethische Herausforderung der christlichen Kirchen“? *Reiner Anselm* (Georg-August-Universität Göttingen) hob zunächst die eigentliche Kuriosität dieser Frage hervor, sei doch die ethische Unrechtmäßigkeit offenkundig gewesen. Wie hätte dieses Faktum überhaupt eine „Herausforderung“ für die Kirchen darstellen können? Es wäre die Aufgabe der evangelischen Kirchen gewesen, neue Richtlinien und Verhaltensstrategien zu entwickeln, um als Institution dem totalitären Allmachtsanspruch des Nationalsozialismus entgegenzutreten zu können. Darin sei sie jedoch gescheitert. Die Ursache dieses Scheiterns sah der Vortragende darin, dass das für die protestantische Kirche zentrale Individuum in der modernstaatlichen Entwicklung in den Hintergrund getreten sei. An seiner statt habe der Staat eine zunehmend zentrale Position innerhalb des evangelischen Denkens eingenommen. Die Überhöhung des Staates als von Gott gegebene weltliche Ordnung habe (I.) die Kompensation einer protestantischen Ordnungsvorstellung und (II.) einen Relevanzverlust kirchlichen Machtanspruchs bedeutet sowie (III.) zur Aufgabe der Souveränität ethisch-moralischen Handelns geführt. Die Säkularisierungserfahrungen des 19. Jahrhunderts seien für die Annäherung von Kirche und Staat ausschlaggebend gewesen. Letztendlich habe die Angst vor Säkularisierung die kirchliche Wahrnehmung beeinträchtigt und es dem NS-Staat erleichtert, die religiöse Kraft der evangelischen Kirche zu unterminieren und große Teile ihrer Organisationen gleichzuschalten. Den Fall der katholischen Kirche vergleichend sei auch für den deutschen Protestantismus zu

konstatieren, dass das Bewusstsein für Rechtsstaatlichkeit keineswegs mit dem heutigen Verständnis vergleichbar ist. Die formal korrekt zur Macht gekommene „Obrigkeit“ sei unhinterfragt akzeptiert worden.

Die zweite Sektion – „Die Kirchen im Fokus des Unrechtsstaates“ – wechselte die Perspektive und widmete sich den Entwicklungslinien der NS-Unrechtspolitik gegen die beiden großen Kirchen und der jeweiligen innerkirchlichen Rezeption dieser Politik. *Christoph Kösters* (Kommission für Zeitgeschichte, Bonn) stellte in seinem Vortrag zur „Katholischen Kirche im ‚Kulturkampf‘“ eingangs die Frage, ob man nicht eigentlich von einem „Kirchenkampf“ sprechen müsse. Welche Semantik stecke hinter dem Begriff des Kulturkampfes, der ja eher mit den Auseinandersetzungen zwischen dem preußisch-deutschen Staat und der katholischen Kirche in den 1870er und 80er Jahren verbunden wird? *Kösters'* Arbeit mit zeitgenössischen Quellen aus der NS-Zeit hat ergeben, dass vielfach von einem „Kulturkampf“ die Rede war. Seine These zu diesem Befund lautete, dass die Repressionspolitik des Kaiserreichs in der Erinnerung der deutschen Katholiken als derart „dramatische Erfahrung“ weiterlebte, dass sie auch die Deutung des nationalsozialistischen Kirchenkampfes maßgeblich mitgeprägt habe. *Kösters* belegte dies mit verschiedenen Aussagen des deutschen Episkopats, der die Kirchenpolitik Hitlers lange Zeit schlicht falsch, nämlich „nur“ als „Kulturkampf“ und nicht als existentiell die Kirche bedrohende radikale Ausschaltungspolitik eines totalitären Regimes, bewertete. In dieser Fehleinschätzung liege mit ein Grund dafür, dass vor allem die Bischöfe um Adolf Kardinal Bertram auf die Möglichkeit eines prinzipiellen Ausgleichs hofften. Erst allmählich seien die noch im Kaiserreich sozialisierten Bischöfe – allen voran der Bischof von Berlin, Konrad Kardinal von Preysing – in einem Klärungs-, Verifizierungs- und Erkenntnisprozess von der Totalität der Kirchenpolitik des NS-Regimes überzeugt worden und hätten mit dem ‚Dekalog-Hirtenbrief‘ von 1943 ihre Defensivhaltung aufgegeben. Der Begriff des ‚Kulturkampfes‘, so erläuterte *Kösters* abschließend, sei deshalb so lange passend erschienen, weil man das grundlegend Neue und den Totalitarismus des NS-Regimes nicht wahrgenommen habe.

„Die Ambivalenzen des evangelischen Kirchenkampfes“ thematisierte *Klaus Fitschen* (Universität Leipzig). Mit dem Passus des Stutt-

garter Schuldbekennnisses von 1945: „Aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben“, habe die evangelische Kirche apologetische Legendenstabilisierung betrieben. Ob die Kirche dem Nationalsozialismus widerstanden habe, bleibe nach wie vor ein strittiges Problem der Kirchlichen Zeitgeschichte. Die vorherrschende Forschungsmeinung sei, dass die Zersplitterung der evangelischen Kirche dem Widerstand geschadet habe. Neuerdings nehme man auch die „Unentschiedenen“, die nicht zur Bekennenden Kirche oder zu den Deutschen Christen gehörten, in den Fokus. Im zweiten Teil seines Vortrages versuchte *Fitschen* die Haltung der evangelischen Kirche aus ihrer historischen Entwicklung heraus zu erklären. Die traditionell enge Staatsbindung des deutschen Protestantismus habe sich in der Konfrontation mit dem NS-Regime als höchst problematisch erwiesen. Hinzu komme, dass Hitler von vielen Protestanten durchaus begrüßt wurde, um den Pluralismus der Weimarer Republik zu beseitigen, die ständig drohende Gefahr der Säkularisierung abzuwenden und richtungsgebend die Ziellosigkeit der Kirche zu beenden. Auch das NS-Regime habe den Einigungsdrang in Form der Reichskirche befürwortet, die als Kontrollinstanz über die evangelischen Kirchengemeinschaften verstanden wurde. *Fitschen* erklärte, dass ähnlich den deutschen Katholiken auch die Protestanten eine „Kulturkampf-Erfahrung“ durchlebt hatten. Daraus resultiere eine Obrigkeitshörigkeit, die letzten Endes die Wahrnehmung der Gleichschaltungsbemühungen der NS-Führung sowohl bei den Deutschen Christen als auch bei der Bekennenden Kirche verschleierte habe. Zusätzlich sei der interne Kirchenkampf mit dafür verantwortlich gewesen, dass die evangelische Kirche die existentielle Bedrohung nicht erkannt hätte. Zuletzt betonte *Fitschen* sehr eindrücklich, dass die Vorstellung von der Kirche als eines zivilgesellschaftlichen Akteurs ein Produkt der Zeit nach 1945 sei, entstanden unter anderem aus der Verarbeitung der historischen Erfahrungen mit der NS-Zeit.

Die zentrale dritte Sektion des Symposiums wandte sich einzelnen „NS-Verbrechen als kirchliche Herausforderung“ zu. „Es wehrt sich in mir alles gegen die Sterilisierung“, mit diesem Zitat Paul Gerhard Braunes begann *Norbert Friedrich* (Fliedner-Kultur-

stiftung Kaiserswerth) seinen Vortrag über „Zwangsterilisation und ‚Euthanasie‘ – das nationalsozialistische Ideologem vom ‚unwerten Leben‘ und die Kirchen“. *Friedrich* befasste sich zunächst mit der breiten eugenischen Debatte vor 1933 und stellte fest, dass die evangelische Kirche den Gedanken der Zwangsterilisation grundlegend ablehnte, da sie ihn als Unrecht empfand. Doch sei der Gedanke der freiwilligen Sterilisation in den 1930er Jahren häufiger zur Sprache gekommen. Hans Harmsen, Sozialhygieniker und Funktionär der Inneren Mission, vertrat eine wissenschaftliche und ökonomische Perspektive, die vor allem im Zuge der Wirtschaftskrise Ende der 1920er Jahre an Popularität gewann. Die Positionen Braunes und Harmsens bestimmten die damalige evangelische Diskussion zur Sterilisationsfrage. Der Referent wies darauf hin, dass der Eugenik-Begriff im Vorfeld der NS-Rassengesetze keineswegs nur negativ konnotiert war. In Preußen sei der Boden für die freiwillige Unfruchtbarmachung bereits bereitet gewesen; nach 1933 hätten die Nationalsozialisten diese Gesetzgebung aufgegriffen und in einer Weise verschärft, die trotz der anfänglichen Diskussion auch innerhalb der evangelischen Kirche Vertreter fand. Mit dem im Juli 1933 in Kraft getretenen „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ habe die Zwangsterilisierung beispielweise in den Augen der Deutschen Christen ihren Unrechtsstatus verloren. Im zweiten Teil des Vortrages beschäftigte sich *Friedrich* mit der Euthanasiedebatte. Allein die Debatte um die Tötung geistig oder körperlich Kranker bedeute die Delegitimierung des Lebensrechts dieser Menschen. Der „Aktion T4“ sind zwischen 1940 und 1945 weit über 140.000 Menschen zum Opfer gefallen. Zwei Punkte bestimmen die heutige Debatte um eine Schuldfrage der Kirchen in diesem Kontext: Erstens, dass der Widerstand der Kirchen nur verhalten ausgefallen sei und zweitens, dass die Opfer der Tötungsaktionen auch aus diakonischen und caritativen Einrichtungen abgeholt worden seien. Als Hitler 1941 die Einstellung der „Aktion T4“ befahl, sei dafür vor allem das Auftreten des Bischofs von Münster Clemens August Graf von Galen, der vor der Öffentlichkeit die Legitimation dieser Tötungen problematisierte, sowie die Kriegslage verantwortlich gewesen. Letztendlich habe es nur wenige Rettungsversuche gegeben, die mit geistlicher Hilfe durchgeführt wurden, weil ihr Einsatz zum Schutz

körperlich und geistig Kranker nur noch unter ungesetzlichen Bedingungen stattfinden konnte. Die historiographische Debatte über die Wirksamkeit öffentlich vorgetragener Protests und über den ausgebliebenen Boykott dieses staatlich verordneten Tötens bleibe, so Friedrich, unverändert und mit Recht lebendig.

Anschließend sprach *Uwe Kaminsky* (Ruhr-Universität Bochum) über „Die Kirchen und ihre Zwangsarbeiter – verdrängte Schuld und Aufarbeitung“. Im Zuge der Gründung der Bundesstiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ im Sommer 2000 wurden die Kirchen von ihrer Zwangsarbeitsvergangenheit eingeholt. Das advokatorische Engagement für die ‚vergessenen Opfer‘ habe lange vergessen lassen, dass die Kirchen selbst Nutznießer dieser Verbrechen waren. Andererseits habe der kriegsbedingte Arbeitskräftemangel die Kirchen gezwungen, in caritativen und diakonischen Einrichtungen auf ausländische Arbeitskräfte zurückzugreifen. Die Verwendung von Zwangsarbeitern wurde in der katholischen Kirche lange Zeit bestritten; als dies nicht mehr möglich war, folgte zunächst die Beteuerung, den Verschleppten sei es in den kirchlichen Einrichtungen besser ergangen als andernorts. Schließlich mündete die umfassende wissenschaftliche Aufarbeitung dieser Thematik in einer validen empirischen Datenbasis aus allen deutschen Diözesen, deren Auswertung seit einigen Jahren publiziert vorliegt. *Kaminsky* fasste seine diesbezüglichen Forschungen folgendermaßen zusammen: Es sei gewiss, dass sich die katholischen Institutionen lange gegen die Verwendung von ausländischen Arbeitern gewehrt hätten. Dies sei oftmals mit rassistischen oder hygienischen Argumenten begründet worden, seltener wären ethische oder religiös-moralische Rechtfertigungen vorgebracht worden. Ebenso hätten die Kirchen in der Behandlung der Opfer auch auf harte Strafen, wie Prügel oder Nahrungsentzug nicht verzichtet. Die Problematik einer verdrängten Schuld und Aufarbeitung der Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen nach 1945, erklärte *Kaminsky* abschließend, sei teilweise auf das Verhältnis verschleppter und vertriebener Kriegsopfer als auch auf den nahtlosen Übergang der Betreuung ‚heimatloser Ausländer‘ und Gastarbeiter zurückzuführen.

Der Kurzbeitrag von *Karl-Heinz Fix* (Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte, München) präsentierte Ergebnisse eines

Forschungsprojekts über „Landesbischof Hans Meiser und die ‚Glaubensgenossen in Not‘“. *Fix* untersuchte einen Aktenbestand aus dem Landeskirchlichen Archiv Nürnberg zur Erforschung der „Hilfsstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern für aus rassischen Gründen verfolgte Protestanten“. Hierbei handelte es sich um Anlaufstellen in Nürnberg und München, die sich am Vorbild des ‚Büros Pfarrer Grüber‘ orientierten. Die Hauptarbeitsfelder dieser Stellen seien (I.) die Beratung und Hilfe ‚Auswanderungswilliger‘, (II.) die Arbeitsplatzsuche, falls die Auswanderung nicht zustande kam, und (III.) die Unterstützung und Unterbringung nicht arbeitsfähiger Verfolgter gewesen. Das Fazit des Beitrages lautete, dass die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern insgesamt nur begrenzt in der Lage gewesen sei, den „Glaubensbrüdern in Not“ zu helfen.

Der zweite Kurzbeitrag war „Adolf Kardinal Bertram“ gewidmet. *Sascha Hinkel* (Universität Münster) erläuterte in 13 Thesen die Ergebnisse seiner Dissertation über das Wirken des umstrittenen Kardinals im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Er verwies auf die spezifische Sozialisation Bertrams während des Kaiserreichs, auf dessen Staatsverständnis und die schwierige Situation, in der er sich als Erzbischof von Breslau und als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz befunden habe. Abschließend erklärte *Hinkel*, dass das harmonische Verhältnis zwischen Staat und Kirche, das Bertram zum Schutze der Kirche erhalten wollte, angesichts des nationalsozialistischen Totalitarismus zum Scheitern verurteilt gewesen sei.

Eine Besonderheit des 11. Dachauer Symposiums stellte auch der Versammlungsort am 15. Mai dar: Die evangelische Versöhnungskirche auf dem Gelände der KZ-Gedenkstätte Dachau ermöglichte einen besonders nachdenklich stimmenden Bezug zur Verbrechensrealität im NS-Staat. Die Einführung der wissenschaftlichen Organisatoren an diesem zweiten Tag zeigte, wie wichtig es im Gedenken an die Opfer ist, die unzähligen Schattierungen der Historie in einem Prozess methodisch geleiteter Wahrheitsfindung zu beachten.

Der Beitrag *Michael Kießners* (Johannes Gutenberg-Universität Mainz) zum Thema „Die deutschen Bischöfe und die Juden – Perspektiven einer umstrittenen Beziehungsgeschichte“ hob die Not-

wendigkeit methodisch fundierter und kontextbezogener Forschung hervor. Auf die Frage, wie das Schweigen der katholischen Bischöfe in Bezug auf die NS-Judenverfolgung und schließlich auf den Judenmord zu bewerten sei, verwies der Vortragende auf zwei gängige wissenschaftliche Erklärungsmodelle: (I.) Das Ausmaß der Verbrechen sei nicht bekannt gewesen – das Interesse der Verantwortlichen habe zu sehr auf dem eigenen Kirchenkampf gelegen und darüber hinaus sei die Seelsorge der wichtigste Teil katholischen Handelns gewesen und nicht die Einmischung in politische Belange. (II.) Das zweite Modell sehe die mangelnde Unterstützung als Beleg für das Versagen der Kirche und für einen katholischen Antijudaismus, wenn nicht sogar Antisemitismus, der zu einer Interessenkongruenz mit den Nationalsozialisten geführt habe. Es gäbe Anhaltspunkte für beide Erklärungsansätze, so *Kißener*. Er selbst plädierte jedoch – im Anschluss an eine Forderung des Kirchenhistorikers Wilhelm Damberg – für eine neue Form der Wahrnehmungsgeschichte. Wie sahen die Wahrnehmungshorizonte der verantwortlichen Bischöfe gegenüber der Judenverfolgung aus? Fundierte Antworten könne man hier nur in Folge umfassender biographischer Studien über die Bischöfe im „Dritten Reich“ geben, die bis jetzt ein Desiderat zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung darstellen. Die konservative Prägung vieler Bischöfe, die Ambivalenzen des Verhältnisses von Kirche und Staat, die Missliebigkeit der pluralistischen Weimarer Republik und der Antikommunismus der NS-Ideologie seien Anhaltspunkte, um dieses Beziehungsgeflecht zu durchdringen. Am Ende seines Vortrags ging *Kißener* auf umstrittene Äußerungen einiger Vertreter des Episkopats sowie auf den Vorwurf mangelnder Anteilnahme ein. Reden über ‚Volk und Rasse‘, die Indizien für eine ideologische Kongruenz darstellen könnten, seien zumeist auf einen unkritischen und unreflektierten Gebrauch der Begriffe zurückzuführen. Es sei aber auch auf die fehlende innere Geschlossenheit hinzuweisen, die es dem deutschen Episkopat zusätzlich erschwerte, eine einheitliche Linie gegenüber dem NS-Regime zu verfolgen. Die Vorstellung, die katholische Kirche sei ein einheitlicher Block, der nur aufgrund ethischer und moralischer Überlegungen handle, habe die Debatte um eine vermeintlich verspätete öffentliche Benennung der NS-Verbrechen erschwert. *Kißener* formulierte die These, dass

erst die Herausforderungen des Krieges und der Verbrechen gegen die Menschlichkeit den Episkopat zum Überdenken seines Verhältnisses zum NS-Staat gebracht und sich somit innerhalb eines Lernprozesses auch die bischöfliche Wahrnehmung der Juden und des Judentums verändert habe.

Den letzten Vortrag der dritten Sektion hielt *Siegfried Hermle* (Universität Köln) zum Thema: „Die antijüdische NS-Politik als Herausforderung des Protestantismus“. Um das Verhalten der evangelischen Kirche zu verstehen, seien laut *Hermle* drei Prämissen ausschlaggebend: I. habe es auch innerhalb des Protestantismus eine latente Judenfeindschaft gegeben, II. sei die enge Bindung an die Obrigkeit ein historisch gewachsenes Phänomen und III. müsse man das Problem der Vielschichtigkeit und Zerstrittenheit der evangelischen Kirchen in die Debatte der NS-Verbrechen als Herausforderung des Protestantismus mit einbeziehen. Hermle diagnostizierte vier Etappen dieser ‚Herausforderungsgeschichte‘. I. Nach dem Judenboykott 1933 sei von vielen Seiten starke Kritik an der NS-Politik geübt und die kirchlichen Würdenträger aufgefordert worden, öffentlich gegen die NS-Judenpolitik und den „Arierparagraphen“ Stellung zu nehmen. Und auch wenn Dietrich Bonhoeffer forderte, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“, so sei man im Ganzen doch stumm geblieben. II. Mit Annahme des „Gesetzes zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre“ und dem „Reichsbürgergesetz“ von 1935 sei kein Sturm der Entrüstung losgebrochen. Es habe lediglich wenige Protagonisten gegeben, die sich in der Verantwortung sahen, Not und Leid der Verfolgten zu lindern. III. Die ‚Reichspogromnacht‘ 1938 gilt als erster Kulminationspunkt antisemitischer Gewalt. Während die Deutschen Christen in den Chor der NS-Propaganda einstimmten, habe sich die Bekennende Kirche vermeintlich still verhalten. Doch die Zunahme antijüdischer Gewalt und die Not sogenannter ‚Nichtarier‘ unter protestantischen Gläubigen habe, so Hermle, bereits vor der ‚Reichspogromnacht‘ zur Gründung der ‚Hilfsstelle für aus rassischen Gründen verfolgte Protestanten‘ in Berlin geführt. IV. Mit dem Beginn der systematischen Deportation und Vernichtung europäischer Juden 1940/41 sei die Marginalisierung und Stigmatisierung der Juden und jüdischstämmi-

ger Deutscher endgültig abgeschlossen gewesen. Der Referent führte aus, dass es auch in dieser Phase abgesehen von wenigen Hilfsaktionen keinen generellen Protest gegeben habe. Hermle resümierte, dass der latente Antijudaismus bei großen Teilen der evangelischen Kirchen in Antisemitismus umgeschlagen sei. Der pauschalisierende Vorwurf des Schweigens und der Mitschuld an Verbrechen gegen die Menschlichkeit sei aber keineswegs haltbar. Bedenke man die Konfliktlage diakonischer Einrichtungen zwischen Aufgabe der Seelsorge und Staatsloyalität, sei der Aktionsradius sehr begrenzt gewesen. So wiesen Belege darauf hin, dass sich vor allem die kirchlichen Einrichtungen der Gefahr nationalsozialistischer Übergriffe durchaus bewusst waren. Das anfängliche Zögern, so Hermle, habe die Hilfsmöglichkeiten zunehmend eingeschränkt. Als man letztendlich zu reagieren begann, sei man dazu kaum noch in der Lage gewesen.

Die letzte Sektion des Symposiums betrachtete die „Nachwirkungen“ des ambivalenten Verhältnisses von Kirchen und NS-Verbrechen nach 1945. *Ulrich Helbach* (Historisches Archiv des Bistums Köln) sprach über „Schuld“ als Kategorie der Vergangenheitsbewältigung der katholischen Kirche nach 1945“. In dem Entwurf einer Eingabe an Papst Pius XII. von Anfang Juni 1945 reflektierten die Bischöfe der Paderborner und Kölner Kirchenprovinzen zum ersten Mal das Thema kollektiver Schuld und formulierten die Frage, ob „es nicht unserer Kirche und unserem Volke mehr gedient [hätte], wenn wir weniger geschwiegen hätten.“ Allerdings wurde diese Eingabe nach dem Bekanntwerden der Rede des Papstes vom 2. Juni 1945 – in der dieser die Haltung der Bischöfe während der NS-Zeit als richtig bewertete – nicht an Pius XII. abgesandt. So habe schließlich der Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 8. August 1945 zwar die Mitschuld vieler Deutscher und auch Angehöriger der Kirche eingestanden, eine Kollektivschuld der Kirche oder des deutschen Volkes jedoch abgelehnt. Damals habe man sich gefragt, warum oder wem gegenüber man Schuld hätte eingestehen sollen. Erst später habe der Episkopat vereinzelt eingestanden, dass das Schweigen falsch war. *Helbach* erklärte, dass jeder Bischof mit seiner Entscheidung für sich gestanden habe, da die kirchliche Hierarchie ihn mit der allei-

nigen Verantwortung innerhalb seiner Diözese versah. Er hatte abzuwägen, ob eine Intervention eine mögliche Verschlimmerung der Repressionsmaßnahmen oder Vergeltungsaktionen rechtfertigte. Am Ende habe die ethisch moralische Stellung der Kirche nach 1945 und das Ausbleiben einer Aufarbeitung der Schuldfrage die Diskussion schnell beendet. Sie habe erst mit der ‚Stellvertreter-Debatte‘ wieder eingesetzt.

Gury Schneider-Ludorff (Augustana-Hochschule Neuendettelsau) referierte über „Verdrängen und Bekennen: Vom schwierigen Umgang der evangelischen Kirche mit der ‚Schuld‘ nach 1945“. Sie berichtete, dass die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern im März 2010 eine Änderung ihrer Kirchenverfassung beschlossen habe. Die Änderung beinhalte folgenden Passus: Die EKD bezeuge „mit der Heiligen Schrift die bleibende Erwählung des Volkes Israel und [wisse] sich dem jüdischen Volk geschwisterlich verbunden.“ Erst mit der „Verankerung des Jüdischen“ in den Verfassungen der Landeskirchen seit 1980, so *Schneider-Ludorffs* These, habe die wirkliche Bewältigung der Schuldfrage begonnen. Sie unterscheidet drei Etappen eines Erkenntnis- und Bekenntnisprozesses: I. Bekennen und Verdrängen: Zunächst habe das Stuttgarter Schuldbekenntnis ein hohes Maß an öffentlichem Aufsehen erregt, aber keine Auseinandersetzung mit der Rolle der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus befördert. Es scheint vielmehr, als habe mit dem Bekenntnis ein Verdrängungsprozess eingesetzt, der weder spezifische Beispiele zur Schuldfrage erarbeitete, noch den verbreiteten Antijudaismus thematisierte. II. Überwindung: Die mit dem „Wort zur Judenfrage“ von 1950 langsam beginnende Überwindung des Antijudaismus habe in den 1960er Jahren eine umfassende Debatte über das Verhältnis zur jüdischen Religion ausgelöst, die schließlich III. in „Bekennen, Gestalten und Erinnern“ mündete: „Wir sprechen es aus, dass wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind“ (Wort zur Judenfrage, 1950). Die Neigung, den Holocaust als ein Ereignis anzusehen, das nur das jüdische Volk betreffe, habe die protestantischen Kirchen übersehen lassen, so *Schneider-Ludorff*, dass sie eine Mitschuld an den NS-Verbrechen trügen. Inzwischen könne man die Schuld aufgrund dieses Er-

kenntnis- und Bekenntnisprozesses erinnerungskulturell aufarbeiten.

Der Historiker *Björn Mensing*, Pfarrer an der Evangelischen Versöhnungskirche, gab anhand ausgewählter Beispiele einen Überblick über die Schicksale von Geistlichen nach ihrer Haft im KZ Dachau. So erwähnte er bekannte Geistliche wie Martin Niemöller, Mitinitiator der ‚Stuttgarter Schulderklärung‘; Johannes Neuhäusler, Initiator für den Bau der Todesangst-Christi-Kapelle und des Karmelklosters ‚Heilig Blut‘ in der KZ-Gedenkstätte Dachau; Heinrich Grüber, Leiter der ‚Hilfsstelle für aus rassischen Gründen Verfolgte‘ sowie Franz von Hammerstein, Mitbegründer von ‚Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste‘. *Mensing* betonte, dass es sich dabei um Wegbereiter von Erinnerungsarbeit und Denkkultur sowie Pioniere der Ökumene und des christlich-jüdischen Dialogs handelte. Aber auch Mahner zur Buße und Selbstreinigung seien unter den Überlebenden gewesen, die die Schuld der Kirche nicht schweigend hinnehmen konnten.

In einem Schlusswort betonten die Organisatoren, wie wichtig und lebendig die Debatte um die Kirchen im NS-Staat ist. Auch wenn sie konstatierten, dass es keine Totalopposition gegeben habe, seien doch Einzelne so mutig und couragiert gewesen, sich gegen die totalitäre Ausschaltungspolitik zur Wehr zu setzen. *Oelke* wies darauf hin, dass sich die historische Debatte um die NS-Verbrechen aufgrund der sich wandelnden Zeitzeugensituation in Zukunft verändern werde. *Brechenmacher* resümierte, dass auf dem Symposium ein erfolgreicher Vergleich der beiden großen Kirchen stattgefunden habe. Ein zentrales Anliegen der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung sei es, das Bewusstsein für die spezifischen Wahrnehmungshorizonte der Zeit zu wecken, statt im Lichte von Einsichten zu urteilen, die erst nachträglich erworben wurden. Zukünftig, so regten beide abschließend an, sollten die globalen Dimensionen der NS-Verbrechen während des Weltkrieges und die Reaktion der Kirchen in den einzelnen Ländern noch stärker in den Blick genommen werden. Die Vorträge des Symposiums werden in einem Tagungsband der Reihe „Dachauer Symposiumen zur Zeitgeschichte“ dokumentiert.

Hinweis auf eine Wiederentdeckung: Kurt Dietrich Schmidts Vorlesung über „Die Geschichte der Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“

Gunther Schendel

Bis in die 1980er Jahre hinein war der Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt (1896–1964) vielen Studierenden der Theologie durch seinen „Grundriß der Kirchengeschichte“¹ ein Begriff; danach wurde es um ihn stiller. In den letzten Jahren ist allerdings eine Neubeschäftigung mit diesem Kirchenhistoriker zu registrieren: 2002 untersuchte Harry Oelke seine kirchenpolitische Aktivität und seine politische Haltung in den ersten Jahren der NS-Zeit, als Schmidt in der schleswig-holsteinischen Bekenntnisgemeinschaft eine wichtige Rolle spielte². Danach folgten zwei biographische Überblicksartikel³. Jetzt hat der Hermannsburger Kirchenhistoriker Jobst Reller die letzte große Vorlesung von Kurt Dietrich Schmidt, seine „Einführung in die Geschichte der Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“, wiederentdeckt und herausgegeben. Die Vorlesung, die Schmidt zwischen 1959 und 1964 mehrfach an der Universität

-
- 1 *Schmidt*, Kurt Dietrich: Grundriß der Kirchengeschichte. Bd. 1–4. Göttingen 1949–1954 (als Gesamtband ¹1954, ⁹1990).
 - 2 *Oelke*, Harry: Bekennende Kirchengeschichte. Der Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt im Nationalsozialismus. In: Ders. / Kaufmann, Thomas (Hg.): Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“ (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 21). Gütersloh 2002, 330–365.
 - 3 *Oelke*, Harry: Kurt Dietrich Schmidt. In: RGG⁴ Bd. 7, 2004, 935; *Schendel*, Gunther: Kurt Dietrich Schmidt. In: BBKL, Bd. 28, 2007, 1400–1413.

Hamburg hielt, gehört zu den wenigen erhaltenen Stücken aus dem Familiennachlass und liegt jetzt zum ersten Mal gedruckt vor⁴.

In dieser Vorlesung gibt Schmidt auf insgesamt 490 Schreibmaschinenseiten und in 16 Paragraphen eine Einführung in die kirchengeschichtliche Entwicklung zwischen 1933 und 1945, wobei der Schwerpunkt auf den ersten Jahren bis zu den Synoden von Barmen und Dahlem und der Zeit der Kirchengemeinschaften unter Reichskirchenminister Hanns Kerrl (1935–1937) liegt (§§ 5–14). Der „Geschichte der DEK [Deutsche Evangelische Kirche] von 1937–1945“ widmet er dagegen nur einen einzigen Paragraphen (§ 15). Dieser ereignisgeschichtlichen Darstellung hat Schmidt zwei einleitende Abschnitte vorangestellt, in denen er in das Thema und den damals aktuellen Forschungsstand einführt (Einleitung u. § 1). Außerdem umreißt er in mehreren Paragraphen (u. a. zum Nationalsozialismus und zur kirchlichen Lage 1933) die Ausgangslage (§§ 2–3). Mit einem Schlussparagraphen zur „Bedeutung des Kirchenkampfes“ klingt Schmidts Einführung aus (§ 16).

Schmidts Darstellung repräsentiert den Forschungsstand der frühen 1960er Jahre und ist damit an vielen Stellen durch die Forschung der letzten Jahrzehnte überholt. Außerdem ist nicht alles an dieser neuentdeckten Vorlesung wirklich neu: Etliche Einschätzungen und Urteile sind aus Aufsätzen und Briefen Schmidts bekannt, und einige Paragraphen der Vorlesung sind zu Schmidts Lebzeiten bereits im Druck erschienen⁵. So liegt die Bedeutung dieser ausführlichen Vorlesung zum Kirchenkampf v. a. in zweierlei.

4 *Schmidt*, Kurt Dietrich: Einführung in die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Jobst Reller. Mit einem Geleitwort von Eberhard Lohse. Hermannsburg 2009.

5 Dazu Reller in: *Schmidt*, Einführung (wie Anm. 4), 11. Im Schlussparagraphen der Vorlesung griff Schmidt auf § 58 seines Grundrisses der Kirchengeschichte zurück. Vier andere Vorlesungsparagraphen (§ 1 und 9–11) sind weitgehend parallel zu zwei im Druck erschienenen Vorträgen Schmidts: *Schmidt*, Kurt Dietrich: Probleme und Ergebnisse der Forschungsarbeit über den „Kirchenkampf“. In: ZKG 72 (1961), 120–133; Fragen zur Struktur der Bekennenden Kirche. Postum veröffentlicht in: *Schmidt*, Kurt Dietrich: Gesammelte Aufsätze. Hg. von Manfred Jacobs. Göttingen 1967, 267–293.

Zum einen stammt sie von einem der prominentesten Vertreter des Kirchenkampf-Paradigmas und hat damit gleichsam eine programmatische Bedeutung: Schließlich war Schmidt seit 1955 Gründungsvorsitzender der EKD-Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes. Und zum anderen ist diese Vorlesungsreihe auch deshalb interessant, weil hier ein Zeitzeuge und Beteiligter seine Erinnerungen und Bewertungen einfließen lässt – und zwar viel ausführlicher und auch ungeschützter, als dies in seinen gedruckten Beiträgen der Fall ist. Im Vortragsstil meldet sich immer auch der Akteur, der an den kirchlichen Auseinandersetzungen der Jahre seit 1933 selber beteiligt war, bzw. der leidenschaftliche Beobachter.

Schmidt war von 1934 bis 1936 Mitglied im Bruderrat der schleswig-holsteinischen Bekenntnisgemeinschaft und zugleich Mitglied im Lutherischen Rat bzw. im Lutherrat. Wegen dieses kirchenpolitischen Engagements verlor er 1935 seine Professur an der Universität Kiel und wurde im selben Jahr mit Redeverbot belegt. Danach wechselte er als Dozent ans Missionsseminar Hermannsburg und zog sich aus der aktiven Kirchenpolitik zurück⁶. Allerdings wirkte er weiterhin publizistisch in die aktuelle Auseinandersetzung hinein, indem er nicht nur seine grundlegende Quellensammlung „Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage“⁷, sondern auch seine Forschungen zur Germanenmission fortsetzte⁸; in diesen Forschungen setzte er sich kritisch mit dem völkischen Neopaganismus auseinander.

In seiner Hamburger Vorlesungsreihe charakterisiert Schmidt den „Kirchenkampf“ als die „erfolgreiche Abwehr des politischen Gleich-

6 Dazu *Schendel*, Gunther: Kirchenhistoriker im „Zwangsruhestand“. Kurt Dietrich Schmidt: Die Hermannsbürger Jahre bis zum Ende der NS-Zeit. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 101 (2003), 215–255.

7 *Schmidt*, Kurt Dietrich (Hg.): Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres (1933–1935). Bd. 1–3. Göttingen 1934–1936.

8 Bd. 1: Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum. Der ostgermanische Arianismus. Göttingen 1936–1939; Bd. 2: Die katholische Mission unter den Westgermanen. Göttingen 1941/1942 (nur erschienen: Lieferungen 6–8).

schaltungsversuches“ durch den NS-Staat (S. 38)⁹, und die Bekennende Kirche bezeichnet er als „die einzige große soziologische Gruppe, die mit Erfolg der Gleichschaltung widerstrebte“ (S. 22). Ihren „Kampf für die Freiheit des Evangeliums“ würdigte er als Kampf „für die Freiheit überhaupt“ (S. 38). Daneben beschreibt er den „Kirchenkampf“ aber auch nüchtern als „Krise“ (S. 27): als Krise für viele Kirchenvertreter, die jedenfalls anfangs den Nationalsozialismus falsch einschätzten, als Krise für die verfasste Kirche, deren Selbständigkeit und Handlungsfähigkeit immer weiter beschränkt wurde, und als Krise für die „Volkskirche“, weil die mangelnde Verwurzelung der Kirche in der Bevölkerung, namentlich im Bürgertum, schonungslos offengelegt wurde (S. 262).

In dieser Vorlesung zeigt sich Schmidt als Historiker und Zeitzeuge, der klare historische und kirchenpolitische Urteile fällt. Dabei ist nicht immer erkennbar, welche dieser Einschätzungen schon auf die Zeit zwischen 1933 und 1945 zurückgehen. Deutlich wird jedenfalls der Schock, den er 1933/34 sowohl über den mangelhaften Rückhalt für Reichsbischof Friedrich von Bodelschwingh als auch über das Ergebnis des Empfangs evangelischer Kirchenführer bei Hitler empfand (S. 118 u. 137). Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 wird ausführlich gewürdigt (S. 152); das kirchliche Notrecht, das die Dahlemer Bekenntnissynode ebenfalls 1934 erklärte, wird von Schmidt zwar unterstützt; einer scharfen Kritik unterzieht er aber die seiner Ansicht nach mangelnde Konsequenz, mit der dieses Notrecht Reichsbischof Ludwig Müller gegenüber zugespitzt wurde (S. 169 u. 172).

Ausführlich beschreibt Schmidt die Aporien, die 1935/36 durch die von Reichskirchenminister Kerrl angestoßene Politik der Kirchenausschüsse entstanden. Hierbei kommt er zu einem differenzierten Urteil: Für die Ebene seiner schleswig-holsteinischen Landeskirche bezeichnete er den rigorosen „Dahlemer Weg“, also die Ablehnung der Zusammenarbeit mit dem Landeskirchenausschuss, als

9 Die Seitenangaben beziehen sich hier wie im folgenden nicht auf die Paginierung des Vorlesungstyposkripts, sondern auf die Seitenzählung von Rellers Edition der Vorlesung.

„weithin [...] ungangbar“ (S. 215). Dagegen lehnte er für die Reichsebene bereits 1935/36 die Zusammenarbeit mit dem Reichskirchenausschuss ab (S. 21 u. 230). Hierbei votierte er gegen den Vorsitzenden der 1. Vorläufigen Kirchenleitung, den „in seinen Entschlüssen sehr vorsichtigen Landesbischof Marahrens“ (S. 21). Überhaupt lässt Schmidt in seiner Vorlesung eine kritische Distanz zu Marahrens erkennen, der ja seine Anstellung in Hermannsburg unterstützt und ihn 1944 für den Dienst zum Standortpastor ordiniert hatte. So bedauert er, dass Marahrens 1937 angesichts staatlicher Eingriffe „leider seine bischöfliche Würde gegenüber dem Minister [Kerrl] nicht eingesetzt“ habe (S. 242) und sich 1939 „leider bereit gefunden“ hat, eine Fassung der Godesberger Erklärung zu unterzeichnen (S. 246); mit dieser Erklärung sah Schmidt Barmen „einfach ignoriert“ (S. 245) und die „pura doctrina“ übergangen (S. 246).

Allerdings bemühte Schmidt sich hier wie bei der Beurteilung des Reichsbruderrates und der 2. Vorläufigen Kirchenleitung (VKL II) um eine differenzierte Einschätzung: Marahrens' eindeutig als Fehler bezeichnete Unterschrift wird mit dem „schweren Widerstreit“ erklärt, in dem sich der hannoversche Landesbischof mit seinem Nationalismus und seiner Staatstreue befand (S. 246). Demgegenüber attestiert er dem Reichsbruderrat und der VKL II, „mit großem Einsatz das Wächteramt“ wahrgenommen zu haben. Aber er stellt die kritische Frage, ob sich die „absolut prinzipientreue Haltung in dieser Welt der Sünde überhaupt durchhalten“ lässt (S. 248). Hier zeigt sich Schmidt als lutherischer Pragmatiker, der die Aporien der praktischen Kirchenpolitik kannte.

Daneben ist seine Darstellung aber auch durch eine theonome Geschichtstheologie geprägt. Gott habe menschliche „Schuld in Segen verwandelt“ und der Kirche „eine wirkliche Erneuerung“ (S. 261) geschenkt. Als wesentlichen Meilenstein auf diesem Weg wertet er die Stuttgarter Schulderklärung (S. 263). Damit sieht er den „Kirchenkampf“ auch als Vermächtnis für die Nachkriegszeit: Zwar könne die Bekennende Kirche als „sehr stark zeitbedingte Größe“ mit ihrer Struktur keine „Norm für die Zukunft“ sein (S. 190), aber zugleich warnt er davor, dass einfach „restaurativ weitergemacht“ wird (S. 43). Stattdessen fordert er dazu auf, die

Chancen der Neubesinnung in vielfacher Weise zu nutzen (Theologie, Strukturfragen der Kirche, Predigt und Gottesdienst, Rolle der Kirche in der Gesellschaft, Ökumene). Auch an anderen Stellen greift Schmidt direkt in die aktuelle Diskussion seiner Zeit ein: So würdigt er den in der Nachkriegszeit umstrittenen Martin Niemöller (S. 127); zu den kirchenhistorischen Einschätzungen aus der bruderrätlichen Tradition (Ernst Wolf, Wilhelm Niemöller) nimmt er zustimmend (S. 153, 156), aber auch kritisch Stellung (S. 103, 127). Außerdem stellt er sich in den damals immer noch aktuellen Auseinandersetzungen um die Barmer Theologische Erklärung auf die Seite von Karl Barth und grenzt sich gegen Paul Althaus, aber auch gegen Heinz Brunotte ab, den langjährigen Präsidenten des EKD-Kirchenamtes und zudem der Vater seines Schwiegersohns (S. 157). Hier wird deutlich, dass Schmidt sich zwischen den geschichtspolitischen Fronten der Nachkriegszeit positionierte – eine gute Voraussetzung für seine Aufgabe als Vorsitzender der Kirchenkampfkommision¹⁰.

Interessant ist, dass Heinz Brunotte und Klaus Scholder, der spätere Verfasser der bahnbrechenden konfessionsübergreifenden Darstellung „Die Kirchen und das Dritte Reich“¹¹, Schmidts Vorlesung ausführlich kommentiert haben. Das geschah im Zusammenhang mit Plänen von Schmidt und seiner Ehefrau, den Vorlesungstext im Druck erscheinen zu lassen. Brunotte und Scholder rieten in Gutachten von einer Veröffentlichung ab; sie empfanden den mündlichen Stil, aber auch „einige unausgewogene Urteile“ (Brunotte) als Problem (S. 11, Anm. 7). Aufschlussreich sind auch die Randnotizen der beiden Theologen an Schmidts Typoskript; so wird z. B. deutlich, wie verschieden Schmidt und Brunotte die Godesberger Erklärung beurteilten: Brunotte kommentierte

10 Vgl. *Kaiser*, Jochen-Christoph: Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“. In: Doering-Manteuffel, Anselm / Nowak, Kurt (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden* (Konfession und Gesellschaft 8). Stuttgart 1996, 154.

11 Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen, 1918–1934*. Berlin 1977; Bd. 2: *Das Jahr der Ernüchterung 1934*. Berlin 1985 (postum).

Schmidts Überlegungen mit der Randnotiz „keine Ahnung!“ (S. 246, Anm. 68)¹².

Der Fund dieser Vorlesung hat Jobst Reller dazu veranlasst, in einem ausführlichen biographischen Nachwort Schmidts Leben und Werk noch einmal intensiver nachzugehen. Dabei wird deutlich, dass die „Kernfrage des theologischen Denkens“ bei Schmidt offensichtlich schon früh die Frage nach „Norm und Handeln der Kirche im sozialen Kontext“ und damit die Frage nach ihrem „Bekenntnis“ war (S. 264). Während seiner Göttinger Studienzeit wurde Schmidt sowohl von Karl Barth als auch von Emmanuel Hirsch beeinflusst (S. 267f.). Politisch engagierte sich Schmidt vor 1933 im Christlich-sozialen Volksdienst (schließlich als Vorsitzender des Landesverbands „Nordmark“); programmatisch sprach er sich für die Wahrnehmung politischer Verantwortung im Weimarer Staat aus (S. 270f.). Während der NS-Zeit blieb der Kirchenhistoriker der NSDAP und ihrem Totalitätsanspruch gegenüber auf Distanz; gleiches gilt auch von der Rasselehre. Zugleich gibt es aber auch affirmative Äußerungen zur NS-Politik; Reller bringt sie mit Schmidts „nationalkonservative[r] Grundhaltung“ in Zusammenhang, erwägt aber auch ein taktisches Motiv (S. 289). An dieser Stelle besteht sicherlich noch weiterer Forschungsbedarf (s. die von Reller nicht weiter kommentierte Briefäußerung über die „Dankbarkeit gegen das Dritte Reich“, S. 306)¹³.

Schmidts Nachkriegstätigkeit in Hamburg umschreibt Reller mit den beiden Begriffen „späte Wiedergutmachung und Ernte“ (S. 298). Er skizziert, wie Schmidt wissenschaftliche Themen wie die Konfessionskunde fortführte, die Beschäftigung mit dem Kirchenkampf vertiefte und aufgrund seines Renommées und seiner Verbindungen eine rege Herausgeberstätigkeit entfalten konnte. Als Klammer seines Wirkens sieht Reller einen Bekenntnisbegriff, der auf „aktuale[s] Bekennen“ abzielt und nicht in einem statischen „Be-

12 Leider hat Reller auf den vollständigen Abdruck der beiden Gutachten von Brunotte und Scholder verzichtet; dass er sie auszugsweise zitiert, kann die vollständige Dokumentierung dieser beiden wissenschaftsgeschichtlich interessanten Stellungnahmen nicht ersetzen.

13 Brief Schmidts an Reichserziehungsminister Rust, 25. 3. 1935, abgedruckt in: *Oelke*, *Bekennende Kirchengeschichte* (wie Anm. 2), 364–366 (Zitat 366).

kenntnis im konfessionell-lutherischen Sinn“ aufgeht“ (S. 305). Dass Schmidt tatsächlich nicht in einem engen Sinne konfessionalistisch dachte, zeigt seine Zustimmung zur Abendmahlsgemeinschaft, die die Hallenser Synode der Altpreußischen Union 1937 befürwortete (S. 234f.).

Rellers biographische Skizze zeigt noch einmal, wie eng Schmidts Leben und Wirken mit zahlreichen kirchenpolitischen und theologischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts verflochten ist; deshalb erscheint eine vertiefte Erforschung seiner Biographie lohnenswert (das gilt z. B. auch für seine politischen Optionen nach 1945). Eine relevante Quelle zu Schmidts Leben und Werk stellt auch seine Vorlesung zum „Kirchenkampf“ dar, auf die mit diesem Beitrag aufmerksam gemacht werden sollte. Als konsequente Durchführung des Kirchenkampf-Paradigmas ist sie ein interessantes wissenschaftsgeschichtliches Dokument, auch wenn sich die Forschung längst auch anderen Fragestellungen widmet (die wichtige Frage der Haltung zum Judentum und zur Judenverfolgung thematisiert Schmidt nur ganz kurz, indem er hier von einem Versagen der „deutschen Christenheit“ spricht, S. 255). Ihre Lebendigkeit verdankt Schmidts Vorlesung aber den eingestreuten Eindrücken eines Zeitzeugen, die inzwischen selber dokumentarischen Wert haben.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für
Kirchliche Zeitgeschichte

Zur Erinnerung an Georg Kretschmar
(*31. 8. 1925 †19. 11. 2009)¹

Carsten Nicolaisen

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Vielfalt des Engagements von Georg Kretschmar in Theologie und Kirche und den Kosmos seiner Gelehrsamkeit zu würdigen; vielmehr möchte ich hier einige Worte und Gedanken in Erinnerung an ihn vortragen, als einer seiner Schüler, der in einer Zeitspanne von über 25 Jahren als für die Kirchliche Zeitgeschichte zuständiger Mitarbeiter mit ihm verbunden gewesen ist.

Es war wohl eine der hervorstechendsten Eigenschaften Georg Kretschmars, dass er sich auf vielen kirchlich-theologischen Arbeitsfeldern, über sein engeres Fachgebiet hinaus, immer wieder in die Pflicht nehmen ließ. So war es auch 1964, als der Hamburger Ordinarius für Kirchengeschichte Kurt Dietrich Schmidt kurz nach seiner Emeritierung plötzlich verstarb. Er hinterließ u. a. einige Doktoranden, die nun verwaist waren. Unbetreut war nun auch innerhalb der Hamburger Theologischen Fakultät eine kleine Forschungsstelle, in der vor allem Dokumentationen zum sog. „Kirchenkampf“ in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft erarbeitet werden sollten. Da Georg Kretschmar nach Schmidts Tod in Hamburg der einzige Inhaber eines Lehrstuhls für Kirchengeschichte war, fiel ihm die

¹ Für den Druck redigierte Fassung einer Ansprache im Rahmen des Akademischen Gedenkgottesdienstes am 18. 1. 2010 in der Erlöserkirche in München.

Betreuung dieser Doktoranden und der Forschungsstelle gleichsam automatisch zu. Letzteres war verbunden mit der Berufung in die damalige „Kommission des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Erforschung des Kirchenkampfes“, die so etwas wie ein Kuratorium für die Hamburger Forschungsstelle darstellte. Es war nämlich das Eigentümliche der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung in Hamburg, dass sie zwar an einer Theologischen Fakultät betrieben wurde, aber doch im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland stattfand, unterstützt mit kirchlichen Sach- und Personalmitteln. Als Georg Kretschmar 1967/68 nach München berufen wurde, bestimmte er eine seiner Assistentenstellen für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung und den weiteren Aufbau und Ausbau der Forschungsstelle. Er machte diese damit zu einem integralen Bestandteil der neuen Evangelisch-Theologischen Fakultät, bei gleichzeitiger Beibehaltung der ursprünglichen Konstruktion der Förderung der zeitgeschichtlichen Arbeit durch kirchliche Mittel. Nachfolger Kurt Dietrich Schmidts als Vorsitzender der Ratskommission, die seit 1971 „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte“ hieß, wurde zunächst der Göttinger Kirchenhistoriker und Systematiker Ernst Wolf (1902–1971). Nach dessen Tod wurde Georg Kretschmar nun auch Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft, deren Kurs er bis zu seinem Weggang nach Riga 1989 maßgeblich bestimmte. In dieser Zeit hat er einige – leider viel zu wenige, dafür aber um so gewichtigere – eigene zeitgeschichtliche Beiträge vorgelegt, u. a. auch zu Dietrich Bonhoeffer². Daneben hat er langfristige wissenschaftliche Projekte angeregt, begleitet und gefördert und die Forschungsstelle zu einer der wichtigsten zeitgeschichtlichen Einrichtungen in Deutschland und darüber hinaus ausgebaut.

Die kirchliche Zeitgeschichtsforschung in den ersten Jahrzehnten nach 1945 war weitgehend dadurch bestimmt, dass die Flügelskämpfe der Bekennenden Kirche von *vor* 1945 perennierten und nun *nach* 1945 auf der Ebene der Historiographie fortgesetzt wurden, nicht

2 Kretschmar, Georg: Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). In: *Klassiker der Theologie II*. Hg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar. München 1983, 376–403, 437f., 457ff.

nur von den am „Kirchenkampf“ direkt Beteiligten, sondern auch von der jüngeren Forschergeneration. In dieser Situation hat Georg Kretschmar durch seine zeitgeschichtlichen Aktivitäten und Engagements wichtige historiographische und auch kirchenpolitische Akzente gesetzt. Durch eigene wissenschaftliche Publikationen, vor allem aber auch durch seine Verhandlungsführung und seine mündlichen Beiträge auf Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft, auf zeitgeschichtlichen Tagungen und vielen innerkirchlichen Konsultationen hat er sich immer wieder und doch auch mit Erfolg darum bemüht, das durch historiographische Engführungen bestimmte Geschichtsbild aufzubrechen. Obwohl in seinem schlesischen Elternhaus von den innerbekenntniskirchlichen Konflikten selbst mitbetroffen, war es für ihn als Kirchenhistoriker unvertretbar, die eine oder andere zeitbedingte Entscheidung zu verabsolutieren. Stets war ihm daran gelegen, Polarisierungen zu vermeiden; vielmehr war es für ihn ein Gebot historischer Fairness, an den unterschiedlichen Positionen das jeweils Berechtigte anzuerkennen, und – das war wohl das Bedeutsamste – er stellte die gegenwärtigen Auseinandersetzungen immer in den weiten Horizont der gesamten Kirchengeschichte, maß sie an anderen wichtigen kirchen- und dogmengeschichtlichen Entscheidungen und arbeitete so heraus, was er dann gern als das „Gültige“ historischer Entscheidungen bezeichnete. Dies tat er, wie er selbst explizit betont hat, nicht von einem „neutralen“ Standort aus, sondern von seinen „Voraussetzungen (aus), als theologischer Lehrer, der in seiner Ordination auf das Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche verpflichtet worden ist“³. Formal gesehen, hätten so auch hartnäckige lutherische Konfessionalisten sprechen können, die in den lutherischen Bekenntnisschriften eine unverrückbare und unüberholbare Größe sahen. Dies war aber nicht die Sicht Georg Kretschmars. Für ihn hatten es gerade die Jubiläen der großen Bekenntnisse in den 1970/80er Jahren (1977: 400 Jahre Konkordienformel; 1980: 450 Jahre Confessio Augustana; 1981:

3 *Kretschmar*, Georg: Bekenntnis als Widerstand. In: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reissburg 1984. Hg. von Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar und Carsten Nicolaisen. Göttingen 1984, 135–168, hier 137.

1600 Jahre Konzil von Konstantinopel) mit sich gebracht, dass man sich unter neuen Aspekten auf die alten Bekenntnisse besann und ihre Relevanz für die gegenwärtigen theologischen – und auch politischen – Herausforderungen der Christenheit erkannte.

In der zeitgeschichtlichen Historiographie der ersten Jahrzehnte nach 1945 war insbesondere die Bedeutung und Bewertung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 heftig umstritten – ein Konflikt, der auch gewichtige kirchenpolitische Implikationen in sich barg. Verkürzt gesagt, wurde auf der einen Seite die Position vertreten, dass das gemeinsame Bekennen der Bekennenden Kirche im Jahre 1934 eigentlich die im 16. und dann auch im 19. Jahrhundert (Union) entstandenen konfessionellen Probleme transzendiert hätte und damit auch das Problem der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft zwischen den verschiedenen Konfessionskirchen in Deutschland obsolet geworden sei; die andere Seite, auf der vor allem viele Lutheraner standen, konnte der Barmer Erklärung eine solche Dignität allerdings nicht zubilligen und beschränkte ihre Bedeutung eher auf die von ihr ausgesprochenen Verwerfungen zeitgenössischer theologischer Irrtümer. In diesem sich lange hinziehenden Streit hat Georg Kretschmar immer wieder deutlich Position bezogen – in der schon angedeuteten für ihn typischen Weise, dass er die berechtigten Anliegen beider Seiten aufnahm, ohne dabei zu billigen Kompromissen zu kommen. Interpretiert im Licht der gesamten Kirchengeschichte und im ökumenischen Kontext, wies die Erklärung von 1934 für ihn inhaltlich und formal „alle klassischen Merkmale eines Bekenntnisses auf“; sie war eine „neue Konkretion und Anwendung des alten Christusbekenntnisses auf eine besondere Situation mit existentiellen Anspruch“, in der es „nicht nur um eine partikulare, sondern um die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche im Sinne des Nicänums“⁴ ging. Damit gelang es Georg Kretschmar, einerseits einen gewissen „Barmen-Fundamentalismus“ abzuwehren, andererseits die aus dem 19. Jahrhundert stammende konfessionalistische Verengung des Bekenntnis-

4 *Ebd.*, 462 (Kretschmar, Georg / Hauschild, Wolf-Dieter: Thesen im Anschluss an das Symposium).

und Kirchenbegriffs aufzubrechen, an der nach wie vor manche Lutheraner festhielten. Mit dem Hinweis darauf, dass mit der Barmer Synode „nicht eine neue überkonfessionelle Kirche“ begonnen habe, eröffnete er den Lutheranern einen positiven Zugang zu der Erklärung, die noch keine volle Kirchengemeinschaft geschaffen hatte, vielmehr Ausdruck der „Spannung zwischen geschenkter Gemeinschaft und nicht versöhnter Konfessionalität“⁵ war. Diese Spannung konnte für Georg Kretschmar nur durch die theologische Aufarbeitung der die volle Kirchengemeinschaft verhindernden Lehrunterschiede aufgelöst werden (S. 465), was dann bekanntlich mit der Leuenberger Konkordie von 1973 geschehen ist.

In einem bislang unveröffentlichten Thesenpapier von 1971 hat Georg Kretschmar sich grundsätzlich zur Frage „Kirchengeschichte als Wissenschaft“⁶ geäußert. Dieses Papier ist für mich beim Wiederlesen so etwas wie sein Vermächtnis geworden. Es ging ihm darum, das Fach Kirchengeschichte in seinem „doppelten Loyalitätsverhältnis“ zur Geschichtswissenschaft und zur Theologie darzustellen und gleichzeitig das Proprium der Kirchengeschichte im Unterschied zur Geschichtswissenschaft herauszuarbeiten. Gemeinsam war für ihn an beiden Disziplinen, dass es für sie um die „Begegnung mit anderen Zeiten, damit mit anderen Menschen“ ging, die „zur Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Erscheinungen, menschlichen Überzeugungen, bestimmten Verhaltensweisen [zwingt], die nicht die unseren sind.“ Aber die Kirchengeschichte unterscheidet sich für ihn von der allgemeinen Geschichtswissenschaft durch ihren „Gegenstand“ oder ihr „Substrat“. Dies war für Georg Kretschmar, bewusst weiträumig verstanden und mit unscharfen Grenzen versehen, die „Kirche“ oder die „Heilsüberzeugung“ von Menschen, von der die Quellen zeugen. Für den Theologen Georg Kretschmar war unmöglich, auf „das Wort *Kirche* für die [Kennzeichnung der] Christenheit“⁷ zu verzichten, wusste er sich doch in seinem hermeneutischen Ansatz als Kirchenhistoriker „mit den Menschen, die er vor

5 *Ebd.*, 465.

6 Vgl. jetzt den Abdruck in diesem Heft, 111–125.

7 *Ebd.*, 119 (Auszeichnung C. N.).

allem zu beschreiben hat und zu verstehen sucht, in der einen Kirche verbunden und [sah] sie als Väter und Mütter seiner Kirche und seines Glaubens. Gerade deshalb kann er (der Kirchenhistoriker) ihr Handeln nicht neutral beschreiben, sondern wird es stets der gleichen Norm unterstellen, an die er sich selbst gebunden weiß [...], die Verheißung des Christuszeugnisses. Nur so kann die Kirchengeschichte im Kranz der Fächer der wissenschaftlichen Theologie mithelfen, Glauben und Handeln der Christenheit in der Kirche für die Welt zu verstehen, zu prüfen und weiterzugeben.“

So wird Georg Kretschmar im Sinne von Hebr 13,7 in dankbarer Erinnerung bleiben, – als Lehrer, als Christ, als Theologe und als Zeitgenosse⁸.

⁸ Anspielung auf den Untertitel der Bonhoeffer-Biografie von *Bethge*, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. München¹1967.

Zum Tode von Wolf-Dieter Hauschild

Carsten Nicolaisen

Am 17. März 2010 verstarb in seinem Haus in Westerkappeln nach einem schweren Herzleiden Prof. Dr. theol. Wolf-Dieter Hauschild. Mit ihm hat die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte eines ihrer profiliertesten Mitglieder verloren.

Wolf-Dieter Hauschild, geboren am 7. August 1941 in Lübeck, habilitierte sich 1971 im Fach Kirchengeschichte in München und war dort bis 1974 als Universitätsdozent tätig. Anschließend arbeitete er als Oberkirchenrat in der Kirchenkanzlei der EKD in Hannover. Im Jahr 1977 ging er als Professor zurück nach München. Fünf Jahre später nahm er einen Ruf nach Osnabrück an und wirkte schließlich von 1984 bis zu seiner Emeritierung 2006 als Ordinarius für Kirchengeschichte in Münster.

Von Haus aus eigentlich Patristiker, erweiterte Hauschild schon früh seine Forschungs- und Interessensgebiete, insbesondere auf die Reformationsgeschichte und die Kirchliche Zeitgeschichte, die er als Wissenschaftsorganisator, Lehrer und Forscher in eindrucksvoller Weise gefördert hat. In seiner Zeit als Oberkirchenrat in Hannover war Hauschild u. a. für theologische Ausbildungsfragen und für die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte zuständig. Mit dem ihm eigenen nachdrücklichen Einsatz für einmal übernommene Aufgaben verbesserte er nicht nur die haushaltsrechtliche Position der Arbeitsgemeinschaft in der EKD; er regte darüber hinaus auch neue Forschungsprojekte an, die er mit seinem Sachverstand förderte und begleitete. Einen Anstoß besonderer Art erhielt die Zeitgeschichtsforschung dadurch, dass Hauschild von 1974 bis 2007 als einer der aktiven Mitherausgeber des „Kirchlichen Jahrbuchs“ fungierte, das er mit substantiellen Beiträgen zu theologischen Grundsatzfragen und umfassenden Dokumentationen zum

Kirchlichen Zeitgeschehen bereicherte, wobei insbesondere der Teilband 1989 mit Hauschilds kommentierter Dokumentation „Epochale Veränderungen“ herausragt (erschienen 1994).

Nach seinem Ausscheiden aus der Kirchenkanzlei wurde Hauschild Mitglied der Arbeitsgemeinschaft; von 1987 bis 1992 und von 1998 bis 2003 war er auch Mitglied des damaligen „Ständigen Ausschusses“. Viele der längerfristigen Forschungsprojekte der Arbeitsgemeinschaft hat Wolf-Dieter Hauschild angestoßen, beratend gefördert und durch eigene wissenschaftliche Beiträge mitgestaltet. Dies gilt u. a. für das 50jährige Jubiläum der Barmer Theologischen Erklärung, für das er im Anschluss an ein Symposium 1984 zusammen mit Georg Kretschmar gewichtige Thesen über das Verhältnis der lutherischen Kirchen zur Barmer Bekenntnissynode von 1934 verfasste. Für die Edition der Protokolle des Rates der EKD – von ihm bereits in den 1970er Jahren angeregt – legte Hauschild die editorische Konzeption vor, begleitete das Forschungsvorhaben in der Anfangsphase als Projektleiter und versah den ersten Band mit einer ausführlichen Einleitung (1995). Gleichermaßen geht die – dann von seinem Schüler Thomas Martin Schneider verantwortete – Edition der Protokolle des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands von 1945 bis 1948 auf Hauschilds Initiative zurück (erschienen 2009).

Einen wichtigen Beitrag zu dem Projekt „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ leistete Hauschild mit seinem grundlegenden Aufsatz „Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis“ (2006). Sein Aufsatz „Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1971“ im Tagungsband „Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960 und 1970er Jahren“ ist eine differenzierte Problemanzeige der weit gefächerten Thematik, die in einer zukünftigen Darstellung jener „Übergangsphase“ behandelt werden müsste (2007).

Als theologischer Lehrer mit hohen didaktischen und pädagogischen Gaben regte Hauschild zahlreiche Dissertationen an und betreute seine Schülerinnen und Schüler in vorbildlicher Weise. Viele der von ihm initiierten zeitgeschichtlichen Dissertationen sind in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ veröffentlicht.

Die herausragendste wissenschaftliche Leistung Wolf-Dieter Hauschild's ist sicherlich sein voluminöses zweibändiges „Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte“ (1995/1999), in dem er die – vorwiegend auf Deutschland beschränkte – Kirchliche Zeitgeschichte bis 1945 auf knapp 100 Seiten in großer Dichte darstellt. Er hatte gehofft, im Ruhestand noch seinen lange verfolgten Plan realisieren zu können, die Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland nach 1945 in einem gesonderten Lehrbuch darzustellen bzw. eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland zu schreiben, die mit den protestantischen Einigungsbewegungen Mitte des 19. Jahrhunderts beginnen und etwa mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Staaten 1989 enden sollte. Vorstudien für dieses weitere opus magnum liegen in Form von teilweise sehr umfangreichen Lexikonartikeln und an verschiedener Stelle veröffentlichten Aufsätzen vor, die z. T. Aufnahme in dem Aufsatzband „Konfliktgemeinschaft Kirche“ (2004) gefunden haben. Leider hat sich Wolf-Dieter Hauschild seinerzeit nicht dazu entschließen können, diesem Aufsatzband seine Bibliographie beizugeben.

Für den Theologen und Kirchenmann Wolf-Dieter Hauschild war die Befassung mit der Kirchlichen Zeitgeschichte ein notwendiges Instrument kirchenleitenden Handelns, analog zur Rolle der politologischen Zeitgeschichtswissenschaft bei der allgemeinen Politikberatung. Er war und blieb ein überzeugter Lutheraner, für den die lutherischen Bekenntnisschriften zu den kontinuierlichen Elementen, ja zu den elementaren Konstanten im Wandel der Kirchengeschichte gehörten, und ein selbstbewusster Traditionalismus die notwendige Basis für eine kreative Modernisierung bildete.

Einer der hervorstechendsten Wesenszüge Wolf-Dieter Hauschild's war die Verbundenheit mit seiner Heimatstadt Lübeck. Für ihn blieb es ein großer Schmerz, dass Lübeck 1937 seine staatliche Eigenständigkeit und 1977 durch das Aufgehen in der Nordelbischen Kirche auch seine kirchliche Eigenständigkeit verloren hatte. Gerade dies empfand er schon früh als eine moralische Verpflichtung, die 800 Jahre umfassende Kirchengeschichte Lübecks zu schreiben (1981). Es ist zu hoffen, dass ein vorbereiteter Sammelband mit verstreuten Einzelarbeiten zur Kirchengeschichte Lübecks,

der Hauschild noch bis zu seinem Tode beschäftigt hat, nun posthum erscheinen wird.

Wolf-Dieter Hauschild starb nur wenige Monate nach seinem 16 Jahre älteren theologischen Lehrer Georg Kretschmar, den er zeit seines Lebens als Theologen und als Persönlichkeit verehrt hat. Er wurde am 27. März in Lübeck begraben.

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.
Bd. 7: 1953. Bearb. von Dagmar Pöpping und Peter Beier (AKiZ A
16). Göttingen 2009.

Die Edition dokumentiert den Umgang des Rates der EKD mit den politischen und kirchlichen Problemen im Jahre 1953.

1953 ist ein Jahr politischer Restriktionen gegen die östlichen Gliedkirchen der EKD, aber auch das Jahr der Kehrtwende in der Kirchenpolitik der DDR, die mit dem Staat-Kirche-Gespräch am 10. Juni 1953 einsetzte. Nach dem Wahlsieg der Adenauer-Regierung im Herbst 1953 gelang es der EKD, ihren politischen Einfluss durch die Besetzung wichtiger Stellen in Politik und Ministerialbürokratie auszubauen. Innerkirchliche Auseinandersetzung um Gelder, Personal, Kirchengesetze und Bibelrevision nahmen großen Raum in den Diskussionen des Rates ein.

Die Edition der ausführlich kommentierten Ratssitzungen von 1953 eröffnet einen differenzierten Blick auf den Umgang des Rates mit den politischen und kirchlichen Problemen dieser Zeit und vermittelt einen breit angelegten Zugang zu Fragen der deutsch-deutschen Geschichte.

Berndt Hamm / Harry Oelke / Gury Schneider-Ludorff (Hg.): Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus (AKiZ B 50). Göttingen 2010.

Anpassung oder Widerstand – welche Handlungsspielräume hatte die bayerische Kirche in der NS-Zeit?

Gab es Spielräume für das Handeln der Kirchen und ihrer Vertreter in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft? Wie wurden diese genutzt? Und wo kam es ohne Zwang zu Anpassungen? Am Beispiel der evangelischen Kirche Bayerns widmen sich die Beiträge den theologischen Einstellungen kirchlicher Protagonisten, dem bischöflichen Handeln sowie den Helfern und Helfershelfern in den Netzwerken des kirchlichen Leitungspersonals und vergleichen unterschiedliche Handlungsvarianten einzelner Kirchengemeinden. So entsteht ein Gesamtbild der Freiräume und Grenzen kirchlichen Verhaltens während der NS-Zeit. Im Anschluss wendet sich der Band dem Umgang der Kirche mit der eigenen Rolle im Nationalsozialismus zu und rekonstruiert die kirchengeschichtliche Erinnerungsentwicklung seit Kriegsende.

Beiträger: Helmut Baier (Nürnberg), Manfred Gailus (Berlin), Maike Goldhahn (Prien am Chiemsee), Thomas Greif (Nürnberg), Berndt Hamm (Erlangen), Siegfried Hermle (Köln), Susannah Heschel (Hanover/USA), Wolfgang Kraus (Saarbrücken), Hartmut Lehmann (Göttingen), Claudia Lepp (München), Christoph Link (Erlangen-Nürnberg), Björn Mensing (Dachau), Harry Oelke (München), Jens Holger Schjørring (Århus/Dänemark), Gury Schneider-Ludorff (Neuendettelsau), Herbert Sörgel (Flossenbürg).

Angela Hager: Ein Jahrzehnt der Hoffnungen. Reformgruppen in der bayerischen Landeskirche 1966–1976 (AKiZ B 51). Göttingen 2010.

Der Geist der 68er Bewegung hat zahlreiche gesellschaftliche Veränderungen angestoßen und ging auch an der Kirche nicht spurlos vorbei. Angela Hager untersucht das Engagement kirchlicher Gruppen für Reformen in der bayerischen Landeskirche zwischen 1966 und 1976. Diese bemühten sich um eine Enthierarchisierung kirchlicher Strukturen sowie Öffnung für konfessionsübergreifende, gesellschaftspolitische und globale Fragen. Am Beispiel dreier Reformgruppen zeigt sie im Kleinen, welchen mühsamen Weg sich hinter dem großen Schlagwort von der Demokratisierung der Kirche und »1968« verbarg, und macht deutlich, wo kircheninterne Veränderungen gelangen und wo sie scheiterten. Gleichzeitig wird die bayerische Situation in den Kontext gesellschaftlicher und kirchlicher Ereignisse Westdeutschlands eingeordnet.

Vorschau

Nora Andrea Schulze (Bearb.): Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 3: Februar bis Dezember 1937 (AKiZ A 17). Göttingen 2010.

Im Jahr 1937 erhöhten die nationalsozialistischen Machthaber massiv den Druck auf die Kirchen. Auf evangelischer Seite war davon vor allem die Bekennende Kirche betroffen: Während der bruderrätlich organisierte „radikale“ Flügel durch polizeiliche Maßnahmen ausgeschaltet werden sollte, bemühte sich das Reichskirchenministerium, den bischöflich geleiteten „gemäßigten“ Flügel auf dem Verordnungsweg kaltzustellen. Zugleich wurde deutlich, dass in Staat und Partei zunehmend die Kräfte an Einfluss gewannen, die Christentum und Nationalsozialismus für unvereinbar hielten und die

Vernichtung von Christentum und Kirche in Deutschland planen. Dass diese Kräfte sich nicht durchsetzen konnten, war letztlich nur der zögerlichen Haltung Hitlers geschuldet.

Die weithin wörtlichen Aufzeichnungen und Mitschriften des bayerischen Landesbischofs Hans Meiser aus dem Zeitraum von Februar bis Dezember 1937 geben einen authentischen Einblick in die unter dem staatlichen Druck stehenden Diskussionen und Entscheidungen der bedeutendsten Leitungsgremien des bischöflichen Flügels, vor allem aber in die Bemühungen, in der gespaltenen Bekennenden Kirche wieder zu einem gemeinsamen Handeln zu kommen. Neben den Sitzungen der Konferenz der führenden nicht-deutschchristlichen Amtsträger der deutschen evangelischen Landeskirchen, des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und weiterer Gremien wird erstmals die Entstehung und die aktivste Arbeitsphase des „Kasseler Gremiums“ breit dokumentiert.

Die Kommentierung der Edition ordnet die Texte Hans Meisers in den zeit- und kirchengeschichtlichen Kontext ein und leistet einen Beitrag zum Verständnis der komplexen kirchenpolitischen Entwicklung im Jahr 1937. Zusätzlich erschlossen werden die Texte durch differenzierte Anhänge und Register.

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

Fitschen, Klaus

- Von Niedersachsen nach Obersachsen. In: BThZ 26 (2009), H. 2: Theologie nach der Wende – Migrationsfolgen in Ost und West, 273–282.
- Das Bild des neueren Katholizismus in der deutschen protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. In: Armbrorst-Weihs, Kerstin / Becker, Judith (Hg.): Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung. Göttingen 2010, 139–152.
- Die Rolle der evangelischen Kirche in der Zeitgeschichtsschreibung – Einführung. In: Kerzen – Kirche – Kontroversen. Die Rolle der evangelischen Kirche 1989/90 in der Zeitgeschichtsschreibung (epd-Dokumentation Nr. 11/2010), 8–14.
- Artikel: Aner, Karl; Göbel, Werner. In: Basse, Michael / Jähnichen, Traugott / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): Protestantische Profile im Ruhrgebiet. 500 Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten. Kamen 2009, 349f, 493f.
- Rezension: Oertel, Holger: Gesucht wird: Gott. Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne. Gütersloh 2004. In: Die Evangelische Diaspora 78 (2009), 140–142.
- Vortrag: Säkulares Reformationsland? Kirche, Religion und Gesellschaft in Sachsen nach 1989 (Tagung: 20 Jahre Freistaat Sachsen in Dresden, 4.–6. 3. 2010).

Fix, Karl-Heinz

- Tagungsbericht: Gleich einem Blitzschlag oder Frucht einer lang währenden Überlegung? Mooshauser Gespräch zur Kirchlichen Zeitgeschichte „Konversion, Konvertiten“. In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3 (2009), 213–218.
- Tagungsbericht: Die Politisierung des Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. 26. 6. 2009–27. 6. 2009, Hannover, in: H-Soz-u-Kult, 7. 8. 2009, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2732>>.
- Artikel: Strathmann, Hermann Wilhelm Heinrich. In: Basse, Michael / Jähnichen, Traugott / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): Protestantische Profile im Ruhrgebiet. 500 Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten. Kamen 2009, 358f.

Grünzinger, Gertraud

- Friedrich Werner (1897–1955) – Ein Jurist zwischen kirchlichem Rechtsanspruch und nationalsozialistischer Anmaßung. In: Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Hg. von Irmfried Garbe i. A. der Historischen Kommission für Pommern (Greifswalder Theologische Forschungen 18). Frankfurt a. M. 2009, 73–94.
- „Ich versuche hier so etwas Fuß zu fassen ...“. Dietrich Bonhoeffers Aufenthalt im Kloster Ettal im Winter 1940/41. In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3 (2009), 53–79.
- Artikel: Käsemann, Elisabeth. In: Protestantische Profile im Ruhrgebiet. 500 Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten. Hg. von Michael Basse, Traugott Jähnichen und Harald Schroeter-Wittke. Kamen 2009, 673f.
- Koch, Karl. In: Ebd., 330ff.

Hermle, Siegfried

- Hg. [zus. mit Hans Maier]: Konvertiten und Konversionen. Annweiler 2010.
- Der württembergische Theologe Kurt Hennig. In: Lange, Albert de / Hanßmann, Jürgen (Hg.): Ich kann nicht schweigen. Tullio Vinay (1909–1969). Stuttgart 2009, 80–90.
- Spielräume kirchenleitenden Handelns – Marahrens, Meiser, Wurm im Vergleich. In: Hamm, Berndt / Oelke, Harry / Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus (AKiZ B 50). Göttingen 2010, 120–155.
- [zus. mit Karin Oehlmann]: Gruppen in der württembergischen Landessynode. In: BWKG 107 (2007), 267–296.
- Artikel: Dudzus, Otto. In: Protestantische Profile im Ruhrgebiet. 500 Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten. Hg. von Michael Basse, Traugott Jähnichen und Harald Schroeter-Wittke. Kamen 2009, 577f.
- Artikel: Dudzus, Wilhelm. In: Ebd., 550–552.

Kunter, Katharina

- Hg.: *Communio Viatorum. A theological journal from Central European perspectives* (Prague) (Website: www.etf.cuni.cz/cv/).
- Hg. [zus. mit Jens Holger Schjørring]: *European and Global Christianity in the 20th Century. Tensions and Transformations*. Göttingen 2010 (i. E.).
- *Human Rights as a Theological and Political Controversy among East German and Czech Protestants*. In: Berglund, Bruce / Porter-Szücs, Brian (Ed.): *Christianity and Modernity in Eastern Europe*. Budapest 2010, 217–244.
- *Der lange Weg zur Anerkennung: Die Kirchen und die Menschenrechte nach 1945*. In: Liedhegener, Antonius / Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.): *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik*. Köln 2010 (i. E.).

- Unglaubliche Isolation. Der Beitrag des Protestantismus zu den Umbrüchen in Osteuropa 1989/90 ist wenig bekannt. In: *Zeitzeichen* 10 (2009), H. 11, 39–41.
- Protestantismus und Zivilgesellschaft in Tschechien. In: *G2W* 37 (2009), 16–17.
- Ausgeforscht? – Die Enquete-Kommission zur Aufarbeitung der SED-Diktatur als wissenschaftlicher Impuls. In: *epd Dok* Nr. 11/2010, 21–23.
- The End of the „Kirche im Sozialismus“. 1989/90 as a Turning Point for Protestant Churches and Christians in the German Democratic Republic (FRG). In: Koschorke, Klaus (Hg.): *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity / Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums* (StA-ECG 15). Wiesbaden 2009, 31–41.

Lepp, Claudia

- Die evangelischen Kirchen in der DDR im Focus der Forschung. Darstellungen und Quellensammlungen zu Einzelthemen (1990–2009). Teil 1. In: *Theologische Rundschau* 74, 2009, 309–353.
- Protestantismus und gesellschaftlicher Wandel. Die Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre im Fokus der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. In: *Pastoraltheologie* 98 (2009), 507–512.
- Bayerische Kirchengemeinden im Kirchenkampf – ein Kommentar. In: Hamm, Berndt / Oelke, Harry / Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): *Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus* (AKiZ B 50). Göttingen 2010, 178–185.
- Rezension: Bösch, Frank / Hölscher, Lucian (Hg.): *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*. Göttingen 2009. In: *Archiv für Sozialgeschichte Online* 24. 3. 2010., <<http://library.fes.de/fulltext/afs/htmrez/81111.htm>.

- Vortrag: „Erinnerungsgemeinschaft? Die innerdeutschen Kirchenbeziehungen am Beispiel der Reformationsfeierlichkeiten 1967 und des Lutherjubiläums 1983“. Vortrag im Rahmen der Tagung „Reformation und Bauernkrieg: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland“. Tagung der Stiftung Luthergedenkstätten in der Leucorea – Auditorium Maximum Lutherstadt Wittenberg.
- Vortrag: „Keine Gewalt! Der Beitrag der Kirchen in der DDR zur Wende.“ Vortrag in der Evangelischen Stadtakademie Nürnberg.

Pausch, Eberhard

- Barmen – Präludium einer Theologie der Freiheit: Zur bleibenden Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung. In: Hessisches Pfarrblatt 4 (2009), 128–135.
- „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“: Zur Vorgeschichte, Entstehung und Rezeption einer Denkschrift des Rates der EKD. In: Kirchliches Jahrbuch 134 (2007). Gütersloh 2010, 74–124.

Pollack, Detlef

- Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen 2009.

Roggenkamp, Antje

- Das (zweite) deutsche Kaiserreich. In: Lachmann, Rainer / Schröder, Bernd (Hg.): Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland. Quellen. Neukirchen 2010, 113–137.
- Reformpädagogik in religionspädagogischen Zeitschriften protestantischer Provenienz. In: Wermke, Michael (Hg.): Religionspädagogik und Reformpädagogik. Brüche, Kontinuitäten und Neuanfänge. Jena 2010, 113–138.
- Rezension: Henrik Simjoki. Evangelische Erziehungsverantwortung. Eine religionspädagogische Untersuchung zum Werk

Friedrich Delekats (1892–1970). In: *Journal for the History of Modern Theology* 16 (2009), 312–315.

- Bericht: Arbeitskreis für historische Religionspädagogik. In: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 3 (2009), 223–228.
- Vortrag: Die Bedeutung des Staates für die religiöse Erziehung. Vortrag im Rahmen des Colloque international sur les fondements normatifs de l'État organisé par Sylvie Le Grand de l'université Nanterre (19. 3. 2010).

Schjørring, Jens Holger

- Continuity and Transformation. The Churches in Eastern Europe and the End of Communist Rule. In: Koschorke, Klaus (Hg.): *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity / Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums.* Wiesbaden 2009, 77–88.
- Hans Meiser als Kirchenführer nach 1945. Beobachtungen aus ökumenischer Perspektive. In: Hamm, Berndt / Oelke, Harry / Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): *Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus (AKiZ B 50.* Göttingen 2010, 272–280.
- Hg. [zus. mit Katharina Kunter]: *European and Global Christianity in the 20th Century. Tensions and Transformations.* Göttingen 2010 (i. E.).

Schultze, Harald

- Im Kontext verschärfter Angriffe auf die Kirche. Kurt Grünbaum und der Geldumtauschprozess 1957/58. Leipzig ²2010.
- Hans-Joachim Fränkel (1909–1996). Ein Kämpfer für Recht und Menschenrechte. In: Hüffmeier, Wilhelm (Hg.): *Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte. Band 5: Vom Zweiten Weltkrieg bis zur Gegenwart.* Frankfurt a. M., 277–303.
- „Sei getreu bis in den Tod ...“. Christlicher Widerstand im Johannerorden der NS-Zeit. In: *Provinzial-Sächsische Genossenschaft*

des Johanniterordens: Bericht über den 140. Rittertag der Provinzialsächsischen Genossenschaft des Johanniterordens vom 9. bis 11. Oktober 2009 in Heilbad Heiligenstadt. Sonderdruck (o. O., o. J.), 26–31.

- Bauen oder Widerstehen. In: Rammler, Dieter / Strauß, Michael (Hg.): Kirchenbau im Nationalsozialismus. Beispiele aus der braunschweigischen Landeskirche. Wolfenbüttel 2009, 50–52. [Redebeitrag im Begleitprogramm der Ausstellung in der Braunschweiger Brüdernkirche „Kirchenbau von 1933–1945 in der braunschweigischen Landeskirche“, 2. 6. 2009].
- Vortrag: Kurt Grünbaum – Kurator des Domstifts Brandenburg. Domstift Brandenburg (16. 6. 2009).
- Eröffnungsvortrag in der Frauenkirche Görlitz, anlässlich der Tagung zum 100. Geburtstag von Bischof Hans-Joachim Fränkel (28. 8. 2009).
- Vortrag: Nationalsozialismus und Kirche in Magdeburg. Vortrag Matthäusgemeinde Magdeburg (24. 11. 2009).
- Vortrag: Kesseltreiben gegen Konsistorialpräsident Grünbaum in Magdeburg – das MfS und die DDR-Justiz 1957/58. Stadtbibliothek Magdeburg (4. 3. 2010).

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Tagung in Memoriam Franz Gerhard Schmitt (8. 11. 1909–8. 10. 2000) in der Kirche zu Penzlin (29. 8. 2009).

Veröffentlichungen

- Schmidt, Raimund / Schmitt, Michael (Bearb.): Erinnerungen. Franz Gerhard Schmitt (*6. 11. 1909 †8. 10. 2000). Predigten von Gerhard Schmitt (Nova monumenta inedita rerum megapolensium IV). Wismar 2009.

Projekte

- Kolloquium zu Gerhard Schmitt.

Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „Barmen in Pommern. Die Stettiner Bekenntnissynoden vor 75 Jahren“. Gedenkveranstaltung im Alfred-Krupp-Wissenschaftskolleg Greifswald (18. 9. 2009); Einführung Bischof Dr. Hans-Jürgen Abromeit; Festvortrag Prof. Dr. Rudolf von Thadden: „Reinhold von Thadden und die Entstehung der pommerschen Bekennenden Kirche“; Moderation: Prof. Dr. Martin Onnasch.

Veröffentlichungen

- Die 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: Garbe, Irmfried (Bearb.): Gesamtbibliographie der

Mitglieder 1995–2006. In: Buske, Norbert (Hg.): 35 Jahre Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. Hg. i. A. der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. (Beiträge zur pommerschen Landes-, Kirchen- und Kunstgeschichte 9). Schwerin 2008, 211–301.

A) Monographien und Sammelwerke

- Buske, Norbert (Hg.): 35 Jahre Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. Hg. i. A. der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. (Beiträge zur pommerschen Landes-, Kirchen- und Kunstgeschichte 9). Schwerin 2008.
- Ders.: Das evangelische Pommern. Bekenntnis im Wandel. Herausbildung der pommerschen Landeskirche, ihr Weg zur Provinzialkirche der altpreußischen Union, ihre Einbindung in den Bereich deutscher Landeskirchen und weltweiter Kirchenbündnisse (Beiträge zur pommerschen Landes-, Kirchen- und Kunstgeschichte 12). Schwerin 2009.
- Garbe, Irmfried (Hg.): Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Hg. i. A. der Historischen Kommission für Pommern (Greifswalder theologische Forschungen 18). Frankfurt a. M. 2009.
- Alvermann, Dirk / Garbe, Irmfried / Herling, Manfred (Hg.): Gerhardt Katsch – Greifswalder Tagebuch 1946–1947. 2. erweiterte Aufl. Kiel 2008.
- Porada, Haik Thomas / Billwitz, Konrad (Hg.): Die Halbinsel Fischland-Darß-Zingst und das Barther Land. Eine landeskundliche Bestandsaufnahme im Raum Wustrow, Prerow, Zingst und Barth (Landschaften in Deutschland. Werte der deutschen Heimat 71). Köln / Weimar 2009. [Mitarbeit mehrerer AG-Mitglieder an diesem Band].
- Metz, Brigitte / Moderow, Hans-Martin / Reinfeldt, Ulrike (Bearb.): Erinnerungen an Menschen und Schicksale in der Pommerschen Evangelischen Kirche am Ende des II. Weltkrieges. Erweiterte Dokumentation einer Gedenkveranstaltung im Greifswalder Dom. Schwerin 2009.

walder Dom St. Nikolai [im Jahr 2005]. Hg. v. der Pommerschen Evangelischen Kirche. Greifswald 2008.

- Witt, Detlef: Max Uecker 1887–1978 – ein pommerscher Bildschnitzer. Hg. v. d. Kirchengemeinde St. Petri Altentreptow. Greifswald o. J. [2009].

B) Aufsätze

- Abromeit, Hans-Jürgen: Die Vision einer gemeinsamen Kirche im Norden. In: Kammholz, Knut u. a. (Hg.): Solo verbo. Festschrift für Bischof Dr. Hans Christian Knuth. Kiel 2008, 747–754.
- Bartels, Friedrich: Massen-Start in die Diakonie. Zur Übernahme von Mitarbeitern kommunaler Heime in den Pommerschen Diakonieverein Züssow e. V. In: Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Hg. von Irmfried Garbe i. A. der Historischen Kommission für Pommern (Greifswalder theologische Forschungen 18). Frankfurt a. M. 2009, 445–459.
- Buske, Norbert: Bemühungen um die Bewusstmachung der pommerschen Geschichte beim Aufbau des neuen Bundeslandes Mecklenburg-Vorpommern. Ein persönlicher Rückblick. In: Ders. (Hg.): 35 Jahre Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. Hg. i. A. der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. (Beiträge zur pommerschen Landes-, Kirchen- und Kunstgeschichte 9). Schwerin 2008, 11–72.
- Ders. (Bearb.): Tagungen, Exkursionen, Vortragsveranstaltungen und Ausstellungen sowie die Mitwirkung der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte bei Tagungen und Veranstaltungen anderer 1995–2007. In: Ebd., 73–100.
- Ders. (Bearb.): Zusammenstellung von Hinweisen auf die Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte in der Presse 1990–2006. In: Ebd., 73–100.
- Ders. (Bearb.): Vorstand und Kuratoren der Arbeitsgemeinschaft 1971–2007. In: Ebd., 157–160.

- Ders.: „Blätter für Kirchengeschichte Pommerns“ und die Bemühungen um eine Fortsetzung dieser Zeitschrift. In: Ebd., 173–184.
- Ehrlich, Christoph: „Keine Zukunft ohne Herkunft“. Tätigkeitsbericht der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte. In: Pommern 46 (2008), Heft 2, 44–45.
- Garbe, Irmfried: Der Weg zur ersten pommerschen Kirchengeschichtszeitschrift. Forscher – Verbände – Programme. In: Buske, Norbert (Hg.): 35 Jahre Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. Hg. i. A. der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. (Beiträge zur pommerschen Landes-, Kirchen- und Kunstgeschichte 9). Schwerin 2008, 161–172.
- Ders.: Otto Zöckler; Victor Schultze; Hans Lietzmann. In: Informationen zur theologischen Bildung. Festschrift zum 111. Jubiläum des Greifswalder Theologischen Studienhauses. Nr. 1: Deutsche evangelische Theologen des 20. Jahrhunderts, Redaktion: Boysen, Knud Henrik / Gienke, Claus G. F. Greifswald 2008, 17 u. 20.
- Ders.: Art. Kähler, Ernst. In: Basse, Michael / Jähnichen, Traugott / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): Protestantische Profile im Ruhrgebiet. 500 Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten. Kamen 2009, 593–595.
- Ders.: Theologie auf Reisen. Zur Kooperation mit der Theologischen Theologischen Fakultät in Rostock. In: fakultativ. Semesterzeitung der Theologischen Fakultät Rostock, Nr. 2, Sommersemester 2009, 20–21.
- Wilhelmus, Wolfgang / Garbe, Irmfried: Die Lubliner Judenliste. Die erste Deportation deutscher Juden vom 13. Februar 1940 aus dem pommerschen Regierungsbezirk Stettin. In: Die Namensliste der 1940 aus dem Regierungsbezirk Stettin deportierten Juden. Mit einer Einleitung zum Geschehen und zum Dokument von Wolfgang Wilhelmus unter Mitarbeit von Irmfried Garbe (ZGR Sonderheft Nr. 3). Rostock 2009, 4–13.
- Garbe, Irmfried: Vorwort [zum Verhältnis von Profanität und Kirche]. In: Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von

- Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Hg. von Irmfried Garbe i. A. der Historischen Kommission für Pommern (Greifswalder theologische Forschungen 18). Frankfurt a. M. 2009, 11–18.
- Ders.: Kirche und Kredit. Eine Beziehung am Beispiel der Devaheim-Korruptionsaffäre 1931/32. In: Ebd., 189–219.
 - Ders.: Ein klarsichtiger Weggenosse. Der akademische Lehrer Prof. Dr. Martin Onnasch feierte am 20. Mai seinen 65. Geburtstag. In: Pommersche Heimatkirche Nr. 5/2009, Beiblatt zur Pommerschen Zeitung. 59. Jg., 30. 5. 2009, 15.
 - Ders.: Die Bischofsfrage in der Greifswalder Landeskirche 1989. Zwei Dokumente der damaligen Herbstsynode. In: Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern 13 (2009), Heft 2, 49–61.
 - Harder, Hans-Martin: Quomodo vadis, ecclesia? Ein Beitrag zur Diskussion über Prioritäten [in der Pommerschen Evangelischen Kirche]. In: Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Hg. von Irmfried Garbe i. A. der Historischen Kommission für Pommern (Greifswalder theologische Forschungen 18). Frankfurt a. M. 2009, 547–570.
 - Holz, Martin: Nachruf Werner Berg (27. 11. 1934 Neudamm bis 15. 2. 2009 Sassnitz). In: Rügen 19 (2009), 4–6.
 - Lissok, Michael: Städtebauliche Rekonstruktion und Tourismus im 20. Jahrhundert in Vorpommern. In: Denkmalpflege und Tourismus (2008), 93–97.
 - Metz, Brigitte: „...und lobten Gott“ – Die nicht alltägliche Geschichte einer Druckschrift. Ein Bericht von Paulus Hinz. In: Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Hg. von Irmfried Garbe i. A. der Historischen Kommission für Pommern (Greifswalder theologische Forschungen 18). Frankfurt a. M. 2009, 115–134.

- Reinfeldt, Ulrike: Heimgekehrt und angekommen? Lebens- und Arbeitsumstände pommerscher Pfarrer 1945–1950. In: Ebd., 365–376.
- Witt, Detlef: Der Bildschnitzer, Restaurator und Zeichenlehrer Max Uecker (1887–1978). Zu seinem Wirken in Hoff, Neu Schefflin und Treptow an der Rega 1919–1945. In: Beiträge zur Greifenberg-Treptower Geschichte. Heft 30 (2008), 36–70.

C) Bibliographien & Inventare

- Buske, Norbert / Garbe, Irmfried (Bearb.): Register [zu älteren pommerschen territorial- und territorialkirchengeschichtlichen Periodika]. In: Buske, Norbert (Hg.): 35 Jahre Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. Hg. i. A. der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. Schwerin 2008, 185–209.
- Garbe, Irmfried: Bibliographie von Martin Onnasch. In: Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Hg. von Irmfried Garbe i. A. der Historischen Kommission für Pommern (Greifswalder theologische Forschungen 18). Frankfurt a. M. 2009, 575–581; erneut in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3 (2009), 181–188.

Projekte

- In Vorbereitung: Publikation der Monographie von Kai Steffen Völker: Der Kampf um die Christenlehre in der Pommerschen Evangelischen Kirche (1945–1965).
- In Planung: Sammelband zur Geschichte der Konsistorien der pommerschen Kirche.
- In Planung: Corpus imaginum – Dokumentation von Bildnissen pommerscher Geistlicher in Kirchen und Pfarrhäusern im Bereich der ehemaligen Kirchenprovinz Pommern (epochen-übergreifend).

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 für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Lammers, Birgit und Uwe: Von der Privatresidenz zum Tagungszentrum. Die Geschichte von Haus Hessenkopf in Goslar, 1909–2009 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig 19). Wolfenbüttel 2009.

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Ausschusstagungen (29. 6. 2009 und 11. 2009); u. a. mit folgenden Vorträgen: Schneider, Thomas Martin: 75 Jahre ‚Barmen‘ – Wie politisch war bzw. ist die Theologische Erklärung?; Owetschkin, Dimitrij: Zwischen Glaubensvermittlung und ‚kritischer Sozialisationsbegleitung‘. Gemeindepfarrer als Instanzen der religiösen Sozialisation (1945–1980).

Projekte

- Schneider, Thomas Martin (Hg.): Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege 1914–1948 (Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland IV) (in Bearbeitung).
- Die EKiR im Fokus der Stasi-Behörden (in Vorbereitung).

*Forum Erinnerungskultur beim Evangelischen Landeskirchlichen
Archiv in Berlin*

Veranstaltungen

- Buchvorstellung: Krogel, Wolfgang / Lachenicht, Gerlind u. a.: „Evangelisch getauft als Juden verfolgt. Spurensuche Berliner Kirchengemeinden“ (4. 12. 2008).

Veröffentlichungen

- Evangelisch getauft – als Juden verfolgt. Spurensuche Berliner Kirchengemeinden. Hg. i. A. des Arbeitskreises Christen jüdischer Herkunft im Nationalsozialismus in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg – schlesische Oberlausitz von Hildegard Frisius, Marianne Kälberer, Wolfgang G. Krogel, Gerlind Lachenicht, Frauke Lemmel. Berlin 2008 (vergriffen); darin u. a.: Lemmel, Frauke: Auen-Kirchengemeinde Berlin-Wilmersdorf; Sander, Hartmut: Kirchengemeinde Berlin-Dahlem; Kälberer, Marianne / Ludwig, Hartmut / Unglaube, Tomas: Dreifaltigkeits-Kirchengemeinde Lankwitz; Ehwald, Heidemarie: Evangelische St. Elisabeth/St. Golgatha-Kirchengemeinde; Rothenburg, Dörte / Huckauf, Sigrid: Evangelische Emmaus-Ölberg-Kirchengemeinde Kreuzberg; Walter, Thea: Immanuel-Kirchengemeinde Stadtmitte; Frisius, Hildegard: Evangelische Johannes-Kirchengemeinde Berlin-Lichterfelde-West; Limpach, Gerhard / Limpach, Ingeburg: Evangelische Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirchengemeinde Charlottenburg; Funke, Anneliese: Evangelische St. Marien- und St. Nicolai-Kirchengemeinde Berlin-Mitte; Gelbrich, Erdmuthe / Gelbrich, Helmuth: Evangelische Kirchengemeinde Sophien Mitte; Müller, Christian: St. Thomas-Kirchengemeinde Kreuzberg; Krogel, Wolfgang G.: Kirchenbuchstelle Alt-Berlin – ein Hilfsorgan des NS-Staates;

Lachenicht, Gerlind: Die Deportierten aus der „Fremdstämmigen-Kartei“ der Kirchenbuchstelle; Dies.: „Judenmission“ und Messiaskapelle“; Dies.: „Überlebt mit knapper Not. Rassistisch verfolgte Christen in unserem Kiez 1933–45. Aus Erzählungen von Anna M., die damals in der Choriner Straße wohnte.“; Mangliers, Gisbert: „Erinnern – aber wie? Rückblick und Ausblick vom Abend in der Messiaskapelle.“; Dokumente: Predigt am Bußtag, 16. November 1938 in Berlin-Dahlem (Helmut Gollwitzer); Bußtagsgottesdienst zum Kristallnachtsgeschehen 1938. Am Mittwoch, dem 22. November 1978 in der Sophiengemeinde (Johannes Hildebrandt); Predigt im Gottesdienst zum Buß- und Betttag 2002. Am 20. November 2002 in der Pauluskirche Berlin-Zehlendorf (Wolfgang Huber).

Projekte

- AG Gedenkort „Messias-Kapelle“ für Ausgrenzung, Verfolgung und Rettung von Christen jüdischer Herkunft.
- Koordinierungsgruppe 1989/90–2009/10: Historischer Kalender.
- AG Zwangsarbeit in der Kirche: Ständige Ausstellung auf dem Friedhof der St. Thomas Kirchengemeinde (Berlin-Neukölln).

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Buchvorstellung: „Im Niemandsland ...“ von Uta Schäfer-Richter mit Landesbischöfin Dr. Margot Käßmann in der Kreuzkirche Hannover (9. 9. 2009).

Veröffentlichungen

- Schäfer-Richter, Uta: Im Niemandsland. Christen jüdischer Herkunft im Nationalsozialismus – das Beispiel der hannoverschen Landeskirche. Göttingen 2009.

Projekte

- Veröffentlichungen zur Zwangsarbeit im Raum der hannoverschen Landeskirche.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft im Bremerhaven (5./6. 6. 2010); Vorträge u. a. zu folgenden Themen: Prof. Dr. Inge Mager (Hamburg): Das Bremische „Gesangbuch der Kommenden Kirche“ von 1939; Dr. Hans Otte (Hannover): Bremen oder Hannover? Die Zugehörigkeit der evangelischen Kirchengemeinden am Rande Bremens und im Bremerhaven im 20. Jahrhundert.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung in Greiz (11.–13. 9. 2009), darunter u. a. Vortrag von Prof. Dr. Otto Dann: „Von der Volkskirche zur Bekenntniskirche. Der Kirchenkampf in Greiz unter Titus Reuter“.
- „Kerzen – Kirchen – Kontroversen. Die Rolle der evangelischen Kirche 1989/90 in der Zeitgeschichtsschreibung“. Tagung in Kooperation mit der Ev. Akademie Thüringen in Neudietendorf (6.–7. 11. 2009).

Veröffentlichungen

- Große, Ludwig: Einspruch! Das Verhältnis von Kirche und Staatssicherheit im Spiegel gegensätzlicher Überlieferungen. Leipzig 2009.
- Koch-Hallas, Christine: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen in der SBZ und Frühzeit der DDR (1945–1961). Eine Untersuchung über Kontinuitäten und Diskontinuitäten einer landeskirchlichen Identität. Leipzig 2009.
- Michel, Stefan (Hg.): 800 Jahre Christentum im Greizer Land. Einblicke in die reußische Kirchengeschichte. Greiz 2009.
- Wiegand, Dietmar: Naumannianer in Thüringen. In: Kranich, Sebastian (Hg.): Diakonissen, Unternehmer, Pfarrer. Leipzig 2009, 179–190.

Projekte

- Editionsprojekt: Die Rundbriefe von Titus Reuter.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung 17. bis 19. September 2010 in Saalfeld.

Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung e. V.
Veranstaltungen

- Bücherstunde: Harald Schultze: Im Kontext verschärfter Angriffe gegen die Kirche – Kurt Grünbaum und der Geldumtauschprozess 1957/1958. Leipzig 2009. Gemeinsame Veranstaltung mit dem Evangelischen Zentralarchiv im EZA Berlin (20. 1. 2009).
- Berliner Staat-Kirche-Kolloquium: Joachim Garstecki (Magdeburg): Nachdenken über das Friedensengagement der evangelischen Kirchen in der DDR. Geschichte und Aktualität. Neue Grünstr. 19, Berlin (25. 3. 2009).
- Internationales Staat-Kirche-Kolloquium: „Neue Zeiten – Neue Probleme? Die Kirchen in Ostdeutschland, Polen, Tschechien und Ungarn 20 Jahre nach dem Ende des Realsozialismus“; u. a. mit Bischof Axel Noack (Magdeburg), Adam Krzeminski (Breslau), Dr. Michal Opatrny (Prag), Prof. Dr. Miklos Tomka (Budapest). Eine gemeinsame Veranstaltung des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung und der Rosa-Luxemburg-Stiftung Brandenburg. Humboldt-Universität zu Berlin (30. 5. 2009).
- Veranstaltungsreihe: 20 Jahre Fall der Berliner Mauer: Werkstattgespräch, „Ein ganz normales Leben. Alltag und Gesellschaft in der DDR“ mit Mary Fulbrook, London. Neue Grünstr. 19, Berlin (18. 9. 2009); „Abendgespräche über Gott und die Welt“, „Ständige Vertretung“ mit Hans Otto Bräutigam im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin (22. 9. 2009).
- Eröffnung des Informations- und Dokumentationszentrums „Luther in der DDR“ im Rahmen der Lutherdekade in Kooperation zusammen mit dem Haus der Geschichte (Pflug e. V.) im Haus der Geschichte in Wittenberg (20. 10. 2009).
- Wissenschaftliche Tagung zum Thema „Staat und Kirche in der DDR. Der Weg zur friedlichen Revolution 1989“ ebenfalls in

Kooperation mit dem Haus der Geschichte im Alten Rathaus in Wittenberg (24. 10. 2009).

- „Eine ungewöhnliche Tafelrunde 11 Tage vor dem Mauerfall“. Gespräch mit Walter Momper, Manfred Stolpe, Prof. Dieter Schröder und Günter Krusche im Berliner Abgeordnetenhaus (16. 12. 2009).

Veröffentlichungen

- Der konziliare Prozess in der DDR in den 1980er Jahren (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 27). Berlin 2009; mit Beiträgen von Horst Dähn, Heino Falcke, Christian Halbrock, Gerhard Lange, Stephen Brown.
- Kostal, Bohumil (unter Mitarbeit von Siegfried Richter): Die tschechoslowakische Kirchenpolitik im Spiegel einer Schriftenreihe für kirchenpolitische Mitarbeiter des ČSSR-Staatsapparats (1976 bis 1988) (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 28). Berlin 2009.

Projekte

- Aufbau eines Informations- und Dokumentationszentrums „Luther und die DDR“ in Lutherstadt Wittenberg.
- Publikation: Texte von Reinhard Henkys in der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“.
- Publikation: Körner, Sebastian: Geschichte des Hauses Neue Grünstr. 19.
- Publikation: Dokumente der Expertengespräche anlässlich der Lutherehrung in der DDR 1983.
- Publikation: Ohlendorf, Henning: Marxistisch-leninistische Religionswissenschaft in der DDR in den 1980er Jahren unter besonderer Berücksichtigung ihrer Steuerung durch den Problemrat „Weltanschauliche Probleme der Zusammenarbeit von Kommunisten und Gläubigen“.

Kooperationen

- Rosa-Luxemburg-Stiftung Brandenburg.
- Haus der Geschichte Wittenberg.
- Evangelisches Zentralarchiv in Berlin.

Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung (HKV)

Veranstaltungen

- Außerordentliche Mitgliederversammlung und Gedenkveranstaltung am 25. Todestag Martin Niemöllers in Frankfurt a. M. (6. 3. 2009). Nach dem Grußwort von Kirchenpräsident Dr. Volker Jung folgte der Fachvortrag von PD Pfarrer Dr. Michael Heymel über den Prediger Niemöller. Den Abschluss der Veranstaltung bildete ein Zeitzeugengespräch der Historikerin Anette Neff mit Dr. Heinz-Hermann Niemöller. Weitere Details zur Tagung im Bericht von Dr. Norbert Stieniczka unter: www.hessische-kirchengeschichte.de.

Veröffentlichungen

- Parker, Sebastian: Die Marburger Konferenz. Fusionspläne und Zusammenarbeit hessischer evangelischer Landeskirchen im 20. Jahrhundert (Quellen und Studien zur Hessischen Kirchengeschichte [QSHK 16]). Darmstadt / Kassel 2009.
- Dienst, Karl: Religionspädagogik zwischen Schule und Kirche. Religionspädagogische Ursprungs- und Erschließungssituationen in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (QSHK 17). Darmstadt / Kassel 2009.
- Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKV) 60, 2009, mit dem Schwerpunktthema Zeitgeschichte, darin u. a.: Heymel, Michael: Der Prediger Martin Niemöller und die EKHN, 21–31; Neff, Anette: Vater und Pastor: Martin Niemöller aus der Sicht seines Sohnes Heinz Hermann Niemöller, 33–50; Braun, Reiner: „Halbjude ... macht trübseligen Eindruck“: Dr. Fritz Berlé (1872–1943), Bankier und juristischer Hilfsarbeiter im Wiesbadener Landeskirchenamt, 51–78; Geißler, Hermann O.: Julius Rumpf (1874–1948): sein Leben und Wirken als Pfarrer und Vorsitzender des Landesbruderrats der Bekennenden Kirche in Hessen und Nassau, 79–100; Braun, Reiner: Der Kirchenkampf im Hinterland, 101–117; Scholz-Curtius, Gotthard: Die Stellung der Verwaltung in der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und in den Verfassungen der Vorgängerkirchen, 119–130; Jordan, Alexandra: „Um der Einheit und um des Friedens Willen“: Bern-

hard Knell zwischen Elisabethenstift und Kirchenverwaltung, 131–144; Dienst, Karl: Theologie ohne Theologische Fakultät? Zu den Anfängen des Fachbereichs „Evangelische Theologie“ an der J. W. Goethe-Universität in Frankfurt a. M., 145–185; Wischhöfer, Bettina: Zwischen Kirchenkampf und Verwaltungshandeln unter nationalsozialistischen Bedingungen. Kirchliches Schriftgut aus der NS-Zeit im Landeskirchlichen Archiv Kassel, 187–200; Waßmann, Dieter: Eingliederung von Ostpfarrern in die Evangelische Kirche Kurhessen-Waldeck ab 1945, 201–246; darüber hinaus weist der Rezensionsteil einen besonders hohen Anteil an Publikationen aus dem Bereich der Zeitgeschichte auf.

Kooperationen

- Die HKV ist beim Projekt „Auswertung der Kirchenkampfdokumentation“ beteiligt.

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

Veranstaltungen

- Konferenz: „Führungsübergänge in historischer und aktueller Perspektive“. Institut für Diakoniewissenschaft und DiakonieManagement der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel (3./4. 11. 2008).
- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Institut für Diakoniewissenschaft und DiakonieManagement der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel); Referenten: Nolte, Karen (Würzburg): Wege zu einer Alltagsgeschichte der Ethik. Vom Umgang mit Schwerkranken, 1500–1900 (19. 1. 2009); Frings, Bernhard (Dülmen): Das Stift Tilbeck, ein Heim für epilepsiekranke und geistig behinderte Menschen (27. 4. 2009); Haase, Bartolt (Bielefeld): Calvin und die Diakonie (22. 6. 2009); Benad, Matthias (Bielefeld) / Schmuhl, Hans-Walter (Bielefeld) / Winkler, Ulrike (Berlin): Subkulturen der Gewalt. Heimerziehung in der Bundesrepublik Deutschland in den 1950er/60er Jahren. Ein Werkstattbericht (30. 6. 2009); Neumann, Reinhard (Bielefeld): Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoff-

nungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990. Ein geplantes Forschungsvorhaben (3. 11. 2009); Schmiedl, Joachim (Vallendar): Die Entwicklung der Pflegekongregationen im 19. und 20. Jahrhundert (30. 11. 2009); Spanhofer, Kai-Uwe (Herford): Die Nazarethfamilie im Umbruch der Zeiten. Zur Geschichte und theologischen Begründung der Familialstruktur als kybernetisches Modell (1877–1971) (18. 1. 2010).

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Institut für Diakoniewissenschaft und DiakonieManagement der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel); Referent: Möller, Torger (Berlin): Vom wissenschaftlichen Wissen zum gesellschaftlichen Vorurteil. Erbllichkeit und Psychopathologie im deutschen Epilepsiediskurs (26. 4. 2010).
- Vortrag: Frank Konersmann (Bielefeld): Anthropologische Grenzerfahrung und gesellschaftliche Extrapolation der christlichen Diakonie. Das Beispiel Eben-Ezer in Lemgo (1862–2012). Konzeptionelle und methodische Überlegungen (25. 5. 2010).
- Vortrag: Anni Hentschel (Würzburg), Diakonia im Neuen Testament – niederer Dienst oder Amt mit Autorität? (28. 6. 2010).

Veröffentlichungen

- Benad, Matthias / Schmuhl, Hans-Walter / Stockhecke, Kerstin (Hg.): „Endstation Freistatt“. Fürsorgeerziehung in den v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel in den 1950er/60er Jahren. Bielefeld 2009.
- Keller, Manfred / Murken, Jens (Hg.): Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz. Berlin 2009.
- Kuhleemann, Frank-Michael: „Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus“. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 119 (2008), 30–44.
- Murken, Jens: Die evangelischen Gemeinden in Westfalen. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 1: Ahaus bis Hüsten. Bielefeld 2008.
- Ders.: Der „Tag der Archive“. Ein Instrument archivischer Öffentlichkeitsarbeit. Saarbrücken 2008.

- Ders.: Zeche und Gemeinde. Zur Bedeutung des Bergbaus für die Gründung von evangelischen Kirchengemeinden. In: Jähnichen, Traugott / Jelic, Franz-Josef (Hg.): Sonntagskirche und Alltagswelt. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus im Ruhrgebiet (Forum Industriedenkmalpflege und Geschichtskultur. Sonderheft). Essen 2009, 64–72.
- Neumann, Reinhard: Die Theologische Schule Bethel nach der Schließung im Jahr 1939 und die Freien Helfer der Westfälischen Diakonenanstalt Nazareth. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 105 (2009), 289–306.
- Schmuhl, Hans-Walter (Hg.): Hundert Jahre Jugendhilfe He-phata Diakonie, 1908–2008. Schwalmstadt-Treysa 2008.
- Ders. / Winkler, Ulrike: Das Evangelische Perthes-Werk. Vom Fachverband für Wandererfürsorge zum diakonischen Unternehmen. Bielefeld 2009/²2009.
- Dies.: Auf dem Weg ins 20. Jahrhundert. Die Diakonissenanstalt Neuendettelsau unter den Rektoren Hermann Bezzel (1891–1909) und Wilhelm Eichhorn (1909–1918). Neuendettelsau 2009.
- Stockhecke, Kerstin: Der archivische Umgang mit Patienten- und Klientenakten. In: Handbuch Archivarbeit in der Diakonie. Organisieren – Informieren – Dokumentieren. Stuttgart 2008, 73–98.
- Thau, Bärbel: „Müssen wir das eigentlich aufheben? Bestandsbildung – Bewertung und Kassation“. In: Ebd. Stuttgart 2008, 57–72.
- Winkler, Ulrike: „Wo der Gehorsam fehlt, ist keine Männliche Diakonie“. Die Kreuznacher Bruderschaft Paulinum während des Zweiten Weltkrieges“. In: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 57 (2008), 9–22.
- Dies.: „Informationsreise der Schwester Ruth Elster vom 14. 5. 1967 bis 12. 6. 1967 nach Japan, Korea, Taiwan, den Philippinen und Hongkong“. In: Hähner-Rombach, Sylvelyn (Hg.): Quellen zur Geschichte der Krankenpflege. Mit Einführungen und Kommentaren. Frankfurt a. M. 2008, 251–263.

- Dies.: „Den eigenen Weg finden“. 100 Jahre Jugendhilfe Hephata (1908–2008)“. In: Schmuhl, Hans-Walter (Hg.): Hundert Jahre Jugendhilfe Hephata Diakonie. Schwalmstadt-Treysa 2008, 16–50.

Internetseiten

- www.bethel-historisch.de: Fertig gestellt sind die virtuellen historischen Rundgänge: Bethel für Eilige (Matthias Benad); Aufstieg zum Heiligen Berg (Matthias Benad); Öffentlichkeitsarbeit (Bärbel Bitter); Epilepsie (Hans-Walter Schmuhl); Krankenhäuser (Hans-Walter Schmuhl); Mission (Hans-Walter Schmuhl); demnächst: Die Bodelschwings (Hans-Walter Schmuhl).
- www.diakonie-geschichte.de; dort: Friedrich v. Bodelschwingh d. Ä. (Hans-Walter Schmuhl); Nichttheologische Berufsfelder (Frank-Michael Kuhlemann/Hans-Walter Schmuhl); „Das Jahrhundert der Alten“ – Zur Geschichte diakonischer Altenhilfe (Bärbel Thau); Evangelische Jugendsozialarbeit (Bärbel Thau).

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Neumann, Reinhard: Jahrzehnte der Krise: Die Westfälische Diakonenanstalt Nazareth 1914–1954. Bielefeld 2010.
- Neumann, Reinhard: Bomben auf das Dorf der Barmherzigkeit. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 106 (2010).
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: Gewalt in der Körperbehindertenhilfe. Das Johanna-Helenen-Heim in Volmarstein, 1947–1965. Bielefeld 2010.

Projekte

- „Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft“ (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler / Ingrid Azzolini).
- 125 Jahre Wittekindshof (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Die Diakonissenanstalt Neuendettelsau unter den Rektoren Hans Lauerer (1918–1953) und Hermann Dietzfelbinger (1953–1955) (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- „Von den Diakonie-Anstalten zu einer diakonischen Stiftung. 125 Jahre kreuznacher diakonie (1889–2014)“ (Ulrike Winkler).

- Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).

Kirchengeschichtliche Kammer der Ev. Landeskirche Anhalts

Veranstaltungen

- Tagung „Gewaltlos in die Wende“. Die Rolle der Evangelischen Kirchen im Raum Sachsen-Anhalt auf dem Weg zur friedlichen Revolution 1989 in Dessau, gemeinsam mit dem Verein für KG der KPS (9.–10. 10. 2009).

Veröffentlichungen

- Schröter, Christoph: „Gebet und Aufbruch“. Kirchengemeinden in Anhalt im Herbst 1989. Authentische Zeugnisse und Berichte gesammelt und kommentiert. 2. erweiterte Auflage. Dessau 2009.

Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der Ev. Kirche von Westfalen

Veranstaltungen

- Symposium „Barmen und Westfalen. 75 Jahre Theologische Erklärung“ in Haus Villigst, Schwerte (8. 6. 2009).

Veröffentlichungen

- Hey, Bernd: 25 Jahre Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 105, 2009, 487–503.

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte.
- Ausschuss für Rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte.

Kommission für Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Ausstellung „Opus Iustitiae Pax. Eugenio Pacelli – Papst Pius XII. (1876–1958) in Berlin (22. 1.–7. 3. 2009) und München (17. 3.– 3. 5. 2009).
- „Katholische Kirche 1914–1989 in Diktatur und Demokratie“. Sektion im Rahmen der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Salzburg (28. 9. 2009).
- Tagung „Christen im geeinten Deutschland. 20 Jahre danach“ in Erfurt (23.–25. 10. 2009).

Veröffentlichungen

- Hummel, Karl-Joseph (Bearb.): Paulus van Husen (1891–1971). Erinnerungen eines Juristen vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland (VKZG Q 53). Paderborn u. a. 2010.
- Morsey, Rudolf (Bearb.): Fritz Gerlich – ein Publizist gegen Hitler (VKZG Q 56). Paderborn u. a. 2010.
- Hummel, Karl-Joseph / Kißener, Michael (Hg.): Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten. Paderborn u. a. 2009.
- Henkelmann, Andreas: Caritasgeschichte zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat (VKZG F 113). Paderborn u. a. 2009.
- Höller, Simone: Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933–1945 (VKZG F 114). Paderborn u. a. 2009.
- Trippen, Norbert: Joseph Kardinal Höffner (1906–1987). Bd. I: Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962 (VKZG F 115). Paderborn u. a. 2009.
- Jantzen, Annette: Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg (VKZG F 116). Paderborn u. a. 2010.
- Hinkel, Sascha: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik (VKZG F 117). Paderborn u. a. 2010.

- Winterstein, Ulrike: Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955 (VKZG F 118). Paderborn u. a. 2010.

Projekte

- Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche nach 1945.
 - (1) Westzonen 1945–1947. Bearb. von Ulrich Helbach (im Druck).
 - (2) Westliche Besatzungszonen und die Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948–1949. Bearb. von Annette Mertens (im Druck).
 - (3) Bundesrepublik Deutschland 1956–1960. Bearb. v. Heinz Hürten (in Vorbereitung).
 - (4) DDR 1951–1957. Bearb. v. Christoph Kösters (in Vorbereitung).

Sonstiges

- Nuntiaturreportage Cesare Orsenigo. Online-Edition in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Historischen Institut Rom. Eine Auswahledition in deutscher Übersetzung erscheint in der Blauen Reihe.

Verein für Bayerische Kirchengeschichte VBKG

Veröffentlichungen

- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 78 (2009), darin: Stoltz, Philipp: Kirchenbau im Nationalsozialismus. Aufgezeigt an der Evangelisch-Lutherischen Christuskirchengemeinde Schrobenhausen (1933/34), 166–186; Bormann, Lukas: Der „Stürmer“ und das evangelische Nürnberg (1924–1927). Zur Entstehung von Hans Meisers Artikel aus dem Jahr 1926 „Die evangelische Gemeinde und die Judenfrage“, 187–212; Kitzmann, Armin Rudi: Unbekannter Landesbischof D. Hans Meiser, 213–230; Zeiß-Horbach, Auguste: „Tiefbewegt drücke ich Ihnen die Hand.“ Zeitgenössische Reaktionen auf Wilhelm von Pechmanns Kirchenaustritt, 231–243. – Rezensionen zur Zeitgeschichte über Werke von Dominik Burkhard / Wolfgang Weiss (rezensiert durch Veit Neumann); von Sigrid Schneider-Grube u. a. (rezensiert durch Elisabeth Fuchshuber-Weiß);

von Ilse Macek (Hg.) (rezensiert durch E. Fuchshuber-Weiß); von Hans Christian Meiser (rezensiert durch Wolfgang Huber), 305–313.

- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 77 (2008), darin: Müller, Gerhard: Bekennende Kirche konkret. Unterstützung der Gemeinden der Bekennenden Kirche in anderen Landeskirchen durch die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, 235–251; Liess, Bernhard: Das Dekanat Rosenheim im „Dritten Reich“, 252–287; Melzl, Andrea: Die spirituelle Dimension des evangelischen Bischofsamtes. Dargestellt am Beispiel ausgewählter Synodalbeiträge von Landesbischof Hermann Dietzfelbinger, 288–312. – Rezensionen zur Zeitgeschichte über Werke von Roland Liebenberg (rezensiert durch Gotthard Jasper); von Dietrich Stollberg (Hg.) (rezensiert durch Markus Ambrosy); Thomas Greif (rezensiert durch Ulrich Herz); Wolfgang Kraus u. a. (rezensiert durch Rainer Windhorst), 407–414.
- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 76 (2007), darin: Zeiß-Horbach, Auguste: Fürsprache für die Juden. Der Nürnberger Hauptprediger Christian Geyer und der Verein zur Abwehr des Antisemitismus, 215–232; Wolfgang Sommer: Friedrich Veit. Ein konservativer Kirchenpräsident in der Weimarer Republik und seine Abwehr des Nationalsozialismus, 232–269; Müller Gerhard: Landesbischof D. Hans Meiser – ein „antisemitischer Nationalprotestant“, 270–292. – Rezensionen zur Zeitgeschichte über Werke von Gerhart Herold / Carsten Nicolaisen (Hg.) (rezensiert durch Knut Thielsen); Rudolf Keller/Michael Roth (Hg.) (rezensiert durch Klaus Unterburger); Ulrich Herz [2 Titel] (rezensiert durch Wolfgang Huber); Georg Enzner (rezensiert durch Dietrich Blaufuß); Martin Schieber (rezensiert durch Rudolf Keller), 378–386.

Projekte

- Pfarrerbuch Bayern ab 1806.

Vorschau auf Veranstaltungen

- 2011: Jahrestagung des VBKG: Hermann Bezzel (* 18. 5. 1861 in Wald bei Gunzenhausen, Mittelfranken; † 8. 6. 1917 in

München) und Friedrich Veit (* 18. 5. 1861 in Augsburg; † 18. 12. 1948 in Bayrischzell) (150. Geburtstag); hier Präsentation zweier einschlägiger Werke.

- 2012: Jahrestagung des VBKG: Pfarrwaisenhaus Windsbach (gegründet 1837) 175. Gründungsjahr. Hier u. a. „Das Pfarrwaisenhaus in der Weimarer Republik und seine Bedeutung für die Pfarrerschaft der ELKB nach dem Zweiten Weltkrieg“.

Kooperationen

- Der VBKG arbeitet mit im Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte ADLK. Projekt: Atlas zur Kirchengeschichte.

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen

Veranstaltungen

- „Gewaltlos in die Wende: Die Rolle der Evangelischen Kirchen im Raum Sachsen-Anhalt auf dem Weg zur friedlichen Revolution 1989“. Jahrestagung des Vereins für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen, zusammen mit der Anhaltischen Kammer für Kirchengeschichte in Dessau (9.–10. 10. 2009).
- „Helmut Waitz (1910–1993). Ein Leben für Kirche und Recht“. Vortrag von Thomas Kluger in Magdeburg, Richter am Landgericht Magdeburg, über den langjährigen Präses der KPS (9. 4. 2010).

Projekte

- Eine Publikation zur o. g. Tagung ist in Vorbereitung.

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 3, 2009; darin: Riehm, Heinrich: Der Liedregionalteil des Evangelischen Gesangbuchs 1993 für Baden – Elsass und Lothringen – Pfalz, 73–85; Maaß, Hans: Ein historischer Schritt – 25 Jahre

Synodalerklärung „Christen und Juden“, 247–257; Ulrichs, Hans-Georg: „Der ‚heilige‘, nicht anzutastende Calvin“. Auf der Suche nach Anerkennung: Der badische Calvin-Forscher Wilhelm-Albert Hauck (1909–1982), 279–298; Bitz, Hilde: Noch einmal: Kirchliche Kräfte in Baden in der Kriegs- und Nachkriegszeit. Erinnerungen, 299–305; Fischer, Ulrich: Grußwort anlässlich der Gedenkveranstaltung für Pfarrer Kurt Lehmann in Karlsruhe-Durlach am 14. Oktober 2008, 317–318; Wennemuth, Udo: Strukturveränderungen in der badischen Landeskirche und ihre Auswirkungen auf das kirchliche Archivwesen, 329–340.

- Unterdrückung – Anpassung – Bekenntnis. Die Evangelische Kirche in Baden im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit. In Verbindung mit Eckhart Marggraf und Jörg Thierfelder herausgegeben von Udo Wennemuth (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 63). Karlsruhe 2009; mit Beiträgen von Michael Kißener, Udo Wennemuth, Johannes Frisch, Cornelia Weber, Monika Zeilfelder-Löffler, Hans-Werner Scheuing, Rainer Bookhagen, Eckhart Marggraf, Heide-Marie Lauterer, Ulrich Bayer, Hans-Georg Ulrichs, Eike Wolgast, Michael Losch, Jörg Thierfelder, Gerhard Lindemann, Urte Bejick, Dieter Haas, Uwe Uffelman, Joachim Maier, Georg Gottfried Gerner-Wolfhard, Hilde Bitz, Birgit Lallathin und Christiane Quincke.

Projekte

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert.

Verein für Pfälzische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Arbeitstagung in Enkenbach: „Der Calvinismus in der Pfalz“ (16./17. 1. 2009).
- Jahrestagung des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, Speyer (25. 4. 2009) im Zeichen des 150jährigen Jubiläums der Evangelischen Diakonissenanstalt Speyer. Einleitungsreferat:

Direktor Dr. Werner Schwartz; Einzeluntersuchungen: Dr. Baldur Melchior, Dr. Klaus Bümlein und Charlotte Glück-Christmann.

- Deutscher Hugenottentag in Frankenthal (5.–7. 6. 2009), geplant unter Mitwirkung von Frau Dr. Dominique Ehrmantraut, Landau, Vorstandsmitglied des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte.
- Tagung „650 Jahre Herzogtum Pfalz-Zweibrücken“ auf Burg Lichtenberg bei Kusel (23./24. 4. 2010).

Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte (BPfKG) 76 (2009); verbunden mit den Ebernburg-Heften.
- Eger, Wolfgang†: Die Pfälzische Landeskirche seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Versuch einer unterlassenen Chronik. Hg. und mit einem Register versehen v. Friedhelm Hans (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte 28). Ubstadt-Weiher 2008 (2009).

Projekte

- Pfälzisches Pfarrerbuch. Völlige Neubearbeitung des Pfarrerbuches von Georg Biundo aus dem Jahre 1968.
- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte (BPfKG) 77 (2010); darin u. a. folgende Beiträge: Hans, Friedhelm / Martin, Michael: Ein Prediger des Evangeliums. Zum Dienst des Pfarrers Helmut Bernius in Lothringen 1942/43. Ein letztes Gespräch mit einem Freund. Mit einem Kommentar; Kirchenbuchportal im Internet; Überlieferung für die Zeit des Nationalsozialismus im Zentralarchiv; Neues aus der Archivbibliothek; Buchbesprechungen.
- Ebernburg-Hefte.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Arbeitstagung (Januar 2011).

Kooperationen

- Evangelische Akademie der Pfalz (Arbeitstagung).

Verein für rheinische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 58, 2009; u. a. mit folgenden Beiträgen: Conrad, Joachim: Die Erste Saarbrücker Bekenntnissynode vom 1. Juli 1934; Elmar Spohn: „Wir haben mehr oder weniger geschwiegen dazu.“ Verwicklungen – Ambivalenzen – Opportunismus: Die Allianz-China-Mission in der NS-Zeit.

Projekte

- Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart (Bd. I erscheint 2010).

Verein für Schlesische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins unter dem Thema „Was bedeutet uns Schlesien heute? (31. 8.–2. 9. 2009).
- Tagung der Kirchlichen Stiftung zur Bewahrung, Vermittlung und Weiterführung der geistigen Tradition des evangelischen Schlesien in Verbindung mit dem Verein für Schlesische Kirchengeschichte e. V. zum Thema „Der Kirchenkampf in Schlesien“ in Görlitz mit Exkursionen nach Schlesien (17.–21. 6. 2010).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 87, 2008 (2009), darin: Ramm, Hans-Joachim: Entstehung des Gustav-Adolf-Werkes und seine heutigen Aktivitäten; Heinichen, Wolfgang: Altranstädt vor den Toren Leipzigs als Erinnerungsort schlesischer und schwedischer Geschichte. Ein Bericht über die Aktivitäten des Fördervereins Schloss Altranstädt; Schott, Christian-Erdmann: Flucht – Vertreibung – Vertriebene. Herausforderung für die Deutungskompetenz der Kirche.
- Schlesischer Gottesfreund. Nachrichten und Beiträge aus dem Evangelischen Schlesien 60 (2009), 170–171: Beginn einer neunteiligen Serie „Was bedeutet mir Schlesien?“.

- Schott, Christian-Erdmann: Kalte Heimat? Die Aufnahme von Flüchtlingen und Vertriebenen in der Evangelischen Kirche in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. FS für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Hg. v. Irmfried Garbe i. A. der Historischen Kommission für Pommern (Greifswalder Theologische Forschungen 18). Frankfurt a. M. 2009, 351–363.
- Ders.: Alternativen zum Territorialprinzip? Fragen an die Eingliederung der Vertriebenen in der Evangelischen Kirche. In: Pilvousek, Josef / Preuß, Elisabeth (Hg.): Aufnahme – Integration – Beheimatung. Flüchtlinge, Vertriebene und die „Ankunftsgesellschaft“ (Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3). Berlin 2009, 105–115 .
- Ders.: Die Rolle der Kirchen bei der Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Schulz, Eberhard Günter (Hg.): Schicksal und Bewältigung der Flucht und Vertreibung von Deutschen und Polen. Hildesheim 2009, 79–97.
- Graf v. Reichenbach, Heinrich: Die Emporenbilder in der Friedenskirche zu Jauer in Schlesien – eine Dokumentation – Bd. II: Die Bilder an den Logenbrüstungen der ersten und dritten Empore – Adel, Geistlichkeit, Zünfte. Wennigsen 2008.
- Minke, Hans-Ulrich / Kuropka, Joachim / Horst Milde (Hg.): „Fern vom Paradies – aber voller Hoffnung“. Vertriebene werden neue Bürger im Oldenburger Land (Oldenburger Forschungen NF 26). Oldenburg 2009.

Projekte

- Dietmar Neß i. A. des VSKG: Schlesisches Pfarrerbuch.
- Dietmar Neß (Hg.): Tagebücher des Breslauer OKR Walter Schwarz (1886–1957).
- Christian-Erdmann Schott: Schicksal und Geschichte. Zum Weg der evangelischen Schlesier nach 1945.
- Väter – Mütter – Weggefährten. Sechzig Jahre Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e. V. 1950–2010.

Lebensbilder. I. A. der Gemeinschaft evangelischer Schlesier hg. von Christian-Erdmann Schott.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung im Hotel Oranien, Wiesbaden, zum Thema: „Sechzig Jahre Gemeinschaft evangelischen Schlesier (Hilfskomitee) e. V. 1950 bis 2010“ (29. 9.–1. 10. 2010).

Kooperationen

- Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e. V.
- Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.
- Fachausschuss für Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE) der EKD.
- Evangelisch-Lutherische Kirche Augsburgischer Konfession in Polen Diözese Wroclaw/Breslau.
- Historische Kommission für Schlesien.
- Stiftung Kulturwerk Schlesien, Würzburg.
- Arbeitskreis deutsche Landeskirchengeschichte (ADLKG).
- Kirchliche Stiftung zur Bewahrung, Vermittlung und Weiterführung der geistigen Tradition des evangelischen Schlesien, Görlitz.

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Teilnahme am Deutschen Evangelischen Kirchentag in Bremen mit der Ausstellung „Lebensgeschichten – Schicksale Bremer Christen jüdischer Abstammung nach 1933“ (20.–24. 5. 2009).

Veröffentlichungen

- „Lebensgeschichten – Schicksale Bremer Christen jüdischer Abstammung nach 1933“ (Hospitium Ecclesiae Band 23). Bremen 2006. 2. erweiterte Auflage 2009.

Ausschreibungen der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

Ausschreibung von vier Stipendien zur Geschichte der Vorläuferkirchen der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland

Am Institut für Kirchengeschichte (Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte) der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig werden vier Stipendien ausgeschrieben, die von der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) finanziert werden. Diese sollen für die Anfertigung wissenschaftlicher Qualifikationsarbeiten verwendet werden.

Jedes Stipendium beträgt 1000 Euro pro Monat und wird für eine Laufzeit von 30 Monaten gewährt. Hinzu kommt eine Sachkostenpauschale von 2500 Euro für die gesamte Laufzeit jedes Stipendiums. Die Förderung kann ab dem 1. 8. 2010 beginnen.

Die zu fördernden Projekte müssen im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte der beiden bis 2008 selbständigen Kirchen angesiedelt sein, wobei der Zeitrahmen bis in die Weimarer Republik ausgedehnt werden kann. Das Thema kann frei gewählt werden. Die Betreuung der Projekte erfolgt durch den Lehrstuhlinhaber, Prof. Dr. Klaus Fitschen.

Die Ausschreibung wendet sich an Bewerberinnen und Bewerber, die über einen Studienabschluss verfügen, der eine sachliche Nähe zu dem in Aussicht genommenen Projekt erkennen lässt (z. B. Theologie oder Geschichte). Dieser Studienabschluss muss außerdem unmittelbar zur Zulassung zu einem Promotionsverfahren befähigen. Für Theologinnen und Theologen wird die Promotion gemäß der Ordnung der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig erfolgen, für Absolventinnen und Absolventen anderer Studiengänge sollen nach Möglichkeit Kooperationspartnerinnen

und Kooperationspartner für ein Promotionsverfahren an anderen Fakultäten der Universität Leipzig gewonnen werden.

Die Bewerbungsunterlagen

- Anschreiben, aus dem die eigene Motivation und das Forschungsinteresse hervorgeht;
- Zeugnisse in beglaubigter Kopie;
- Lebenslauf mit wissenschaftlichem Werdegang;
- Konzeption des Projekts mit Arbeitsplan;
- Empfehlungsschreiben einer habilitierten Hochschullehrerin bzw. eines habilitierten Hochschullehrers;
- Angabe der Konfessionszugehörigkeit

sind in Papierform an Herrn OKR Dr. Christian Frühwald, Am Dom 2, 39104 Magdeburg und in elektronischer Form (pdf) an das Sekretariat des Instituts für Kirchengeschichte der Universität Leipzig: susanne.hesse@theologie.uni-leipzig.de zu senden.

*Ausschreibung von Promotionsstipendien zur Erforschung der
Geschichte der Sächsischen Landeskirche 1933–1945*

Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig vergibt zwei von der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens gestiftete Promotions-Stipendien zur Erforschung der Geschichte dieser Landeskirche in den Jahren 1933 bis 1945. Vorgeschlagen werden folgende Themenbereiche:

1. Geschichte theologischer Strömungen im Sachsen der Weimarer Republik

Im „roten Sachsen“ hat es eine ausgesprochen kirchenfeindliche Atmosphäre in der Weimarer Republik gegeben, die 1933 ein Ende zu finden schien. Worauf konnten Kirche und Theologie am Ende der Weimarer Zeit aufbauen? Welche grundlegenden theologischen Strömungen vor 1933 haben den Weg der Landeskirche bestimmt, welche Debatten wurden geführt?

2. Differenzierungen zwischen der Glaubensbewegung Deutsche Christen (DC) und der Bekennenden Kirche (BK)

Die Unterteilung der Evangelischen Kirche in Bekennende Kirche und Deutsche Christen ist durch die Existenz einer „Mitte“ zu grob gefasst. Weder lassen sich Gemeinden als Ganze einer Richtung zuordnen noch war die Etablierung eines DC-Pfarrers gleichbedeutend mit der Gleichschaltung der Gemeindeglieder. Lässt sich ein Trend in der Reaktion von Gemeinden auf die Verkündigung von DC-Pfarrern feststellen? Lässt sich das Verhältnis von Anhängern der DC und der BK zahlenmäßig belegen? Welchen Einfluss hat die „Mitte“ auf beide Bewegungen gehabt? Welche Rolle spielten aktive Anhänger des Nationalsozialismus nach 1945 in den Kirchenvorständen und wie lange?

3. Kirchenrechtliche Entwicklungen von der Weimarer Republik bis zum Ende der fünfziger Jahre in der DDR: Erich Kotte (1886–1961)

Erich Kotte war als Mitglied des Landeskonsistoriums und Geheimer Konsistorialrat am Prozess der sächsischen Landeskirche gegen den Freistaat Sachsen vor dem Reichsgericht beteiligt, der um die bestrittenen Staatsleistungen des Freistaates geführt wurde. Kotte war einer der führenden Juristen der BK in Sachsen. Ab 1945 ergriff er die Initiative zum Wiederaufbau der landeskirchlichen Verwaltung und wurde erster Präsident des Landeskirchenamtes nach dem Krieg. Eine systematische Erforschung der kirchen- und staatskirchenrechtlichen Thesen und Ansichten von Erich Kotte ist aus rechts- und kirchenhistorischer Sicht notwendig. Welche Bedeutung hatte etwa das BK-Erbe für Kotte? Das Thema richtet sich besonders an Juristen mit Interesse an theologischen und historischen Fragestellungen.

Bewerber sind abgesehen von diesen Vorschlägen frei, eigene Themenstellungen einzureichen.

Zur Bewerbung aufgerufen sind qualifizierte Absolventen aus den Fachbereichen Theologie und Jura/Kirchenrecht, die einer der Gliedkirchen der EKD angehören.

Folgende Unterlagen sind einzureichen:

- Anschreiben, aus dem auch die eigene Motivation und das Forschungsinteresse hervorgehen;
- Lebenslauf mit wissenschaftlichem Werdegang;
- Zeugniskopien;
- Votum (1-2 Seiten) eines Hochschullehrers;
- Exposé (max. 15.000 Zeichen), aus dem das Forschungsziel, die Quellen- und Forschungslage und der Zeitplan hervorgehen;
- Arbeitsprobe (Diplomarbeit oder ähnliches).

Theologische Dissertationen werden betreut von Prof. Dr. Klaus Fitschen, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, juristische von Prof. Dr. Michael Germann, Juristische Fakultät der Universität Halle. Die Bewerber müssen die jeweiligen Zugangsvoraussetzungen zum Promotionsverfahren an diesen Fakultäten erfüllen.

Das Stipendium in Höhe von 800,00 € wird für 24 Monate gewährt. In besonders begründeten Fällen ist eine Verlängerung von max. 12 Monaten möglich. Bewerbungen sind in elektronischer Form (pdf-Format) zu richten an das Sekretariat des Instituts für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig: susanne.hesse@theologie.uni-leipzig.de. Die Förderung kann am 1. September 2010 beginnen.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

Bernet, Claus, Dr. phil., Dr. paed., MA/Dipl.-Päd., Mitarbeiter bei der Lebenshilfe Berlin.

Bräuer, Siegfried, Dr. theol., Kirchenhistoriker und ehemaliger Leiter der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin.

Büttner, Ursula, Prof. Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg; apl. Prof. am Historischen Seminar der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Hamburg.

Fitschen, Klaus, Dr. theol., Prof. für Neuere und Neueste Kirchengeschichte am Institut für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Fix, Karl-Heinz, Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte München.

Müller, Christian, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Institut der Universität Potsdam im Bereich Neuere Geschichte II (Deutsch-jüdische Geschichte).

Nicolaisen, Carsten, Dr. theol., Honorarprof. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Schendel, Gunther, Dr. theol., Kirchenhistoriker und Pastor in Oldenstadt / Uelzen.

Schmutzler, Nikola, Dipl. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Spätmittelalter und Reformation an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Strümpfel, Annegret, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Auf dem Weg zum globalisierten Christentum“ am Institut für Geschichte an der Universität Karlsruhe (TH).