

**Mitteilungen**

**zur**

**Kirchlichen Zeitgeschichte**

**3/2009**

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)



Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

3/2009

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen  
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte  
27/2009

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

Druck: Uni Druck  
Herbert Novotny  
Maisinger Weg 19  
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908

## Inhalt

Editorial	9
Aufsätze	
Die „baltischen Märtyrer“ von 1919. Zur Konstruktion eines protestantischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit <i>Henning Bühmann</i>	13
Judensympathie und Judenhass in der dänischen Volkskirche vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis 1948 <i>Martin Schwarz Lausten</i>	43
„Ich versuche hier so etwas Fuß zu fassen ...“. Dietrich Bonhoeffers Aufenthalt im Kloster Ettal im Winter 1940/41 <i>Gertraud Grünzinger</i>	53
Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders <i>Thomas Martin Schneider</i>	81
Wolf Graf von Baudissin. Ein evangelischer Laie als „Vater der Militärseelsorge“ <i>Angelika Dörfler-Dierken</i>	95
Politik und Religion in den USA: Noch immer ein harmonisches Nebeneinander? <i>Christian A. Widmann</i>	117

Osama, Obama and Chelsea's Mama: Eine USA-Wahlnachlese  
unter religiöser Perspektive  
*Erich Geldbach* 141

## Bibliographie

Bibliographie von Martin Onnasch  
*Irmfried Garbe* 181

## Berichte

75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. Thesen aus  
kirchenhistorischer Perspektive  
*Thomas Martin Schneider* 189

Die Finanzabteilungen als Instrument nationalsozialistischer  
Kirchenpolitik. Bericht über ein Promotionsprojekt  
*Hauke Marahrens* 197

Neuere dänische Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte  
*Jens Holger Schjørring* 203

Bestandsaufnahme der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts  
aus internationaler Perspektive. Ein Tagungsbericht  
*Katharina Kunter* 207

Gleich einem Blitzschlag oder Frucht einer lang währenden  
Überlegung? Mooshauser Gespräch zur Kirchlichen  
Zeitgeschichte „Konversionen, Konvertiten“  
*Karl-Heinz Fix* 213

Friendly takeover. Aktuelle protestantische Einigungstendenzen im Kontext kirchlicher Zeitgeschichte <i>Norbert Friedrich</i>	219
„Brüche – Kontinuitäten – Neuanfänge. Religionspädagogik und Reformpädagogik“. Tagung des Arbeitskreises für historische Religionspädagogik <i>Antje Roggenkamp-Kaufmann</i>	223
Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland. Ein Tagungsbericht <i>Christian Muth</i>	229
<b>Nachrichten</b>	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	237
Zum Tod von Heinz Boberach <i>Carsten Nicolaisen</i>	237
Martin Onnasch zum 65. Geburtstag <i>Carsten Nicolaisen</i>	239
Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“	243
Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte	249
Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen	258
Autorinnen und Autoren der Beiträge	275



## Editorial

Mit dem vorliegenden Heft gehen die *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* ins dritte Jahr ihres Erscheinens im neuen Zeitschriftenformat. Auch das vorliegende Heft möchte Impulse für die zeitgeschichtliche Diskussion setzen und den Informationsaustausch zwischen den jeweiligen Fachdiskursen fördern. In dieser Hinsicht hat sich die Binnenstruktur der Hefte bestehend aus einem Aufsatzteil, einer thematischen oder personenbezogenen Bibliographie, einem Berichtsteil und einem Nachrichtenblock bewährt und gilt auch für das vorliegende Heft.

Der Aufsatzteil setzt ein mit einem Beitrag von *Henning Bühmann*, der im Zusammenhang mit der seit geraumer Zeit vital geführten Diskussion über protestantische Märtyrer des 20. Jahrhunderts die protestantischen Märtyrer im Baltikum des Jahres 1919 fokussiert und die Entstehung einer diesbezüglichen evangelischen Gedächtniskultur in ihren Grundstrukturen rekonstruiert und kritisch beleuchtet. *Martin Schwarz Lausten* beschreibt und analysiert das Verhältnis zwischen der Kirche und den jüdischen Kultusgemeinden Dänemarks in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in seinen einigermaßen überraschend ambivalenten Zügen. Der Beitrag von *Gertraud Grünzinger* beschäftigt sich mit Dietrich Bonhoeffers Aufenthalt im Kloster Ettal im Winter 1940/41. Die Verfasserin veranschaulicht, wie dieser kurze Lebensabschnitt Bonhoeffers im Schnittfeld von individueller Lebensgeschichte, lokalen Bezügen und theologischen Vernetzungen biographisch und allgemeineschichtlich eine tiefgreifende Wirkung zeitigte. *Thomas Martin Schneider* wendet sich in seinem Beitrag dem evangelischen Theologen im Nationalsozialismus, Paul Schneider, zu, indem er sich auf differenzierte Weise mit der jüngeren Rezeptionsgeschichte Schneiders auseinandersetzt und sich mit seinem Beitrag selbst pointiert innerhalb dieser Diskussion positioniert. Im Beitrag von *Angelika*

## Editorial

*Dörfler-Dierken* wird der frühe Repräsentant der Bundeswehr Wolf Graf von Baudissin in seiner grundlegenden Bedeutung für die konzeptionelle Bestimmung der Militärseelsorge in Westdeutschland herausgearbeitet.

Wie in den vorausgegangenen Ausgaben wird auch im vorliegenden Heft ein Themenfeld besonders akzentuiert. Gleich zwei Beiträge wenden sich anlässlich der zurückliegenden Präsidentschaftswahlen im Jahr 2008 dem Verhältnis von Religion und Politik in den Vereinigten Staaten von Amerika zu. *Christian A. Widmann* bestimmt unter historischen Gesichtspunkten, dabei von Alexis de Tocqueville und dessen grundlegenden nachrevolutionären Darlegungen um 1830 ausgehend, das grundsätzliche Verhältnis beider Größen, Religion und Politik, und verfolgt dessen Entwicklung bis in die Gegenwart. *Erich Geldbachs* Beitrag fügt sich gewissermaßen in diesen vorgezeichneten religionsgeschichtlichen Rahmen ein und betreibt auf eine zugleich kenntnisreiche, kritische und anregende Weise eine Nachbetrachtung zum jüngsten Wahlgeschehen in den USA.

Die im folgenden Teil von *Irmfried Garbe* zusammengestellte Bibliographie würdigt die wissenschaftliche Leistung von Martin Onnasch anlässlich dessen 65. Geburtstags.

Das Anliegen der Zeitschrift, alle kirchen- und allgemeinhistorisch Interessierten über aktuelle Forschungsentwicklungen zu informieren und ihnen eine publizistische Mitte zu bieten, wird insbesondere vom Berichtsteil auf vitale Weise umgesetzt. Die Zahl der Berichte ist weiter ansteigend und die Präsentationsformen gewinnen an Vielfältigkeit. Thematisch wird dabei vor dem Hintergrund ihres 75jährigen Jubiläums an die Barmer Theologische Erklärung erinnert, mit dem Thema der kirchenpolitischen Instrumentalisierung der staatlichen Finanzabteilungen durch die Nationalsozialisten wird ein aktuelles Promotionsprojekt porträtiert und ein Literaturbericht skizziert die – ungeachtet eines vergleichsweise geringen Institutionalierungsgrads – hohe Produktivität der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung in Dänemark. Vier Tagungsberichte geben auf jeweils eigene Weise den thematischen und methodischen Plura-

## Editorial

lismus in der gegenwärtigen Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung zu erkennen.

Der Nachrichtenteil informiert v. a. über die wissenschaftlichen Aktivitäten der Arbeitsgemeinschaft und der territorialkirchensgeschichtlichen Vereinigungen, ein Sachverhalt, in dem der geschichtliche Ausgangspunkt und der aktuelle Haftpunkt dieser Zeitschrift einen Reflex finden.

Das vorliegende Heft darf insgesamt als Ermunterung für alle auf dem Gebiet der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung Arbeitenden verstanden werden, sich weiterhin produktiv an der Gestaltung der Zeitschrift in Form von Aufsätzen, Berichten und Nachrichten zu beteiligen. Einsendeschluss ist der 15. Januar des Erscheinungsjahres.

Es ist den Herausgebern der Zeitschrift schließlich ein großes Anliegen, an dieser Stelle im Namen der Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte Prof. Dr. Carsten Nicolaisen zu gratulieren, der am 4. April 2009 seinen 75jährigen Geburtstag feiern konnte. Carsten Nicolaisen hat für viereinhalb Jahrzehnte im institutionellen Gewand der Arbeitsgemeinschaft, deren Arbeitsstelle er von 1980 bis 2000 leitete und der er im Anschluss für drei Jahre als Vorsitzender voran stand, die jüngere kirchenhistorische Forschung Deutschland maßgeblich geprägt. Wichtige Themen, Projekte ebenso wie die methodische Arbeit verdanken sich seiner Initiative und die Faktizität ihres Abschlusses seinem großen Beharrungsvermögen (vgl. S. 238). Dieses Heft ist ihm gewidmet.

Die Herausgeber



Die „baltischen Märtyrer“ von 1919.  
Zur Konstruktion eines protestantischen  
Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit\*

*Henning Bühmann*

Das Gedächtnis an Märtyrer gilt nicht als Proprium des Protestantismus, sondern wird eher als eine Praxis der östlichen Kirchen und des römischen Katholizismus betrachtet. Dennoch ist der Begriff des Martyriums als eines mit der Hingabe des eigenen Lebens besiegelten Zeugnisses des christlichen Glaubens auch den evangelischen Kirchen nicht fremd. Immerhin ist das Martyrium der Sache nach im Neuen Testament vorgegeben. Ferner waren auch die Christenverfolgungen und ihre Opfer Teil des Geschichtsbildes aller christlichen Kirchen, auch der protestantischen<sup>1</sup>. Dennoch blieb das Gedenken an „Märtyrer“ wegen der prononcierten Abgrenzung von katholischer Heiligenverehrung und ihrem theologischen Hintergrund im Protestantismus immer bloss. Luther und andere evangelische Theologen der Frühen Neuzeit benutzten den Begriff des Martyriums zwar wiederholt, um die evangelischen Opfer katholischer Religionsverfolgung zu ehren und sie ihren Gemeinden als

---

\* Dieser Artikel fasst die Ergebnisse meiner von Prof. Dr. Anselm Doering-Manteuffel betreuten und im Sommer 2008 am Tübinger Seminar für Zeitgeschichte eingereichten Magisterarbeit über „Die Rezeption der ‚baltischen Märtyrer‘ von 1919 im deutschbaltischen und deutschen Protestantismus bis zum Zweiten Weltkrieg“ zusammen. Für vielfältige Unterstützung danke ich herzlich Herrn Sup. i. R. Dr. Stephan Bitter. Primär mit der Ereignisgeschichte von 1919 beschäftigt sich mein demnächst erscheinender Artikel „Vor 90 Jahren. Zur Erinnerung an die Pastorenerschießungen im Baltikum im Jahre 1919“. In: Glaube in der Zweiten Welt 37, 2009.

1 Grundlegend zum Begriff Märtyrer *Campenhausen*, Hans von: Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche. Göttingen 1936.

Vorbilder christlicher Existenz nahe zubringen. Trotz vereinzelter Wiederaufnahmen im 19. Jahrhundert blieben diese Versuche zur Stiftung eines protestantischen Märtyrergedächtnisses jedoch weitgehend folgenlos<sup>2</sup>.

Insofern ist es auffällig, dass im Jahre 2000 nach orthodoxen und römisch-katholischen Vorbildern auch die EKD ein Projekt zu „Evangelischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts“ in Auftrag gab und sechs Jahre später eine sehr umfangreiche Publikation erschien<sup>3</sup>. Neben einigen einführenden Artikeln zu Möglichkeiten und Grenzen einer evangelischen Theologie des Martyriums sowie zur Begründung der Auswahl von Lebensbildern enthält dieses Buch eine Fülle von biographischen Artikeln zu Personen, die als deutsche evangelische Märtyrer klassifiziert werden. Im Einzelnen handelt es sich vor allem um evangelische Opfer der beiden Diktaturen auf deutschem Boden<sup>4</sup>. Diese Versuche zur Aufnahme von Märtyrern in die protestantische Erinnerungskultur werfen die Frage auf, ob es solche evangelischen Martyriumsdiskurse auch schon im frühen 20. Jahrhundert gegeben hat.

Bei der Suche nach entsprechenden Vorbildern stößt man schnell auf die „baltischen Märtyrer“ von 1919. In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, als das Gebiet der heutigen Staaten Estland und Lettland zum großen Teil von kommunistischen Truppen besetzt war, befanden sich unter den zahlreichen Opfern auch 32 evangelische Pfarrer,

---

2 Vgl. zu Luther und der reformatorischen Frühzeit *Kolb*, Robert: *For All the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*. Macon 1987; ein wertvoller Gesamtüberblick in *Schulz*, Frieder: *Das Gedächtnis der Zeugen. Vorgeschichte, Gestaltung und Bedeutung des Evangelischen Namenskalenders*. In: Ders.: *Synaxis. Beiträge zur Liturgik*. Göttingen 1997, 384–411.

3 *Schultze*, Harald / *Kurschat*, Andreas (Hg.): *Ihr Ende schaut an. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 2006 (im Frühjahr 2008 ist eine zweite, erweiterte und verbesserte Auflage erschienen); zum Entstehungsprozess vgl. *Grünzinger*, Gertraud: Bericht über das Forschungsvorhaben „Evangelische Märtyrer / Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts“. In: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 20, 2002, 43–48.

4 Die Auswahl und das ganze Projekt ist nicht ohne Kritik geblieben; vgl. etwa *Obst*, Martin: *Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte* (Buchbericht). In: *Pastoraltheologie* 96, 2007, 366–377.

die in überwiegender Mehrheit deutscher Abstammung waren. Diese Opfer kommunistischer Herrschaft wurden im deutschen Protestantismus der Zwischenkriegszeit stark beachtet, wovon ca. zwei Dutzend eigenständige Publikationen zu diesem Thema zeugen, in der bisherigen historischen Forschung aber wurden sie weitgehend vernachlässigt<sup>5</sup>.

Im Folgenden soll es um die Rezeption dieser „baltischen Märtyrer“ im deutschsprachigen Protestantismus sowohl im Baltikum<sup>6</sup> als auch in Deutschland gehen. Ziel ist eine Analyse der Intentionen und mentalen Grundhaltungen, die der Deutung der Ereignisse von 1919 als Martyrium zugrunde liegen. Im Rahmen dieser Fragestellung wird der Begriff „Märtyrer“ also nicht in seiner normativ aufgeladenen theologischen Definition verwendet. Vielmehr soll aufgezeigt werden, wie in diesem Fallbeispiel das „Martyrium“ als Deutungskategorie verwendet wurde und welche Funktion diese Deutung in verschiedenen Kontexten hatte<sup>7</sup>.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Teile. Nach einem Überblick über die Geschichte des Baltikums im frühen 20. Jahrhundert, der die politik- und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen

---

5 Vgl. *Mensing*, Björn: Martyrien und ihre Rezeptionsgeschichte im deutschen Protestantismus. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. In: Ders. / Rathke, Heinrich (Hg.): *Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer*. Leipzig 2002, 117–146, hier 126; einen ersten Überblick zu den Publikationen gibt das Literaturverzeichnis in *Schultze / Kurschat*, Ende (wie Anm. 3), 663–706.

6 Der Begriff „Baltikum“ wird im Folgenden dem zeitgenössischen Gebrauch entsprechend für die Staaten Estland und Lettland verwendet, die bis 1919 von einer deutschsprachigen Oberschicht dominiert wurden; das Gebiet Litauens bleibt hier wegen seiner anderen geschichtlichen Prägung außer Betracht. Für die deutschen Volksgruppen dieser Gebiete wird die Bezeichnung Deutschbalten verwendet, die von ihnen als Eigenbezeichnung bevorzugt wird.

7 Diese Vorgehensweise wurde durch Studien zu säkularen Märtyrermmythen des 20. Jahrhunderts inspiriert. So wurden in einer Sektion des Historikertages 2006 mehrere nationalsozialistische und kommunistische Märtyrermmythen mit ähnlichen Fragestellungen analysiert; vgl. hierzu meinen Tagungsbericht *HT 2006: Visuelle Konstruktion von Märtyrern in der Zwischen- und Nachkriegszeit*, 19.09.2006–22.09.2006, Konstanz. In: *H-Soz-u-Kult*, 18.10.2006 <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1176>> [Rev.: 22.2.2009].

erläutern soll, erfolgt eine Analyse der Erinnerung an die Ereignisse von 1919 in den im Baltikum ansässigen deutschen Volksgruppen. Anschließend sollen die Rezeptionswege nach Deutschland dargestellt werden. Schließlich wird die Rezeption der „baltischen Märtyrer“ im deutschen Protestantismus analysiert und zeitgeschichtlich eingeordnet. Als Quellen liegen der Analyse neben den oben erwähnten selbständigen Publikationen vor allem stichprobenartig herangezogene evangelische Zeitschriften zugrunde.<sup>8</sup> Die Untersuchung wird bis zum Jahre 1941 fortgeführt, in dem sich durch den Angriff auf die Sowjetunion die politische Situation änderte und zugleich die evangelische Presse weitgehend eingeschränkt wurde.

Im Zusammenhang mit dem Projekt zu „Evangelischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts“ hat sich die Forschung vor allem mit den Ursachen und Hintergründen der Tötungen evangelischer Pastoren im Baltikum beschäftigt. Das entstandene Märtyrerbuch enthält neben einem eigenen Aufsatz über „Evangelische Märtyrer im Baltikum“ auch neu erarbeitete kurze Lebensbilder von allen in der Literatur der Zwischenkriegszeit genannten „Märtyrern“<sup>9</sup>.

Die Ereignisgeschichte von 1919 und die Hintergründe des „Martyriums“ der deutschbaltischen Pastoren sind also inzwischen hinreichend erforscht. Allerdings ist kritisch anzumerken, dass die entsprechenden Beiträge manchmal noch zu unkritisch die Positio-

---

8 Im baltischen Raum die beiden Kirchenblätter des deutschen Kirchenwesens in Lettland (Ev.-luth. Kirchenblatt für die Gemeinden Lettlands; im folgenden Kbl. L.) und Estland (Deutsches Kirchenblatt Reval; im folgenden DKbl.); sie konnten beide im Institut für Auslandsbeziehungen Stuttgart eingesehen werden. Für das Deutsche Reich habe ich die Verbandszeitschrift des Gustav-Adolf-Vereins, die Evangelische Diaspora, sowie die theologisch konservative Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung (AELKZ) untersucht; für die Jahre 1939 bis 1941 wurde auch die bekennniskirchliche Junge Kirche (JK) herangezogen.

9 Die Lebensbilder in *Kurschat / Schultze*, Ende (wie Anm. 3), 483–531; ferner *Hermle*, Siegfried: Evangelische Märtyrer im Baltikum. In: Ebd., 127–144; vgl. auch *Ders.*: Traugott Hahn (1875–1919). In: Hummel, Karl-Joseph/ Strohm, Christoph (Hg.): Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2000, 19–36; *Mensing*, Björn: „Baltische Märtyrer und Konfessoren“. In: *Mensing / Rathke*, Widerstehen (wie Anm. 5), 23–36; sowie *Dies.*: Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus. Leipzig 2003, 190–214.

nen und Ergebnisse der Literatur der Zwischenkriegszeit übernehmen<sup>10</sup>. Ferner werden neuere Ergebnisse der Osteuropageschichte nur selektiv wahrgenommen<sup>11</sup>. Zur Deutung und Rezeption der Ereignisse von 1919 im Baltikum und in Deutschland gibt es zwar in der kirchenhistorischen und osteuropageschichtlichen Literatur wertvolle Ansätze und Einzelbeobachtungen<sup>12</sup>, es existiert aber noch

- 
- 10 Sowohl *Hermle*, Märtyrer (wie Anm. 9), 141; als auch *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 126; übernehmen ihre Liste der Motive für die Pastorenerschießungen durch Kommunisten aus *Schabert*, Oskar: Baltisches Märtyrerbuch. Berlin 1926, 39–41. Wie unten gezeigt wird (vgl. Anm. 82), wird besonders die Bezeichnung der Pastoren „als lästige Kritiker der Terrormaßnahmen“, vgl. *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 126, nicht von seiner theologischen Deutung des Kommunismus getrennt. Ferner vernachlässigen *Mensing* und *Hermle* für die Kämpfe von 1919 die eskalierende Wirkung des Terrors der weißen Truppen auf die kommunistische Besatzungspolitik. Ursachen für die Geislerschießungen in Dorpat/Tartu und Riga waren nicht nur „Rache, Wut und Enttäuschung“, *Hermle*, Märtyrer (wie Anm. 9), 142. Sie wurden ebenso durch eine weiße Kriegsführung bedingt, die ebenfalls keine Gefangenen machte. Zur Charakterisierung der Kriegsführung vgl. *Diner*, Dan: Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung. Frankfurt/M. 2000, 48–53.
- 11 In der Schilderung der Verhältnisse im Baltikum beziehen sich beide Autoren hauptsächlich auf das Standardwerk *Rauch*, Georg von: Geschichte der baltischen Staaten. Stuttgart u. a. 1970. Wichtige neuere Aufsätze zur baltischen Geschichte im 20. Jahrhundert rezipieren sie dagegen nicht: *Feest*, David: Abgrenzung oder Assimilation. Überlegungen zum Wandel der deutschbaltischen Ideologien 1918–1939 anhand der ‚baltischen Monatsschrift‘. In: Zeitschrift für Ostforschung 45, 1996, 506–543; *Hatlie*, Mark: Die Welt steht Kopf. Die Kriegserfahrungen der Deutschen in Riga 1914–1919. In: Jahrbuch des baltischen Deutschtums 49, 2002, 175–202; *Briggemann*, Karsten: Legenden aus dem Landeswehrkrieg. Vom ‚Wunder an der Düna‘ oder Als die Esten Riga befreiten, Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 52, 2002, 576–591.
- 12 Zur Wahrnehmung von Krieg und Revolution durch die Deutschbalten *Hatlie*, Welt (wie Anm. 11), 2002, 175–202; zur Deutung der Revolution durch baltische Theologen *Wittram*, Heinrich: Selbstbehauptung und Glaubensbindung. Theologische Reflexionen im deutschbaltischen Kirchenwesen als Antwort auf Zeitereignisse 1919–1939. In: Zeitschrift für Ostforschung 23, 1974, 598–622; skizzenhaft zu Rezeptionswegen nach Deutschland, Wirkung und Verbreitung im deutschen Protestantismus *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 123–131; zur Rezeption in Deutschland während der Weimarer Republik (aufgrund der württembergischen Kirchenpresse) *Trauthig*, Michael: Im Kampf um Glaube und Kirche. Eine Studie über Gewaltakzeptanz und Krisenmentalität der württembergischen Protestanten zwischen 1918 und 1933 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 27). Leinfelden-Echterdingen 1999, 245–250.

keine zusammenhängende, auf breitem Quellenmaterial fußende Einzelstudie.

### I. Ereignisgeschichtlicher Überblick

Im 13. Jahrhundert hatte sich in den Ostseeprovinzen Estland, Livland und Kurland ein politisches Gemeinwesen herausgebildet, in dem die aus Esten und Letten bestehende Bevölkerung durch eine dünne deutschbaltische Oberschicht dominiert wurde. Diese Oberschicht bestand aus Adeligen mit Grundbesitz, akademisch gebildeten Literaten und dem Stadtbürgertum. Sie prägte das politische Gemeinwesen, die Kultur und das seit der Reformation lutherische Kirchenwesen. Sozialer Aufstieg der Esten und Letten war bis in das 19. Jahrhundert hinein mit einer kulturellen Germanisierung verbunden. Die nach feudalistischem Muster organisierte Autonomie der Ostseeprovinzen blieb auch nach der Einbeziehung des Baltikums in das Russische Imperium ab 1721 bestehen. Diese sozialen Verhältnisse prägten die Mentalität des baltischen Deutschtums<sup>13</sup>.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war das Gesellschaftssystem im Baltikum in Fluss geraten. In den Städten formierte sich ein bürgerliches lettisches bzw. estnisches Milieu und die ersten nichtdeutschen Studenten an der Landesuniversität Dorpat (Tartu) lehnten die Assimilation ans Deutschtum ab. Das „nationale Erwachen“ der Esten und Letten war mit einer Abgrenzung von den Deutschbalten verbunden, die in der stark rezipierten Formel von der „700jährigen Knechtschaft“ unter den Deutschen gipfelte<sup>14</sup>. Diese Verbindung von nationalen und sozialen Vorwürfen wurde später auch von der lettischen und estnischen sozialistischen Bewegung übernommen. Die Kritik richtete sich auch gegen das von

---

13 Vgl. *Rothfels*, Hans: Reich, Staat und Nation im deutsch-baltischen Denken. Vortrag bei der öffentlichen Sitzung der Gelehrten Gesellschaft zu Königsberg am 12. Januar 1929. Halle (Saale) 1930; zur Geschichte des Baltikums *Tuchtenhagen*, Ralph: Geschichte der baltischen Länder. München 2005.

14 Vgl. am lettischen Beispiel *Hirschhausen*, Ulrike von: Die Grenzen der Gemeinsamkeit. Deutsche, Letten, Russen und Juden in Riga 1860–1914. Göttingen 2006, 120–135.

deutschbaltischen Pastoren dominierte Kirchenwesen<sup>15</sup>, dem unter der polemischen Formel „Herrenkirche oder Volkskirche“ die enge Verbindung mit der politischen Herrschaft des Adels zum Vorwurf gemacht wurde. So wurde besonders das Patronatsrecht der deutschbaltischen Gutsherren angegriffen. Dies führte bereits im späten 19. Jahrhundert zu Massendemonstrationen gegen die Amtseinsetzung missliebiger deutschbaltischer Pastoren<sup>16</sup>.

Dieser Emanzipationsprozess der Esten und Letten vollzog sich graduell und wurde von der deutschbaltischen Oberschicht in seiner Tragweite lange nicht erkannt. Weit aufmerksamer beobachteten die Deutschbalten Bestrebungen des Zarenregimes, im Zuge einer imperialen politischen Zentralisierung des Russischen Reiches die politische und kulturelle Autonomie der Ostseeprovinzen einzuschränken. Dies geschah, indem das Russische als Hauptsprache des Bildungswesens durchgesetzt und die ständische Autonomie abgebaut wurde. Diese so genannte Russifizierung war direkt gegen die deutschbaltische Dominanz in den Ostseeprovinzen gerichtet<sup>17</sup>. Für die deutschbaltische Oberschicht wurde die Russifizierung, die als Bedrohung der eigenen Identität wahrgenommen wurde, ein wichtiger Anlass zum Ausbau eines eigenen Identitätsbewusstseins.

Dies zeigte sich auch im kirchlichen Bereich. In den 1840er Jahren war es aufgrund von sozialer Unzufriedenheit, orthodoxer Werbung und unbestimmten Gerüchten über Landzuteilungen an orthodoxe Konvertiten zu Massenkonzersionen von Esten und Letten zur russisch-orthodoxen Staatskirche gekommen<sup>18</sup>. Viele

---

15 Zur sozialen Stellung der Pastoren, deren Pastorate z. T. den Umfang kleiner Rittergüter hatten, vgl. *Rauch*, Georg von: Das baltische Pfarrhaus. In: *Kirche im Osten* 5, 1962, 98–117.

16 Vgl. *Ketola*, Mikko: *The Nationality Question in the Estonian Evangelical Lutheran Church 1918–1939*. Helsinki 2000, 24; *Lenz*, Wilhelm: *Zur Verfassungs- und Sozialgeschichte der baltischen evangelisch-lutherischen Kirche 1710–1914*. In: *Wittram*, Reinhard (Hg.): *Baltische Kirchengeschichte*. Göttingen 1956, 110–129, hier 127.

17 *Tuchtenhagen*, *Geschichte* (wie Anm. 13), 60f.

18 Vgl. *Hatlie*, Mark: *Crisis and Mass Conversion. Russian Orthodox Missions in Livonia, 1841–1917*. In: *Keul*, Istvan (Hg.): *Religion, Ethnie, Nation und die Aushandlung von Identität(en)*. Regionale Religionsgeschichte in Ostmittel-

dieser Konvertiten und ihrer Nachkommen baten im späten 19. Jahrhundert um Wiederaufnahme in die lutherische Kirche, bzw. um die Gewährung von Kasualien. Dies war nach staatlichem Recht illegal, wurde aber trotz Sanktionen vom deutschbaltischen Klerus gewährt. Hierbei fand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Umschwung in der Motivation statt. War diese zunächst seelsorgerlich motiviert, betonten Pastoren später verstärkt die Verteidigung des lutherischen und kulturell „deutschen“ Charakters der Ostseeprovinzen<sup>19</sup>.

Die sozialen und nationalen Spannungen entluden sich in der sozialistischen Revolution von 1905, die in den Ostseeprovinzen einen besonders heftigen Charakter annahm und in Ausläufern bis 1907 dauerte. Sie ging von Streiks in den Städten aus, erfasste aber auch den ländlichen Bereich, wo vor allem Gutshöfe zu einer Zielscheibe der Aktionen wurden. Der „weiße Terror“ militärischer Strafkommandos übertraf mit seinen Hinrichtungen die Zahl der Opfer revolutionärer Gewalt dann aber um ein Zehnfaches<sup>20</sup>. Eine Besonderheit der Revolution im Baltikum war ihre betonte Kirchenfeindlichkeit. Kirchen wurden zum Objekt symbolpolitischer revolutionärer Aktionen. Es kam zu Gottesdienststörungen, die teilweise den Charakter revolutionärer Antigottesdienste annahmen. Diese „Kirchendemonstrationen“, welche die Bevölkerung weitgehend hinnahm, wurden zum Markenzeichen der Revolution im Baltikum<sup>21</sup>.

Für die deutschbaltischen Pastoren waren diese Kirchendemonstrationen als Zeichen des Verlustes ihrer Autorität traumatisch. Hinzu kamen nach dem Einsetzen der militärischen Strafexpeditionen gezielte Attentate, denen bis 1907 insgesamt fünf Pastoren zum

---

und Südosteuropa. Berlin 2005, 115–145.

19 Überzeugende Analyse in *Hirschhausen*, Grenzen (wie Anm. 14), 300–316.

20 Zum Verlauf der Revolution im Baltikum vgl. *Benz*, Ernst: Die Revolution von 1905 in Estland, Livland und Kurland (1). In: *Acta Baltica* 28, 1990, 19–167; *Ders.*, Die Revolution von 1905 in Estland, Livland und Kurland (2). In: *Acta Baltica* 29, 1991, 117–196.

21 Vgl. *Benz*, Revolution 1 (wie Anm. 20), 99–107.

Opfer fielen<sup>22</sup>. Vor diesem Hintergrund entwickelte sich innerhalb des deutschbaltischen Kirchenwesens eine Deutung der eigenen Situation als eines drohenden Martyriums. Sie wird beispielhaft an den Äußerungen des Propstes von Kandau (Kandava), Alexander Bernewitz, auf einer kurländischen Synode deutlich: „Gott helfe uns, wenn es sein muß, mit Ehren für Seine Sache fallen zu können, Seine Fahne hochhalten bis in den Tod und Seine Sache vertheidigen, sei es auch mit dem Opfer!“<sup>23</sup> Diese Deutung der Toten als Märtyrer wurde zwar vor 1919 nicht dominant, sollte aber als Hintergrund für die Deutung der Ereignisse von 1919 nicht vernachlässigt werden. Insgesamt wurde trotz vereinzelter Reformversuche die Botschaft von 1905 nicht erkannt und die Verhältnisse im Baltikum blieben bis 1914 weitgehend unverändert<sup>24</sup>.

Nach Beginn des Ersten Weltkrieges verschärfte sich das Verhältnis der Ethnien im Baltikum erneut. Besonders die Deutschbalten unterlagen einer starken Beschränkung. So wurde die deutsche Sprache vollkommen aus dem öffentlichen Leben verbannt, allein die Kirche blieb als stabilisierender Faktor deutschbaltischer Identität übrig<sup>25</sup>. Vor diesem Hintergrund fand ein Wechsel deutschbaltischer Loyalität vom Zarenregime in Richtung des Deutschen Reiches statt. Dies wurde besonders in der Provinz Kurland deutlich, die ab 1915 von reichsdeutschen Truppen besetzt war. Die Deutschbalten arbeiteten hier von Beginn an mit den Besatzern zusammen. Das gleiche galt auch für den Rest der Ostseeprovinzen, die 1917 (Riga und einige Inseln) bzw. 1918 von deutschen Truppen besetzt wurden. Hier spielten schon erste Erfahrungen mit der kommunistischen Oktoberrevolution eine Rolle. Höhepunkt der Kooperation war die Ausrufung eines Vereinigten Herzogtums unter der Herrschaft Kaiser Wilhelms II. im November 1918; eine

---

22 *Hermle*, Märtyrer (wie Anm. 9), 133f.

23 *Bernewitz*, Alexander: Das geistliche Amt und die sociale Revolution 1905/06. In: *Thabor Bote* 9/10, 1906, 49–58. Bernewitz gehörte zu den Opfern des Jahres 1919.

24 *Wittram*, Reinhard: *Baltische Geschichte. Die Ostseelände Livland, Estland und Kurland 1180–1918*. München 1954, 235f.

25 Vgl. für Riga *Hatlie*, *Welt* (wie Anm. 11), 179–189.

Politik, die nicht der Verständigung mit der estnischen und lettischen Mehrheitsbevölkerung diente<sup>26</sup>.

Durch die Niederlage vom 11. November 1918 hatten die Planungen für eine „deutsche Zukunft“ des Baltikums etwas Irreales und wurden vollkommen obsolet, als kommunistische Truppen fast das gesamte spätere Lettland und große Teile Estlands besetzten und dort eigene sozialistische Räterepubliken etablierten. Im Bereich dieser Räterepubliken entluden sich die bereits aus der Revolution von 1905 bekannten sozialen, nationalen und ideologischen Konfliktlinien der Gesellschaft in den Ostseeprovinzen. Verschärft wurde diese Revolutionserfahrung noch durch den Mangel an Nahrungsmitteln<sup>27</sup>. Unter diesen Bedingungen gerieten wiederum die Pastoren in die Schusslinie der Revolution. Insgesamt wurden 1918/19 32 lutherische Pastoren getötet, acht weitere erlagen den Folgen kommunistischer Haft; insgesamt überlebten mehr als zehn Prozent der baltischen Pastoren das Jahr 1919 nicht.

Wiederum wirkten hier nationale, soziale und ideologische Antagonismen zusammen, wobei sich einige der Pastoren tatsächlich an den Planungen für eine deutsche Zukunft beteiligt hatten. Dennoch fielen neben deutschbaltischen Pastoren auch fünf Letten und ein Este der „Schreckenszeit“ zum Opfer<sup>28</sup>. Mehrere dieser Pastoren hätten die Möglichkeit gehabt, sich vor den heranrückenden Truppen in Sicherheit zu bringen und lehnten diese Möglichkeit bewusst ab<sup>29</sup>. Ferner war die Zeit der Räterepubliken gerade für die Deutschbalten eine Zeit, in der religiöse Weltdeutungen an Plausibilität gewannen. Die Schicksale der Pastoren wurden daher sehr bewusst wahrgenommen<sup>30</sup>. Die Deutung der Tode als Martyrium war also keine reine

---

26 Vgl. *Rauch*, *Geschichte* (wie Anm. 11), 43–49.

27 Vgl. für Riga *Hatlie*, *Welt* (wie Anm. 11), 191–201.

28 Vgl. *Hermle*, *Märtyrer* (wie Anm. 9), 139–143.

29 Ein markantes Beispiel für einen solchen Entscheidungsprozess *Hahn*, *Anny*: D. Traugott Hahn weiland Professor an der Universität Dorpat. Ein Lebensbild aus der Leidenszeit der baltischen Kirche. Heilbronn <sup>2</sup>1931, 164–180.

30 Vgl. *Hatlie*, *Welt* (wie Anm. 11), 194f.

Konstruktion ex post, sondern entsprach zumindest teilweise der Selbstdeutung der Pastoren.

Das Ende der sozialistischen Räterepubliken kam, als instabile Koalitionen aus deutschbaltischen Milizen, estnischer bzw. lettischer bürgerlichen Truppen und (in Lettland) reichsdeutscher Freikorps gegen sie vorgingen. Das Gebiet Estlands war bereits im Februar 1919 ganz von bürgerlichen Truppen besetzt. Wegen interner militärischer Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Letten, in die Ende Juni 1919 auch estnische Truppen im Interesse der bürgerlichen Letten eingriffen, dauerten die Kämpfe in Lettland bis zum Herbst 1919 an. Allerdings waren nach der Einnahme Rigas durch deutschbaltische und deutsche Truppen am 22. Mai 1919 auch hier die Kommunisten weitgehend besiegt. Der Kampf zwischen Weiß und Rot folgte den Logiken eines entgrenzten und brutalisierten Guerillakrieges; durch diesen Hintergrund ist es zu erklären, dass viele der getöteten Pastoren Geislerschießungen kurz vor Ankunft der weißen Truppen zum Opfer fielen. Dies geschah u. a. am 14. Januar 1919 in Dorpat (Tartu), wo zu den 19 erschossenen Geiseln auch der lutherische Theologieprofessor Traugott Hahn und der orthodoxe Bischof Platon gehörten. Auch die 32 Opfer (darunter acht Pastoren) im Rigaer Zentralgefängnis wurden am 22. Mai 1919, kurz vor Ankunft deutscher Truppen, erschossen<sup>31</sup>. Der rote Terror wurde nach der Rückeroberung durch einen noch stärkeren weißen Terror beantwortet<sup>32</sup>. Die gegenseitige Eskalation von rotem und weißem Terror hatte also wesentlichen Anteil an dem hohen Blutzoll der Pastoren im Baltikum.

## II. Gedenken im Baltikum

Obwohl nicht nur deutschstämmige Pastoren dem kommunistischen Terror zum Opfer gefallen waren, blieb die Erinnerung an sie doch

---

31 Vgl. zu den im Einzelnen sehr verwickelten Kampfhandlungen *Rauch*, *Geschichte* (wie Anm. 11), 50–71.

32 Treffende Würdigung in *Diner*, *Jahrhundert* (wie Anm. 10), 48–53.

weitgehend auf die Deutschbalten beschränkt<sup>33</sup>. Ein Hauptgrund hierfür ist die Deutung des „Freiheitskrieges“ im estnischen und lettischen Diskurs. Die Kämpfe von 1919 galten nicht nur als Befreiung vom Kommunismus, sondern vorrangig als Auseinandersetzung mit den ehemaligen deutschbaltischen „Herren“; die Deutschbalten dagegen verstanden ihren Beitrag zur Bekämpfung der Revolution im Baltikum als einen selbstlos geleisteten „Landesdienst“. Besonders deutlich wurde diese gegensätzliche Erinnerungskultur an der Deutung des 22. Mai 1919, an dem die (Deutsch-) Baltische Landeswehr und reichsdeutsche Freikorps die Stadt Riga erobert und die kommunistischen Truppen vertrieben hatten. Während dieses Datum für die Deutschbalten eine geradezu mythische Qualität gewann, wurde es von Esten und Letten als eine weitere mit Terror verknüpfte Okkupation gedeutet<sup>34</sup>.

Für die Deutschbalten bildete die Zeit nach 1919 einen schwierigen Lernprozess. Die ehemalige Führungsschicht musste mit ihrem neuen Status als nationaler Minderheit zurechtkommen. Sie erhielt zwar in beiden Staaten eine kulturelle Autonomie und konnte Vertreter in die nationalen Parlamente entsenden, doch waren die interethnischen Verhältnisse nicht unproblematisch. Die Agrarreformen in Estland und Lettland, durch welche die deutschbaltischen Adligen den Großteil ihres Grundbesitzes verloren, wurden z. B. von den Deutschbalten als eine antideutsche Maßnahme gedeutet, welche geeignet sei, sie ins Mark zu treffen. In der neuen Verfassung der Kirchen wurde den deutschen Gemeinden zwar eine institutionelle Autonomie zugesichert, doch kam es auch im kirchlichen Bereich zu zahlreichen Konflikten zwischen den Deutschbalten und der Mehrheit. Eine besondere Publizität erreichte sowohl in Reval (Tal-

---

33 Eine Ausnahme ist die estländische Universitätsstadt Dorpat (Tartu), wo das gemeinsame „Martyrium“ von Lutheranern und Orthodoxen zum Anlass interkonfessioneller und auch die Sprachgrenzen übergreifender Gedächtnisfeiern wurde; vgl. *Sedlatschek*, Joseph: Zum zehnten Jahrestag des 14. Januars 1919, dem Tage der Einweihung der Gedächtniskapelle im „Mordkeller“ zu Dorpat. Hg. vom Komitee zu dauernder Ehrung des Andenkens der Opfer des bolschewistischen Terrors im Keller der Dorpater Kreditkasse. Dorpat (Tartu) 21929.

34 Vgl. *Brüggemann*, Legenden (wie Anm. 11), 576–591.

linn) als auch in Riga der Konflikt, ob die Dome der jeweiligen Stadt weiterhin im Besitz ihrer deutschsprachigen Gemeinden bleiben sollten<sup>35</sup>.

Diese Erfahrungen der Deklassierung mussten sich auch auf die Mentalität der Deutschbalten auswirken<sup>36</sup>. Gerade das Ende der traditionellen Ordnung durch die Enteignung der Gutsbesitzer wurde als eine Bedrohung der sittlichen Ordnung und damit des deutschbaltischen Volkstums als Ganzes gesehen. Den Kirchenvertretern schwebte hierbei vor allem die Gefahr einer Säkularisierung der Deutschbalten vor Augen: „eine Loslösung unseres deutschbaltischen Volkstums von den geistigen Mächten unserer Kirche würden wir nicht überleben“<sup>37</sup>. So betrachteten die deutschbaltischen Kirchenmänner alarmiert sämtliche Anzeichen einer Entkirchlichung der deutschbaltischen Volksgruppe und thematisierten sie in den Kirchenblättern. Immer wieder tauchte hierbei der Vorwurf auf, die Deutschbalten hätten aus der Vergangenheit nichts gelernt. Im Jahre 1921 beklagte beispielsweise der Rigaer Pastor Viktor Grüner anlässlich der Veranstaltung eines Maskenballs durch einen deutschbaltischen Verein:

„Und das nach Entbindung so urechter sittlicher Kräfte und eines urchristlich anmutenden Heroismus in schwerster Zeit, damals vor 2 Jahren! Was hilft der Hinweis auf die todesmutige Opferbereitschaft unserer wehrfähigen Jugend im Dienst der Heimat, was helfen unsere Gedächtnisfeiern für die Märtyrer ihrer Überzeugung und

---

35 Allgemein zu den Deutschbalten in der Zwischenkriegszeit *Garleff*, Michael: Deutschbaltische Politik zwischen den Weltkriegen. Die parlamentarische Tätigkeit der deutsch-baltischen Parteien in Estland und Lettland zwischen 1919 und 1939. Kiel 1969; zu den Kirchen *Kentmann*, Kurt / *Plath*, Gerhard: Aus dem Leben der deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in Estland bis zur Umsiedlung 1939. Hannover-Döhren 1969; *Neander*, Wilhelm: Die deutschen ev.-luth. Gemeinden Lettlands im Jahre der Umsiedlung 1939. Hamburg 1966; *Ketola*, Question (wie Anm. 16).

36 Vgl. *Feest*, Abgrenzung (wie Anm. 11), 506–543.

37 So der Propst der Deutschbalten in Estland; vgl. *Mühlen*, Konrad von zur: Die Kirche und das baltische Deutschtum. In: DKbl. 3, 1922, Heft 3, 45f., hier 46.

Christengesinnung, wenn vom *Geist* des Jahres 1919 kaum noch etwas zu spüren ist?<sup>38</sup>

Vor diesem Hintergrund unterstützte das deutsche Kirchenwesen in Lettland stark die Gedenkfeiern zum 22. Mai 1919, die alljährlich stattfanden. An einem bereits 1920 auf dem städtischen Friedhof aufgestellten Gedenkstein, der alle „Märtyrer“ der baltischen Kirche namentlich aufführte<sup>39</sup>, fanden bis zur Umsiedlung der Deutschbalten im Jahre 1939 alljährlich am 22. Mai eine gottesdienstliche Gedenkfeier statt. Die dieser Feier zugrunde liegende Theologie wird in einem anonymen Entwurf für eine Hausandacht deutlich, der am 22. Mai 1921 im Kirchenblatt der deutschen Gemeinden Lettlands abgedruckt wurde<sup>40</sup>. Der Autor geht von einer Theologie des Volkstums als göttlicher Schöpfungsordnung aus und kann von daher das Schicksal der Deutschbalten mit dem Bundesvolk Israel parallelisieren.

Die gesamte Andacht erhält daher einen alttestamentlichen Ton. So wird das Erleben des 22. Mai ausdrücklich mit dem Passahfest parallelisiert und durch die verwendete Sprache sakralisiert: „Ein Tag der Erlösung, so darf man den 22. Mai wohl ohne sich einer Uebertreibung schuldig zu machen, nennen [...] es war die Auferstehung zu neuem Leben“<sup>41</sup>. Im Gegensatz dazu dämonisiert der Autor die kommunistischen Gegner: „das waren Werkzeuge der Hölle, von denen uns nur Gott erlösen konnte“<sup>42</sup>. Im Sinne alttestamentlicher Geschichtstheologie wird die Bitte um Rettung am 22. Mai 1919 mit göttlicher Intervention beantwortet: „als Krankheit und Tod unseren Baltenstamm ganz auszurotten drohten, da sandte

---

38 *Grüner*, Viktor: Zu sittlicher Klarheit. In: Kbl. L. 2, 1921, Heft 12, 1–3, hier 2. [Hervorhebung durch Quelle].

39 Abbildung in *Schabert*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 2. Der Stein wurde 2006 an seinem ursprünglichen Ort erneut aufgestellt (Information von Stephan Bitter).

40 Kbl. L. 2, 1921, Heft 20, 1–3. Ziel der Andacht ist neben der Vergegenwärtigung der Erlebnisse für die Erwachsenen v. a. die Unterweisung der Jugend.

41 Ebd., 2.

42 Ebd.

Gott, von dem allein alle noch Hilfe erwarteten, auch äußerliche Rettung<sup>43</sup>. Die Ereignisse des 22. Mai und der gesamten „Schreckenszeit“ unter kommunistischer Herrschaft haben laut dem Andachtsentwurf zwei Pole: „Groß ward sein Ruhm, da er in kühnem, trotzigem Kampfe, der vor keiner Übermacht zurückschreckt und jede Gefahr verachtet, den mächtigen Gegner in die Flucht schlug. Höchste Ehre erwarb sich unser Stamm auf den Richtplätzen, wo Jungfrauen und Frauen, Pastoren und Gemeindeglieder voll Glaubenskraft singend, betend, bekennd in den Tod gingen für Gott und Recht“<sup>44</sup>.

Neben den im Stile der Ordensritter als Kämpfer für die christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung<sup>45</sup> stilisierten Angehörigen der deutschbaltischen Miliz werden auch die Opfer der kommunistischen Herrschaft in betont heroischen Farben gezeichnet: „Aeußerlich besiegt, innerlich Sieger [...] in der Gemeinschaft mit dem ewigen Gott Heil und Trost suchend und findend, so sind sie von uns gegangen“<sup>46</sup>. Das innere Widerstehen der „Märtyrer“ trat neben den ebenfalls von Gott gegebenen Kampfgeist der deutschbaltischen Milizionäre. Gleichzeitig verlieh die Deutung der Opfer als „Märtyrer“ ihrem Tod im Nachhinein einen Sinn: „Märtyrerblut war geflossen. Und darum war es heilige Trauer, und darum war es eine Trauer, die dennoch Segen birgt“<sup>47</sup>. Das Gedenken betraf die „Märtyrer“ aber nicht allein in ihrem Glaubenszeugnis, sondern immer auch als Vertreter deutschbaltischer Identität. Dies wird besonders an einer Predigt des Rigaer Propstes August Burchard vom 22. Mai 1921 deutlich: „Es war ja nicht das Martyrium einzelner, die Einzelnen, deren Namen wir nennen können, erlitten ihren Tod als Vertreter ihres Standes, ihres Glaubens ihres Volkstums – es war das

---

43 Ebd.

44 Ebd., 3.

45 Ebd., 2.

46 Ebd.

47 Ebd.

Martyrium unserer baltischen Heimat; stellvertretendes Sterben einzelner, von Gott Auserwählter, für uns alle.“<sup>48</sup>

Das Gedenken an die „Märtyrer“ von 1919 hatte also für die deutschbaltischen Kirchenvertreter immer die Funktion einer Sinnstiftung. Sie konnte gerade die Leiden der Deutschbalten erklären helfen und sie im Nachhinein zu einem moralischen Sieg deklarieren. Die Entstehung eines solchen Deutungsmusters muss im Kontext der oben geschilderten Deklassierungserfahrungen der deutschbaltischen Volksgruppen in den unabhängigen Staaten Estland und Lettland gesehen werden.

Dennoch wurde das Gedächtnis an die Märtyrer von den deutschbaltischen Theologen gerade auch als Hinterfragung des gegenwärtigen Standes der deutschbaltischen Volksgruppen thematisiert: „Märtyrersterben gab uns Gott, damit wir Christusleben haben. Märtyrerblut aber, das mögen wir wissen, schreit gegen die gen Himmel, für die es umsonst geflossen“<sup>49</sup>. Das Vorbild der „Märtyrer“ sollte nach dem Willen der Kirchenvertreter die deutschbaltische Volksgruppe zu einer stärkeren Frömmigkeit anleiten. Doch wurden die Theologen hier enttäuscht. Der Vorwurf, dass „die Märtyrerzeit unter dem roten Terror eine Episode zu bleiben“ und zu versinken droht in Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit“<sup>50</sup>, wurde in den folgenden Jahren in der Diskussion deutschbaltischer Theologen zu einem Topos.

Während die deutschbaltischen Theologen das Gedenken der „Märtyrer“ sehr stark betonten, gedachte der größte Teil der Deutschbalten weit stärker der deutschbaltischen Gefallenen der Kämpfe von 1919. Dies bezeichnete der Rigaer Pastor und theologische Dozent Viktor Grüner 1929 kritisch als ein Ausweichen vor der Erinnerung an die Passion des Jahres 1919<sup>51</sup>. Das galt auch für die

---

48 Kbl. L. 2, 1921, Heft 21, 3.

49 Ebd.

50 Ev. Diaspora 12, 1930, 350.

51 *Grüner*, Viktor: Die seelischen Wirkungen der Zeit des Kommunistenterrors in Riga. In: Baltische Monatsschrift 60, 1929, 286–299; allerdings passt der Begriff Passion kaum zu den auch von Grüner verbreiteten heroischen Be-

Zeit nach 1929 und besonders nach 1933, als im Zuge der Gleichschaltung der deutschen Volksgruppen in Estland und Lettland völkische Orientierungen an Konjunktur gewannen<sup>52</sup>. Zwar wurde auch außerhalb der Kerngemeinde für die Opfer von 1919 der Begriff „Märtyrer“ verwendet<sup>53</sup>, doch verlor diese Vokabel hier endgültig ihren christlichen Gehalt, den sie trotz bedenklicher Verschiebungen in Richtung eines völkischen Opferganges bei den deutschbaltischen Theologen noch hatte.

### III. Wege der Rezeption nach Deutschland

Bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts gab es eine kleine, gut vernetzte Gruppe von Deutschbalten, die im Deutschen Reich lebten und sich für die Belange ihrer Volksgruppe einsetzten. Zu ihnen gehörten herausragende Geisteswissenschaftler, etwa die Theologenfamilien Harnack und Seeberg<sup>54</sup>. Baltische Emigranten beteiligten sich während des Ersten Weltkrieges intensiv an der Kriegszieldebatte und vertraten offensiv eine „deutsche Zukunft“ für die Ostseeprovinzen<sup>55</sup>. Nach 1918 engagierten sich diese Kreise für die Organisation von deutschen Freikorps zur Abwehr des Kommunismus. Sie trugen maßgeblich zur Belastung des Verhältnisses von Esten, Letten und Deutschbalten bei<sup>56</sup>.

Diese baltische Emigration wurde nach 1919 maßgeblich verstärkt; viele wichen den Kommunisten aus, andere verließen Estland und Lettland nach den Landreformen. Insgesamt waren 20.000

---

richten über das „Martyrium“ der baltischen Pastoren.

52 Vgl. *Wittram*, Selbstbehauptung (wie Anm. 12), 609–620.

53 Vgl. etwa *Wittram*, Reinhard: Die Geschichte der baltischen Deutschen. Grundzüge und Durchblicke. Stuttgart / Berlin 1939, 181f.

54 *Kaufmann*, Thomas: Die Harnacks und die Seebergs. ‚Nationalprotestantische Mentalitäten‘ im Spiegel zweier Theologenfamilien. In: *Gailus*, Manfred / *Lehmann*, Hartmut: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes. Göttingen 2005, 165–222.

55 Vgl. *Mann*, Bernhard: Das Baltikum in der deutschen Kriegszielpublizistik 1914–1918. Tübingen 1965.

56 *Krupnikov*, Peter: Lettland und die Letten im Spiegel der deutschbaltischen und deutschen Publizistik 1895–1950. Hannover-Döhren 1989, 251.

Deutschbalten von den verschiedenen Auswanderungswellen nach 1919 betroffen<sup>57</sup>. Auch viele Pastoren kehrten ihrer Heimat den Rücken. Einige von diesen wichen nur den Kommunisten aus, kehrten aber nachher sofort ins Baltikum zurück; andere blieben im Deutschen Reich. Weitere gingen nach ihrer Befreiung aus kommunistischer Haft nach Deutschland, und wiederum blieben einige. Insgesamt 85 deutschbaltische Pastoren blieben dort für immer<sup>58</sup>. Diese deutschbaltischen Emigranten hielten miteinander Kontakt und blieben auch weiterhin ihrer Heimat verbunden; allerdings kam es zwischen ihnen und den im Baltikum Verbliebenen mehrfach zu Konflikten um die Angemessenheit der eigenen Entscheidung im Baltikum zu bleiben bzw. nach Deutschland auszuwandern<sup>59</sup>.

Instruktiv für das Selbstverständnis der deutschbaltischen Emigranten ist eine Predigt, die der ehemalige kurländische Generalsuperintendent Alexander Bernewitz<sup>60</sup> 1922 auf einer Versammlung von ausgewanderten deutschbaltischen Pastoren aus Kurland und Livland hielt. Er betonte: „Uns hat nicht Furcht vertrieben, sondern die Geradheit des Unbeugsamen“<sup>61</sup>. Bernewitz betonte, dass die Emigranten in den neuen Verhältnissen nicht leben könnten und so eine neue Sendung erhalten hätten: „Ich weiß keine Aufgabe, die uns an jenes Volk [die Letten, H. B.] mehr bände als an unser deutsches Volk“<sup>62</sup>. Der neue Auftrag, den Bernewitz den exilierten Pas-

---

57 Zahl nach *Wachsmuth*, Wolfgang: Von deutscher Arbeit in Lettland. Band III. Das politische Gesicht der deutschen Volksgruppe in Lettland in der parlamentarischen Periode 1918–1934. Köln 1953, 208.

58 Zahl nach *Grundmann*, Karl-Heinz: Deutschtumspolitik zur Zeit der Weimarer Republik: Eine Studie am Beispiel der deutsch-baltischen Minderheit in Estland und Lettland (Beiträge zur baltischen Geschichte 7). Berlin 1975, 316.

59 *Wittram*, Selbstbehauptung (wie Anm. 12), 601f.

60 1919 rechtzeitig vor der kommunistischen Besetzung Kurlands geflohen, seit 1923 Landesbischof in Braunschweig. Er ist nicht zu verwechseln mit seinem gleichnamigen Vetter, dem oben erwähnten Propst von Kandau (Kandava); vgl. *Kuessner*, Dietrich: Landesbischof D. Alexander Bernewitz 1863–1935. Vom Baltikum nach Braunschweig. Eine Studie. Büddenstedt 1985.

61 *Bernewitz*, Alexander: Exulantenpredigt. In: *Ev. Diaspora* 5, 1922/23, 34–36, hier 35.

62 Ebd.

toren stellte, galt dem durch die Niederlage von 1918 orientierungslos gewordenen deutschen Volk: „achtet doch nur darauf, wie unser armes Volk auf die schiefe Ebene hinabgleitet. Da liegen die Aufgaben für einen deutschen protestantischen Mann“<sup>63</sup>. Bernewitz sah die Verfolgungen im Baltikum als mögliches Vorbild für Christenverfolgungen in Deutschland<sup>64</sup>.

Auch der im Frühjahr 1919 aus kommunistischer Haft befreite ehemalige Pastor von Goldingen (Kuldiga), Rudolf Gurland<sup>65</sup>, betonte in Predigten und Artikeln die Bedeutung des Vorbildes der „baltischen Märtyrer“ für die neue Heimat: „Deutschland in Dunkel und Finsternis – der Not, der Schmach, des Unglaubens –, es bedarf jetzt [...] des Zeugnisses der Märtyrer der deutschen Heimat, der evangelischen Kirche“<sup>66</sup>. Zwar waren die Äußerungen von Gurland weit weniger politisiert als diejenigen des später in der Christlich-Deutschen Bewegung aktiven Bernewitz, doch bezogen sich beide auf das Vermächtnis der baltischen „Märtyrerkirche“. Beide sahen hier ein Vorbild für das unter den Folgen der Niederlage leidende deutsche Volk. Während aber Bernewitz die politische Orientierungslosigkeit und die Gefahr des Kommunismus betonte, sah Gurland die Hauptbotschaft in der Standhaftigkeit der „Märtyrer“, die auch den Deutschen wieder Festigkeit im Glauben lehren konnten.

Das Sendungsbewusstsein der Emigranten spiegelte sich in Vorträgen, Presseartikeln und Publikationen, in denen sie die Ereignisse

---

63 Ebd., 36.

64 *Bernewitz*, Alexander: Besprechung Anna Katterfeld, Die erste Blutzugin im Diakonissenkleide. In: AELKZ 53, 1920, 892.

65 Nach Befreiung aus kommunistischer Haft und Emigration zunächst beim Gustav-Adolf-Verein beschäftigt, später im hannoverschen Pfarrdienst, im Nationalsozialismus Amtsenthebung wegen seiner „halbjüdischen“ Abstammung; vgl. *Bitter*, Stephan / *Gurland*, Hans-Heinrich: Unsichtbare Kirche. Rudolf Gurlands Erleben des Bolschewismus und des Nationalsozialismus. Rheinbach 2000.

66 *Gurland*, Rudolf: Zur Erinnerung an Professor Traugott Hahn. In: AELKZ 53, 1920, 388–390, hier 390.

im Baltikum in Deutschland bekannt machten<sup>67</sup>. Da sie meistens über ihren alten Wirkungskreis oder gar über eigene Erlebnisse berichteten, hatten diese Berichte die Aura der Authentizität. Gleichzeitig aber deuteten sie das Geschehen aus theologischer Perspektive, indem sie die „Märtyrer“ aus dem Baltikum explizit mit denen der Alten Kirche verglichen oder eine besondere Christusnähe ihres Leidens postulierten<sup>68</sup>. So konnten sie das Bild der „baltischen Märtyrer“ in Deutschland maßgeblich prägen.

Eine herausragende Rolle bei der Vermittlung von Baltikumberichten nach Deutschland spielte der Rigaer Pastor Oskar Schabert<sup>69</sup>. Schabert, der im Baltikum die Innere Mission aufgebaut hatte, wurde am 22. Mai 1919 aus kommunistischer Haft befreit und verbrachte einige Monate in Hamburg, ehe er nach Lettland zurückkehrte. Im September 1919 hielt er einen Vortrag vor der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz<sup>70</sup> und publizierte 1920 in der Agentur des Rauhen Hauses eine Broschüre über die Ereignisse von 1919, die in mehreren Auflagen bis 1930 eine Verbreitung von insgesamt 49 000 Exemplaren fand<sup>71</sup>. Zurück in Riga publizierte er 1926 im Furche-Verlag das „Baltische Märtyrerbuch“<sup>72</sup>, in dem er alle „Märtyrer“ von 1905 und 1919 ausführlich porträtierte. Dieses Buch, das bereits ein Jahr später als moderner Klassiker bezeichnet wurde<sup>73</sup>, war die Grundlage für alle folgenden Rezeptionen der „baltischen Märtyrer“. Hinzu kam eine eigene Broschüre mit den

---

67 *Bernewitz*, Alexander: Die evangelische Kirche in den baltischen Landen. Wie es kam und was daraus werden mag. In: *Ev. Diaspora* 2, 1920/21, 34–41; *Gurland*, Rudolf: Bei den Bolschewiken. Selbsterlebtes. In: *AELKZ* 52, 1919, 354–358, 374–377; *Ders.*: Gotterleben in Gefängnissen. Kurland unter der Bolschewistenherrschaft 1919. Leipzig 1926.

68 So wird der Marsch von Geiseln aus Mitau (Jelgava) nach Riga von *Bernewitz* als *via dolorosa* bezeichnet; vgl. *AELKZ* 53, 1920, 229.

69 Vgl. auch *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 126–130.

70 *Anon.* (d. i. *Schabert*, Oskar): Das Martyrium der baltischen Kirche. Von einem Balten. In: *AELKZ* 52, 1919, 952–955, 977–980.

71 *Schabert*, Oskar: Märtyrer. Die Leiden der baltischen Christen. Hamburg <sup>4</sup>1926 (erste Auflage 1920).

72 *Ders.*: Märtyrerbuch (wie Anm. 10).

73 *AELKZ* 60, 1927, 1120.

Bildern der getöteten Pastoren, sowie weitere Schriften zu den Ereignissen von 1919<sup>74</sup>.

Schabert betonte wie auch die Vertreter der Emigration in seinen Vorträgen die Einbettung der Ereignisse von 1919 in die Gesamtgeschichte der Deutschbalten, die er als einen dauernden Kampf gegen Russifizierung, nationalen „Chauvinismus“ der Esten und Letten und den Sozialismus betrachtete; was schließlich seinen Höhepunkt in den „Martyrien“ von 1919 gefunden habe<sup>75</sup>. Der Deutung der Ereignisse von 1919 als Martyrium maß Schabert eine starke Bedeutung zu, ja er erklärte dieses „Martyrium“ zu einem Weckruf für die gesamte Christenheit: „Ach, daß sich aus ihrem Blute ein Segensstrom ergieße über die ganze Christenheit [...] Märtyrerblut ist die gewaltigste Predigt an die Christenheit“<sup>76</sup>. Schabert entwarf auf der Grundlage des Erlebten eine eigene Märtyrertheologie, die er theologisch durch Bezugnahme auf Luther und die Alte Kirche abzusichern versuchte<sup>77</sup>. Er betonte dabei die Notwendigkeit eines evangelischen Märtyrergedächtnisses als Vorbild für die christliche Existenz. Dabei blieb sein Verständnis des Martyriums „altkirchlich und reformatorisch geprägt“<sup>78</sup>. Aus diesem Grund beschränkte er sich auch weitgehend auf die Pastoren, da man nur bei ihnen sicher sein könne, dass sie christliche Märtyrer seien. Die Kommunisten hätten sie nämlich wegen ihres Amtes verfolgt<sup>79</sup>.

Die Hochschätzung der „Märtyrer“ war bei Schabert mit einer massiven Dämonisierung des Kommunismus verbunden: „Er spür-

---

74 *Schabert*, Oskar: Bilder und Aussprüche baltischer Märtyrer und Konfessoren. Berlin <sup>2</sup>1932 (erste Auflage Riga 1926); *Ders.*: Propst Dr. phil. Karl Schlau. Pastor zu Salis (Treu dem Evangelium. Märtyrerbilder aus der evangelischen Kirche Heft 1). Erlangen 1924; *Ders.*: Der Märtyrer D. Traugott Hahn. Dorpat / Berlin 1935; *Ders.*: Marion von Klot. Ein Lebensbild o. O. o. J. [Riga 1935].

75 *Schabert*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 22–49.

76 *Schabert*, Märtyrer (wie Anm. 71), 65f.

77 *Ders.*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 11–21.

78 *Kurschat*, Andreas: Martyrien des 20. Jahrhunderts. Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation. In: *Kurschat / Schultze*, Ende (wie Anm. 3), 33–48, hier 34.

79 *Schabert*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 47f.

te“, schrieb 1936 seine Biographin Anna Katterfeld, „hinter dem grausigen Zeitgeschehen die Hand *des* Feindes, der ein Mörder von Anfang an ist“<sup>80</sup>. Schabert deutete den Kommunismus als ein apokalyptisches Zeichen der nahenden Endzeit und einen direkten Vorboten des kommenden Antichristen. Diese Deutung klang bereits in seinen ersten Schriften an und verfestigte sich in den 1920er Jahren<sup>81</sup>. So deutete er die Verfolgungen im Baltikum als den Versuch, die Kirche als eine die Sittenlosigkeit und damit das Weltende aufhaltende Macht (vgl. 2 Thess. 2,7) auszuschalten: „Man wollte die Pastoren los sein, diese unbequemen Mahner, die Mord und Brandstiftung, Diebstahl und Raub beim rechten Namen nannten“<sup>82</sup>.

Dieser christlich inspirierte Antikommunismus blieb nicht nur Rhetorik, sondern motivierte ihn zur Gründung der „Baltischen Russlandarbeit“, die seit 1929 durch den Ausschuss für Internationale Diakonie unterstützt wurde. Schabert hielt Kontakte zu protestantischen Russlanddeutschen aufrecht, machte über einen Pressedienst Entwicklungen in Russland der deutschsprachigen Öffentlichkeit bekannt und organisierte Hilfeleistungen sowie evangelistische Aktivitäten<sup>83</sup>. Hierbei machte seine Einstellung zur russisch-orthodoxen Kirche eine Wandlung durch. Hielt er diese 1919 noch für einen Bestandteil der „Pharaonennatur“<sup>84</sup> des Russischen Reiches, betonte er später immer stärker die Gemeinsamkeiten der beiden Kirchen in einer Ökumene des Leidens<sup>85</sup>.

---

80 *Katterfeld*, Anna: Oskar Schabert. Ein Rufer Gottes. Erlangen 1936, 22.

81 Einschlägig *Schabert*, Oskar: Was der Bolschewismus den Christen zu sagen hat. Berlin 1929.

82 *Schabert*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 34. Zum Katechon vgl. *Schabert*, Bolschewismus (wie Anm. 81), 7. Auffällig ist, dass auch neuere Publikationen dieses Motiv aufnehmen, ohne die Stilisierung in Schaberts Darstellung zu benennen vgl. *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 126; *Hermle*, Märtyrer (wie Anm. 9), 141.

83 Vgl. *Schabert*, Oskar: Baltische Russlandarbeit. Berlin-Spandau 1931.

84 *Schabert*, Martyrium (wie Anm. 70), 954.

85 Vgl. *Schabert*, Oskar: Das Sterben des Revalschen Bischofs Platon und der Oberpriester Belschanitzky und Bleiwe in Dorpat im Jahre 1919. Nach der Märtyrerakte und anderen Zeugnissen kurz zusammengestellt. Riga 1932.

Für die Vermittlung der Berichte aus dem Baltikum nach Deutschland sind neben diesen Beiträgen von Deutschbalten auch das Interesse des Vereinsprotestantismus zu nennen. Hier ist besonders der Gustav-Adolf-Verein wichtig. Dieser hatte bereits im Ersten Weltkrieg seine Arbeit auf die Ostseeprovinzen ausgedehnt und hier an der geplanten „deutschen Zukunft“ des Baltikums mitgearbeitet<sup>86</sup>. Auch während der Kämpfe von 1919 versuchte der Gustav-Adolf-Verein den Exulanten und, soweit wie möglich, den im Lande verbliebenen Deutschbalten zu helfen. Hierbei wurde national und moralisch argumentiert: „Wie viel sicheres Vertrauen auf deutsche Treue und Kraft mußte bei unseren baltischen Brüdern zusammenbrechen“<sup>87</sup>. Gleichzeitig bot der Gustav-Adolf-Verein auf seinen Tagungen deutschbaltischen Emigranten ein Forum für ihre Berichte, die so evangelische Multiplikatoren in Deutschland erreichen konnten<sup>88</sup>. Auch in den 1920er und 1930er Jahren wurden die deutschen Gemeinden in Estland und Lettland weiter vom Gustav-Adolf-Verein unterstützt<sup>89</sup>. Vor diesem Hintergrund wurde der Hinweis auf das Schicksal der „baltischen Märtyrer“ die gesamten 1920er und 1930er Jahre hindurch immer wieder thematisiert, wobei sich nationale und religiöse Topoi mischten<sup>90</sup>.

---

86 Vgl. *Wittram*, Heinrich: Diaspora-Existenz und zwischenkirchliche Hilfeleistung in den Spannungsfeldern baltisch-evangelischer Kirchen. In: *Zeitschrift für Ostforschung* 37, 1988, 240–260, hier 241–244.

87 *Anon.*: Exulantennot. In: *Ev. Diaspora* 1, 1919/20, 76–79, hier 76.

88 So hielt der spätere Bischof der deutschen Gemeinden in Lettland im Frühjahr 1919, noch vor der Einnahme Rigas, einen Vortrag auf einer Tagung des Vereins; vgl. *Poelchau*, Peter Harald: Um Volkstum und Glauben. Bilder aus dem Erleben der deutsch-evangelischen Balten. In: *Ev. Diaspora* 1, 1919/20, 33–61.

89 Vgl. *Grundmann*, Deutschtumspolitik (wie Anm. 58), 311–335, 646–655.

90 Vgl. etwa *Geißler*, Bruno (Hg.): *Die Glaubensgenossen: Hilfsbuch für evangelischen Religionsunterricht und Gemeindejugendarbeit*. Frankfurt/M. 1937, 74, 88.

## IV. Die Wirkung im Deutschen Reich

Als Hintergrund für die Wirkung der Baltikumsberichte in Deutschland muss die Erfahrung von Revolution und Versailles in Betracht gezogen werden. Gerade die Gefahr einer Radikalisierung der Revolution löste 1919 Ängste aus. „Das Geschehen [im Baltikum, H. B.] symbolisierte für viele Protestanten paradigmatisch das, was im eigenen Land an Christenverfolgungen durch den Sozialismus noch zu erwarten war“<sup>91</sup>. So wurden in der kirchlichen Presse 1919 und 1920 wiederholt auf die Ereignisse im Baltikum verwiesen, um die Christenfeindschaft des Kommunismus zu demonstrieren<sup>92</sup>. Hierbei wurde die Komplexität der Situation im Baltikum nicht berücksichtigt, sondern der Kommunismus allein als Antichristentum gedeutet und im Übrigen ungenügend vom Sozialismus unterschieden<sup>93</sup>.

Neben dieser Furcht vor einer kommunistischen Revolution in Deutschland, die durch die bürgerkriegsähnlichen Kämpfe des Jahres 1919 eine scheinbare Plausibilität erhielt, wurden die „baltischen Märtyrer“ aber gleichzeitig als Vorbilder für eine Synthese von Deutschtum und Glauben gedeutet. So begründete der Kölner Pfarrer Ludwig Schneller, der das von seinem Vater gegründete Syrische Waisenhaus (Jerusalem) in Deutschland repräsentierte, sein Engagement für nach Deutschland geflohene deutschbaltische Waisen mit dem besonderen Charakter der baltischen Geschichte: „Über allen schwebte das Doppelpanier: Deutschtum und evangelischer Glaube“<sup>94</sup>. Sein Engagement für eine christliche und deutsche Erziehung der Waisen begründete er mit dem Interesse des deutschen Volkes: „So werden die Kinder der Märtyrer, anstatt zugrunde-zugehen noch ein Segen werden für unser eigenes tief gedemütigtes

---

91 *Trauthig*, Kampf (wie Anm. 12), 246.

92 Vgl. etwa *Busch*: Vom Bolschewismus. In: AELKZ 53, 1920, 959–961, hier 959.

93 *Trauthig*, Kampf (wie Anm. 12), 250.

94 *Schneller*, Ludwig: Ein vorübergehendes Rettungswerk des Syrischen Waisenhauses. In: Der Bote aus Zion 35, 1919 Heft 4, 18–26, hier 19.

Volk“<sup>95</sup>. Bei Schneller wie bei anderen Autoren war die Verteidigung von Volkstum und Glauben durch die „baltischen Märtyrer“ gleichzeitig ein Vorbild für die deutschen Christen, die sich an dem Geist der „Märtyrer“ orientieren sollten. Man kann hier zu Recht von einem „positiven Gegenbild des bolschewistischen Feindbildes“<sup>96</sup> sprechen.

In den Jahren 1919 und 1920 wurden die Ereignisse im Baltikum den protestantischen Kerngemeinden durch Vorträge, Presseartikel und Broschüren bekannt gemacht. Sie erhielten so Eingang ins kollektive Gedächtnis des konservativen protestantischen Milieus. In den 1920er Jahren wurde die Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ in der evangelischen Publizistik regelmäßig aktualisiert. So verwies der kurmärkische Generalsuperintendent Otto Dibelius in der Debatte um „Das Jahrhundert der Kirche“ auf die Bollwerkfunktion des deutschen Protestantismus gegen den Kommunismus sowie die Möglichkeit künftiger Verfolgung: „Und deutsche Geistliche und deutsche Christen überhaupt – sie werden für ihren Herrn nicht schlechter zu sterben wissen als die Brüder im Baltenland“<sup>97</sup>. Auch in den Jahren scheinbarer Konsolidierung der Weimarer Republik diente die Erinnerung an die Ereignisse im Baltikum einmal der Warnung vor Kommunismus und Sozialismus und ferner dem Aufruf zu einer Nachahmung dieser Vorbilder. Auch hier gehörten religiöse und nationale Erwägungen eng zusammen.

Wiederum verstärkt wahrgenommen wurden die „baltischen Märtyrer“ nach 1928. In der Endphase der Weimarer Republik stieg die Furcht vor einer kommunistischen Machtübernahme in Deutschland wieder. Hinzu kam eine verstärkte Berichterstattung über antikirchliche Maßnahmen des stalinistischen Regimes, die in allen westlichen Kirchen von Protestmaßnahmen begleitet wurden<sup>98</sup>.

---

95 Ebd., 25.

96 *Trautbig*, Kampf (wie Anm. 12), 249.

97 *Dibelius*, Otto: Nachspiel. Eine Auseinandersetzung mit Freunden und Kritikern des „Jahrhunderts der Kirche“. Berlin 1928, 24.

98 Vgl. *Meier*, Kurt: Sowjetrußland im Urteil der evangelischen Kirche (1917–1945). In: *Volkman*, Hans-Erich (Hg.): Das Russlandbild im Dritten Reich. Köln / Weimar / Wien 1994, 285–321, v. a. 292–302.

In der evangelischen Öffentlichkeit wurde erneut an die nun zehn Jahre zurückliegenden Ereignisse in Estland und Lettland erinnert. So hielt Anny Hahn, die Witwe des im Januar 1919 in Dorpat (Tartu) erschossenen Traugott Hahn, in dieser Zeit zahlreiche Vorträge evangelistischen Inhaltes, in denen sie besonders über das Erleben der baltischen Kirche berichtete. Auch die 1928 erschienene Biographie ihres Mannes hatte eine hohe Auflage<sup>99</sup>.

Die „baltischen Märtyrer“ hatten gegenüber den Opfern der Kirchenverfolgung in Russland den Vorzug, dass sie für das deutsche evangelische Publikum im wahrsten Sinne des Wortes Gesichter hatten<sup>100</sup>. Ihr Schicksal war durch die häufige Berichterstattung zumindest für die evangelische Kerngemeinde so präsent, dass der Begriff „baltische Märtyrer“ in der kirchlichen Publizistik ohne weitere Erläuterung verwendet werden konnte<sup>101</sup>. Die Ereignisse im Baltikum waren in das kollektive Gedächtnis des deutschen Protestantismus eingegangen und konnten bei Bedarf immer wieder herangezogen werden. In der Spätzeit der Weimarer Republik nutzte diese Warnung vor dem „Bolschewismus“ vor allem dem Nationalsozialismus als vermeintlichem Damm gegen die kommunistische Gefahr. So konnte der Verweis auf die „baltischen Märtyrer“ als Legitimation für das Engagement evangelischer Christen in der NSDAP und bei den Deutschen Christen dienen<sup>102</sup>. Nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten wurde die Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ daher zunächst als Ausdruck der

---

99 *Hahn*, Traugott (wie Anm. 29). Zu Anny Hahns Vortragstätigkeit vgl. *Dies.*, *Es gibt einen lebendigen Gott. Ein Lebenszeugnis von Anny Hahn*. Metzingen <sup>7</sup>1978, 163–176. Die Professorenwitwe hatte bereits vorher Predigten ihres Mannes herausgegeben: *Hahn*, Traugott: *Glaube an das Licht. Ein Jahrgang Predigten nebst Anhang*. Gütersloh <sup>2</sup>1925 (erste Auflage 1920).

100 So treffend *Mensing*, *Martyrien* (wie Anm. 5), 126.

101 Vgl. *Trauthig*, *Kampf* (wie Anm. 12), 246 Anm. 368.

102 Vgl. für den württembergischen DC-Pfarrer Karl Hettler *Lächle*, Rainer: *Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen“ in Württemberg 1925–1960*. Stuttgart 1994, 22f.

Interessenkonvergenz zwischen evangelischer Kirche und nationalsozialistischem Regime genutzt<sup>103</sup>.

Auch in den Jahren nach 1933 wurde in allen kirchenpolitischen Parteien der Deutschen Evangelischen Kirche immer wieder auf die „baltischen Märtyrer“ verwiesen. Besonders häufig geschah dies bei den Deutschen Christen; sie verwiesen besonders auf die Synthese von völkischen und christlichen Werten, die dieses Martyrium geprägt hätten. So verwendete der dem gemäßigten Flügel dieser Kirchenpartei zugehörige Religionspädagoge Hermann Werdermann in einem Unterrichtsentwurf das Beispiel „Traugott Hahn – Ein Märtyrer unserer Zeit“<sup>104</sup>. Werdermann benutzte in seinem Beitrag völkische Sprache und betonte, dass die Schüler an den Gefahren des Kommunismus auch den Dank für die „Bewahrung“ Deutschlands vor einer kommunistischen Machtübernahme durch Hitler lernen sollten<sup>105</sup>. Andere deutschchristliche Rezeptionen verbanden die Loyalitätserklärung an Hitler noch stärker mit einer direkten Übernahme der *Lingua Tertii Imperii*<sup>106</sup>.

Auch auf der Seite der Bekennenden Kirche wurden die „baltischen Märtyrer“ immer wieder im Zusammenhang mit kritischer Abgrenzung zum Kommunismus zitiert, um so die von Seiten des Staates angezweifelte politische Loyalität zu demonstrieren<sup>107</sup>. Daneben wurden sie immer wieder auch zu Vorbildern für den eigenen Kampf. So wurden die „baltischen Märtyrer“ in einer eigenen Unterrichtseinheit des hannoverschen Konfirmandenunterrichts als „Mär-

---

103 So in *Katterfeld*, Anna: Die erste Blutzeugin im Diakonissenkleide. Ein Dank. Bethel <sup>3</sup>1933, 3.

104 *Werdermann*, Hermann: Christliche Persönlichkeiten unserer Zeit im Religionsunterricht der Volksschule. Leipzig 1936, 13–19; vgl. auch *Rickers*, Folkert: Orientieren statt Idealisieren. Kritische Anmerkungen zum Märtyrerbegriff aus Sicht der Religionspädagogik. In: *Mensing / Rathke*, Widerstehen (wie Anm. 5), 205–224, v. a. 211–213.

105 *Werdermann*, Persönlichkeiten (wie Anm. 104), 42.

106 Vgl. etwa *Pinding*, Edgar: Roter Sturm über dem Baltenland. Erlebtes und Erlittenes aus Rigas Schreckenstagen. Marburg (Lahn) <sup>2</sup>1936.

107 Zu dieser Funktion antikommunistischer Stellungnahmen vgl. *Meier*, Sowjet-russland (wie Anm. 98), 307.

tyrer im Kampf um die Bibel<sup>108</sup> vorgestellt. Daneben wurden die Berichte aus dem Baltikum als Argument gegen Vorwürfe radikaler Nationalsozialisten verwendet, nach denen das Christentum den Charakter verweichliche und zu echter Vaterlandsliebe untauglich mache<sup>109</sup>.

Auch 1939 wurde aus Anlass des 20jährigen Jubiläums der Ereignisse im Baltikum wiederum unabhängig von der kirchenpolitischen Ausrichtung in zahlreichen Presseartikeln und Kanzelverlautbarungen der „baltischen Märtyrer“ gedacht. Wieder wurde der nationale Aspekt unterschiedlich stark betont, doch war auch in bekennniskirchlichen Texten klar, dass sie „für ihren Glauben und ihr Deutschtum starben“<sup>110</sup>. Die Bezugnahme auf die „baltischen Märtyrer“ kann so als Teil eines Grundkonsenses interpretiert werden, der trotz aller Auseinandersetzungen den deutschen Protestantismus zusammenhielt und die politische Loyalität zum nationalsozialistischen Regime mit legitimierte. Auch Ende Juni 1941 versuchte der aus gemäßigten Vertretern der verschiedenen kirchenpolitischen Parteien bestehende Geistliche Vertrauensrat dieses einigende Potential zu nutzen. In einem Telegramm an Hitler begrüßten sie dessen Angriff auf die Sowjetunion und verwiesen dabei auch auf die „baltischen evangelischen Märtyrer vom Jahre 1918 [sic!]“<sup>111</sup>. Der Intention nach sollte mit diesem Telegramm, das „in seiner schrecklichen Diktion alle bisherigen Treuebekundungen [übertraf]“<sup>112</sup>, die Zustimmung zum Russlandfeldzug zum Ausdruck gebracht werden.

---

108 *Ausschuss für Konfirmandenunterricht in der Evang.-luth. Landeskirche Hannovers: Kirchliche Jugendunterweisung. Eine Handreichung, Beilage zum kirchlichen Amtsblatt für die evang.-luth. Landeskirche Hannovers Jahrgang 1937, Stück 10, III. Kinderlehre, 10.*

109 Vgl. etwa *Sénéchal, Willy: Tapfere Pfarrer. Berichte aus der Wirklichkeit. Berlin 1939, 43.*

110 *Hannoversches Sonntagsblatt 72, 1939, 2.*

111 *Telegramm des Geistlichen Vertrauensrates der Deutschen Evangelischen Kirche an den Führer 30.6.1941. In: Gesetzesblatt der Deutschen Evangelischen Kirche. Ausgabe B (Altpreußen) 7, 9.7.1941, 31.*

112 *Melzer, Karl-Heinrich: Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg? (AKiZ B 17). Göttingen 1991, 193.*

Die allzu undifferenzierte Zustimmung sorgte aber dafür, dass das Telegramm in der Bekennenden Kirche einhellig abgelehnt wurde<sup>113</sup>.

Die häufige Thematisierung der „baltischen Märtyrer“ in der protestantischen Publizistik und ihre Verwendung als Topos lassen darauf schließen, dass sie in Teilen des protestantischen Milieus einen gewissen Bekanntheitsgrad hatten. Aus der häufigen Klage, dass die Ereignisse im Baltikum noch viel zu wenig bekannt seien<sup>114</sup>, ist aber zu ersehen, dass sich dieser Bekanntheitsgrad auf die theologisch und politisch konservativ geprägte Kerngemeinde beschränkte. In diesen Kreisen und auch bei vielen Theologen konnten die Berichte aus dem Baltikum bereits vorhandene antikommunistische und nationale Mentalitäten verstärken<sup>115</sup>.

#### V. Fazit

Die Untersuchung hat gezeigt, wie die bereits die Konfliktsituation im Baltikum bestimmenden nationalen und ideologischen Gegensätze das Gedenken an die „baltischen Märtyrer“ prägten. Dies gilt sowohl für die im Baltikum verbliebenen Deutschbalten, als auch für das Gedenken in Deutschland; die diesen Gegensätzen zugrunde liegende soziale Situation im Baltikum wurde dagegen völlig vernachlässigt. Dennoch kann man davon ausgehen, dass sich die 1919 getöteten Pastoren selbst als Märtyrer wahrgenommen haben; andererseits waren auch die Autoren, Prediger und Redner, die das Andenken der „baltischen Märtyrer“ pflegten, davon überzeugt, es mit echten christlichen Märtyrern und religiösen Leitfiguren zu tun zu haben.

Die umfangreiche Rezeption nach 1919 lässt sich nur durch die zeithistorische Situation erklären. Im Baltikum sollte die Bezugnah-

---

113 Ebd., 194–197.

114 So *Traub*, Gottfried: Zum Sonntag. In: *Eiserne Blätter* 9, 1929, 114–116.

115 Dies bezeugen Erinnerungen von Zeitgenossen, u. a. *Jetter*, Werner: Vaterlandsliebe. Eine Jugend in der Weimarer Republik. In: *Hermle*, Siegfried u. a. (Hg.): *Im Dienst an Volk und Kirche! Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930–1950*. Stuttgart 1988, 16–42, hier 37.

me auf die „baltischen Märtyrer“ vor allem das in eine Krise geratene Deutschbaltentum stabilisieren helfen. In Deutschland gaben die Berichte einerseits der Furcht vor einer kommunistischen Machtübernahme, andererseits der Suche nach einer neuen Synthese von deutschem Volkstum und evangelischem Christentum Ausdruck. Sowohl im Baltikum, als auch in Deutschland soll die Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ aber primär zu einem christlichen Zeugnis auffordern.

Trotz dieses positiven Anliegens ist die Wirkungsgeschichte kritisch zu betrachten. In Deutschland verstärkten die Baltikumsberichte im konservativen protestantischen Milieu vorhandene Aversionen gegen Kommunismus und Sozialismus, und belasteten so auch das Verhältnis zur Republik. Im Nationalsozialismus schuf der gemeinsame Bezug auf die „Märtyrer“ noch da Gemeinschaft, wo nach der Barmer Theologischen Erklärung eigentlich Trennung angesagt war. Die weitere evangelische Märtyrerforschung muss auch diese bei allem guten Willen fatale Wirkung des evangelischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit berücksichtigen.

## Judensympathie und Judenhass in der dänischen Volkskirche vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis 1948\*

*Martin Schwarz Lausten*

### Zusammenfassung

Nach der Einleitung (Kap. I) wird in Kap. II dargestellt, dass die jüdische Gemeinde sich am Anfang des 20. Jahrhunderts in einem Tal befand, bekam aber dann einen großen Zuwachs an neuen Mitgliedern durch den gewaltigen Strom von Flüchtlingen aus Osteuropa, die nach gewissen Schwierigkeiten allmählich in die Gemeinschaft hineinfanden. Man entfaltete theologische und religionspädagogische Bestrebungen um eine Erhöhung der internen Verhältnisse und arbeitete sorgfältig mit den Besetzungen des Rabbineramtes. Aber die alte Spaltung in Konservative und modern Gesonnene in der Gemeinde blieb weiter bestehen und erreichte ihren Höhepunkt in heftigen Gegensätzen, als Oberrabbiner Lewenstein (1903–1910) sich als äußerst konservativ erwies. Eine ultraorthodoxe Splittergruppe gründete die noch heute existierende *Machsike Hadass*.

Die Haltung zu *Zionismus und Einwanderung in Palästina* (Kap. III) war bei Pastor Ferdinand Munck in Den Danske Israelsmission die, dass die Bemühungen in dieser Richtung ohne Erfolg sein würden, weil das religiöse Element fehle. Es sei doch nicht Sinn der Sache, dass sich der Zionismus zum Judentum bekennen sollte, sondern im Gegenteil, dass die Zionisten sich zum Christentum bekehren sollten (1899–1905). Bischof A. S. Poulsen konnte bemerken (1912), dass der Zionismus jüdischen Hochmut und jüdische

---

\* *Schwarz Lausten*, Martin: *Jødesympati og jødehad i folkekirken: forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948* (Kirkehistoriske studier 3. række, nr. 13). København 2007. Nachfolgend die ins Deutsche übersetzte Zusammenfassung des Verfassers.

Selbstsicherheit fördere, und er war der Meinung, der Zionismus werde zu mehr Antisemitismus führen, er werde verschwinden, weil er das Religiöse nicht zu seinem Recht kommen lasse, und es gebe nur einen Weg nach Zion, nämlich die Bekehrung zu Christus. Dieselbe verurteilende Haltung hatten auch andere führende Gestalten in der Missionsgesellschaft. Das galt auch für den Professor für neutestamentliche Exegese Fr. Torm, seit 1921 Vorsitzender der Missionsgesellschaft, der allerdings auch auf das Recht der Araber auf Palästina aufmerksam machte. Die ablehnende Haltung zum Zionismus beherrschte auch die *Innere Mission*, wo führende Autoren Bekehrung von Juden zum Christentum forderten und den arabischen Widerstand und die Leiden der Juden überhaupt zu Werkzeugen der Strafe Gottes erklärten. Dieselbe Einstellung konnte man in der *grundtvigschen Bewegung* finden; bemerkenswert ist jedoch, dass man dort auch die proarabische Haltung Alfred Niensens, des Missionars in den östlichen Ländern, zum Zionismus und seinen Einspruch *dagegen* veröffentlichte, die alttestamentlichen Prophetien über das Land und Jerusalem buchstäblich aufzufassen.

*Haltungen zu Antijudaismus und Antisemitismus in der Volkskirche in der Zeit bis 1940* werden der Übersichtlichkeit halber in drei Phasen aufgeteilt (Kap. IV). In der ersten Phase (1877–1916) ist namentlich die antisemitische Haltung des Professors der Kirchengeschichte und späteren Bischofs Fredrik Nielsen, der von Adolf Stöcker beeinflusst war, markant mit ihren Behauptungen, dass Juden die Christen umbringen wollten, dass sie die internationale Presse beherrschten, dass sie selbst die Schuld für Verfolgungen trügen, dass sie Fremde seien, dass sie aus öffentlichen Ämtern zu entfernen seien. Für Männer der Israelmission gilt, dass man sich zwar generell vom Antisemitismus distanziert, dennoch aber schroffe antijudaistische und in bestimmten Fällen klar antisemitische Behauptungen äußern kann, wie man auch behaupten kann, der Antisemitismus sei ein Teil der Pläne Gottes, um die Emanzipation und Assimilation von Juden zu verhindern. Ähnliche Haltungen wurden in der Inneren Mission ausgedrückt, und von grundtvigscher Seite huldigte der Gemeindepfarrer H. E. Meyling in seiner Schrift *Der Kampf zwischen Juden und Christen* (1896) klar antisemitischen Gesichtspunkten und behauptete namentlich, Georg Brandes' frei-

geistige, kritische und antichristliche Haltung sei seinem jüdischen Hintergrund zu verdanken. Aber andere Theologen desselben Flügels richteten scharfe Angriffe gegen den Antisemitismus. In der zweiten Phase (1917–1932) organisiert sich der Antisemitismus in der *Dänischen Vereinigung zur Einschränkung fremder Elemente*, wo Männer wie der Bildhauer Rasmus Bøgebjerg und der Lehrer Hans Brunø in ihrem Kampf gegen Judentum und Juden vom Christentum ausgehen wollten, auf Bischof Martensen verwiesen, behaupteten, das Christentum sei vom Judentum angesteckt, und den Zusammenhang von Nationalgefühl und Christentum betonten. Sie forderten die Entfernung der Juden aus öffentlichen Ämtern, bestritten die Wählbarkeit von Juden in der Politik. In anderen antisemitischen Kreisen hatte man dieselben Auffassungen und man verwies hier auf Bischof Martensen und auf Professor Fredrik Nielsen. Aber der Antisemitismus traf auf heftige Kritik von jüdischer Seite – d. h. vom Zentralbüro des Zionismus in Kopenhagen, Louis Levy und David Simonsen – und seitens eines Mannes wie Benjamin Balslev von der Israelmission, aber die Haltung in dieser Gesellschaft war nicht eindeutig.

Im Abschnitt über die dritte Phase (1933–1940) wird nach einer Übersicht über den Antisemitismus des Nationalsozialismus' gezeigt, dass Zeitschriften und Fachzeitschriften dafür sorgten, dass das Informationsniveau bezüglich dieser deutschen Verhältnisse unter den Pastoren und in den Gemeinden der Volkskirche außergewöhnlich hoch war. Dennoch trat der Gemeindepfarrer Anders Malling in die dänische Partei der Nazisten ein, wo er dann einer der führenden Leute wurde. Auf dieser Grundlage behauptete er, einen christlichen dänischen Staat schaffen zu wollen. Sowohl hier als auch in der *Dansk Folkefællesskab* (Dänischen Volksgemeinschaft), die er nach dem Bruch gründete (1936), machte er sich in selbständigen Schriften und in dem Blatt der Partei durch stark antisemitische Haltungen bemerkbar. In seinem rassistischen, antisemitischen Kampf gegen Juden, in dem er sich auf die Bibel, Luther und Bischof Martensen berief, sprach er von der Reinheit des Blutes und der Zerstörung der dänischen Gesellschaft durch die Juden, forderte, dass sie in einem Land versammelt würden, *damit alle Völker von ihnen befreit würden*, ungeachtet der Tatsache, dass er zugleich behauptete,

es handele sich ausschließlich um ein religiöses Problem. Obwohl man das Gegenteil behauptet hat, waren der Rassismus und Antisemitismus Mallings und der Partei keineswegs gemäßigt. Andererseits scheinen aber nur einige wenige Pastoren seine Partei unterstützt zu haben. Auf der *grundtvigschen* Seite zeigte der Gemeindepfarrer Jens Holdt Verständnis für die nationalsozialistischen Kirchenideen der *Deutschen Christen*. Er war kein Nazi, von seiner grundtvigschen Auffassung von "Folkelighed" her meinte er aber, Verbindungslinien zu der Kraft im Volke ziehen zu können, die von dem nazistischen Regime ausging. Der Arierparagraf lasse sich nicht ohne weiteres verwerfen, und er distanzierte sich von den Barthianern und der (deutschen) Bekennenden Kirche. Holdt schrieb zahlreiche informative Artikel im Blatt des (dänischen) Pfarrervereins, aber 1937 wurde er auf Grund von Protesten von dieser Funktion entbunden und Professor Fr. Torm übernahm die Aufgabe. Andere vom grundtvigschen Flügel – J. P. Bang, Harald Sandbæk, Niels Petersen, Arne Brandt Pedersen – nahmen dagegen in Schriften und im Blatt der Bewegung, dem Gemeindeblatt, klar Stellung gegen Rassismus und Antisemitismus draußen und im eigenen Hause. Aber das Reden von der "Folkelighed" in Deutschland und in Dänemark war nicht so ganz problemlos in der Welt der grundtvigschen Hochschule, verkehrte Worte und dunkel formulierte Haltungen vermochten recht heftige Meinungswechsel zu provozieren. Das Ergebnis der Untersuchungen der *Indre Mission* (Gemeinschaftsbewegung) entspricht dem von Sofie Lene Bak, nämlich dass man sich von antijudaistischen Haltungen entfernte und sich auf die Ablehnung des Antisemitismus, aber auch der Überlegenheit der "weißen Rasse" zubewegte. Die ersatztheologischen Gesichtspunkte scheint man jedoch beibehalten zu haben. Im *Kirchlichen Zentrum* standen führende Leute anfänglich unter dem Einfluss von Mallings Theorien, scheinen sie dann aber bald wieder verworfen zu haben. In dem Kreis, der um die Zeitschriften *Kirken* (Die Kirche) und *Kirken og Tiden* (Die Kirche und die Zeit) zusammenfand – hier veröffentlichte man eine Reihe von informativen Artikeln über den deutschen Antisemitismus –, nahm man sehr scharf gegen ihn Stellung. Die Leute von der *Israelmission* bekämpften den Antisemitismus auf Versammlungen, in Schriften und in der Zeitschrift der Gesellschaft.

Nicht zuletzt waren Männer wie Benjamin Balslev und Fr. Torm daran beteiligt, aber von Seiten dieser Missionsgesellschaft konnte man auch noch immer erklären, ein Teil der Schuld an den Judenverfolgungen liege bei den Juden selbst, wie man auch fortgesetzt behauptete, das *Judenproblem* sei nur zu lösen, wenn die Juden Christen würden (Inge Hofman-Bang, 1933–1936). Nach der Neuauflage der antisemitischen Propagandaschrift *Die Protokolle von Zions Weisen* (1936) und nach der *Kristallnacht* (Nov. 1938) scheinen sich Pastoren, Universitätstheologen und Gemeinden im Ernst über die Folgen des Antisemitismus im Klaren zu sein, mochte er religiös oder weltlich begründet sein. Es tauchten Protestadressen und verurteilende Erklärungen in Schriften und Vorträgen auf; in der Kirche wurden Kollekten durchgeführt und man organisierte eine wochenlange Geldsammlung unter den Lesern der Tageszeitung *Kristeligt Dagblad* zugunsten notleidender Juden, die eine recht ansehnliche Summe einbrachte, führende Theologen bemühten sich, deutschen und österreichischen Juden Hilfe zu leisten.

In Kap.V, *Haltungen in der Volkskirche zu Judentum und Juden während und nach der deutschen Besatzung 1940–1945*, wird die gesteigerte Aktivität dänischer Antisemiten beschrieben. Anders Malling veröffentlichte seine antisemitische Kampfschrift *Der brennende Dornenbusch*; eine nazistische Pastorengruppe wurde gegründet, die allerdings nicht mehr als etwa 10–12 Mitglieder zählte und nur ein paar Jahre bestand; Nazis gründeten die *Dansk antijødisk Liga* (Dänische Antijüdische Liga) mit dem einen Ziel, die Juden in Dänemark zu bekämpfen. Das Blatt der Liga, *Kampftegnet* (Das Kampfzeichen), eine Parallele zu dem deutschen *Der Stürmer*, ist in seinem vulgären und verlogenen antisemitischen Inhalt kaum je übertroffen worden. Bemerkenswert ist die recht umfassende Aktivität, die Pastor emeritus Laust Laursen auf Wunsch des Blattes entfaltete, um in einer gehässigen, stereotypen Sprache „theologisch“ für den Antisemitismus zu argumentieren und sogenannte Judenlakaien anzugreifen, d. h. Theologen, die auf unterschiedliche Weise *Sympathie mit den Juden* erkennen ließen. Auch andere Leute in der Liga und unter den Autoren des Blattes beschäftigten sich recht eingehend mit den religiösen Aspekten des Antisemitismus. In der *grundtvigschen* Bewegung erregt namentlich die Initiative Aufmerk-

samkeit, die der Konvent in Vendsyssel (im Norden Jütlands) ergriff, um Sympathie mit Oberrabbiner Friediger und der jüdischen Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen und ihnen nach Möglichkeit politische Hilfe zu leisten (1941/1942). In *Indre Missions Tiden* (der Zeitschrift der Inneren Mission, Gemeinschaftsbewegung) konnte man aber fortgesetzt lesen, die Leiden der Juden hätten ihre Ursache darin, dass sie sich unter der Verdammnis Gottes befänden, weil sie Jesus als Christus abgelehnt hätten, aber es waren auch Stimmen zu hören, die es wagten, deutlich ihre Sympathie für die Juden auszudrücken – das galt u. a. für die Brüder Georg und Christian Bartholdy, obgleich Letzterer weiterhin auch sagen konnte, dass die Judenverfolgungen Ausdruck der Züchtigung Gottes an den Juden seien, weshalb sie sich zum Christentum bekehren sollten. Die theologische Linie der *Israelmission* wurde ebenfalls unangefochten fortgeführt, aber zugleich leistete man auch helfende Arbeit unter den dänischen Juden. Nach der Judenaktion der deutschen Besatzungsmacht distanzieren sich die Bischöfe nachdrücklich davon durch einen *Hirtenbrief*, nachdem Pastoren und andere Theologen sie deutlich dazu aufgefordert hatten. Der Brief sollte am 3. Oktober 1943 von den Kanzeln verlesen werden, und nach der Deportation von etwa 450 Juden nach Theresienstadt war der Primas der Volkskirche, Bischof H. Fuglsang-Damgaard einer der Aktivsten bei der Versendung von Paketen für sie. Auf starken Druck von Seiten vieler Pastorenkreise, nicht zuletzt nach dem Mord an Gemeindepastor Kaj Munk, veröffentlichten die Bischöfe abermals einen gemeinsamen Hirtenbrief, der von den Kanzeln des Landes verlesen werden sollte (27. Februar 1944). Nach dem Kriegsende und dem Ende der deutschen Besatzung wurde die Kopenhagener Synagoge unter Teilnahme u. a. des Bischofs Fuglsang-Damgaard und des Vorsitzenden der Israelmission Fr. Torm wieder eingeweiht. Auf der Feier aus Anlass der Befreiung Dänemarks im Dom von Kopenhagen erklärte der Bischof, dass die Rettung der dänischen Juden über den Öresund und aus Theresienstadt der Macht der Fürbitte und dem Eingreifen Gottes zu verdanken sei. Das freundschaftliche Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge bestand noch einige Jahre weiter, kühlte sich dann aber wieder ab. Die Israelmission und die Innere Mission wiederholten die früheren theologischen Positionen und

Missionsmethoden, und sie stießen auf Proteste jüdischerseits. Aber wie früher schon leistete die Israelmission auch jetzt zugleich soziale Hilfe für notleidende Juden. Auf dem grundtvigschen Flügel hielt man zwar an dem theologischen Gegensatz fest, vermied aber eine Verurteilung des Judentums. Eine heftige Diskussion und ein Gerichtsverfahren (1945–1947) um Äußerungen über Juden und eine eventuelle dänische Judengesetzgebungsinitiative, die Bischof Skat Hoffmeyer auf einem Pfarrerkonvent 1942 angeregt hatte, brachten auf Seiten des Bischofs und des Dompropstes Chr. Braun Spuren des traditionellen Antijudaismus zum Vorschein, der immer im Laufe der Geschichte zahlreiche christliche Geistliche beherrscht hatte.

Der aktive Zionismus nach 1945 – die Einwanderung der Juden nach Palästina und die Pläne für die Errichtung des Staates Israel – wurde von den kirchlichen Richtungen wieder aus einer religiösen Sicht beurteilt. Die neu gegründete Missionsgesellschaft *Das Wort und Israel* unterstützte den Zionismus und den jüdischen militärischen Kampf, und man betrachtete die Ereignisse unter eschatologischer Perspektive. Der Vorsitzende der *Israelmission* Fr. Torm mahnte jedoch zu abwartender Vorsicht in der Beurteilung, während andere Mitglieder der Gesellschaft wiederum den Zionismus als gottlos verurteilten und die Juden zur Bekehrung zum Christentum aufforderten. In dem grundtvigschen *Gemeindeblatt* wies Alfred Nielsen wiederum diese Haltungen zurück. Er wollte in dieser politischen Angelegenheit nicht von der Bibel aus argumentieren, wies auf das an Palästinas arabischer Bevölkerung begangene Unrecht hin und schlug die Errichtung eines jüdischen Staates an anderer Stelle in der Welt vor.

Schließlich wird der theologische Standpunkt des Gemeindepastors Poul Borschsenius dargestellt: *Zwei Wege* habe Gott zur Erlösung von Menschen gebahnt. Der gläubige Jude werde als solcher erlöst, der gläubige Christ werde als solcher erlöst. Zu einer Zeit, die in der Zukunft liege, würden die beiden Wege demselben Herrn begegnen, sie würden miteinander verschmelzen und sich damit am Ziel befinden.

Man hat oft gesagt, die Integration der Juden in die dänische Gesellschaft sei die Geschichte eines Erfolges gewesen. Das soll hier nicht bestritten werden. Wie in den vorausgehenden Bänden dargestellt, hat dies seine Ursachen in einer bewussten Politik seitens der jeweiligen Regierungen seit der Zeit der Aufklärung sowie darin, dass man seitens führender jüdischer Kreise seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bewusst und intensiv sich darum bemühte, so wie alle anderen Bürger, bloß mit einer anderen Religion, zu sein und zu wirken, der dänischen Gesetzgebung zu folgen und die dänische Sprache zu lernen und zu benutzen und sie auch in einem gewissen Umfang im Gottesdienst zu verwenden. Man darf auch nicht die umfassende Aufklärungsarbeit über Judentum und Juden übersehen, die namentlich die Oberrabbiner Marcus Melchior und Bent Melchior im Laufe der Jahre geleistet haben. Dass die Integration für die jüdische Gemeinde natürlich auch eine „Gefahr“ bedeuten konnte, liegt auf der Hand. Gemischte Ehen, die Einschulung von Kindern in nicht-jüdische Schulen, der Einfluss der Umgebung haben in zahlreichen Fällen dazu beigetragen, die jüdische Identität zu reduzieren. Hinzu kommt, dass die mosaische Gemeinde wie auch die Volkskirche von der allgemeinen Tendenz der Säkularisierung betroffen ist.

In der vorliegenden Arbeit war die Aufmerksamkeit vor allem auf das Verhältnis zwischen den Christen und den Juden gerichtet, und es ist festzustellen, dass die jüdische Integration in zahlreichen Epochen trotz Widerstandes von Seiten kirchlicher Kreise geschehen ist. Abgesehen davon, dass man auch hier von den gewöhnlichen Vorurteilen, von Misstrauen und Angst gegenüber den Menschen, die anders waren als die Mehrheit, beeinflusst war, hat die religiöse Begründung, auf die sich die Leute der Kirche seit der Alten Kirche berufen haben, großen Einfluss ausgeübt. Es hat sich gezeigt, dass dasselbe Gemisch aus theologischen Meinungen und stereotypen Thesen über Judentum und Juden hierzulande seit dem Mittelalter bis in die jüngste Zeit vorgetragen worden ist. Man übertrug ohne Weiteres diejenige Auseinandersetzung auf seine eigene Zeit, die zwischen Jesus und den Pharisäern und offiziellen Vertretern des Judentums stattgefunden hat, man schob die Schuld an der Kreuzigung Jesu einschließlich ihrer konkreten Durchführung auf Juden, bezog Aussagen aus den verschiedenen Teilen der Bibel als Erklärun-

gen ein, sprach von dem „strengen alttestamentlichen Gott“ im Gegensatz zu Jesus, der mit dem Gebot der Nächstenliebe kam (!). Alles das sind Auffassungen, die noch immer hier und da zu lesen und zu hören sind. Aber die Leute der Kirche begnügten sich nicht mit theologischen Betrachtungen. Sie verallgemeinerten und zogen deklassierende soziale und politische Konsequenzen aus dem theologischen Gegensatz. Immer wieder ließen die Theologen der Kirche und die Universitätstheologen ihrem antijüdischen Unwillen freien Lauf – etwa angesichts jüdischer Wünsche nach dem Bau einer Synagoge, nach Änderungen des deklassierenden Formulars des Judeneides oder auch nach seiner Abschaffung, nach der Zulassung der Aufnahme jüdischer Jungen in die Lateinschule, nach Zugang zu einer akademischen Karriere, nach Gründung einer hebräischen Buchdruckerei, nach der Autorisation besonderer Lehrbücher, nach Abschaffung des Pastorengeldes für die Staatskirche usw. usw. – zu all dem kamen für manche in unterschiedlichen Ausmaßen die pseudowissenschaftlichen Rassentheorien und die übrige Ideologie des Nazismus. Ein ausgezeichnetes Beispiel ist jener Bischof von Århus, der noch im Jahre 1947 in einem Gerichtsverfahren erklärte, *er könne die Juden nicht leiden* und das sei dem Einfluss des Brandesianismus auf die dänische Kultur zu verdanken. Das sagte er ungeachtet der Tatsache, dass beide Brüder Brandes sich als nicht-religiös erklärt hatten und aus der Mosaischen Glaubensgemeinschaft ausgetreten waren.

Dennoch kann kein Zweifel bestehen, dass das theologisch und weltlich begründete Antijudentum, das jahrhundertlang in dänischen kirchlichen Kreisen geherrscht hat, nur die eine Seite der Sache ist. Die große Mehrheit der fast 2000 Pastoren des Landes hat sich im Laufe der Zeit kaum als antijüdisch hervorgetan, sondern vielleicht im Gegenteil als projüdisch, und das war vermutlich auch im 20. Jahrhundert der Fall, wie zahllose Beiträge in den kirchlichen Zeitschriften gezeigt haben. Ein Effekt davon war die umfassende Hilfsbereitschaft, die den Juden sowohl durch Geldsammlungen in den 1930ern als auch durch tatkräftige Hilfe im Herbst 1943 zugute kam. Der Antisemitismus ist nicht verschwunden, und wird vermutlich nie verschwinden, sondern er wird unterdrückt. Der theologische Gegensatz zwischen Christentum und Judentum bleibt selbst-

verständlich bestehen und er lässt sich seriös diskutieren, aber die Geschichte zeigt, dass sich die Leute der Kirche unaufhörlich der Selbstbesinnung und Selbstkritik unterwerfen müssen, dass sie religiöse Probleme als solche beurteilen müssen, wie sie auch soziale und politische Fragestellungen als solche beurteilen müssen.

Das vorliegende Buch ist die Fortsetzung meiner früher veröffentlichten Arbeiten: *Kirke og synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodoksi (ca. 1100–ca. 1700)* [Kirche und Synagoge. Haltungen in der dänischen Kirche zu Judentum und Juden im Mittelalter, im Zeitalter der Reformation und der lutherischen Orthodoxie (ca. 1100–ca. 1700)], Akademisk forlag, Kopenhagen 1992, 2. Aufl. 2000, 536 S., und *De fromme og jøderne. Holdninger til jødedom og jøder i Danmark i pietismens tid (1700–1760)* [Die Frommen und die Juden. Haltungen zu Judentum und Juden in Dänemark im Zeitalter des Pietismus (1700–1760)], Akademisk forlag, Kopenhagen 2000, 667 S., und *Oplysning i kirke og synagoge. Forholdet mellem kristne og jøder i den danske Oplysningstid (1760–1814)* [Aufklärung in der Kirche und in der Synagoge. Über das Verhältnis zwischen Christen und Juden in der dänischen Aufklärung (1760–1814)], Akademisk forlag, Kopenhagen 2002, 670 S. und *Frie jøder? Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra Frihedsbrevet 1814 til Grundloven 1849* [Freie Juden? Über das Verhältnis zwischen Christen und Juden in Dänemark vom Freiheitsbrief 1814 bis zum Grundgesetz von 1849], Verlag Anis, Kopenhagen 2005, 599 S. Gleichzeitig erscheint *Folkekirken og jøderne. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra 1849 til begyndelsen af det 20. århundrede* [Die Volkskirche und die Juden. Über das Verhältnis zwischen Christen und Juden in Dänemark von 1849 bis zur Anfang des 20. Jhs.], Verlag Anis, Kopenhagen, 424 S.

Übersetzung: Dietrich Harbsmeier

„Ich versuche hier so etwas Fuß zu fassen ...“  
Dietrich Bonhoeffers Aufenthalt im Kloster Ettal  
im Winter 1940/41\*

*Gertraud Grünzinger*

Zum Hintergrund des Aufenthalts

Dietrich Bonhoeffer hielt sich drei Monate, von November 1940 bis Februar 1941, in Ettal auf. Dieser Aufenthalt markiert den Beginn seiner ambivalenten Lebensphase als gemäßregelter Pfarrer der Bekennenden Kirche, als wissenschaftlich arbeitender Theologe, dem aber eine entsprechende Lehrtätigkeit und Karriere versagt war, und als Mitarbeiter des militärischen Abwehrdienstes.

Bonhoeffers berufliche Laufbahn war schon früh durch Konflikte mit der Gestapo behindert worden. Bereits im Jahr 1936 hatte man ihm die akademische Lehrbefugnis entzogen. Im September 1937 war das Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde/Mark Brandenburg, das er geleitet hatte, durch die Gestapo geschlossen worden. Seit 1938 bestand für ihn ein Aufenthaltsverbot für Berlin, Familienbesuche wurden auf Intervention von Bonhoeffers Vater, dem namhaften Psychiater Karl Bonhoeffer, davon aber ausgeschlossen. Im März 1940 wurde das Sammelvikariat, das er an verschiedenen Orten in Pommern für die illegale Theologenausbildung der Bekennenden Kirche eingerichtet hatte, aufgelöst. Die Sammelvikariate waren an zwei Superintendenten, nämlich Fritz Onnasch in Köslin und Eduard Block in Schlawe, angebunden. Bei

---

\* Am 7.8.2008 unternahm der Lehrstuhl II (Prof. Oelke) der Abteilung für Kirchengeschichte der LMU München und die Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte eine Exkursion nach Ettal. Dabei referierte die Verfasserin über den Aufenthalt von Dietrich Bonhoeffer im Kloster Ettal. Der vorliegende Artikel beruht im Wesentlichen auf diesen Ausführungen.

Letzterem war Bonhoeffer als Hilfsprediger polizeilich gemeldet und hier bekam er es auch mit dem Wehrmeldeamt und der Gestapo zu tun. Am 9. September 1940 wurde gegen Bonhoeffer ein Reichsredeverbot wegen volkszersetzender Tätigkeit ausgesprochen, damit verbunden war die polizeiliche Meldepflicht<sup>1</sup>.

Bonhoeffers Lebensweise war seit der Auflösung des Sammelvikariats unstat geworden, das sollte sich bis zu seinem Tod nicht mehr ändern. Er wird, abgesehen von seinem Elternhaus, keinen festen eigenen Wohnsitz mehr haben. Polizeilich gemeldet war er als nächstes in München bei seiner Tante, Elfriede von Kalckreuth; tatsächlich aber wohnte er, zumindest für etwa drei Monate, in Ettal. Als die Gestapo Bonhoeffer von der Aufhebung der vorläufigen Meldepflicht informieren wollte, musste seine Tante ihren Nefen deshalb schnell von Ettal herbeordern.

Die Idee, sich einige Zeit in die Abgeschiedenheit von Ettal zurückzuziehen, stammte wohl von Bonhoeffers Mutter Paula<sup>2</sup>. Für die Durchführung des Plans aber sorgte vor allem Dr. Josef Müller, der seit 1939 die juristischen Belange des Klosters vertrat und über ein weit verzweigtes Netzwerk im nationalkonservativen Widerstand verfügte. Der Münchner Rechtsanwalt stand seit 1934 in enger Verbindung zu Abt Korbinian Hofmeister von Metten, der als Administrator von Kloster Niederaltaich dessen Sanierung betrieb. In dieser Angelegenheit reisten Müller und Hofmeister oft nach Rom. Diese Reisen boten die Gelegenheit, vor allem auch Schriftstücke und Informationen kirchlicher Stellen in München, insbesondere von Domkapitular Johann Neuhäusler, in den Vatikan zu befördern. Durch diese Kontakte war Müller auch für den militärischen Widerstand um Generaloberst Ludwig Beck und Admiral Wilhelm Canaris, den Leiter des militärischen Abwehrdienstes inter-

---

1 Mitteilung der Staatspolizeistelle Köslin der Verfügung des Reichssicherheitshauptamtes IV A 4b 776/40 (vgl. *Schlingensiepen*, Ferdinand: Dietrich Bonhoeffer 1906–1945. Eine Biographie. 4. durchgesehene Auflage. München 2007, 259).

2 Brief vom 29.11.1940. In: *Bonhoeffer*, Dietrich: Konspiration und Haft 1940–1945. Hg. von Jørgen Glenthøj (†), Ulrich Kabitz und Wolf Krötke (Dietrich Bonhoeffer Werke 16). Gütersloh 1996, 84f. Bonhoeffers Briefe sind im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert.

essant geworden. Nach dem Polen-Feldzug 1939 hatten Hans von Dohnanyi und Oberst Hans Oster zu Müller Kontakt aufgenommen. Beide hofften, über ihn in Verbindung zu den Westmächten treten zu können und damit die Möglichkeit zu erhalten, Friedensgespräche zu sondieren. Canaris genehmigte, dass Müller in die Abwehr eingebaut und der Abwehrstelle (AST) des Wehrkreises VII München zugeteilt wurde<sup>3</sup>.

Seit Januar 1940 war Müller des Öfteren auch in Berlin mit Bonhoeffers Schwager Dohnanyi zusammengekommen. Dieser war seit 1933 im Reichsjustizministerium unter Franz Gürtner tätig gewesen, wo es ihm möglich war, Einblick in das Unrechtssystem des NS-Regimes zu erhalten, worüber er auch Aufzeichnungen fertigte. 1938 wechselte er nach einer Denunziation an das Reichsgericht in Berlin, 1939 trat er schließlich den Dienst eines Sonderführers beim Stab von Canaris im Oberkommando der Wehrmacht (OKW) an. Dohnanyi, verheiratet mit Dietrichs Schwester Christine, stand Bonhoeffer ganz besonders nahe; er suchte bei seinem Schwager ethische Orientierung für die schweren Entscheidungen, denen sich die Verschwörer gegenübersehen. Bonhoeffer wiederum erhielt von ihm Informationen, Ratschläge und später auch geheimdienstliche Aufträge.

Bei einem seiner Besuche in Berlin lernte Müller auch Bonhoeffer kennen, der durch seinen Schwager bereits mit Widerstandskreisen in Kontakt gekommen war. Während einer Zusammenkunft im August 1940 im Elternhaus Bonhoeffers wurden konkrete Pläne gefasst, wie man den Theologen am sinnvollsten in die konspirative Arbeit einbinden könnte. Von daher gilt dieses Treffen vielfach als der „Anfangspunkt“ der Beziehungen Bonhoeffers zum Widerstand. In diesem Herbst vollzog Bonhoeffer jedenfalls den entscheidenden Schritt in die Opposition gegen das nationalsozialistische Herr-

---

3 Vgl. dazu *Höhne*, Heinz: Canaris: Patriot im Zwielicht. Bindlach 1993, 372; *Koch*, Laurentius: Die Benediktinerabtei Ettal. In: Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Hg. von Georg Schwaiger. Bd. II. München / Zürich 1984, 381–413, hier 403; *Bethge*, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. München 1978 u. ö., 786.

schaftssystem, indem er sich nach Monaten der losen Kontakte und des passiven Mitwissens der Widerstandsgruppe anschloss, die sich innerhalb der militärischen Abwehr gebildet hatte<sup>4</sup>. Bonhoeffer selbst sprach in dem Zusammenhang unspektakulär von seiner „auf dem weltlichen Sektor liegende[n] Tätigkeit“<sup>5</sup>. Oster und Dohnanyi bemühten sich nun, eine tragfähige Basis für seinen weiteren Einsatz zu konstruieren.

Nachdem Müller als katholischer Mittelsmann für die Abwehr in München tätig war, schien es opportun, Bonhoeffer parallel dazu als evangelischen Mittelsmann agieren zu lassen<sup>6</sup>. Um ihn längerfristig einsetzen zu können, war es besonders wichtig, ihm eine möglichst dauerhafte UK-Stellung zu verschaffen. Seine „Unabkömmlichkeit“ sollte darin bestehen, dass Bonhoeffers weitreichende ökumenische Beziehungen für die Abwehr in „ihrer Schutzfunktion für die deutsche Kriegssache“ unentbehrlich erscheinen mussten<sup>7</sup>. Der Schriftverkehr von Dohnanyis belegt die komplizierten Bemühungen, Bonhoeffers „militärische Angelegenheit“ zu regeln und seinen Aufenthalt in München bzw. in Ettal in dieser Hinsicht abzusichern. Bonhoeffer sollte deshalb zwar der Gestapo-Aufsicht und der polizeilichen Meldepflicht beim Wehrmeldeamt in Schlawe entzogen werden, ohne sich aber gleichzeitig in allzu großer Nähe zum Amt Canaris zu befinden<sup>8</sup>. Dohnanyi schrieb am 11. Dezember 1940 an das Wehrmeldeamt Schlawe: „B. ist zur militärischen Dienstleistung nach München befohlen, bitte, beschleunigt Überweisung an W[ehr]M[elde]A[mt] München vorzunehmen“. Gleichzeitig bat er die AST

---

4 Vgl. *Dramm*, Sabine: Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken. Gütersloh 2001, 116.

5 Zit. nach *Dramm*, Sabine: V-Mann Gottes und der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand. Gütersloh 2005, 11.

6 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 679.

7 *Bethge*, Eberhard: In *Zeit* gab es keine Juden. Erinnerungen aus meinen ersten vierzig Jahren. München 1989, 126.

8 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 69.

München, die UK-Stellung Bonhoeffers zu betreiben<sup>9</sup>; diese wurde dann auch am 14. Januar ausgesprochen<sup>10</sup>.

Canaris räumte während einer Vernehmung nach seiner Verhaftung ein, dass es nicht korrekt gewesen sei, Bonhoeffer die UK-Stellung zu verschaffen und er obendrein von dessen Tätigkeit in einem innenpolitischen Nachrichtendienst nichts gewusst habe. Der Chef der Abwehr betonte, dass ihm auch nicht bekannt gewesen sei, dass gegen Bonhoeffer staatspolizeiliche Maßnahmen vorgelegen hätten, darüber habe ihn Dohnanyi nicht informiert. Er gab aber zu, dass er den Theologen auch in Kenntnis dieser Maßnahmen „wegen seiner besonders guten Beziehungen“ dennoch beschäftigt hätte. Allerdings hätte er aber unter diesen Umständen eine „Fühlungnahme“ mit der Geheimen Staatspolizei veranlasst, „um einen Modus über ihn [Bonhoeffer] zu finden“<sup>11</sup>. Bonhoeffer operierte in seinen späteren Verhören mit einer Erklärung, die ihm in der Dienststelle Oster gegeben worden war. Auf seine gelegentliche Frage, ob es sowohl für die Abwehr als auch für ihn nicht Schwierigkeiten wegen seiner staatspolizeilichen Belastung geben könne, sei ihm gesagt worden: diese Dinge hätten für die militärische Verwendung nichts zu bedeuten, im Übrigen arbeite die Abwehr mit jedem zusammen, „mit Kommunisten und mit Juden, warum nicht auch mit Bekenntnisleuten“<sup>12</sup>.

#### Bonhoeffer als Mitarbeiter im Amt Abwehr

Der Leiter der AST München, Major Dr. Anton Hundt, tritt im Zusammenhang mit der Zuordnung Bonhoeffers zu dieser bayerischen Dienststelle nicht in Erscheinung. Doch zwei andere Mitarbeiter, Konsul und Hauptmann d. R. Wilhelm Schmidhuber, dort

---

9 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 97.

10 Erst am 29. Januar wurde Bonhoeffer mitgeteilt, dass die Meldepflicht nach München verlegt worden sei, nachdem ihm an „anderer Stelle“ bereits die Aufhebung zugesagt worden war. – Vgl. Den Brief an Bethge vom 31.1.1941. In: Ebd.; und *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 3), 787.

11 Vernehmung von Canaris am 15.6.1943. Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 404f., vgl. auch 428.

12 *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 3), 786.

dem Referat I/Luft zugeteilt, sowie Hauptmann Heinrich Ickrath wurden zu Mentoren Bonhoeffers. Schmidhuber war darüber hinaus in den konspirativen Kontakt mit Oster, von Dohnanyi, Müller und Bonhoeffer einbezogen<sup>13</sup>. Bonhoeffer wurde von Oster im Einvernehmen mit Müller der AST München zugeteilt; Schmidhuber war es, der Bonhoeffer als V-Mann übernahm und ihm so die UK-Stellung sowie die Arbeits- und Reisemöglichkeiten geschaffen hat<sup>14</sup>.

Müller vertrat später die Auffassung, Oster habe Bonhoeffer die Verbindung mit den Kirchen im Ausland ermöglichen und ihm den Rücken für den gemeinsamen Abwehrkampf der christlichen Kirchen frei halten wollen<sup>15</sup>. Bonhoeffer sollte vor allem versuchen, Kontakte zu Persönlichkeiten im Ausland zu knüpfen, die in ihren Ländern über politischen Einfluss verfügten. Man legte aber auch Gewicht auf seinen Rat, so wurde er bei der Erstellung von Denkschriften und zu besonderen Gesprächen hinzugezogen<sup>16</sup>. Seine Funktion war die eines Verbindungsmannes zu christlichen Widerstandskreisen; sein Status als V-Mann aber war nicht konkret definiert.

Bis zum Sommer 1942 dürfte die Geheime Staatspolizei von der bestehenden Verschwörung innerhalb der Wehrmacht keine Kenntnis gehabt haben. Die Möglichkeit weitgehend unkontrolliert zu agieren, beruhte offenbar auf der Zuständigkeitsabgrenzung zwischen dem Aufgabenbereich der militärischen Abwehr und dem der Geheimen Staatspolizei. Bereits 1936 waren in den sog. Zehn Geboten, ausgehandelt zwischen Reinhard Heydrich, Chef der

---

13 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 98. Schmidhuber wurde Ende Oktober 1942 verhaftet (415).

14 *Chowaniec*, Elisabeth: Der „Fall Dohnanyi“ 1943–1945. Widerstand, Militärjustiz, SS-Willkür (Schriftenreihe der Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte 62). München 1991, 32 – Die Akten der AST München im Militärarchiv Freiburg belegen all dieses nicht, sie dokumentieren v. a. die Beschaffung von Nachrichten aus der Tschechoslowakei (vgl. Auskunft des Militärarchivs Freiburg vom 19.12.2008).

15 *Müller*, Josef: Bis zur letzten Konsequenz. Ein Leben für Frieden und Freiheit. München 1975, 241.

16 *Schlingensiefen*, Bonhoeffer (wie Anm. 1), 263.

Sicherheitspolizei und des SD und Wilhelm Canaris, Chef des militärischen Nachrichtendienstes, die jeweiligen Kompetenzen festgelegt worden<sup>17</sup>. Gemäß dieser Vereinbarung durfte Canaris nur rein militärische Angelegenheiten erkunden, wohingegen Heydrich der politische Informationsdienst vorbehalten bleiben sollte. Im Frühjahr 1944 wurde das Amt Ausland/Abwehr, schon lange misstrauisch beäugt, ganz aufgelöst und die Zuständigkeiten gingen auf das Reichssicherheitshauptamt über<sup>18</sup>.

Bonhoeffers Aufträge bewegten sich nun gerade in der Grauzone zwischen den rivalisierenden Geheimdiensten. In der Anklageschrift gegen Dohnanyi wurde ihm auch vorgeworfen, einen innenpolitischen Nachrichtendienst auf dem Gebiet der Kirchenpolitik, der außerhalb des „dienstlichen Aufgabengebietes“ des Amtes Ausland/Abwehr lag, betrieben zu haben<sup>19</sup>.

Bonhoeffer gab in einer seiner Vernehmungen nach seiner Verhaftung zu Protokoll, dass er bereits seit dem 1. September 1939 V-Mann des Amtes Ausland/Abwehr gewesen sei und für dessen innenpolitischen und kirchenpolitischen Nachrichtendienst gearbeitet habe. Oberkriegsgerichtsrat Manfred Roeder bezweifelte diese Aussage, die Bonhoeffer in Verschleierung seiner tatsächlichen Aufgaben formulierte hatte, denn Bonhoeffer besaß keinerlei V-Mann-Status, er wurde nicht in der Kartei geführt, er hatte keine Geheim-

---

17 *Dramm*, V-Mann (wie Anm. 5), 69. Vgl. zu den drei Abmachungen, die zu einer schrittweisen Entmachtung der Abwehr führten *Chowanick*, Dohnanyi“ (wie Anm. 14), 21.

18 *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 3), 814f.; *Justiz und NS-Verbrechen*. Sammlung deutscher Strafurteile wegen nationalsozialistischer Tötungsverbrechen 1945–1966. Bd. XIII: Die vom 17.11.1954 bis zum 27.06.1956 ergangenen Strafurteile. Lfd. Nr. 410–438. Bearbeitet im „Seminarium voor Strafrecht en Strafrechtspleging Van Hamel“ der Universität von Amsterdam von Irene Sagel-Grande, H. H. Fuchs und C. F. Rüter. Amsterdam 1975, 290–293; vgl. dazu auch *Buchheit*, Gert: Der deutsche Geheimdienst. Geschichte der militärischen Abwehr. München 1966, 158–191. *Schminck-Gustavus*, Christoph U.: Der „Prozess“ gegen Dietrich Bonhoeffer und die Freilassung seiner Mörder. Bonn 1995, 46.

19 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 424.

haltungserklärung abgegeben und die Akten enthielten keinen Bericht des angeblichen V-Mannes Bonhoeffer<sup>20</sup>.

Bei einer Befragung des Kriminalkommissars Franz Xaver Sonderegger, der im April 1943 an der Vernehmung Müllers und Bonhoeffers beteiligt war, meinte dieser: „Dietrich Bonhöffer wurde 1939/40 von von Dohnanyi und Oster mit einigen Inlandsaufträgen versehen, später auch in der Schweiz, mit Skandinavien und dem Balkan, hat aber nichts von Bedeutung erreicht, Hauptziel war, ihn dem Wehrdienst zu entziehen [...]. Als Bonhöffer merkte, dass für ihn die Sache verloren war, hat er Herrn von Dohnanyi verflucht und ohne Zwang mehr angegeben als ihm zugemutet worden war“<sup>21</sup>. Der Wahrheitsgehalt dieser Aussage kann bezweifelt werden, denn einen Monat nach der gemeinsamen Verhaftung schrieb Bonhoeffer an seinen Schwager, in ihm sei „nicht ein Atom von Vorwurf oder Bitterkeit“ [...] über das, was Dir und mir zugestoßen ist. Solche Dinge kommen von Gott und ihm allein, und ich weiß [...], daß es vor Ihm nur Unterwerfung, Ausharren, Geduld – und Dankbarkeit gibt. Damit verstummt jede Frage nach dem ‚Warum‘, weil sie ihre Antwort gefunden hat“<sup>22</sup>.

Zur Situation von Kloster Ettal während des Nationalsozialismus

Da Bonhoeffer während seines Aufenthalts in Ettal auf die Verschwiegenheit und Solidarität der Klosteroberen angewiesen war, ist zu fragen, in welcher Position das Kloster sich seit der Machtübernahme der Nationalsozialisten befand.

Die Bevölkerung im Landkreis Garmisch stand dem Nationalsozialismus positiv gegenüber. Das hatte bereits die Reichstagswahl vom 31. Juli 1932 gezeigt, in der die NSDAP nahezu 40 % der

---

20 *Höhle*, Canaris (wie Anm. 3), 495. Nach Müller hatte Bonhoeffer in der Vernehmung gesagt, er habe für Oster einen innenpolitischen Nachrichtendienst aufgebaut (wie Anm. 15), 243.

21 Aufzeichnung o. D. (IfZ München, ED 92).

22 Brief vom 5.4.1943. In: *Bonhoeffer*, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke 18). Gütersloh 1998, 59.

Stimmen erhielt. Nachdem Hitler Reichskanzler geworden war, versuchten die örtlichen Parteifunktionäre, so meinte der damalige Abt, dem Kloster Schwierigkeiten zu bereiten. Wie in der Revolutionszeit hätten die Ettaler den Klosterbesitz am liebsten wieder unter sich verteilt. Um den Querelen mit der unteren Ebene der NSDAP zu entgehen, verfolgte Pater Johannes, inoffizieller „Außenminister“ des Klosters, die Taktik, die mittlere und höhere Ebene der Machthaber gegen die untere auszuspielen. Langfristig führte dies dazu, dass die leitenden Stellen bis nach Berlin oft nicht wussten, wie man im Kloster wirklich dachte. Auch Abt Angelus war bereit, vordergründig das Einvernehmen zwischen Kloster und Regime herzustellen. Dabei kamen zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft dem Kloster einige Zufälle zu Hilfe, wie etwa verschiedene Besuche und Veranstaltungen, die sich zum Nutzen der Ordensgemeinschaft instrumentalisieren ließen. Dazu gehörte die 12. Weltkonferenz des Internationalen Studentenbundes, die vom 25. bis 28. Juli 1933 in Ettal stattfand. Teilnehmer waren u. a. der bayerische Kultusminister Hans Schemm, der Münchner Bürgermeister Karl Fiehler, SS-Reichsführer Heinrich Himmler sowie Stabschef der SA Ernst Röhm. Willem Visser t' Hooft, ebenfalls Gast in Ettal, berichtete später über diese Begegnung mit den NS-Machthabern. Im Verlauf dieser Tagung bot sich dem Abt die Gelegenheit, Himmler darüber zu informieren, dass das Kloster mit gewissen unerfreulichen Zwischenfällen konfrontiert worden sei. Himmler zeigte sich empört und bot P. Johannes an, sich bei politischen Schwierigkeiten jederzeit an ihn wenden zu können. Einen ähnlichen Effekt erzeugte ein Besuch Görings, der sich am 14. Februar 1936 anlässlich der IV. Olympischen Winterspiele in Garmisch-Partenkirchen aufhielt. Sein Wunsch, unbeobachtet zu essen, führte zu einem Besuch des klostereigenen Gasthofs in Ettal, „obwohl es damals schon nicht mehr angängig war, dass ein Spitzenfunktionär des Regimes einem Kloster einen offiziellen oder offiziellen Besuch machte“. Der preußische Ministerpräsident sagte bei Unannehmlichkeiten für das Kloster seine Unterstützung zu. Der Aufenthalt hoher Parteifunktionäre in Ettal erregte die Aufmerksamkeit der Kreisleitung und führte zu einem Stillhalteeffekt

der unteren Parteifunktionäre<sup>23</sup>. Dies ermöglichte es dem Kloster seinerseits, Kontakte bis an die Nahtstellen des Widerstandes zu unterhalten.

Der damalige Rechtsberater des Klosters, Dr. Josef Panholzer, Vorgänger von Müller, hatte aber auch die Verbindung zur mittleren Ebene der Partei hergestellt. Es handelte sich dabei um Regierungsrat Alfred Schimmel in München, der später stellvertretender Gestapo-Chef wurde, aber dennoch eine gewisse Sympathie für kirchliche Kreise zeigte.

Trotz der Schutzversprechen einiger führender Parteifunktionäre versuchte sich der Ettaler Ortspolizist immer wieder zu profilieren, indem er Predigten mithörte und mitstenographierte; auch Hausdurchsuchungen wurden angeordnet, da man nach Funktionären der Bayerischen Volkspartei suchte. Nachdem 1938 kurzzeitig sogar der Abt verhaftet worden war, blieb das Kloster danach von weiteren Eingriffen verschont<sup>24</sup>.

Im Verlauf des Krieges wurden die Räumlichkeiten des Klosters für unterschiedliche Bedürfnisse genutzt: bessarabische Umsiedler wurden einquartiert, das Präsidium des Deutschen Roten Kreuzes residierte dort mit seiner Abteilung der Auslandskorrespondenz, französische Kriegsgefangene mussten aufgenommen werden und schließlich wurde die Abtei zum Lazarett umfunktioniert.

#### Bonhoeffers Aufenthalt in Ettal

Der Chronist des Klosters vermerkte erst am 12. Dezember 1940: „Seit einigen Wochen weilt der ausgewiesene Direktor des evangelischen Predigerseminars in Berlin als Gast bei uns“<sup>25</sup>. In Ettal wurde Bonhoeffer nach eigenen Angaben „aufs freundlichste aufgenom-

23 Vgl. dazu *Koch*, Ettal (wie Anm. 3), 395–398ff.

24 Ebd., 387f.

25 *Waldstein-Wartenberg*, Graf Angelus M.: 1940 – das Jahr der Mitte. Eine Dokumentation zum 20. Jahrhundert. In: Festschrift zum Ettaler Doppeljubiläum 1980. Benedikt 480–1980. Ettal 1330–1980 (Sondernummer Ettaler Mandl – Stimmen aus Abtei, Jung- und Altettal, Jg. 59/32, 1981), 162. – Bonhoeffer war Rektor des illegalen Predigerseminars in Finkenwalde/Mark Brandenburg gewesen.

men“, insbesondere durch Abt Angelus Kupfer und Pater Johannes Albrecht, der für die Betreuung der Gäste des Klosters zuständig war. Das gute Verhältnis zu Bonhoeffer führte dazu, dass der Pater bei seinen Aufenthalten in Berlin auch die Familie Bonhoeffer besuchte<sup>26</sup>.

Der evangelische Theologe aß im Refektorium der Mönche, er konnte die Klosterbibliothek benutzen und hatte einen eigenen Schlüssel zur Klausur, er nahm an Gottesdiensten und Gebeten, insgesamt am Leben der Ordensgemeinschaft teil. Das Kloster in den Bergen schien für ihn ein passender Ort, nachdem schon während seiner pommerschen Zeit die „Möncherei“ mit seiner Art der Lebens- und Ausbildungsweise in Zusammenhang gebracht worden war<sup>27</sup>. Biographisch war für ihn die Zeit der Kommunität vorüber, aber der Alltag in Ettal war ihm bekannt durch die Form des Zusammenlebens, die er im Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde selbst praktiziert hatte: „Fremd ist mir die Form dieses Lebens ja nicht und ich empfinde die Gleichmäßigkeit und Stille als sehr wohltuend für die Arbeit. Es wäre schon ein Verlust (und es war wohl ein Verlust in der Reformation!), wenn die durch 1500 Jahre bewährte Form des Zusammenlebens zerstört würde, was man hier für durchaus möglich hält“<sup>28</sup>.

Trotz dieses biographischen Hintergrunds machte Müller in seinen Lebenserinnerungen gerade den Aspekt der klösterlichen Lebensform zum vorrangigen Beweggrund für die Entscheidung, Bonhoeffer in Ettal einzuquartieren. Er habe ihm den Aufenthalt in Ettal und Metten<sup>29</sup> vermittelt, damit er das klösterliche Leben mit-

---

26 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 104.

27 *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 3), 669.

28 Bereits 1935 bestand die Sorge, man werde den Klöstern „das Öffentlichkeitsrecht nehmen, was so viel wie der Tod unserer Anstalt wäre“; vgl. *Koch*, Ettal (wie Anm. 3), 386. Für den 3.2.1941 wurden sechs Patres eingezogen; das sei „ein harter Schlag“ für die Schule meinte Bonhoeffer in seinem Brief an Bethge vom 31.1.1941. Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 122.

29 Bonhoeffer traf sich wohl häufig mit dem Abt in der Kanzlei Müllers. Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 682. Zu den Beziehungen Bonhoeffers nach Metten, die sich in seinen Briefen nur gelegentlich niederschlagen vgl. ebd., 104, 108, Anm. 2.

erleben und prüfen könne, ob die evangelischen Kirchen solche Institutionen für die Erziehung des eigenen Priesternachwuchses einrichten sollten. Bonhoeffer konnte schon von seinen früheren Erfahrungen der Lebensform der katholischen Geistlichen durchaus etwas abgewinnen. Er vertrat die Meinung, dass diese als „Zölibatäre“ eine stärkere Stellung im Kampf gegen Hitler hätten. Müller sah umgekehrt auch das Positive an der Ehe der evangelischen Pfarrer, da beispielsweise die evangelischen Pfarrfrauen ihre verhafteten Männer oft in bewundernswerter Weise vertraten.

Auf Wunsch von Oster und Dohnanyi begleitete Bonhoeffer mehrmals Müller auf seinen Reisen nach Rom, denn Dohnanyi hielt es für nötig, dass bei den Gesprächen im Vatikan jemand dabei sei, der die „Dinge aus der evangelischen Sicht beurteile“. Müller machte Bonhoeffer in Rom mit wichtigen Persönlichkeiten bekannt: mit Robert Leiber, Sekretär von Papst Pius XII., Ivo Zeiger, Leiter des Collegium Germanicum und Monsignore Johannes Schönhöffer sowie mit Prälat Ludwig Kaas, dem früheren Vorsitzenden der Zentrumspartei. Die Aussprachen zwischen Bonhoeffer und Zeiger gestalteten sich ökumenisch-freundschaftlich. Bei einem dieser Gespräche entwickelte sich eine Diskussion, ob es möglich sei, im Verhältnis der katholischen und der evangelischen Kirche an die vorreformatorische Zeit anzuknüpfen<sup>30</sup>.

Müllers pragmatisches Anliegen zu der Zeit war es, die katholische und die evangelische Kirche im Abwehrkampf gegen das NS-Regime zusammenzuführen. So trafen sich auch in Ettal Katholiken und Protestanten und „fanden in ihrem Kampf gegen das nazistische Heidentum viel Gemeinsames“. Im April 1946 meinte der katholische Bischof Hilfrich von Limburg, dass sich niemals zuvor ein „besseres Verständnis“ zwischen den protestantischen und den katholischen Führern entwickelt habe<sup>31</sup>.

---

30 *Müller*, Konsequenz (wie Anm. 15), 241.

31 *Dulles*, Allen Welsh: Verschwörung in Deutschland. Mit einem Nachwort von Wolfgang von Eckhardt. Zürich 1948, 160.

Bonhoeffer berichtete gleich zu Beginn seines Aufenthaltes in Ettal, er habe ein „langes, gutes Gespräch mit dem Abt“ gehabt, „kurz alles, was man sich wünschen kann“<sup>32</sup>. Sowohl der Abt als auch Pater Johannes waren in die Widerstandstätigkeit Bonhoeffers eingeweiht. Bonhoeffer war froh, dass auf die Nachfrage von der Gestapo, „was ich hier täte und warum ich so oft drüben [im Kloster] sei, „gut und klar geantwortet“ wurde<sup>33</sup>.

Bonhoeffers Brief vom 4. November ist wohl so zu verstehen, dass er sich bemühte, die nötigen Kontakte zu katholischen Widerstandskreisen herzustellen: „Ich versuche hier so etwas Fuß zu fassen in den Kreisen, die mich interessieren; und ich glaube, dass das bei den Leuten der anderen Konfession leichter sein wird als bei den eigenen Leuten; mal sehen. Jedenfalls ist schon jetzt deutlich, dass es hier an den nötigen Verbindungen bisher gänzlich mangelt. Ich besuche jetzt viele Leute und bespreche diese Dinge.“<sup>34</sup> Während Bonhoeffer in der Anfangszeit des Kirchenkampfes die Bedeutung der Ökumene vor allem in der Unterstützung der ausländischen Kirchen für die Bekennende Kirche sah, öffnete er sich später auch hin zur katholischen Kirche. Aber erst nachdem er in die konspirativen Pläne eingeweiht worden war, wuchs sein Interesse an einer evangelisch-katholischen Ökumene. Um die Jahreswende – das heißt eben während seiner Ettaler Zeit – ist sein Bemühen zu bemerken, Kontakt zu katholischen Gesprächspartnern aufzunehmen<sup>35</sup>.

Sein Aufenthalt erschloss Bonhoeffer v. a. durch Müllers Netzwerk tatsächlich einen Kreis von Persönlichkeiten aus dem bayerischen Katholizismus, der sich um die dortige Abwehrstelle gruppierete. Müller war es auch, der Bonhoeffer beim Prälaten Neuhäusler in

---

32 Brief an Bethge vom 18.11.40. Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 72f.

33 Schreiben vom 10.12.1940. Ebd., 91f.

34 Brief an Bethge vom 4.11.1940. Ebd., 68.

35 *Ernesti*, Jörg: Ökumene im Dritten Reich (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LXXVII). Paderborn 2007, 320ff. Der Autor behandelt Bonhoeffer in diesem Band nur kurz, da sich dieser kaum im „evangelisch-katholischen Dialog“ engagiert habe (318); vgl dazu auch *Feil*, Ernst: Aspekte der Theologie Dietrich Bonhoeffers zur Lösung der „katholischen Frage“. In: Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 3, 2008, 149–178, v. a. 177.

München einführte. Der Weihbischof beriet sich mehrmals mit ihm, ehe er im Februar 1941 ins KZ Dachau kam. Neuhäusler wurde dort zusammen mit Martin Niemöller und dem Schriftleiter der katholischen Münchner Kirchenzeitung, Prälat Michael Höck, festgehalten.

Zu Weihnachten 1940 kamen in Ettal der Abt von Metten, die Patres Schönhöffer, Leiber und Zeiger aus Rom, Müller, Ickrath und Schmidhuber von der Münchner Abwehr sowie der Anwalt Niemöllers Dr. Hans Koch, Dohnanyi und andere zusammen, um sich über die Lage auszutauschen<sup>36</sup>.

Bonhoeffers Aufenthalt in Ettal mit der Erfahrung der benediktinischen Gastfreundschaft führte zu einem regen Austausch in verschiedener Hinsicht. So durfte Bonhoeffer auch erleben, dass in diesem Umfeld seine eigenen Werke rezipiert wurden. Zu Weihnachten lasen sich die Mönche aus der „Nachfolge“ vor. Diese wegweisende Auslegung der Bergpredigt hatte er 1937 verfasst. Der Abt und mehrere Patres lasen auch das „Gemeinsame Leben“, das Bonhoeffer 1938 im Studierzimmer seines Schwagers Gerhard Leibholz, der bereits mit seiner Zwillingsschwester Sabine nach England emigriert war, geschrieben hatte. An die Lektüre – so vermerkte er – sollte sich auch eine Aussprache anschließen<sup>37</sup>.

Bonhoeffer hatte sich bereits während seiner Tätigkeit im Predigerseminar über die Ursache und Wirkung von Kirchenspaltungen Gedanken gemacht. In seinen Finkenwalder Vorlesungen 1935 hatte er dabei die Möglichkeit hervorgehoben, dass „schulbildende zu kirchenbildenden Gegensätzen“ sowie umgekehrt „kirchenbildende zu schulbildenden Gegensätzen“ werden können<sup>38</sup>.

---

36 *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 3), 814; bei *Koch*, Ettal (wie Anm. 3), 405f.; ist die Anwesenheit Dohnanyis nicht erwähnt.

37 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 76. Sowohl die „Nachfolge“ als auch das „Gemeinsame Leben“ wollte Bonhoeffer dem Abt schenken (Brief vom 2. Advent 1940; ebd., 90); *Schlingensiepen*, Bonhoeffer (wie Anm. 1), 267.

38 *Feil*, Ernst: Orte einer ökumenischen Theologie Dietrich Bonhoeffers. In: Außermaier, Josef / Hoff, Gregor Maria (Hg.): Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie. Paderborn 2008, 19–30, hier 26; vgl. auch *Feil*, Aspekte (wie Anm. 35), 159.

Ausgehend von der innerprotestantischen Union, meinte er, die Kirche habe sich für die Anerkennung der Union als Führung Gottes entschieden, eine theologische Einigung aber war damit nicht verbunden. Dies schien ihm auch eine mögliche Ausgangsposition für die Gestaltung des Verhältnisses zur katholischen Kirche zu sein. Würde man danach handeln, dann hätte dies zur Folge, dass sich die Kirchen nicht primär theologisch einigten, „sondern durch glaubende Entscheidung“<sup>39</sup>.

Trotz solcher vertieften Dialogbereitschaft hin zu einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen blieb sein persönliches Verhältnis zum Katholizismus durchaus ambivalent. Nicht immer fand er das rechte Verständnis für die katholische Praxis, der katholische Advent beispielsweise blieb ihm doch „etwas fremd“<sup>40</sup>.

Bonhoeffer berichtete aber auch von dem Besuch einer „ganz wunderbaren Messe“, diese sei – so kommentierte er – „doch nicht einfach Götzendienst, wenn auch der Weg vom eigenen Opfer für Gott zum Opfer Gottes für uns, wie ihn die Messe geht“, ihm schwer falle und für ihn ein verkehrter Weg zu sein scheint. Aber so meinte er zugleich, er müsse das noch besser verstehen<sup>41</sup>. Dass aber Hans Asmussen in einem Una-Sancta-Gottesdienst gepredigt haben soll, ging ihm andererseits zu weit; dieser habe keine „Festigkeit“, monierte er in einem Brief an Eberhard Bethge<sup>42</sup>. Wenig später berichtete er diesem, dass der Papst ein Gebet für den Frieden angeordnet habe. Die Frage: „Hätten wir da nicht mitbeten können?“ beantwortet er für sich selbst eindeutig: „Ich habe es getan“<sup>43</sup>. Daran zeigt sich, dass er sich dem überkonfessionellen Auftrag der Kirchen in Zeiten des Krieges ganz selbstverständlich verpflichtet fühlte.

Neben Vorbehalten gegenüber der katholischen Frömmigkeitspraxis, konnten aber auch liturgische Formen innerhalb der eigenen Kirche in die Kritik geraten: „Neulich geriet ich versehentlich in eine

---

39 Brief an Bethge vom 16.11.1940. Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 71.

40 Brief an Bethge vom 8.12.1940. Ebd., 88.

41 Brief an Bethge vom 23.11.1940. Vgl. *Feil*, Orte (wie Anm. 38), 28.

42 Vom 16.11.1940. Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 70.

43 Brief an Bethge vom 23.11.1940. Ebd., 77.

lutherische Beichtfeier in München. Die Beichtfragen waren aber so schrecklich gesetzlich, dass ich ganz froh war, nicht zum Abendmahl eingeladen zu sein<sup>44</sup>. Das war auch nicht viel besser als das Messopfer! Und dabei in Meisers Kirche ...!<sup>45</sup>

Solche Kritik wird er dem bayerischen Landesbischof Hans Meiser nicht vorgetragen haben, als er am 7. Dezember bei diesem vorsprach. Um das Gespräch hatte er am 4. Dezember nachgesucht, da er „militärisch-dienstlich“ in München zu tun hatte. Bonhoeffer bat Meiser, eine Möglichkeit zu schaffen, dass die vielen Kinder evangelischen Glaubens, die sich in Ettal aufhielten, darunter auch seine Neffen Christoph und Klaus von Dohnanyi, die nötige religiöse Unterweisung erhielten<sup>46</sup>. Meiser entsprach der Bitte Bonhoeffers und entsandte seinen damaligen Hilfsreferenten Hermann Dietzfelbinger. Dieser hielt von da an alle vierzehn Tage in der Schulkirche von Ettal Gottesdienst und Konfirmandenunterricht. Der spätere Nachfolger von Landesbischof Meiser erinnerte sich gerne an die Gottesdienste, die er in Ettal für Umsiedler und Flüchtlinge gehalten hatte: „Die Art und Weise, wie mich damals die Benediktiner als Gast aufgenommen haben, ist für mich eine der größten und schönsten Erinnerungen. Es wurde eine unvergessliche ökumenische Gemeinschaft, in die unter anderem auch P. Rupert Mayer eingeschlossen war – damals in Ettal in Klosterhaft.“ Im Gedächtnis blieben ihm auch die Begegnungen mit Bonhoeffer; über seine Reisetätigkeit, „die wohl politischen Hintergrund hatte“, sprach er „nicht viel“ – so Dietzfelbinger –, „er verbarg sie aber auch nicht“<sup>47</sup>.

---

44 Als Mitglied einer unierten Kirche.

45 Brief an Bethge vom 23.11.1940. Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 76.

46 Schreiben an Meiser vom 4.12.1940. Ebd., 87.

47 *Waldstein-Wartenberg*, 1940 (wie Anm. 25), 162; vgl. auch *Dietzfelbinger*, Hermann: Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen. München 1984, 92f.

In den Weihnachtstagen muss auch ein Treffen zwischen Bonhoeffer und Bethge mit Rupert Mayer stattgefunden haben<sup>48</sup>. Mayer war auf Vorschlag von Neuhäusler, aber auf Initiative von Pater Johannes von der Gestapo am 9. August 1940 aus dem Konzentrationslager Sachsenhausen unter strengen Auflagen nach Ettal gebracht worden. Dazu gehörte die Isolierung von der Außenwelt, eine weitgehende Beschränkung der Korrespondenz, das strikte Verbot des Beichthörens, die Nichtteilnahme Außenstehender bei der Feier des Messopfers sowie das Verbot, den Klosterbereich zu verlassen. Unter diesen Bedingungen war Mayer bis zum 11. Mai 1945 in Ettal interniert<sup>49</sup>.

Von Begegnungen Mayers mit anderen Gästen berichtet die Ettaler Chronik nichts, sie hält aber fest, dass Dietzfelbinger am Sonntag nach Weihnachten im Chinesensaal mit zwei evangelischen Pastoren aß<sup>50</sup>. Bei dem zweiten Pastor handelte es sich um Eberhard Bethge, dessen Besuch sich Bonhoeffer aus verschiedenen Gründen gewünscht hatte. Er freute sich, an die frühere Gemeinsamkeit mit seinem Studieninspektor anknüpfen zu können und den gedanklichen Austausch zu pflegen; außerdem wollte er mit ihm auch Leute besuchen, die nicht nur von beruflichem Interesse waren, sondern mit „weiterem Horizont“ – eine Sprachregelung, die sicherlich der Geheimhaltungspflicht geschuldet ist. Noch einmal gemeinsam Zeit zu verbringen, schien ihm wichtig, da dies vielleicht dann auf längere Zeit nicht mehr möglich sei<sup>51</sup>. Der Aufenthalt in Ettal sollte also nicht nur der Erholung dienen, sondern auch Dienstlichem gelten. Bonhoeffer wollte die Strategie gegen die „nächste Einberufungsgefahr“ besprechen; außerdem war ihm wichtig, dass ein Treffen

---

48 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 681; Dietzfelbinger spricht davon, dass er mehrmals mit Mayer zusammengetroffen sei (wie Anm. 47, 92).

49 Mayer verstarb am 1.11.1945 in München; vgl. dazu *Sandfuchs*, Wilhelm: „Für die Rechte der Kirche und die Freiheit“. Pater Rupert Mayer SJ – unerschrockener Bekenner und Glaubenszeuge im Kirchenkampf. In: Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Hg. von Georg Schwaiger. Bd. II. München / Zürich 1984, 209; vgl. auch *Koch*, Ettal (wie Anm. 3), 401f.

50 *Waldstein-Wartenberg*, 1940 (wie Anm. 25), 162.

51 Brief vom 1. Advent. Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 85f.

zwischen Bethge, Hans von Dohnanyi und dessen ehemaligen Chef Gürtner<sup>52</sup> zustande käme, die beide in Ettal erwartet wurden. Von Gürtner erhoffte Bonhoeffer, dass er Einfluss nähme auf Reichskirchenminister Hanns Kerrl, dieser wiederum sollte sich dafür einsetzen, dass Theologen der Bekennenden Kirche nicht mehr in dem Umfang wie bislang eingezogen würden. Denn deren Verpflichtung führte zu einer gefährlichen personellen Ausdünnung der Bekennenden Kirche. Bonhoeffer lag aber auch daran, dass sich Bethge mit katholischen Missionskonzepten, etwa denjenigen der Steyler Missionsgesellschaft beschäftigte und dadurch Impulse für seine eigene Arbeit bei der Goßner Mission erhalte<sup>53</sup>.

Das Eintauchen in die katholische Welt veranlasste Bonhoeffer zu nachhaltigen Reflexionen über die katholische Ethik. Er prüfte diese nicht nur im Hinblick auf sein wissenschaftliches Werk, sondern sie beschäftigte ihn auch in ihrer lebenspraktischen Relevanz: „Ich bin jetzt bei der Frage der Ehe (Recht auf freie Wahl des Gatten, Ehegesetze nach konfessionellen oder rassischen Gesichtspunkten, Rom, Nürnberg, Sterilisation, Empfängnisverhütung). In all diesen Dingen ist die katholische Moral tatsächlich fast unerträglich gesetzlich. Ich sprach lange mit dem Abt und P. Johannes darüber. Sie meinten, die Stellung der Kirche zur Empfängnisverhütung sei der Hauptgrund für die meisten Männer, nicht mehr zur Beichte zu kommen.“<sup>54</sup>

Während des Ettaler Aufenthaltes bot sich Bonhoeffer auch die Gelegenheit, über Kontakte zum Kloster Metten, Informationen über Euthanasiemaßnahmen zu erhalten. Für Bonhoeffer gab es vor Gott kein lebensunwertes Leben und er hatte bereits früher ein Gespräch zwischen seinem Vater und Paul Braune, dem Leiter der

---

52 Gürtner starb bereits am 29.1.1941. Am 3.2. hielt Meiser die Beerdigung, die die katholische Kirche, obwohl Gürtner katholisch war, verweigert hatte. Darüber herrschte im Kloster große Empörung. Zufrieden vermerkte Bonhoeffer: „Abt und P. Johannes gingen auf unseren Wunsch und aus eigener Überzeugung zur Beerdigung! Bitte aber nicht Unberufenen weiter erzählen, ich meine das von der Verweigerung“ (Brief vom 4.2.1941; Ebd., 129).

53 *Bethge*, *Zeit* (wie Anm. 7), 127f.

54 Schreiben vom 10.2.1941. Vgl. *Bonhoeffer*, *Konspiration* (wie Anm. 2), 138; vgl. dazu auch *Bethge*, *Bonhoeffer* (wie Anm. 3), 807f.

Lobethaler Anstalten, vermittelt. Nun ließ er sich vom Mettener Abt, ein sachkundiger Gesprächspartner, über Vorfälle im Krankenhaus Mainkofen berichten, das sich in der Nähe von Metten befand<sup>55</sup>.

Der Aufenthalt in Ettal vertiefte Bonhoeffers Beschäftigung mit der katholischen Kirche in verschiedener Hinsicht. Er hatte Kontakt zu katholischen Widerstandskreisen, er hatte Teil am klösterlichen Leben, das ihm viel bedeutete, und er konnte in Austausch treten mit katholischen Theologen. Die dort gemachten Erfahrungen gaben ihm wichtige Impulse und ließen ihn einen fundamentalen Beitrag zur evangelisch-katholischen Ökumene leisten<sup>56</sup>. Ein die protestantische Ökumene transzendierendes Element drückte sich in einem der 1940 entstandenen Ethik-Manuskripte Bonhoeffers aus, in dem die Aussage des altkirchlichen Credo vom Glauben an „die heilige christliche Kirche“ anklingt: „Die Gestalt Christi ist eine und dieselbe zu allen Zeiten und an allen Orten. Auch die Kirche Christi ist Eine über alle Menschengeschlechter hinweg.“<sup>57</sup>

#### Wissenschaftliche Arbeit

Aus der Reihe der Bekennenden Kirche, in deren Dienst Bonhoeffer nach wie vor stand, war wohl nur der Justitiar der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union, Friedrich Justus Perels, über Bonhoeffers Doppelsexistenz informiert worden. Dieser setzte sich gegenüber dem altpreußischen Bruderrat für die partielle Freistellung Bonhoeffers zur wissenschaftlichen Arbeit ein. Als er im November 1940 nach München fuhr, sprach er mit Propst Wolfgang Staemmler nicht nur über „Catholica“, sondern erhielt von ihm auch die Mitteilung, dass der altpreußische Bruderrat Wert darauf lege, dass er wieder wissenschaftlich arbeite. Bonhoeffer war es „eine Beruhigung“, dass er danach sein wissenschaftliches Vorhaben nicht auf „eigene Faust“ betrieb, sondern als „Auftragsarbeit“ verstehen

---

55 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 109; vgl. auch *Schlingensiepen*, Bonhoeffer (wie Anm. 1), 273; *Dramm*, Bonhoeffer (wie Anm. 4), 126.

56 *Feil*, Orte (wie Anm. 38), 30.

57 Zit. nach *Dramm*, V-Mann (wie Anm. 5), 78.

konnte<sup>58</sup>. Damit war auch die äußere Begründung für seinen Ettaler Aufenthalt gegeben. So schrieb er auch an die Finkenwalder Brüder, mit denen er nach wie vor in regem Kontakt stand, von der „wissenschaftlichen Arbeit“, die er zu leisten habe.

Der erste Beleg für den Beginn an seiner Ethik ist ein Brief vom 9. Oktober 1940, in dem er mitteilte: „Die Arbeit geht voran; ich schreibe die Disposition des Ganzen.“<sup>59</sup> Als Bonhoeffer sich am 30. Oktober 1940 in seiner neuen Dienststelle bei der Münchner AST meldete, lagen bereits vier Wochen intensiver Beschäftigung an seiner „Ethik“ hinter ihm. In seinem Refugium in den bayerischen Bergen gelang es ihm, die längste Arbeitsperiode während der Kriegsjahre an seinem Hauptwerk zu verwirklichen. Die Bibliothek des Klosters konnte ihm dabei nur nützlich sein, denn abgesehen von der elterlichen Wohnung, stand ihm kein Arbeitszimmer mit einer vollständigen Bibliothek mehr zur Verfügung.

Die wissenschaftliche Arbeit diente nicht nur zur Tarnung seiner Beteiligung an der Konspiration, sondern war ihm wesentliches Anliegen seiner theologischen Existenz. Zentraler Begriff in diesem Hauptwerk ist die Verantwortung des Christen in der Welt<sup>60</sup>. Lautete die Botschaft der „Nachfolge“ „Ausschließlichkeit der Herrschaft Christi“, so postulierte die Ethik die „Weite seines Herrschaftsbereichs“. Unter dieser Voraussetzung konnte er sich selbst für die Teilnahme am Widerstand entscheiden. Zum bestimmenden Feld der ethischen Besinnung wird für Bonhoeffer die Szenerie der westlichen Welt. In Ettal begann er mit dem Kapitel der Rechtfertigung und gewann dabei die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem. Bonhoeffer legte den Weg frei für die auf protestantischem Boden so seltene Wiederentdeckung einer Theologie des „Natürlichen“, die er aber nicht in katholischer Weise von der analogia entis oder dem Naturrecht herleitete, sondern von der Rechtfertigungslehre und der Christologie. Mitten in der Zeit der Tyrannis des Unnatürlichen setzte Bonhoeffer aufgrund seiner Christologie das

---

58 *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 3), 786.

59 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 678.

60 *Dramm*, Bonhoeffer (wie Anm. 4), 113; vgl. dazu *Schlingensiepen*, Bonhoeffer (wie Anm. 1), 263ff.

Natürliche und die Vernunft in ihr Recht ein<sup>61</sup>. Das Vorletzte ist das Leben, wie es die Menschen in einer Zeit des Zulassens, Wartens, Vorbereitens Gottes führen. Zu diesem Vorletzten, in dem auch der Glaubende lebt, gehörte speziell für Bonhoeffer alles, was mit der Verschwörung zusammenhing. Alles aber geschah für ihn in dem Wissen, dass es eine letzte Zeit gibt, die das Vorletzte „richtet und abbricht“<sup>62</sup>.

In seinem letzten Brief aus Ettal an Bethge, datiert vom 22. Februar 1941, schrieb er: „Heute habe ich die nötigen Erledigungen gemacht. Übermorgen fahre ich. Ich werde Dir dann kaum schreiben. Alles was an Grüßen nach Hause geht, gilt auch Dir, und es wird auch nur das nötigste Lebenszeichen sein. Wundere Dich also nicht“<sup>63</sup>.

Nach der ersten Schweizer Reise machte er am 24. März kurz in München bei der AST VII Station; dort traf er mit seinem Mentor Schmidhuber zusammen; nach Ettal kehrte er aber nicht mehr zurück. Erst am 8. Februar 1943 hielt sich Bonhoeffer nochmals gemeinsam mit Bethge in München auf. Die Freunde überlegten, nach Metten oder Ettal zu fahren, um sich zu „verproviantieren“, zustande kam aber lediglich ein Besuch bei dem Weggeführten Müller<sup>64</sup>.

Am 5. April 1943 erfolgte die Verhaftung von Dohnanyi, Bonhoeffers und Müllers<sup>65</sup>. Bonhoeffer wurde am 9. April 1945 im Konzentrationslager Flossenbürg zusammen mit anderen Männern des Widerstandes hingerichtet.

---

61 *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 3), 806ff.

62 *Schlingensiepen*, Bonhoeffer (wie Anm. 1), 268.

63 Vgl. *Bonhoeffer*, Konspiration (wie Anm. 2), 154.

64 Brief Bethges an Renate Schleicher vom 8.2.1943. Ebd., 384.

65 *Chowaniec*, Dohnanyi (wie Anm. 14), 48; am 4. März 1944 wurde Müller wegen erwiesener Unschuld freigesprochen, blieb aber in Wehrmachtshaft (73).

### Gedenken

In Ettal kreuzten sich im Winter 1940/41 die Lebenswege zweier Männer, deren kritische Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus sie an diesen Rückzugsort geführt hatte. Aber während der Münchner Jesuitenpater Mayer in Ettal zu klösterlicher Abgeschiedenheit verurteilt war – er fühlte sich dort „fast noch mehr gefangen als im KZ“<sup>66</sup> – brach der evangelische Theologe aus Berlin von dort erst auf, um über oppositionelle Kreise zu informieren und diese mit ausländischen Widerstandskreisen zu vernetzen.

In welcher Weise sich der Jesuitenpater, selbst wegen konspirativer Kontakte angeklagt, und der evangelische Pfarrer, mit Rede- und Predigtverbot mundtot gemacht, dort austauschten, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Bethge erinnerte sich aber an ein „ausführliches Gespräch“<sup>67</sup>.

Erst zum 50. Todestag Bonhoeffers im Jahre 1995 wurde im Kreuzgang der Benediktinerabtei Ettal eine Gedenktafel angebracht, die das Kloster gemeinsam mit der bayerischen Landeskirche in Auftrag gegeben hatte und von dem Künstler Günter Barke gestaltet wurde. Diese Tafel hält die Erinnerung an zwei Vertreter des kirchlichen Widerstands wach, die in Ettal in sehr unterschiedlichen Lebenssituationen Schutz gefunden hatten. Mit der Inschrift auf der Tafel ist aber zugleich beider Tun unter die gleiche Motivation gestellt. Dort ist zu lesen: „Um CHRISTI willen im Widerstand gegen das Nazi-Regime verfolgt, weilten in Ettal P. Rupert Mayer SJ und Pastor Dietrich Bonhoeffer.“ Dieser Rückbezug auf den christlichen Glauben als Ausgangspunkt für politisches Handeln wurde im Falle Bonhoeffers nicht immer als untrennbar angesehen. Sogar Bonhoeffer selbst lehnte es ab, nachdem er 1943 im Militärgefängnis Tegel einsaß, namentlich auf den Fürbittelisten der Bekennenden Kirche zu erscheinen. Er hatte darauf beharrt, dass zwischen kirchlich und politisch motiviertem Widerstand zu unterscheiden sei. Sein Biograph Bethge bestätigte dies später mit dem kritischen Hinweis, dass die Bekennende Kirche „noch nicht in

---

66 *Dietzfelbinger*, Veränderung (wie Anm. 47), 93.

67 Vgl. oben Anm. 48.

den Kategorien zu denken vermochte, mit denen es Bonhoeffer unternahm, den außerordentlichen Anspruch der Lage zu beantworten“, für die Kirche sei es damals noch undenkbar gewesen „an einer Konspiration beteiligt zu sein“<sup>68</sup>.

In dieser gedanklichen Tradition stand vermutlich Meiser, als er 1953 das Ansinnen der bayerischen Pfarrerbruderschaft zurückwies, für Bonhoeffer eine Gedenktafel an der Kirche von Flossenbürg anbringen zu lassen. Meiser schien es damals unmöglich, eine Tafel zu enthüllen, auf der stand: „Dietrich Bonhoeffer – ein Zeuge Christi unter seinen Brüdern“. Der Landesbischof vertrat die Auffassung – so überlieferte es jedenfalls Bethge – bei dem Ermordeten handle es sich nicht um einen christlichen, sondern um einen politischen Märtyrer<sup>69</sup>. Die Enthüllung nahm dann Dietzfelbinger als Senior der Pfarrerbruderschaft vor; in seinen Erinnerungen datierte er diese allerdings fälschlicherweise auf das Jahr 1954, was zu Missverständnissen führte<sup>70</sup>. Der derzeitige bayerische Landesbischof Johannes

---

68 Vgl. *FÜRBITTE*. Die Listen der Bekennenden Kirche 1935–1944. Im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Felix Walter. Göttingen, 1996, XIX. Bethge berichtete andererseits, dass sich Bonhoeffer über die Nennung auf der Fürbittenliste der Breslauer Bekenntnissynode im Oktober 1943 gefreut habe (*Feil, Ernst*: Das Gebot der Freiheit. Die ökumenische Bedeutung der Ethik Dietrich Bonhoeffers. In: *Ettaler Mandl – Stimmen aus Abtei, Jung- und Altettal*, Jg. 74, Nummer 1, Mai 1995, 22–40). In *FÜRBITTE* wird Bonhoeffer allerdings nach 1940 nicht mehr erwähnt.

69 Bethge belegte die Aussage Meisers aber nicht (Modernes Märtyrertum als gemeinsames evangelisch-katholisches Problem. In: Bethge, Eberhard: Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer. München 1969, 135–151, hier 143). Sie lässt sich anhand der Unterlagen im LKA Nürnberg nicht nachweisen. Dort findet sich in den Akten der Pfarrbruderschaft lediglich in der Sitzungsniederschrift vom 25.1.1952 der Vermerk, dass nach der Ablehnung einer Gedenktafel durch den Landeskirchenrat die Bruderschaft diese Aufgabe übernehmen wolle (vgl. dazu *Feil, Gebot* [wie Anm. 68], 25).

70 *Dietzfelbinger*, Veränderung (wie Anm. 47), 93. Der Pfarrer von Flossenbürg vermerkte im Protokollbuch der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde lakonisch am 26. März 1953: „An der Enthüllung der Gedenktafel für D. Bonhoeffer, die die bayerische Pfarrerbruderschaft in unserer Kirche angebracht hat, nimmt der Bürgermeister teil“ (den Auszug stellte mir freundlicherweise Herr Pfarrer Herbert Sörgel zur Verfügung). Eine Predigt, die Dietzfelbinger am Ostermontag, 6.4.1953, in Flossenbürg gehalten hat, belegt, dass die Ent-

Friedrich monierte, dass das Gedenken an Bonhoeffer in Flossenbürg „ohne Billigung oder gar Mitwirkung“ Meisers zustande gekommen sei<sup>71</sup>. In einer Rede zum 100. Geburtstag Dietzfelbingers hob er die „Tat von Flossenbürg“ besonders hervor und stellte dessen Haltung derjenigen des Landesbischofs gegenüber: „Hans Meiser missbilligte Bonhoeffers Widerstand auch noch nach Kriegsende. Hermann Dietzfelbinger würdigte es [sic!]. Das wird sich im Gedächtnis der Kirche auf Dauer mit seinem Namen verbinden“<sup>72</sup>.

In den Nachkriegsjahren änderte sich die Art der Gedächtniskultur aus verschiedenen Gründen<sup>73</sup>. Im Laufe der Jahre erfuhr auch der herkömmliche Widerstandsbegriff eine Erweiterung, die dazu führte, dass die Grenzen zwischen politischem und kirchlichem Widerstand im engeren Sinne verwischten. In dem Gedenkbuch für die evangelischen Märtyrer wurde als Grundposition eines evangelischen Verständnisses formuliert, dass diejenigen als Märtyrer zu bezeichnen seien, „die wegen ihres christlichen Glaubenszeugnisses, wegen ihrer kirchlichen Funktion oder wegen ihres christlich motivierten Widerstandes gegen politisches Unrecht den Tod erlitten

---

hüllung zu diesem Zeitpunkt stattgefunden hat (Auskunft des Landeskirchlichen Archivs Nürnberg vom 18.3.2009).

71 So Landesbischof Johannes Friedrich in seiner Predigt am 10.4.2005 in Flossenbürg ([www.bayern-evangelisch.de](http://www.bayern-evangelisch.de); Abruf am 5.5.2009). Zur Frage nach der Haltung Meisers gegenüber Bonhoeffer und seiner Teilnahme an der Enthüllung der Gedenktafel nimmt jetzt auch Arnim Rudi Kitzmann in seinem unveröffentlichten Manuskript „Aus der historischen Gerüchteküche. Die Gedenktafel von Flossenbürg und Landesbischof Meiser“ Stellung. Auch er kommt zu dem Schluss, dass sich der von Bethge kolportierte Vorbehalt Meisers nicht belegen lasse. Der Landesbischof habe sich darüber hinaus das Gedenken an Bonhoeffer keineswegs „versagt“, er sei vielmehr weder persönlich eingeladen, noch sei sein „Dienstplan“ darauf abgestimmt gewesen, da er sich zu der Zeit auf einer Dienstreise in Italien befand.

72 Landesbischof Friedrich nahm Dietzfelbingers falsche Angabe auf und meinte, dieser habe schon ein Jahr später, nämlich am Ostermontag 1954, „ganz gegen den Mainstream in unserer Kirche“ an der Kirche von Flossenbürg eine Erinnerungstafel für Bonhoeffer angebracht ([www.bayern-evangelisch.de](http://www.bayern-evangelisch.de)).

73 Vgl. zur Bedeutung von „Erinnern“ im kirchlichen Bereich *Oelke, Harry*: Wir erinnern uns: Dietrich Bonhoeffer. Anmerkungen zur kirchlichen Erinnerungskultur in Deutschland nach 1945. In: *MKiZ* 24, 2006, 71–91.

haben<sup>74</sup>. Wenn Bonhoeffer nach dieser Definition den politischen Widerstand verkörpert, so ist diese Haltung gerade auch in seiner Person exemplarisch mit seinem Glauben, seiner Frömmigkeit und seiner Ethik verbunden.

Am 60. Todestag 2005 bezeichnete Abt Edelbert Hörhammer bei einer Eucharistiefeier in der Klosterkirche den Widerstandskämpfer Bonhoeffer als „evangelischen Märtyrer“<sup>75</sup>, nachdem Papst Johannes Paul II. den widerständigen Jesuitenpater Mayer bereits 1987 selig gesprochen hatte. Oberkirchenrat Martin Bogdahn gedachte beim kirchlichen Stundengebet der Vesper des Aufenthalts Bonhoeffers in Ettal. Er dankte Gott für den Glaubenszeugen und zitierte aus Bonhoeffers Glaubensbekenntnis, das er zur Jahreswende 1942/43 formuliert hatte: „Ich glaube, dass Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will. Dafür braucht er Menschen, die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen.“<sup>76</sup> Auch anlässlich des 100. Geburtstages von Bonhoeffer am 4. Februar 2006 hielt Bogdahn in der Vesper den Gedenkvortrag und las dabei aus den Aufzeichnungen von Pater Johannes vor. Dieser hatte in den drei Monaten seines Aufenthaltes ein zutreffendes Bild von dem evangelischen Gast bekommen. Im Kloster, so erinnerte sich der Pater, hatte man damals die Gelegenheit erhalten, „Bonhoeffer kennen und schätzen zu lernen als einen liebenswürdigen, toleranten und ebenso frommen Vertreter der Bekennenden Kirche. Andererseits konnte ich feststellen, dass auch Bonhoeffer seinerseits die Verbindung zu einer Einrichtung der katholischen Kirche schätzte, und zwar aus der religiösen Überzeugung heraus, dass wir ja doch alle in Christus eins sind, und dass wir nichts anderes zu tun haben, als Christus zu dienen und mit Christus gekreuzigt zu werden. Aus dieser religiösen Überzeugung heraus wuchs die Forderung, dass der politische Kampf um die Erhaltung der christlichen Lehre von den

---

74 *Schultze*, Harald: Evangelische Märtyrer im ökumenischen Kontext. In: „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage. Leipzig 2008, 30f.

75 Vgl. den Beitrag von Christoph *Strohm* über Bonhoeffer. In: Schultze / Kurschat, Ende (wie Anm. 74), 238f.

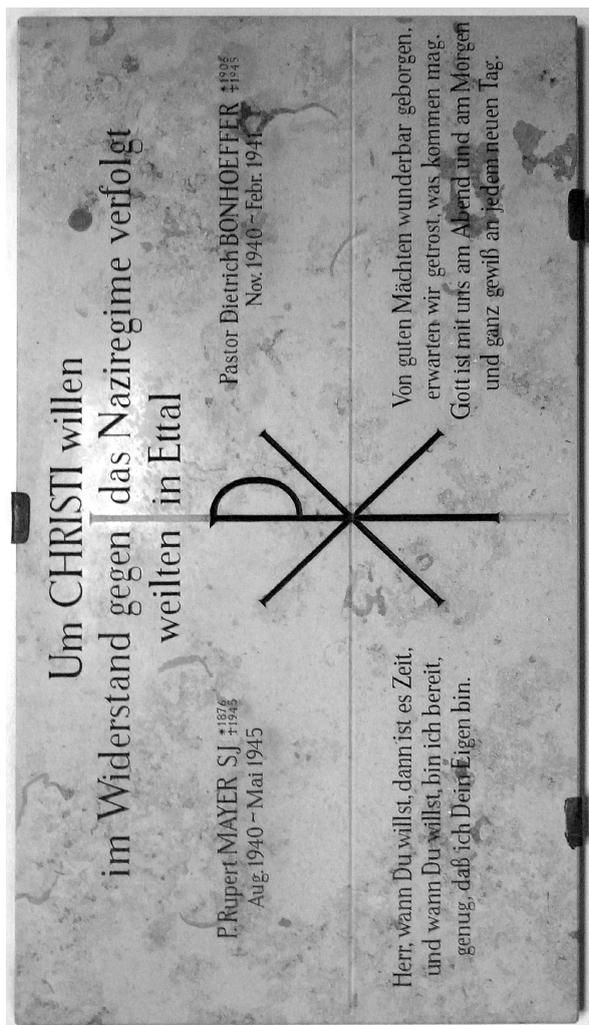
76 [www.erzbistum-muenchen.de/news](http://www.erzbistum-muenchen.de/news).

christlichen Konfessionen gemeinsam geführt werden müsse! In vielen Gesprächen ist es mir im Frühjahr 1941 klar geworden, dass seine politische Zielsetzung, die Wiederherstellung einer rechtsstaatlichen Ordnung in Deutschland, letztlich auf seine religiöse Haltung zurückzuführen war. So ist es klar, dass der Tod von Dietrich Bonhoeffer uns alle, die wir ihn kannten, zwar mit Trauer, aber in gleicher Weise mit Stolz erfüllt.“ Nach der Vesper, an der auch andere evangelische Geistliche teilnahmen, zog die Versammlung von der Winterkirche zur Gedenktafel im Kreuzgang und sang Bonhoeffers Lied „Von guten Mächten treu und still umgeben“. Unter diesem Eindruck – so meinte Bogdahn – wurde deutlich, dass es „kaum einen anderen Ort in ganz Deutschland gibt, [...] wo man Dietrich Bonhoeffer so direkt vor sich hat als Ettal“<sup>77</sup>.



Ökumenisches Gedenken im Ettaler Kreuzgang. 10. März 1995. Quelle: Ettaler Mandl (wie Anm. 68).

<sup>77</sup> Ettaler Mandl. Stimmen aus der Abtei, Jung- und Altettal. Nr. 1/2006 ([www.kloster-ettal.de/ettalermabl/em\\_2006\\_1\\_02.html](http://www.kloster-ettal.de/ettalermabl/em_2006_1_02.html); Abruf: 5.5.2009).



Gedenktafel für Dietrich Bonhoeffer und Rupert Mayer im Kreuzgang der Ettaler Klosterkirche St. Mariä Himmelfahrt. Foto: Frater Hieronymus Kleindienst OSB.



Märtyrer oder Fanatiker?  
Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders.  
In memoriam Heinz Boberach (1929–2008)

*Thomas Martin Schneider*

Die Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders ist zunächst über weite Strecken die Geschichte einer gewissen Idealisierung gewesen. Dies hat bereits 1994 Albrecht Aichelin<sup>1</sup> und dann zehn Jahre später auch Folkert Rickers<sup>2</sup> herausgestellt. Die Literatur zu Paul Schneider hatte jahrzehntelang meist einen erbaulich-missionarischen Charakter; Schneider wurde als Blutzuge Jesu Christi, Glaubensheld, Vorbild und Märtyrer unkritisch verehrt. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang das Buch der Ehefrau Margarete Schneider, das natürlich keinen wissenschaftlichen Anspruch erhob und dem man die mangelnde Distanz zum Gegenstand nicht wird vorwerfen können<sup>3</sup>, ferner die einschlägigen Arbeiten von Rudolf Wentorf, dessen wertvolle Dokumentationen leider fast jegliche wissenschaftlich-editorischen Standards vermissen lassen<sup>4</sup>, und schließlich etwa das

---

1 *Aichelin*, Albrecht: Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 6). Gütersloh 1994, XVIII.

2 *Rickers*, Folkert: Das Weltbild Paul Schneiders. In: MEKGR 53, 2004, 133–184, hier 135ff.

3 *Schneider*, Margarete (Hg.): Der Prediger von Buchenwald. Neuhausen / Stuttgart<sup>2</sup>1981 (1. Auflage 1953).

4 *Wentorf*, Rudolf (Hg.): Paul Schneider: ... und sollst mein Prediger bleiben. Gießen / Basel 1966; *Ders.* (Hg.): „Trotz der Höllen Toben“. Dokumente berichten aus dem Leben Paul Schneiders, der zum Prediger von Buchenwald wurde. Berlin 1967; *Ders.*: Der Fall des Pfarrers Paul Schneider. Eine biographische Dokumentation. Neukirchen-Vluyn 1989; *Ders.*: Paul Schneider. Der Zeuge von Buchenwald. Gießen / Basel<sup>2</sup>1986. Vgl. hierzu *Aichelin*, Schneider (wie Anm. 1), XVIII, XX u. XXXII. Zu *Wentorf*, Fall vgl. auch die Rezension

Buch von Claude R. Foster, eine „historic novel“, die eine Reihe von fiktiven Szenen enthält<sup>5</sup>. Diese Arbeiten sollen keineswegs diskreditiert werden. Man muss aber ihre literarische Gattung und ihre Intention beachten. Es handelt sich im Grunde um verkündigende Literatur, die ja durchaus ihre Berechtigung hat und an das Selbstverständnis Schneiders anknüpfen kann.

Eine ganz andere – und viel problematischere – Form der Idealisierung Schneiders geschah in der DDR. Dort wurde Schneider zum antifaschistischen Widerstandskämpfer stilisiert und zur Legitimierung des Staates und seiner Ideologie, einschließlich des vorgeblich auch Christen umfassenden Gedankens der „Nationalen Front“ unter der Führung der SED, vereinnahmt und missbraucht. Nachdem der Kommunist Hasso Grabner, ein ehemaliger Mithäftling Schneiders, bereits 1945 den dann immer wieder zitierten Satz geprägt hatte: „Dein [sc. Paul Schneiders] Tod legt unsere Hände ineinander“<sup>6</sup>, versuchten Regierungsvertreter und Vertreter der DDR-Blockparteien bis zum Ende der DDR immer wieder in plumper demagogischer und penetrant stereotyper Weise Paul Schneider als Bundesgenossen der – den politischen Kampf für Fortschritt und Humanität anführenden – Kommunisten und als Kronzeugen „gegen Faschismus und Militarismus in Westdeutschland“<sup>7</sup> zu instrumentalisieren. Auch staatstreue Theologen wie der Dresdner Ge-

---

von *Aichelin*. In: KZG 4, 1991, 327f.

- 5 Foster, Claude R.: Paul Schneider. The Buchenwald Apostel. A Christian Martyr in Nazi Germany. A Sourcebook on the German Church Struggle. West Chester (USA) 1995 (gekürzte Fassung in deutscher Übersetzung von Brigitte Otterpohl: Paul Schneider. Seine Lebensgeschichte. Der Prediger von Buchenwald. Neuhausen 2001). Vgl. hierzu Geiger, Markus: Pfarrer Paul Schneider und seine Rezeptionsgeschichte (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg 49). Heidelberg 2007, 110f.
- 6 Grabner, Hasso: In memoriam Paul Schneider. In: Das war Buchenwald! Ein Tatsachenbericht. Hg. von der KPD. Leipzig 1945, 89–94, zitiert nach Geiger, Pfarrer (wie Anm. 5), 59.
- 7 Drobisch, Klaus: Widerstand hinter Stacheldraht. Aus dem antifaschistischen Kampf im KZ Buchenwald (Kämpfe der deutschen Arbeiterklasse 7). Berlin 1962, zitiert nach Geiger, Pfarrer (wie Anm. 5), 61.

meindepfarrer Walter Feurich<sup>8</sup> beteiligten sich an dieser durchsichtigen interessegeleiteten Geschichtsdeutung bzw. -klitterung. In seinem im Verlag der Ost-CDU erschienenen Heft zu Paul Schneider aus dem Jahre 1967 führte Feurich u. a. aus:

„[...] die politisch-moralische Einheit von Christen und Nichtchristen im Kampf gegen den Nazismus [...] ist es, die Christen und Marxisten in Buchenwald heute Ernst Thälmann und Paul Schneider in gleicher Weise ehren lässt. Und sie ist es schließlich, die uns veranlasst, angesichts der Bedrohung des Friedens heute rechtzeitig Partei zu ergreifen und nicht nur, wie Schneider, im Leiden, sondern im Kampf gegen die Feinde des Friedens zu siegen. So ist es nur folgerichtig, wenn Paul Schneider als ein Mann, der vom Martyrium des Konzentrationslagers ‚ungebrochen‘ blieb, in der ‚Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung‘ eine ergreifende Würdigung gefunden hat und wenn sein Opfer zusammen mit dem der heldenhaft kämpfenden Kommunisten genannt wird.“<sup>9</sup>

Wie fragwürdig und willkürlich diese Schneider-Vereinnahmung war, zeigt ein Aufsatz von Gerhard Ringshausen, der in durchaus plausibler Weise die Persönlichkeitsmerkmale Schneiders mit denen des Zeitzer Pfarrers Oskar Brüsewitz verglich, der sich 1976 aus Protest gegen die DDR-Diktatur, insbesondere die Diskriminierung von Christen und die Behinderung der freien Evangeliumsverkündigung, selbst verbrannte<sup>10</sup>.

Vor dem Hintergrund des spezifisch römisch-katholischen Heiligen- und Märtyrerverständnisses ist es schließlich wohl ebenfalls eine Art von Idealisierung und womöglich auch eine gewisse Vereinnahmung, wenn in der römisch-katholischen Kirche neuer-

8 Feurich war u. a. Vorsitzender der Kirchlichen Bruderschaft in Sachsen, die den real existierenden Sozialismus in der DDR unkritisch bejahte. Vgl. *Seidel*, J. Jürgen: Feurich, Walter. In: BBKL XXIII, 2004, 375–377. Dem ehemaligen Zwickauer Dompfarrer Edmund Käbisch zufolge arbeitete Feurich als „IM Klemm“ auch mit der Stasi zusammen (vgl. <http://www.dr-kaebisch.de/presse.htm> – letzter Zugriff am 21.8.2008).

9 *Feurich*, Walter: Paul Schneider: Brüder, seid stark ... (Reihe Christ in der Welt 13). Berlin 1967 (2. Aufl. 1984), zitiert nach *Geiger*, Pfarrer (wie Anm. 5), 64.

10 *Ringshausen*, Gerhard: Paul Schneider und Oskar Brüsewitz. In: KZG 9, 1996, 89–110.

dings Paul Schneider ausdrücklich als Blutzeuge Christi gewürdigt wird und gleichsam „zur Ehre der Altäre“ erhoben worden ist. Papst Johannes Paul II. erwähnte ihn im Rahmen des Märtyrergedenkens am 7. Mai 2000 im Kolosseum in Rom exemplarisch und verwies auf das Auferstehungszeugnis des „Predigers von Buchenwald“ aus der Arrestzelle heraus. Am 12. Oktober 2002 wurde in der römischen Basilika San Bartolomeo eine Ikone eingeweiht, die, auf die Worte des Papstes Bezug nehmend, im Zentrum, unmittelbar unterhalb der Osterkerze, den KZ-Häftling Paul Schneider hinter Gittern zeigt. Bei einer ökumenischen Gedächtnisfeier am 1. Februar 2003 wurde in Anwesenheit des rheinischen Präses Nikolaus Schneider ein handgeschriebener Brief Schneiders überreicht – sozusagen eine Berührungsreliquie?<sup>11</sup> Neben dem Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, leitete der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Ishmael Noko, den Gebetsgottesdienst. Das ist insofern bemerkenswert, als Paul Schneider, der ja Pfarrer in einer Provinzialkirche der Altpreußischen Union war, verschiedentlich als dezidiert reformierter Theologe charakterisiert worden ist; er war auch Mitglied im „Coetus reformierter Prediger“<sup>12</sup>. Tatsächlich finden sich allerdings neben reformierten durchaus lutherische Elemente in seinem Den-

11 Vgl. *Geiger*, Pfarrer (wie Anm. 5), 122–131. Ebd. auch eine farbige Abbildung der Ikone (nach Seite 8). Der frühere rheinische Präses Manfred Kock hatte zunächst die Herausgabe eines handgeschriebenen Briefes unter Berufung auf das kirchliche Archivgesetz für nicht möglich erklärt, schließlich war die rheinische Kirche dann aber doch einer Bitte eines Sohnes von Paul Schneider, der den Wunsch aus Rom unterstützte, nachgekommen (vgl. ebd., 124f.). Auch Familienangehörige Paul Schneiders bezeichneten den auf einem Samtkissen feierlich durch die Kirche getragenen und dann auf dem Altar deponierten Brief (es handelt sich um ein Schreiben aus dem KZ an die Ehefrau vom 4. April 1938) offenbar ganz unbefangen als „Reliquie“ (ebd., 127 u. 130).

12 Vgl. insbesondere *Goerlich*, Andreas: Paul Schneider und der Heidelberger Katechismus. In: *Zwa* 19, 1991/92, 91–102; *Busch*, Eberhard: Reformierte Tradition im Kirchenkampf. In: *RKZ* 139, 1998, 122–130. Zu Schneiders Mitgliedschaft im „Coetus reformierter Prediger“ vgl. *Lekebusch*, Sigrid: Pfarrer Karl Immer und Paul Schneiders Familie. Eine Ergänzung zur Familienbiographie des Predigers von Buchenwald. In: *Geschichte im Wuppertal* 7, 1998, 50–61, hier 50–52.

ken, so konnte er etwa auch schon mal in einer Predigt eine längere Passage aus Luthers Hauspostille zitieren<sup>13</sup>.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Paul Schneider begann eigentlich erst mit Albrecht Aichelins Dissertation von 1994<sup>14</sup>. Sie basiert auf einer gründlichen Quellenanalyse und ist bis heute die maßgebliche und grundlegende wissenschaftliche Biographie. Aichelin ist freilich, wie er selbst erklärte, auf „das spezifisch theologische Denken Schneiders“ kaum eingegangen<sup>15</sup>. Er hat zwar grundsätzlich das zentrale Bekenntnis Anliegen Schneiders gewürdigt, aber dann vor allem auch die „politische Dimension“ von Schneiders Denken und Handeln betont, die Schneider voll bewusst gewesen sei. Schneider sei, so Aichelin, „zum fundamentalen Gegner des Regimes“ geworden; der verschiedentlich „ganz bewußt mit politischen Mitteln dem Regime trotzte“<sup>16</sup>.

Dieser These Aichelins, dass Schneider auch als politischer Widerständler anzusprechen sei, wurde von Martin Greschat bereits 1995 und 2004 dann auch von Rickers heftig widersprochen<sup>17</sup>. Rickers hat zudem neuerdings grundsätzliche Kritik am Ansatz des Heidelberger Forschungsprojektes geübt, in dessen Rahmen Aichelins Arbeit entstand. Der Arbeitstitel des Projektes lautete: „Der radikale Flügel der Bekennenden Kirche im Widerstand – Vergleichende Untersuchungen zu Varianten der Resistenz bei Gustav Heinemann, Paul Schneider und Martin Albertz“. Rickers meint,

13 Vgl. *Schneider*, Thomas Martin / *Schmidt*, Simone Francesca: „Wenn die nordische stolze Rasse dem Jesuskind die Türe weist“ – Dokumente zur Theologie Paul Schneiders. In: MEKGR 50, 2001, 345–360, hier 349f. mit Anm. 25 u. 358. Vgl. zur Theologie Paul Schneiders auch unten im Text.

14 *Aichelin*, Schneider (wie Anm. 1); vgl. auch *Ders.*: Paul Schneider (1897–1939). In: Hummel, Karl-Joseph / Strohm, Christoph (Hg.): Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig und Kevelaer 2000, 72–86.

15 *Aichelin*, Schneider (wie Anm. 1), XXVII.

16 Ebd., 325–327.

17 *Greschat*, Martin: Rezension zu *Aichelin*, Schneider (wie Anm. 1). In: ZKG 106, 1995, 424–426; vgl. *Rickers*, Folkert: Widerstehen in schwerer Zeit. Erinnerung an Paul Schneider (1897–1939). Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht in den Sekundarstufen und für die kirchliche Bildungsarbeit. Neukirchen-Vluyn 1997, 143.

hier sei von vornherein die Hypothese unterstellt worden, „dass diese drei Männer (politischen!) Widerstand geleistet bzw. sich gegen den Nationalsozialismus resistent verhalten“ hätten, und Aichelin habe dementsprechend „– getrieben von dem Erkenntnisinteresse des Forschungsprojekts – Aussagen politisch hochrechnen“ müssen, „die die Tragfähigkeit eines politisch resistenten Widerstandsverhaltens bei Schneider durchaus nicht begründen können.“ Nach Rickers sei der Eindruck erweckt worden, „als diktierte die Intention des Projekts das historische Material und nicht umgekehrt.“<sup>18</sup>

Rickers hat sich mit dieser fundamentalen Kritik an Aichelin freilich auch selbst korrigiert. In seinem 1997 veröffentlichten Arbeitsbuch für den Religionsunterricht zu Paul Schneider hielt er Greschats Kritik an Aichelin zwar teilweise für berechtigt, jedoch auch für überzogen. Bei Greschat sei, so Rickers 1997, „die politische Dimension des Falles Schneider unterbewertet.“ Zur Begründung führte Rickers aus:

„Denn das Vorgehen Schneiders lässt sich durchaus in die Widerstandsdiskussion einordnen. Natürlich hat er keinen Widerstand im Sinne des 20. Juli geleistet oder im Sinne seiner sozialistischen und kommunistischen Mitgefangenen agiert. Aber ein Widerstehen, hier zunächst auf weltanschaulicher Ebene und dann ein Stück darüber hinausgehend in den gesellschaftlichen Raum, war es schon. Mit van Norden [...] ließe sich bei Schneider von einer Form von ‚Teilwiderstand‘ sprechen, der sich nicht nur darin erschöpft, die eigene Position (hier: das Bekenntnis der Kirche) zu bewahren und zu verteidigen, sondern der sich auch auf seine Verantwortlichkeit für die jeweilige Gesellschaft und ihre Opfer einläßt. [...] Es sind ganz verschiedene Formen des Widerstehens, derer Schneider sich bedient hat: öffentlicher Protest (gegen die Artikel von Röhm und Goebbels), Zurückweisung von deutschgläubigen Zumutungen (Beerdigung eines Hitlerjungen), Verweigerung von staatsbürgerlichen Pflichten (Wahl), Ignorierung einer staatlichen Anordnung (Ausweisung), Verweigerung der Anerkennung eines staatlichen Symbols

---

18 Rickers, Folkert: Das neuerliche Interesse an Märtyrern und Märtyrerinnen und Paul Schneider. In: MEKGR 56, 2007, 253–271, hier 261.

(Hakenkreuzfahne), öffentliche Proklamation von Unrecht und Gewalt (im KZ).<sup>19</sup>

In seinem Aufsatz in den Monatsheften für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes von 2004 hat Rickers nun dagegen nicht nur bestritten, dass Schneider eine profilierte politische Position hatte, sondern auch, dass er eine profilierte theologische Position hatte. Ansatzweise findet sich das schon in dem Buch von 1997<sup>20</sup>. 2004 aber wurde Rickers sehr viel deutlicher. Schneider verfügte, so Rickers jetzt, weder über politische noch über theologische Reife. Sein extrem antiliberales Weltbild habe sich durch geografische und geistige Enge ausgezeichnet. Es sei durch Aufklärung und Wissenschaft nicht gebrochen gewesen und passe eher zum Lager der Wegbereiter der Nazis als zum Lager der NS-Gegner („[...] seine unpolitisch-politische Option [...] vertrug sich ohne Weiteres mit der Diktatur Hitlers [...]“). Schneiders an Fanatismus grenzende Kompromisslosigkeit habe ihn schließlich in Konflikt mit den Nazis gebracht<sup>21</sup>.

Ich habe dem in einem Beitrag in den folgenden Monatsheften (2005) widersprochen<sup>22</sup>: Schneider hatte sehr wohl eine – durchaus eigenartige – theologische Position, die sich im Wesentlichen wohl mit folgenden Stichworten umschreiben lässt: Elemente der dialektischen Theologie, der biblizistischen Theologie und der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers<sup>23</sup>, Leidensnachfolge Christi und reformierte Kirchenzucht. Auch wer heute theologisch anders als Schneider denkt, sollte konzедieren, dass Schneider eine Theologie hatte. Zugegebenermaßen erreichte diese nicht das wissenschaftliche Reflektionsniveau etwa eines Dietrich Bonhoeffer, aber der von Rickers

19 *Rickers*, Widerstehen (wie Anm. 17), 28f.

20 Ebd., 74f.

21 *Rickers*, Weltbild (wie Anm. 2), insbesondere 175–184, Zitat: 180.

22 *Schneider*, Thomas Martin: Von der Idealisierung zur Relativierung? Anfragen an Folkert Rickers' Analyse des Weltbildes Paul Schneiders. In: MEKGR 53, 2005, 359–364.

23 Vgl. *Schneider / Schmidt*, Dokumente (wie Anm. 13), 358, gegen *Aichelin*, Schneider (wie Anm. 1), 325, der meint, Schneider habe im Unterschied zur „Zwei-Reiche-Lehre“ Luthers im Sinne der Barthschen Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ ein Wächteramt der Kirche gegenüber dem Staat reklamiert.

immer wieder vorgenommene Vergleich Schneider – Bonhoeffer ist wegen der unterschiedlichen Viten, sozialen Milieus und Berufsfelder auch nicht angemessen. Schneiders Theologie war wie sein gesamtes Weltbild in der Tat antiliberal bzw. antimodern. Aber die Gleichung: ‚Modernismus = NS-Gegnerschaft‘ stimmt so nicht, denn sie verkennt die modernen Züge des Nationalsozialismus. Hans-Ulrich Thamer etwa spricht sogar von einem „außerordentlichen Modernisierungsschub“, den das NS-Regime – neben dem gleichzeitigen Rückgriff „auf traditionelle Muster“ – gebracht habe<sup>24</sup>. Schneiders Moralauffassungen, etwa im Bereich der Sexualethik, sind aus heutiger Sicht ohne Zweifel schwer nachvollziehbar. Womöglich hat er aber dennoch auch etwas Richtiges gesehen, wenn er – wenn vielleicht auch in recht einseitiger, verkürzter und übertriebener Weise – den Nationalsozialismus angriff, indem er exemplarisch dessen moderne Züge in Frage stellte. Die Theologie war der das Weltbild Schneiders absolut dominierende Faktor. Schneider hat der totalitären Ideologie der Nazis gewissermaßen eine totalitäre Theologie entgegengesetzt. Das mussten die Nazis – entgegen der eigentlichen Intention Schneiders – als politische Herausforderung ansehen. Schneider starb so als politischer KZ-Häftling mit rotem Winkel. Durch und durch konservativ und gewiss kein Verfechter unserer heutigen freiheitlich-demokratischen Grundordnung, war er also zwar wohl nicht politisch motiviert, aber sein Reden und Handeln war deshalb durchaus nicht unpolitisch. Wie sonst könnte man erklären, dass der angeblich so unpolitische bzw. politisch so naive und unbedarfte Dorfpfarrer ein politischer Gefangener war? Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass Weltgewandtheit, Urbanität, hohe Bildung etc. keineswegs davor schützten, sich dem Nationalsozialismus anzuschließen. Umgekehrt war die Unterstützung für den Nationalsozialismus in erzkonservativen, rückständigen bäuerlichen Gegenden, wie z. B. in der Eifel, häufig wesentlich geringer als in vielen fortschrittlichen Städten mit hohem Arbeiter- und Bildungsbürgeranteil<sup>25</sup>. Ein wesentliches Widerstandspotential gegen den

---

24 Thamer, Hans-Ulrich: *Verführung und Gewalt. Deutschland 1933–1945* (Die Deutschen und ihre Nation 5). Berlin 1986, 374.

25 Eine differenzierte Analyse der Anhängerschaft der NSDAP findet sich u. a. ebd., 172–183.

Nationalsozialismus rekrutierte sich gerade aus traditionellen Kreisen.

In dem im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland im Jahre 2006 herausgegebenen Gedenkbuch „Ihr Ende schaut an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ hat Rickers Zweifel angemeldet, ob Schneider „so ungebrochen als Märtyrer bezeichnet werden“ könne, denn er sei „auch ein religiöser und moralischer Eiferer“ gewesen, „der das Leiden um Christi willen als Erweis der Standhaftigkeit im Glauben vor der Öffentlichkeit ansah.“<sup>26</sup> In den Monatsheften für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes von 2007 hat Rickers diese These noch einmal ausführlich dargelegt und begründet. Er betont das gesetzliche Denken Schneiders, seine geringe Flexibilität, sein Unvermögen, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden. Er spricht vom „selbst gewählten Martyrium“ Schneiders, das das Opfer Jesu Christi ignoriere: „[...] mit Bezug auf Hebr 7,27 hätte [er sich] [...] entlasten können und müssen: Ein für alle Mal (ἐφάπαξ [sic!]) hat Gott sich selbst in Jesus Christus dahingegeben, sodass mit diesem Ereignis alle weiteren, von Menschen inszenierten Opfer obsolet sind.“<sup>27</sup>

Rickers hat Schneider sozusagen Stück für Stück demontiert, sein politisches Denken, sein theologisches Denken, sein gesamtes „Weltbild“, sein Märtyrertum. Gleichzeitig hat er sich deutlich von seinem Buch von 1997 entfernt, dessen Titel noch lautete „Widerstehen in schwerer Zeit“ und dessen Intention es war, die „Erinnerung an Paul Schneider“, so der Untertitel, im Religionsunterricht und der kirchlichen Bildungsarbeit wach zu halten. Als konkrete Lernziele formulierte er damals u. a.:

- „Die SchülerInnen, Jugendlichen und Erwachsenen sollen am Beispiel des Pfarrers Paul Schneider eine historische Gestalt kennenlernen, deren Beitrag zur Gestaltung des Gemeinschaftslebens

26 Rickers, Folkert: Schneider, Paul. In: „Ihr Ende schaut an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. v. Schultze, Harald / Kurschat, Andreas unter Mitarbeit von Bendick, Claudia. Leipzig 2006 (2. Aufl. 2008), 425f., hier 426.

27 Rickers, Interesse (wie Anm. 18), 270.

darin deutlich wird, daß er sich aus der Kraft seines Glaubens weltanschaulich-politischer Bedrohung widersetzt hat,

- die Möglichkeit haben, aus dem widersetzlichen Verhalten Schneiders Anregungen zur politischen und (eventuell auch religiösen) Identitätsfindung zu gewinnen,  
[...]
- die These diskutieren können, daß Widerstand/Widerstehen gegen den Nationalsozialismus (in welcher Form auch immer) und Eintreten für die vom Nationalsozialismus Verfolgten das christliche Gebot der Stunde war,
- mit dem Sachverhalt konfrontiert werden, daß nur wenige Christen wie Paul Schneider tatsächlich dieser Grundforderung entsprochen haben<sup>28</sup>.

Solche Lernziele könnte Rickers heute wohl kaum noch verfolgen. Mit der Bestreitung des Märtyrertums Schneiders widerspricht Rickers der gesamten ökumenisch-kirchlichen Tradition, die unmittelbar nach Schneiders gewaltsamem Tod begann, und wohl auch der allgemeinen Rezeption Schneiders in der Gesellschaft. Es sei hier nur daran erinnert, dass der auch von Rickers sehr geschätzte Dietrich Bonhoeffer bereits unmittelbar nach Schneiders Tod überhaupt gar keinen Zweifel daran hatte, dass Schneider ein Märtyrer war, oder dass der Lordbischof von Chichester, George Kennedy Allen Bell, in einem in der „Times“ abgedruckten Brief, verfasst nur wenige Tage nach Schneiders Tod, Schneider als „martyr“ bezeichnete. Die große Fülle der Reaktionen auf Schneiders Tod sind im Hinblick auf sein Märtyrertum ganz eindeutig<sup>29</sup>. Nach dem Zusammenbruch veröffentlichte die berlin-brandenburgische Kirchenleitung ein vermutlich von Otto Dibelius verfasstes Wort zum ersten Jahrestag des 20. Juli 1944. Dieses Wort beginnt wie folgt:

„Die Wiederkehr des 20. Juli, an dem die Gegnerschaft deutscher Männer gegen die damalige Staatsführung zu gewaltsamer Entladung kam, lenkt die Blicke der Kirche zurück auf die Ungezählten,

28 *Rickers*, *Widerstehen* (wie Anm. 17), 44.

29 Vgl. *Der Christuszeuge Paul Schneider*. Gedenkschrift anlässlich des 50. Todestages. Hg. v. der Evangelischen Kirche im Rheinland. Düsseldorf 1989, 127–144.

die um ihres christlichen Gewissens willen dem System des letzten Jahrzehntes widerstanden und diesen Widerstand mit ihrem Leben bezahlt haben. Unter ihnen sind Märtyrer im vollen Sinne dieses Wortes. Wir nennen als einen für alle den Namen des Pfarrers Paul Schneider aus Dickenschied im Rheinland, der sich von der ihm anvertrauten Gemeinde nicht trennen lassen wollte und dann im Konzentrationslager Buchenwald seinen Mitgefangenen, allen Misshandlungen zum Trotz, Gottes Wort laut und fröhlich verkündigte, bis er schließlich den Misshandlungen erlag.<sup>30</sup>

Paul Schneider galt also als exemplarischer „Märtyrer im vollen Sinne dieses Wortes“, und dies gilt im Grunde bis heute. Davon zeugen nicht zuletzt die zahlreichen Straßen, Kirchen, Gemeindehäuser und Schulen, die nach ihm benannt wurden<sup>31</sup>. Gerade weil die evangelische Kirche anders als die römisch-katholische keine eindeutige, verbindliche Definition von Märtyrern, etwa mit klar geregelter Kanonisierungsverfahren, kennt<sup>32</sup>, sollte zunächst einmal – auch und gerade für Historiker – gelten: Märtyrer ist, wer als solcher rezipiert wird.

Wolf-Dieter Hauschild hat darüber hinaus theologische Kriterien für ein evangelisches Märtyrerverständnis herausgearbeitet. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, „dass die biblisch-altkirchliche und die evangelisch-reformatorische Sicht in den Grundzügen übereinstimmen.“ Den ersten wesentlichen Aspekt fasst er wie folgt zusammen: „Märtyrer / Märtyrerinnen als getötete ‚Christen / Christinnen‘ stehen in einem fundamentalen Bezug zum gekreuzigten Jesus, dem ‚Christus‘. Sie leben und sterben in dessen Nachfolge, aber dabei gibt es eine kategoriale Differenz in soteriologischer Hinsicht ...“<sup>33</sup>

Es kann überhaupt gar kein Zweifel daran bestehen, dass Paul Schneider diesem Kriterium in besonderer Weise entspricht. Natur-

30 Zitiert nach *Huber*, Wolfgang: Zwischen Bekenntnis und Widerstand. Zur Erinnerung an Eberhard Bethge, St. Matthäus-Kirche Berlin, 19. Juli 2000, V (<http://www.ekd.de/vortraege/huber/huber-v3.html> – letzter Zugriff am 21.8.2008).

31 Vgl. *Geiger*, Pfarrer (wie Anm. 5), 197–201.

32 Vgl. *Hauschild*, Wolf-Dieter: Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis. In: „Ihr Ende schaut an ...“ (wie Anm. 26), 49–69, hier 50–52.

33 Ebd., 69.

lich kann man heute der Auffassung sein, dass Schneider vielleicht eine etwas zu starke Martyriumssehnsucht hatte – auch bei Bonhoeffer ist so etwas zu finden<sup>34</sup>, ganz zu schweigen von altkirchlichen Märtyrern wie Ignatius von Antiochien<sup>35</sup> u. v. a. Und natürlich ist es eine krasse Fehlinterpretation, wenn Markus Geiger in deutlich apologetischer Absicht den Appell von Schneiders Ehefrau an ihren Mann: „Dränge Dich nicht zum Martyrium!“ ausgerechnet als Beleg dafür anführt, dass Paul Schneider „sich nicht zum Martyrium drängte“<sup>36</sup>. Auch mag es sein, dass Schneider etwa – hier womöglich in reformierter Tradition<sup>37</sup> – nicht genügend zwischen Gesetz und Evangelium unterschied. Der Vorwurf aber, er habe das Opfer Jesu Christi oder die eben zitierte „kategoriale Differenz in soteriologischer Hinsicht“ ignoriert, ist überzogen. Paul Schneider konnte den Weg des Leidens nur gehen in der festen Gewissheit des Glaubens an das allein heilbringende Opfer Jesu Christi; er begriff seinen Leidensweg ausschließlich als einen Hinweis auf Jesus Christus. Etwas anderes geben die Quellen nicht her.

Hauschild hat gezeigt, dass der Märtyrerbegriff eine Ausweitung erfuhr, indem nicht nur „die Wortzeugen in der Bezeugung des Christusbekenntnisses bzw. der Wahrheit Gottes“, sondern auch „die Tatzeugen der göttlichen Gerechtigkeit bzw. der Gebote Gottes“ darunter zu fassen sind<sup>38</sup>. Wolfgang Huber hat darauf aufmerksam gemacht, dass es erst diese Ausweitung des Märtyrerbegriffs ermöglichte, Bonhoeffer überhaupt als Märtyrer zu begreifen<sup>39</sup>. Hier liegt nun deutlich das Interesse Rickers’ – man könnte auch etwas polemisch sagen: das Rickers’ „Weltbild“ zu Grunde liegende Inter-

34 Vgl. *Bethge*, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. München 1986, 386 u. ö.

35 Vgl. *Ignatius von Antiochien* (gest. um 115), An die Römer, 4, 1: „Ich [...] schärfe es allen ein, daß ich freiwillig für Gott sterbe, wenn anders ihr es nicht verhindert. So bitte ich euch, daß ihr mir [euer] Wohlwollen nicht zur Unzeit erzeigt! Laßt mich den Bestien zum Fraß werden [...]“ (zitiert nach KTGQ I [31985], 18).

36 *Geiger*, Pfarrer (wie Anm. 5), 108.

37 Vgl. *Goerlich*, Schneider (wie Anm. 12).

38 *Hauschild*, Märtyrer (wie Anm. 32), 69.

39 *Huber*, Bekenntnis (wie Anm. 30), V.

esse: Ihm geht es vor allem, wenn nicht gar ausschließlich, um die politisch-ethische Dimension des Märtyrerbegriffs. Hier droht aber nicht nur eine erneute Verkürzung des Märtyrerbegriffs – diesmal nach der anderen Seite hin –, sondern eine historisch wie theologisch bedenkliche Entkoppelung von den eigentlichen Wurzeln, tendenziell wohl nicht ganz unähnlich der Schneider-Rezeption in der DDR. Auch dies deutet sich schon in dem Arbeitsbuch von 1997 an, in dem Rickers etwa empfiehlt, in eine Unterrichtseinheit über Paul Schneider auch das Schicksal des hingerichteten nigerianischen Schriftstellers und Bürgerrechtlers Ken Saro-Wiwa mit einzubeziehen. Saro-Wiwa war ohne Zweifel ein couragierter und vorbildlicher Kämpfer für die Menschenrechte. Von einem besonderen christlichen Hintergrund oder einer entsprechenden Motivation ist freilich nichts bekannt. Insofern verbindet ihn und Schneider eigentlich wohl nichts weiter als der Umstand des gewaltsamen Todes, es sei denn, man unterstellt, er habe gewissermaßen ungewollt und unbewusst christlich-ethisch gehandelt, so, wie es der Christ Schneider eigentlich hätte tun müssen, aber leider unterließ – damit aber täte man wohl beiden Unrecht. Rickers ist die Enttäuschung deutlich anzumerken, dass Paul Schneider seinem Weltbild und seinem politischen Märtyrerverständnis nicht entspricht. Es fragt sich aber, ob dieses stark moralisierende Weltbild, das den „Geist von 1968“ zu atmen scheint, nicht selbst inzwischen anachronistisch und eng ist und ob das darauf beruhende Märtyrerverständnis im Blick auf das biblisch-altkirchlich-reformatorische Märtyrerverständnis überhaupt sachgemäß ist. Das schließt nicht aus, dass Rickers' Entmythologisierungsbemühungen in Teilen durchaus ihr Recht haben.

Anlässlich des 50. Todestages bemühte sich auch der damalige rheinische Präses Peter Beier, einen aktuellen Gegenwartsbezug des Schicksals Schneiders aufzuzeigen. In Beiers Predigt am 22. Juli 1989 in Dickenschied im Hunsrück, wo Schneider zuletzt Gemeindepfarrer war, hieß es: „Vom Hunsrück muss man hinunter nach Koblenz, wenn hauptinstanzlich geurteilt wird. Das war so eh und je. Paul Schneider in Koblenz vor dem Richter; die Blockierer von Bell [sc. Nachrüstungsgegner im Hunsrück, die vor US-amerikanischen Militäreinrichtungen demonstrierten und deren Zufahrten

blockierten] in Koblenz vor dem Richter.“ Freilich fügte Beier sogleich folgenden Appell hinzu: „Versucht nicht, Parallelen herzustellen und zusammenzubiegen, die sich niemals im Endlichen treffen. Heute ist eine andere Zeit.“<sup>40</sup>

Paul Schneider passt wohl so recht in keine Schublade<sup>41</sup>, er lässt sich insbesondere für bestimmte aktuelle politische Anliegen oder Einsichten kaum vereinnahmen, was man ihm freilich nicht postum zum Vorwurf machen sollte. Aus seiner Lebensgeschichte ist längst die Geschichte seiner unterschiedlichen Rezeption geworden – zumindest in diesem Punkte seinem großen Vorbild Jesus von Nazareth wohl nicht ganz unähnlich. Ob es irgendwann gelingen kann, hinter den verschiedenen Rezeptionsschichten den historischen Paul Schneider wieder neu zu entdecken, bleibt abzuwarten.

---

40 Zitiert nach *Geiger*, Pfarrer (wie Anm. 5), 55.

41 Vgl. *Schmidt*, Simone Francesca: Paul Schneider (1897–1939). Radikale Nachfolge Christi auf dem Weg zum Kreuz. In: *Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche*. Im Auftrag des Ausschusses für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte hg. v. Conrad, Joachim / Fleisch, Stefan / Kuropka, Nicole / Schneider, Thomas Martin. Düsseldorf 2007, 161–163, hier 163.

Wolf Graf von Baudissin.  
Ein evangelischer Laie als „Vater der Militärseelsorge“.  
Adolf Martin Ritter zum 75. Geburtstag

*Angelika Dörfler-Dierken*

Neubeginn als Gnade und Aufgabe

Im Jahr 2007 hat sich die Unterzeichnung des Militärseelsorgevertrags und damit der Geburtstag der Evangelischen Militärseelsorge in der Bundeswehr zum 50. Mal gejäht<sup>1</sup>, der Geburtstag des ersten westdeutschen Militärbischofs Hermann Kunst<sup>2</sup> zum 100. Mal. Diese beiden Gedächtnistage sind aufmerksamen Protestanten nicht

---

1 Vgl. *Greschat*, Martin: Der Militärseelsorgevertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: ZKG 119, 2008, 63–79. Zur Geschichte der katholischen Militärseelsorge vgl. *Kirche unter Soldaten*. 50 Jahre Katholische Militärseelsorge in der Deutschen Bundeswehr. Hg. vom Katholischen Militärbischofsamt. Berlin 2006. Text des Militärseelsorgevertrages in *Krug*, Peter: Glauben leben. Evangelische Militärseelsorge in der Deutschen Bundeswehr. Hg. vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr. Leipzig 2007, 114–124; *Müller-Kent*, Jens: Militärseelsorge im Spannungsfeld zwischen kirchlichem Auftrag und militärischer Einbindung. Analyse und Bewertung von Strukturen und Aktivitäten der ev. Militärseelsorge unter Berücksichtigung sich wandelnder gesellschaftlicher Rahmenbedingungen (Hamburger Theologische Studien 1), Hamburg 1990, zugl. Hamburg, Diss. theol. 1989; vgl. auch die für die militärische Teilöffentlichkeit abgefasste Auftragschrift von *Dörfler-Dierken*, Angelika: Zur Entstehung der Militärseelsorge und zur Aufgabe der Militärgeistlichen in der Bundeswehr (Forschungsbericht. Sozialwissenschaftliches Institut der Bundeswehr 83). Straußberg 2008.

2 Hermann Kunst (1907–1993). Der Nachlass Kunst ist im Evangelischen Zentralarchiv, Berlin (im Folgenden: EZA) zugänglich. Vgl. *Lilje*, Hanns: Hermann Kunst. Leben und Werk. In: Collmer, Paul (Hg.): Kirche im Spannungsfeld der Politik. Festschrift für Hermann Kunst zum 70. Geburtstag. Göttingen 1977, 1–5; *Beese*, Dieter: Seelsorger in Uniform. Evangelische Militärseelsorge im Zweiten Weltkrieg. Aufgabe, Leitung, Predigt. Hannover 1995, 96–103.

entgangen; ein dritter hat jedoch kaum Eingang in das Bewusstsein der kirchlichen Öffentlichkeit gefunden: der 100. Geburtstag des „unbestrittenen Vaters der Inneren Führung“<sup>3</sup> Wolf Stefan Traugott Graf von Baudissin<sup>4</sup>. Dieser war ein bewusst evangelisch-lutherischer Christ, der aufgrund verschiedener Zufälle und der politischen Lage<sup>5</sup> Verantwortung als Referatsleiter in der Dienststelle des Bundeskanzlers für die mit der Vermehrung der alliierten Truppen zusammenhängenden Fragen<sup>6</sup> übernahm. Gegen die Widerstände traditionellistisch gesinnter Militärs setzte er im Verein mit Politikern und kritischer Öffentlichkeit die Konzeption ‚Innere Führung‘ durch. Nicht bekannt ist in der historischen Forschung bisher, welche große Bedeutung Baudissin zukommt für die Entwicklung der Konzeption der Militärseelsorge für die Bundeswehr und für die Einführung des Lebenskundlichen Unterrichts<sup>7</sup>. Der Bruch mit der Vergangenheit sollte umfassend sein; ein radikaler Neuanfang wurde geplant<sup>8</sup>.

3 Vgl. *Feldmeyer*, Karl / *Meyer*, Georg: Johann Adolf Graf von Kielmansegg 1906–2006. Deutscher Patriot, Europäer, Atlantiker. Hamburg / Berlin / Bonn 2007, 46f.

4 Wolf Stefan Traugott Graf von Baudissin (1907–1993). Der Nachlass Baudissins wird gesammelt im Baudissin Dokumentationzentrum (im Folgenden abgekürzt BDZ) an der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg durch Claus von Rosen. Vgl. zur Biographie zuletzt *Schlaffler*, Rudolf J. / *Schmidt*, Wolfgang (Hg.): Wolf Graf von Baudissin 1907–1993. Modernisierer zwischen totalitärer Herrschaft und freiheitlicher Ordnung. München 2007.

5 Vgl. *Graf von Baudissin*, Wolf: Als Mensch hinter den Waffen. Hg. und komm. von Angelika Dörfler-Dierken. Göttingen 2006, 59.

6 Das Amt Blank, Vorläuferinstitution des Bundesministeriums der Verteidigung.

7 Vgl. zusammenfassend mit weiterführender Literatur aus evangelischer Perspektive *Dörfler-Dierken*, Angelika: Zur Ethik der Inneren Führung. In: ZEE 51, 2007, 117–128; aus katholischer Perspektive *Jermer*, Helmut: Innere Führung als Ethik für die Bundeswehr. In: *Kirche unter Soldaten* (wie Anm. 1), 319–344.

8 Zum Neuanfang in der Militärseelsorge vgl. außer der in Anm. 1 genannten Literatur *Bleese*, Jörn: Die Militärseelsorge und die Trennung von Staat und Kirche. Diss. jur. Hamburg 1969; *Steuber*, Klaus: Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche. Mainz 1972; *Cremers*, Annelie: Staat und Evangelische Kirche im Militärseelsorge-Vertrag von 1957. Mit einem Anhang zur Dokumentation der Entstehungsgeschichte. Diss. jur. Freiburg i. Br. 1973; *Ehlert*, Hans: Interessenausgleich zwischen Staat und Kirchen – Zu den Anfängen der Militärseel-

Darüber waren die Politiker und Kirchenführer der jungen Bundesrepublik sich einig, lange bevor die ersten Militärpfarrer ihren Dienst antraten: Militärpfarrer sollten in den deutschen Kontingenten einer zukünftigen europäischen Verteidigungsarmee als Zivilisten tätig sein – ohne militärischen Rang, ohne Uniform, ohne Eingliederung in die Militärorganisation<sup>9</sup>. Dass wieder eine Militärseelsorge nötig sein würde, stand bei den politisch Verantwortlichen von Anbeginn an fest<sup>10</sup> und ist nach Ausweis der Quellen nie Gegenstand von kontroversen Diskussionen gewesen, weil das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland Artikel 141 der Weimarer Reichsverfassung als Artikel 140 übernommen hat: Der Staat ist verpflichtet, Religionsgesellschaften zuzulassen, so weit in den besonderen staatlichen Gewaltverhältnissen, also auch im Militär, das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge besteht<sup>11</sup>. Umstritten war allerdings in der westdeutschen Öffentlichkeit, insbesondere bei evangelischen

---

sorge in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Militärseelsorge*. Zeitschrift des Katholischen Militärbischofsamtes 33, 1991, 39–72.

- 9 Dass die Einigkeit wichtiger Kirchen- und Staatsvertreter in dieser Frage belastbar war, ist daran zu erkennen, dass alle Versuche scheiterten, die Seelsorge in der Bundeswehr analog zu der früheren Wehrmachtsseelsorge mit Rangabzeichen, Uniform und Eingliederung in die Militärorganisation durchzusetzen.
- 10 Schon in der ‚Himmeroder Denkschrift‘ vom Oktober 1950, welche die Ergebnisse eines von Adenauer veranlassten geheimen Treffens ehemaliger, als unbelastet geltender Generale und Admirale der Wehrmacht – auch Baudissin nahm als Dienstrangniedrigster (Major) teil – dokumentiert, wird mit großer Selbstverständlichkeit davon ausgegangen, dass es bei den deutschen Kontingenten für die zukünftigen europäischen Streitkräfte Militärpfarrer geben würde. Vgl. *Rautenberg*, Hans-Jürgen / *Wiggershaus*, Norbert: Die ‚Himmeroder Denkschrift‘ vom Oktober 1950. Politische und militärische Überlegungen für einen Beitrag der Bundesrepublik Deutschland zur westeuropäischen Verteidigung. Hg. v. Militärgeschichtlichen Forschungsamt. Karlsruhe 1985, 54: „Die Militärseelsorge kann bis zur Aufstellung der vollen Verbände durch die örtlichen Geistlichen wahrgenommen werden. Später wird eine eigene Truppenseelsorge zu schaffen sein.“
- 11 Dass in dem staatlichen Gewaltverhältnis Militär ein freier kirchlicher Dienst gewünscht wurde, als die ersten Planungen für deutsche Streitkräfte im Amt Blank gemacht wurden, bestätigt im Rückblick auch der ehemalige Leiter des Referats „Kirchliche Angelegenheiten und Bildungswesen“ in der Personalabteilung des Amt Blank, Dr. Franz *Lubbers*, Die Neuordnung der Militärseelsorge. Ein Rückblick aus staatlicher Sicht. In: *Katholische Militärseelsorge in der Bundeswehr. Ein Neubeginn (1951–1957)*. Hg. vom Katholischen Militärbischofsamt Bonn. Köln 1986, 13–22, bes. 20.

Christen, die Frage, ob es überhaupt zu einer Wiederbewaffnung kommen dürfe. Die Parole „Gott hat uns die Waffen aus der Hand geschlagen“ konnte allerdings nach der Wiederwahl Adenauers zum Bundeskanzler am 6. September 1953 als überholt gelten<sup>12</sup>; die Gesamtdeutsche Volkspartei unter Gustav Heinemann, dem ehemaligen evangelischen Innenminister im Kabinett Adenauer, der aus Protest gegen die Wiederbewaffnung sein Amt niedergelegt hatte, musste eine bittere Niederlage einstecken<sup>13</sup>.

12 *Vogel*, Johanna: Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956. Göttingen 1978, 53, 80. Mit diesen Worten deutet ein EKD-Synodaler im Jahre 1950 die Gegenwart geschichtstheologisch.

13 Die zeitgeschichtliche Forschung ist noch im Gang. Sie erbringt durchaus kontroverse Ergebnisse und Würdigungen der Ereignisse in der Ära Adenauer und der Rolle wie Bedeutung der beteiligten Personen. Umstritten sind vor allem die Politik der EKD einerseits, die kirchengeschichtliche Bedeutung Niemöllers und seiner Mitstreiter andererseits sowie die Beurteilung Adenauers als Friedens- und Versöhnungspolitiker. Anders ausgedrückt: Unzweifelhaft hatte der deutsche Protestantismus durch die Teilung einen Schock und empfindlichen Mitglieder- und somit auch (zumindest gefühlten) Bedeutungsschwund erlitten; ihm galt deshalb die Wiedervereinigung mehr als die Aussöhnung mit Frankreich, manchmal sogar mehr als Freiheit und Demokratie. Unter der älteren Literatur vgl. *Rausch*, Wolf W. / *Walther*, Christian (Hg.): Evangelische Kirche in Deutschland und die Wiederaufrüstungsdiskussion in der Bundesrepublik 1950–1955. Gütersloh 1978; *Opitz*, Eckart: Die sicherheits- und wehrpolitische Diskussion in den politischen Parteien 1949–1955. In: APuZ 33, 1983, Bd. 35, 3–18; *Mahlmann*, Theodor: Kirche und Wiederbewaffnung. In: Bänsch, Dieter (Hg.): Die fünfziger Jahre. Beiträge zu Politik und Kultur. Tübingen 1985, 90–107. Vgl. aus der neueren Literatur die Aufsatzbände von *Düringer*, Hermann / *Stöhr*, Martin (Hg.): Martin Niemöller im Kalten Krieg. Die Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 2001; *Gallus*, Alexander (Hg.): Alternative Deutschlandbilder von Heinemann bis Havemann. Antrittsvorlesungen der Philosophischen Fakultät 2007. Rostock 2007; zudem die Studien von *Walter*, Uwe: Welt in Sünde – Welt in Waffen. Der Streit um die Wiederbewaffnung. In *Fischer*, Manfred (Hg.): Aufbruch zum Dialog. Auf dem Weg zu einer Kultur des Gesprächs. Fünfzig Jahre Evangelische Akademie Bad Boll. Stuttgart 1995, 121–137; *Hoeth*, Lutz: Die Evangelische Kirche und die Wiederbewaffnung Deutschlands in den Jahren 1945–1958. Diss. phil. TU Berlin 2007; *Greschat*, Martin: Die Evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit. Stuttgart 2004; *Jarausch*, Konrad H.: Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945–1995. Frankfurt/M. 2004; *W. Krieger*, Wolfgang (Hg.): Adenauer und die Wiederbewaffnung. Bonn 2000. Einen guten Einblick in die Zeitstimmung gewährt *Bald*, Detlef: „Nicht ohne uns!“ DIE ZEIT als Vorreiter der Wiederbewaffnung, In: *Haase*, Christian / *A. Schildt*, Axel (Hg.): DIE

Zur Entstehung der spezifisch deutschen Form<sup>14</sup> der Militärseelsorge gibt es einige historische und ethische Untersuchungen<sup>15</sup>, die übereinstimmend betonen, dass „[d]ie Initiative für einen konzeptionellen Neuansatz [...] in hohem Maße von den Kirchen aus[ging]“<sup>16</sup>. An neu aufgefundenen Quellen wird dieses Urteil zu überprüfen sein.

#### Zwischen Kirche und Militär

Vom 12. September 1951 datiert ein Brief Baudissins an General a. D. Adolf-Friedrich Kuntzen<sup>17</sup>, der den hannoverschen Landesbischof und stellvertretenden Vorsitzenden des Rats der EKD

---

ZEIT und die Bonner Republik. Eine meinungsbildende Wochenzeitung zwischen Wiederbewaffnung und Wiedervereinigung (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 43). Göttingen 2008.

14 Internationaler Vergleich von Strukturen des Verhältnisses von Kirche, Staat und Militärseelsorge bei *Bock*, Martin: Religion und Militär. Konzeptionelle Überlegungen zum internationalen Vergleich der Seelsorge an Soldaten (SO-WI-Arbeitspapier 59). München 1992. Ähnlich wie in der Bundesrepublik Deutschland sind die Militärseelsorgen von Tschechien und den Niederlanden organisiert.

15 Vgl. die oben in Anm. 1 und 8 genannten Untersuchungen.

16 *Kruse*, Herbert: Kirche und militärische Erziehung. Der Lebenskundliche Unterricht in der Bundeswehr im Zusammenhang mit der Gesamterziehung der Soldaten (SOWI-Berichte 30). Hannover 1983, 17.

17 *Dörfler-Dierken*, Angelika: Einleitung. In: Baudissin, Mensch (wie Anm. 5), 21–54, hier 27 mit Anm. 10. Baudissins Briefpartner Kuntzen (1889–1964), dem gegenüber dieser wegweisende Vorschlag erstmals geäußert wurde, war seinerzeit in einer rechtlich ungeklärten, gewiss aber einflussreichen Position für Lilje tätig. Nach Auskunft der langjährigen Sekretärin von Bischof Lilje stand der ehemalige Wehrmachtsgeneral in einigermaßen abgerissenem Zustand im Jahr 1946 vor Liljes Tür und fragte ihn danach, wie er sich betätigen könne. Freundliche Auskunft des Landeskirchlichen Archiv Hannover (im Folgenden abgekürzt LKAH). Ein Arbeitsvertrag mit der hannoverschen Landeskirche kam nicht zustande. In einem Nachruf auf den ehemaligen General heißt es knapp, dass er von 1946 bis 1955 „karitative Aufgaben in der Kanzlei von Lilje“ übernommen und sich vor allem um die Betreuung heimkehrender Soldaten gekümmert habe. Notiz, Zeitungsausschnitt aus: Die Botschaft, 26. Juli 1964, gefunden in LKAH Az. L 3 III Nr. 688. Wie aus diesem und weiteren Nachrufen ersichtlich, war Kuntzen von 1955 bis 1957 stellvertretender Vorsitzender des Personal-Gutachterausschusses für die Bundeswehr und von 1957 bis 1958 Vorsitzender des Verbandes Deutscher Soldaten. Vgl. a. <http://www.munzinger.de/lpBin/lpExt.dll?f=templates&fn=/publikation/hitlist-frame.html&ht=/publikation/hitlist.html&c2.0>, Stand 8.6.2007.

Hanns Lilje<sup>18</sup> in der Arbeit für ehemalige Wehrmachtssoldaten unterstützte, Soldatentagungen in der Evangelischen Akademie Hermannsburg vorbereitete und nebenbei als Personalgutachter für den Amtsleiter Theodor Blank<sup>19</sup> tätig war. Baudissin erläuterte Kuntzen hier, wie er sich die Gestalt der zukünftig einzurichtenden Militärseelsorge dachte: „Ich selbst stelle mir die Sache so vor, dass die EKD von sich aus einen leitenden Geistlichen stellt und dass die Landeskirchen die Seelsorger für die in ihrem Raum aufgestellten Divisionen geben. Mir schwebt dabei ein Turnus von etwa 4–5-jährigem Wechsel vor, damit die Landeskirchen für das Männerwerk besonders geeignete Geistliche zurückbehalten [*sic!*, gemeint ist: zurückerhalten, d. Verf.] und die Wehrmachtsgeistlichkeit in ständiger lebendiger Verbindung zum geistlichen Leben der Kirchen bleibt.“<sup>20</sup> Baudissin unterscheidet seinem Briefpartner Kuntzen gegenüber sein Konzept des periodischen Austauschs der Geistlichen von demjenigen, das Bischof Lilje gesprächsweise in der Evangelischen Akademie Hermannsburg bei einer der ersten Soldatentagungen<sup>21</sup> entwickelt hatte: Lilje wollte – so geht es aus Baudissins Brief hervor –, dass die Seelsorge an den Soldaten zukünftig aus den zivilen Kirchengemeinden heraus organisiert und durchgeführt würde. Eine solche Organisation der Militärseelsorge war bis in den Ersten Weltkrieg hinein beispielsweise in Bayern, Württemberg und

---

18 Hanns Lilje (1899–1977), Landesbischof von 1947 bis 1971, stellvertretender Vorsitzender des Rats der EKD von 1949 bis 1967. Siehe hierzu *Uden*, Ronald: Hanns Lilje. Bischof der Öffentlichkeit. Hannover 1998. Zum Wirken Liljes in Weimarer Republik und Kirchenkampf vgl. *Oelke*, Harry: Hanns Lilje. Ein Lutheraner in der Weimarer Republik und im Kirchenkampf. Stuttgart 1999.

19 Theodor Blank (1905–1972), der spätere erste Verteidigungsminister.

20 LKAH Az. L 3 Nr. III 544: 12. September 1951, Baudissin an Kuntzen. Anzumerken ist hier, dass Baudissin die Pfarrerschaft für die zukünftigen deutschen Kontingente „Wehrmachtsgeistlichkeit“ nennt. Dieser Sprachgebrauch erinnert an die Tatsache, dass die Bezeichnung „Bundeswehr“ für die neuen deutschen Streitkräfte sich erst nach 1956 einbürgerte, nachdem das Soldatengesetz den Begriff eingeführt hatte. SG § 2.4 (2).

21 Baudissin nahm das erste Mal 1949 an einer Tagung in Hermannsburg teil, kam dann auch 1950 mehrfach zu den Tagungen.

Sachsen üblich gewesen<sup>22</sup> und wurde auch für die deutschen Dienstleute bei den englischen Truppen, dem Pendant zum amerikanischen Labor Service, entsprechend durchgeführt. Ohne dass Baudissin seine Einwände gegen diese Konzeption in seinem Schreiben an Kuntzen entfaltet – er nennt seine neue Konzeption einen „Mittelweg“ –, dürfte doch deutlich sein, dass er mit seinem Vorschlag eine tiefere Einbindung der Seelsorger in die Militärorganisation befördert hat. Dabei hat er aber die Intention Liljes, die Unabhängigkeit der Militärseelsorge von der militärischen Führung zu sichern, bewahrt. Vermieden werden sollte durch diese Organisation die preußische Konzeption für die Militärseelsorge, die auch in der Wehrmacht gegolten hatte: Die Militärggeistlichen waren streng in die Hierarchien des Militärs eingebunden, ihnen konnte seitens der militärischen Führung befohlen werden, wie sie ihren Dienst zu gestalten hätten<sup>23</sup>.

Baudissin erinnert sich und seinen Briefpartner Kuntzen mit einer gewissen Ironie an das Gespräch in der Evangelischen Akademie: Er sei „[s]einerzeit [...] via Doehring zum bischöflichen Gesandten ad

22 Die Idee einer Betreuung der Soldaten aus den Kirchengemeinden heraus wurde anfänglich nicht nur in der evangelischen, sondern auch in der katholischen Kirche favorisiert. Die Archivarin im Archiv des Katholischen Militärbischofs in Berlin (im Folgenden abgekürzt AKMB), Monika Sinderhauf, meint – und führt dafür ihre große Quellenkenntnis an –, dass die katholischen Bischöfe ursprünglich ein ‚bayrisches Modell‘ der Seelsorge für die neuen deutschen Streitkräfte favorisiert hätten. Das hätte die Eingliederung der Soldaten in die Ortsgemeinden und ihre Versorgung durch Ortspriester vorgesehen. Nur im Kriegsfall wären einige Priester zu Militärpfarrern berufen worden. Information im Gespräch im AKMB, 4.9.2007.

23 Die Wehrmachtspfarrer wurden schon 1936 von Vereidigungsfeierlichkeiten ausgeschlossen; 1940 wurde ihnen verboten, militärische Anlagen zu betreten und in solchen christliches Schriftgut zu verteilen, Verwandte von Verstorbenen oder Gefallenen zu informieren oder auch nur ein paar Trost Worte an die amtlichen Schreiben der militärisch Zuständigen hinzuzufügen. Die Liste der Einschränkungen seelsorglichen Handelns lässt sich verlängern: Wehrmachtsggeistliche durften beispielsweise auch keine abgeschossenen feindlichen Flieger beerdigen. Dazu *Zienert*, Josef: „Laß ihren Dienst gesegnet sein ...“. Kleine Geschichte der Deutschen Marineseelsorge von 1674–1945. Hg. vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr (Beiträge aus der evangelischen Militärseelsorge 43). Bonn 1983, 30; *Flieger*, Hans E.: Das christliche Leben in der deutschen Wehrmacht von 1939–1945 (eine zeitgeschichtliche Dokumentation). Aachen 2001; und die Aufsätze in *Hummel*, Karl-Joseph / *Kösters*, Christoph (Hg.): Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945. Paderborn 2007.

St. Argelander ernannt“ worden<sup>24</sup>. In der Argelander Straße in Bonn residierte damals die Dienststelle Blank. Der erwähnte Johannes Doehring<sup>25</sup> war ehemaliger Wehrmachtsseelsorger und vom 1. September 1946 bis zum 30. September 1961 erster Direktor der Evangelischen Akademie Hermansburg.

Baudissin hat das Einwirken von solchen Pfarrern in den deutschen Kontingenten gesichert, die in zivilen Kirchengemeinden sozialisiert waren und sich von diesen nie ganz entfernen konnten, weil sie ja wieder in sie zurückkehren würden. Damit hat er einen Weg beschritten, der die Entstehung einer der zivilen Gesellschaft und Kirche entfremdeten Militärkirche verhindert, aber trotzdem den speziellen Bedürfnissen des Militärs Rechnung trägt. Bestätigt wird diese Interpretation des Ziels der Innovation in einem Grundsatzzpapier aus dem Amt Blank, das Baudissin im Juni 1952 abgefasst hat: Es muss „versucht werden, die Gefahren einer reinen Wehrmachtskirche zu umgehen.“<sup>26</sup> Der Gedanke des Wechsels der Geistlichen zwischen zivilem und militärischem Bereich ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der deutschen Konzeption der Militärseelsorge. Als zentralen Gedanken der Planungsarbeit stellte ihn auch die Arbeitsgruppe I des Ausschusses für Fragen der Europäischen Sicherheit (Verteidigungsausschuss) im Sommer 1954 vor: „Zur Truppenseelsorge ist zu sagen, dass es keine ‚Militärkirche‘ geben wird, ein Plan, dem die Arbeitsgruppe voll zustimmt. Die in den Streitkräften tätigen Geistlichen werden auf eine gewisse Zeit dort verwandt; sie kommen aus der allgemeinen Seelsorge und kehren dorthin wieder zurück. Vor ihrer Verwendung in den Streitkräften sollen sie auf jeden Fall eine Gemeinde gehabt haben. Der Bereich der eigentlichen Seelsorge soll völlig frei [von militärischen

---

24 LKAH Az. L 3 III Nr. 544: 22. Juni 1951, Brief von Baudissin an Kuntzen.

25 Johannes Doehring (1908–1990). Zu Doehring gibt es noch keine Biographie. Die bekannten Informationen sind zusammengestellt bei *Dörfler-Dierken*, Angelika: Ethische Fundamente der Inneren Führung. Baudissins Leitgedanken: Gewissensgeleitete Individuum – Verantwortlicher Gehorsam – Konflikt- und friedensfähige Mitmenschlichkeit (SOWI-Berichte 77). Strausberg 2005, 54 mit Anm. 79.

26 BDZ 52, 5: Entwurf, betr. Das ‚Innere Gefüge‘ der Streitkräfte. Bonn I Pl/W/G1/3, 30.06.1952.

Vorgaben, *d. Verf.*] sein, die Streitkräfte haben lediglich die technischen Voraussetzungen zu schaffen.<sup>27</sup>

Es fällt auf, in welchem hohem Maße die schon 1951 von Baudissin geäußerten Vorschläge in den folgenden Jahren tatsächlich umgesetzt werden konnten. Zentraler Gedanke der Neuordnung war die institutionelle Verschränkung zwischen dem zivilen und dem militärischen Bereich durch den periodischen Austausch der Militärpfarrer.<sup>28</sup>

Die ersten Ideen für eine künftige Militärseelsorge wurden in der evangelischen Kirche schon im Sommer 1951 gesammelt: Kunst empfahl jedenfalls dem Vorsitzenden des Rats der EKD, dem Berliner Landesbischof Otto Dibelius<sup>29</sup>, am 20. Juli 1951 brieflich, sich mit den Fragen einer zukünftigen Militärseelsorge zu beschäftigen, da er die Aufnahme von Verhandlungen darüber mit der Dienststelle Blank in Kürze erwartete<sup>30</sup>. Er legte dem Bischof nahe, eigene Vor-

27 AKMB AW 24: Ausschuss für Fragen der Europäischen Sicherheit, Arbeitsgruppe I, Sommer 1954.

28 Baudissins Intention bestand also darin, innerhalb der Militärorganisation das zivile Moment zu stärken. Das bestätigte er selbst im Jahr 1981 im Interview gegenüber Herbert Kruse. Er wollte, so äußerte er aus der Erinnerung, die Kirchen „als ‚Dritte Kraft‘ innerhalb der hierarchischen Struktur des Militärs, d. h. neben der Beziehung von Vorgesetzten und Untergebenem ein[...]bauen. Dies bedinge allerdings auch eine organisatorisch gesicherte Unabhängigkeit der Kirche vom Militär, ohne gleichzeitig die Zugehörigkeit von Militärseelsorge zum soldatischen Bereich anzutasten. Der neuen Konzeption von Militär müsse eine neue Konzeption von Militärseelsorge entsprechen. *Kruse*, Kirche und militärische Erziehung (wie Anm. 15), 60 mit Anm. 160. Die Unterscheidung von Kräften ist unüblich. Ausgedrückt werden soll damit, dass unterschiedliche Interessen je verschieden auf die Soldaten einwirken: Die Vorgesetzten sehen die Untergebenen als ‚Befehlsempfänger‘, die Politik sieht die Soldaten als ‚Instrumente‘ und die Militärseelsorger sehen die Soldaten als ‚Menschen‘.

29 Otto Dibelius (1880–1967). Hierzu *Stupperich*, Robert: Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten. Göttingen 1989. In dieser Veröffentlichung findet sich kein Hinweis auf die Militärseelsorge. Nach *Stupperich*, 489, trafen sich Dibelius und Adenauer am 17. Oktober 1951 in Bonn, um über mit der Wiederbewaffnung zusammenhängende Fragen miteinander zu sprechen.

30 *Zocher*, Peter: Edo Osterloh – Vom Theologen zum christlichen Politiker. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Theologie und Politik im 20. Jahrhundert (AKZG B 48). Göttingen 2007, 316.

stellungen zu entwickeln und wies darauf hin, dass mit Baudissin im Amt Blank ein „bewußt evangelischer“ Ansprechpartner zur Verfügung stehe<sup>31</sup>.

#### Periodischer Austausch der Militärseelsorger

Man kann natürlich fragen, ob der geistige Vater des periodischen Austauschs der Militärseelsorger und der daraus resultierenden Verankerung der beiden Militärseelsorgen in den zivilen Kirchen allein und tatsächlich ein Soldat im Amt Blank war. Schließlich standen Baudissins dienstliche Stellung einerseits, seine Bekanntheit in evangelischen Kreisen und seine militärpolitischen Ambitionen andererseits in einer gewissen Spannung zueinander.

In der aus katholischer Perspektive argumentierenden Literatur ist wiederholt auf die Bedeutung der Tradition aufmerksam gemacht worden. Entsprechend stellte man fest, dass die Organisation der westdeutschen Militärseelsorge eine bemerkenswerte Kontinuität

---

31 Ebd. Ähnliche Würdigungen Baudissins als Ansprechpartner für die Evangelische Kirche zitiert auch *Hoeth*, Lutz: Die Evangelische Kirche und die Wiederbewaffnung Deutschlands. Diss. TU Berlin 2007, 146f. (<http://d-nb.info/988203952/34>). Kunst war 1949 von der EKD zum Bevollmächtigten des Rates der EKD bei der Bundesregierung ernannt worden. Zwar wurde er erst auf seiner Sitzung am 3./4.12.1953 vom Rat der EKD offiziell damit beauftragt, die Verhandlungen zur Militärseelsorge mit der Dienststelle Blank zu führen, faktisch war Kunst aber schon längst in die Gespräche einbezogen und stand vor allem mit Baudissin in engem Kontakt: Vom 17.9.1951 datiert ein sehr vertrauensvoller Brief von Kunst an Baudissin, aus dem deutlich hervorgeht, dass sich beide schon damals über die Haltung der Evangelischen Kirche zur Wiederbewaffnung austauschten. Kunst wirkt dabei für Baudissin wie ein Führer, der ihm die Tendenzen der kirchlichen Meinungsbildung und das Verhalten der wichtigen Kirchenführer erläutert: „Die Nachrichten aus dem Brief, den Sie [Baudissin, *d. Verf.*] mir [Kunst, *d. Verf.*] abschriftlich zur Kenntnis bringen, können Sie nur mit großer Zurückhaltung aufnehmen. Martin Niemöller hat selber in Darmstadt mit ziemlicher Zurückhaltung votiert. Aus den Äußerungen der Vertreter der verschiedenen Landeskirchen ist ihm auch deutlich geworden, dass der Reichsbruderrat in gar keiner Weise darauf rechnen kann, eine einmütige Äußerung zur Ablehnung der Wiederbewaffnung zu erreichen.“ Bundesarchiv Militärarchiv (im Folgenden abgekürzt BA-MA) N 717/46: 17.9.1951, Kunst an Baudissin. Zur Debatte vgl. *Vogel*, Wiederbewaffnung (wie Anm. 12).

aufweise<sup>32</sup>, die sich nicht nur aufgrund der rechtlichen Lage<sup>33</sup>, sondern auch aus der Erfahrung und Person des Feldgeneralvikars und kommissarischen Feldebischofs der Wehrmacht Georg Werthmann<sup>34</sup> erkläre. Deshalb muss überprüft werden, ob Baudissin tatsächlich die Urheberschaft für die Idee eines periodischen Austauschs der Militärgeistlichen zugeschrieben werden kann – oder ob er etwa ein Konzept aus der römisch-katholischen Kirche aufnahm.

Das erste Gespräch zwischen dem Referatsleiter aus Blanks Amt und Vertretern der römisch-katholischen Kirche fand knapp vier Wochen nach Baudissins Brief an Kuntzen, am 4. Oktober 1951, statt. Baudissin kam zusammen mit zwei Katholiken aus dem Amt Blank, Ernst Wirmer<sup>35</sup> und Oberst Heinz Hükelheim<sup>36</sup>. Von Seiten

32 *Hürten*, Heinz: Streiflichter zu Geschichte und Problemen der Katholischen Militärseelsorge. In: *Militärseelsorge* 44, 2006, 91–100, bes. 94–98); *Güsgen*, Johannes: Die Katholische Militärseelsorge in Deutschland zwischen 1920 und 1945. Ihre Praxis und Entwicklung in der Reichswehr der Weimarer Republik und der Wehrmacht des nationalsozialistischen Deutschlands unter besonderer Berücksichtigung ihrer Rolle bei den Reichskonkordaten (BoBKG 15). Köln u. a. 1989.

33 Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich regelte 1933 in Artikel 27, dass die Militärseelsorge exemt ist.

34 Georg Werthmann (1898–1980), von 1936 bis 1945 kommissarischer Feldebischofs der Wehrmacht, Militärgeneralvikar der Bundeswehr von 1955 bis 1962. Vgl. *Sinderhauf*, Monica: Katholische Wehrmachtseelsorge im Krieg. Quellen und Forschungen zu Franz Justus Rarkowski und Georg Werthmann. In: Hummel / Kösters (Hg.): *Kirchen im Krieg* (wie Anm. 23), 265–292; *Dies.*: Tradition und Neuanfang der Militärseelsorge im Wirken ihres ersten Militärgeneralvikars Georg Werthmann (1898–1980). In: *Kirche unter Soldaten, 50 Jahre* (wie Anm. 7), 119–146; *Springer*, Klaus-Bernward: Art. Werthmann, BBKL 21, 2003, 1548–1553); *Brandt*, Hans Jürgen: Prälät Georg Werthmann (1898–1980). Biographische Skizze und Würdigung. In: *Ders.*: ... und auch Soldaten fragten. Zu Aufgabe und Problematik der Militärseelsorge in drei Generationen. Symposium zur Geschichte der Militärseelsorge 1990 (Quellen und Studien zur Geschichte der Militärseelsorge 9). Paderborn 1992, 55–62.

35 Ernst Wirmer (1910–1981). Siehe dazu *Dörfler-Dierken*, Entstehung (wie Anm. 1), 46 mit Anm. 110.

36 Heinz Hükelheim (1909–1989). In der Quelle steht „Rückelheim“. Dr. G. Meyer, Freiburg, hat mich dankenswerter Weise darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei dieser Schreibung um einen Hörfehler beim Diktat gehandelt haben dürfte. Der damalige Oberst Hükelheim war ein dezidiert katholischer Christ mit engen Verbindungen zum Dominikanerkloster Walberberg. Er wurde in der Bundeswehr bis zum General befördert.

der katholischen Kirche nahmen Prälat Johannes Wilhelm Böhler<sup>37</sup>, der spätere Vertreter der Fuldaer Bischofskonferenz gegenüber dem Amt Blank, Prälat Heinen und Rektor Fischer an dieser ersten Besprechung teil. Böhler nannte diese Besprechung später „rein privat, hat keinen amtlichen Charakter. Wir sprechen nur unsere Privatmeinung aus und bitten dringend, nicht von einer offiziellen kirchlichen Äußerung zu sprechen.“<sup>38</sup> Dass Baudissin bei dieser Besprechung die entscheidende Rolle spielte, offenbart ein Brief vom 11. Oktober 1951, abgefasst von Oberkirchenrat Hannsjürg Ranke<sup>39</sup>, dem Leiter des Referats IV der Kirchenkanzlei der EKD, an den Leiter des Referats III bei derselben Behörde, den für Theologie und Schulsachen zuständigen Oberkirchenrat Edo Osterloh<sup>40</sup>. Ranke berichtet Osterloh, dass Baudissin Gespräche „mit hochgestellten Vertretern des Erzbischöflichen Ordinariats“<sup>41</sup> in Köln<sup>42</sup> geführt habe über die zukünftige Gestalt einer Seelsorge an Soldaten. Die Katholiken

37 Johannes Wilhelm Böhler (1891–1985). Dazu *Ganslmeier*, Florian: Art. Böhler, BBKL 25, 2005, 93–103.

38 *Bald*, Detlef: Die Reformkonzeption des Lebenskundlichen Unterrichts. Kirche, Staat und Militär in den Verhandlungen 1950–1956 (Materialien zum Lebenskundlichen Unterricht 2. Materialheft zu Grundsatzfragen). Hg. vom Katholischen Militärbischofsamt. Bonn 1983, 22. Böhlers Wunsch ist verständlich, wenn man bedenkt, dass weder die Deutsche Bischofskonferenz noch der Apostolische Nuntius sich bisher in den Fragen einer neuerlichen Militärseelsorge auf eine Linie festgelegt hatten und noch kein Abstimmungsprozess mit der Kurie in Gang gekommen war.

39 Hannsjürg Ranke (1904–1987), zuständig für Einzelfragen der Gesetzgebung und Verwaltung in Verbindung mit den zuständigen Bundesorganen in Bonn. Zu Ranke ist nichts Näheres bekannt.

40 Edo Osterloh (1909–1964). *Kruse*, Kirche (wie Anm. 16), 50f. Vgl. *Wolfes*, Matthias: Art. Osterloh, BBKL 16, 1999, 1179–1182, ohne Erwähnung seines Engagements in der Vorbereitung der Militärseelsorge. Ausführlich dargestellt wird dieses von *Zocher*, Osterloh (wie Anm. 30), 294–321.

41 EZA NL Kunst: 11. Oktober 1951, Ranke an Osterloh.

42 Köln war der Sitz des Erzbischofs Joseph Kardinal Frings, der zu jener Zeit Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz war. Baudissin wandte sich gerade an ihn beziehungsweise das Erzbischöfliche Ordinariat, weil Frings der Verantwortliche für die einzurichtende katholische Militärseelsorge sein würde. Zu Biographie und Werk vgl. *Trippen*, Norbert: Josef Kardinal Frings, 1887–1978. Bd. 1: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und die Kirche in Deutschland (VKZG B 94). Paderborn 2003 (allerdings ohne jeden Hinweis auf die Militärseelsorge).

hätten „sich in der Frage der Wehrmachtsseelsorge den Gedanken Baudissins angeschlossen [...]. Es soll keine selbständige Wehrmachtsseelsorge mit einem Bischof geben, sondern es sollen die Landeskirchen zu den in ihrem Bereich aufgestellten Divisionen (auch, wenn sie außer Landes stationiert werden) periodisch unter der Aufsicht der Landeskirchen stehende Wehrmachtsseelsorger abstellen, die in einem Turnus auf Veranlassung der Landeskirche oder eines etwaigen Wehrministeriums abgelöst werden können.“<sup>43</sup> Deutlich wird also auch in diesem frühen Brief, dass der zentrale Punkt von Baudissins Idee darin bestand, die zukünftigen Militärgeistlichen regelmäßig gegen zivile Seelsorger auszutauschen und sie der Aufsicht ihrer Landeskirchen beziehungsweise Bistümer zu unterstellen<sup>44</sup>. So sollten die im Militär tätigen Geistlichen mental ‚zivilisiert‘ bleiben – oder anders gesagt: die Militärseelsorge sollte verkirchlicht werden. Unübersehbar wird auch hier Baudissin als treibende Kraft und Verhandlungsführer mit der römisch-katholischen Kirche genannt. Auf dieser untergeordneten Ebene scheint Baudissin einigen Erfolg mit seinem Vorschlag erzielt zu haben, wenn Ranke berichten zu können meint, dass die Vorschläge Baudissins auf offene Ohren getroffen seien<sup>45</sup>. Tatsächlich ist die römisch-katholische Kirche in den offiziellen Verhandlungen mit der Dienststelle Blank nicht wieder von dieser Idee abgerückt<sup>46</sup>.

Am 31. Januar 1952 trat die Dienststelle Blank offiziell an den Präsidenten der Kirchenkanzlei der EKD, Heinz Brunotte<sup>47</sup>, und an den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, den Kölner

---

43 EZA NL Kunst: 11. Oktober 1951, Ranke an Osterloh.

44 Ebd.

45 Vgl. oben Anm. 42.

46 Trotzdem war die Baudissinsche Konzeption des turnusmäßigen Austauschs der Militärseelsorger zeitweilig umstritten. Vom 28. Januar 1952 datiert ein Brief eines unbekanntem Verfassers, ebenfalls an Osterloh, in dem mitgeteilt wird, dass die römisch-katholische Kirche sich nicht auf den Vorschlag einer periodischen Ablösung der Wehrmachtsseelsorger einlassen wolle. Diese Position hat sich jedoch nicht durchsetzen können. Es blieb vielmehr bei den schon im Oktober 1951 zwischen Baudissin und dem Erzbischöflichen Ordinariat in Köln besprochenen Plänen.

47 Heinz Brunotte (1896–1984). Eine Biographie liegt nicht vor.

Erzbischof Josef Kardinal Frings<sup>48</sup>, heran, um Gespräche über eine zukünftige Militärseelsorge aufzunehmen<sup>49</sup>.

#### Selbstfestlegung der evangelischen Kirche

Am 22. Februar 1952 wurde Oberkirchenrat Osterloh vom Rat der EKD als dessen Verhandlungsführer in Sachen Militärseelsorge benannt; An diesem Tag erfolgte auch schon der erste Bericht Osterlohs vor dem Rat<sup>50</sup>. Am 23. Februar 1952 legte Baudissin einen Aktenvermerk an zu einer Besprechung vom 22. Februar 1952 über Fragen der Freistellung evangelischer Geistlicher vom Wehrdienst und zu einer evangelischen Wehrmachtsseelsorge. Anwesend bei dem von Baudissin protokollierten Treffen waren weitere Vertreter seiner Dienststelle und als Vertreter des Rats der EKD der gerade offiziell ernannte Verhandlungsführer Osterloh. Unter anderem hielt Baudissin unter der Überschrift „Wehrmachtsseelsorge“ als Äußerung seines Gesprächspartners über die Vorstellungen der Evangelischen Kirche Folgendes fest: „Oberkirchenrat Osterloh teilte mit, dass die evangelische Kirche keine sog. ‚Wehrkirche‘ mehr wünsche. Sie schlägt folgende Organisation vor: An der Spitze 3 auf Lebenszeit angestellte, einem besonderen Referat des zukünftigen Verteidigungsministeriums beigeordnete Vertreter der EKD (Bischof und 2 Coadjutoren, davon ein Volljurist). Die ihnen unterstellten Geistlichen sollen nicht auf Lebenszeit Militärseelsorger sein, sondern im Turnus von 3–5 Jahren mit Seelsorgern des zivilen Bereichs ausgetauscht werden. Dadurch werde verhindert, dass die Geistlichen ihrer eigentlichen seelsorgerischen Tätigkeit entfremdet würden. Die entsprechende Regelung in der US-Wehrmachtsseelsorge habe sich bewährt.“<sup>51</sup> Die EKD legt nach den Ausführungen von OKR Osterloh besonderen Wert darauf, dass die Ernennung der Wehrmachts-

48 Erzbischof Josef Kardinal Frings (1887–1978). Vgl. oben Anm. 42.

49 *Cremers*, Staat und Evangelische Kirche (wie Anm. 8), 2, Anhang.

50 *Blaschke*, Peter / *Oberhem*, Harald: Militärseelsorge – Grundlagen, Aufgaben, Probleme. Regensburg 1985, 4.

51 Die „amerikanische“ Organisation der Militärseelsorge skizziert *Ehlert*, Interessenausgleich (wie Anm. 8), 43. Gemeint ist hier die Seelsorge, wie sie durch von ihren Landeskirchen beziehungsweise Diözesen abgestellte Geistliche für eine gewisse Zeit im Labor Service erfolgte.

geistlichen nur auf den Vorschlag der EKD hin erfolgt. Das Recht des Staates, ihm nicht genehme Geistliche abzulehnen oder im Einvernehmen mit der Kirche aus der Wehrmachtsseelsorge zu entfernen, solle freilich davon unberührt bleiben. Von den Vertretern der Dienststelle wurden gegen die vorgetragene Regelung keine grundsätzlichen Bedenken geltend gemacht [...]“<sup>52</sup>. Osterloh stellte, so wird es in diesem Protokoll festgehalten, als Interesse der Kirche eben diejenigen Überlegungen vor, die Baudissin seinerseits gegenüber Kuntzen schon ein Jahr zuvor vorgetragen hatte. Baudissin protokollierte also diejenigen Überlegungen als Forderungen Osterlohs, die er selbst in die Diskussion eingebracht hatte. Damit waren die Linien festgelegt, an denen entlang zukünftig Verhandlungen seitens des Amt Blank mit der EKD geführt werden sollten. Ebenso war aber auch die Kirche auf eine bestimmte Verhandlungsposition dem Amt Blank gegenüber festgelegt.

Am 13. März 1952 fasste der Rat der EKD den Beschluss, grundsätzlich für die Errichtung einer Militärseelsorge zur Verfügung zu stehen<sup>53</sup>. Noch im März 1952 ermächtigte er die Kirchenkanzlei, Verhandlungen über den Aufbau einer Militärseelsorge mit den Bonner Dienststellen aufzunehmen. Ziel sollte es sein, einen Militärseelsorgevertrag zwischen Staat und Kirche auszuhandeln, wobei folgende Grundsätze gelten sollten: „Militärseelsorge darf nicht zu einem Organisationselement der Streitkräfte werden. Die Militärseelsorge muss Teil der kirchlichen Arbeit bleiben. Die Geistlichen bleiben an ihre jeweiligen Kirchen gebunden; sie sind nicht Diener des Staates.“<sup>54</sup>

Aus den Formulierungen scheint ein Stück weit das alte Lilje-Konzept der Betreuung der Soldaten aus den Gemeinden heraus

---

52 BA-MA Bw 9/400, 20f.

53 *Steuber*, Militärseelsorge (wie Anm. 8), 14f.

54 EKA Az. 10-12-01: 24.8.1990, Arbeitspapier von Loest für Militärgeneraldokan Gramm: Die „Stunde Null“ des Evangelischen Kirchenamtes für die Bundeswehr. *Zocher*, Edo Osterloh (wie Anm. 30), 318, referiert den Beschluss des Rats der EKD mit gewissen Abweichungen: 1. Zeitbeschränkung des Dienstes der Geistlichen; 2. landeskirchliche Anbindung; 3. Dienstaufsicht durch von den Kirchen vorgeschlagene, von der Bundesregierung auf Lebenszeit zu berufende Geistliche; 4. Verzahnung der Leitung der Militärseelsorge mit der EKD.

durch; Zugleich treffen die Formulierungen aber auch auf das Baudissin-Konzept zu: Das sah die Unabhängigkeit der Militärseelsorge gegenüber der militärischen Organisation beziehungsweise deren Freiheit der militärischen Hierarchie gegenüber vor (Kriterium 1 war also erfüllt) und sorgte für größtmögliche organisatorische und mentale Nähe der Militärseelsorger zu den Kirchen und zivilen Pfarrern (Kriterium 2 und 3 waren erfüllt). Die periodische Ablösung der Militärseelsorger ist ein entscheidender – organisationssoziologisch gedacht sogar *der* entscheidende Punkt –, der die Kirchlichkeit und Zivilität der Militärseelsorge sichert. Am 22. Juli 1952 machte Baudissin einen Vermerk zu einer Besprechung vom 21. Juli 1952, dass weitgehende Einigkeit mit der evangelischen Kirche erzielt worden sei<sup>55</sup>.

#### Selbstfestlegung der römisch-katholischen Kirche

Am 1. Februar 1952 bestätigte die Fuldaer Bischofskonferenz Prälat Böhler als ihren Vertreter für die weiteren Gespräche zur Einrichtung einer Militärseelsorge für die deutschen Verbände europäischer Streitkräfte. Am 29. Februar 1952 fand eine weitere Besprechung zwischen Vertretern des Amt Blank und der römisch-katholischen Kirche statt. Teilnehmer waren kirchlicherseits Böhler und Fischer, von der Dienststelle Blank Wirmer und Lubbers. Wie viele Treffen danach noch stattfanden, ist undeutlich. Erhalten ist aber das von Böhler unterzeichnete Protokoll einer vertraulichen Besprechung zwischen dem Beauftragten der Dienststelle Blank und ihm vom 27. Mai 1952: Demnach sollen die katholischen Wehrmachtsseelsorger für „eine Reihe von Jahren [...] (vielleicht für acht Jahre)“ von ihren Heimatdiözesen beurlaubt werden<sup>56</sup>. Auch die katholische Seite hatte sich also zu diesem Zeitpunkt auf Baudissins Idee eines periodischen Austauschs der Militärgeistlichen festgelegt – natürlich vorbehaltlich der Zustimmung durch den Papst – favorisierte aber

---

55 BA-MA Bw 9/400. Am 13.3.1952 fasste der Rat der EKD den Beschluss, den Aufbau einer Militärseelsorge für die evangelische Seite durch einen Vertrag zwischen Staat und Evangelischer Kirche zu regeln. *Steuber*, Militärseelsorge (wie Anm. 8), 14f.

56 AKMB AW 24: Aktenvermerk von Prälat Böhler, 27. Mai 1952, 3.

einen längeren Verbleib der Pfarrer in der Militärorganisation als Baudissin und die Vertreter der evangelischen Kirche. Im Sommer 1952 taucht Baudissins Idee in halboffiziellen Berichten wieder auf, die er selbst an evangelische Verantwortungsträger weiter gab. Als Beleg ist sein Brief an Osterloh vom 5. Juli 1952 anzuführen: Baudissin informiert Osterloh über „eine Besprechung zwischen Bischof Keller<sup>57</sup>, Münster, dem voraussichtlichen ‚Wehrmachtbischof‘, und Herrn Blank“. Der Dienststellenleiter Blank war wohl eingeschaltet worden, um den protokollarischen Notwendigkeiten Genüge zu tun und den Verhandlungen ein größtmögliches Maß an Verbindlichkeit zu sichern. Tatsächlich wurde dann allerdings nicht der in dem Brief als potentieller zukünftiger Militärbischof erwähnte Münsteraner Bischof Michael Keller<sup>58</sup> zum Militärbischof berufen, sondern der Erzbischof von München und Freising, Josef Kardinal Wendel<sup>59</sup>.

Nachdem nun die katholische Seite den zukünftigen Verteidigungsminister Blank getroffen hatte, mussten „die parallel laufenden Besprechungen mit der EKD auf der gleichen Ebene geführt werden“<sup>60</sup>. Das erforderte das Protokoll, denn es war das Ziel der Politik, „dass möglichst angenäherte Lösungen für beide Kirchen gefunden werden.“<sup>61</sup> Deshalb bat Baudissin Osterloh, „sich darüber Gedanken zu machen, wie, wo und in welcher Weise wir eine korrespondierende Zusammenkunft mit Herrn Blank im evangelischen Raume arrangieren können. Ich würde es doch für wichtig halten, irgendwie eine Begegnung zwischen Herrn Blank und einem unserer

57 AKMB AW IV 8 b: Aufbau der evangelischen Militärseelsorge, Vermerk vom 3.6.1953, 4. AKMB AW V 5 d: Werdegang der Planung für die künftige Militärseelsorge, Februar – Dezember 1952, Notiz Werthmann.

58 Michael Keller (1896–1961). Vgl. *Rivinius*, Karl Josef: Art. Keller, BBKL 3, 1992, 1314–1318; *Damberg*, Wilhelm: Keller. In: Gatz, Erwin (Hg.): Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Berlin 1983, 408–411.

59 Josef Kardinal Wendel, Erzbischof von 1952 bis 1960, Kardinal ab 1953. Vgl. *Pfister*, Peter: Im Dienst von Wahrheit und Nächstenliebe – Joseph Kardinal Wendel. Begründer der Militärseelsorge und erster Katholischer Militärbischof der Deutschen Bundeswehr. In: *Kirche unter Soldaten*, 50 Jahre (wie Anm. 1), 71–118. *Heim*, Manfred: Art. Wendel, BBKL 17, 2000, 1543–1545.

60 Baudissin an Osterloh, 5.7.1952. Abdruck in *Dörfler-Dierken*, Entstehung (wie Anm. 1), 105f.

61 Ebd.

höheren Herren stattfinden zu lassen.<sup>62</sup> Die mit den Vertretern der katholischen Kirche ausgehandelten Vorschläge zur Gestaltung der zukünftigen Militärseelsorge gingen Baudissin noch längst nicht weit genug. Als Problem merkte er Osterloh gegenüber an, dass die Katholiken Lebenszeitstellen für die Militärdekane durchsetzen und „die Amtsperiode der auswechselbaren Geistlichen auf 8–10 Jahre ausdehnen“ wollten. Damit wäre der festen Verankerung der Militärseelsorge in den Kirchen und der zivilen Seelsorge geschadet, weil der Wechsel erstens nicht alle Militärgeistlichen gleichermaßen treffen und zweitens viel langsamer als ursprünglich geplant vollzogen würde. Baudissin gibt Osterloh seinen persönlichen Eindruck wider, dass „man in diesem Punkte [der Lebenszeitstellen und der langen Amtszeit der Militärgeistlichen, d. Verf.] noch mit ihnen [den römisch-katholischen Verhandlungsführern, d. Verf.] sprechen kann“<sup>63</sup>. Wichtig ist, dass katholische und evangelische Kirchenführer sich zu diesem Zeitpunkt darauf festgelegt hatten, dass die Militärseelsorge in ihrem Habitus möglichst zivil ausgerichtet werden soll: So berichtet Baudissin über die Verhandlungen mit den Katholiken zusammenfassend: „Es besteht Einigkeit darüber, dass es keinen militärischen Rang geben soll, und dass die Bezeichnungen möglichst ‚zivil‘ bleiben.“<sup>64</sup>

Hier wird deutlich, dass die Planungen beider Kirchen für die Militärseelsorge im Sommer 1952 schon weit vorangeschritten waren, und dass sie auf höchster Ebene geführt wurden, wobei die katholische Seite immer wieder betonte, dass der Papst das letzte Urteil haben müsse. Es ging nicht um das ‚ob‘ der Einrichtung einer Militärseelsorge und auch nicht mehr grundsätzlich um das ‚wie‘, sondern einzig und allein um differenzierte Detailregelungen. Mit den höchsten Vertretern beider Kirchen war also schon lange bevor der Deutsche Bundestag mit dem Thema Aufstellung von Streitkräften überhaupt offiziell befasst war – das war erst 1956 – Einvernehmen über die Einrichtung einer Militärseelsorge in den deut-

---

62 Ebd.

63 Ebd.

64 Baudissin an Osterloh, 5.7.1952. Zitiert nach *Dörfler-Dierken*, Entstehung (wie Anm. 1), 105.

schen Kontingenten einer zukünftigen europäischen Armee hergestellt<sup>65</sup>.

#### Institutionalisiertes Christentum

Welche Bedeutung einer freiheitlich organisierten Militärseelsorge in einem demokratischen Staat zukommt, erhellt sich aus dem historischen Vergleich: Das Wirken der Pfarrer und Priester in der Wehrmacht war stark eingeschränkt, ihre christliche Botschaft sollte nach Möglichkeit nicht laut werden in den Streitkräften des totalitären Unrechtsstaates. Die Soldaten sollten keinen anderen Einflüssen als denen des Staates und der Partei ausgesetzt werden. Deshalb gab es in der Wehrmacht besondere Polit-Offiziere, die für die Erziehung der Soldaten im ausschließlich nationalsozialistischen Sinne zuständig waren. Zivile und möglicherweise zivilisierende Einflüsse auf die Soldaten wurden vom totalitären Staat ausgeschaltet. Deshalb suchte man in den fünfziger Jahren unter den Bedingungen der jungen demokratischen Ordnung nach einem ausgefeilten System von *checks and balances*, das einer möglichen Entfremdung des Militärischen und der Entstehung eines militaristischen Sonderethos wehren sollte. Aus der ‚preußischen‘ Militärseelsorge sollte nicht eine ‚bayrische‘, sondern eine freiheitliche, einer Demokratie würdige Militärseelsorge werden. Das erklärt den Sinn und die Intentionen dieses Neubeginns. Zu den angeführten tritt noch ein weiterer, gegenläufiger Gedanke: Auch die Militärseelsorge selbst muss davor bewahrt werden, zum unkritischen Appendix des militärischen Apparates zu werden. Deshalb soll ihr Personal regelmäßig mit neuem zivilen Geist durchweht werden. Die Geschichte der Entstehung der Militärseelsorge ist historisch einzuordnen in die Geschichte der Entstehung und Gestaltung der Anstaltsseelsorge im demokratischen Wiederaufbau. Hier wurden die Erfahrungen aus der totalitären Diktatur dafür genutzt, innerhalb großer und gesellschaftlich wie politisch bedeutsamer Institutionen – der Polizei, des Bundesgrenzschutzes, des Militärs, der Heime und Gefängnisse – Personen fest zu etablieren, die befähigt und befugt sind, den Geist evangelischer

---

<sup>65</sup> Dem Zweck dieser Studie entsprechend sind die Rück- und Fehlschritte im Prozess der Verhandlungen nicht ausführlich dargestellt.

Freiheit in ihnen zu verkörpern. Der demokratische Staat erlaubt einen Einfluss auf die Angehörigen dieser tendenziell totalen Institutionen, der unabhängig von dem staatlichen Einfluss ist. Damit begrenzt der Staat sich selbst. Er weiß nämlich darum, dass er die Bedingungen nicht schaffen kann, denen er sein Funktionieren verdankt. Er ist angewiesen auf Menschen, die im Einklang mit ihrem Gewissen handeln – das Gewissen aber ist frei, und deshalb muss es auch freien Einflüssen ausgesetzt werden. So wurden bei Polizei und Bundesgrenzschutz Seelsorge und berufsethischer Unterricht beiden Kirchen übertragen. Man bezeichnet diese Zusammenarbeit gern als ‚partnerschaftlich‘. Staat und Kirchen arbeiten auch im Bereich der Diakonie, der Entwicklungshilfe und der Erwachsenenbildung zusammen. Die Militärseelsorge ist demnach nur ein Sonderfall der Anstaltsseelsorge<sup>66</sup>. Im Verhältnis zu früheren Konzeptionen des Verhältnisses von Staat und Kirche ist in der Bundesrepublik Deutschland also eine grundlegende Neuerung eingetreten, die in ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung einerseits noch zu wenig reflektiert, andererseits immer heftig kritisiert worden ist: Unabhängigkeit der beiden Kirchen von staatlichen Weisungen und Unabhängigkeit der Pfarrerinnen und Pfarrer innerhalb der Institutionen fordern ein hohes Maß seelsorgerlicher und ethischer Urteilsfähigkeit, das letztlich nur erbeten werden kann.

#### Zusammenfassung:

Wolf Graf von Baudissin, als evangelischer Laie verantwortlich für die Konzeption ‚Innere Führung‘ im Amt Blank, hat sich auch um die Entwicklung der spezifisch deutschen Form der Militärseelsorge

---

<sup>66</sup> Eine vergleichende Studie zu Anstaltsseelsorge bzw. Seelsorge im staatlichen Hoheitsbereich liegt nicht vor. Es fehlt auch eine Studie, welche die Profile der unterschiedlichen Typen von Unterrichtenden deutlich gegeneinander profiliert. Für die Bundeswehr kann festgestellt werden, dass der Lebenskundliche Unterricht in Übereinstimmung mit Zeitgeist und Profil des Pfarrers beziehungsweise Priesters auf alle drei Weisen, also als berufsethischer Unterricht, konfessionelle Unterweisung oder allgemein persönlichkeitsbildende Gesprächsrunde, erteilt wurde. 2009 beginnt eine neue Phase des Unterrichts, insofern die Zentrale Dienstvorschrift 10/4 Lebenskundlicher Unterricht festlegen wird, dass er als berufsethischer Unterricht verbindlich für alle Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr erteilt wird.

verdient gemacht: Seine Idee einer zeitlichen Befristung des Dienstes der Pfarrerinnen und Pfarrer in den Streitkräften sollte dem Interesse der Kirchenvertreter an einer möglichst ‚zivilen‘ und kirchlich gebundenen Militärseelsorge und zugleich dem Interesse des Staates wie des Militärs an einer mit den Spezifika des militärischen Lebens vertrauten Seelsorge an Soldaten Rechnung tragen. Zivilkirchlich gebundene Militärpfarrer sollten den pazifizierenden Einfluss der demokratischen Gesellschaft, die auf vielerlei Weise „nie wieder Krieg“ intonierte, und des bußfertigen Christentums, das seine Schuld für den Zweiten Weltkrieg nicht leugnete, in den deutschen Streitkräften sicher stellen.



## Politik und Religion in den USA: Noch immer ein harmonisches Nebeneinander?

*Christian A. Widmann*

Als Alexis de Tocqueville und Gustave de Beaumont im Jahr 1831 zu ihrem einjährigen Aufenthalt in die noch jungen Vereinigten Staaten von Amerika aufbrachen, ließen sie ein von Revolution und Restauration gezeichnetes Frankreich zurück. Das Ziel ihres Aufenthaltes bestand darin, die politisch-gesellschaftliche Struktur der amerikanischen Großflächendemokratie zu analysieren, um den eigenen Landsleuten aus vergleichender Perspektive heraus zu demonstrieren, unter welchen Bedingungen auch in dem krisengeschüttelten Frankreich eine stabile demokratische Gesellschaftsordnung hergestellt werden kann. In seiner Schrift „Über die Demokratie in Amerika“ hebt Tocqueville u. a. den Stellenwert eines harmonischen Verhältnisses von Politik und Religion hervor – eine solche Eintracht meint er anhand der dortigen Staat-Kirchen-Beziehungen verwirklicht gesehen zu haben: Gerade die Trennung von staatlicher und religiöser Sphäre habe sich, so Tocqueville, als ein gesellschaftliche Konflikte minderndes und somit den demokratischen Grundkonsens stützendes Element erwiesen. Tocqueville fasst die Trennung als ein den christlichen Kirchen gegenüber wohl gesonnenes, ihren moralischen Einfluss auf die Bürger verstärkendes Arrangement auf, das es dem christlichen Glauben ermöglicht habe, seiner Funktion als moralisches Fundament der amerikanischen Demokratie gerecht zu werden<sup>1</sup>. Indem er betont, dass die demokratische

---

<sup>1</sup> Während der Reise schreibt Tocqueville seinem Freund Kergorlay: „Die religiösen Verhältnisse dieses Volkes sind vielleicht das interessanteste, das es hier zu untersuchen gibt“; *Oeuvres complètes* XIII, 1. Zitiert nach: *Herb*, Karlfriedrich: Staat und Religion. Die politische Vernunft in den Grenzen des Glaubens. In: Ders. / Hidalgo, Oliver (Hg.): *Alter Staat – Neue Politik. Tocquevilles Entdeckungen der Modernen Demokratie*. Baden-Baden 2004, 83–96, 84.

Ordnung der Vereinigten Staaten nur mittels der Sitten, einer aktiven Anwendung des christlichen Glaubens, aufrecht zu erhalten sei, vertritt er ein christlich fundiertes Demokratieverständnis. Tocquevilles Ausführungen über das spezifisch amerikanische Verhältnis von Politik und Religion sind – entsprechend seiner posthumen Charakterisierung als „Prophet des Massenzeitalters“<sup>2</sup> – in zweierlei Hinsicht noch heute von aktuellem Belang: Zum einen steht das nach wie vor in den USA geltende Prinzip der Trennung von Staat und Kirche im Mittelpunkt einer seit den 1970er Jahren geführten Kontroverse zwischen den liberalen Anhängern und den konservativ-protestantischen Gegnern dieses Prinzips. Zum anderen verweist Tocqueville auf das Verhältnis von Demokratie und Religion. Neben der Frage nach der jeweiligen Demokratieverträglichkeit der einzelnen vier Weltreligionen beschäftigt sich der französische Aristokrat insbesondere mit dem funktionalen Charakter des Religiösen innerhalb einer demokratisch verfassten Gesellschaft. Sowohl der transzendente Glaube des einzelnen Individuums als auch die religiösen Assoziationsstrukturen in den Gemeinden (townships) liefern, so Tocqueville, einen wesentlichen Beitrag zur Bindung der Bürger an die Nation und deren demokratische Grundordnung.

Im ersten Teil des vorliegenden Beitrages wird das in den 1830er Jahren in den Vereinigten Staaten vorherrschende Verhältnis von Politik und Religion aus der Perspektive des Analytikers Tocqueville nachgezeichnet (Kapitel 1). Vor dem Hintergrund seines funktionalistischen Religionsverständnisses weist Tocqueville auf Gefahren hin, die den Bestand der Religion und damit auch die amerikanische Demokratie selbst bedrohen (Kapitel 2). Daran anschließend widmet sich der zweite Teil dem heutigen Verhältnis von Politik und Religion in den USA: Welches Staat-Kirchen-Arrangement liegt derzeit vor (Kapitel 3)? Inwieweit wird die Religiosität der amerikanischen Bevölkerung dadurch beeinflusst (Kapitel 4)? Wie steht es um den sozialen Beitrag der Religionsgemeinschaften (Kapitel 5)? In diesem Zusammenhang erscheint es angebracht, die Funktion

---

2 *Mayer, Jacob P.: Prophet of the Mass Age. A Study of Alexis de Tocqueville. London 1939.*

und Wesensart der amerikanischen Zivilreligion zu erläutern (Kapitel 6).

### 1. Ein harmonisches Nebeneinander

Die Ankunft in der Neuen Welt wurde von dem jungen Tocqueville als eine Art Zeitreise aufgefasst: Er verlässt das rückständige, zwischen Königsherrschaft und Volksdespotismus lavierende Frankreich<sup>3</sup> und betritt ein progressives „demokratische[s] Zeitalter“<sup>4</sup>. Mit Freude vernimmt er, dass jenes von Rousseau geprägte Diktum von der Unmöglichkeit einer christlichen Republik am Beispiel der USA offensichtlich widerlegt wurde<sup>5</sup>. Er erkennt, dass die amerikanische Erhebung des Jahres 1776 sich derart von der französischen Revolution unterscheidet, als dass sie mit und nicht gegen die Religion geführt wurde<sup>6</sup>. Für Tocqueville stellt die Demokratie per se ein weltgeschichtlich determiniertes Werk der Vorsehung dar<sup>7</sup>: „Die Demokratie aufhalten zu wollen, erschiene dann als ein Kampf gegen Gott selbst, und die Nationen könnten sich nur mit der Gesellschaftsordnung abfinden, die ihnen die Vorsehung zuweist“<sup>8</sup>. Der Aristokrat wünscht seinem Heimatland eine spezifisch ausgestaltete demokratische Gesellschaftsordnung, die – verstanden als Korrektiv zu der aus seiner Sicht unglücklich verlaufenen Demokratieentwicklung seit 1789 – mit dem Christentum in Einklang steht

3 Rückblickend konstatiert Tocqueville: „Ich kam am Ende einer langen Revolution zur Welt, die den alten Staat zerstört und nichts dauerhaftes begründet hatte. Als ich anfing zu leben, war die Aristokratie schon gestorben und die Demokratie noch nicht geboren.“ *De Tocqueville*, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. München 1976 [dtv-Ausgabe], 875.

4 *Ders.*: Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart 2003 [Reclam-Ausgabe], 236. Der Begriff taucht im zweiten Teil der Amerika-Schrift regelmäßig auf.

5 *Kleger*, Heinz: Zivilreligion als Bürgerreligion. In: Schieder, Rolf (Hg.): Religionspolitik und Zivilreligion. Baden-Baden 2001, 56–81, 62.

6 Vgl. Ebd., 59.

7 Tocqueville deutet den Begriff „Demokratie“ in erster Linie als eine Art epochal wandelbaren „Gesellschaftszustand“ und nicht als historisch determinierte Ausprägung einer konkreten Staatsform. *Vollrath*, Ernst, zitiert nach *Breier*, Karl-Heinz: Liberale und despotische Demokratie. In: Herb / Hidalgo (Hg.), Staat (wie Anm. 1), 83–96, 87.

8 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 20.

und das Freiheitsprinzip gegenüber dem bis dato dominanten Egalitätsprinzip aufwertet. „Nicht um den Wiederaufbau einer aristokratischen Gesellschaft handelt es sich also, sondern darum, aus dem Schoß der demokratischen Gesellschaft, in der Gott uns leben heißt, die Freiheit hervorgehen zu lassen.“<sup>9</sup> Die „demokratische Revolution“ kann nach Tocqueville nur eine christliche sein: „[...] nous apercevons la même révolution qui se continue dans tout l'univers chrétien.“<sup>10</sup> Im Falle der USA kommt Tocqueville zu folgendem Schluss: „C'est la religion qui a donné naissance aux sociétés anglo-américaines. [...] aux Etat-Unis, la religion se confond donc avec toutes les habitudes nationales et tous les sentiments que le patrie fait naître.“<sup>11</sup> Hierzu gehören nach Tocqueville auch die Werte Freiheit und Gleichheit. Deren Eigenschaft als demokratische Grundprinzipien sieht er im Christentum verwurzelt: „La liberté voit dans la religion la compagne de ses lutttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits.“<sup>12</sup> „Die stufenweise Entwicklung der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen ist also ein von der Vorsehung gewolltes Ereignis, denn sie hat dessen wesentliche Merkmale: sie ist allgemein, sie ist beständig, und die entzieht sich immer neu der menschlichen Einwirkung.“<sup>13</sup>

Aufgrund ihrer christlichen Herkunft könne das Herrschen der Freiheit, deren Existenz nach Tocqueville ein Hindernis gegen demokratische Fehlentwicklungen<sup>14</sup> darstellt, nur mittels einer aktiven Anwendung des Christentums, den Sitten (*moeurs*), garantiert werden. In diesem Zusammenhang betont Tocqueville, dass „man die Herrschaft der Freiheit nicht ohne die der Sitten, und die Sitten

9 *Ders.*, Demokratie (wie Anm. 3), 888.

10 *Oeuvres complètes* I, 1. Zitiert nach: *Uhde*, Ute: Politik und Religion. Zum Verhältnis von Demokratie und Christentum bei Alexis de Tocqueville. Berlin 1976, 32.

11 *Oeuvres complètes* I, 2. Zitiert nach: *Uhde*, Politik (wie Anm. 10), 88.

12 *Oeuvres complètes* I, 1. Zitiert nach: *Uhde*, Politik (wie Anm. 10), 61.

13 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 19.

14 So warnt er vor dem „verderbten Gleichheitstrieb“, den er im menschlichen Naturell veranlagt sieht. Hieraus erklärt sich, so Tocqueville, die permanente Gefährdung einer freiheitlich-demokratischen Ordnung. Der Verfall in eine egalitäre Mehrheitsdespotie ist stets möglich. *Ebd.*, 44.

nicht ohne den Glauben begründen kann<sup>15</sup>. Das Christentum bildet für ihn jenes große „Schatzhaus der modernen Moral“<sup>16</sup> (*fonds de la morale moderne*), das die Sitten, den „sittlichen und geistlichen Zustand“ des amerikanischen Volkes, prägt<sup>17</sup>.

Wenn Tocqueville im Übrigen von der „unbehinderten Herrschaft des Christentums“<sup>18</sup> in den USA spricht, so liegt zunächst der Schluss nahe, das Christentum, repräsentiert durch die Kirchen, übe auch auf politischer Ebene einen entscheidenden Einfluss aus. Noch in der vorrevolutionären Phase bildete die Religion ein zentrales Element des öffentlichen Lebens. Unter Duldung der immer zahlreicher werdenden religiösen Vereinigungen, besaßen die meisten Kolonien eine eigene Staatskirche. Mit dem Inkrafttreten der amerikanischen Bundesverfassung im Jahr 1787 verwandelten die USA sich dann in einen weltlichen Staat: Der Artikel 6 der Verfassung legt fest, dass kein Träger eines öffentlichen Amtes dazu verpflichtet ist, ein religiöses Bekenntnis abzulegen<sup>19</sup>. Der Erste Verfassungszusatz des Jahres 1791 (First Amendment) verbot schließlich die zentralstaatliche Förderung der Religion und schloss jegliche Art der Bevorzugung einer Konfession aus.<sup>20</sup> Den Bundesstaaten blieb es dagegen vorbehalten, ihre religiösen Angelegenheiten nach eigenem Ermessen zu regeln. Dort gab es weiterhin staatlich getragene Kirchen, und vor allem auf Gemeindeebene blieb der öffentliche moralische Einfluss einer örtlichen Mehrheitskirche zunächst ungebrochen.

---

15 Ebd., 28.

16 *Oeuvres complètes* IX. Zitiert nach: *Uhde*, Politik (wie Anm. 10), 81.

17 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 183.

18 *De Tocqueville*, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Zürich 1987 [Manesse-Ausgabe], 440. Tocqueville spricht von der „großen christlichen Einheit“. Ebd., 439.

19 *Pierard*, Richard: „Church and state“. In: Wersich, Rüdiger B. (Hg.): USA-Lexikon. Schlüsselbegriffe zu Politik, Wissenschaft, Gesellschaft, Kultur, Geschichte und zu den deutsch-amerikanischen Beziehungen. Berlin 1995, 154–155, 154.

20 Zugleich durfte der Kongress kein Gesetz erlassen, das die freie Religionsausübung verbietet. Hierzu bemerkte US-Präsident Jefferson im Jahr 1802, die Klausel habe eine „wall of separation“ errichtet habe, welche Kirche und Staat strikt voneinander trennt.

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts kam es dann zu einem Prozess der „Segmentierung“ und „Privatisierung“ der religiösen Sphäre<sup>21</sup>. Angesichts der fortschreitenden religiösen Pluralisierung des Landes konnte die Religionszugehörigkeit nicht mehr alle Gemeindemitglieder einigen. Der Kirchgang glich nun weniger dem Besuch einer Gemeindeversammlung als vielmehr einem privaten, rein religiös motivierten Glaubensbekenntnis. Diese Entwicklung blieb Tocqueville keineswegs verborgen. Ihm fällt auf, dass die „Christen Amerikas in eine Menge von Sekten zersplittert sind“.<sup>22</sup> Die staatliche Privilegierung einer Religionsgruppe lehnt er aus zwei Gründen ab: Neben der exklusiven, die Religionsfreiheit der übrigen Glaubensgemeinschaften bedrohenden Gefahr einer Diskriminierung<sup>23</sup>, sieht er des Weiteren auch die Existenz einer staatlich bevorzugten Kirche bedroht, denn die Politisierung einer Religionsgemeinschaft impliziere den Verlust ihrer eigenen religiösen Bindungskraft: „Wenn sie [die Kirchen] nämlich ihre Herrschaft über die religiösen Dinge hinaus auszudehnen trachten, so laufen sie Gefahr, in keiner Sache Glauben zu finden.“<sup>24</sup> „Die Religion kann sich [...] an der weltlichen Macht der Regierenden nicht beteiligen, ohne etwas vom Hass auf sich zu ziehen, den sie erregen.“<sup>25</sup> Daher sieht er den Islam und dessen Zukunft – aufgrund des ihm zugrunde liegenden Selbstverständnisses als religiöse und weltliche Macht – äußerst pessimistisch: „Mohammed hat nicht nur religiöse Lehren vom

21 Bellah, Robert N. / Madsen, Richard / Sullivan, William M. / Swidler, Ann / Tipton, Steven M. (Hg.): *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln 1987, 259.

22 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 234. Er ordnet sie in zwei Kategorien ein: die katholische Kirche einerseits und die undifferenzierte Gruppe der „protestants“ andererseits. *Oeuvres complètes*, I, 2. Zitiert nach: *Uhde*, Politik (wie Anm. 10), 89.

23 Tocqueville geht es darum, wie die Religionsgemeinschaften „ihre Herrschaft am besten bewahren können“. *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 228.

24 Ebd., 229.

25 *Ders.*, Demokratie (wie Anm. 18), 449. Dementsprechend äußert sich Tocqueville zum Sturz des *Ancien régime*: „Um dahin zu gelangen, die Einrichtungen des Staates anzugreifen“, sei es notwendig gewesen, „die Einrichtungen der Kirchen zu zerstören, die jenen als Grundlage und Modell dienten.“ *Ders.*: *Der alte Staat und die Revolution*. Zitiert nach: *Herb / Hidalgo*, Staat (wie Anm. 1), 89.

Himmel herabgeholt und im Koran festgehalten, sondern auch politische Leitsätze, bürgerliche und strafrechtliche Gesetze, wissenschaftliche Theorien [...]. Das allein genügt [...], um zu zeigen, dass [der Koran] in Zeiten der Aufklärung und der Demokratie nicht lange herrschen kann.<sup>26</sup> In den USA dagegen halten sich die christlichen Kirchen – die katholischen Kirche eingeschlossen – „von den politischen Geschäften fern und mischen sich nicht in die Machenschaften der Parteien ein“<sup>27</sup>. Politik und Religion sind voneinander getrennt. In Berufung auf jene Gespräche, die Tocqueville mit „Gläubigen aller Bekenntnisse“ während seiner Reise geführt hat, stellt er fest, dass „alle [...] der völligen Trennung von Staat und Kirche“ den Verdienst zuschreiben, „dass die Religion friedlich in ihrem Lande herrscht“.<sup>28</sup>

Die „Herrschaft“ der Religion bestehe darin, mittels der ihr eingeräumten positiven Freiheit eine zentrale gesellschaftliche Aufgabe zu erfüllen. Nach Tocqueville predigen alle Religionsgemeinschaften die gleiche „Sittenlehre des Christentums“.<sup>29</sup> Diese lehrt die Amerikaner „am besten die Kunst, frei zu sein“.<sup>30</sup> In dem selbstorganisierten, von staatlichen Eingriffen geschützten Eigenleben der Kirchengemeinden knüpfen die Bürger soziale Kontakte und engagieren sich: „Lokale Freiheiten also, die das ständige Bestreben der Bürger wecken, die Liebe ihrer Nachbarn und Nächsten zu erwerben, führen die Menschen zur Gemeinschaft und zwingen sie ständig, trotz der Neigungen, die sie trennen, sich gegenseitig zu helfen.“<sup>31</sup> In Form einer Bewusstseinsänderung bekomme der Einzelne den generellen Sinn und Wert einer gemeinschaftlich geleisteten Hingabe vermittelt. Die von ihm nach aristotelischer Lesart erwor-

---

26 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 229.

27 *Ders.*, Demokratie (wie Anm. 18), 439.

28 Ebd., 446.

29 Ebd., 439. Daher kommt es ihm im wesentlichen darauf an, dass die Bürger „sich überhaupt zu einer Religion bekennen“. Ebd., 438.

30 Ebd., 438.

31 *Ders.*, Demokratie (wie Anm. 4), 245. Tocqueville bezieht sich hierbei auf das Assoziationswesen im Allgemeinen.

bene „praktische Klugheit“<sup>32</sup> trägt – im Sinne eines „spill-over-Effekts“ – dazu bei, dass der Bürger sich über die eigene Gemeinde hinweg auch mit der amerikanischen Republik und der sie konstituierenden Ordnung identifiziert. Diese externe Wirkung gehe sowohl von den religiösen wie auch von den säkularen Zusammenschlüssen aus. Aus diesem Grund befasst sich das folgende Kapitel ausschließlich mit den genuin religiösen „Spill-over-Effekten“. Diese laufen nach Tocqueville jedoch Gefahr, rar zu werden.

## 2. Schwindende Religiosität als despotische Gefahr

In seiner Eigenschaft als „Schatzhaus der modernen Moral“<sup>33</sup> übernimmt das Christentum nach Tocqueville die sittliche Aufgabe, „die Grenzen menschlichen Handelns im Bewusstsein der Bürger deutlich zu machen“ und ihnen eine „spirituelle Selbstbescheidung“ zu lehren<sup>34</sup>. Die Religion wirke auf den menschlichen Verstand wie ein „heilsames Joch“<sup>35</sup> und bekämpfe den mit dem Voranschreiten der „Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen“ einhergehenden „Geist der persönlichen Unabhängigkeit“, den Individualismus – dieser stellt nach Tocqueville die größte Gefahr für die „demokratischen Instinkte“ des Menschen dar<sup>36</sup>: „Der Individualismus ist eine überlegendes und friedfertiges Gefühl, das jeden Bürger drängt, sich von der Masse der Mitmenschen fernzuhalten und sich mit seiner Familie und seinen Freunden abzusondern; nachdem er sich eine kleine Gemeinschaft für seinen Bedarf geschaffen hat, überlässt er die große Gesellschaft gern sich selbst.“<sup>37</sup>

Der von Tocqueville beobachtete Trend eines individuellen Rückzuges in die Privatheit ist seiner Auffassung nach die Folgewirkung einer sich herausbildenden kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft, in welcher sich die Bürger – ihrer weltlichen „Liebe zum Wohl-

32 *Hereth*, Michael: Dezentralisierung und politische Sitten bei Alexis de Tocqueville. In: Herb / Hidalgo (Hg.), *Staat* (wie Anm. 1), 49–62, 55.

33 Vgl. oben (Anm. 16).

34 *Hereth*, Michael: *Tocqueville zur Einführung*. Hamburg 2001, 72.

35 *De Tocqueville*, *Demokratie* (wie Anm. 4), 227.

36 Ebd., 235.

37 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 3), 585.

stand<sup>38</sup> entsprechend – rastlos darum bemühen, ihre materielle Vermehrungssucht zu befriedigen. Tocqueville sieht darin eine irreversible Entwicklung und betont, die Religion solle die Menschen „doch dazu bewegen, sich nur auf eine ehrenhafte Weise zu bereichern“<sup>39</sup>. Der christliche Glaube an die jenseitige Belohnung bzw. Bestrafung menschlichen Handelns weckt im Menschen, so Tocqueville, ein „wohlverstandene[s] Eigeninteresse“, das den Bürger in Form eines gemeinsinnigen Individualismus dazu bewegt, sein „Wohlergehen teilweise der allgemeinen Wohlfahrt [...] [zu] opfern“<sup>40</sup>. Die Religiosität wahre somit den Gemeinsinn des Bürgers und bewege ihn ferner, durch politische Partizipation am öffentlichen Leben teilzuhaben. Der Glaube gibt ihm das Gefühl, „dass im sittlichen Bereich alles gesichert und festgesetzt ist, obwohl das politische Leben dem Meinungsstreit und den menschlichen Versuchen überlassen scheint“<sup>41</sup>.

Tocqueville deutet den von ihm beobachteten Individualisierungstrend als Indiz für das Herannahen eines „Zeitalters des Unglaubens“<sup>42</sup>. Die Religiosität werde nur noch nach außen hin zur Schau gestellt, denn sie sei weniger Ausdruck eines transzendenten Glaubens als ein aus leeren Worthülsen zusammengesetzter Huldigungsakt gegenüber der öffentlichen Ordnung: „Man darf vermuten, dass eine gewisse Anzahl Amerikaner in ihrem Gottesdienst mehr ihrer Gewohnheit als ihrer Überzeugung folgen. In den Vereinigten Staaten ist ja der Souverän religiös, und deshalb wird die Heuchelei verbreitet sein.“<sup>43</sup> „Da die Ungläubigen ihren Glauben verbergen und die Gläubigen ihren Glauben bekennen, bildet sich eine öffentliche Meinung zugunsten der Religion.“<sup>44</sup> Die kalkulierende Verhaltensform sei Ausdruck einer „individualistischen Men-

---

38 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 4), 233.

39 *Ebd.*, 233.

40 *Ebd.*, 258. Zur „Lehre vom wohlverstandenen Eigeninteresse“: Vgl. *ebd.*, 254–258.

41 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 18), 440.

42 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 3), 629.

43 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 18), 439.

44 *Ebd.*, 453.

talität<sup>45</sup>, die dem Bürger eine vermeintliche Unabhängigkeit von der Gesellschaft suggeriert. Sein öffentliches Handeln beschränke sich – wie im Falle des zur Schau gestellten Glaubens – auf einen unreflektierten Konformismus. Tocqueville sieht die Gefahr, dass die Bürger sich gegenüber einer zentralistischen „Vormundschafsgewalt“ selbst entmündigen und „die Religion in die Hände der Regierung zu fallen droht“<sup>46</sup>.

### 3. Noch immer getrennt in Harmonie?

Tocqueville „hat für die Zukunft geschrieben, die jetzt unsere Gegenwart ist“<sup>47</sup>. Analog zu seiner Auffassung von Demokratie als „Gesellschaftszustand“<sup>48</sup> ging der „Prophet des Massenzeitalters“ von der Veränderlichkeit der amerikanischen Staat-Kirchen-Beziehungen aus. Ein fundamentaler Wandel blieb bis dato aber aus. Noch heute dominiert in den USA jener Rechtstyp, der die Trennung von Staat und Kirche vorschreibt<sup>49</sup>. Gleichwohl stellten religiöse Gruppierungen zunehmend die strikte verfassungsrechtliche Auslegung des Trennungsprinzips in Frage. Aus deren Sicht verbirgt sich hinter dem weltanschaulich-neutralen Staat eine Art „Säkularreligion“, die gegen das ihnen zugestandene Recht auf negative Religionsfreiheit verstößt. Die Hinter- bzw. Infragestellung des Trennungsarrangements ist Teil einer seit Mitte des 20. Jahrhunderts in den USA geführten Debatte, die man – unter Verwendung eines zeitgenössischen Terminus – auch als „Religionspolitik“<sup>50</sup> beschreiben kann. Dabei geht es unter anderem

45 *Rau*, Hans Arnold: Demokratie und Republik. Tocquevilles Theorie des politischen Handelns. Würzburg 1981, 46.

46 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 343 und 327.

47 *Mayer*, Jacob B.: Tocqueville und sein Werk. In: *De Tocqueville, Demokratie* (wie Anm. 4), 7–13, 13.

48 Vgl. oben (Anm. 7).

49 *Chaves*, Mark / *Cann*, David E.: Regulation; Pluralism, and the Religious Market Structure. Explaining Religion's Vitality. In: *Rationality and Society* 4, 1992, H. 3, 272–290, 284. Auf einer Neun-Punkte-Skala [0 = Trennung; 9 = Verflechtung] bekommen die USA als einzige von 19 untersuchten westlichen Demokratien den Wert 0 zugewiesen.

50 Nach einer Definition von Willems zählen hierzu „alle jene politischen Prozesse und Entscheidungen in denen die religiöse Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie der öffentliche Status, die Stellung

um folgende normative Grundsatzfragen: „Was ist ‚religiös‘ und was ist ‚säkular‘?“<sup>51</sup> und „Wo liegt die Grenze zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘?“<sup>52</sup>

Der Rechtfertigungsdruck, dem sich das institutionelle Arrangement der Staat-Kirchen-Beziehungen seit den 1940er Jahren ausgesetzt sah, erklärt sich zum einen durch die verstärkte Einwanderung von Nichtprotestanten, welche zur zunehmenden Heterogenisierung der religiösen Landkarte beitrug und Zweifel an dem von den Gründervätern tradierten Selbstverständnis der USA als christlich-protestantische Nation aufkommen ließ. Zum anderen befürchteten viele Religionsgemeinschaften, der in Zeiten des „New Deal“ weiter expandierende Gestaltungs- und Regulierungsanspruch der Bundesregierung führe zu einer massiven Beeinträchtigung ihrer Autonomie. Während die Staat-Kirchen-Konflikte im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch weitgehend auf einzelstaatlicher Ebene ausgefochten wurden, rückten sie im Jahre 1940 erstmalig in den breiten Fokus des nationalen Interesses<sup>53</sup>. Ausschlaggebend war die Neuauslegung des ersten Verfassungszusatzes durch das Oberste Bundesgericht, das fortan auch die Einzelstaaten dazu anhielt, die Bestimmungen des „First Amendment“ einzuhalten.

---

und die Funktionen von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden.“ *Willems, Ulrich*: Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften. In: Ders. (Hg.): Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999. Opladen 2001, 137–162, 137.

51 In den 1950er Jahren sah der Soziologe Will Herberg folgendes Paradoxon für gegeben an: Der religiöse Alltag in den USA kombiniere „pervasive secularism with mounting religiosity“. Zitiert nach: *Moore, Laurence R.*: „religion“. In: *Fox, Richard W. / Kloppenborg, James T.*: A Companion to American Thought. Cambridge 1995, 579–581, 581.

52 Zum heutigen Stand der Debatte: *McConnell Michael W. / Garvey, John H. / Berg, Thomas C.*: Religion and the Constitution. New York 2006 sowie *Willems, Ulrich*: Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion. In: *Minkenber, Michael / Willems, Ulrich* (Hg.): Politik und Religion. PVS-Sonderheft 33, 2002, 88–112.

53 *Wald, Kenneth*: Religion and Politics in the United States. New York 1987, 116.

Das ihnen auferlegte Verbot der öffentlichen Förderung von Kirchen und deren Einrichtungen hatte weit reichende Konsequenzen, denn es tangierte die von christlich-protestantischen Moralvorstellungen durchdrungenen Rechtsordnungen zahlreicher Einzelstaaten. Rein faktisch zeitigte die Neuauslegung des ersten Verfassungszusatzes eine geringfügige Wirkung: Zum einen blieben die einzelstaatlichen Rechtsordnungen in den 1940er bzw. 1950er Jahren von einem grundlegenden Wandel in Form einer rechtlichen Säkularisierung noch verschont<sup>54</sup>. Zum anderen blieb das ebenfalls durch die Neuauslegung des „First Amendment“ auf die einzelstaatliche Ebene übertragene Verbot der öffentlichen Verwendung religiös-konfessioneller Symbole durch öffentliche Institutionen und deren Repräsentanten nahezu unbeachtet<sup>55</sup>. Gleichwohl pochten religiöse Minderheiten zunehmend auf ihr Recht, den eigenen Glauben frei, d. h. geschützt vor dem Einfluss der Mehrheitskirchen (z. B. durch Befreiung von dem Morgengebet im Schulunterricht) sowie ohne staatliche Beeinträchtigung (z. B. mit der Erlaubnis, religiöse Symbole während des Militärdienstes zu tragen) praktizieren zu können und wandten sich fortan an die Adresse des Supreme Court<sup>56</sup>. Dessen Rechtssprechung hinsichtlich der Ausgestaltung der Staat-Kirche-Beziehungen in der Periode zwischen 1945 und 1975 lässt

---

54 Der Supreme Court intervenierte erstmalig im Jahr 1948 und erklärte – in Berufung auf den ersten Verfassungszusatz – einen schulbehördlichen Erlass des Staates Illinois für verfassungswidrig. Ansonsten machte das Gericht von dem ihm zugestandenem Recht des „judicial review“, das ihm ein auf Eigeninitiative beruhendes Prüfungsrecht aller einzelstaatlichen Gesetze auf Verfassungskonformität ermöglicht, keinen Gebrauch. Ebd., 117.

55 Der Bibellektüre an öffentlichen Schulen lag weiterhin die protestantische King-James-Bibel zugrunde. Kreuze und Krippen wurden auf öffentlichen Plätzen mit Steuergeldern errichtet, und in den Gerichtssälen blieb der Aushang der „Zehn Gebote“ unangetastet. Brocker, Manfred: Das Verhältnis von Politik und Religion im zeitgenössischen amerikanischen Liberalismus. Kommentar zu Clemens Kauffmann. In: Walther, Manfred (Hg.): Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes. Baden-Baden 2004, 294.

56 Vgl. die Studie von Way, Frank / Burt, Barbara J.: Religious Marginality and the Free Exercise Clause. In: American Political Social Science Review 77, 1983, 652–665. Deren Analyse kommt zu dem Befund, dass der Supreme Court mehrheitlich zugunsten der religiösen Minderheiten und zuungunsten des Staates entschied.

sich nach Kenneth Wald als „widening [the] wall of separation“, als striktere Trennung von religiöser und öffentlicher Sphäre, charakterisieren<sup>57</sup>.

In den 1960er und 1970er Jahren entsprach das Gericht als „Motor der gesellschaftlichen Veränderung“<sup>58</sup> den Klagen liberaler Bürgerbewegungen, die in der von religiösen Moralvorstellungen durchdrungenen Rechtsordnung eine Beeinträchtigung ihrer positiven Freiheit zur individuellen Lebensführung sahen und sich für ein individualistisches Freiheitsverständnis einsetzten. Als Reaktion auf die mit der soziokulturellen Liberalisierung einhergehenden Detraditionalisierungs-, Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse zogen konservative Protestanten es vor, den Rückzug aus der, so ihre Sicht, säkular-anarchischen Gesellschaft<sup>59</sup> anzutreten und sich auf ein religiös geordnetes, Stabilität und Rückhalt garantierendes Leben innerhalb ihrer nach außen hin abgegrenzten Kirchengemeinde zu beschränken. Doch auch das kirchliche Innenleben konnte sich der Normenflut des durch die wohlfahrtsstaatlichen „Great-Society“-Programme weiter gestärkten Leviathan nicht entziehen<sup>60</sup>. Im Zuge der Präsidentschaftskandidatur des Demokraten James Earl Carter, einem „wiedergeborenen Christen“, erfolgte die Politisierung des konservativen Protestantismus in Gestalt der „Christian Right“<sup>61</sup>, die

57 Wald, Religion (wie Anm. 53), 116.

58 Brocker, Manfred: „Ein Kampf der Kulturen“? – Protestantischer Fundamentalismus und politischer Liberalismus in den USA. In: Waas, Lothar R.: Politik, Moral und Religion. Gegensätze und Ergänzungen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem. Berlin 2004, 129–151, 134.

59 „Vietnam“ und „Watergate“ wurden als Indikator eines durch die Reform- und Protestbewegungen ausgelösten moralischen Verfalls gedeutet und verstärkten die Abkehr vom politischen Establishment.

60 Von den gesetzlichen Verordnungen demokratischer Regierungen waren kirchliche Einrichtungen wie Radiosender, Privatschulen und Colleges betroffen. Vgl. Brocker, Manfred: Die christliche Rechte in den USA. In: Minkenbergh / Willems (Hg.): Politik (wie Anm. 52), 256–278, 262.

61 Die „Christian Right“ lässt sich als „Bewegung“ verstehen, „die die moderne gesellschaftliche Entwicklung der USA negiert und eine Rückkehr zur Ur-Demokratie, zu individueller Unabhängigkeit von staatlichen Ordnungsvorstellungen, zu traditionellen Gemeinschaftsformen, sowie zu religiös geprägten amerikanischen Werten postuliert. Sterr, Martin: Lobbyisten Gottes. Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996. Zwischen Aktion, Reaktion und Wandel. Berlin 1999, 21.

sich das Ziel setzte, die protestantische „Leitkultur“ der USA wieder herzustellen. Da Carter die säkular-liberale Politik seiner Vorgänger fortsetzte, entschlossen sich die „Christian-Right“-Organisationen, ihr wählerstimmenmobilisierendes Netz so genannter „Grass-roots“-Gemeinschaften fortan in den Dienst der Republikaner zu stellen<sup>62</sup>. Die Reagan-Administration hielt sich ihrerseits aber zurück, die missionarisch und zu vage formulierten Forderungen der Bewegung in ihre „konservative Revolutions-Agenda“<sup>63</sup> zu integrieren. In Kombination mit einer Reihe anderer Faktoren leitete die stiefmütterliche Behandlung von Seiten der „Grand Old Party“ das vorläufige Ende des politischen Engagements der „Christlichen Rechten“ gegen Ende der 1980er Jahre ein<sup>64</sup>.

Der „(Neuen) Christlichen Rechten“ war weitaus mehr Erfolg beschieden. Sie flankierte ihre Hauptforderung nach einer „Re-Christianisierung“ der USA durch das Aufgreifen familien- und sozialpolitischer Themen und erkannte, dass es in dem „fragmentierten“ politischen System der USA unerlässlich ist, breite Koalitionen auf allen staatlichen Ebenen zu schmieden<sup>65</sup>. Die Selbstbeschränkung auf gemäßigte Forderungen erhöhte die Akzeptanz in der Öffentlichkeit, verbesserte die Zusammenarbeit mit anderen konservativen Gruppen und ermöglichte es der Bewegung darüber hinaus, ihren Status als unverzichtbares Wählerreservoir der Republikaner zu zementieren und in deren Politikformulierung mit einbezogen zu werden<sup>66</sup>. Dabei muss betont werden, dass weder die „alte“ noch die „neue“ Organisationsgeneration der „Christliche

62 Ebd., 185. Die G. O. P gewann neben den ursprünglich für die Demokraten optierenden Evangelikalen auch die Gunst anderer religiös motivierter Wählerschichten. Als Folge dieser Allianz dominierten die Republikaner fortan die Südstaaten, was ihnen die Mehrheit im Kongress einbrachte.

63 Zu dem weit ausgefächerten Spektrum der „konservativen Revolution“ und ihren Protagonisten: *Leggewie*, Claus: *America First? Der Fall einer konservativen Revolution*. Frankfurt a. M. 1997.

64 Zu den Gründen des Scheiterns: *Brocker*, Manfred: *Protest-Anpassung-Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA*. Frankfurt a. M / New York 2004, 110–116.

65 *Brocker*, Rechte (wie Anm. 60), 268.

66 Vgl. *Shields*, Jon A.: *Between Passion and Deliberation. The Christian Right and Democratic Ideals*. In: *Political Science Quarterly* 122, 2007, 91–113.

Rechten“ das Ziel verfolgte, eine Theokratie zu errichten<sup>67</sup>. Die politischen Spielregeln achtend, setzten sie vielmehr auf gezieltes „Lobbying“ und forderten die Dezentralisierung und Rückübertragung von Entscheidungskompetenzen auf die Einzelstaaten. Durch ihre „Mobilisierungs- und Registrierungstätigkeit“ auf lokaler Ebene ist die in jüngster Zeit immer selbstbewusster auftretende „(Neue) Christliche Rechte“ nicht nur zu einem Partner, sondern vielmehr auch zum politischen Gegner der Republikaner avanciert<sup>68</sup>. Von einer Reihe lokaler Erfolge einmal abgesehen, scheiterte sie dennoch an dem Versuch, ihre zentralen religionspolitischen Forderungen mittels der von ihr im Präsidentschaftswahlkampf 2004 unterstützten „Grand Old Party“ auf nationaler Ebene durchzusetzen: Das Gebet an öffentlichen Schulen bleibt verboten und Abtreibungen sind weiterhin legal<sup>69</sup>.

#### 4. Trennung und Religiosität

Welchen Einfluss übt das Trennungsarrangement auf die Religiosität der amerikanischen Bevölkerung aus? Im Falle der USA kann man von einer insgesamt sehr religiösen Bevölkerung sprechen: 48% sind repräsentativen Umfragen zufolge der Ansicht, es sei für sie „very important“, Christ zu sein; weitere 15% gaben an, dies für „fairly important“ zu betrachten<sup>70</sup>. Friedrich Wilhelm Graf verweist ferner auf den angeblich „signifikanten Trend“, „dass [die] Religion in den USA seit über dreißig Jahren kontinuierlich wächst“<sup>71</sup>. Dieser Auf-

67 Brocker, Protest (wie Anm. 64), 321.

68 Vgl. *Djupe*, Paul A. / *Neiheisel*, Jacob R.: Christian Right Horticulture: Grassroots Support in a Republican Primary Campaign. In: *Politics and Religion* 1, 2008, 55–84, 60f. Zu den kulturellen, theologischen wie auch institutionellen Faktoren, welche einen solchen Politwechsel erschweren bzw. verhindern vgl. *Jelen*, Ted G.: Religion and Politics in the United States. Persistence, Limitations, and the Prophetic Voice. In: *Social Compass* 53, 2006, H. 3, 334–338.

69 Vgl. *Green*, John C. / *Rozell*, Mark J. / *Wilcox*, Clyde: In the Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections. Washington D. C. 2006.

70 Daten des *General Social Survey 2004*, [http://www.thearda.com/quickstats/qs\\_48.asp](http://www.thearda.com/quickstats/qs_48.asp) [letzter Abruf: 18.12.2008].

71 *Graf*, Friedrich Wilhelm: Die Vervielfältigung Gottes. In: *NZZ*, 3.12.2004, <http://www.nzz.ch/2004/12/03/fe/page-article9ZU7Z.html> [letzter Abruf: 14.1.2009].

fassung entsprechend entwickelte eine Gruppe amerikanischer Sozialwissenschaftler in den 1990er Jahren ein angebotsorientiertes Religionsmodell: Unter den Bedingungen einer staatlichen Deregulierung von Religion, so ihre Grundannahme, konkurrieren gleichrangige Kirchen als religiöse „Dienstleister“ um die Gunst ihrer „Kunden“. Der religiöse Wettbewerb stimuliere das Interesse der Menschen an den sich anbietenden Kirchen und stärke somit die religiöse Vitalität der Bevölkerung<sup>72</sup>. Daraus wird die These abgeleitet, dass erst die postindustrielle Moderne mit der ihr eigenen Ausgestaltung der Religionsfreiheit und der erweiterten „wall of separation“<sup>73</sup> eine Revitalisierung der Religion möglich machte. Die Anhänger dieser These verweisen dabei auf einen verstärkten Trend zur religiösen Individualisierung<sup>74</sup>. Seit den 1960er Jahren haben die großen protestantischen „Mainline“-Kirchen zunehmend Mitglieder an sektiererische Kleinkirchen verloren<sup>75</sup>. Weiteren Zulauf erhielt der „mystische“ Kirchentyp, der sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts zu einer „Hauptform“ der Religiosität in den USA herausgebildet hat und dadurch gekennzeichnet ist, dass er dem Einzelnen – stärker als bei den Sekten und ihrer Neigung zur kollektiven Disziplinierung ihrer Mitglieder – eine absolute Priorität gegenüber seiner Religionsgemeinschaft zugesteht<sup>76</sup>.

---

72 *Iannaccone*, Laurence: The Consequences of Religious Market Structure. *Adam Smith and the Economics of Religion*. In: *Rationality and Society* 3, 1991, 156–177. Als Modifikation der Arbeit von *Iannaccone* vgl. *Chaves / Cann*, Regulation (wie Anm. 49).

73 Vgl. oben (Anm. 57).

74 Es gilt zu berücksichtigen, dass der religiöse Individualismus ein uramerikanisches Phänomen darstellt. So z. B. Thomas Jeffersons Ausspruch: „Ich bin selbst eine Sekte“. Zitiert nach *Bellah u. a.*, *Gewohnheiten* (wie Anm. 21), 269.

75 *Putnam*, Robert D.: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York 2000, 76. Zur Entwicklung des religiösen Pluralismus in den USA: *Eck*, Diana: *A New Religious America. How a „Christian Country“ has become the world’s most religiously diverse nation*. San Francisco 2001.

76 *Bellah u. a.*, *Gewohnheiten* (wie Anm. 21), 280. Nach Ernst Troeltsch gibt es drei religionsgemeinschaftliche Idealtypen: 1. „Kirche“, 2. „Sekte“ und 3. „Mystizismus“ oder „religiöser Individualismus“. *Troeltsch*, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (= GS I). Tübingen 1912.

Unbestritten ist, dass die „Individualisierung“ der religiösen Einstellungen einerseits sowie die einwanderungsbedingte ethnisch-kulturelle Pluralisierung andererseits zu einer Umverteilung der religiösen Marktanteile geführt haben. Daraus aber auf eine – verglichen zur Mitte des 20. Jahrhunderts – verstärkte Religiosität der US-Amerikaner zu schließen, einer Vergrößerung des religiösen Marktes, ist ein Fehlschluss – im Gegenteil: Das Meinungsforschungsinstitut *Gallup* hat auf Basis eigener Repräsentativumfragen im Jahre 2002 festgestellt, dass der Anteil derjenigen Befragten, die angaben, dass der Faktor „Religion“ in ihrem Leben „sehr wichtig“ sei, von 75% im Jahr 1952 auf ungefähr 60% im Jahre 1999 abgesunken ist<sup>77</sup>. In dieses Bild reihen sich die Wahlanalysen zur Präsidentschaftswahl 2004 ein, in deren Vorfeld – gerade in Europa – die Meinung kursierte, die Amerikaner seien ein noch religiöseres Volk geworden und würden daher Amtsinhaber Bush, dem „wiedergeborenen“ Christen, eine zweite Amtszeit bescheren. Diese „Mär von der Moral“ ist jedoch eindeutig widerlegt worden<sup>78</sup>.

##### 5. Religion und Gemeinsinn

Die Vereinigten Staaten pflegen eine staatskritische Tradition, die vom Obersten Gerichtshof in jüngerer Vergangenheit erneut bekräftigt wurde. Das Wesen der Verfassung bestehe nämlich darin, so das Gericht, „to protect the people from the State, not to ensure that the State protect[s] them from each other“<sup>79</sup>. Aus diesem Grund gibt es in den USA auch keinen „Welfare State“ nach kontinental- oder nordeuropäischem Muster. Karitative und kulturelle Dienstleistungen sind privatisiert und werden mitunter von religiösen Wohl-

<sup>77</sup> *Gallup-poll*, [www.gallup.com/poll/indicators/indreligion.asp](http://www.gallup.com/poll/indicators/indreligion.asp) [letzter Abruf: 10.11.2002].

<sup>78</sup> *Kornelius*, Bernard: Die Mär von der Moral. In: SZ, 15.12.2004, <http://www.sueddeutsche.de/politik/682/354512/text/> [letzter Abruf: 16.1.2009]. Vgl. weiter: *The Pew Research Center*: Religion and the Presidential Vote. Bush's Gains Broad-Based. Vote, <http://people-press.org/commentary/display.php3?AnalysisID=103> [letzter Abruf: 14.1.2009].

<sup>79</sup> *San Antonio Independent School District vs. Rodriguez*, 411 U.S. 1, 59 (1973). Zitiert nach *Offé*, Claus: Selbstbetrachtungen aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten. Frankfurt a. M. 2004, 51 f.

fahrtsorganisationen getätigt. Von dieser assoziativen Praktik war auch Max Weber begeistert, als er die USA im Jahr 1904 bereiste. Wie Tocqueville vor ihm, warnte auch Weber vor dem staatlich-bürokratischen Eingriff in die gesellschaftliche Selbstorganisation<sup>80</sup>. Trotz „New Deal“ und „Great Society“ hat sich das von Tocqueville und Weber prognostizierte Ende der sozialen Selbstorganisation nicht bewahrt, denn noch heute dominiert das bürgerliche Misstrauen gegenüber einer bundesstaatlichen Sozialpolitik<sup>81</sup>. In seiner Amerika-Studie untersuchte der Soziologe Robert Putnam u. a. den „Sozialkapital“<sup>82</sup> bildenden Beitrag der Religionsgemeinschaften und ihre Rolle als zivilgesellschaftliche Institutionen<sup>83</sup>. Dabei unterscheidet er zwischen „bridging“ und „bonding social capital“: Während das überbrückende Kapital allen Gesellschaftsmitgliedern als Kollektivgut zur Verfügung gestellt wird, bleibt die „Bonding“-Variante als selektives Gut auf den inneren Kreis der Gemeindemitglieder beschränkt. Besorgt weist er darauf hin, dass die Kollektivgüter generierenden „Mainline“-Kirchen zunehmend Mitglieder verlieren, während die sektiererischen Kleinkirchen mit ihrer binnenorientierten Organisationsstruktur verstärkt Mitglieder an sich binden. Diese „Closed-shop“-Gemeinschaften schotten sich von ihrem gesellschaftlichen Umfeld ab, gewähren wenig „überbrückendes Kapital“ und praktizieren damit jenen gesellschaftlich destabilisierenden „Individualismus“, vor dem Tocqueville seiner

---

80 Zum Amerika-Besuch Max Webers: *Kallscheuer*, Otto: Askese und Freiheit, FASZ, 31.10.2004, 13.

81 Noch in seiner ersten Amtszeit scheiterte Präsident Clinton in seinem groß angekündigten Bestreben, eine umfassende staatliche Sozialreform durchzusetzen.

82 Unter „social capital“ versteht Putnam ein reziprokes, auf Vertrauen und Solidarität basierendes zwischenmenschliches Beziehungsgeflecht, das eine „Gesinnung des Miteinanders“ (Rousseau) schafft: Der einzelne erhält materielle und immaterielle Hilfe und zahlt das in ihn investierte „Kapital“ an die „community“ wieder zurück und trägt somit dazu bei, dass der „Kapitalfluss“ neben der eigenen auch die kollektive „Produktivität“ steigert. *Putnam*, Bowling (wie Anm. 75), 18–22.

83 In den kommunitaristischen Demokratiekonzeptionen wird der Faktor „Religion“ als gemeinschaftliches Mobilisierungselement gewürdigt. Vgl. *Haus*, Michael: Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie. In: Minkenberg / Willems (Hg.), Politik (wie Anm. 52), 45–67, 45.

Zeit warnte und für dessen Bekämpfung er die Religionsgemeinschaften vorsah<sup>84</sup>. Putnams Diagnose von einem grundsätzlichen Niedergang sozial engagierter Religiosität und einer dadurch entstandenen Lücke bei der Bewältigung sozialer Probleme erweist sich jedoch als nicht haltbar. Im Bereich der sozialen Wohltätigkeit ist eine verringerte Unterstützungsbereitschaft der US-Amerikaner sowohl bei der aktiven Mitarbeit als auch bei der Spendenbereitschaft nicht festzustellen<sup>85</sup>. Die Amerikaner sind also weiterhin zivilgesellschaftlich aktiv und interessieren sich für ihr soziales Umfeld. Der gesellschaftliche Zusammenhalt ist stark ausgeprägt und wird von Seiten einer konfessionslosen „Religion“ weiter gefördert.

#### 6. Zivilreligion als „heilsames Joch“<sup>86</sup>

Ungeachtet des geltenden Trennungsprinzips verfügen die USA über eine „Civil Religion“, eine öffentlich-religiöse Dimension, die sich auf eine Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen gründet<sup>87</sup> und dem politischen Gemeinwesen einen religiös legitimierte „Sinneshorizont“ verleiht<sup>88</sup>. Angesichts der heutigen Viel-

84 Vgl. *Putnam*, Bowling (wie Anm. 75), 24. Zu den günstigen Voraussetzungen, die es in den USA möglich machen, eine religiöse Subkultur zu errichten: *Bruce*, Steve: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford 1999, 130–158.

85 *Murswieck*, Axel: „Gesellschaft“. In: Lösche, Peter / von Loeffelholz, Hans-Dietrich (Hg.): *Länderbericht USA. Geschichte. Politik. Wirtschaft. Gesellschaft. Kultur* (BPB-Lizenzausgabe). Bonn 2004, 680–686. Seit 2001 wird das soziale Engagement der Religionsgemeinschaften von Seiten der Bush-Administration offiziell gefördert: Mit den „faith-based and community initiatives“ sollen insbesondere religiöse Einrichtungen im Wohlfahrtsbereich unterstützt werden. Vgl. *Black*, Douglas A. / *Koopman*, Douglas L. / *Ryden*, David K.: *Of Little Faith, The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives*. Washington D. C. 2004.

86 Vgl. oben (Anm. 35).

87 Der Begriff „Zivilreligion“ findet seinen Ursprung in dem „contrat social“ von Jean-Jaques Rousseau. Robert N. Bellah hat den Begriff in den 1960er Jahren aufgegriffen und auf die USA übertragen: *Bellah*, Robert N.: *Civil Religion in America*. In: *Daedalus* 96, 1967, 1–21. Die folgenden Entlehnungen beziehen sich auf die neun Seiten umfassende Wiederauflage seines Essays, [http://www.robertbellah.com/articles\\_5.htm](http://www.robertbellah.com/articles_5.htm) [letzter Abruf: 14.1.2009].

88 *Schieder*, Rolf: *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh 1987, 21.

zahl von weit über einhundertdreißig in den USA gezählten Religionsgemeinschaften stellt sich zunächst die Frage nach der Vereinbarkeit von Zivilreligion und Religionsfreiheit<sup>89</sup>: Im Unterschied zu Rousseaus „religion civile“ handelt es sich bei der amerikanischen Zivilreligion um einen „nichtbekenntnispflichtigen“ (Hermann Lübke)<sup>90</sup> „Ordnungsglauben“, der parallel zu dem übrigen konfessionellen „Heilsglauben“ existiert<sup>91</sup>. Die Zivilreligion ist weder eine quasi-religiöse „politische Religion“<sup>92</sup> noch kann man sie als eine „Schwundstufenreligion“<sup>93</sup>, verstanden als eine bloße Sakralisierung von Verfassungswerten, bezeichnen. Sie bietet den Amerikanern vielmehr die Möglichkeit, ein kollektives Identitätsgefühl zu pflegen und sich als eine auserwählte („city upon a hill“) und unter göttlicher Anweisung handelnde Nation zu verstehen<sup>94</sup>. Die Kritiker eines solchen, im nationalen Treueid („pledge of allegiance“) seit 1954 explizit genannten Gottesbezugs („nation under god“), sehen darin aber einen Verstoß gegen den ersten Verfassungszusatz und nehmen den im öffentlichen Alltag allgegenwärtigen Eid zum Anlass, auf die Exklusion stiftenden Nebenwirkungen dieses zivilreligiösen Rituals gegenüber Atheisten wie auch religiösen Minderheiten, z. B. Zeugen Jehovas, hinzuweisen<sup>95</sup>.

89 *Vögele*, Wolfgang: Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft. In: Schieder (Hg.): Religionspolitik (wie Anm. 5), 184–188, 186.

90 Bei Rousseau hat sich jeder Bürger der „civile religion“ zu unterwerfen. Vgl. *Schieder*: Religion (wie Anm. 88), 52.

91 *Brocker*, Manfred: Zivilreligion – missionarisches Sendungsbewusstsein – christlicher Fundamentalismus? Religiöse Motivlagen in der (Außen-)Politik George W. Bushs. In: *Zeitschrift für Politik* 50, 2003, H. 2, 119–143, 122.

92 Zur „Politischen Religion“: *Maier*, Hans: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. In: Jesse, Eckhard (Hg.): Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung (BPB-Lizenzausgabe). Bonn <sup>2</sup>1999, 118–134.

93 *Lübke*, Hermann: Zivilreligion. Definitionen und Interessen. In: Schieder (Hg.): Religionspolitik (wie Anm. 5), 23–35, 31.

94 *Pierard*, Richard: „civil religion“. In: *Wersich* (Hg.): USA-Lexikon (wie Anm. 19), 158–159.

95 *Kao*, Grace Y. / *Copulsky*, Jerome E.: The Pledge of Allegiance and the Meanings and Limits of Civil Religion. In: *Journal of the American Academy of Religion* 75, 2007, H. 1, 121–149.

Heinz Kleger zufolge verbindet die Zivilreligion vier Ebenen des amerikanischen Gemeinwesens<sup>96</sup>: 1. die Ebene des individuellen Alltagsverhaltens der Bürger; 2. die Ebene des eigenen Geschichtsbewusstseins; 3. die Ebene der (christlichen) Religion sowie 4. die Ebene des politischen Systems.

Ad 1. Die Zivilreligion repräsentiert jene religiöse Vitalität und Vielfalt, die in der amerikanischen Gesellschaft tatsächlich gelebt wird<sup>97</sup>.

Ad 2. Sie rekurriert auf zentrale historische Ereignisse und stellt diese als „gottgewollt“ dar – die Entstehungsgeschichte der USA wird z. B. anhand der puritanischen Idee des „American Israel“ sakralisiert: „The revolution [...] was seen as the final act of the Exodus from the old lands from across the waters. The Declaration of Independence and the Constitution were the sacred scriptures and Washington the divinely appointed Moses who led his people out of tyranny.“<sup>98</sup>

Ad 3. Die zivilreligiöse Rhetorik wurde von den ersten Präsidenten des Landes geprägt und weist daher eine Reihe biblischer Termini auf. Noch heute gehören christliche Begriffe und Redewendungen zum zivilreligiösen Vokabular<sup>99</sup>.

Ad 4. Die Zivilreligion ist im politischen System fest verankert und findet in dem Präsidenten ihr medienwirksames Sprachrohr. In seiner „inaugural adress“<sup>100</sup> greift der Präsident als „Chief Preacher“ und „Hirte der Nation“ auf zivilreligiöse Traditionsbestände und Riten zurück und bringt die in den USA gelebte Religiosität öffentlich zum Ausdruck. Er erinnert die Amerikaner an gemeinsame Wert- und Idealvorstellungen (Freiheit, Chancengleichheit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie) und legt dabei den „moralischen

96 Kleger, *Zivilreligion* (wie Anm. 5), 62.

97 Lübke, *Zivilreligion* (wie Anm. 93), 31.

98 Bellah, *Civil Religion* (wie Anm. 87), 4.

99 *Ebd.*, 9. Aus Rücksicht auf die religiöse Vielfalt gilt ansonsten das Gebot, bekenntnispezifische Termini aus der zivilreligiösen Sprache auszuklammern.

100 Vergleicht man die Einführungsreden, so fällt auf, dass sie alle – von Washington bis Bush jr. – eine bemerkenswerte Ähnlichkeit und „Ritensicherheit“ vorweisen. Lübke: *Zivilreligion* (wie Anm. 93), 31.

Maßstab“ fest, an dem die Bürger das politische Handeln der Administration messen sollen<sup>101</sup>. Das politische Potential der Zivilreligion manifestiert sich gerade in ihrer Fähigkeit zur Mobilisierung<sup>102</sup>. In Zeiten schwerer Herausforderungen stärkt sie den nationalen Zusammenhalt und dient zur Rechtfertigung außenpolitischer Unternehmungen<sup>103</sup>. Für die Amerikaner scheint die Zivilreligion unverzichtbar zu sein<sup>104</sup>. Dies dürfte wiederum die Tatsache erklären, weshalb auch der letztlich unterlegene demokratische Präsidentschaftskandidat, Senator John F. Kerry, im Wahlkampf des Jahres 2004 sich eines moralischen „framings“ bediente, das sich nicht wesentlich von der zivilreligiösen Rhetorik seines republikanischen Kontrahenten unterschied<sup>105</sup>. Zwei Jahre später sollten die Republikaner andererseits die Erfahrung machen, dass ein Wiederaufgreifen dieser Wahlkampfstrategie nicht ohne weiteres zum Erfolg führt<sup>106</sup>.

---

101 *Brocker*, Zivilreligion (wie Anm. 91), 143.

102 Vgl. *Lübbe*, Hermann: Der neue Groß-Terror und die Gebete des amerikanischen Präsidenten. In: Walter, Manfred (Hg.): Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes. Baden-Baden 2004, 361–368, 363.

103 Als jüngere Beispiele dienen die anlässlich der Terroranschläge vom 11. September 2001 abgehaltenen multi-konfessionellen Trauerfeiern, auf denen Präsident Bush in zivilreligiöser Sprache an die nationale Einheit appellierte. Vgl. *Silk*, Mark: The Civil Religion Goes to War. In: Religion in the News 4, 2001, H. 3, [http://caribou.cc.trincoll.edu/depts\\_csrp/RINVol4No3/civil%20religion.htm](http://caribou.cc.trincoll.edu/depts_csrp/RINVol4No3/civil%20religion.htm) [letzter Abruf: 14.1.2009]. Zum anderen berief sich derselbe Präsident auf das amerikanische Sendungsbewusstsein, um seine Irak-Politik „zivilreligiös“ zu rechtfertigen und um weitere Unterstützung im eigenen Land zu werben. Vgl. *Brocker*, Zivilreligion (wie Anm. 91), 140.

104 Die Kosten für die zweite Amtseinführungsfeier von Präsident Bush betrugen rund vierzig Millionen US-Dollar. Laura Bush, die Gattin des Präsidenten, rechtfertigte diesen hohen Aufwand mit folgenden Worten: „Diese Zeremonien sind ein wichtiger Bestandteil unserer Geschichte“. Zitiert nach: *Müller*, Peter: Spektakel für 40 Millionen Dollar, in: *WamS*, 16.12.2005.

105 *Spielvogel*, Christian: „You know where I stand“: Moral Framing of the War on Terrorism and the Iraq. War in the 2004 Presidential Campaign. In: *Rhetoric & Public Affairs* 8, 2005, H. 4, 549–570.

106 *Jacobson*, Gary C.: Referendum. The 2006 Midterm Congressional Election. In: *Political Science Quarterly* 122, 2007, H. 1, 14f.

### 7. Schlussbetrachtung.

Im Rahmen dieses Beitrags wurde versucht, die historischen Entwicklungslinien der Staat-Kirchen-Beziehungen in den USA nachzuzeichnen. Rückblickend bleibt festzuhalten, dass die von Alexis de Tocqueville in den 1830er Jahren beobachtete Abgrenzung von kirchlichen und weltlichen Angelegenheiten einen entscheidenden Anteil an der Festigung der amerikanischen Nation hatte und dieser ein „französisches“ Schicksal ersparte. Flankiert durch das Recht der freien Religionsausübung blieben interkonfessionelle Machtkämpfe auch in der Folgezeit, in der sich die religiöse Landkarte der USA stark heterogenisierte, weitgehend aus. Erst gegen Mitte des 20. Jahrhunderts wurde die „Trennungswand“ von Seiten des Obersten Gerichtshof an die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse angepasst und erweitert. Von den zentralstaatlichen Eingriffen in das selbstorganisierte Kirchenleben genötigt, betrat der aus öffentlichen Bereichen verdrängte konservative Protestantismus in Gestalt der „Christian Right“ das politische Parkett und versuchte mehr oder weniger vergeblich, die von ihm geprägte traditionelle Leitkultur der USA wiederherzustellen. Seine Einverleibung in das politische System verhinderte eine Art „Kulturkampf“ und machte die Bewegung zum Wasserträger der Republikanischen Partei. Auf lokaler Ebene ist der christlich-protestantische Einfluss nach wie vor groß, denn das von Tocqueville heraufbeschworene Herannahen eines „Zeitalter des Unglaubens“ hat sich in den USA nicht bewahrheitet. Die heutigen Verhältnisse geben allerdings auch keinen Anlass, von einem „Zeitalter des Glaubens“ zu sprechen. Tocquevilles Prognose von einer mit dem Fortschreiten des Individualismus einhergehenden Schwächung des selbstorganisierten Assoziationswesens hat sich nur zum Teil bewahrheitet, denn „Big Government“ ist wieder – zumindest bis zum Offenkundigwerden des Ausmaßes der von den USA ausgehenden Weltfinanzkrise im Sommer 2008 – in Misskredit geraten. Was die Amerikaner eint, ist weniger das Vertrauen an vermeintliche Wohltaten aus „Washington“, als vielmehr der Glaube an ihre gemeinsam zelebrierte Zivilreligion – frei nach dem Motto: „In God We Trust“.



## Osama, Obama and Chelsea's Mama: Eine USA-Wahlnachlese unter religiöser Perspektive\*

*Erich Geldbach*

### 1. Einleitung

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die amerikanischen Wähler mit der Wiederwahl von George W. Bush sich selbst und der Welt einen sehr großen Schaden zugefügt haben. Nach einer Meinungsumfrage unter den amerikanischen Professoren für Geschichte rangiert Bush bei über 90% von ihnen am unteren Ende der Skala, bei den meisten auf dem letzten Platz der Liste aller 42 Präsidenten vor ihm. Auch in vielen Medien wurde er zum Schluss seiner Amtszeit als der schlechteste Präsident der USA gehandelt. Gegen Ende wurde er in der Öffentlichkeit fast gar nicht mehr wahrgenommen. Selbst auf dem letzten Parteitag seiner Republikanischen Partei war er nur über Video einmal auf der großen Leinwand präsent. Keiner der Kandidaten im Vorwahlkampf wollte seine Hilfe. Auch der dann gekürte John McCain lehnte sie ab. Das Übergangsteam von Barack Obama war nach dessen Wahlsieg im November 2008 praktisch schon die neue Regierung, und der Versuch des noch amtierenden Präsidenten, einigen seiner Getreuen feste Posten in der Bürokratie zu sichern, wurde umgehend vom Übergangsteam mit dem Hinweis beantwortet, die Verträge seien nur bis zum 20. Januar 2009, dem Amtsantritt des gewählten Präsidenten, gültig.

Bush war in der Öffentlichkeit außer nach den Anschlägen vom 11. September 2001 ohnehin nicht recht präsent. Weil es infolge der Entwicklung der Massenmedien auf Öffentlichkeitsarbeit einer Regierung ankommt, war es erstaunlich, dass kein anderer Präsident

---

\* In memoriam Kennis Clark (\*16. September 1943, † 25. April 2004) und Edward B. „Dr. Ted“ Cole (\*4. Oktober 1923, † 14. April 2009).

vor ihm in der jüngeren Geschichte so wenige Pressekonferenzen gegeben hat wie Bush. Das hatte gute Gründe, denn immer wieder kam es vor, dass er sich bei den Antworten sprachlich verrannte, so dass es Bücher mit Zitaten von ihm gibt, die zeigen, wie schlecht er die englische Sprache beherrscht. Sogar einen Abreißkalender konnte man kaufen, auf dem für jeden Tag ein Spruch von ihm mitsamt dem Nachweis, wann und bei welcher Gelegenheit er den Satz oder die Sätze gesagt hat, abgedruckt ist und dazu den Hinweis, es seien noch XX Tage bis zum Ende der Amtszeit<sup>1</sup>. Dazu kam, dass der langjährige Pressesekretär des Weißen Hauses, Scott McClellan, von den Medien als „langweilig-lustlos wie ein Roboter“ abgestempelt wurde<sup>2</sup>.

## 2. Einige Negativbeispiele aus der Amtszeit von George W. Bush

Eine auch nur grobe Bilanzierung der Amtszeit von George W. Bush würde ein langes Sündenregister umschließen. Oben an steht zweifellos der Krieg im Irak, der unter erlogenen, an den Haaren herbeigezogenen Gründen erfolgte. Begleitumstände waren etwa „verschärfte“ Verhörmethoden, Folter, einschließlich „water boarding“, das Überstellen von Gefangenen an Länder, die für Foltermethoden bekannt sind, was als „extraordinary renditions“ bezeichnet wurde, menschenverachtende Übergriffe des amerikanischen Militärs in Gefangenenlagern wie Abu Graib oder Guantánamo<sup>3</sup>, über 4.250 getötete amerikanische Soldatinnen und Soldaten, mehrere Hunderttausend Iraker, die ihr Leben lassen mussten, 5 Millionen Flüchtlingen, die Zerstörung der Infrastruktur des Landes oder die Plünderung des Nationalmuseums unter den Augen amerika-

---

1 *George W. Bushisms. The Accidental Wit and Wisdom of Our 43<sup>rd</sup> President. 2008 Calendar* (Andrews McMeel Publishing). Riverside / NJ 2007. Ich hatte selbst einmal die Gelegenheit, eine ungekürzte Pressekonferenz am Fernsehen mit Bush und dem König von Jordanien zu verfolgen. Der König sprach ein hervorragendes amerikanisches Englisch, während Bush sich anhörte, als sei er der Besucher. Es war geradezu peinlich.

2 „Robotically dull“. McClellan hatte schon Bush gedient, als dieser Gouverneur von Texas war.

3 Der langjährige Berater von Präsident Bush und Justizminister Alberto Gonzales bezeichnete die Genfer Konvention als „obsolet“.

nischer Militärs, die das nahe gelegene Ölministerium bewachten. Der Krieg im Irak ließ das internationale Ansehen der USA rapide absinken.

Auch nach Innen war die Politik der Bush-Administration mehr als zweifelhaft. Die Umweltpolitik wurde systematisch zugunsten bestimmter Interessengruppen der Industrie abgewertet, wissenschaftliche Erkenntnisse, die gegen diese Politik sprachen und die durch regierungsnahe Einrichtungen oder durch Abteilungen einzelner Ministerien erarbeitet worden waren, durften nicht veröffentlicht werden. Das Anzapfen von Telefonverbindungen amerikanischer Bürger wurde durch den Präsidenten widerrechtlich ermächtigt. Ein Reporter der Tageszeitung „Boston Globe“ deckte über 800 Fälle auf, bei denen der Präsident neue Gesetze unterschrieb und zugleich flankierende Vermerke, dass er an die soeben unterzeichneten Gesetze nicht gebunden sei. Bush übernahm von seinem Vorgänger Bill Clinton einen Staatshaushalt mit Überschüssen. Inzwischen hat er eine Finanz- und Wirtschaftskrise zu verantworten, deren Folgen nicht abzusehen sind. Ausgerechnet der ehemalige Topmanager der Investmentfirma Goldman Sachs erhielt als Finanzminister freie Hand, um mit Milliarden die Banken aus der Krise zu ziehen, in die sie sich selbst verstrickt hatten. Vizepräsident Dick Cheney, der vielen Beobachtern als der „eigentliche“ Präsident des Landes galt, verstand es offenbar gut, seiner ehemaligen Firma Halliburton Verträge zuzuspielen<sup>4</sup>.

Die Skandale innerhalb der Regierungsmannschaft häuften sich, und entsprechend lang ist die Liste der Rücktritte. Das betraf insbesondere seine Vertrauten, die er aus Texas nach Washington mitgebracht hatte und die als „Texas Mafia“ bezeichnet wurden. Unter ihnen befanden sich die engsten Berater Karen Hughes und Karl Rove, im Washingtoner Politjargon als „The Beauty and the Beast“ bekannt. Unter religiösem Gesichtspunkt ist Karl Rove die schillerndste Figur. Bis zu seinem Rücktritt im August 2007 galt der

---

4 So erhielt die Firma nach einem Bericht der New York Times vom 25.4.2006, Seite A 1, ohne Ausschreibung von der US Army einen Auftrag im Wert von 2,4 Milliarden Dollar, der „Restore Iraqi Oil“ (RIO)-Vertrag genannt wurde und der den Zweck nicht erfüllte. Auch nach der Katrina-Katastrophe in New Orleans kam die Firma ohne Ausschreibungen groß ins Geschäft.

stellvertretende Stabschef im Weißen Haus als „das Hirn hinter Bush“. Rove wird als der wichtigste Stratege der Wahlsiege Bushs angesehen, weil er es verstanden hatte, die Republikanische Partei ideologisch neu zu formieren. Vorbild war für ihn, wie eine Gruppe machtbesessener Fundamentalisten seit 1978 generalstabsmäßig die Southern Baptist Convention unter ihre Kontrolle gebracht und sie zu einer Vereinigung von Linientreuen, die keine Opposition toleriert, umgestaltet hatte<sup>5</sup>. Rove konnte sich religiös geben, religiöses Vokabular benutzen und konservative Kirchen in seine politischen Planungen und Werbestrategien einkalkulieren. Als Mann für das Größte wurde sein Name immer wieder mit politischen Affären in Verbindung gebracht. Zu seinem Rücktritt führte dann sein Rachezug gegen einen Kritiker der Irak-Politik: Der Diplomat Joseph Wilson war in den Niger gereist, um zu erkunden, ob dieses afrikanische Land mit Saddam Hussein in Uran-Geschäfte verwickelt war. Die Bush-Regierung führte dies zur Erhärtung der These an, dass der Irak Nuklearwaffen entwickle. Wilson entlarvte diese Argumentation als Lüge, woraufhin seine Ehefrau Valerie Plame als eine CIA-Agentin in der Öffentlichkeit bekannt gemacht wurde. Dafür trug Rove die Verantwortung. Noch bei seinem Rücktritt wünschte er dem Präsidenten „Gottes Segen“, um einige Tage später zu erklären, er sei Agnostiker.

## 2.1 Der Krieg im Irak

Natürlich blieb das Abenteuer nicht ohne Kritik. Der schärfste Widerspruch kam vom früheren Präsidenten und Friedensnobelpreisträger Jimmy Carter, der das Konzept eines „preemptive strike“ deshalb für eine Torheit hielt, weil der vermeintliche Gegner über keine Möglichkeiten verfügte, die Sicherheit der USA auch nur annähernd zu bedrohen und weil die von der Bush-Regierung gezogene Verbindung zwischen dem Diktator im Irak und der Terrororganisation Al Kaida nicht zutreffen konnte. Eine mögliche, weit in

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Geldbach*, Erich. „Religion, mit der kein Staat zu machen ist. Eine Nachlese zu den Wahlen 2004 in den USA“. In: *ZThG* 10, 2005, 22–43, hier 25f. Sowie *Ders.*, „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart“. In: *ZThG* 7, 2002, 34–63.

der Zukunft liegende Bedrohung kann einen Erstschlag nicht rechtfertigen. Carter war auch um das Ansehen der USA in der Welt besorgt, was angesichts der Kriegspolitik einer schweren Belastungsprobe, insbesondere in der islamischen Welt, ausgesetzt war.

Das rapide Absinken des Ansehens der USA hatte damit zu tun, dass der Krieg von Anfang an gegen internationales Recht verstieß. Darüber setzte sich die Bush-Administration hinweg, wie sie überhaupt völlig unilateral handelte und damit die NATO als Organisation und die Verbündeten verprellte. Dass dessen ungeachtet etliche Länder wie Großbritannien, Spanien, Italien, Dänemark, Australien oder Polen sich an der „Koalition der Willigen“ beteiligten, legitimiert den Krieg nicht, sondern wirft ein schiefes Licht auf diese Länder bzw. ihre Regierungen. Sie wurden, sobald die Völker dazu die Gelegenheit hatten, auch allesamt abgewählt. Eine der letzten Amtshandlungen von Präsident Bush bestand darin, etlichen ehemaligen Regierungshäuptern eine Auszeichnung zukommen zu lassen. Das betraf u. a. den früheren australischen Premier John Howard und seinen englischen Kollegen Tony Blair, den einige Presseorgane wegen seiner anglo-amerikanischen Nibelungentreue den „Pudel Bushs“ titulierte hatten. Das Abbröckeln der Koalitionäre in diesem Krieg zeigte die ganze Fragwürdigkeit des Unternehmens.

## 2.2 Der Irak-Krieg und die Religion

Was hat dieser Krieg mit Religion zu tun? Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 zeigte sich das Ausmaß der religiösen Selbsteinschätzung Bushs. Er hatte einem kleinen Kreis von Unterstützern nach seiner zweiten Wahl als Gouverneur von Texas anvertraut: „I believe God wants me to be president“.<sup>6</sup> Seine erste Wahl im Jahre 2000, die in Florida durch Wahlbetrug in mehrheitlich von Afro-Amerikanern bewohnten Wahldistrikts entschieden und dann vom Obersten Gerichtshof bestätigt worden war, und vollends seine Wiederwahl stellte für ihn den Beweis dar, dass Gott ihn im Weißen

---

6 „Ich glaube, Gott will, dass ich Präsident sein soll.“ Dieses Zitat vermittelt ein Augenzeugen, Richard Land, und ist zitiert in der Zeitschrift *Christianity Today* vom 29.4.2004. Vgl. dazu *Geldbach*, Erich: In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA. Berlin 2008, 194 ff.

Haus haben wollte. Aufgrund dieses religiösen Selbstverständnisses konnte er dann nach den Anschlägen mit den Worten „Wer nicht mit uns ist, ist gegen uns“ einen messianischen Anspruch<sup>7</sup> erheben, der auch deutlich zum Ausdruck kam, als er sich auf einen Flugzeugträger fliegen ließ und in der Uniform eines Jagdfliegers unter dem Beifall der Besatzung über das Deck schritt, auf dem das Weiße Haus ein übergroßes Plakat mit der Aufschrift „Mission Accomplished“ hatte anbringen lassen. Der Heiland kam als Oberster Kriegsherr vom Himmel eingeflogen, um seinen frohlockenden Heerscharen die frohe Kunde zu verkünden, dass die Mission erfolgreich zum Abschluss gebracht werden konnte. Der Krieg war von Anbeginn mit religiösen Symbolen verknüpft, die unmittelbar an die messianische Sendung Amerikas anknüpfen: Freiheit und Demokratie, wie in den USA verwirklicht, sollen allen Völkern und Menschen zugute kommen. Die USA sind wie die Stadt auf dem Berg, die nicht verborgen sein kann (Matth. 5,14), sondern die das ihr anvertraute Licht verbreiten muss. Deshalb versprach der Präsident, die Welt vom Bösen zu befreien: „to rid the world of evil“.

Dieses Konglomerat aus Bibelworten, religiösem Selbstverständnis Bushs, amerikanischem Sendungsbewusstsein, militärischer Stärke und einem Sicherheitsbedürfnis nach den Anschlägen und das alles kombiniert mit einem klaren Feindbild („[...] der ist *gegen* uns“ und verdient deshalb den Krieg: „war on terror“) wurde nicht nur vom Weißen Haus und dem Präsidenten in die Öffentlichkeit gebracht, sondern von der Religiösen Rechten mit allem Nachdruck unterstützt. Ihre Sprecher wie James Dobson (Focus on the Family), Tim LaHaye (hochspekulative Endzeitromane *Left Behind*), Pat Robertson (TV-Programm 700 Club), John Hagee (Christians United for Israel), Franklin Graham (Sohn des Evangelisten Billy Graham und dessen Erbe), Richard Land (Südbaptisten) und, als sie noch lebten, die Fernsehprediger James Kennedy und Jerry Falwell sowie der Lobbyist Paul Weyrich haben nicht nur den Irakkrieg von Anbeginn enthusiastisch gefeiert, sondern den Präsidenten zusätzlich ermutigt, auch gegen den Iran zu Felde zu ziehen, was allerdings das

---

<sup>7</sup> Der Satz stammt aus dem Munde Jesu (vgl. Matth. 12,30; Luk. 11,23). Wenn Bush ihn auf sich und die USA bezieht, ist das Blasphemie.

militärische Desaster im Irak nicht zuließ. Richard Land war sogar nach Deutschland gereist, um den Kirchen hierzulande den gerechten Krieg gegen den Terror schmackhaft zu machen, weil die Zeit für Gewalt gekommen sei<sup>8</sup>.

Die selbst ernannten Sprecher der Christlichen Rechten, die mit allen Mitteln an einem vielfach erfolgreichen Versuch gearbeitet hatten, in der Öffentlichkeit Einfluss zu gewinnen, erwiesen sich als schlechte Fürsprecher des christlichen Glaubens, als sie dem Präsidenten in seinem „Krieg gegen den Terror“ den geistlichen Beistand erteilten. Der Kampf gegen das Böse, das für die allermeisten Sprecher der fundamentalistischen Christen durch den Islam verkörpert ist, wurde anfänglich auch von Bush als „Kreuzzug“ bezeichnet, bis ihn einige Berater darauf hinwiesen, dass diese Vokabel in der islamischen Welt außerordentlich belastet ist. Bush vermied daraufhin den Begriff, aber im Mund der Fundamentalisten wird er immer gebraucht. Der Sohn Billy Grahams, Franklin Graham, verstieg sich zu der Aussage, der Islam sei eine „böse und verruchte Religion“ – „a very evil and wicked religion“. Natürlich ist Osama bin Laden die für den Islam insgesamt repräsentative Person, was dem vereinfachenden Weltbild sowohl der Fundamentalisten als auch des 43. Präsidenten sehr entgegenkam. Bis in hohe Kreise der Militärs konnte sich diese ideologisch-religiöse Verzerrung einer Weltreligion durchsetzen. Der Generalleutnant William ‚Jerry‘ Boykin vertrat öffentlich die Auffassung, die USA seien eine „christliche Nation“ und befänden sich in einem „heiligen Krieg“ gegen „Satan“, den man nur „im Namen Jesu“ erfolgreich abschließen könne. Trotz öffentlicher Kritik an diesen Äußerungen blieb Boykin als Unterstaatssekretär im Verteidigungsministerium für die Aufgaben der Spionage verantwortlich.

---

8 *Jähmichen*, Traugott: „Gerechte Kriege‘ gegen den Terror?“. In: Lybaek, Lena / Raiser, Konrad / Schardien, Stefanie (Hg.): *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung*. FS Erich Geldbach. Münster 2004, 239ff., bes. 242–244.

### 3. Hintergrund: Das religiös-fundamentalistische, politische, militärische Syndrom und die Ideologie des „nackten Marktplatzes“

Wieso konnte es zu diesem Syndrom aus protestantisch-fundamentalistischen Ansichten, der allgemeinen Politik sowie dem Militär kommen? Seit den 1970er Jahren haben fundamentalistische Prediger vor allem durch die Nutzbarmachung des Fernsehens ein wahres Trommelfeuer auf die Nation niederprasseln lassen und immer wieder dieselben anklagenden Sätze wiederholt. Zusammengefasst lauten sie: Die USA waren einst eine „christliche Nation“, die der Welt ein Leuchtfeuer sein sollte. Das war der Nation ein von Gott gesetztes Ziel, was man seit dem 19. Jahrhundert als „manifest destiny“ zu bezeichnen pflegte. Aber die USA sind vom Pfad der Tugend abgefallen. Die Religiöse Rechte machte schnell die inneren Feinde Amerikas aus: Es sind die „säkularen Humanisten“, die ihre Ansichten in eine quasi-Religion verwandelt haben und die aufgrund der Trennung von Staat und Kirche den Kirchen im Raum der Öffentlichkeit das Wasser abgraben konnten. Der Erste Zusatz zur Verfassung verbietet dem Kongress, eine offizielle Religion zu etablieren. Die Kritiker meinen, dass dadurch die Kirchen als Träger der Moral aus der Öffentlichkeit verbannt seien.

Der frühere Lutheraner John Richard Neuhaus, der aufgrund eines vermeintlich ethischen Relativismus im Protestantismus zum Katholizismus konvertiert war, am 8. Januar 2009 verstarb, und der zu den bedeutenden Kulturkritikern der USA gehörte, gebrauchte das Bild vom „naked public square“<sup>9</sup> also etwa dem „nackten Marktplatz“, um diese Situation zu beschreiben. Den „nackten Marktplatz“ benutzten die anti-religiösen, „liberalen“, „modernistischen“, „säkular-humanistischen“ Kräfte, die durch die Trennmauer zwischen Staat und Kirche nicht im Abseits stehen, um auf den Markt vorzudringen und ihn zu besetzen. Die protestantischen Fundamentalisten griffen begeistert zu diesem Bild. Sie füllten es damit, dass sie ihre „säkular-humanistischen“ Gegner bezichtigten, eine neue, andere Moral durchgesetzt zu haben, was sich vor allem in den

---

9 *Neuhaus*, Richard J.: *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids 1986.

öffentlichen Schulen zeige. Allerdings erweist sich die Redeweise vom „nackten“ Marktplatz als eine Ideologie. Denn der Marktplatz war nie leer. Anders als in Europa hat die amerikanische Verfassung, die „Gott-los“ ist, weil es keinen Gottesbezug gibt und weil die Religion nur einmal Erwähnung findet<sup>10</sup>, in dem Ersten Zusatz sicher gestellt, dass es weder eine etablierte Religion geben darf („establishment clause“) noch dass die freie Religionsausübung behindert wird („free exercise clause“). Das hat dazu geführt, dass zunächst die unterschiedlichen christlichen Denominationen und später auch nicht-christliche Religionen auf den offenen Marktplatz drängten und dort ihre religiösen Angebote feil hielten. Das ganze 19. Jahrhundert ist, anders als sich die Situation etwa in Deutschland zeigt, nicht durch einen Niedergang der Religion gekennzeichnet, sondern durch eine rapide und zahlenmäßig gewaltige Expansion<sup>11</sup>.

Die unterschiedlichen religiösen Strömungen blieben auch im 20. Jahrhundert auf dem offenen Marktplatz aktiv. Das hat überhaupt erst die Möglichkeit geschaffen, dass eine Religiöse Rechte in Erscheinung treten konnte. Sie haben von den Möglichkeiten, die der offene Marktplatz bietet, einen so guten Gebrauch gemacht, dass sie das öffentliche Meinungsbild mitgeprägt haben, ja zeitweilig den Eindruck erwecken konnten, sie seien die „eigentlichen“ Sprecher der Religion. Das haben sie durch geschickte Ausnutzung der Massenmedien, vor allem des Fernsehens, und einer massiven Lobbyarbeit bewerkstelligen können. Dem hatten die traditionell als Mainline Churches benannten Denominationen, die auch die ökumenische Bewegung repräsentieren, nicht viel entgegenzusetzen, weil sich etwa zeitgleich mit dem Aufstieg der Religiösen Rechten eine Abnahme der Mainline Churches und eine Zunahme der charismatisch-orientierten Kirchen, der Pfingstkirchen und der nicht

---

10 Dabei geht es darum, dass für Amtsinhaber öffentlicher Ämter kein „religiöser Test“ für die Einstellung vorgenommen werden darf. Damit wollte man die in England geübte Praxis abwehren; die Religion sollte kein Auswahlkriterium für eine Berufung in ein Amt sein.

11 Vgl. z. B. das Buch der Soziologen Roger *Finke* und Rodney *Stark*, *The Churching of America 1776–1999. Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick, NJ 1992, in dem mit Hilfe des Marktmodells das Anwachsen der Religiosität überzeugend nachgewiesen wird.

in Denominationen eingebundenen Community Churches vollzog. Außerdem konnten die Fundamentalisten die Macht in der größten protestantischen Denomination, der Southern Baptist Convention, erobern. In den konservativ eingestellten Gruppierungen, ganz gleich, ob religiös oder politisch motiviert oder als eine Kombination beider, ist seit Jahren die eingängige Redeweise anzutreffen, die USA befänden sich in einem „Kulturkampf“ - „culture war“. Der Journalist, TV Kommentator und Mitbegründer des Magazins *The American Conservative*, Patrick Buchanan, streute diese Vokabel breit unter das Volk, als er wiederholt für das Präsidentenamt zu kandidieren versuchte, zuerst in der Republikanischen Partei, später bei Splittergruppen. „Kulturkampf“ gehört inzwischen zu den Standardaussagen aller Konservativen.

### 3.1 Der Kulturkampf und die Gerichte

Dieser Kampf wird auf unterschiedlichen Feldern ausgetragen. Vor allem aber kommen zwei Institutionen in den Blick, die für das Verständnis des Anliegens der Religiösen Rechten von Bedeutung sind: Das Gerichtswesen und die öffentlichen Schulen. Die Richter der Gerichte werden in zwei Kategorien eingeteilt. Einerseits Richter, die angeblich nichts weiter unternehmen, als die Gesetze zu „interpretieren“, andererseits eine kleinere Gruppe, die man „aktivistische“ Richter nennt und denen man unterstellt, dass sie nicht die Gesetze „auslegen“, sondern mit ihrer Art der Interpretation neues Recht setzen, was eigentlich dem Parlament vorbehalten ist. Weil der Präsident Vollmachten bei der Ernennung von Bundesrichtern bis hin zum Obersten Gerichtshof besitzt, war es stets das Ziel der Religiösen Rechten, bei der Ernennung der Richter Einfluss auf den Präsidenten zu bekommen, um die Ernennung der ihnen genehmen Richter zu unterstützen. In weit blickender Vorausschau hatten Pat Robertson, der selbst versucht hatte, Präsidentschaftskandidat der Republikaner zu werden, und Jerry Falwell, der einstige Anführer der „Moralischen Mehrheit“, nicht nur Universitäten gegründet, sondern ihnen auch juristische Fakultäten angegliedert. Die Law School von Robertsons Regent University besteht seit 1990, die der Liberty University Falwells seit 2003. Beide erscheinen nicht unter

den Hundert besten Fakultäten in den Ranglisten der Zeitschrift US News and World Report, aber die Absolventen erfreuen sich bei konservativen Politikern großer Beliebtheit.

Die Errichtung dieser Juristischen Fakultäten auf der Grundlage einer „christlichen Weltanschauung“ („Christian worldview“) muss tatsächlich als weitblickend eingestuft werden. Die hier ausgebildeten Juristen versuchen, mit Hilfe fundamentalistischer Seilschaften an einflussreichen Stellen zu landen, um das Rechtsgefüge der USA in ihrem Sinne zu beeinflussen. Ein besonderer Streitpunkt ist seit 1973 der Fall *Roe versus Wade*, mit dem der Oberste Gerichtshof den Frauen das Recht einräumte, eine Schwangerschaft unter bestimmten zeitlichen Bedingungen zu beenden. Seither steht obenan auf der Tagesordnung der Religiösen Rechten, diese Entscheidung rückgängig zu machen. Bisher ist es der Rechten, die sich „pro life“ nennen, noch nicht gelungen, ihre Gegner, die in der Öffentlichkeit mit dem Etikett „pro choice“ belegt sind, zu besiegen. Aber es kann nicht ausgeschlossen werden, dass eines Tages das Urteil von 1973 „gekippt“ wird. Nach der Wahl Obamas ist das vorerst sehr unwahrscheinlich, weil sich der neue Präsident klar als Anhänger von „pro choice“ ausgegeben hat.

### 3.2 Der Kulturkampf und das öffentliche Schulwesen

Die öffentlichen Schulen sind eine weitere Zielscheibe im Kulturkampf. Das geht zurück auf eine Entscheidung des Obersten Gerichts, das ein früher praktiziertes Gebet vor Unterrichtsbeginn mit dem einleuchtenden Argument verbot, es sei in den USA nicht Sache der Regierung „Gebete zu formulieren“. Wer sollte denn auch dafür zuständig sein? Die Fülle der christlichen Denominationen, dazu die nicht-christlichen Religionen und nicht zuletzt religiös ungebundene Menschen lassen es einfach nicht zu, dass für alle Schülerinnen und Schüler gültige Gebete entworfen und gesprochen werden können. Von daher ist das Gericht angesichts der religiösen Vielfalt den einzig möglichen Weg gegangen. Die Religiöse Rechte sieht darin eine Abkehr von den christlich-protestantischen Ursprüngen Amerikas und betrachtet die „Verbannung Gottes aus den Schulklassen“, wie es Präsident Ronald Reagan einmal ausdrückte,

als Aufweichen einer christlichen Moral. „Aktivistische“ Richter, so argumentiert die Religiöse Rechte, hätten dem Ansturm des säkularen Humanismus nachgegeben und diesem Tür und Tor der amerikanischen Schulen geöffnet. Das wird an zwei Eckpfeilern festgemacht: Einmal werde in den Schulen nur die Evolutionstheorie gelehrt und nicht auch der Kreationismus als Alternative, was nach Ansicht der Kritiker zu einer Relativierung moralischer Werte oder deren Beliebigkeit führe. Zum anderen habe die Einführung des Sexualkundeunterrichts zu denselben Ergebnissen geführt.

Führende Fundamentalisten haben daher immer wieder eindringlich an ihre Anhänger appelliert, die öffentlichen Schulen zu boykottieren, wenn möglich private Schulen zu errichten oder die Kinder zu Hause zu unterrichten, was „home schooling“ genannt wird. Das Privatschulwesen erlebte in den zurückliegenden Jahren einen wahren Ansturm, aber auch das Unterrichten der Kinder durch die Eltern wird immer populärer. Die Kinder müssen sich von Zeit zu Zeit Examina unterziehen, damit sie den Nachweis erbringen, dass sie ihrem Jahrgang entsprechend die vorgeschriebenen Leistungen erbringen können. Aus den Universitäten ist zu erfahren, dass Kinder mit „home schooling“ offenbar keine Schwierigkeiten haben, ein ordentliches Studium aufzunehmen. Es lässt sich aber auch beobachten, dass Kinder aus Elternhäusern mit rechts-religiöser Ausrichtung es vorziehen, Colleges oder Universitäten zu beziehen, die innerhalb des ihnen geläufigen Rahmens einer „christlichen Weltanschauung“ verbleiben.

### 3.3 Der Kulturkampf und die Sexualität

Der Kulturkampf um Richterposten und öffentliches Schulwesen vollzieht sich vergleichsweise ruhig. Umso turbulenter geht es an einer anderen Front des Kulturkampfes zu. Die „pro life“-Haltung der Religiösen Rechten hat vor Kliniken zu Tumulten, ja auch zu Toten geführt, weil etliche Ärzte und Krankenschwestern erschossen wurden. Man nannte das gelegentlich in einschlägigen Kreisen Kollateralschäden. Patientinnen, die Kliniken aufsuchen, werden als Huren und Mörderinnen angepöbelt, und um „den Krieg gegen Amerikas Kinder“ zu stoppen, werden auch Gebäude oder Gebäude-

teile in Brand gesetzt. Diese Taktiken kommen seit dem Urteil *Roe versus Wade* zur Anwendung. Jerry Falwell nannte das Urteil damals Amerikas „Holocaust“ und wurde von da an eine öffentliche Figur im Kulturkampf zur Rettung des christlichen Amerika. Der Kampf kann immerhin als Erfolg verbuchen, dass 87% aller Landkreise in den USA keine Einrichtung vorzuweisen haben, wo Abtreibungen vorgenommen werden können. Der Kongress musste 1994 den Freedom of Access to Clinic Entrances Act verabschieden, weil Abtreibungsgegner immer wieder die Zugänge zu den Kliniken blockierten. Auf Internetseiten<sup>12</sup> kann man nachlesen, zu welcher Sprache gegriffen wird, um Schwestern und Ärzte anzupöbeln, oder dass ihnen Bilder der Jungfrau Maria und Bilder verstümmelter Föten entgegengehalten werden.

Die konservative Wertehaltung macht sich an allem fest, was mit Sexualität zu tun hat. Der schulische Sexualkundeunterricht ist nur ein Beispiel. In den USA ist immer wieder die Rede von den „Familienwerten“ - „family values“. Nicht immer ist klar, was die Sprecher darunter verstehen, zumeist aber ist gemeint, dass der Mann die traditionelle Rolle als „Brötchenverdiener“ der Familie übernimmt, während die Frau für Haushalt und Erziehung der Kinder verantwortlich ist. Familie wird definiert als Verbindung eines Mannes mit einer Frau. Damit sind die „patchwork“-Familien oder allein erziehende Mütter und Väter abgewertet, weil sie keine Familie repräsentieren. Dieses Argument richtet sich gegen die Emanzipation der Frau, gegen jede Art des Feminismus und sonderlich gegen jede Art der Homosexualität. Eine homosexuelle „Ehe“ wird ebenso bekämpft wie das Recht gleichgeschlechtlicher Partner, Kinder zu adoptieren. Geradezu bizarre Züge kann der Kulturkampf annehmen, wenn versucht wird, Steuergelder für die Förderung der Kunst zu sperren. Das Argument lautet, die „säkularen Humanisten“ würden mit Steuergeldern unter dem Vorwand der Kunstförderung die eigentliche Absicht verfolgen, Pornographie in die Öffentlichkeit zu bringen.

Als immer deutlicher wurde, welche epidemischen Ausmaße die Krankheit HIV-AIDS annahm, erklärte Falwell die Krankheit als

---

12 Z. B. <http://www.wholewomanshealth.com/index.html>.

Geißel Gottes für die Sünden der Homosexuellen. Der katholische Journalist Pat Buchanan stieß in das gleiche Horn, als er AIDS als „Vergeltung der Natur für widernatürliche Handlungen“ von Homosexuellen bezeichnete. Dieses Beispiel zeigt, dass der Kulturkampf aus unterschiedlichen Perspektiven zu denselben Ergebnissen führen kann und dass sich dadurch neuartige religiöse Koalitionen ergeben können. Um das Ausmaß des Kulturkampfes zu verstehen, seien zwei Zitate in englischer Sprache angefügt, die nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wörtlich von Jerry Falwell und Pat Robertson in dessen TV Sendung „The 700 Club“ gesagt wurden und die unterstreichen, was oben dazu ausgeführt wurde. Falwell machte folgende Aussage: „I really believe that the pagans, and the abortionists, and the feminists, and the gays and the lesbians who are actively trying to make that an alternative lifestyle, the ACLU<sup>13</sup>, People For the American Way<sup>14</sup>, all of them who have tried to secularize America. I point the finger in their face and say ‚you helped this happen‘“. Für diese Aussage entschuldigte er sich später zwar, aber sie zeigt, welche Denkschemata zugrunde liegen, die auch nach einer Entschuldigung nicht verschwinden. In der Sendung betete der Gastgeber Robertson: „The Supreme Court has insulted you over and over again, Lord. They’ve taken your Bible away from the schools. They’ve forbidden little children to pray. They’ve taken the knowledge of God as best they can, and organizations have come into court to take the knowledge of God out of the public square of America.“<sup>15</sup>

### 3.4 Der Kulturkampf und der Islam

Die rechtsreligiösen Kulturkämpfer betonen immer wieder, dass die USA eine „christliche Nation“ sei und deshalb unter dem besonderen Segen Gottes stünde. Das aber ist ein mythologisches Weltbild, was allein schon ein Blick in die Verfassung der USA lehrt. Sie ist

---

13 ACLU = American Civil Liberties Union, eine Rechtshilfeorganisation, die über die Wahrung der in der Verfassung garantierten Freiheiten wacht.

14 Eine Lobby-Organisation, die sich vor allem der Einhaltung der Trennung von Staat und Kirche verschrieben hat.

15 CNN.com, 14.9.2001.

nämlich „Gott-los“, d. h. sie hat keinen Gottesbezug, weil die Gründerväter mehrheitlich dem Deismus anhängen. Die von Islamisten verübten Anschläge vom 11. September 2001 bekräftigen für viele Amerikaner, nicht nur für die Anhänger der Religiösen Rechten, dass das christliche Amerika sich gegen den Feind „Islam“ verteidigen müsse. Dazu hatte Bush nicht wenig beigetragen, als er anfänglich von einem Kreuzzug gegen die Feinde Amerikas sprach und sein „Krieg gegen den Terror“ sich im Wesentlichen gegen radikale Anhänger des Islam richtet. Im Wahlkampf 2008 erhielt diese vereinfachte Sichtweise eine schreckliche Bestätigung.

In einer Reihe von E-mails, die während des Wahlkampfes im Jahre 2008 in großen Mengen versandt wurden, war die Behauptung aufgestellt worden, Obama sei ein verkappter Muslim. Im rechten Lager wurde diese Nachricht mit Begeisterung aufgegriffen und weiter verbreitet. Der konservative Sender Fox News hatte sich an der Kampagne beteiligt, weil er zuerst mit Hinweis auf Obamas Schulzeit in Indonesien Zweifel an dessen Christ-Sein aufwarf, diese Meldung aber später korrigierte. Rechte Radio-Talkmaster wie der unermüdliche Trommler Rush Limbaugh ließen keine Gelegenheit vergehen, betont den zweiten Namen des Senators und Wahlkämpfers zu gebrauchen: Barack Hussein Obama. Damit wollten er und Seinesgleichen nicht nur anti-islamische Gefühle erzeugen, sondern Obama in die Nähe des irakischen Diktators Saddam Hussein rücken. Dass der zweite Vorname und der Nachname des früheren Senators sich gar nicht oder nur wenig von dem Nachnamen des irakischen Diktators und dem Vornamen des Erzfeindes Amerikas, Osama bin Laden, unterscheidet, machte es den Befürwortern der Schmierkampagne sehr leicht. Die Wirkung lässt sich statistisch nachweisen: 22 % der Wähler blieben davon überzeugt, dass diese Unterstellung richtig sei. Auch kam in diesem Zusammenhang die als Witz gemeinte Frage auf, wer die drei ärgsten Feinde Amerikas seien. Die Antwort lautet: „Osama, Obama and Chelsea's Mama“ (also Hillary Clinton).

#### 4. Die Wahl 2008 in den Medien

Vor dem Hintergrund des ausgerufenen Kulturkampfes muss man Wahlkampf und Wahl 2008 aus religiöser Perspektive zu analysieren versuchen. Es ist schon oft darauf verwiesen worden, dass die Religion im öffentlichen Leben der USA eine ungleich größere Rolle spielt als in Europa. Europa, besonders Deutschland und die nordischen Länder, wirken säkularisiert, während in den USA der regelmäßige Besuch der Kirche, Synagoge oder Moschee für viele Menschen eine Selbstverständlichkeit ist. Ebenso ist selbstverständlich, dass ein großer Prozentsatz, etwa 30 %, keine religiöse Bindung, auch keine oberflächliche, unterhält. Gerade weil Religion auf dem öffentlichen Marktplatz so präsent ist, hat das Pew Research Center's Project for Excellence in Journalism in Verbindung mit dem Pew Forum on Religion & Public Life eine Untersuchung durchgeführt<sup>16</sup>, wie stark die öffentlichen Medien während des Wahlkampfes zwischen dem 1. Juni und dem 15. Oktober 2008 dem Thema Religion Aufmerksamkeit geschenkt haben. Einige Schlüsselresultate der Untersuchung seien aufgeführt:

- Innerhalb der Berichte in den untersuchten Medien machen religiöse Themen 4 % aus. Das mag wenig erscheinen. Wenn man aber bedenkt, dass der Krieg im Irak mit 6 % und die Wirtschaftskrise mit 9 %, die Problematik der Energieversorgung mit 2 % und die Umweltprobleme mit weniger als 1 % zu Buche schlagen, dann ist der Prozentsatz nicht so gering, wie es anfänglich erscheinen mag.
- Mehr als 53 % der Berichterstattungen mit religiösen Themen hatten mit Obama zu tun, während McCain nur bei 9 % landete. Als er Sarah Palin für das Amt der Vizepräsidentin berief, trat sie zeitweilig ins Zentrum des Interesses, weil man wissen wollte, zu welcher Kirche sie gehörte, wie sie sich zu der außerehelichen Schwangerschaft ihrer Tochter verhalten würde und was ihre „Familienwerte“ seien. Sie kam auf 19 %.
- Am meisten sorgte das von Rechten und religiösen Rechten gestreute Gerücht für Schlagzeilen, dass Obama ein Muslim sei

---

<sup>16</sup> Veröffentlichung der Untersuchung am 20.11.2008 veröffentlicht unter [www.pewforum.org](http://www.pewforum.org); letzter Abruf am 5.2.2009.

(30 %). Als der rechtsreligiöse James Dobson den Kandidaten Obama wegen dessen Positionen angriff, sorgte dies für 5 % der Berichte. Dennoch konnte Obama, wie noch zu zeigen sein wird, bei allen religiösen Wählergruppen mehr Stimmen erzielen als John Kerry vor vier Jahren. Obama und sein Wahlkampfteam hatten Zeit und Energie auf Wähler mit religiösem Hintergrund konzentriert, was sich offenbar auszahlte.

- Alle Kandidaten hatten Probleme mit Pastoren oder anderen religiösen Führungspersonen. Bei Obama war das ausgeprägt, weil man Predigten seines Pastors Jeremiah Wright entdeckte und diese auf Internetseiten oder auf YouTube abspielte und in anderen Medien ständig wiederholte. Sie wurden als gegen Weiße gerichtete Angriffe und daher als „rassistisch“ eingestuft. Die Debatte wurde Obama zu heiß, so dass er seine Mitgliedschaft in einer Gemeinde der United Church of Christ<sup>17</sup> zurückzog, um seinen Wahlkampf nicht zu gefährden. Das wurde ihm nur vereinzelt als Verlust seiner Glaubwürdigkeit angekreidet. McCain geriet in Schwierigkeiten, weil ihn der heftig umstrittene Pastor John Hagee ungebeten unterstützte. Zunächst war McCain froh über diese Hilfe, geriet dann aber in arge Verlegenheit, als er feststellen musste, mit welchen Argumenten Hagee seine Freundschaft zu Israel Ausdruck verleiht. Auch Palins früherer und gegenwärtiger Pastor sorgten für Aufregung. Diese „Pastorenprobleme“ machten 11 % der Berichterstattung aus. Lediglich bei Joe Biden, der römisch-katholisch ist, spielte die Religionszugehörigkeit keine Rolle in den Medien.

---

<sup>17</sup> Die UCC gehört zu den Mainline Churches und unterhält mit den deutschen Landeskirchen unierter Prägung Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Vgl. jetzt *Zachau*, Elga: *Gemeinsames Anliegen Gerechtigkeit. Die Kirchengemeinschaft zwischen Evangelischer Kirche der Union und United Church of Christ (USA) 1980–2005*. Neukirchen-Vluyn 2009.

- Der Pastor der Megakirche „Saddleback“ in Südkalifornien und Erfolgsautor, Rick Warren<sup>18</sup>, hatte am 16. August die beiden Kandidaten Obama und McCain in seine Gemeinde<sup>19</sup> zu einer ersten direkten Konfrontation eingeladen. Anfänglich war das öffentliche Echo ausgeprägt, so dass dieses Ereignis 11 % der Medienberichte ausmacht.
- Die Themen des Kulturkampfes – Abtreibung, gleichgeschlechtliche Ehe, Pornographie – tauchten erst spät im Wahlkampf auf und waren fast ausschließlich auf die Person der Kandidatin der Republikanischen Partei, Sarah Palin, gerichtet. Ihr Weltbild ist so gut wie ausschließlich durch fundamentalistische und kulturkämpferische Vorstellungen geprägt. Vor allem waren die Themen Abtreibung und Sexualerziehung allgegenwärtig, nachdem bekannt wurde, dass ihre minderjährige Tochter schwanger war und sie sich vehement gegen Sexualkundeunterricht ausgesprochen hatte.

##### 5. Nachlassendes Interesse an kontroversen Themen der Religiösen Rechten

Offenbar war das Interesse an religiösen Themen generell und an den speziellen, die Gesellschaft spaltenden, kontroversen Themen der Religiösen Rechten bei der Wahl 2008 nicht so ausgeprägt wie bei den vorhergehenden Wahlen. Woran liegt das? Auf folgende Gründe wird man in aller Kürze hinweisen können. Einmal ist eine Reihe von Sprechern der Religiösen Rechten vor dem Wahlkampf verstorben, andere sind in ein Alter gekommen, in dem die aktiven

---

18 Seine Bücher *The Purpose Driven Life* sowie *The Purpose Driven Church* sind millionenfach verbreitet und haben ihn so reich gemacht, dass er auf ein Gehalt seitens der Gemeinde verzichtet.

19 Die Saddleback Church, die aus einem kleinen Kreis von etwa 20 Menschen in wenigen Jahren zu einer Megakirche von heute über 22.000 Mitgliedern anwuchs, gehört offiziell zur Southern Baptist Convention, doch kann sich Warren aufgrund seiner Erfolge eine eigene Stellung leisten, die von der seiner fundamentalistischen Freunde erheblich abweichen kann. Warren wurde von Obama damit „belohnt“, dass er bei der feierlichen Einführung des Präsidenten das Eröffnungsgebet sprechen durfte. Im Vorfeld entspann sich eine aufgeregte Debatte darüber, ob Warren „im Namen Jesu“ beten dürfe, was er schließlich tat.

Möglichkeiten auf natürlichem Weg nachlassen. Zu den Verstorbenen gehören Jerry Falwell († 15. 5. 2007) aus dem Bundesstaat Virginia, der immer mit markanten Äußerungen hervortrat und durch sein Fernsehprogramm Einfluss nehmen konnte, sowie James Kennedy († 6. 9. 2007) aus Florida, der ebenfalls ein Fernsehprediger war, sich zwar moderater auszudrücken pflegte als Falwell, in der Sache aber ebenso hart blieb. Pat Robertson verfügt zwar auch über eine Fernsehgemeinde, aber er ist in letzter Zeit mit Äußerungen hervorgetreten, die ihn wahrscheinlich auch bei seinen Anhängern suspekt erscheinen ließen. So etwa sagte er in seiner Fernseh-Show, es wäre an der Zeit, den Präsidenten von Venezuela, Hugo Chavez, wegen dessen anti-US-amerikanischer Einstellung zu erschießen; eine Kugel sei billiger als einen Krieg zu führen. An dieser Aussage ist die Alternative Kugel oder Krieg makaber genug. Offenbar steht es für Robertson fest, dass Chavez so oder so beseitigt werden muss, und da gibt er der „billigeren Lösung“ den Vorzug.

Die Tatsache, dass Rick Warren den damaligen Senator Obama in seine Gemeinde eingeladen hatte und er auch das erste Duell der beiden Anwärter auf das Präsidentenamt in seiner Gemeinde moderierte, zeigt noch etwas anderes. Das rechts-religiöse Spektrum ist in einem Umbruch begriffen. Dieser Umbruch hat damit zu tun, dass es Menschen gibt, die sich theologisch „konservativ“ einstufen, die aber die einseitige Fokussierung der Religiösen Rechten auf wenige Problemfelder zugunsten einer Öffnung für andere Fragen überwinden wollen. Diese neuen Vertreter sind der Meinung, dass das Christentum nicht allein durch die Religiöse Rechte und die Republikanische Partei vertreten wird. Etwas salopp gesagt heißt das, Jesus ist weder Republikaner noch Demokrat. Das bedeutet indes keine Standpunktlosigkeit, sondern man möchte zu Sachfragen adäquat und differenziert Stellung beziehen, um die gebetsmühlenartigen Monologe der Religiösen Rechten zu überwinden.

Dann kann man sich beispielsweise nicht auf ein einseitiges Familienbild fokussieren<sup>20</sup>, gegen den Feminismus polemisieren, Schwule und Lesben „abkanzeln“, Krieg, Todesurteile oder Waffen-

---

20 James Dobsons mächtige, mit einem Jahresbudget von \$ 135 Millionen ausgestattete Lobbyorganisation heißt nicht zufällig Focus on the Family.

besitz gut heißen oder gar die globale Erderwärmung und den Schutz der Umwelt ignorieren. Der Soziologe und Autor Tony Campolo hat zur Kennzeichnung der neuen Bewegung innerhalb des evangelikalen Lagers von den „red-letter Christians“ gesprochen. So wie man in etlichen Bibelausgaben Worte Jesu in roten Buchstaben findet – ähnlich wie es in deutschen Bibeln fett gedruckte Verse gibt –, so möchte man an der roten Farbe erkannt werden als Menschen, die den herkömmlichen Aussagen des Glaubens anhängen und die Bibel für Glauben und Leben als relevant betrachten; gerade deshalb aber will man der Religiösen Rechten das Feld nicht überlassen. Der Öffentlichkeit soll der Eindruck vermittelt werden, dass die Religiöse Rechte keine Definitionshoheit darüber besitzt, was als genuin christlich oder „evangelikal“ zu gelten hat. Die politische Tagesordnung ist daher wesentlich erweitert, um der Problemlage in der Welt von heute gerecht werden zu können. Campolo pflegt zu sagen, dass auf die Frage der Parteizugehörigkeit die Antwort der „red-letter Christians“ sein sollte, der Fragesteller solle die gesellschaftlichen Problembereiche, die gelöst werden müssen, genau benennen. Die Parteizugehörigkeit tritt dahinter zurück, und die Werte, die es zu verteidigen oder zu verwirklichen gilt, sind nicht die „Familienwerte“ der Rechten.

David Gushee, Professor für christliche Ethik an der Mercer University in Atlanta, Georgia, der für eine fortschrittliche Politik eintritt<sup>21</sup>, ist zwar auch der Meinung, dass die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche reduziert werden sollte und dass Politiker entsprechend handeln müssten, er meint aber, dass die Problematik in ein weites sexualaufklärerisches, ökonomisches und gesellschaftliches Geflecht eingebunden ist, um ungewollte Schwangerschaften zu verhindern und Hilfen für ungewollt Schwangere sicher zu stellen. Ein Verbot von Kontrazeptiva, wie es fast alle rechtsreligiösen Propagandisten proklamieren, reicht nicht aus. Er meint auch, dass mehr als die Hälfte der katholischen Wähler diplomatische Schritte gegenüber der Anwendung militärischer Gewalt vorziehen, um internationale Konflikte zu lösen. Die gegenwärtige Finanz- und

---

21 Vgl. sein Buch *The Future of Faith in American Politics*, was zu Beginn des Wahljahres herauskam, um Einfluss auf die Wahlen nehmen zu können.

Wirtschaftskrise bedarf einer genauen Analyse, um herauszufinden, an welchen Stellen Aufsichtsrate der Aktiengesellschaften oder die Aufsicht von Regierungsstellen versagt haben und wo Individuen aufgrund ihrer Verantwortungslosigkeit und dem Streben bzw. der Gier nach Einfluss und Geld falsche Entscheidungen getroffen haben.

Schließlich sollte man noch auf Jim Wallis und die von ihm gegründete Sojourner Community in Washington hinweisen. Wallis hat sowohl in Veröffentlichungen seiner Gemeinschaft als auch in eigenen evangelistischen Veranstaltungen stets darum geworben, die Politik militärisch-imperialer Machtentfaltung zu verlassen, sich auf das Problem des Umweltschutzes und der Bekämpfung des Hungers in der Welt zu konzentrieren, und mehr für die Armen in den USA auszugeben. Für ihn steht das Thema Gerechtigkeit in den USA und in der Welt obenan. Von manchen Evangelikalen wird er argwöhnisch betrachtet, von den Fundamentalisten bekämpft, von manchen Pressemedien auch hierzulande als „Linksevangelikaler“ bezeichnet. Seine Stimme hatte jedenfalls im Wahlkampf einiges Gewicht. Das gilt auch für Glen Stassen, der am Fuller Theological Seminary im kalifornischen Pasadena eine Professur für Ethik bekleidet. Man kann vermutlich aus dem Dargelegten den Schluss ziehen, dass die Erweiterung der Themenpalette, wie sie von fortschrittlichen „Evangelikalen“ vorgeschlagen wurde, dazu verholpen hat, dass etliche konservative Wähler ihnen gefolgt sind.

#### 6. Der „Glaubensfaktor“ bei der Wahl

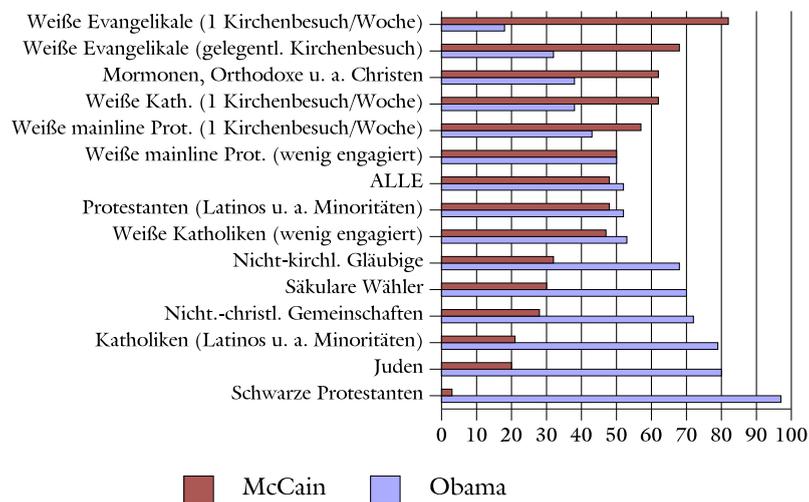
Zunächst gilt es festzustellen, wie die religiöse Landkarte der gesamten Wählerschaft aussieht. Dazu kann folgende Tabelle hilfreich sein:

	Wahl 2000	Wahl 2004	Wahl 2008
Protestanten, insges.	54,00 %	54,00 %	54,00 %
Weißer Protestanten	45,00 %	41,00 %	42,00 %
Evangelikal = Wiedergeborene	Keine Daten verfügbar	20,00 %	23,00 %
Katholiken, insges.	26,00 %	27,00 %	27,00 %
Weißer Katholiken	21,00 %	20,00 %	19,00 %
Juden	4,00 %	3,00 %	2,00 %
Andere Gemeinschaften	6,00 %	7,00 %	6,00 %
Nicht-gebunden	9,00 %	10,00 %	12,00 %
Kirchenbesuch mehr als einmal pro Woche	14,00 %	16,00 %	12,00 %
einmal pro Woche	28,00 %	26,00 %	27,00 %
mehrmals pro Monat	14,00 %	14,00 %	15,00 %
mehrmals pro Jahr	28,00 %	28,00 %	28,00 %
nie	14,00 %	15,00 %	16,00 %

Quelle: National Exit Polls 2008, 2004, 2000; 2008 MSNBC.com.

Vergleicht man die Zahlen miteinander, dann fällt auf, dass die religiöse Zusammensetzung der Wählerschaft keinen großen Schwankungen unterliegt. Der Anteil der Protestanten und Katholiken liegt bei 54 % bzw. 27 %. Die Zahl der religiösen Wähler, die sich als nicht-gebunden verstehen, ist zwischen 2004 und 2008 um 2 % gestiegen. Die weißen Evangelikalen kamen im Jahre 2008 auf 23 %, was gegenüber 2004 ein Anstieg um 3 % bedeutet. Wähler,

die mehr als einmal pro Woche eine Kirche besuchen, sind gegenüber 2004 um 4 % zurückgegangen. Die Differenzierung der Wähler nach Kirchenbesuch ist wichtig, weil sich zeigt, dass der Kirchenbesuch und das Wahlverhalten sowohl bei Katholiken als auch bei Protestanten eng zusammengehören. Das geht aus folgendem Diagramm bzw. aus der zweiten Hälfte der auf S. 164 abgebildeten Tabelle hervor:



Weißer Wähler, die einer Mainline Kirche angehören, aber nicht zu den regelmäßigen Kirchenbesuchern zählen, sind genau zur Hälfte zwischen Obama und McCain gespalten. Wenn Wähler aus derselben Gruppe dagegen einmal pro Woche ihre Kirche besuchen, steigt der Anteil der Wähler für McCain merklich an, nämlich um 7 %. Entsprechend fällt die Unterstützung für Obama. Bei weißen Katholiken, Mormonen, Orthodoxen u. a. ist der Unterschied noch ausgeprägter: Nur noch 38 % gaben ihre Stimme Obama, während 62 % für McCain votierten.

Religion	Obama	McCain
Schwarze Protestanten	97,00	3,00
Juden	80,00	20,00
Katholiken (Latinos u. a. Minoritäten)	79,00	21,00
Nicht-christl. Gemeinschaften	72,00	28,00
Säkulare Wähler	70,00	30,00
Nicht-kirchl. Gläubige	68,00	32,00
Weißer Katholiken (wenig engagiert)	53,00	47,00
Protestanten (Latinos u. a. Minderheiten)	52,00	48,00
ALLE	52,00	48,00
Weißer mainline Protestanten (wenig engagiert)	50,00	50,00
Weißer mainline Protestanten (1 Kirchenbesuch/Woche)	43,00	57,00
Weißer Katholiken (1 Kirchenbesuch/Woche)	38,00	62,00
Mormonen, Orthodoxe u. a. Christen	38,00	62,00
Weißer Evangelikale (gelegentl. Kirchenbesuch)	32,00	68,00
Weißer Evangelikale (1 Kirchenbesuch/Woche)	18,00	82,00

Quelle: The Pew Forum on Religion and Public Life: A Post-Election Look at Religious Voters in the 2008 Election, December 8, 2008. [www.pewforum.org/events/?EventID=209](http://www.pewforum.org/events/?EventID=209). Alle Angaben in %. Abruf 14.2.2009.

Bei den weißen Katholiken, die einmal pro Woche ihre Kirche besuchen, dürfte die Unterstützung darauf zurückzuführen sein, dass etliche Bischöfe verlauten ließen, es sei „Sünde“, Obama zu wählen, weil dieser ein „pro-choice“ Anhänger sei, also für die Rechte der Frauen eintrete, notfalls eine Schwangerschaft abzubrechen<sup>22</sup>. Unter weißen Katholiken hingegen, die nicht zu den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern zählen, gaben 53 % ihre Stimme für Obama.

Am ausgeprägtesten ist die Unterstützung für McCain bei Wählern, die sich selbst als „evangelikal“ einstufen. Hier liegt der Anteil der McCain-Wähler bei solchen, die gelegentlich die Gottesdienste besuchen, schon bei 68 %, und erhöht sich bei denen, die mindestens einmal pro Woche ihre Kirche aufsuchen, auf stolze 82 %, während nur 18 % Obama wählten. Es ist sehr deutlich, dass eine konservative religiöse Haltung und regelmäßiger Kirchenbesuch mit einer konservativen politischen Haltung Hand in Hand gehen. Deutlich ist auch, dass unter den Katholiken ethnische Faktoren eine große Rolle spielen: Latinos (in den USA „Hispanics“ genannt) und andere ethnische Minderheiten aus dem katholischen Spektrum votierten zu 79 % für Obama und nur zu 21 % für McCain. Hier scheint die soziale Stellung bei der Wahlentscheidung wichtiger zu sein als der religiöse Faktor: Man verspricht sich offenbar von Obama eine soziale Aufwertung. Die Zahlen fallen bei der protestantischen Vergleichsgruppe bei weitem nicht so auseinander, weil Obama mit 52 % nur knapp die Mehrheit erringen konnte. Es scheint, als sei die soziale Integration der zahlenmäßig viel kleineren protestantischen ethnischen Minderheiten eher gelungen. Erstaunlich ist der mit 80 % hohe Anteil der Juden für Obama.

---

22 Erzbischof Raymond Burke, der bis zu seiner Berufung zum Präfekten der Apostolischen Signatur durch Papst Benedikt XVI. im Juni 2008 an der Spitze der Erzdiözese St. Louis stand, ließ von Rom aus verlauten, die Demokratische Partei riskiere es gegenwärtig, sich wegen Fragen der Bioethik und des Schwangerschaftsabbruchs definitiv in eine „Partei des Todes“ zu verwandeln.

Wenig überraschend ist die geschlossene Haltung der Afro-Amerikaner für „ihren“ Kandidaten. Was Jesse Jackson bei Vorwahlen nicht gelungen war, nämlich nicht nur die Schwarzen, sondern auch weiße Wähler in großer Zahl auf seine Seite zu ziehen, war Obama in den Vorwahl-Kämpfen gegen Hillary Clinton gelungen. Jetzt wollten die Afro-Amerikaner sicher stellen, dass einer der Ihren das Weiße Haus erobern sollte, so dass sich auch ein Anstieg der registrierten schwarzen Wähler beobachten ließ<sup>23</sup>, die geschlossen Obama unterstützten. Diese Unterstützung wirkt noch deutlicher, wenn man sich die Tatsache vor Augen hält, dass afro-amerikanische Wähler durchaus zu differenzieren wussten, weil sie dazu beitrugen, dass beispielsweise in Kalifornien die Bestimmungen für eine gleichgeschlechtliche Ehe durch Volksentscheid aufgehoben wurde<sup>24</sup>. Eine eher traditionelle Haltung bei der einen Entscheidung kann sich also durchaus mit dem Votum für Obama vertragen.

Wenn man die Veränderungen gegenüber den Wahlen von 2004 verfolgen will, ist nachfolgende Tabelle hilfreich, wenngleich nicht alle Kategorien<sup>25</sup> übereinstimmen:

---

23 Weil es in den USA keine Einwohnermeldeämter gibt, können auch die Wählerinnen und Wähler nicht, wie bei uns, automatisch benachrichtigt und zur Wahl aufgefordert werden. Vielmehr müssen sich die Wahlberechtigten vor den Wahlen registrieren lassen und können dabei auch ihre Parteipräferenz angeben. Hinter dem Namen wird dann entweder ein R für Republikaner oder ein D für Demokraten gesetzt. Wenn eine Person das nicht wünscht, kann sie ein DS anfügen (= „decline to state“).

24 Ob dieser Entscheid in Kraft treten wird, ist derzeit noch unsicher, weil sich Gerichte damit befassen müssen. Es wird u. a. damit argumentiert, dass die Mormonen sich stark eingesetzt und dadurch das Trennungsgebot von Staat und Kirche nicht beachtet hätten.

25 Es ist auch nirgendwo gesagt, welche Maßstäbe für die Kategorien angelegt wurden, also z. B. warum Mormonen, Orthodoxe u. a. Christen in eine Spalte kommen, wer sich hinter „nicht-kirchlichen Gläubigen“ verbirgt oder wie Evangelikale definiert werden. Als „wenig engagiert“ gelten Menschen, die nicht regelmäßig sonntags die Gottesdienste besuchen. In der Tabelle für 2004 sind Juden nicht gesondert geführt; vermutlich sind sie bei „nicht-christlichen Gemeinschaften“ subsumiert.

	Kerry	Bush	Veränderungen 2004/08
Schwarze Protestanten	90	10	7
Säkulare Menschen	78,00	22,00	-8
Nicht-christliche Gemeinschaften	70,00	30,00	2
Schwarze Protestanten	90,00	10,00	7
Säkulare Menschen	78,00	22,00	-8
Nicht-christliche Gemeinschaften	70,00	30,00	2
Nicht-kirchl. Gläubige	63,00	37,00	5
Katholische Latinos u. a. Minderheiten	58,00	42,00	21
Weißer Katholiken (wenig engagiert)	51,00	49,00	2
Weißer mainline Protestanten (wenig engagiert)	50,00	50,00	Keine
ALLE	49,00	51,00	3
Protestant. Latinos u. a. Minderheiten	47,00	53,00	5
Weißer Katholiken (1 Kirchenbesuch / Woche)	41,00	59,00	3
Weißer mainline Protestanten (1 Kirchenbesuch / Woche)	40,00	60,00	3
Weißer Evangelikale (gelegentl. Kirchenbesuch)	37,00	63,00	-5
Mormonen, Orthodoxe u. a. Christen	31,00	69,00	7
Weißer Evangelikale (1 Kirchenbesuch / Woche)	17,00	83,00	1

Quelle: The Pew Forum, wie oben. Alle Angaben in %.

Der Vergleich zeigt, dass die demokratische Partei mit ihrem Spitzenmann Obama bei fast allen religiösen Gruppen zulegen konnte, wenn auch im Allgemeinen nur moderat. Umso deutlicher fällt die Zunahme bei den katholischen Latinos und anderen Minderheiten auf. Obwohl Kerry katholisch ist, hatten sie ihn wahrscheinlich abgelehnt, weil er ihnen zu reich erschien. Auffallend ist auch, dass Obama bei den „säkularen“ Menschen und den weißen Evangelikalen mit geringem Kirchenbesuch Einbußen hinnehmen musste. Die Zunahme bei den engagierten Evangelikalen fällt mit nur 1 % sehr gering aus, ist aber wohl auf die oben genannten Personen und ihre Aktivitäten zurückzuführen. Es wird auch darüber spekuliert, dass die jüngeren „Evangelikalen“ eher Obama statt McCain zugeneigt hätten, was sich aus den hier vorliegenden Daten nicht erschließen lässt. Als McCain die Gouverneurin von Alaska als seine Kandidatin für das Vizepräsidentenamt präsentierte, tat er dies im Blick auf die evangelikalen und fundamentalistischen Wählergruppen, die anfänglich auch nicht abgeneigt schienen, ihn dafür zu belohnen. Im Verlauf des Wahlkampfes scheinen aber einigen Evangelikalen doch die Naivität und die mangelnde Erfahrung aufgefallen zu sein, so dass sich insgesamt Sarah Palin als Bumerang für McCain entpuppte.

Der Glaubensfaktor hat, wie der Vergleich 2004/2008 zeigt, keine großen Verschiebungen bewirkt, aber doch solche Veränderungen, die sich signifikant auf die Wahl ausgewirkt haben. Man muss die Frage des Glaubensfaktors im Zusammenhang der Wahl insgesamt sehen. Dann zeigt sich, dass die Veränderungen sich bei nur wenigen Prozentpunkten bewegen. John Kerry erhielt 49 %, während Obama 53 % der Wählerstimmen auf sich vereinigen konnte. Man muss freilich diese 4 % in dem amerikanischen Wahlsystem zuordnen, das zum einen ein reines Mehrheitswahlrecht ist und zum anderen den Präsidenten nicht direkt, sondern indirekt über ein Wahlmännerkollegium („electoral college“) wählen lässt. Dieses Gremium setzt sich aus Vertretern der einzelnen Staaten zusammen, deren Zahl von der Zahl der Einwohner abhängt: Je mehr Einwohner ein Staat hat, umso mehr Wahlmänner erhält er, die dann infolge des Mehrheitswahlrechts auf einen Kandidaten festgelegt sind. Der Wahlkampf konzentriert sich infolgedessen auf die bevölkerungsreichen Staaten. Obama hat zwar „nur“ 53 % der

Wählerstimmen erhalten, aber konnte eine solide Mehrheit, 365 zu 173 Wahlmännerstimmen, im „electoral college“ für sich verbuchen, so dass er 45 Jahre nach der markanten und viel zitierten Rede von Martin Luther King „I Have a Dream“ zum 44. Präsidenten der USA gewählt wurde. Die Wahl wurde von vielen Kommentatoren als „historisch“ bezeichnet, was sicher richtig ist. Sie markiert einen Wendepunkt in der politischen Kultur der USA.

Dass ausgerechnet die evangelikalen und fundamentalistischen „Wertewähler“ in ihrer starren Fixiertheit auf wenige Themen diese Wende verpasst haben, liegt eindeutig an ihrer eingeschränkten und damit ideologischen Wahrnehmung der Wirklichkeit. Wieso Kriege, Folter und andere grausame Methoden, Geschäftemacherei in einem deregulierten Kapitalismus, illegales Anzapfen von Telefonen, mangelnde oder gar keine Umweltpolitik sowie eine Flut von Skandalen in der Regierungsmannschaft Bushs als „Werte“ wahrgenommen werden können, erscheint einem Betrachter von Außen als völlig unbegreiflich. Lässt es sich damit erklären, dass es die Sprecher eines ideologisch-aufgeladenen Christentums verstanden haben, Ängste zu schüren? Dass man „Unwerte“ in „Werte“ verwandelt, ließe dann auf eine äußerst erfolgreiche PR-Kampagne hinaus.

#### 7. Die Rede Obamas anlässlich seiner Einführung am 20. Januar 2009

Der Text der Inaugurationsrede beginnt mit der knappsten aller möglichen Dankesworte an den Vorgänger: „I thank President Bush for his service.“ Er wartet würde man zumindest ein Adjektiv wie „outstanding“ oder „selfless“, wie es amerikanischer Tradition und dem Einfluss der Superlative aus der Reklamesprache entspricht. Dass Obama all dies vermeidet, weist in eine bestimmte Richtung, die im Folgenden immer deutlicher zur Sprache kommt. So setzt er Amerika mit „we the people“ gleich und kontrastiert dies mit denen, die bisher „in high office“ waren und deren Fähigkeit und Vision nicht ausreichten, Amerika vor einer tiefen Krise zu bewahren. Was dagegen Amerika in Gang hält, sind „we the people“, zu denen sich der Redner selbst hinzurechnet, die sich treu gegenüber den Idealen der Vorfahren und gegenüber den Gründungsdokumenten der USA

verhalten. „So war es stets. Und so muss es auch in dieser Generation wieder sein.“ Die von allen verstandene Krise ist indes nicht nur durch statistische Daten nachweisbar; viel wichtiger ist der tiefe Vertrauensschwund im gesamten Land. Darum spricht er Amerika direkt an: „know this, America“, und versichert allen Bürgerinnen und Bürgern, sich den Herausforderungen zu stellen. Die nächsten kurzen Absätze kann man nur verstehen als heftige Kritik an der Amtsführung seines Vorgängers. Dieser hatte mit „Angst“, „Konflikten“, „Zwiespalt“, „engstirniger Kleinkrämerei“, „falschen Versprechungen“ und „längst ausgedienten Dogmen“ die Politik stranguliert. Dagegen setzt der Redner „Hoffnung“ und „Einigkeit in der Zielvorstellung“. Zwar sind die USA noch eine „junge Nation“, doch kommt es jetzt darauf an, gemäß den Anweisungen des Apostels Paulus im 13. Kapitel des 1. Briefes an die Korinther, dem „Hohenlied der Liebe“, das Kindliche abzulegen (1. Kor. 13, 11). Was setzt Obama an die Stelle des bislang tonangebenden Unreife-Kindlichen? Die Antwort heißt, den Geist der Beständigkeit zu erneuern und die besseren Seiten der Geschichte zu wählen. Dies sieht er verkörpert in der „edlen Idee“, dass alle Menschen gleich und frei sind und ein Anrecht besitzen, glücklich zu werden<sup>26</sup>. Die Größe der USA sei keine selbstverständliche Gegebenheit, sondern müsse stets auf dieser Grundlage neu erarbeitet werden. Dies komme einer Reise gleich. Dabei muss man beachten, dass das englische Wort „journey“ an dieser und der folgenden Stelle mit religiösen Ober- oder Untertönen versehen ist, was man im Deutschen am ehesten mit dem altertümlichen Wort „Pilgerreise“ wieder geben kann. Diese Reise können nach Überzeugung Obamas Halbherzige nicht bestehen, sondern sie erfordert traditionelle Tugenden wie Fleiß, Risikobereitschaft und Opfer, und diese Reise geht mit dieser Inauguration weiter, weil der neue Präsident nicht stur bleiben, keine Interessengruppen protektionieren und unerfreuliche Ent-

---

<sup>26</sup> In der Unabhängigkeitserklärung heißt es: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“

scheidungen nicht auf die lange Bank schieben will<sup>27</sup>. Heute müsse sich die Nation deshalb aufraffen und Amerika neu gestalten. Überall gebe es viel zu tun. Der Präsident will die Wirtschaft schnell in Gang bringen, möchte der Wissenschaft wieder ihren angestammten Platz zuweisen<sup>28</sup> und dadurch die Gesundheitsfürsorge verbessern und verbilligen. Außerdem will er, dass erneuerbare Energien zur Anwendung kommen. Zyniker haben gemäß der Ansicht Obamas keine Chance mehr. Ob die Regierung für die Aufgaben zu groß oder zu klein sei, stehe nicht zur Diskussion, sondern ob sie sachgerecht funktioniere. Sie müsse auch gegenüber den Bürgern rechenschaftspflichtig sein, weil sie nicht im Verborgenen, sondern „im Licht des Tages“ arbeiten solle. Diese Passage der Rede hat wieder religiöse Anklänge, weil „Licht“, wie in vielen biblischen Bezügen, im Gegensatz zum „Verborgenen“ gebraucht wird (vgl. z. B. 1. Thess. 5,5) und dann „Licht“ mit der Verantwortlichkeit und Rechenschaftspflicht der Regierenden gegenüber dem Volk, auch was die Steuergelder anbetrifft, identifiziert wird. Nur so kann das Vertrauensverhältnis zwischen Regierenden und Regierten wieder hergestellt werden. Auf derselben Linie liegt seine Bewertung des Marktes, der weder mit den Etiketten gut oder böse zutreffend beschrieben wird, sondern dadurch, wie die Krise mit dem Ziel bewältigt wird, dem Gemeinwohl („common good“) zu dienen und es zu fördern. In der Verteidigungspolitik weist er die falsche Wahl zwischen Sicherheit oder den historischen Idealen zurück<sup>29</sup>. Gegen Willkür setzt er die Herrschaft des Gesetzes und die Menschenrechte und versichert, dass Amerika ein Freund jeder Nation, ja aller Menschen sei, die eine Zukunft in Frieden und Würde suchen. Zugleich bekräftigt er, dass die USA hier wieder eine Führungsrolle übernehmen wolle. Dies ist ebenso gegen die Vorgängerregierung gesagt, wie die folgenden Sätze, die betonen, dass Macht allein nicht schützen kann, schon gar nicht unilateral ausgeübte Macht. Sie müsse

---

27 Dies alles ist eine mehr als nur indirekte Kritik an der Amtsführung seines Vorgängers.

28 Auch dies ist eine Kritik an Bush, der wiederholt die Veröffentlichung von Ergebnissen wissenschaftlicher Untersuchungen untersagt hatte.

29 Die Argumentation der Bush-Regierung lief immer darauf hinaus, dass Sicherheit allem anderen vor- und übergeordnet sei.

vielmehr durch weisen Einsatz wachsen, so dass die Sicherheit aus einer gerechten Ursache, dem Vorbildcharakter sowie dem mäßigen Einfluss von Bescheidenheit und Zurückhaltung erwachse. Auf diesen Grundlagen soll dann ein verantwortungsvoller Rückzug aus dem Irak erfolgen, ein Frieden<sup>30</sup> in Afghanistan erreicht und neue Anstrengungen zur nuklearen Abrüstung sowie zur Bekämpfung der Erderwärmung unternommen werden. Den Feinden, die durch Terror und Ermordung Unschuldiger ihre Ziele erreichen wollen, hält er entgegen, dass diese Grundsätze sie besiegen werden. Die Vielzahl der Religionen, Kulturen und Sprachen, aus denen die USA erwachsen ist, bedeute nicht etwa Schwäche, sondern Stärke. Sogar aus dem dunklen Kapitel des Bürgerkrieges und der Rassentrennung seien die USA gestärkt hervorgegangen, so dass der Glaube begründet sei, dass eines Tages alter Hass vergehen werde. Hier finden sich Anklänge an die Bürgerrechtsbewegung mit ihrem Lied „We shall overcome – someday“. Deshalb kann Obama auch sagen, dass Amerika eine neue Friedensära einleiten sollte. Dies könne nur gelingen durch eine Öffnung gegenüber der muslimischen Welt in gegenseitigem Respekt. Damit soll die Bevölkerung der USA darauf vorbereitet werden, dass der Islam als Religion kein Feindbild mehr abgeben darf. Gleichzeitig ruft er den Regierenden in aller Welt zu, dass sie auf der falschen Seite der Geschichte stehen, wenn sie den Westen für alle Übel in ihren Gesellschaften verantwortlich machen oder sich durch Korruption, Betrug und das Zum-Schweigen-Bringen von Abweichlern an der Macht halten. In diesem Zusammenhang fällt der viel zitierte Satz: „Wir strecken euch die Hand entgegen, wenn ihr willig seid, eure Faust zu öffnen.“ Den armen Nationen verspricht er Hilfen und appelliert an die Reichen, ihre Indifferenz gegenüber den Leiden außerhalb ihrer Grenzen aufzugeben.

Für Obama ist wahrer Patriotismus mit Dienen verknüpft. Dann könnten die neuen Herausforderungen gemeistert werden, wenn sich die Nation zugleich auf die Werte besinne, auf denen der Erfolg beruhe. Die Werte, die jetzt angesprochen werden, sind „alte“ und „wahre“ Werte: harte Arbeit, Ehrlichkeit, Mut, Fairness, Toleranz, Neugier, Loyalität und Patriotismus. Zugleich bedürfe es einer

---

30 Obama spricht nicht vom „Sieg“, wie Bush.

Hinwendung zu den Pflichten, wenn eine neue Ära der Verantwortlichkeit eingeleitet werden solle. Die Pflichten gegenüber sich selbst, der Nation und der Welt sollten nicht zähneknirschend akzeptiert, sondern freudig angepackt werden, weil nichts den Geist so zufrieden stelle, wie wenn man alles an die Bewältigung einer schwierigen Aufgabe gewandt habe. Dies bezeichnet Obama als „Preis und Verheißung“ bürgerschaftlichen Verhaltens; zugleich benennt er als Quelle der Zuversicht das Wissen, dass Gott beruft, ein ungewisses Ziel zu gestalten. Diese Passage über die „alten“ und „wahren“ Werte ersetzt die von der Religiösen Rechten propagierten und von Bush sowie McCain und Palin verfochtenen „Familienwerte“<sup>31</sup>. Mit dem eingengten Blick auf die „Familienwerte“ lässt sich keine Nation regieren und lassen sich keine Probleme der Welt lösen. Der Appell an die freudige Erfüllung von Pflichten hat das Ziel, eine ungewisse Zukunft zu formen. Was hier mit „Zukunft“ wiedergegeben wird, heißt im Englischen „destiny“. Dieses Wort hatte im 19. Jahrhundert in Verbindung mit dem Adjektiv „manifest“ eine Schlüsselfunktion, um die Rolle der USA zu klären und zu beschreiben. Die USA waren wie die Stadt auf dem Berge (Matth. 5, 14), deren Licht (der Freiheit und Demokratie) den Völkern nicht verborgen bleiben kann. Das ist das klare und offenkundige Ziel, „manifest destiny“, der USA, das sie zu einem Zufluchtsort für Verfolgte macht und womit sie zugleich allen Nationen als Leuchtturm dient, damit auch diese den rechten Weg finden und an den Segnungen der Freiheit teilhaben. Die Religiöse Rechte hat an dieser Bestimmung der USA festgehalten, und Bushs zumindest rhetorische Rechtfertigung des Krieges im Irak war es, den Diktator zu stürzen, um die von allen Menschen ersehnte Freiheit und Demokratie zu verbreiten. Obama hingegen ersetzt das Wort „manifest“ durch „uncertain“. Das Ziel ist keineswegs für alle offenkundig, sondern ungewiss. Die Größe sei niemals eine „gegebene“ Selbstver-

---

31 Am eindrücklichsten kommt die Sicht der „Familienwerte“ in der im Jahre 2000 unter der Präsidentschaft des Fundamentalisten Paige Patterson revidierten Bekenntnisses der Südbaptisten, „Baptist Faith and Message“, zum Ausdruck, wo es heißt, die Frau habe „gracefully submissive to the servant leadership of her husband“ zu sein. Im Kontrast dazu sollte man zur Kenntnis nehmen, dass in keiner Denomination der USA die Scheidungsrate so hoch ist wie bei den Südbaptisten.

ständigkeit, sondern müsse stets neu erarbeitet werden. Nur so ergebe sich die Bedeutung von Freiheit. Auch sie ist nicht ein für allemal „gesetzt“, sondern bedarf des gewaltigen Einsatzes von Menschen, ohne die der Redner seine Rede nicht hätte vollbringen können. Er erinnert daran, dass sein Vater vor weniger als sechzig Jahren noch in einem Restaurant wegen seiner Hautfarbe hätte diskriminiert werden dürfen. Deshalb sei jede Generation neu aufgerufen, die Gabe der Freiheit zu erobern und an die nächste Generation weiter zu geben. Die Kindeskindern sollten es weiter sagen, dass diese jetzt lebende Generation die Pilgerreise nicht abgebrochen habe. Das Ziel sei zwar ungewiss, aber die Augen sollten auf den Horizont fixiert bleiben, um mit Gottes Hilfe die Freiheit sicher weiter zu reichen. Die Rede ist in den Medien, nicht zuletzt in den deutschen Medien, oft als „messianisch“ bezeichnet worden. Obama selbst gilt vielen Medienvertretern als neuer „Messias“. Nichts aber könnte falscher sein, als dies Obama zu unterstellen. Vielmehr war es Präsident Bush, der sich mit den Worten „Wer nicht für uns ist, ist gegen uns“ die messianische Rolle anmaßte<sup>32</sup>. Obama ist aus anderem Holz geschnitzt. Er meint es ernst, wenn er die Regierung als Regierung des Volks und nicht als Beschützer der Reichen oder der Interessengruppen definiert. Die Regierung soll wieder „of the people, by the people and for the people“ sein, wie es amerikanischer Tradition entspricht, und nicht „of the few, by the few and for the few“. Die Rede macht auch klar, dass er sich in das Volk eingebunden sieht; er ist Teil des Volkes, das die wahren Werte verkörpert und das er aufruft, sich dem gemeinen Wohl verpflichtet zu sehen. George Lakoff, Professor für Cognitive Wissenschaft und Linguistik an der University of California at Berkeley hat aufgrund der Reden Obamas einen „Obama Code“ herausgearbeitet. „Code“ kann sich auf ein System der Kommunikation oder auf ein moralisches System beziehen. Nach Meinung Lakoffs habe Präsident Obama beides integriert: „The Obama Code is both moral and linguistic at once.“ Der Präsident gebrauche seine enormen Fähigkeiten als Kommunikator, um ein moralisches System zu transportieren. Daher komme Obama zu der Überzeugung, dass Haushaltspläne „moralische

---

32 Vgl. oben Anm. 7.

Dokumente“ seien: „His economic program is tied to his moral system and is discussed in the Code“<sup>33</sup>.

## 8. Ausblick: Erste Handlungen Obamas

Wenige Tage nach seiner Amtseinführung wurde im Kongress ein Gesetz verabschiedet, das vier Millionen Kindern Zugang zur Krankenversicherung eröffnet. Es wurde von Obama sofort unterschrieben. Bush hatte gegen dieses Gesetz zweimal sein Veto eingelegt und dadurch unter Beweis gestellt, was die Rede von den „Familienwerten“ tatsächlich wert ist.

### 8.1 White House Office for Faith-Based and Neighborhood Partnerships

Obama hat außerdem bereits am 5. Februar 2009 ein Amt, das sein Vorgänger direkt nach seiner ersten Amtseinführung im Januar 2001 im Weißen Haus angegliedert hatte, neu strukturiert. Bush nannte das Amt „Office of Faith-based and Community Initiatives“<sup>34</sup>. Es war eingerichtet worden, damit auch Kirchen oder andere religiöse Organisationen, die soziale Dienste anbieten, in den Genuss von Bundesmitteln kommen können, was ansonsten wegen der strikten Trennung von Staat und Kirche nicht möglich ist. Das Amt war von Anfang an umstritten und wurde nie vom Kongress legitimiert. Die Kritiker führten immer wieder das Trennungsgebot an. Dennoch spricht einiges für das Amt, was der erste, kurzlebige Direktor John J. DeIulio auf die Formel brachte „Überlasst die Innenstädte den Kirchen“. Das bedeutet, dass im Umgang mit innerstädtischer Armut, den Obdachlosen und anderen Problembereichen keine anderen Organisationen über so viele Erfahrungen verfügen wie die Kirchen. Allerdings wurde das Amt unter der Bush-Administration für einseitig politische Aufgaben der Republikanischen Partei missbraucht. Das Amt hat jährlich etwa \$ 2 Milliarden ausgegeben. Präsident Obama hat es jetzt neu geordnet und das „White House Office for Faith-Based and Neighborhood Partnerships“ bei dem jährlichen Gebetsfrühstück

<sup>33</sup> [www.truthout.org/022409R](http://www.truthout.org/022409R) vom 25.2.2009. Dort nähere Begründungen und eine Auflistung des Code.

<sup>34</sup> Vgl. dazu *Geldbach*, Land (wie Anm. 6), 22–26.

vorgestellt. Die Befürworter einer strikten Trennung von Staat und Kirche sind weiterhin dagegen, doch hatte Obama im Wahlkampf versichert, dass die Kirchen und religiösen Organisationen, wenn sie Geld vom Staat annehmen, nicht ihre eigenen Auswahlkriterien an Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter anlegen dürfen, was dann z. B. eine Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung ausschließen muss. Außerdem darf es keine Bevorzugung oder Benachteiligung einzelner Organisationen geben, wie es in der Vergangenheit der Fall war, weil nach Aussagen ehemaliger Gutachter die Anträge nicht-christlicher Gruppen sofort ausgeschieden wurden. Neuer Leiter des Amtes ist der 26jährige Pastor der Pfingstkirche, Joshua DuBois, der bereits für Senator Obama gearbeitet hatte und der während des Wahlkampfes in über 1.000 Veranstaltungen den Kontakt des Wahlkampfteams zu Kirchen, Glaubensgemeinschaften und anderen religiösen Organisationen hielt. DuBois hat an der Princeton University einen Magistergrad in „Public Affairs“ erworben und gilt als fähiger Organisator<sup>35</sup>.

## 8.2 Bipartisanship

Aus nicht ganz nachvollziehbaren Gründen hatte Obama und sein Übergangsteam entschieden, den bisherigen Verteidigungsminister Robert Gates in seinem Amt zu belassen. Zwei mögliche Beweggründe könnten ausschlaggebend gewesen sein: Einmal wollte Obama, wie im Wahlkampf angekündigt und in seiner Antrittsrede versprochen, einen geordneten Rückzug der amerikanischen Truppen aus dem Irak bewerkstelligen. Dafür schien es wichtig, den bisherigen Minister beizubehalten, um für alle deutlich zu machen, dass die alte Administration für das Desaster verantwortlich ist und nun auch in Gestalt von Gates den Rückzug organisieren muss. Zum anderen sollte damit ein Zeichen gesetzt werden, dass es Obama nicht um Parteipolitik geht, sondern dass er das verwirklichen will, was man in den USA „bipartisanship“ nennt, also eine Politik, die nicht entlang der Parteigrenzen verläuft, sondern die einen möglichst großen Konsens zu erreichen sucht. Man geht wohl nicht fehl,

---

<sup>35</sup> E-Mail Pressemitteilung von Derek H. Davis, J. D., Ph. D., Director, Center for Religious Liberty, University of Mary Hardin-Baylor: „President Obama Creates New Office of Faith-based and Neighborhood Partnerships.“

wenn man das Streben nach einem Konsens in der amerikanischen Kirchengeschichte verankert sieht. In vielen Denominationen wird nicht von oben nach unten entschieden, sondern durch einen umfangreichen Prozess von Beratungen in Ausschüssen nach Lösungsmöglichkeiten gesucht. Der berühmte Satz, man vertrete ein „agreement to disagree agreeably“ steht erst ganz am Ende eines Entscheidungsfindungsprozesses. Das soll bei Obama offenbar auf den Bereich der Politik umgesetzt werden, weil es ihm um Werte geht, die allen einleuchten müssen. Dieser Versuch, bei dringend notwendigen Gesetzen Koalitionen jenseits der Parteigrenzen zu schmieden, scheiterte im ersten Anlauf an den Republikanern, die sich ihm bei seinem Rettungspaket für die Wirtschaft geschlossen entgegenstemmten. Dass er dennoch das mit fast 8 Milliarden Dollar umfangreichste Unterstützungsprogramm zur Ankurbelung der Wirtschaft, was es je gab, über die parlamentarischen Hürden brachte, zeigt die Machtverschiebung, die mit den Wahlen im November 2008 sich vollzogen haben. Der vor ihm liegende Weg wird indes nicht immer so leicht sein, wie es in den ersten Wochen erschien.

### 8.3 Gegenwind von religiösen Kräften

Nicht nur die Republikanern, sondern auch religiöse Kräfte werden sich gegen Obama stellen. Das zeichnet sich deutlich an zwei Fronten ab.

#### 8.3.1 Die fundamentalistische Gegenwehr

Von der Religiösen Rechten, die Obama in Gestalt der fundamentalistischen und evangelikalen Wähler in großen Scharen die Gefolgschaft verweigerte, wird ihm der Wind entgegen blasen. Charles („Chuck“) Colson, der in die Watergate Affäre um Präsident Richard Nixon verstrickt und zu Gefängnis verurteilt worden war, äußerte sich als erster und bisher einziger öffentlich. Im Gefängnis hatte er sich zum Christentum bekehrt und leitet seither eine Organisation, Prison Fellowship. Am 5. Februar konnte man in der von Billy Graham gegründeten Zeitschrift *Christianity Today* unter der Überschrift „Political Exile. A strategy for social conservatives in a socially liberal era“ einen Artikel lesen. Von Strategie ist in den wenigen

Zeilen nicht viel zu lesen, aber bereits die ersten beiden Wörter der Überschrift machen stutzig: Durch die Wahl Obamas fühlen sich die „sozial Konservativen“ im politischen Exil. Sie sind mit der Wahl in eine, für sie neue Ära katapultiert worden, die mit dem Stichwort „liberal“ gekennzeichnet wird. Sowohl dieses Wort als auch die ersten Sätze zeigen die Frontstellung, die bisher den Kulturkampf bestimmt haben: „Zum ersten Mal in drei Jahrzehnten finden sich die sozial konservativen Christen in einer dramatisch veränderten politischen Umgebung – außerhalb, in der Kälte. [Wir haben] keinen leichten Zugang mehr zum Weißen Haus oder zu mächtigen Freunden im Kongress. Wie reagieren wir auf diese ungewohnte Rolle?“ Auch diese Sätze unterstreichen den politischen Wandel. Sie lassen aber auch erkennen, welche Möglichkeiten der Einflussnahme sich die Religiöse Rechte erarbeitet hatte. Jetzt aber fühlen sie sich nicht mehr zu Hause, sondern „exiliert“ und in der „Kälte“. Die Gründe sind ebenso vielsagend wie kennzeichnend: Heute, sagt Colson, seien Präsident und Kongress nicht nur für Abtreibung, sondern auch für ein Ernstnehmen der sexuellen Orientierung, was gerade bei der Vergabe von Mitteln an religiöse Anbieter von Sozialleistungen eine Bedrohung der Religionsfreiheit darstelle. Hier zeigt sich wieder der gewohnte, verengte Blick der Religiösen Rechten. Der Maßstab für eine Beurteilung der Obama-Regierung und für ihre eigene Stellung ist vor allen anderen Dingen die Frage der Abtreibung und der sexuellen Orientierung. Der „Kulturkampf“ wird also weitergehen, nur dass diesmal die Kulturkämpfer aus der „Kälte“ kämpfen. Aber das wird sie wohl dazu bringen, die Reihen zu schließen, um gegen einen frommen Präsidenten Barack Hussein Obama und seine Regierung von hoher Expertenqualität ihre Angriffe zu führen.

### 8.3.2 Die römisch-katholische Kirche

Eine eigenartige Stellung nimmt die römisch-katholische Kirche in diesem Zusammenhang ein. Auf der einen Seite stehen die Minderheiten, die überwiegend Obama gewählt haben; auf der anderen Seite die regelmäßigen weißen Kirchgänger, die wohl in großem Maße auf die Warnungen etlicher Bischöfe vor einem Befürworter

der Frauenrechte, insbesondere des Rechts auf Abtreibung, gehört haben. Der Vatikan ist nicht müde geworden, immer wieder vor der Abtreibung zu warnen und tut dies mit dem Hinweis, dass Katholiken keine „Kultur des Todes“ fördern dürfen. In der römisch-katholischen Kirche der USA hatte es traditionellerweise immer auch eine starke Gruppierung gegeben, die an einer Verbesserung des Schicksals der Arbeiter großen Anteil hatten und die Gewerkschaften stärkten. Der natürliche Arm dieser Katholiken war und ist die Demokratische Partei. Der jetzige Vizepräsident Joe Biden ist ein gutes Beispiel. Damit geraten diese Katholiken in einen Zwiespalt. Sie möchten gute Katholiken sein, vertreten aber in der Abtreibungsfrage eine von der offiziellen Vatikan-Politik abweichende Meinung und laufen Gefahr, dass ihnen die Kommunion verweigert wird. Am 18. Februar 2009 musste die Speaker of the House of Representatives, also die Sprecherin des Repräsentantenhauses, Nancy Pelosi, die Erfahrung machen, dass der Vatikan hart mit „Ungehorsamen“ umgeht. Sie gehört der Mehrheitsfraktion, d. h. der Demokratischen Partei an und beschreibt sich selbst als „eifrige Katholikin“, die regelmäßig zur Messe geht. Ihre Funktion ist etwa der des Präsidenten des Bundestags vergleichbar. In der protokollarischen Rangfolge steht sie hinter Präsident und Vizepräsident und gehört somit zu den ranghöchsten Repräsentanten der USA. Sie war zu einer als „privat“ gekennzeichneten Audienz bei Papst Benedikt XVI. Von der Audienz durfte kein Bild veröffentlicht werden, und entgegen allen diplomatischen Gepflogenheiten nutzte der Heilige Stuhl die Gelegenheit, in einer offiziellen Verlautbarung den Inhalt des Gesprächs zwischen dem Papst und seiner Besucherin mitzuteilen. Amerikanische Medien interpretierten diese Stellungnahme als eine „Abkanzelung“ der Sprecherin, weil diese sich im Wahlkampf dahingehend geäußert hatte, dass die Frage, wann das Leben beginnt, in der Kirche nicht eindeutig sei und in der Geschichte unter den „Doktoren der Kirche“ verschiedene Antworten gefunden habe. Ihr eigenes Kommuniqué der Begegnung mit dem Papst liest sich völlig anders, so dass man bei einem Vergleich beider Verlautbarungen nicht den Eindruck bekommen kann, es handele sich um die Beschreibung desselben Ereignisses. Zu ihrer Delegation gehörte die demokratische Abgeordnete Rosa DeLauro aus dem Bundesstaat Connecticut,

die sich nicht nur darum bemüht, unter den katholischen Demokraten im Repräsentantenhaus Spielraum dafür zu schaffen, dass man in der Abtreibungsfrage eine andere Meinung als die offizielle Kirche vertreten könne, sondern die auch einen Brief an den Papst entwarf, der von fast 50 Mitgliedern unterzeichnet wurde und in dem um „Klarstellung“ gebeten wird, warum der Papst die Exkommunikation der schismatischen Bischöfe, darunter einem Leugner des Holocaust, zurückgenommen hat. Damit ist das Problem eindeutig angesprochen. Auch in der römischen Kirche gibt es Kräfte, die eine breite Palette politischer Fragen und Probleme nur unter dem Gesichtspunkt einer einzelnen Frage betrachten. Dass der Papst mit dieser Handlung den rechten Kräften des Kulturkampfes in die Hände spielt, ist offenkundig und erhält durch die Rehabilitierung der Bischöfe der Pius-Bruderschaft wenige Tage vor dem Gedenktag an die Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz noch eine besondere Note. Dieses unnötige Hervorrufen einer vatikanischen Glaubwürdigkeitskrise bedeutet für die USA nichts anderes, als dass die römische Kirche in eine Front gegen die Regierung Obamas manövriert wird, was in einem eigenartigen Kontrast zu dem überaus freundlichen Empfang steht, den der Papst dem Vorgänger Obamas gewährte. Richard Neuhaus und Chuck Colson waren gute Freunde. Das heißt zu Deutsch und als Fazit: Die religiösen Kulturkämpfer werden sich mit allen Mitteln der fundamentalen Wende in den USA und der neuen moralischen Politik Präsident Obamas widersetzen.

## Bibliographie Martin Onnasch

*Irmfried Garbe*

### A) Monographien

Um kirchliche Macht und geistliche Vollmacht. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes in der Kirchenprovinz Sachsen 1932–1945. Bd. 1: Text; Bd. 2: Anmerkungen; Bd. 3: Dokumente, Diss. theol. Halle: Maschinentyposkript 1979, 682 Seiten.

### B) Herausgeberschaft – Mitherausgeberschaft

Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe für Bischof Dr. Dr. Werner Krusche zum 65. Geburtstag. Hg. zus. mit Falcke, Heino / Schultze, Harald. Berlin 1982, 275 Seiten.

Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Wuppertal-Barmen, am 31. Mai 1934 „An die Evangel. Gemeinden und Christen in Deutschland“. Der Text des Wortes der Bekenntnissynode von Barmen 1934 mit geschichtlichen Erklärungen [von Martin Onnasch]. Berlin (Ost) 1984, 15 Seiten.

Konrad Zippel: „... wir atmen alle auf“. Ein Briefftagebuch über das Kriegsende 1945 in Naumburg/Saale. Naumburg 1995, 60 Seiten u. 10 Abb.

Kirche, Staat und Wirtschaft. Spannungslagen im Ostseeraum (Greifswalder theologische Forschungen 8). Hg. zus. mit Classen, Claus Dieter / Harder, Hans-Martin / Ohlemacher, Jörg. Frankfurt/M. 2004, 195 Seiten.

Leiten in der Kirche. Rechtliche, theologische und organisationswissenschaftliche Aspekte (Greifswalder theologische Forschungen 13). Hg. zus. mit Abromeit, Hans-Jürgen / Classen, Claus

Dieter / Harder, Hans-Martin / Ohlemacher, Jörg. Frankfurt/M. 2006, 136 Seiten.

(Bearb.), Niederschrift über die 1. Tagung der 20. Provinzialsynode der Evangelischen Kirche Pommerns vom 9. bis 11. Oktober 1946 in Greifswald. Computertypskript Greifswald 2006, 57 Seiten. [Ein Exemplar im Landeskirchlichen Archiv Greifswald].

#### C) Aufsätze

Dies acer artis. Zur Entfernung des Ehrenmals der Gefallenen des Ersten Weltkrieges von Ernst Barlach aus dem Magdeburger Dom am 24.09.1934. In: Die Zeichen der Zeit. 28. Jg., 1974, H. 9, 333–337.

Pfarrer und Gemeinde im Kirchenkampf der Kirchenprovinz Sachsen. Der „Fall Johannes Noack“. In: Herbergen der Christenheit 12, 1979, 139–150.

Dietrich Bonhoeffers Weg vom Pazifismus zum Widerstand, in: Frieden. Ringvorlesung im Sommersemester 1982 gehalten von Dozenten des Katechetischen Oberseminars Naumburg an der Saale als Festgabe für Bischof Dr. Werner Krusche zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 28. November 1982 überreicht. Typskript Naumburg 1982, 179–190.

Zur Bedeutung der Bekenntnissynoden in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union im Jahre 1934. In: Hauschild, Wolf-Dieter / Kretschmar, Georg / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposium auf der Reisenburg 1984. Göttingen 1984, 39–46.

Die erste Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Versuch einer Spurensicherung. In: Festschrift für Margarete Möller zum [80. Geburtstag am] 11.3.1984. [Hg. v. den Dozenten der Kirchlichen Hochschule Naumburg]. Maschinentypskript Naumburg 1984, 135–149.

Die Situation der Kirchen in der sowjetischen Besatzungszone 1945–1949. In: Kirchliche Zeitgeschichte 2, 1989, H. 1, 210–220.

- Konflikt und Kompromiß. Die Haltung der Evangelischen Kirchen zu den gesellschaftlichen Veränderungen in der DDR am Anfang der fünfziger Jahre. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 3, 1990 H. 1, 152–165.
- Spuren jüdischer Kultur in Naumburg. In: *Nachrichtenblatt des Verbandes der Jüdischen Gemeinden in der Deutschen Demokratischen Republik*, 1990, 10–11.
- Spuren jüdischer Kultur in Naumburg. In: *Naumburger Heimatblätter* 2, 1991, 55–61.
- Am Anfang war der Argwohn. In: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 32 v. 7.8.1992, Beilage „Kirche im Sozialismus“.
- Einleitung zum Themenschwerpunkt: Zur Historik Kirchlicher Zeitgeschichte. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 5, 1992, H. 1, 3–7. [Gemeinsam mit Peter Steinbach].
- Kirchliche Hochschule in Naumburg. In: *hochschule ost. politisch-akademisches journal aus ostdeutschland* 5, 1992, 23–29; erneut in: Pasternack, Peer (Hg.): *Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR.* Berlin 1996, 251–259.
- Wem gehört die Bekennende Kirche?. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 55., 5.3.1992, 34.
- Dokumentation zu Leben und Dienst von Oskar Brüsewitz (1929–1976). Dokument 85 (Ausarbeitung von M. Onnasch von 1977). In: Schultze, Harald / Bäumer, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Das Signal von Zeitz. Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976. Eine Dokumentation.* Leipzig 1993, 372–399, 413.
- Waren die Existenzbedingungen in beiden Diktaturen vergleichbar? Die evangelische Kirche im Mansfelder Land. In: Heydemann, Günther / Kettenacker, Lothar (Hg.): *Kirchen in der Diktatur. Drittes Reich und SED-Staat. Fünfzehn Beiträge* (Sammlung Vandenhoeck). Göttingen 1993, 345–363.
- Das Geschichtsbild vom deutschen Osten und von Flucht und Vertreibung 1945/46 in der DDR. In: *Die aktuelle Verantwortung unserer Kirche für Vertriebene und Aussiedler. Referate der*

- Ostkirchentagung 1992. Hg. v. Ostkirchenausschuss der EKD. Bamberg 1993, 38–50.
- Das Katechetische Oberseminar – die Kirchliche Hochschule. Ein Rückblick und eine Bilanz. In: [Reinmuth, Eckart (Hg.):] Vom Menschen. Die letzte Ringvorlesung der Kirchlichen Hochschule Naumburg. Mit einem Rückblick auf ihre Geschichte 1949–1993. Naumburg 1993, 134–152.
- Kirchenleitung und Staatsmacht. Anmerkungen zur Kirchenpolitik der Staatspartei SED im Jahre 1976. In: Schultze, Harald / Bäumer, Friedrich Wilhelm (Hg.): Das Signal von Zeitz. Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976. Eine Dokumentation. Leipzig 1993, 70–74.
- Kirchenpolitik in den siebziger Jahren. Acht Anmerkungen. In: Berliner Dialog-Hefte / Neue Dialog-Hefte, H. 1, 1993 (= H. 11 N. F.), 22–27, erneut in Berliner Dialog-Hefte, Sonderh. 1993 (= H. 15 N. F.), 65–70.
- Staat und religiöse Erziehung in der DDR. In: Dähn, Horst (Hg.): Die Rolle der Kirchen in der DDR. Eine erste Bilanz. München 1993, 174–188. [Zus. mit Reimund Blühm].
- „Wir bitten um Frieden“. Lothar Kreyßigs Versöhnungsarbeit und die Aktion Sühnezeichen in der DDR. In: Glaube und Lernen. Theologie interdisziplinär und praktisch 8, 1993, 59–68.
- Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Zum Weg der evangelischen Kirchen in der DDR seit 1956. In: Feil, Ernst (Hg.): Glauben lernen in einer Kirche für andere. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zum Christsein in der Deutschen Demokratischen Republik (Internationales Bonhoeffer-Forum 9). Gütersloh 1993, 61–75.
- Der Arzt Dr. Ratzeberger. In: Naumburger Tageblatt. 49 Jg., Nr. 89, Halle / Saale 1994, Beilage, 5.
- Das Ausweisungsedikt von 1494. In: Naumburger Tageblatt. 49 Jg., Nr. 98, Halle / Saale 1994, 18; u. Nr. 112, Halle (Saale) 1994, 11.
- Vom Umgang der Kirchen mit ihrer Vergangenheit. Versuch einer Bilanz der Arbeit der Forschungsstelle für kirchliche

- Zeitgeschichte 1985–1993. In: *Evangelische Theologie* 49, 1994, 566–576.
- Einleitung – Das Kriegsende in Naumburg und das Tagebuch Konrad Zippels. In: Konrad Zippel: „...wir atmen alle auf“. Ein Briefftagebuch über das Kriegsende 1945 in Naumburg/Saale. Hg. u. eingeleitet von Martin Onnasch. Naumburg 1995, 3–9.
- „... keine getrennte Gesellschaft im Staate ...“ Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Oschersleben. In: *Börde, Bode, Lappwald* 3, 1995, 17–24.
- Die Ausweisung der Juden aus Naumburg vor 500 Jahren. In: Bahr, Thomas (Hg.): *Beiträge zur Geschichte jüdischen Lebens in Thüringen (Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte. Beih. 29)*. Jena 1996, 21–29.
- Verfolgung von Juden in Naumburg 1933–1945. Eine Liste der von den „Rassegesetzen“ betroffenen Bewohner. In: *Saale-Unstrut-Jahrbuch* 1, 1996, 92–94.
- Kirche an der Grenze – Folgen der Grenzsicherung der evangelischen Kirchen am Beginn der fünfziger Jahre. In: *Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte* 20, 1996, 128–138.
- Zeitgemäße Theologie? Beobachtungen zu zeitgeschichtlichen Bedingungen der theologischen Sprache Bonhoeffers. In: Homann, Karl / Riedel-Spangenberg, Ilona (Hg.): *Welt – Heuristik des Glaubens. Ernst Feil zur Vollendung des 65. Lebensjahres. Gütersloh* 1997, 153–160; erneut in: *Dietrich-Bonhoeffer-Jahrbuch* 3, 2007/08, 210–218.
- Paul Gerhardt (1607–1676). In: Tullner, Mathias (Hg.): *Persönlichkeiten der Geschichte Sachsen-Anhalts*. Halle 1998, 168–170.
- Karl Friedrich Göschel (1784–1861). In: Tullner, Mathias (Hg.): *Persönlichkeiten der Geschichte Sachsen-Anhalts*. Halle 1998, 190–193.
- Ernst Martin (1885–1974). In: Tullner, Mathias (Hg.): *Persönlichkeiten der Geschichte Sachsen-Anhalts*. Halle 1998, 318–321.

- Naumburg. In: Dick, Jutta / Sassenberg, Marina (Hg.): Wegweiser durch das jüdische Sachsen-Anhalt (Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen-Anhalt, Sachsen und Thüringen 3). Potsdam 1998, 142–149.
- Die Rolle der Kirchen im politischen System der DDR [Ausgewählte Dokumente]. In: Landtag Mecklenburg-Vorpommern (Hg.): Leben in der DDR, Leben nach 1989 – Aufarbeitung und Versöhnung. Bd 7. Schwerin <sup>2</sup>1998, 9–100.
- Das Spitzengespräch vom 6. März 1978 – Glücks- oder Sündenfall? 20 Jahre nach dem Gespräch zwischen dem Vorstand der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen und dem Vorsitzenden des Staatsrates der DDR. In: Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 5, 1998, 8–21.
- Die erste Verleihung des Wissenschaftspreises der Stiftung Pommern. Zur preisgekrönten Arbeit von Martin Holz. In: Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern 3, 1999, H. 1, 83–84.
- Verfolgt – vertrieben – umgebracht. Naumburger Juden 1933–1945. In: Saale-Unstrut Jahrbuch 4, 1999, 91–100.
- Aus der Chronik von Vilmnitz. In: Pfarramt Vilmnitz (Hg.): 750 Jahre Maria Magdalena-Kirche zu Vilmnitz. Putbus 2000, 17–26.
- Rehabilitation. Erläuterung der Liste rehabilitierter Doktoren der Universität Greifswald. In: Journal der Ernst-Moritz-Arndt-Universität 11, 2000, Nr. 5, 10–11.
- Der Ruf zur Nachfolge war sein Lebenswerk: Predigerseminar Zingst (1935) war lebensentscheidend. Zum Tod von Eberhard Bethge. In: Pommern. Zeitschrift für Kultur und Geschichte 38, 2000, H. 2, 44–45.
- Begrüßung. In: Thomas Willi (Red.): Alfred Jepsen – Forscher, Lehrer, Theologe. „Alfred Jepsen und sein Werk im Rückblick und Ausblick“ [Zum 100. Geburtstag am 11.12.2000]. Hg. v. Rektor der Universität Greifswald (Greifswalder Universitätsreden NF 101), Greifswald 2001, 6.

- Dietrich Bonhoeffer in Pommern – Nähe und Distanz. In: Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu / Aus der Geschichte des Christentums in Pommern. Materialien einer Tagung in Küzlitz vom 19.–22. Oktober 2000 (Zeszyty Kulickie/Külzer Hefte 2). Hg. von Lisaweta von Zitzewitz, Kulice 2001, 273–280.
- Eröffnung. In: Akademische Trauerfeier zum Gedenken an Prof. Dr. theol. Hans-Jürgen Zobel am 24. Mai 2000. Hg. v. Rektor der Universität Greifswald (Greifswalder Universitätsreden NF 98). Greifswald 2001, 6–7.
- Gefährliche Jugend? Zum sogenannten „zweiten Kirchenkampf“ in der pommerschen Kirche 1952/53. In: Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern 6, 2002, H. 2, 25–38.
- „Kirchliche Jugendarbeit war massiver Störfaktor“. Teil 1. In: Mecklenburgische & Pommersche Kirchenzeitung 58, 2003, Nr. 26, 5.
- „Sie sollen uns fürchten wie die Pest“. Zum sogenannten „zweiten Kirchenkampf“ in der pommerschen Kirche 1952/53. Teil 2. In: Mecklenburgische & Pommersche Kirchenzeitung 58, 2003, Nr. 27, 5.
- Verdrängung der Kirchen aus dem öffentlichen Leben. Der Konflikt um Junge Gemeinden und die Studentengemeinde in Greifswald 1952/53. In: Buske, Norbert/Kozłowski, Kazimierz (Hg.): Protestanci i Katolicy Pomorscy wobec hitleryzmu i stalinizmu – Protestanten und Katholiken in Pommern in der Zeit des Nationalsozialismus und Stalinismus. Referate der Tagung am 24. April 2002. Szczecin 2003, 29–34.
- Die Zisterzienser in Europa. Mönche als Kulturmacht. In: Evangelische Kirchengemeinde Groß Zicker (Hg.): 750 Jahre Mönchgut – 1252–2002. Ausgewählte Vorträge aus dem Jubiläumsjahr. Bergen 2004, 26–32.
- „Gib doch nun etwas Frist, dass ich mich recht bedenke.“ Rede zur Gedenkveranstaltung aus Anlass des 60. Jahrestages der kampflosen Übergabe der Stadt Greifswald. In: Kiel, Uwe (Hg.): Greifswald 1945 – kampflose Übergabe und Kriegsende. Reden

und Beiträge anlässlich des 60. Jahrestages am 29. und 30. April 2005. Greifswald 2005, 17–22.

Geschichte der Theologischen Fakultät Greifswald 1938–2004. In: Alvermann, Dirk / Spieß, Karl-Heinz (Hg.): Universität und Gesellschaft. Festschrift zur 550-Jahrfeier der Universität Greifswald. Bd. 1: Die Geschichte der Fakultäten im 19. und 20. Jahrhundert. Rostock 2006, 92–123; 140–163.

Noack, Johannes. In: Schultze, Harald / Kurschat, Andreas (Hg.): „Ihr Ende schaut an...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2006, 380–381; 2. erw. Aufl. 2008, 399–400.

Die Theologische Fakultät Greifswald in den 1950er und 1960er Jahren. In: Garbe, Irmfried (Red.): In memoriam Hans-Günter Leder (1930–2006) (Greifswalder Universitätsreden NF 120). Greifswald 2006, 43–50.

Vor 60 Jahren tagte die erste Synode der Pommerschen Evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg. Vortrag auf der Landessynode der Pommerschen Evangelischen Kirche am 13. Oktober 2006. In: Amtsblatt der Pommerschen Evangelischen Kirche, 2006, Nr. 2, 3–5.

Gedenken nach 60 Jahren. Erinnerung an Menschen und Schicksale in der pommerschen Kirche. In: Pommersche Evangelische Kirche (Hg.): Erinnerungen an Menschen und Schicksale in der Pommerschen Evangelischen Kirche am Ende des II. Weltkrieges. Erweiterte Dokumentation zur Gedenkveranstaltung am 4. Mai 2005 im Dom St. Nikolai Greifswald. Greifswald 2008, 8–10.

Pfannschmidt, Joachim Friedrich Gustav. In: Schultze, Harald / Kurschat, Andreas (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2006, 393–394; 2. erw. Aufl. 2008, 412–413.

## 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. Thesen aus kirchenhistorischer Perspektive<sup>1</sup>

Thomas Martin Schneider

### 1. Die Barmer Theologische Erklärung (BTE) als kirchenpolitisches und theologisches Konsenspapier

Die BTE war kirchenpolitisch ein Konsenspapier der beiden Flügel der sich formierenden Bekennenden Kirche (BK), des altpreußisch-bruderrätlich dominierten und des lutherischen Flügels, gerichtet gegen die nationalsozialistische ‚Kirchenpartei‘ der ‚Deutschen Christen‘ (DC) und deren Gleichschaltungsbestrebungen.

Theologisch war die BTE – ganz dem entsprechend – ein Konsens zwischen der vor allem durch Karl Barth repräsentierten Wort-Gottes-Theologie und dem konfessionellen Luthertum, gerichtet vor allem gegen die Volksnomostheologie der DC, wonach jedem Volk ein als zentrale Gottesoffenbarung qualifiziertes artspezifisches Gesetz eignet, (vgl. BTE, These 1) sowie gegen das hierarchisch-diktatorische Amtsverständnis der DC, das man in Barmen – zu Recht – als Angriff auf das Bekenntnis und nicht nur als eine Frage der äußeren Ordnung auffasste (vgl. BTE, These 4). Zugleich war die BTE eine „antimodernistische Absage“ (Martin Honecker) an den sogenannten Kultur- und Neuprotestantismus, den man für die Irrlehren der DC verantwortlich machte. Hier haben die Warnungen vor einer Anpassung an den Zeitgeist ihren „Sitz im Leben“ (vgl. BTE, Verwerfungen der Thesen 3 und 6).

---

<sup>1</sup> Vgl. insgesamt *Schneider*, Thomas Martin: Zwischen historischem Dokument und Bekenntnis. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. In: PTh 98, 2009, 138–156. Dort auch ausführliche, detaillierte Quellen- und Literaturnachweise.

Die scharfen Reaktionen von Seiten der DC zeigten, dass die BTE ihre kirchenpolitische und theologische Stoßrichtung nicht verfehlte.

## 2. Die BTE – von der Entstehung und vom Inhalt her auch ein lutherisches Dokument

Entgegen einer von Karl Barth geschickt gestreuten und bis heute verbreiteten anekdotenhaften Legende, die sich auf die Formel vom ‚Schlaf der Lutheraner‘ bei der Abfassung der BTE einerseits und dem gewissenhaft wahrgenommenen Wächteramt des Reformierten Barth andererseits bringen lässt, hat Carsten Nicolaisen nachgewiesen, dass – ungeachtet der Hauptverfasserschaft Barths – an der Entstehung der BTE „von der ersten Planungsphase an bis zur Verabschiedung der letzten Fassung auf der Synode lutherische Theologen verantwortlich und maßgeblich beteiligt“ waren<sup>2</sup>.

Ebenso war die BTE – so längst ein weitgehender Konsens unter Lutheranern – vom Inhalt her durchaus „auch ein lutherisches Dokument“ (Georg Kretschmar/Wolf-Dieter Hauschild). Barth ging es im Mai 1934 „um einen Konsens mit den Lutheranern [...] und nicht um die Durchsetzung seiner Theologie als Norm der Bekenennenden Kirche“, wie insbesondere seine „Neuformulierung der 5. These auf der Synode mit ihren Zugeständnissen an lutherische Wünsche und Vorstellungen zeigt“<sup>3</sup>.

## 3. Spannungen in der BTE und lutherische Einwände gegen die BTE

Die BTE war nicht frei von Spannungen, so etwa zwischen der fünften These, die im Grunde der lutherischen ‚Zwei-Regimenten-Lehre‘ entsprach (Eigenrecht des Staates, der allerdings Gott gegen-

2 Nicolaisen, Carsten: Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung. In: Hauschild, Wolf-Dieter / Kretschmar, Georg / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisensburg 1984. Göttingen 1984, 13–38, hier: 37. Vgl. auch Nicolaisen, Carsten: Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934. Neukirchen-Vluyn 1985.

3 Nicolaisen, Beitrag (wie Anm. 2), 37f.

über verantwortlich ist), und der zweiten These, in der sich Barths Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ spiegelte.

Einige namhafte lutherische Theologen erhoben sogleich Einwände gegen die BTE. Die Erlanger Professoren Paul Althaus und Werner Elert, ein Altlutheraner, verstanden die radikale Absage der ersten These an jegliche ‚natürliche Theologie‘ als Angriff auf die von ihnen vertretene ‚Theologie der Schöpfungsordnungen‘, die mit der Volksnomoslehre der DC durchaus verwandt war. Auch wiesen Althaus und mehr noch Elert trotz Distanzierung von den DC eine gewisse Nähe zum nationalsozialistischen Staat auf. Der anekdotenhaften Legende Barths entsprach die Polemik Althaus’ von der ‚Preisgabe des Luthertums an Karl Barth‘. Althaus’ und Elerts Erlanger Kollege Hermann Sasse, schon vor 1933 ein entschiedener Gegner des Nationalsozialismus, konnte – übrigens als einziger Synodaler – der BTE zwar auch nicht zustimmen, jedoch nicht aus inhaltlichen, sondern aus formalen Gründen, weil er die Reichsbekennnissynode in Barmen auf Grund ihrer Zusammensetzung nicht für legitimiert hielt, in Lehrfragen Entscheidungen zu treffen<sup>4</sup>. Vor allem Elert, aber auch Althaus waren zunehmend im Kreise des konfessionellen Luthertums isoliert. Auf dem Lutherischen Tag in Hannover im Juli 1935 etwa waren Hanns Lilje und Georg Merz, die der BTE positiv gegenüberstanden, die tonangebenden Theologen<sup>5</sup>.

#### 4. Die unterschiedliche Rezeption der BTE durch die beiden Flügel der BK

Die BTE wurde von den beiden Flügeln der BK unterschiedlich rezipiert. Die Lutheraner verstanden sie insbesondere als Ruf zur Rückkehr zu den altkirchlichen Symbolen und den Bekenntnisschriften der Reformationszeit. Hierbei konnten sie sich vor allem auch

4 Ähnliches gilt für den späteren bayerischen Oberkirchenrat Christian Stoll, einen der engagiertesten Vertreter des lutherischen Flügels der BK, der ebenfalls ein scharfer Kritiker des Nationalsozialismus und übrigens auch jeglicher ‚natürlichen Theologie‘ war. Vgl. *Schneider*, Thomas Martin: Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche (AKiZ B 49). Göttingen 2008, 67 mit Anm. 84.

5 Vgl. ebd., 86–116.

auf die auf der Barmer Reichsbekenntnissynode ebenfalls beschlossene „Erklärung zur Rechtslage“ berufen, in der die Wahrung der „reformatorischen Bekenntnisse“ betont und ein „organischer Zusammenschluss der Landeskirchen und Gemeinden auf der Grundlage ihres Bekenntnisstandes“ gefordert wurde. Aber auch in der BTE selbst wurde die Deutsche Evangelische Kirche als ein „Bund der Bekenntniskirchen“ bezeichnet. Der ‚radikale‘ Flügel der BK interpretierte die BTE demgegenüber – unter Berufung etwa auf den letzten Satz ihrer Präambel, den Vorsatz der eigentlichen Thesen: „Wir bekennen uns [...] zu folgenden evangelischen Wahrheiten: [...]“ – eher im Sinne eines neuen Unionsbekenntnisses. Je mehr er dies tat, desto mehr gingen die Lutheraner auf Distanz zur BTE. Bis Anfang 1936 blieb die BK auf der Grundlage der Beschlüsse der Barmer Reichsbekenntnissynode immerhin geeint, seit der zweiten Reichsbekenntnissynode im Oktober 1934 in Dahlem sogar unter dem Dach einer gemeinsamen (ersten) Vorläufigen Kirchenleitung (VKL I). Mit Nicolaisen lässt sich von einer „Doppelgesichtigkeit“ der BTE sprechen: „Sie ruft zurück zu den Bekenntnissen der Reformationszeit und gleichzeitig nach vorwärts zu neuer Bekenntnisgemeinschaft.“<sup>6</sup>

##### 5. Die umstrittene Aufnahme der BTE in die Ordinationsverpflichtung

Nach Kriegsende erfuhr die unterschiedliche Rezeption der BTE eine Fortsetzung, als eine Reihe von reformierten und unierten Landeskirchen sie in ihre Grundordnung/Verfassung bzw. die Ordinationsverpflichtung aufnahmen und dadurch gleichsam in den Rang eines neuen Bekenntnisses erhoben, was die in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zusammengeschlossenen Kirchen ablehnten; die VELKD-Verfassung von 1948 bezog sich lediglich auf die „Verwerfungen“ der BTE „in der Auslegung durch das lutherische Bekenntnis“. Inzwischen zählen auch eine Reihe von nicht-deutschen reformierten und unierten Kirchen die BTE zu ihrer Tradition.

---

6 Nicolaisen, Beitrag (wie Anm. 2), 38.

#### 6. Die BTE als Bekenntnis zu evangelischen Grundwahrheiten

Die BTE war vor allem auch ein Bekenntnis zu evangelischen Grundwahrheiten, etwa zum Solus Christus und zum Sola scriptura (vgl. Thesen 1 und 2), zum reformatorischen – und nicht katholisch-hierarchischen – Amtsverständnis (vgl. These 4), zur grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche (vgl. These 5), zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als den zentralen Aufgaben der Kirche (vgl. These 6; vgl. etwa Artikel 7 der Confessio Augustana). Katholischerseits ist die BTE offenbar so gut wie gar nicht weiter rezipiert worden. These 1 etwa konnte wohl auch als Kritik am katholischen Naturrechtsdenken verstanden werden. These 4 lässt sich mit dem katholischen Amtsverständnis nicht vereinbaren.

#### 7. Die politische Dimension der BTE

Abgesehen von durchaus konkreter kirchenpolitischer Abwehr angesichts der Gleichschaltungsbestrebungen der DC enthielt die BTE ihrem Selbstverständnis nach kein politisches Programm. Widerstand oder Eintreten für die Opfer des Nationalsozialismus lagen „nicht im Denkhorizont“ der ganz überwiegend nationalkonservativ eingestellten Synodalen (Martin Greschat). Die – zweifellos vorhandene – politische Bedeutung der BTE bestand paradoxerweise in der grundsätzlich ideologiekritischen Rückbesinnung auf die Theologie i. e. S. – darin, dass man sich, wie Klaus Scholder es formulierte, „die damals übermächtige politische Fragestellung gerade nicht aufnötigen“ ließ<sup>7</sup>.

#### 8. Die Inanspruchnahme der BTE für aktuelle (kirchen-)politische Zwecke

Entgegen ihrer ursprünglichen Intention ist die BTE – bzw. oftmals die aus dem Zusammenhang mit den übrigen Beschlusstexten herausgelösten sechs Thesen und Verwerfungen – nach 1945 immer wieder für unterschiedliche kirchenpolitische und (tages-)politische Ziele in Anspruch genommen worden, insbesondere im Zusammen-

---

<sup>7</sup> Scholder, Klaus: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. In: *EvTh* 44, 1984, 505–524, hier: 510.

hang mit den Umbrüchen und sozialen Bewegungen ab den 1960er Jahren. Das reichte von der evangelikalen „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ bis zu linksprotestantischen Kreisen. Man liebte sich, wie Martin Kriele es ausdrückte, „etwas von dem Pathos des Widerstands, der Redlichkeit, der Klarsicht, des Mutes, des Erfülltseins vom Heiligen Geist“ zur Legitimierung und Stärkung eigener Anliegen<sup>8</sup>. Insbesondere gilt dies wohl für die verschiedenen Versuche einer Neuformulierung der Barmer Thesen<sup>9</sup>. Martin Honecker ist zuzustimmen, wenn er postulierte: „Defizite, Lücken, strittige Fragen und Aporien sind bei der Auslegung und Rezeption der Erklärung zu benennen und nicht durch dissimulierende Interpretationen zu verschleiern.“<sup>10</sup> Ein markantes Beispiel für solche Defizite ist das in der BTE völlig ausgesparte Thema des christlich-jüdischen Verhältnisses. Die Inanspruchnahmen der BTE für aktuelle (kirchen-)politische Zwecke waren vermutlich symptomatisch für den von Wolf-Dieter Hauschild beschriebenen „Mentalitätswandel“ in der Kirche, der sich, so Hauschild, darin zeigte, „dass ethisch-politische Fragen im Bewusstsein von Gemeinden und Pfarrerschaft die traditionellen dogmatischen Probleme fast völlig überlagert haben“<sup>11</sup>. Mit Hauschild sollte man konstatieren, dass das Bekenntnis zwar in der konkreten Situation „der Abwehr von Grenzüberschreitungen“ dient, aber „die politische Überlegung

8 *Kriele*, Martin: Die Präzedenz-Wirkung der Barmer Theologischen Erklärung. In: Barmer Theologische Erklärung und heutiges Staatsverständnis. Symposium aus Anlaß des 50. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung. Dokumentation einer Veranstaltung des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen in Wuppertal am 30. Mai 1984. Hg. vom Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen. Köln 1986, 17–24, hier: 17.

9 Vgl. etwa *Beier*, Peter / *Fliege*, Jürgen / *Jubbe*, Arnim / *Steiger*, Lothar: Barmer Thesen. Erklärung ‘34 – Kommentar ‘70. Ein Flugblatt im Jugenddienst-Verlag 56 Wuppertal-Barmen, Postfach 217, 1970, abgedruckt in: Schneider, Dokument (wie Anm. 1), 150–152; *Bekennende Kirche werden*. Barmer Bekenntnis heute. In: Moltmann, Jürgen (Hg.): *Bekennende Kirche wagen*. Barmen 1934–1984. München 1984, 266–273; *Klappert*, Berthold: Thesen und Leitsätze. In: ebd., 119–124.

10 *Honecker*, Martin: Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 330). Opladen 1995, 30.

11 *Hauschild*, Wolf-Dieter: Kontinuität im Wandel. Die Evangelische Kirche in Deutschland und die sog. 68er Bewegung. In: Hey, Bernd / Wittmütz, Volkmar (Hg.): 1968 und die Kirchen. Bielefeld 2008, 35–54, hier: 40–42.

nicht ersetzen oder präjudizieren [kann], als müsse aus dem Christusbekenntnis eine ganz bestimmte Handlungsanweisung folgen<sup>12</sup>.

#### 9. Das ‚Darmstädter Wort‘ als Brücke für Aktualisierungen der BTE

Als Brücke für (tages-)politische Aktualisierungen der BTE wurde insbesondere in der DDR, aber auch in der Bundesrepublik häufig das ‚Darmstädter Wort‘ des Reichsbruderrates aus dem Jahre 1947<sup>13</sup> verwendet. Abgesehen von der Frage, ob dieses nicht eine Geschichtstheologie enthielt, die es von der BTE deutlich unterschied, ist darauf hinzuweisen, dass das ‚Darmstädter Wort‘ lediglich von einem relativ kleinen Kreis verantwortet und zunächst rezipiert worden ist, der weder den breiten Konsens von Barmen noch den deutschen Nachkriegsprotestantismus repräsentieren konnte, sich gleichwohl selbst aber als eine Art Avantgarde verstand.

#### 10. Die BTE zwischen konsequenter Historisierung und deren konsequenter Verweigerung

Die Bandbreite der Rezeption der BTE reicht im Übrigen von einer konsequenten ‚Musealisierung‘ bis hin zur konsequenten Verweigerung einer Historisierung. Aus kirchenhistorischer Sicht wird hier für einen Mittelweg plädiert: Gemäß modernen museumstheoretischen Ansätzen sollte es nicht um Musealisierung im Sinne von bloßem Rückerinnern an fremde Objekte einer abgeschlossenen Epoche gehen, sondern vielmehr um Ver-Gegenwärtigung, um eine interaktive Auseinandersetzung mit dem historischen Dokument, um wechselseitige Kommunikation, um Gegenwartsgenese und Zukunftsbedeutung, um Schlüsselprobleme und gelebte und gedachte Möglichkeiten des christlichen Glaubens und der menschlicher Existenz, um evangelische Identitätsklärung. Politische Instrumentalisierungen der BTE sowie deren Vereinnahmung durch bestimmte theologische Richtungen sind, historisch betrachtet, fragwürdig.

---

12 *Hauschild*, Wolf-Dieter: Die Bekenntnissynode von Barmen 1934. Ihre Vorgeschichte und historische Bedeutung. In: *Ders.: Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland* (AKiZ B 40). Göttingen 2004, 180–200, hier: 200.

13 Abgedruckt u. a. in KJ 1945–48, 72–75 Jg., Göttingen 1950, 220–222.

Entsprechendes gilt für Versuche einer bloßen Repristination der BTE ohne Berücksichtigung des konkreten Entstehungskontextes.

Die Finanzabteilungen als Instrument nationalsozialistischer  
Kirchenpolitik. Bericht über ein Promotionsprojekt

*Hauke Marahrens*

Der Beitrag ist online nicht verfügbar

## Neuere dänische Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte

*Jens Holger Schjørring*

Die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung in Dänemark basiert im Wesentlichen auf den zwei Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Kopenhagen und Aarhus. Darüber hinaus gibt es zwei theologische Institutionen, die auf privater kirchlicher Förderung beruhen, einmal die so genannte „Gemeindefakultät“ (Menighedsfakultet) in Aarhus bzw. das „Bibelinstitut“ (Dansk Bibelinstitut) in Kopenhagen.

Die staatliche Theologische Fakultät in Kopenhagen beschäftigt derzeit im Fach Kirchengeschichte zwei Professoren und vier weitere Dozenten, einen assoziierten Professor sowie eine Anzahl von wissenschaftlichen Mitarbeitern, die an spezifische Forschungsprojekte gebunden sind. Die Fakultät in Aarhus verzeichnet eine kirchengeschichtliche Professur (wird demnächst neu besetzt) und vier Dozenten, darüber hinaus gibt es einen assoziierten Professor sowie vier Lektoren, die im Rahmen von Sonderforschungsprojekten arbeiten. Keine der genannten Planstellen ist explizit mit kirchlicher Zeitgeschichte verbunden.

Forschungsaktivitäten zur kirchlichen Zeitgeschichte verdanken sich Impulsen von kirchengeschichtlichen Mitarbeitern. Es verdient jedoch ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dass verschiedene Initiativen für interdisziplinäre Forschungsprojekte im Bereich der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung in den letzten Jahren eine wichtige Rolle gespielt haben. Insbesondere zu nennen sind:

- Selskab for Kirkeret (Gesellschaft für Kirchenrecht);
- Forum for Europæisk Kirkekundskab (Forum für europäische Kirchenkunde);

– Center for Kaj Munk-forskning (Zentrum für Kaj Munk-Forschung).

Publikationen der drei zuletzt erwähnten Vereine bzw. Institutionen sind im Folgenden angesprochen.

1) Die Geschichte der Beziehung zwischen Kirche und Synagoge in Dänemark

Der Kopenhagener Professor für Kirchengeschichte, Martin Schwarz Lausten, hat 2007 den krönenden Abschluss eines insgesamt sechsbändigen Werkes über die Geschichte der Beziehung zwischen Kirche und Judentum in Dänemark vorgelegt. Der erste Band wurde 1992 herausgegeben und behandelt die Entwicklung vom Mittelalter bis zur Reformation und Orthodoxie. Der letzte Band beschreibt die Entwicklung seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts bis 1948 [deutsche Zusammenfassung der Studie s. S. 37–46 in diesem Heft].

2) Beiträge zur Kaj Munk-Forschung

Im Laufe des letzten Jahrzehnts wurden mehrere bemerkenswerte Beiträge über den Dichterpfarrer Kaj Munk (1898–1944) publiziert. Dazu zählt die Monographie „Munk“ (2000) von Per Stig Møller, dem jetzigen dänischen Außenminister. Einen Durchbruch hat die Munk-Forschung mit der Gründung eines eigenen Forschungszentrums an der Universität Aalborg erzielt. Bereits nach den ersten Jahren des Bestehens dieser Einrichtung ist offenkundig, dass die Forschung aus einer interdisziplinären und internationalen Perspektive einen Aufschwung erfahren hat. Hinzuweisen ist insbesondere auf zwei Bücher: das eine trägt den Titel „Kaj Munk. Opgørets dramatiker“ [Kaj Munk. Dramatiker der kritischen Auseinandersetzung], herausgegeben von Henrik Nygaard Andersen und Torleiv Austad, Kopenhagen 2008; es bringt Beiträge in dänischer und norwegischer Sprache. Das zweite Buch heißt „Christianity and Resistance. From Kaj Munk and Dietrich Bonhoeffer to Desmond Tutu“, herausgegeben von Søren Dosenrode, Leiden und Boston 2009. Unter den Mitarbeitern befinden sich Historiker, Erziehungswissenschaftler und Theologen aus Ungarn (Enikő Böröscz), Öster-

reich (Erna Putz), Deutschland (Anette Mertens und Paul Gerhard Schoenborn) und Dänemark.

### 3) Religion und Normativität

An der Theologischen Fakultät der Universität Aarhus wurde in den letzten Jahren ein Forschungsprojekt über „Religion und Normativität“ durchgeführt. Im Rahmen des umfassenden interdisziplinären Projekts war ein Teilprojekt zeitgeschichtlichen und systemisch-theologischen Aspekten gewidmet. Ein Aufsatzband ging auf ein Essay des derzeitigen dänischen Ministerpräsidenten Anders Fogh Rasmussen zurück: „Hold religionen indendørs“ [Lasst die Religion hinter der Haustür]. Mit Bezug auf diesen Beitrag sowie die inzwischen fast uferlos gewordene internationale Auseinandersetzung nach dem Karikaturenstreit über Religion als Bindekraft setzen sich Philosophen, Politikwissenschaftler und Theologen in einem Aufsatzband mit der Trennungsthese des Ministerpräsidenten kritisch auseinander. Als Abschluss des Teilprojektes wird im April dieses Jahres ein Band mit Studien unter dem Thema „Religion, Politics and Law“ ausgeliefert.

### 4) Studien zum Kirchenrecht

Der dänische Verein für Kirchenrecht hat seine Tätigkeit mit einer Aufsatzsammlung fortgesetzt: „Kirken selv“ [Die Kirche selbst], Kirkeretsantologi 2007. Der Band bringt Aufschluss über die Tendenz der letzten Jahre in Richtung einer immer notwendiger werdenden grundsätzlichen Analyse der Volkskirche aus der Perspektive der Rechtswissenschaft sowie Theologie und Kirche.

### 5) Forum für Europäische Kirchenkunde

Ein interdisziplinärer Arbeitskreis beschäftigt sich unter diesem Namen seit einigen Jahren mit Themen, die in verschiedener Weise das Verhältnis zwischen Kirche, Kultur und Gesellschaft aus internationaler Perspektive behandeln. In den vergangenen fünf Jahren wurden Bücher herausgegeben, in denen Gesellschaftswissenschaftler, Geisteswissenschaftler und Theologen die Beziehung zwischen Wohlfahrtsstaat und Kirche sowie Kirche und Volk behandelt ha-

ben. Im Jahr 2008 ist ein weiterer Band mit dem Titel „Fra modernitet til pluralisme. Nation – stat – folk – kirke in det 20. århundredes Europa“ [Von der Modernität zum Pluralismus. Nation – Staat – Volk – Kirche im Europa des zwanzigsten Jahrhunderts] erschienen. In dem Buch befinden sich Beiträge zu Max Weber und der Wirkungsgeschichte seiner These über die Entzauberung der Welt, ferner zur Geschichte und Gegenwart der katholischen Kirche in Westeuropa, der russisch-orthodoxen Kirche und der Kirche im ehemaligen DDR-Gebiet vor, während und nach der Wende, sowie Studien zur gegenwärtigen Lage in Dänemark.

#### 6) Festschriften

Zwei Festschriften der letzten Jahre enthalten eine Vielfalt von kirchengeschichtlichen Studien. Die eine trägt den Titel „Kirchen mellem magterne. Artikler tilegnet Jens Holger Schjørring“ [Kirchen zwischen den Mächten. Aufsätze Jens Holger Schjørring gewidmet], 2007; die andere heißt „Kirkehistorier. Festskrift til Martin Schwarz Lausten“ [Kirchengeschichten. Festschrift für Martin Schwarz Lausten], 2008. Im erst genannten Band werden vorwiegend Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte aus dänischer, nordischer und internationaler Perspektive vorgelegt, im letzteren hingegen Beiträge, die sich mit der ganzen Kirchengeschichte befassen.

Bestandsaufnahme der Kirchengeschichte des  
20. Jahrhunderts aus internationaler Perspektive.  
Ein Tagungsbericht

*Katharina Kunter*

Sandbjerg, das idyllisch gelegene Konferenzcenter der dänischen Universität Aarhus, ist in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder Tagungsort unterschiedlichster wichtiger Themen der Kirchlichen Zeitgeschichte im internationalen Kontext gewesen. Dies war zumeist der Initiative *Jens Holger Schjørrings* zu verdanken, der in Aarhus den Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte innehatte. Sein nun im Frühjahr 2009 erfolgter Ruhestand bedeutet daher auch für den internationalen Austausch aller an der Kirchlichen Zeitgeschichte Interessierten eine Zäsur.

Das gewählte Thema der Konferenz vom 28. bis 31. August 2008 – ein Rückblick auf die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in internationaler Perspektive – war daher im doppelten Sinne folgerichtig: Zum einen war es die erste Konferenz des neuen Jahrtausends, die sich explizit an eine internationale Vermessung der Erträge, Deutungen und offenen Fragen der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts wagte. Zum anderen versammelten sich in Sandbjerg aber auch all diejenigen, die über die Jahre hinweg in den verschiedensten Kooperationen und Projekten mit Jens Holger Schjørring zusammen gearbeitet und transnationale Zusammenkünfte geplant und realisiert haben. Insofern machte auch die Zweiteilung des Tagungsprogramms Sinn: Der erste Teil der Konferenz widmete sich übergreifenden Fragestellungen aus der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts, der zweite Teil Kurzvorstellungen laufender oder kürzlich abgeschlossener Forschungsprojekte.

Den Auftakt bildete der Beitrag „Kontinuität und Diskontinuität in der Christentumsgeschichte des 20. Jahrhunderts“ von *Hartmut Lehmann*, dem ehemaligen Direktor des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen. Lehmann skizzierte dabei grundlegende Spannungsfelder, die zur Ausbildung einer eigenen Signatur der Christentumsgeschichte im 20. Jahrhundert beitrugen und führte einige Aspekte aus den Bereichen „Konfession und konfessionelle Bindung“, „Formen des Gottesdienstes“, „Kirche in und jenseits Europas“, „Innere Mission, Caritas und Diakonie“, „Äußere Mission und Dekolonisierung“, „Katastrophe der Kriege“ und „Werte“ näher aus.

Die folgenden drei Beiträge von *Ezra Gebremedhin* (Universität Uppsala / Eritrea), *Kevin Ward* (Universität Leeds) und *Klaus Koschorke* (Universität München) ergänzten diesen grundlegenden historiographischen Entwurf um eine integrative Nord-Süd-Perspektive bzw. um den Versuch einer explizit nicht-eurozentrischen Betrachtungsweise. Ezra Gebremedhin verdeutlichte dies am Fallbeispiel „The Church of Sweden Mission (CSM) and the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY)“, während Kevin Ward, ausgehend von der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910, den „Changing Relations between Europe and the Southern Hemisphere“, nachging und die Frage aufwarf, inwiefern Evangelisierung in Afrika als Form des Kolonialismus, als eine Vorstufe der Unabhängigkeit oder einer neuen spirituellen Ausprägung des modernen Christentums angesehen werden kann. Klaus Koschorke fügte diesen Überlegungen weitere grundsätzlichere Ausführungen an, die er unter dem Titel „Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte/Changed Maps of Global Christianity“ vorstellte. Dabei verwies er nicht nur auf neuere innovative Ansätze zu einer „Außereuropäischen Christentumsgeschichte“ und einer „World History of Christianity“ hin, sondern machte gleichzeitig auf bestehende Disparitäten und Inkongruenzen des Feldes aufmerksam.

Der Vortrag von *Viggo Mortensen* (Universität Aarhus) schloss sich diesem transnationalen Zugang an und verdeutlichte ihn am Beispiel der Ökumenischen Bewegung („From Confessional Ecumenics to Theology of Religions. Challenges for the Ecumenical Movement in the 20th Century“). Diese charakterisierte er als eine Bewe-

gung der Moderne, die in ihrer Entwicklung im 20. Jahrhundert ebenso wie andere soziale Bewegungen den „Megatrends“ Globalisierung, Industrialisierung, Säkularisierung, Desäkularisierung, Individualisierung und Marktorientierung unterworfen war.

Neben diesen das gesamte Jahrhundert umfassenden Beiträgen stand die Auseinandersetzung mit der Zeit ab 1945 im Zentrum mehrerer Vorträge. *Hugh McLeod* (Universität Birmingham) präsentierte aus der Perspektive der westlichen Welt „Turning Points and Transitions during the Course of the 20th Century. The 60ies and 70ies as a Period of Basic Change“. Er plädierte unter anderem dafür, die „langen 1960er Jahre“ nicht nur als eine Zeit der Krise des Christentums zu betrachten, sondern auch sorgfältig die Struktur seiner Neuorientierungen zu untersuchen. Der an späterer Stelle gehaltene Vortrag von *Aud V. Tønnessen* (Universität Oslo) über die „Changing Roles of Gender in the 20th Century“ illustrierte dieses Votum vorbildlich, weil Tønnessen deutlich machte, dass entscheidende Weichenstellungen für die normalerweise den 1960er Jahren zugeschriebenen emanzipatorischen Aufbrüche bereits in den 1920er Jahren gelegt wurden.

Anhand verschiedener Zugangsweisen und Forschungstrends aus der konfessionellen Geschichtsschreibung wandten sich schließlich *Karl-Joseph Hummel* (Leiter der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte Bonn) und *Harry Oelke* (Universität München/Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte) der Zeit nach 1945 in der „alten“ Bundesrepublik Deutschland zu. Während sich Hummel auf das Themenfeld „Forschungsgeschichte der Katholiken im Dritten Reich“ konzentrierte, stellte Oelke „Erwägungen zur Periodisierung der westdeutschen Kirchengeschichte von 1945 bis 1989 aus evangelischer Sicht“ vor. Im Anschluss daran folgte die religionssoziologische Evaluierung der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen in Deutschland und Mittel- und Osteuropa unter den zwei Diktaturen des 20. Jahrhunderts. *Detlef Pollack* (Universität Münster) thematisierte die Frage nach dem sich verändernden Verhältnis von Kirche und Staat, nach dem Anpassungsgrad und den Autonomiespielräumen der Kirchen im Nationalsozialismus und in der DDR und stellte diese in den größeren Zusammenhang von Entkirchlichung und religiösem

Wandel, während *Miklós Tomka* (Direktor der Ungarischen Religionssoziologischen Forschungsstelle Budapest) die unterschiedlichen sozialen und politischen Rollen von Protestanten, Katholiken und Orthodoxen der ehemals sozialistischen Länder weiter ausdifferenzierte.

Mit den beiden Weltkriegen und den Kirchen beschäftigte sich abschließend das Paper des kurzfristig verhinderten *Martin Greschats* (Münster), das von *Nicholas Hopes* (Glasgow) Beitrag um unterschiedliche Kommentare und Diskussionspunkte ergänzt wurde.

Der zweite Teil des Tagungsprogrammes war dann verschiedenen Forschungs- und Buchprojekten der Teilnehmer und Teilnehmerinnen gewidmet. *Aila Lauha* (Universität Helsinki) stellte Ergebnisse des mehrjährigen EU-Projektes „Churches and European Integration“ vor; *Katharina Kunter* (Universität Bochum) berichtete über verschiedene Forschungsprojekte aus dem Bereich „Kirchen im Kommunismus bzw. Christentum in Mittel- und Osteuropa“. *Björn Ryman* (Universität Uppsala) und *Peter Lødberg* (Universität Aarhus) blickten auf die gemeinsame nordische Veröffentlichung „Nordic folk churches since 1945“ zurück, während *Harry Oelke* den Forschungsverbund „Kirche und soziale Bewegungen während der 1960er und 1970er Jahre“ vorstellte. Exemplarisch für globalgeschichtliche Ansätze präsentierte schließlich *Jens Holger Schjørring* Streiflichter aus der Geschichte des Lutherischen Weltbundes, *Kevin Ward* über ein gerades abgeschlossenes Buchprojekt zur „History of the Anglican Communion“ und *Klaus Koschorke* berichtete über die so genannten „Freising-Konferenzen“ und die daraus zur Zeit entstehende, jüngste Veröffentlichung zu „1989–1991 as a Global Turning Point“.

Die große Schlussdiskussion am Ende der dreitägigen Konferenz konzentrierte sich schließlich – neben zahlreichen inhaltlichen Ergänzungen – auf zwei große Bereiche: Zum einen stand die praktische und mögliche Weiterarbeit an einer Gesamtdarstellung zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts auf der Agenda. Zunächst werden die Vorträge der Sandbjergtagung 2010 in der Reihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ bei Vandenhoeck & Ruprecht veröffentlicht. Darüber hinaus werden weitere Möglichkeiten zu einer internationalen Kooperation evaluiert.

Zum anderen ging es inhaltlich vor allem um die Frage der internationalen Perspektivität und ihrer methodischen Umsetzung. Ein Ausgangspunkt für zukünftige Projekte könnte beispielsweise sein, stärker Konzepte und Prozesse wie De-Christianisierung, Säkularisierung oder Globalisierung als Ausgangspunkt von Einzelbeiträgen zu machen. Daneben sollten deutlicher Interaktionen zwischen Kirchen und der internationalen Gesellschaft herausgearbeitet und die religiöse Entwicklung Nordamerikas im 20. Jahrhundert integriert werden. Offen blieb unter anderem die Frage, inwiefern sich Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts als eine Geschichte der Nord-Süd Bewegung, der Transformationen oder der Pluralisierung deuten lässt und inwiefern dabei implizite oder explizite ethische Urteile eine Rolle spielen sollen oder können.



Gleich einem Blitzschlag oder Frucht einer lang währenden  
Überlegung? Mooshauser Gespräch zur  
Kirchlichen Zeitgeschichte „Konversionen, Konvertiten“  
vom 19. bis 21. September 2008

*Karl-Heinz Fix*

Ein nun schon traditionell nach Interessenlage, Beruf, Konfession und Alter bunt gemischter Expertenkreis diskutierte im September 2008 auf der von *Hans Maier* (München) und *Siegfried Hermle* (Köln) vorbereiteten Mooshauser Tagung die religiösen, kulturellen und politischen Probleme, die sich im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert aus dem Wechsel der Religion oder der Konfession ergaben und ergeben.

Einleitend betonten die Tagungsleiter, dass Konversionen im 20. Jahrhundert sich von einem Individual- zu einem Gruppenphänomen von stetig wachsender Zahl entwickelt hatten. Im 19. Jahrhundert dagegen galt eine Konversion noch als Sensation, in der Reformationszeit wurde der Konfessionswechsel publizistisch ausgeschlachtet und als Sieg oder Niederlage gedeutet – letzteres gilt freilich auch noch für den Katholizismus der Gegenwart. Heute gehe es nicht mehr um die Wanderung zwischen den christlichen Konfessionen, sondern v. a. um den Übertritt von Christen bzw. zuvor Glaubenslosen zum Islam.

Als Einführung in das Thema stellte *Hans Maier* aus seinem reichen Erfahrungsschatz aus Politikwissenschaft, politischem Mandat und kirchlichem Engagement verfassungsrechtliche, politische und kirchliche Facetten von „Religionsübergängen“ als einem Phänomen der Moderne dar. Gegenwärtig treffe ein Einflussverlust der Kirchen mit der „Konfession der Konfessionslosen“ und der Konkurrenz alter und neuer außerchristlicher, v. a. für junge Menschen attraktiver Religionen zusammen.

Maier betonte den Wandel im Stellenwert des Religionswechsels in der Erklärung der Menschenrechte. 1948 war noch vom Recht auf Religionswechsel und -ausübung, in den UN-Erklärungen zu den Menschenrechten von 1966 war dagegen nur noch vom Recht auf Religionswahl die Rede. Somit ist der Religionswechsel kein Gegenstand des zwischenstaatlichen Rechts, sondern der einzelnen Staaten. Dies führe dazu, dass etwa in Russland nicht nur die orthodoxe Kirche Konversionen ablehnt, sondern diese seit Jelzin staatlicherseits sanktioniert sind. Und während im Islam eine Konversion Strafen nach sich ziehen könne, sei umgekehrt der Übergang vom Christentum zum Islam relativ leicht.

In einem weiteren Abschnitt betonte Maier die weltweit steigende Zahl von Fällen der Christenverfolgung auch durch nichtstaatliche Gruppen, was erhebliche Auswirkungen auf das Asylrecht habe. Die feindselige Haltung zur Konversion im Islam behindere die Mission, also einen wichtigen Bestandteil der freien Religionsausübung.

Maiers Folgerungen aus dem Dargestellten waren: Die notwendige Anerkennung von Religionsflüchtlingen im nationalen Asylrecht und ein weltweites Recht auf Konversion. Für dieses sei auch der Einsatz der Kirchen im Gesetzgebungsprozess gefordert, zumal bereits das II. Vatikanische Konzil – wenn auch erst nach langer, intensiver Debatte – eine Erklärung zur Religionsfreiheit abgegeben habe.

In seinem Vortrag „Über religiöse und politische Konversionen“ bemühte sich der katholische Religionspädagoge und Publizist *Christian Heidrich* um eine Typologisierung religiöser und politischer Konversionen im 20. Jahrhundert. Für die Qualifizierung des Wechsels politischer, religiöser oder konfessioneller Positionen führte er die Kategorien „blitzartig“ und „schleichend“ ein. Der letztgenannte Prozess kann sich über Jahrzehnte hinziehen. Weiterhin definierte Heidrich Konversion als Abwendung von etwas Altem und Hinwendung zu etwas Neuem. Der Konvertit suche dabei nicht die Gemeinschaft an sich, sondern den Rahmen, in dem seine Suche nach Gott, besser möglich sei. Konversion könne auch die Hinwendung zur Religion aus dem religiösen Nichts bzw. die Entdeckung

eines eigenen religiösen Milieus innerhalb der bisherigen oberflächlichen religiösen Praxis bedeuten.

In der Diskussion wurde deutlich, dass die Beurteilung von Konversionen/Konversionserlebnissen durch die rückblickende literarische Darstellung beeinträchtigt und damit eine Typisierung schwer möglich ist. Was ist authentischer Bericht, was literarische Fiktion? Was ist religiöses Erleben, was Autosuggestion?

*Eike Baumann*, Pfarrerin in Tübingen, stellte ihr Leipziger Dissertationsprojekt bei Klaus Fitschen über das bewegte Leben des katholisch getauften Arztes, Genossenschaftstheoretikers und Sprachwissenschaftlers Victor Aimé Huber (1800–1869) vor. Aus einer konfessionellen Patchworkfamilie in aufgeklärter Tradition stammend und in jungen Jahren konfessionell indifferent, lernte der Konservative Huber in Schottland als positive Charakteristika des Protestantismus Bildungs- und Sozialarbeit kennen, ohne dass dies Auswirkungen auf sein katholisches Selbstbewusstsein gehabt hätte. Nach seiner als Blitz verstandenen Konversion trat bei Huber ein radikaler Wandel seines Menschenbilds ein. Er wandte sich vom aufklärerischen Ideal der Selbstvervollkommnung durch Bildung ab und betonte nun die Schlechtigkeit des Menschen. In seiner neuen Rolle als konservativ-pietistischer Publizist und Vorkämpfer des Genossenschaftswesens stand Huber zwischen allen Fronten. Liberale bewährten bei Sympathie für seine ökonomischen Ideen seine politisch-religiöse Position, Hubers konservative Freunde seine Haltung in Wirtschaftsfragen.

In ihrem Resümee stellte die Referentin fest, dass Huber für das 19. Jahrhundert ein atypischer Konvertit sei, dessen Biographie sowohl den gesellschaftlichen Aufstieg wie auch das Scheitern im gesellschaftspolitischen Bereich aufzeigt. Unklar bleibt die Bewertung des Konversionsgeschehens. Trat Huber vom Katholizismus zum Protestantismus über? Oder war es nicht eher ein Übergang vom Freidenkertum zum reformierten Protestantismus?

Als ausgewiesene Kennerin der Biographie des Kirchenhistorikers und Neutestamentlers Erik Peterson konnte *Barbara Nichtweiß* (Mainz) ein facettenreiches Bild des Bonner Theologieprofessors (seit 1924) und dessen Suche nach Sinn und Wahrheit in seinem Leben zeichnen. Präzise beschrieb sie Petersons früh deutlich wer-

dende Kritik am Protestantismus, in dessen Dienst er dann doch für ein knappes Jahrzehnt trat. Religiöse Autorität und ein Lehramt, das die Grundlage einer richtig verstandenen Theologie war, fand der Freund Carl Schmitts 1930 in Rom, wo er im Dezember zum Katholizismus konvertierte und die gesicherte akademische Existenz für über zwei Jahrzehnte mit wechselnden Beschäftigungen tauschte.

Der Münchener Zeithistoriker *Hans-Günter Hockerts* analysierte auf Grund umfangreichen Datenmaterials die Konversionsstatistik der Jahre 1933 bis 1945 mit der eindeutigen Tendenz vom Katholizismus zum Protestantismus, mit auffallend hohen Eintrittszahlen in den Protestantismus von 1933 bis 1935 und mit signifikant hohen Austrittszahlen aus der römisch-katholischen Kirche in den Jahren 1937/38. Während sich die Eintrittsbewegung in den Protestantismus mit der Attraktivität der Deutschen Christen für ehemals Konfessionslose und der Erwartung des nun kommenden protestantisch-christlichen Staates erklären lassen, deutete Hockerts die katholische Austrittsbewegung als Frucht der antikirchlichen NS-Propaganda.

Als Fallbeispiel einer zeitgenössischen Konversion stellte er den Elbinger Pädagogikprofessor Karl Thieme vor, der 1934 aus Protest gegen den Erfolg der DC zum Katholizismus übertrat, sich also dezidiert nicht der BK anschloss und in der Folgezeit pressewirksam, aber erfolglos eine protestantische Massenkonversion zum Katholizismus propagierte und so der These des Reichssicherheitshauptamtes der SS Vorschub leistete, der Protestantismus wende sich nach Rom.

Die vermeintlich größere Festigkeit des Katholizismus nicht zuletzt wegen seines internationalen Charakters gegenüber der völkisch-germanischen Vereinnahmung des Christentums machte ihn auch für Männer interessant, die später im Widerstand gegen Hitler standen. So etwa für August von Harnier, Christoph Probst oder Hellmuth Stieff. Die beiden letztgenannten konvertierten freilich erst kurz vor ihrer Hinrichtung 1943 bzw. 1944 zum Katholizismus.

Eine lebhafte Diskussion lösten *Hartmut Lehmanns* Ausführungen über die „Verweigerte Konversion: der Verrat an den Judenchristen“ aus. Nach einer Problematisierung des Begriffs „Juden-

christen“ kritisierte er die „gigantische Verwirrung der Geister“ im Protestantismus, die zu einer Ausgrenzung der sog. nichtarischen Christen geführt habe. Insgesamt, so Lehmann, habe die katholische Kirche nichtarischen Christen mehr geholfen als die evangelischen Landeskirchen. Auf Widerspruch stieß in diesem Zusammenhang Lehmanns Tendenz, die protestantischen Hilfsstellen für nichtarische Christen zu ignorieren bzw. deren Arbeit zu marginalisieren. Des weiteren wurde der das vielschichtige Problem sehr simplifizierende Ausdruck „verweigerte Konversion“ und die moralisierende Charakterisierung des protestantischen Handelns als „Verrat“ kritisiert.

Der Erlanger Professor für Islamische Religionslehre *Harry Harun Behr* beschrieb mit Blick auf seine eigene Konversion vom Katholizismus zum Islam eingangs die Situation des Konvertiten als Pendelbewegung zwischen zu lernendem Neuen, loszulassendem Alten, zwischen fester Überzeugung und Zweifel, zwischen neu gefundener Heimat und Scheitern in der alten Religion. Dies führe u. a. dazu, dass viele Frauen, die einen Moslem heirateten, nach einiger Zeit zu ihrer früheren Religion zurückkehrten. Vom Standpunkt eines aufgeklärten Euro-Islam aus betonte Behr dann den in Deutschland nur begrenzt wahrgenommenen pluralen Charakter des Islam, der selbst aus einer Konversion hervorgegangen sei und in seinem Charakter stark von dem ihn umgebenden Kulturraum bestimmt sei. Auch die Rechtsprechung des Islam sei sehr heterogen nach Rechtsschulen gegliedert, so dass z. B. die Abkehr vom Islam keineswegs immer als strafbare Handlung gelte. Abfall vom Islam sei Sünde, strafwürdig sei aber nur ein im Zusammenhang mit dem Religionswechsel begangenes Verbrechen.

Die von *Harry Oelke* (München) und *Karl-Joseph Hummel* (Bonn) eingeleitete und moderierte Abschlussdiskussion brachte eine erstaunliche Fülle unterschiedlichster Motive für Konversionen im 20. Jahrhundert zu Tage: höhere (ästhetische) Attraktivität der neuen Religion, finanzielle Anreize, Unzufriedenheit mit der bisherigen Situation und biographische Gründe (Eheschließung, Lebensalter, Konflikte in der Familie, Todeserfahrung). Im 20. Jahrhundert habe sich nach Ansicht des Koblenzer Kirchenhistorikers Thomas Martin Schneider unter dem Einfluss neuer Familienmodelle aus einer Erb- eine Wahlre-

ligion entwickelt. Auch Hans Günther Hockerts verwies auf äußere Strukturen, die den Religions-/Konfessionswechsel im Zusammenspiel mit innerem Erleben motivierten. Hans Maier zeigte mit Blick auf die Ökumene, dass Konversionen keinen radikalen Bruch mit dem Bisherigen darstellten (Gertrud von LeFort) bzw. sogar das konfessionelle Christentum erweitern könnten (Frère Roger Schutz).

Dass dennoch Konversionen weiterhin möglich bleiben, liegt – trotz der schwindenden gesellschaftspolitischen Relevanz der Konfessionszugehörigkeit – an der Existenz konfessioneller Differenzen, die jedoch auch einer Profilbildung dienen.

## Friendly takeover. Aktuelle protestantische Einigungstendenzen im Kontext kirchlicher Zeitgeschichte

*Norbert Friedrich*

Vom 12. bis 13. Dezember 2008 führte der Arbeitskreis Protestantismusforschung eine Arbeitstagung durch. Diesmal in der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Thematischer Schwerpunkt der Tagung waren die aktuellen Einigungsbestrebungen unter den evangelischen Landeskirchen und die historische Verortung dieses Prozesses. Die momentane Dynamik bei den Gesprächen und Fusionsprozessen, die die Kirchenkarte in Deutschland nachhaltig verändern wird, ist nicht allein durch den seit 2006 laufenden Reformprozess mit dem Impulspapier „Kirche im Aufbruch“ evoziert worden, auch demografische und finanzielle Entwicklungen geben ein Veränderungstempo vor.

Vor den Blick auf die gegenwärtigen Einigungsbestrebungen wurde eine historische Vergewisserung gestellt. *Daniel Bormuth* (Bad Zwesten) wies auf den Beginn der Entwicklung eines volkskirchlichen Bewusstseins im 19. Jahrhundert hin, entstanden auf der Folie einer Unzufriedenheit mit der landeskirchlichen und konfessionellen Zersplitterung. Wenn auch die Kirchentagsbewegung keinen durchschlagenden Erfolg hatte, entstanden doch, quasi neben den Landeskirchen, die sich nur zu sehr losen Verbindungen entschließen konnten, wichtige überregionale Zusammenschlüsse wie der Centralausschuss für Innere Mission oder auch der Gustav-Adolf-Verein.

*Jochen-Christoph Kaiser* (Marburg) zog die Linie aus, indem er die Kircheneinigungsbemühungen der Jahre 1918 bis 1948 referierte. Die Bedingungen des demokratischen Staates von Weimar führten zunächst nicht, trotz wichtiger Impulse, zu einer stärkeren Kooperation der Landeskirchen, der Deutsche Evangelische Kirchenbund

von 1922 stand ganz in Kontinuität zur Entwicklung des Kaiserreichs. Erst mit der Bildung der Reichskirche 1933 sollte sich die Situation zunächst ändern, die Auseinandersetzungen mit dem Staat und untereinander verhinderten aber jede Einigung. Der Neuaufbau der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) nach dem Zweiten Weltkrieg geschah dann auch nur unter mühsamen Debatten, innerkirchliche, politische und theologische Gegensätze konnten nur teilweise gelöst werden. Schließlich einigte man sich in Treysa 1948 auf die Gründung der EKD, ohne jedoch mit der Bildung der „Verinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche“ (VELKD) und der „Evangelischen Kirche der Union“ (EKU) Parallelstrukturen verhindern zu können.

*Martin Greschat* (Münster) stellte schließlich die gescheiterte EKD-Reform der 1970er-Jahre vor, die mit zwei Zielen gestartet worden war. Ganz den Vorstellungen der Zeit entsprechend sollten effiziente Strukturen geschaffen werden, zum anderen wollte man den Bund der Landeskirchen zu einer geeinten Evangelischen Kirche ausbauen. Es wurden insgesamt zwei Anläufe gemacht, beide scheiterten am Widerstand einzelner Landeskirchen: die bayerische Landeskirche hatte u. a. Vorbehalte gegen die Antirassismuskampagne der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau; in der württembergischen Landessynode wurde wegen des Widerstands gegen eine „zentralistische Superkirche“ und Einsprüchen evangelikaler Gruppierungen die notwendige Mehrheit nicht erreicht.

Nach den historischen Vergewisserungen wandte sich die Tagung den gegenwärtigen Problemlagen und einigen aktuellen Beispielen zu. Der Erlanger Kirchenrechtler *Heinrich de Wall* beschrieb die Reform der Evangelischen Kirche in Deutschland unter juristischen Gesichtspunkten, wobei er verschiedene Reformmodelle (Konventsmodell, Integrationsmodell, Verbindungsmodell) vorstellte. Durchgesetzt hat sich das Verbindungsmodell, welches die VELKD sowie UEK bestehen lässt, diese aber in die Organisationsstruktur der EKD einbindet.

Der juristische Dezernent i. R. der badischen Landeskirche *Jörg Winter* (Karlsruhe) erläuterte den Prozess von der EKU zur UEK. Der Zeitzeuge berichtete anschaulich von der langwierigen Überzeugungsarbeit, die notwendig war, gewachsene Strukturen und bis ins

Jahr 1817 zurückreichende Institutionen zugunsten einer Stärkung der EKD als Dachorganisation des deutschen Protestantismus aufzulösen. Ziel auch der EKD ist ein einziger gesamtkirchlicher Zusammenschluss, die EKD. Allerdings ist nach Winter mit dem sog. „vertragsgestützten Zweisäulenmodell“ das Ziel der Auflösung der UEK jedoch vorerst aufgegeben worden, weil die UEK neben der VELKD eine konstitutive Rolle innerhalb der EKD spielt.

Der letzte Präsident des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD *Friedrich Hauschildt* (Hannover) berichtete über „Das Verbindungsmodell und die Machtfrage“ und stellte dabei auch die scheinbar eingängige Logik der zu erzielenden Synergieeffekte solcher Zusammenschlüsse in Frage. Von „Friendly Takeover“ würden wohl viele Mitarbeitende des Kirchenamtes nicht sprechen. Hauschildt fragte sich in Anlehnung an Luhmanns Systemtheorie, ob es der EKD in Zukunft gelingen könne, auch die unmittelbare Interaktion auf der Gemeindeebene, die noch die VELKD gefördert habe, weiter im Blick zu halten.

Oberkirchenrat *Vicco von Bülow* (Hannover) blickte von Seiten der EKD auf das Verbindungsmodell, indem er als Ziel der Reform sah, „das reformatorische Erbe lebendig zu halten und auszubreiten“ sowie „das Evangelium in Wort und Sakrament zu bezeugen“. Hier betonte von Bülow auch die Offenheit des Prozesses sowie die noch zu bewältigenden Aufgaben.

Mit dem Vortrag von Oberkirchenrat *Hans-Peter Hübner* (München) wurde der thematische Schwerpunkt der Tagung abgeschlossen. Er berichtete über die Entstehung der Mitteldeutschen Kirche als Zusammenschluss der Thüringer Landeskirche und der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen. Von der 2001 vereinbarten Kooperation über die seit 2004 gelebte Föderation war es ein langer Weg zur Vereinbarung der Kirchen 2009. Interessant an der neuen Kirche ist ihre Zugehörigkeit sowohl zur VELKD als auch zur UEK.

In einem zweiten Teil erhielten Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler die Möglichkeit, aktuelle Forschungsergebnisse vorzustellen. Dies waren konkret: *Judith Becker* (Mainz): Geschichtsverständnis und Sendungsbewusstsein. Motive der Missionstheologie im 19. Jahrhundert; *Julia Mack* (Basel): Die

Basler Missionsgesellschaft und ihre Publizistik im 19. Jahrhundert; *Annett Büttner* (Kaiserswerth): Der Einsatz Kaiserswerther Diakonissen in der Kriegsverwundetenfürsorge im 19. Jahrhundert; *Gisa Bauer* (Leipzig): Das Verhältnis von evangelikalen Gruppen und den Landeskirchen in Westdeutschland in der Zeit von 1945 bis 1980; *Christian Buchna* (Augsburg): Die Praxis der Beziehungen von Kirchen und Staat in der frühen Bundesrepublik; *Sebastian Tripp* (Bochum): „Christen für Südafrika“: Das Apartheidregime als Thema im deutschen Protestantismus.

Die nächste Tagung des Arbeitskreises für Protestantismusforschung ist für 2010 geplant.

„Brüche – Kontinuitäten – Neuanfänge.  
Religionspädagogik und Reformpädagogik“. Tagung  
des Arbeitskreises für historische Religionspädagogik

*Antje Roggenkamp-Kaufmann*

Die diesjährige Tagung des Arbeitskreises für historische Religionspädagogik fand vom 23. bis zum 25. März in der Evangelischen Akademie Neudietendorf statt. Religionspädagogen, Pädagogen, Soziologen und Historiker beschäftigten sich mit der Beziehung zwischen Reformpädagogik und Religionspädagogik. Die Tagung wurde federführend von dem neuen, 2008 in Cronsberg gewählten Vorsitzenden des Sprecherrats, *Michael Wermke* (Jena), organisiert.

Im Zentrum standen zunächst pädagogische Zugänge zum Thema. *Ralf Koerrenz* (Jena) skizzierte die Beziehungen zwischen „Religionspädagogik und Reformpädagogik“. Während er unter dem Stichwort „Irritationen“ kontroverse (normative) Prämissen der Reformpädagogik (Petersen/Nohl/Röhrs)<sup>1</sup> und die systematische Bedeutung des Reformmotivs für die Pädagogik (Prange/Flitner/Oelkers)<sup>2</sup> verhandelte, zeichnete seine „Konstruktionen“ die „Entdeckung des Kindes“ (Key<sup>3</sup>) sowie den „Mythos Jugend“ in

---

1 Vgl. etwa *Petersen*, Peter: Schulleben und Unterricht einer freien allgemeinen Volksschule nach den Grundsätzen Neuer Erziehung. Weimar 1930; *Nohl*, Hermann: Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt 1933/1935; *Röhrs*, Hermann: Die Reformpädagogik. Ursprung und Verlauf unter internationalem Aspekt. Weinheim<sup>3</sup>1991.

2 *Prange*, Klaus: Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik. Bad Heilbrunn 1987; vgl. etwa *Flitner*, Andreas: Reform der Erziehung. Impulse des 20. Jahrhunderts. Jenenser Vorlesungen. München 1992; *Oelkers*, Jürgen: Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte. Weinheim/München<sup>1</sup>Aufl. 1989.

3 *Key*, Ellen: Das Jahrhundert des Kindes. Studien. Berlin<sup>14</sup>1908 (schwedisches Original 1900).

ihren Konsequenzen für die pädagogische Praxis nach. Seine abschließenden „Orientierungen“ galten a) den theologischen Spuren im pädagogischen Reform-Motiv (paradiesischer Urzustand/ endzeitliche Heilsvision), b) dem breiten Spektrum pädagogischer Interpretationen christlicher Religion zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowie c) dem Aufweis eines historischen Fundus praktischer Reformelemente (dem Arbeitsschulkonzept sowie spezifischen Gemeinschaftsschulstrukturen) in der Gegenwart.

Mit der „Rezeption der Reformpädagogik in der zeitgenössischen evangelischen Religionspädagogik“ setzte sich *Robert Schelander* (Wien) auseinander. Für ihn stand die Frage nach dem spezifisch „Zeitgenössischen“ im Zentrum. Schelander begreift die Reformpädagogik als ein „Konstruktionsphänomen“. Insofern ging er das Problem gewissermaßen „von hinten her“ (Kittel/Uhsadel/L. Gurlitt/B. Otto)<sup>4</sup> an. Dabei kam er zu dem Ergebnis, dass bisher Selbstverständliches neu begründet werden musste: „Die Kirche ließ sich nicht in die Reformpädagogik einbauen, die Reformpädagogik kam an ihr aber auch nicht vorbei.“

Die „Rezeption der Reformpädagogik in der zeitgenössischen katholischen Religionspädagogik“ stand im Vordergrund der Ausführungen von *Ulrich Kropac* (Eichstädt). Die verschiedenen Ansätze von Georg Kerschensteiner (die Arbeitsschule als Fokus verschiedener Reformideen) und Hugo Gaudig (Arbeitsschule als Schule der freien geistigen Tätigkeit) wurden von der katholischen Reformpädagogik seit etwa 1900 – und damit deutlich früher als seitens der evangelischen Religionspädagogik – rezipiert. Begünstigend wirkte sich dabei aus, dass die Neuscholastische Theologie mit ihrer Frontstellung gegen den Modernismus als „unverrückbarer Maßstab der Rezeption des Arbeitsschulgedankens“ wahrgenommen wurde. Die katholischen „Religionspädagogen“ Weigel, Götzl und Schüssler entwickelten beeinflusst von der Diskussion um den „weiteren“ Arbeitsschul-

4 *Kittel*, Helmut: Evangelische Unterweisung und Reformpädagogik: Eine Untersuchung zur Methodenlehre evangelischer Unterweisung. Lüneburg 1947; vgl. etwa *Uhsadel*, Walther: Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre. Heidelberg 1954; Vgl. etwa *Gurlitt*, Ludwig: Der Deutsche und seine Schule. Erinnerungen, Beobachtungen und Wünsche eines Lehrers. Berlin 1905; *Otto*, Berthold: Die Reformation der Schule. Großlichterfelde 1912.

gedanken Ansätze, die Kropač als „Vorverweise“ auf die (moderne) Problem- bzw. Schülerorientierung beschrieb.

Der Braunschweiger Pädagoge *Hein Retter* beschäftigte sich mit der „Bedeutung der Religion in der Pädagogik Peter Petersens und John Deweys“. Er zeigte auf, dass beide „Reformpädagogen“ einen nicht unerheblichen Wandel in ihrer religiösen Einstellung durchliefen. Während sich Petersen zunehmend einem evangelisch-konfessionellen Denken verschrieben habe – der ursprünglich sozialistische Ansatz seiner Jena-Plan-Schule sei zu Beginn der 1930-er Jahre dem Modell einer evangelisch biblizistischen Schule (mit Andachten, Stuhlkreis und Bibelarbeit) gewichen, habe das Christentum im Denken John Deweys eine gegenläufige Bewertung erfahren: Während der junge Dewey einen engen Zusammenhang zwischen Demokratie und Christentum vertreten habe („die Botschaft vom Königreich Gottes auf Erden muss alle erreichen“), sei er später in eine kritische Haltung gegenüber Kirche und Dogmen eingerückt, um schließlich einen „atheistischen Humanismus“ zu vertreten. Retter führte diese Entwicklungen auf die Diffusion des Religiösen, vor allem aber auf die verschiedenen gesellschaftlichen Systeme zurück. Mit Blick auf eine direkte Übernahme entsprechender Positionen in der Gegenwart mahnte er Zurückhaltung an.

*Bettina J. Wehner* von der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg berichtete aus ihrem Projekt „Das Lehrerbild im philanthropistischen und im jüdischen Reformdiskurs“. Sie beschrieb das Dilemma jüdischer Erziehung zwischen 1750 und 1810: Diese sollte einerseits traditionsverhaftet sein, andererseits der Eingliederung in die bürgerliche Gesellschaft nicht zuwiderlaufen. Im Mittelpunkt stand die vor dem Hintergrund der Spannung zwischen Anpassung und Identität aufgeworfene (kontroverse) Frage nach dem Lehrer als „Emanzipationshelfer“.

*Matthias Blum* (Berlin) referierte über „Eine ‚volkstümliche‘ Schulbibel in ‚reiner Gestalt‘? Die Bedeutung christlicher und säkularer Judenfeindschaft in der Auseinandersetzung der Reformpädagogik mit der Religion und ‚dem Religiösen‘ um 1900“. Er arbeitete paradoxe Reaktionsformen der Reformpädagogik im Umgang mit völkischen Überlegungen und Einflussnahmen (Germanenbibel) heraus.

Mit *Claus Bernet* (Berlin), der zum Thema „Paedagogica Quakeriana – Der Beitrag der deutschen Quäker innerhalb der Reformpädagogik des 19. und 20. Jahrhunderts“ referierte, kam die Quäkerpädagogik in den Blick. Diese sei immer Reformpädagogik, insofern Menschen urteilsfähig werden müssen. Sie sei aber auch immer Religionspädagogik, insofern Religion nicht gelehrt, sondern nur gelebt werden könne.

*Jonas Flöter* (Leipzig) beschäftigte sich mit der „Reformpädagogik in der religiösen Bildung und Erziehung. Der Religionsunterricht an der Landesschule Pforta und am Joachimsthalschen Gymnasium im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts“ und stellte diese der zeitgenössischen staatlich verordneten Pädagogik (u. a. den Richtlinien von 1925) gegenüber.

*Werner Simon* (Mainz) („Paul Bergmann – ein reformkatechetischer Ansatz der Bibeldidaktik“) führte am Beispiel Bergmanns die Entstehung eines erlebnisorientierten bibeldidaktischen Ansatzes vor: Während seit etwa 1908 die Charakterbildung im Vordergrund stand, habe sich Bergmann über einen christozentrischen Zwischenschritt später einem Konzept der Biblischen Geschichte als Heilsgeschichte genähert.

*Antje Roggenkamp* (Göttingen) setzte sich mit der „Reformpädagogik in evangelischen religionspädagogischen Zeitschriften“ auseinander. Die Reformpädagogik wurde in den beiden großen (evangelischen) Zeitschriften MERU und ZevRU im Wesentlichen als (praktische) Arbeitsschulpädagogik rezipiert. Zu einer theoretischen Auseinandersetzung mit den Konzepten Hugo Gaudigs und Kerschsteiners<sup>5</sup> kam es erst am Ende der 1920er Jahre, also gegen Ende des gemeinhin als Reformpädagogik bezeichneten Untersuchungszeitraums.

*Kristian Kronhagel* (Gymnasium Hankensbüttel) arbeitete unter dem Titel „Die Reformpädagogik und Otto Eberhard“ verschiedene Entwicklungen und Wandlungen des evangelischen Religionspädagogens Otto Eberhards heraus: Seine frühe Bezugnahme auf

---

5 Vgl. etwa *Gaudig*, Hugo: Schule und Schulleben. Leipzig 1923; sowie *Kerschsteiners*, Georg: Begriff der Arbeitsschule. 7. verb. Auflage Leipzig/Berlin 1928 (Erstauflage 1912).

die Arbeitspädagogik habe nicht nur zur Neugestaltung des Religionsunterrichts, sondern auch zur Verwissenschaftlichung von Religionspädagogik beigetragen. Insofern kann Eberhard als der maßgebliche Reformpädagoge unter den evangelischen Religionspädagogen gelten.

Eine Podiumsdiskussion zwischen Hein Retter, Ulrich Kropač und Robert Schelander bündelte unter dem Titel „Reformpädagogik als Gegenstand gegenwärtiger allgemein- und religionspädagogischer Forschung“ die Ergebnisse: Reformpädagogik bleibt als Begriff ein Konstrukt, bei ihrer religionspädagogischen Rezeption ist zwischen Reformpädagogik und reformpädagogischen Elementen (u. a. dem Arbeitsschulgedanken) zu unterscheiden.

Für März 2010 bereitet der Sprecherrat (Jochen-Christoph Kaiser, Marburg; David Käbisch, Jena; Antje Roggenkamp, Göttingen; Werner Simon, Mainz; Michael Wermke, Jena) eine Tagung vor, die sich mit der Religionspädagogik vor, im und nach dem Nationalsozialismus beschäftigen wird. Es wird um die entsprechenden Übergänge (Sattelzeiten) in der nationalen und internationalen Religionspädagogik gehen. Dabei soll die Perspektive topographisch (spatial turn) geweitet werden.



Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und  
Geschichtspolitik im geteilten Deutschland.  
Ein Tagungsbericht

*Christian Muth*

Zu den Kernaufgaben der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt gehört, neben der Beschäftigung mit reformationsgeschichtlichen Themen, auch die Aufarbeitung der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte reformatorischer Traditionen. Mit der Tagung ‚Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland‘ vom 26. bis 28. März 2009 wurde dies erneut eindrücklich bewiesen. Gemäß der von *Edgar Wolfrum* in seinem einführenden Vortrag gegebenen Übersicht zu den Methoden der Erforschung von Erinnerungskultur und Geschichtspolitik wurden neben der Analyse der Träger und Adressaten sowie ihrer Motive, Ziele und Gegenengagements auch die Kontexte, Phasen und Medien der Reformations- und Bauernkriegsdeutungen aus unterschiedlichen Perspektiven beschrieben. Aus der von verschiedenen Fachwissenschaftlern und Museumspraktikern vorgenommenen Analyse von Monographien, Akten, Vitrinentexten, Gedächtnisreden und Straßennamen sowie der mehrfach thematisierten persönlichen Erinnerung entstand ein durch die Kommentare von *Martin Sabrow*, *Klaus Fitschen*, *Sascha Möbius* und *Stefan Rhein* gerahmtes Panorama von den deutsch-deutschen Erinnerungskulturen und Geschichtspolitiken zwischen 1945 und 1990. Dieses lässt vier sich überblendende Bereiche erkennen: wissenschaftliche Reformations- und Bauernkriegsforschung, Jubiläumspraxis, museale Durchsetzungsstrategien und regionalpolitisches Agieren.

Bei seinem Gang durch die Geschichte der Reformations- und Bauernkriegsforschung im geteilten Deutschland unterschied *Volker Leppin* aufgrund der Beobachtungen von Relationen, Äquivalenzen, Interdependenzen und Dissonanzen drei Etappen: Auf die zunächst in Ost und West parallel verlaufende, einerseits durch Bernd Moeller und andererseits durch Franz Lau angestoßene, Entwicklung des sozialgeschichtlichen Denkens, folgte mit den 1970er-Jahren eine Zeit der unterschiedlichen Deutungen des linken Flügels der Reformation, in welcher die Systemgegensätze zwischen Ost und West ebenso deutlich wurden wie die unterschiedliche Bewertung Müntzers in der kirchlich-theologischen Wissenschaft einerseits und der geschichtswissenschaftlichen Forschung andererseits. In den 1980er-Jahren hingegen kam es zu einer erneuten Annäherung der Geschichtsbilder. Ohne es zuzugeben, hatte sich die Forschung in der DDR den von der westlichen Forschung vorgebrachten Argumenten gebeugt und auch die theologischen Impulse im Denken Müntzers und Luthers wieder aufgewertet.

Einen ganz persönlichen Einblick in die zweite der von Leppin beschriebenen Phasen und den zu dieser Zeit stattfindenden informellen Kontakten zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Reformationshistorikern gab der Vortrag von *Siegfried Bräuer*, welcher von seinen sich auf Thomas Müntzer und den Deutschen Bauernkrieg beziehenden Korrespondenzen und Begegnungen mit Max Steinmetz berichtete. Diese gaben zum einen Einsicht in die latenten Spannungen innerhalb des in der Öffentlichkeit als monolithisch wahrgenommenen Blocks marxistischer Historiker. Zum anderen ermöglichten sie den wissenschaftlichen Austausch zwischen in konträren Systemen eingebundenen Historikern sowie die Information der kirchlichen Leitungsebene über die staatlichen Vorbereitungen zum 450. Jahrestag des deutschen Bauernkrieges und zum Lutherjubiläum in den Jahren 1975 und 1983.

Haben die Jubiläen 1967, 1975 und 1983 für die Analyse der Geschichtspolitik im geteilten Deutschland einen besonderen Stellenwert, so erinnerte *Johannes Schilling* auch an die Reformationserinnerung anlässlich des am Beginn der interessierenden Epoche stehenden 400. Todestages Martin Luthers im Jahr 1946. Neben den Äußerungen der Kirchenführer Otto Dibelius und Hans Meiser,

dem Hamburger Hirtenbrief, sowie Handreichungen und Zeitungsberichten lag der Schwerpunkt seiner Analysen bei universitären Festreden. Thematisierten diese die jüngste Vergangenheit und die sich ergebenden Folgen für die Zukunft nur in einer defizitären Weise, so kommt der Bußrede Heinrich Vogels in Berlin eine besondere Stellung zu, weil in ihr historischer Präsentismus und die Deutung Luthers als Exempel, Erbauungsfigur oder Prophet Deutschlands keine Anknüpfungspunkte mehr fanden.

*Claudia Lepp* untersuchte die sich in den Jubiläumsjahren 1967 und 1983 verdeutlichenden innerdeutschen Kirchenbeziehungen. Dabei machte sie deutlich, dass die Vorbereitungen auf die Feierlichkeiten von den Vertretern der EKD und denen der Kirchen in der DDR so unterschiedlich verliefen, weil sich die Westkirchen beide Male mit Rücksicht auf die Lage der Kirchen in der DDR zurückhielten. Hinzu kommen jedoch die sich ebenfalls in beiden Jubiläen abzeichnenden Dissonanzen zwischen den ost- und westdeutschen Kirchenvertretern, welche 1967 vor allem durch die Wahrnehmung der massiven marxistischen Beanspruchung Luthers motiviert und 1983 auch durch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen sowie theologisch-konfessionelle Meinungsverschiedenheiten begründet waren. Dennoch bestand eine grenzübergreifende Erinnerungsgemeinschaft insofern, als sich die Kirchen bei beiden Jubiläen „weitgehend getrennt in ähnlicher Weise an eine sie verbindende Geschichte“ erinnerten.

Klang im letzten Vortrag bereits die bei dem Jubiläum 1983 bestehende Erinnerungskonkurrenz zwischen SED und den evangelischen Kirchen in der DDR an, so wies *Wolfgang Flügel* bei seiner Analyse desselben auf die konträren kirchenpolitischen Ansätze innerhalb der SED hin: Bemühte sich der Staatsapparat im Gegensatz zu 1967 nun einerseits um eine Kooperation mit den von einem Planungsvorsprung profitierenden, zwischen gewachsenem Selbstbewusstsein und der Sorge um staatliche Vereinnahmung oszillierenden Kirchen, so beugte er sich andererseits fortschreitend doch auch den Genossen, die bereits die ‚Thesen über Luther‘ als einen Verrat an der marxistischen Lehre verstanden und Ängste vor einem Macht- und Kontrollverlust hegten. Wurde neben der die Erinnerungskonkurrenz verstärkenden Proklamation des Karl-Marx-Jahres

massiv in die kirchlichen Jubiläumsfeiern eingegriffen, so wurde damit bereits die Weiche für eine künftige, die SED-Propaganda von einer stabilen Beziehung zwischen Staat und Kirche ad absurdum führende Kirchenpolitik gestellt.

Dass die Feiern des Lutherjubiläums 1983 den staatlichen Akteuren in der nach internationalem Ansehen strebenden DDR nicht unerhebliche organisatorische Herausforderungen bereiteten, thematisierte *Peter Maser*. Sie hatten sich nicht nur mit dem Bund der Evangelischen Kirchen, der sich aufgrund der Erfahrungen von 1967 den Umarmungsversuchen zu entziehen suchte, auseinanderzusetzen. Die von Erich Honecker angeordnete „gesamtgesellschaftliche Totalmobilisierung im Zeichen Luthers“ war außerdem mit den Problemen der Mangelwirtschaft und der Betreuung der nationalen wie internationalen Festgästen, vor allem denen aus dem Nichtsozialistischen Wirtschaftsgebiet samt den Polittouristen und den Vertretern westlicher Massenmedien, konfrontiert. Hinzu kam die Notwendigkeit diskreter diplomatischer Bemühungen, welche mit der letztlich unerfüllten Hoffnung auf den Besuch verschiedener gekrönter und ungekrönter Staatsoberhäupter verbunden waren. Schließlich musste auch auf die sich aus der Perspektive der Staatsicherheit durch die Kirchentage ergebenden Risiken reagiert werden. Dass dies nicht umfassend möglich war, zeigen letztlich die Ereignisse beim Wittenberger Kirchentag, bei dem die sich formierende Opposition zum ersten Mal öffentlichkeitswirksam in einer zuvor nicht da gewesenen Weise geschlossen auftrat.

Auf welche Probleme die Durchsetzung marxistischer Geschichtsbilder auch in der musealen Praxis stieß, wurde von *Jan Scheunemann* anhand der zum 10. Jahrestag der Bodenreform erfolgten Bauernkriegsausstellung im Museum für Deutsche Geschichte einerseits und der Ausstellung der staatlichen Lutherhalle in Wittenberg andererseits aufgezeigt. Zu diesen gehörten sowohl das Fehlen authentischer Objekte und die in Diskrepanz zur intendierten Anschaulichkeit stehende Darstellungsweise als auch der Wandel der Geschichtsbilder selbst. Erschwerend hinzu traten schließlich der sich in den Auseinandersetzungen um die Gestaltungshoheit der Lutherhalle deutlich artikulierende ideologische Nonkonformismus und die Permanenz traditionell verfestigter Formen der Erinnerungskultur.

Auf welche Weisen sich die Akteure der Museums- und Gedenkstättenarbeit in der DDR den Problemen stellten, wurde an den die Inszenierungen auf der Wartburg und in der Mühlhäuser Kornmarktkirche thematisierenden Vorträgen von *Günter Schuchardt* und *Alexander Fleischauer* deutlich. Thematisierte der eine Wandel und Stetigkeiten der Konstruktion des nationalen Kulturdenkmals aus den geschichtlichen Versatzstücken der mittelalterlichen Dichtkunst, der Bibelübersetzung Luthers, des Bauernkrieges und des Wartburgfestes, so beschrieb der andere die 1975 erfolgte museale Umsetzung der marxistischen These vom Klassenkampf der Volksmassen als Motor der geschichtlichen Entwicklung und hob dabei die Konstruktion einer Traditionslinie von den Bauern 1525 bis hin zur historischen Erfüllung ihrer Ziele und Forderungen in der DDR hervor.

Einen direkten Vergleich der verschiedenen Weisen musealer Geschichtspolitik in der DDR einerseits und der Bundesrepublik andererseits hat *Thomas T. Müller* mit seinem Überblick über die Hintergründe und Zusammenhänge der Entstehung der verschiedenen Bauernkriegsmuseen ermöglicht. Dabei wurde ersichtlich, inwiefern die Einrichtungen in Mühlhausen, Allstedt, Heldrungen, Stolberg und Franckenhäuser zum überwiegenden Teil im Sinne der Beschlüsse des vom Ministerrat beauftragten Komitees konzipiert wurden und wie sehr die staatstragende Konstruktion des Zusammenhangs von Bauernkrieg, wissenschaftlichem Sozialismus, revolutionärer Arbeiterbewegung, Befreiung vom Faschismus sowie Gründung und Entwicklung der DDR die Museumsgestaltung bestimmte. Demgegenüber lassen sich die Museen in Böblingen, Beutelsbach, Baltringen, Hilzingen, Nußdorf und schließlich auch Leipheim vor allem auf bürgerschaftliches Engagement und die in der Bevölkerung vorhandene Lobby für die Erinnerung an den Bauernkrieg zurückführen.

Dieser Eindruck konnte auch durch den Vortrag von *Cornelia Wenzel* bestätigt werden, welcher unter anderem von dem Entstehen des 1988 eröffneten Bauernkriegsmuseums in Böblingen berichtete, in welchem die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Hintergründe wie auch die Chronologie des Bauernkrieges dargestellt werden.

Dass Ausstellungen auch in der Bundesrepublik in größere politische Zusammenhänge gestellt wurden, zeigte der wiederum persönliche Bericht von *Bernd Moeller* über die Vorbereitungen zur Ausstellung ‚Martin Luther und die Reformation in Deutschland‘ im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg 1983. Wurden die Spannungsfelder zwischen Kirche und Staat, Kirche und historischer Wissenschaft sowie bezüglich der Beziehungen der beiden deutschen Staaten von den Initiatoren zunächst nicht überblickt, so versuchte man auch in der Folgezeit, die Ausstellung von politischen, kirchlichen und sonstigen Gegenwartsinteressen unabhängig zu halten. Der dennoch erfolgte politische Schub wurde schließlich aufgrund der öffentlichen Wahrnehmung der Aktivitäten des Lutherkomitees in der DDR von außen an die Organisatoren herangetragen. Er wirkte sich sowohl auf die Schirmherrschaft als auch die Finanzierung, vielleicht sogar die Ermöglichung einiger vatikanischer Leihgaben, auf jeden Fall aber auf die als politisch-kirchliches Großereignis zelebrierte Eröffnungsfeier aus.

Die stadt- und regionalgeschichtlichen Auswirkungen der Geschichtspolitik stellte *Steffen Raßloff* am Beispiel Erfurts dar. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der bis dahin sehr prägekräftigen, nun als antisozialistisch wahrgenommenen lokalen Luthererinnerung zunächst das Bild vom antinationalen Fürstenknecht und Bauernfeind entgegengesetzt. Setzte diesbezüglich schon in den 1960er Jahren ein allmählicher Wandel ein, so kam es 1983 auch in Erfurt zu einer entschiedenen Neubewertung der Geschichte und des kulturellen Erbes. Dies zeigte sich etwa an den Wiederaufbau- und Sanierungsprogrammen und beförderte so die langfristig andauernde internationale Beachtung der Stadt. Allerdings war der in diesem Jahr inszenierte Frieden zwischen Staat und Kirche nur oberflächlich, wie andernorts wurde er auch in Erfurt von leitenden Mitgliedern der SED nur in sehr begrenztem Maße mitgetragen.

Diese Beobachtungen wurden durch den auf das Erfurter Augustiner Kloster fokussierten Vortrag von *Andreas Lindner* ergänzt. Des Klosters langer Weg zu einer kirchlichen Erinnerungsstätte war gepflastert mit Problemen, welche sich nicht bloß aus den lange Zeit diffizilen Eigentumsverhältnissen ergaben. Auch die Finanzierungsprobleme des Wiederaufbaus, denen man je nach Zuwendungsgeber

mit verschiedenen Argumentationsstrategien begegnete, wie auch die funktionelle Ausrichtung, welche eine intensivere Nutzung im Rahmen einer öffentlichen Gedächtniskultur verhinderte, waren dafür verantwortlich, dass man hier bis zur Wende von 1989/90 hinter dem eigenen Anspruch zurück blieb.

Den Beiträgen zur Erinnerungskultur in Erfurt korrespondierten die zur Zeitgeschichte Wittenbergs. Bei seiner Analyse des Fremdenverkehrs in der ‚Lutherstadt‘ stellte *Silvio Reichelt* fest, dass aufgrund der staatlichen Einschränkungen gesamtdeutscher Ambitionen und der einsetzenden Konkurrenz um die Deutungshoheit der Reformationsgeschichte zwischen Staat und Kirche nach 1945 nicht an den kirchlichen Pilgertourismus der 1920er-Jahre angeknüpft werden konnte. Weil jedoch Stadt- und Schlosskirche den staatlichen Zugriffsmöglichkeiten entzogen waren und auch im Lutherhaus kirchliches Mitspracherecht eine Inszenierung im Sinne der These von der frühbürgerlichen Revolution verwehrte, konnte der Erinnerungsort Wittenberg nicht ganz im Sinne der sozialistischen Erbeaneignung umgeformt werden. Gerade deshalb bemühte man sich staatlicherseits, durch planvolle Denkmalpolitik, den Einsatz von besonders geschulten Stadtbilderklärern und weiterer Informationsmaterialien um eine gezielt sozialistische Selbstdarstellung im übrigen Stadtgebiet.

*Kathy Hannemann* fasste die sich beim Lutherjubiläum 1983 in Wittenberg zeigenden Überschneidungen kirchlicher und staatlicher Aktivitäten ins Auge. Dabei lassen sich vor allem das für die SED prestigeträchtige Engagement bei der Instandsetzung kirchlicher Bauten, die Gestaltung der neuen Ausstellung im Lutherhaus und die Aktivitäten beim Kirchentag nennen. Bezüglich des letztgenannten sind neben den staatlichen Beschränkungen und der massiven Observanz ebenfalls ein bisher so nicht praktiziertes Entgegenkommen gegenüber den Kirchen, aber auch ein sich vor allem in der Schmiedeaktion im Lutherhof zeigender Kontrollverlust staatlicher Stellen zu konstatieren.

Dass geschichtspolitische Praxis auch an weniger prominenten Orten zu beobachten ist, rief *Johanna Sanger* mit ihrem die mnemotechnischen Funktionalisierung von Straßen- und Ehrennamen in der DDR thematisierenden Vortrag in Erinnerung. Hatte die mar-

xistische Geschichtswissenschaft die Kontinuität der fortschrittlichen und revolutionären Traditionslinie von Müntzer bis in die Gegenwart behauptet, so konnte der Bauernkriegsführer eine Vorbildfunktion für die Landwirtschaft, Montanindustrie und mitunter auch für die Soldaten einnehmen und insofern in den Kanon der mit Straßen- und Ehrennamen zu erinnernden historischen Persönlichkeiten aufgenommen werden.

Wurden im Rahmen der Tagung viele Facetten der im Zusammenhang mit der Luther-, Müntzer- und Reformationsdarstellung verbundenen geschichtspolitischen Praxis ausgeleuchtet, so markierten die Kommentare und Diskussionen einige bisher noch offene oder weiter zu verfolgende Fragestellungen. Hierzu gehören etwa die Rezeption der vermittelten Geschichtsbilder durch die Besucher der Museen und Gedenkstätten sowie die Weitergabe derselben auch im internationalen Beziehungsgefüge. So wäre es beispielsweise lohnenswert zu erheben, inwiefern die im geteilten Deutschland geprägten Bilder der Reformationszeit auch in den USA, Nord-europa, dem Gebiet der damaligen ČSSR oder auch in Siebenbürgen wirksam wurden. Einen anderen Aspekt stellt die Frage nach der geschichtspolitischen Praxis im demokratischen Gefüge dar. Klang mehrfach an, dass die Reformationserinnerung auch in den außen- und innenpolitischen Überlegungen der Bundesrepublik wahrgenommen wurde und darüber hinaus geschichtspolitische Praxis auch ‚en miniature‘ wirklich ist, so sind auch diese Wege noch weiter zu beschreiten. Hierzu gehört schließlich als dritter Aspekt auch die Frage nach den geschichtspolitischen Dimensionen gegenwärtiger Darstellungen der Reformationszeit einerseits und des geteilten Deutschlands andererseits.

## Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

### Zum Tod von Heinz Boberach

*Carsten Nicolaisen*

Am 21. August 2008 verstarb in Koblenz der Leitende Archivdirektor i. R. Dr. Heinz Boberach.

Der Verstorbene war der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte jahrzehntelang eng verbunden. Schon seit den 1960er Jahren fungierte er als Berater für editorische Fragen im Zusammenhang mit dem langfristigen Projekt „Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches“. 1972 wurde Boberach, der mit seiner breit angelegten Edition „Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934 bis 1944“ große öffentliche Aufmerksamkeit gefunden hatte, vom Rat der EKD als Vertreter der allgemeinen Geschichts- und der Archivwissenschaft in die Arbeitsgemeinschaft berufen. Auf Grund seiner besonderen Sachkenntnis für Finanz- und Verwaltungsfragen war er bis 1997 auch Mitglied des für die Vorbereitung und Ausführung von Beschlüssen der Arbeitsgemeinschaft zuständigen vierköpfigen „Ständigen Ausschusses“.

Besonderes Verdienst um die zeitgeschichtliche Forschung innerhalb der Arbeitsgemeinschaft hat sich Heinz Boberach dadurch erworben, dass er umfangreiche Forschungsprojekte nicht nur angeregt, sondern auch aktiv an ihnen mitgearbeitet hat. Das gilt zum einen für das „Inventar staatlicher Akten zum Verhältnis von Staat und Kirche 1933 bis 1945“, das einen Ausgleich dafür bieten sollte, dass die DDR bis 1988 westdeutschen Forschern die Benutzung der im damaligen Zentralen Staatsarchiv der DDR in Potsdam verwahrten Akten des Reichskirchenministeriums verweigerte. Nachdem aus

der „Gegenüberlieferung“ in westdeutschen staatlichen Archiven über 10.000 Aktentitel und -vorgänge aufgenommen worden waren, entwarf Boberach ein Sachklassifikationsschema und beteiligte sich unter großem persönlichem Einsatz an der Redaktion und Drucklegung der insgesamt drei Bände, die 1987/88 in Kassel erschienen.

Ein weiteres von Boberach angestoßenes Projekt ist das zweibändige sog. „Institutionen-Handbuch“, d. h. ein Verzeichnis der Ämter, Einrichtungen und Verbände der evangelischen Kirchen in Deutschland samt ihrer personellen Besetzung zwischen 1918/19 und 1949. Bis in die letzten Wochen vor seinem Tod hat Heinz Boberach mit dem ihm eigenen Engagement an diesem Projekt mitgearbeitet, dessen Abschluss er bedauerlicherweise nicht mehr miterlebt hat. Es ist jedoch zu hoffen, dass der erste Band des Handbuchs – der „gesamtkirchliche“ Teil – zu Boberachs 80. Geburtstag am 21. November 2009 ausgeliefert werden kann.

## Martin Onnasch zum 65. Geburtstag

*Carsten Nicolaisen*

Die Beziehungen von Martin Onnasch zur westdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung und damit auch zur Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte sind bis ins Jahr 1989 geprägt durch die Teilung Deutschlands. Erste Begegnungen fallen in die 1970er Jahre. Sie wurden angeregt durch Eberhard Bethge, Mitglied der Arbeitsgemeinschaft von 1972 bis 1985, einen Onkel Onnaschs, der von der in Arbeit befindlichen zeitgeschichtlichen Dissertation seines Neffen berichtete. Das erste Treffen konnte den Umständen entsprechend nur in Ost-Berlin stattfinden, doch später waren auch Besuche in Osterweddingen, wo Onnasch von 1974 bis 1978 Pfarrer war, und dann in der Zeit seiner Dozentur am Katechetischen Oberseminar von 1978 bis 1993 immer wieder in Naumburg möglich. Natürlich nutzte Onnasch auch die wenigen Gelegenheiten, Gegeneinladungen zu Tagungen und Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft oder privaten Treffen in Westdeutschland anzunehmen.

Die Begegnungen dienten vor allem der gegenseitigen Information über Forschungsvorhaben und Probleme der Kirchlichen Zeitgeschichte. Leider war es nicht möglich, Onnasch dafür zu gewinnen, seine 1979 abgeschlossene und in Halle (Saale) eingereichte Dissertation<sup>1</sup> in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ publizieren zu lassen. Ein doppelter Gewinn war es hingegen, dass sich im Vorfeld des 50jährigen Jubiläums der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 gesprächsweise herausstellte, dass es hüben wie

---

<sup>1</sup> *Um kirchliche Macht und geistliche Vollmacht*. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes in der Kirchenprovinz Sachsen. Halle 1979 (Maschinen-Typoskript).

drüben Aufzeichnungen und Notizen von Teilnehmern an den Vorbereitungstreffen und den Verhandlungen der Synode selbst gab, die es nötig machten, die Vorgeschichte sowohl der „Reichs-“ als auch der altpreußischen Bekenntnissynoden differenzierter darzustellen. In kollegialer Übereinstimmung einigten wir uns darauf, dass Onnasch sich auf die altpreußischen Synoden und ich mich auf die Entstehungsgeschichte der „Theologischen Erklärung“ konzentrieren sollte, wobei wir uns gegenseitig unsere archivischen Funde zur Verfügung stellten<sup>2</sup>.

Nachdem der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 1984 eine Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte mit Sitz in Naumburg und mit Martin Onnasch als Leiter gegründet hatte, wurden die bis dahin eher persönlichen Kontakte gleichsam auf eine offizielle bzw. institutionelle Ebene gehoben, denn ab 1986 wurden auf Initiative der Arbeitsgemeinschaft einige ihrer Mitglieder zu den jährlichen Treffen des Leitungskreises der Naumburger Forschungsstelle in Ost-Berlin eingeladen; umgekehrt war Martin Onnasch jetzt des öfteren als Spezialist für Fragen der Kirchlichen Zeitgeschichte in der DDR Gast auf Tagungen und Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft. Es vertiefte sich nicht nur der Austausch von Informationen und Materialien; zum zeitgemäßen Kolorit gehört auch, dass die Arbeitsgemeinschaft einige der DDR-typischen Mangelerscheinungen beheben konnte: So wurden für die kalten und feuchten Räume der Forschungsstelle, wo sich der wissenschaftliche Mitarbeiter schon eine Lungenentzündung geholt hatte, u. a. ein Ölradiator und Geräte und Binde-Material zur Herstellung von einfach gebundenen Broschüren nach Naumburg transportiert.

---

2 Vgl. *Onnasch*, Martin: Zur Bedeutung der Bekenntnissynoden in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union im Jahre 1934. In: Hauschild, Wolf-Dieter / Kretschmar, Georg / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reissburg 1984. Göttingen 1984, 39–46; *Die erste Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union*. Versuch einer Spurensicherung. In: Festschrift für Margarete Möller zum [80. Geburtstag am] 11.3.1984. [Hg. v. den Dozenten der Kirchlichen Hochschule Naumburg]. Maschinentypskript Naumburg 1984, 135–149; *Nicolaisen*, Carsten: Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934. Neukirchen-Vluyn 1985.

Sachlich von großer Bedeutung war, dass der Leitungskreis der Forschungsstelle auf Anregung von Onnasch bereits 1986 u. a. die Edition der Protokolle der sog. „Ostkirchenkonferenz“, d. h. der Konferenz der Kirchen in der sowjetischen Besatzungszone nach 1945 beschloss, also zwei Jahre bevor der Rat der EKD endlich seine Einwilligung zu der von der Arbeitsgemeinschaft immer wieder geforderten Edition der Protokolle des Rates der EKD ab 1945 gab. Leitungskreis und Vertreter der Arbeitsgemeinschaft vereinbarten den Austausch von Editionsrichtlinien für die beiden Projekte, und es bleibt ein Zeichen der guten Zusammenarbeit, dass nach längerer Verzögerung schließlich auch die von Martin Onnasch angeregte Edition in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ publiziert wurde<sup>3</sup>.

Unvergesslich bleibt das Treffen von Mitgliedern des Leitungskreises und der Ev. Arbeitsgemeinschaft am 20. Oktober 1989 in Ost-Berlin, einen Tag nachdem der neue Staatsratsvorsitzende der DDR Egon Krenz mit Landesbischof Werner Leich zusammen gekommen war. Ein Mitglied des Leitungskreises äußerte danach geradezu prophetisch, dass die nächsten Treffen möglicherweise ja nicht immer nur in Ost-Berlin stattfinden müssten. Knapp drei Wochen später fiel die Berliner Mauer ...

Nach dem Fall der Mauer und der Wiedervereinigung des DDR-Kirchenbundes mit der EKD war es so gut wie selbstverständlich, dass der Rat der EKD Martin Onnasch als repräsentativen Vertreter der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung in der ehemaligen DDR in die Arbeitsgemeinschaft berief. Von 1992 bis 2003 war Onnasch, 1993 Professor an der Pädagogischen Hochschule in Erfurt und ab 1996 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Greifswald, Mitglied des bis damals noch größeren Kreises der Arbeitsgemeinschaft.

Insgesamt besteht für die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung großer Anlass zur Dankbarkeit anlässlich seines 65. Geburtstages am 20. Mai 2009. Auch die Arbeitsgemeinschaft dankt Martin Onnasch

---

<sup>3</sup> *Die Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz 1945–1949*. Bearb. von Michael Kühne (AKiZ A 9). Göttingen 2005.

herzlich für seine oft kritischen, aber immer konstruktiven Beiträge  
in den vielen Jahren der Zusammenarbeit.

## Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

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

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

Wirken der Kirche die Neuausrichtung des Hilfswerks der EKD ein Arbeitsschwerpunkt. Konstitutives und zugleich hemmendes Element aller Beratungen blieb der konfessionell-ekklesiologische Dissens unter den Ratsmitgliedern.

Schneider, Thomas Martin (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 1945–1948 (AKiZ A 15). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2008.

Der 1936 gegründete „Lutherrat“ verstand sich als der lutherische Teil der Bekennenden Kirche. Nach 1945 war er maßgeblich an der Neuordnung des kirchlichen Lebens in Deutschland beteiligt. Nachdem zunächst in Konkurrenz zum Plan einer einheitlichen evangelischen Kirche eine rein lutherische Kirche angestrebt worden war, ging 1948 aus dem „Lutherrat“ die VELKD als Zusammenschluss lutherischer Landeskirchen innerhalb der EKD hervor. Die Protokolle und dazugehörigen Dokumente geben Aufschlüsse über die politische, soziokulturelle und kirchlich-religiöse Situation im Nachkriegsdeutschland.

Die in den Texten erwähnten Daten, Sachverhalte und Personen werden in Anmerkungen ausführlich erläutert und kommentiert. Verschiedene Register helfen, die Quellen zu erschließen.

Eine gründliche Auswertung und Interpretation unter Berücksichtigung der Vorgeschichte liegt bereits vor: Thomas Martin Schneider: Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche (AKiZ B 49). Göttingen 2008. Im Übrigen ergänzt die Edition Schneiders die ersten beiden Bände der Protokolle des Rates der EKD (Bearb. von Carsten Nicolaisen und Nora Andrea Schulze). Bd. 1: 1945/46; Bd. 2: 1947/48 (AKiZ A 5–6). Göttingen 1995/1997, und orientiert sich an deren bewährten Standards.

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

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

Grünzinger, Gertraud / Nicolaisen, Carsten (Bearb.): *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Bd. V: 1939–1945. Die Zeit des Zweiten Weltkrieges (September 1939–Mai 1945)*. Hg. von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2008.

In diesem Band werden in einer repräsentativen Auswahl von Quellen grundsätzliche Aspekte nationalsozialistischer Kirchenpolitik gegenüber der evangelischen und der katholischen Kirche in der Zeit des Zweiten Weltkrieges dokumentiert. Nachdem in den Vorjahren alle Versuche fehlgeschlagen waren, die evangelische Kirche nach nationalsozialistischen Grundsätzen zu ordnen, verlor Hitler weitgehend das Interesse an der Gestaltung der Kirchenpolitik, behielt sich jedoch grundsätzliche Anweisungen vor. Nach dem Tod des Reichskirchenministers im Dezember 1941 untersagte er dem Ministerium eine eigenständige Kirchenpolitik; die kirchlichen Angelegenheiten wurden nun mehr denn je vom Leiter der Parteikanzlei Martin Bormann kontrolliert. Obwohl Hitler 1940 aus taktischen Gründen einen „Burgfrieden“ mit den Kirchen propagiert hatte,

blieb die nationalsozialistische Führung weiterhin bestrebt, Einrichtungen und traditionelle Arbeitsbereiche der Kirchen zu zerstören und den Einfluss des Christentums auf die Gesellschaft auszuschalten. In den Kriegsjahren kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen über die Seelsorge an Soldaten, Kriegsgefangenen und Zwangsarbeitern. Besonders die Militärseelsorge geriet in das Spannungsfeld von christlicher Tradition, nationalsozialistischer Ideologie und den politischen Interessen des Regimes.

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

Die Kirchen bewahren seit Jahrhunderten das Gedächtnis an ihre Märtyrer und Märtyrerinnen. Im 20. Jahrhundert sind unzählige Christen aller Konfessionen zu Märtyrern geworden. Dietrich Bonhoeffer und Sophie Scholl z. B. gehören zu jenen, die wegen ihres christlichen Glaubens, ihres Einsatzes für andere Menschen oder ihres politischen Widerstandes gegen totalitäre Regime verfolgt und getötet wurden.

Der Band bietet in einem systematischen Teil Aufsätze, die den Martyriumsbegriff aus evangelischer Perspektive beleuchten und die historischen Zusammenhänge von Verfolgung und Martyrium deutschsprachiger Protestanten in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts erläutern.

Ein umfangreicher, zeitaufwändig und mühevoll recherchierter dokumentarischer Teil umfasst mehr als 500 Kurzbiographien zu Einzelschicksalen deutschsprachiger Christen im NS-Staat, in der DDR, in der Sowjetunion und anderen Staaten. Wo vorhanden, sind den Biogrammen Porträtfotos beigegeben. Nachdem die Erstauflage binnen eines Jahres vergriffen war, wurde diese zweite, verbesserte und erweiterte Auflage möglich und nötig.

## Vorschau

Pöpping, Dagmar / Beier, Peter (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 7: 1953 (AKiZ A 16) Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2009.

Die Arbeit des Rates der EKD im Jahr 1953 war überschattet von den politischen Ereignissen in der DDR. Der kirchenfeindliche Kurs der SED veranlasste einige Kirchenführer, die Situation mit der Zeit des Nationalsozialismus zu vergleichen und von einem „zweiten Kirchenkampf“ zu sprechen. Zugleich musste der Rat der EKD auf die Flüchtlingswelle aus der DDR mit Hilfsangeboten reagieren, ohne dabei den Anspruch auf die eigene kirchliche Präsenz in Ostdeutschland aufzugeben. Erst die Kehrtwende der Kirchenpolitik der DDR-Führung im Staat-Kirche-Gespräch am 10. Juni 1953 versprach die Situation zu verbessern, eine Hoffnung, die allerdings durch den Volksaufstand vom 17. Juni 1953 sofort wieder in Frage gestellt wurde.

In der Bundesrepublik setzten sich die Bemühungen fort, die Position der Protestanten in Staat und Politik zu stärken. Nach dem Wahlsieg der CDU im September 1953 konnten einige prominente Protestanten aus dem Dienst der EKD in verantwortungsvolle Staatsämter wechseln. Dies wurde durchaus als Erfolg gegenüber den Katholiken gewertet. Zudem zeigte sich der Rat erstmals bereit für Gespräche mit der SPD, von der man nach ihrer Wahlniederlage eine Öffnung zum bürgerlichen Lager erwartete.

Großen Raum in den Diskussionen des Rates nahmen innerkirchliche Auseinandersetzungen ein. Vertreter der VELKD stritten mit Vertretern der unierten Landeskirchen um die Besetzung kirchlicher Stellen, staatliche Fördergelder, das neue kirchliche Disziplinarrecht und die Bibelrevision.

Die Edition der Ratsprotokolle von 1953 eröffnet einen differenzierten Blick auf den Umgang des Rates mit den politischen und kirchlichen Problemen dieser Zeit. Zugleich vermitteln die sieben ausführlich kommentierten Ratssitzungen mit ihren weit über 100 Beschlusspunkten und einer Vielzahl von bislang unveröffentlichten

Dokumenten einen thematisch breit angelegten Zugang zu Fragen der deutschen Kirchen-, Zeit-, Kultur- und Gesellschaftsgeschichte in Ost und West.

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

Büttner, Ursula

- Zwischen Frömmigkeit und Politik: christliche Kirchen und Milieus. In: Dies.: Weimar. Die überforderte Republik 1918–1933. Leistung und Versagen in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur. Stuttgart 2008, 268–282.
- Wegweiser für ein Orientierung suchendes Volk? Die evangelische Kirche Hamburgs in der Nachkriegszeit: In: Hering, Rainer / Mager, Inge (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte (20. Jahrhundert). Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen. Teil 5. Hamburg 2008, 279–295.

Fitschen, Klaus

- Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/4). Leipzig 2008.
- Die Kirchen in der Weimarer Republik. In: Theologische Rundschau 73, 2008, 119–149.
- Das Volk steht auf, der Sturm bricht los: die Ausstellung „Patriotische Kunst aus der Zeit der Volkserhebung 1813“ zur Zeit des 17. Juni 1953. In: Zur Kirche gehört mehr als ein Kreuzifix: Studien zur mitteldeutschen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte. Festgabe für Gerhard Graf zum 65. Geburtstag. Hg. von Michael Beyer, Michael / Teubner, Martin / Wieckowski, Alexander. Leipzig 2008, 337–343.
- Der Westdeutsche Protestantismus und die gesellschaftlichen Veränderungen in den 1960er Jahren: Eine Bestandsaufnahme. In: Communio Viatorum XLIX, 2007, 304–313.

- Rezension: Werner Krusche: Ich werde nie mehr Geige spielen können. Erinnerungen. Stuttgart 2007. In: Herbergen der Christenheit 31, 2007, 207f.
- Rezension: Rochus J. Bensch: Neuere baltische Kirchenrechtsgeschichte. Der kirchenverfassungsrechtliche Rahmen des eigenständigen deutschen Kirchenwesens in Lettland und Estland (1919–1939) und die Kirchenverfassungen der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands nach 1991. Nordhausen 2004. In: Die Evangelische Diaspora 77, 2008, 148–150.
- Rezension: Dietz Lange (Hg.): Nathan Söderblom. Brev – Lettres – Briefe – Letters. A selection from his correspondence. Göttingen 2006. In: Theologische Literaturzeitung 133, 2008, 839f.
- Vortrag: Kirche im Konformismus. 1968 und der Protestantismus in der DDR. Gehalten auf einer Tagung in der Evangelischen Akademie Neudietendorf: 1948 – 1968 – 1988 – 2008. Wegmarken in Kirche und Gesellschaft, 7./8. November 2008.

Fix, Karl-Heinz

- [Zus. mit Dagmar Pöpping und Anke Silomon]: Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band 6: 1952 (AKiZ A 14). Göttingen 2008.
- Otto Scheel (1876–1954). Der vergessene zweite bzw. Erste Vorsitzende (1918–1946). In: Schorn-Schütte, Luise (Hg.): 125 Jahre Verein für Reformationgeschichte (SVRG 200). Gütersloh 2008, 60–99.

Grünzinger, Gertraud

- Bearb. [zus. mit Carsten Nicolaisen]: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Bd. V: 1939–1945. Gütersloh 2008.

Hermle, Siegfried

- Hg. [zus. mit Jörg Thierfelder]: Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Stuttgart 2008.

- Hg. [zus. Norbert Haag / Sabine Holtz / Jörg Thierfelder]: Tradition und Fortschritt. Württembergische Kirchengeschichte im Wandel. FS für Hermann Ehmer zum 65. Geburtstag. Epfendorf 2008.
- „Ökumenisch Lied, ein garstig Lied“? Die Württembergische Landeskirche und der Ökumenischen Rat der Kirchen in den 1970er Jahren. In: Haag / Hermle / Holtz / Thierfelder: Tradition und Fortschritt, 367–390.

Kunter, Katharina

- Hg.: *Communio Viatorum. A theological journal from Central European perspectives* (Prague) (Website: [www.etf.cuni.cz/cv/](http://www.etf.cuni.cz/cv/)).
- Berlijn. Reisgids voor de Bewuste Bezoeker (Niederländischer Reiseführer über Berlin mit Schwerpunkten in Kirchlicher Zeitgeschichte, Religionsgeschichte und Neuere Geschichte). Zoetermeer 2008.
- Lykkedes den kommunistiske religionspolitik i DDR? Evangeliske Kirker og Christen i den Overgang fra Diktatur til Demokrati 1989/90. In: Schjørring, Jens Holger / Bak, Torkild: Fra modernitet til pluralisme. Nation-stat-folk-kirke i det 20. århundredes Europa. København 2008, 169–187.
- „Für Menschenrechte und Demokratie. Protestanten und die tschechische Bürgerrechtsbewegung Charta 77. Ein Thema im Spannungsfeld von ökumenischer Kirchenpolitik, zivilgesellschaftlichem Engagement und kirchlicher Zeitgeschichte“. In: Kaiser, Jochen-Christoph (Hg.): Vom Ertrag der neueren Kirchengeschichte für Kirche und Gesellschaft. Marburg 2008, 141–166.
- „Osteuropa – ein ökumenischer Fremdkörper? Der Zusammenbruch der sozialistischen Regime und Wahrnehmungen in der europäischen Ökumene 1989/90“. In: Schott, Christian-Erdmann (Hg.): In Grenzen leben – Grenzen überwinden. Zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa, Festschrift für Peter Maser. Münster 2008, 93–104.

- Zwischen Ost und West, Nord und Süd: Der Ökumenische Rat der Kirchen als „Global Player“ im Kalten Krieg. In: *Una Sancta* 63, 2008, 151–158.
- „We know now – The Historiography of Protestant Churches in Central and Eastern Europe after 1989“. In: *Communio Viatorum* III, 2007, 278–293.
- Die evangelischen Kirchen in der Tschechoslowakei 1948–1989. In: Schulze Wessel, Martin / Zückert, Martin (Hg.): *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. Oldenburg 2009, 727–740.
- „... dass die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muss“. Protestantische Kontroversen zur europäischen Entspannungspolitik in den beiden deutschen Staaten, in den Niederlanden und im Ökumenischen Rat der Kirchen in den achtziger Jahren. In: Stadtland, Helge (Hg.): „Friede auf Erden“. *Religiöse Semantiken und Konzepte de Friedens im 20. Jahrhundert*. Essen 2009, 275–289.
- 1972/3: Ende der Weltmission. Der europäische Protestantismus kehrt nach Hause zurück. In: URL: <http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=360>. Die dazugehörige Quelle – Gairdner, „Edinburgh 1910“, Frontispiz – ist unter [http:// www.europa.clio-online.de/2009/Article=361](http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=361) abrufbar.
- Vortrag: „The End of Socialism. 1989/90 as a Turning Point for Protestant Churches and Christians in the GDR“. Vortrag und Diskussion am 15. Februar 2008 auf der Konferenz „1989/90 als Epochenjahr der europäischen und außereuropäischen Christentumsgeschichte“. Lehrstuhl Prof. Dr. Klaus Koschorke, Abt. f. Kirchengeschichte, Universität München in Freising.
- Vortrag: „Human Rights – a Controversial Concept among German and Czech Protestants in the 1970’s and 1980’s“. Vortrag, Paper und Diskussion am 20. Juni 2008 auf der Konferenz „Human Rights in the 20th Century: Concepts and Conflicts“, Wissenschaftszentrum Berlin und Zentrum für Zeithistorische Forschungen Potsdam.
- Vortrag: „Social Welfare in Protestant Germany c. 1780–1920“. Vortrag, Paper und Diskussion am 20. September 2008 auf dem

Workshop „The Dynamics of Religious Reform in Church, State and Society in Northern Europe 1780–1920“, Deutsches Historisches Institut London.

- Vortrag: „Erfüllte Hoffnungen und zerborstene Träume. Gibt es theologische Deutungen für unsere geschichtliche Erfahrung?“. Vortrag mit Diskussion auf Einladung von Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber auf der Klausurtagung der Superintendenten der EKBO am 14. Oktober 2008.
- Vortrag: „Mit der Bibel und der Schlussakte von Helsinki. Die Bedeutung von Protestantismus und Katholizismus im zivilgesellschaftlichen Aufbruch Osteuropas 1989/90“. Vortrag mit Diskussion am 3. Februar 2009 in Bern im Rahmen einer Vortragsreihe der Schweizerischen Osteuropabibliothek und des Polit-Forums in Käfigturm Bern.

Lepp, Claudia

- Hg. [zus. mit Hermann Barth / Friedrich Hauschildt / Harry Oelke / Harald Schultze]: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 134, 2006, Lieferung 1. Gütersloh 2008.
- „1968“ – ein Thema der religions- und kirchengeschichtlichen Forschung? In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 2, 2008, 57–66.
- Gewalt und gesellschaftlicher Wandel. Protestantische Kontroversen über politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren. In: Historisches Jahrbuch 128, 2008, 523–539.
- Konservativ-christlicher Widerstand: Das Beispiel Gerhard Ritter. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 2, 2008, 69–90.
- Summus episcopus. Das Protestantische im Zeremoniell der Hohenzollern. In: Biefang, Andreas / Epkenhans, Michael / Tenfelde, Klaus (Hg.): Das politische Zeremoniell im Deutschen Kaiserreich 1871–1918 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 153). Düsseldorf 2008, 77–114.

- Rezension: Manfred Gailus (Hg.): Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im „Dritten Reich“. Göttingen 2008. In: Humanities. Sozial- und Kulturgeschichte [1.9.2008].

Pausch, Eberhard

- Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden – von Vietnam bis Afghanistan. In: Evangelische Regional- und Stadtakademie Hannover e.V. (Hg.): Aufbruch nach dem Ende der '68er Utopien: Eine Vortragsreihe vom 14. 5. bis 26. 11. 2008 in Hannover und in den Kirchenkreisen Burgwedel-Langenhagen, Laatzen-Springe und Ronnenberg. Hannover 2009, 41–47 [Gleichnamiger Vortrag, gehalten im Juni 2008 bei der Evangelischen Stadtakademie Hannover].

Pollack, Detlef

- Die Einheit von Immanenz und Transzendenz in der Krise: Religionssoziologische Anmerkungen zum Wandel des evangelischen Abendmahlsverständnisses. In: Große Kracht, Hermann-Josef / Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität: Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie. Paderborn 2008, 361–388.
- Die Entwicklung von Religion und Kirche in Ost- und Westdeutschland seit 1990. In: Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche. In: Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Politik. Hg. vom Berliner Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 28). Berlin 2008, 37–69.
- Glaube und Vernunft: Signaturen der gegenwärtigen religiösen Lage in Europa. In: Bormann, Franz-Josef / Irlenborn, Bernd (Hg.): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft: Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg 2008, 61–91.
- Der historische Wandel des Kontingenzbegriffs als funktionales Bezugsproblem von Religion. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 3. Kongresses der

Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teil 2. Frankfurt a. M. / New York, 2008, 1001–1012.

- Kirchenmitgliedschaft in soziologischer Sicht. In: Zimmermann, Johannes (Hg.): Kirchenmitgliedschaft: Zugehörigkeit(en) zur Kirche im Wandel. Neukirchen-Vluyn 2008, 68–90.
- Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen. In: Gabriel, Karl / Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Religion heute – öffentlich und politisch: Provokationen, Kontroversen, Perspektiven. Paderborn 2008, 9–36.
- Religiöser Wandel in modernen Gesellschaften: Religionssoziologische Erklärungen. In: Faber, Richard / Hager, Frithjof (Hg.): Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie. Würzburg 2008, 166–191.
- Religious Change in Europe. In: Theoretical Considerations and Empirical Findings. In: Motzkin, Gabriel / Fischer, Yochi (Eds.): Religion and Democracy in Contemporary Europe. London 2008, 83–100.
- Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus religionssoziologischer Perspektive. In: Lotz-Heumann, Ute / Missfelder, Jan-Friedrich / Pohlig, Matthias (Hg.): Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit. Gütersloh 2008, 33–55.
- Worauf die Bindung an die Kirche beruht: Kirchensoziologische Analysen zum Verhältnis der evangelischen Kirchenmitglieder zu ihrer Kirche und den Grenzen kirchenreformerischen Handelns. In: Hermelink, Jan / Wegner, Gerd (Hg.): Paradoxien kirchlicher Organisation: Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche. Würzburg 2008, 71–100.

Roggenkamp, Antje

- La religion dans l'enseignement supérieur sous le Kaiserreich et la République de Weimar. In Le Grand, Sylvie (Hg.): La laïcité en question. Religion, Etat et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours. Paris 2008, 287–294.

- Back to the roots?! Kirchgänge im Religionsunterricht. In: *theo-web* 7, 2008, 163–182.
- Elsa Brandström. Vorbildliche Philantropin oder moderne Heilige? In: *Sehnsucht nach Orientierung. Vorbilder im Religionsunterricht (Jahrbuch der Religionspädagogik 24)*. Neukirchen-Vluyn 2008, 176–183.

#### Schjørring, Jens Holger

- Hg. [Zus. mit Katharina Kunter]: *Changing Relations between Churches in Europa and Africa*. Wiesbaden 2008.
- Hg. [Zus. mit Jens T. Bak]: *Fra modernitet til pluralisme [Von Modernität zu Pluralismus]*. Kopenhagen 2008.
- *The All Africa Lutheran Conferences 1955-1965*. In: Kunter, Katharina / Schjørring, Jens Holger (Hg.): *Changing Relations between Churches in Europa and Africa*. Wiesbaden 2008, 61–69.
- *Indledning; Stat-folk-kirke i det 20. århundredes første årtier [Einleitung; sowie „Staat-Nation-Volk-Kirche in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts“]*. In: Schjørring, Jens Holger / Bak, Jens T. (Hg.): *Fra modernitet til pluralisme [Von Modernität zu Pluralismus]*. Kopenhagen 2008, 7–26 und 69–112.
- *Den tyske kirkekamp – set fra Frue Plads [Der deutsche Kirchenkampf – gesehen vom Domplatz in Kopenhagen]*. In: Selch-Jensen, Carsten / Nielsen, Lauge O. (Hg.): *Kirkehistorier: festskrift til Martin Schwarz Lausten [Kirchengeschichten. Festschrift Martin Schwarz Lausten gewidmet]*. Kopenhagen 2008, 313–334.
- *The Totalitarian Ideologies*. In: Lodberg, Peter (Hg.): *Religion, Politics and Law*. Aarhus 2009.

#### Schultze, Harald

- *Im Kontext verschärfter Angriffe auf die Kirche. Kurt Grünbaum und der Geldumtauschprozess 1957/58*. Leipzig 2009.

- Märtyrerdebatten in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zwischen 1945 und 2000. In: Kirchliches Jahrbuch 2006, 133. Jg., Lieferung 1: Dokumente zum kirchlichen Zeitgeschehen. Bearb. v. Karl-Heinz Fix. Gütersloh 2008, 217–274.
- Rezension: Kösters, Christoph / Tischner, Wolfgang (Hg.): Katholische Kirche in SBZ und DDR. Paderborn – München – Wien – Zürich 2005. 414 S. Kart. In: Theologische Literaturzeitung, 133. Jg. 2008, Sp. 1361–1363.
- Vortrag: Riskante westliche Finanzhilfe für die Kirchen – Konsistorialpräsident Kurt Grünbaum und der Geldumtauschprozess 1957/58. Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e.V., Magdeburg, 14. April 2008.
- Vortrag: Geschichte der Kirchenprovinz Sachsen (unter Berücksichtigung der thüringischen Gebiete). Vortrag bei Thüringer Archivpflegern, Tabarz, 14. Mai 2008.
- Vortrag: „Bücherstunde“: Im Kontext verschärfter Angriffe auf die Kirche. Kurt Grünbaum und der Geldumtauschprozess 1957/58. Gemeinsame Veranstaltung des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung und des Evangelischen Zentralarchivs Berlin. Berlin, 20. Januar 2009.

## Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen

### *Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte*

#### Veranstaltungen

- Tagung mit Exkursion auf dem Michaelshof zu Rostock - Gehlsdorf (Wichernjubiläum)(23. August 2008). Am Universitätsgebäude zu Rostock wurde des 50jährigen Bestehens der AG gedacht, die hier 1958 in einem Hörsaal Professor D. Erhard Peschke gründete. – In der Aula der Universität verhaftete die Gestapo 1934 drei Theologiestudenten (u. a. Eugen Gerstenmayer); Pastor i. R. Erich Arndt, geb. 1912, (Divisionspfarrer der 6. Armee in Stalingrad) gleichfalls festgenommen, berichtete als Zeitzeuge von den damaligen Vorgängen. Vorgeführt wurde ein Dokumentarfilm „Confessions of a German Soldier – Between the Cross and the Swastika – A Story of German Resistance“ (Dietrich Rarsten, 1911–1942; Vikar der Bekennenden Kirche in Mecklenburg).

#### Veröffentlichungen:

- Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte Mecklenburgia Sacra 11, 2008; darin: Löschner, Reinhard: Die Evangelischen Landesklöster Mecklenburgs seit der Reformation Dobbertin, Malchow, Ribnitz (besonders auch die Zeit seit der staatskirchenrechtlichen Aufhebung 1919); Franck, Herbert: Zur Geschichte evangelischer Posaunenchoräle in Mecklenburg (1862–1953), II. Teil; Bunnens, Michael: Die Ingenieur-Akademie/Hochschule Wismar – University of Technology, Business and Design, gegr. 1908, und das Heiligen-Geist-Hospital zu Wismar in ihrer Geschichte; Piersig, Erhard: Eine Pfarrstelle für Pastor Dr. Robert Lanseman – Die Neugründung der Heiligen-Geist-Gemeinde in Wismar vor 65 Jahren. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des Evangelischen Wismar zwischen 1933 und 1945.

#### Projekte

- Exkursion zur Gedenkstätte „Fünfeichen“ – Internierungslager.

*Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte*

## Veranstaltungen

- 60. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte in Löbau (30. Mai 2008); mit folgenden Vorträgen: Edmund Pech: Die Situation der zweisprachigen Kirchgemeinden in der Lausitz während der Zeit des Nationalsozialismus; Christian Winter: Der Weg zur Sprengung der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig. Vorgeschichte und Hintergründe (veröffentlicht siehe unten).
- Vorträge in der Ortsgruppe Leipzig der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte: Jens Trombke: Die Peterskirchgemeinde in Leipzig in der NS-Zeit (17. April 2008); Maik Thiem: Das Leipziger Archivwesen am Beispiel des kirchlichen Archivs Leipzigs, gegründet 1938 (20. November 2008).

## Veröffentlichungen

- Krohn, Benjamin: Die Dresdner Kirchgemeinden Martin-Luther (Dresden Neustadt) und Apostel (Trachau) zwischen 1933 und 1945: Protest der Posaunen und „Sieg Heil Christo“. In: Herbergen der Christenheit 31, 2007 (ersch. 2008), 91–110.
- Beyer, Michael: Von der „Gesellschaft ...“ zur „Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte“: 125 Jahre kirchenhistorische Arbeit in Sachsen. In: Herbergen der Christenheit 31, 2007 (ersch. 2008), 151–166.
- Christian Winter: Der Weg zur Sprengung der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig: Vorgeschichte und Hintergründe. In: Lux, Rüdiger / Petzold, Martin (Hg.): Vernichtet, vertrieben – aber nicht ausgelöscht: Gedenken an die Sprengung der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig nach 40 Jahren. Leipzig 2008, 17–36.

## Projekte

- Pfarrerbuch der sächsischen Landeskirche 1539 bis 1999.

## Vorschau auf Veranstaltungen

- 11. bis 13. Juni 2009 in Borna: 61. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte; 12. Juni Podium: Kirche und Braunkohle: Thomas Krieger: Heuersdorf; Maik Thiem: Devastierte Kirchen und ihre Archive im Bornaer Revier; Matthias Weismann: Kirche in Bewegung.

*Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte*

## Veranstaltungen

- Ausschusstagung am 11. April 2008; u. a. mit folgenden Vorträgen: Sigrid Lekebusch: Georg Schulz, ein außergewöhnlicher Theologe in Wuppertal; Volkmar Wittmütz: Die Rheinische Mission im „Dritten Reich“.

## Projekte

- Thomas Martin Schneider (Hg.): Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege 1914–1948 (Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland IV) (in Bearbeitung).

*Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte*

## Veranstaltungen

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

## Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 105, 2007 (2008); darin: Lensing, Helmut: Der reformierte Protestantismus in der Grafschaft Bentheim während der Weimarer Republik und das Aufkommen des Nationalsozialismus bis zu seiner Etablierung Ende 1933, 95–166; Scheepers, Rajah: Die transnationalen Zusammenhänge zwischen Innerer und Äußerer Mission – niedersächsische Kirchengeschichte in Übersee. Die Auslandsstationen der Henriettenstiftung [Hannover] im 20. Jahrhundert, 167–201.

## Projekte

- Fortsetzung des Projekts: Erforschung des Schicksals der Christen jüdischer Herkunft in der hannoverschen Landeskirche (in Zusammenarbeit mit der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers).
- Vorbereitung einer Publikation zur Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen in der hannoverschen Landeskirche nach 1945.

## Vorschau auf Veranstaltungen

- 5.–6. Juni 2009: Tagung zur Geschichte der hannoverschen Landeskirche in den 60er Jahren (1968: Vorgeschichte und Folgen) in Hannover.
- 29.–30. Mai 2010: Jahrestagung der Gesellschaft in Bremerhaven.

## Kooperationen

- Mitwirkung an der Tagung der Historischen Kommission des Dt. Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in Reburg-Loccum (18.–21. September 2009): Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945.
- „50 Jahre Landeskirchenamt Hannover in der Roten Reihe 1957–2007“, Hannover: Selbstverlag des Landeskirchenamts 2007.

*Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte*

## Veranstaltungen

- Von Luther, Hitler und Herzog Bernhard – Deutsche Christen in der Thüringer evangelischen Kirche (1927–1945). Abendveranstaltung in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Thüringen und der Ev.-Luth. Kirchgemeinde Weimar. Weimar, Johanneskirche (1. Juli 2008).
- Jahrestagung der Gesellschaft in Gotha (14.–16. November 2008); Zeitgeschichtlicher Vortrag von Sup. i. R. Eckardt Hoffmann: Friedensgebete, Demonstrationen und Runder Tisch in Gotha 1989/90.
- Forum für kirchliche Zeitgeschichte in Neudietendorf, Zinzen-dorfhaus (7.–8. November 2008): 1948 – 1968 – 1988 – 2008. Wegmarken in Kirche und Gesellschaft, Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen in Kooperation mit der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte und den Theologischen Fakultäten der Universitäten Jena und Leipzig.
- Fachtag Archäologie Weimar. In Kooperation mit dem Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie (16.–17. März 2009).

## Veröffentlichungen

- Böhm, Susanne: Deutsche Christen und Thüringer evangelische Kirche (1927–1945). Leipzig 2008.

- Scheider, Hannelore: Thüringer Kirchenbücher im Visier nationalsozialistischer Sippenforschung. In: Gailus, Manfred (Hg.): Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im „Dritten Reich“. Göttingen 2008, 101–130.
- Seidel, Thomas A.: Lefflers Beichte – Anmerkungen zur „Vergangenheitsbewältigung“ in der Thüringer evangelischen Kirche nach 1945. In: Knigge, Volkhard / Baumann, Imanuel (Hg.): „... mitten im deutschen Volke“. Buchenwald, Weimar und die nationalsozialistische Volksgemeinschaft. Göttingen 2008, 134–150.

#### Projekte

- Thüringer Pfarrerbuch.

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte in Greiz (11.–13. September 2009).
- Forum kirchliche Zeitgeschichte (in Kooperation mit der Ev. Akademie Thüringen), Neudietendorf (6.–7. November 2009).

#### *Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung (HKV)*

#### Veranstaltungen

- „Gottes Wort soll ungebunden sein, damit es uns losbinden kann“. Zeitzeugengespräch mit dem Sohn Martin Niemöllers. Veranstaltung der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung am 25. Todestag von Martin Niemöller in der Evangelischen Stadtakademie in Frankfurt am Main (6. März 2009). Nach einleitendem Grußwort des Kirchenpräsidenten der EKHN, Dr. Volker Jung, und einem Vortrag von Privatdozent Pfarrer Dr. habil. Michael Heymel schilderte Dr. Heinz-Herrmann Niemöller in einem Zeitzeugengespräch mit der Historikerin Anette Neff, wissenschaftlicher Projektmitarbeiterin im Zentralarchiv der EKHN, wie er seinen Vater erlebt hat. Der komplette Bericht von Rita Dersch und Holger Bogs ist zu finden unter: [www.ekhn.de/inhalt/kirche/standpunkte/geschichte/09/03\\_09\\_martin\\_niemoeller.php~inhalt](http://www.ekhn.de/inhalt/kirche/standpunkte/geschichte/09/03_09_martin_niemoeller.php~inhalt). Die Dokumentation sowie weitere Beiträge zur Zeitgeschichte wird der Band JHKV 60, 2009, leisten, der fristgerecht bis Jahresende erscheinen soll.

#### Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKV) 58, 2007; darin: Dienst, Karl: Kirchengeschichte als

Grundlage für kirchenpolitisches Handeln. Zum Gedenken an Heinrich Steitz anlässlich dessen hundertstem Geburtstag, 237–268; Braun, Reiner: Karl Herbert als Pfarrer in Oberhörten. Quellenedition seiner Eintragungen in die Pfarrchronik, 269–312.

- Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKV) 59, 2008; darin: Böcher, Otto: Die Kommendatoren der Hessischen Genossenschaft seit 1859 und die neuere Geschichte der Kommende Nieder-Weisel, 215–246; Slenczka, Ruth: Das Johanniterkrankenhaus in Nieder-Weisel. Ein ländliches Krankenhaus im Zeitalter des Ausbaus der staatlichen Gesundheitsfürsorge 1870–1975, 247–264; Braun, Linda: „Im Rücken der Armee“. Der Johanniterorden im Lazarettwesen von den Einigungskriegen bis zum Ersten Weltkrieg, 265–292; Waßmann, Dieter: Die Johanniterschwestern in Hessen. Ein Bindeglied zwischen der Hessischen Genossenschaft und den hessischen Diakonissenhäusern (1853–1933), 293–318; Schott, Christian-Erdmann: Wandlungen einer Beziehung. Der Johanniterorden und die Evangelische Kirche, 319–334.
- Battenberg, Friedrich / Schäfer, Karl Heinrich (Hg.): Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und ihre Kirchenordnung. Entstehung – Entwicklungen – Perspektiven (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte [QSHK] 13), Darmstadt 2006.
- Becher, Werner (Hg.): Karl Veidt (1879–1946). Paulskirchenpfarrer und Reichstagsabgeordneter (QSHK 14), Darmstadt 2006.
- Dorn, Fred / Neff, Anette (Hg.): Auf Augenhöhe. Begegnungen und Gespräche über Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie in Hessen. 60 Jahre nach Kriegsende (QSHK 15), Darmstadt 2008.
- Parker, Sebastian: Die Marburger Konferenz (QSHK 16), Darmstadt 2008.

#### Vorschau auf Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKV) 60.

*Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung*

## Veranstaltungen

- Abendgespräche über Gott und die Welt. Diener dreier Herren? (7. Januar 2008); Gast: Prof. Dr. Horst Dohle.
- Junge Werkstatt (11. März 2008); Referat: Elisabeth Hurth: Religion ist „in“, die Kirchen leer?
- Junge Werkstatt (7. April 2008); Referat: Alexander Fleischauer: Thomas Müntzer. Ein DDR-Mythos.
- Internationales Staat-Kirche-Kolloquium (8. September 2008), Gemeinsames Anliegen: Gerechtigkeit. Zu den Beziehungen zwischen der Evangelischen Kirche der Union und der Church of Christ in den USA; Referate: Prof. Dr. Claus Montag, Dr. Elga Zachau.
- 15 Jahre Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung (27. Oktober 2008); Referat: Prof. Dr. Martin Greschat: 1948–1958–1968–1978–1988; Referat: Lothar de Maiziere: Vom Umgang mit der DDR-Geschichte und dem Institut.
- Der konziliare Prozess in der DDR in den 1980er Jahren (17. November 2008); Referate: Propst Heino Falcke und Dr. Christian Halbrock.
- Junge Werkstatt (13. Dezember 2008); Referat: Iris Wachsmuth: Selbst- und Fremdbilder zwischen Ost und West. Familiäre Erinnerungskultur der NS-Zeit.
- Berliner Staat-Kirche-Kolloquium: Nachdenken über das Friedensengagement der evangelischen Kirchen in der DDR. Geschichte und Aktualität (25. März 2009); Referat: Joachim Garstecki.

## Veröffentlichungen

- Christliches Menschenbild in Gesellschaft und Politik (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 25). Berlin 2008; mit Beiträgen von Hans Joachim Meyer, Rüdiger Sachau, Detlef Pollack, Oscar W. Gabriel, Paul Zulehner, Udo Steinbach.
- Medien – Mythos – Macht (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 26). Berlin 2008; mit Beiträgen von Elisabeth Hurth, Alexander Fleischauer, Horst Dohle.
- Staatliche Kirchenpolitik im „real existierenden Sozialismus“ in der DDR (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-

Kirche-Forschung 01). Berlin <sup>2</sup>2008. Mit Beiträgen von J. Jürgen Seidel, Edgar Dusdal, Joachim Heise, Horst Dähn, Robert F. Goeckel, Horst Dohle, Reinhard Henkys, Uwe Funk.

- Staatliche Kirchenpolitik in der DDR und anderen ehemals realsozialistische Länder von 1945 bis 1989 (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 02). Berlin <sup>2</sup>2008; mit Beiträgen von Horst Dähn, Gerhard Linn, Günter Krusche, Reinhard Scheerer, Paul Oestreicher, Friedhelm Jostmeier, Gerhard Lange, Berndt Schäfer, Janusz Wycislo, Miklos Tomka, Otto Luchterhandt, Markus Meckel.

Vorschau auf Veranstaltungen

- 30. Mai 2009: „Neue Zeiten – Neue Probleme. Die Kirchen in Ostdeutschland, in Polen, in Tschechien und in Ungarn 20 Jahre nach dem Ende des Realsozialismus“. Referate und Diskussion, Ort: Humboldt-Universität Berlin im Rahmen des Geschichtsforums 2009, 14.00 bis 17.30 Uhr.

*Kirchengeschichtliche Kammer der Ev. Landeskirche Anhalts*

Vorschau auf Veranstaltungen

- Wissenschaftliche Tagung gemeinsam mit dem Verein für Kirchengeschichte der KPS in Dessau: Gewaltlos in die Wende – Die Rolle der evangelischen Kirchen im Raum Sachsen-Anhalt auf dem Weg zur friedlichen Revolution 1989 (9./ 10. Oktober 2009).

*Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der Ev. Kirche v. Westfalen*

Veröffentlichungen

- Hey, Bernd /Wittmütz, Volkmar (Hg.): 1968 und die Kirchen, Bielefeld 2008.

Projekte

- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen.

Vorschau auf Veranstaltungen

- 8. Juni 2009: Symposium „Barmen und Westfalen. 75 Jahre Theologische Erklärung“ in Haus Villigst, Schwerte.

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte.

- Ausschuss für Rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte.

*Kommission für Zeitgeschichte e.V.*

Veranstaltungen

- Opus Iustitiae Pax – Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876–1958), Ausstellung in Rom, Berlin und München 2008/2009.

Veröffentlichungen

- Begleitband zur o. g. Ausstellung: Päpstliches Komitee für Geschichtswissenschaften (Hg.): Opus Iustitiae Pax. Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876–1958). Regensburg 2009.
- Hermes, Peter: Meine Zeitgeschichte 1922–1987 (VKZG Q 52), Paderborn <sup>2</sup>2008.
- Hummel, Karl-Joseph / Kösters, Christoph (Hg.): Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939–1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation (VKZG F 110). Paderborn 2008.
- Henkelmann, Andreas: Caritasgeschichte zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat. Das Seraphische Liebeswerk (1889–1971) (VKZG F 113). Paderborn 2008.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Hummel, Karl-Joseph (Bearb.): Paul van Husen (1891–1971). Lebenserinnerungen eines katholischen Juristen (VKZG Q 53). Paderborn 2009.
- Helbach, Ulrich (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945–1947 (VKZG Q 54). Paderborn 2009.
- Höller, Simone: Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933–1945 (VKZG F 114). Paderborn 2009.
- Trippen, Norbert: Joseph Kardinal Höffner (1906–1987). Bd. I: Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962 (VKZG F 115). Paderborn 2009.

Projekte

- Ein Biografisch-Bibliografisches Internet-Lexikon für das katholische Deutschland. Projekt im Rahmen von „WIKINGER – WIKI Next Generation Enhanced Repository“ (s. Mitteilungen zur Kirchl. Zeitgeschichte 2007).

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bearb. v. Ulrich Helbach, Heinz Hürten, Christoph Kösters, Annette Mertens, Wolfgang Tischner.
- Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939. Bearb. v. Thomas Brechenmacher.

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- 28.9.2009: „Katholische Kirche und Demokratie im 20. Jahrhundert“ (im Rahmen der Tagung der Görresgesellschaft, Historische Sektion), Salzburg.
- 23.–24.10.2009: „Christen im geeinten Deutschland“ (in Verbindung mit dem Katholischen Forum Thüringen und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, Lehrstuhl für Kirchengeschichte).

#### Kooperationen

- Projekt „WIKINGER – e-science“: Gemeinsam mit der Fraunhofer-Institut Intelligente Analyse- und Informationssysteme IAIS, Abteilung NetMedia, Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Ingenieurwissenschaften, Abteilung für Informatik und Angewandte Kognitionswissenschaft.

#### *Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte e. V.*

Seit dem 29.12.2008 ist der Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte ein eingetragener Verein. Er übernimmt die Aufgaben der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte und ist ein Werk der EKBO.

#### Veranstaltungen

- Vortrag: Maren Krause: Verschwundene Kirchen Berlins. Eine kurze Geschichte ihres Abbruchs vom 18. bis 20 Jahrhundert (21. Februar 2008).
- Vortrag: Karl-Heinrich Lütcke / Friedrich-Wilhelm Winterhager: Neuanfänge? Kirchliche Übergangszeiten nach 1918 und 1945 in Berlin-Brandenburg (22. Mai 2008).
- Rev. Dr. h.c DD Paul Oestreicher/Pfarrer Rudolf Weckerling: Gedenken an Bischof George Bell (1883–1958). Veranstaltung der Ev. Akademie Berlin-Brandenburg, Franz. Friedrichstadtkirche (14. Oktober 2008).

- Die Görlitzer Synode 1947. Bischof Dibelius als Geburtshelfer der Ev. Kirche in der schlesischen Oberlausitz. Vortrag von OKR Dr. Hans-Jochen Kühne (6. November 2008).
- Buchvorstellung: Dr. Wolfgang Krogel / Gerlind Lachenicht: „Evangelisch getauft als Juden verfolgt. Spurensuche Berliner Kirchengemeinden“ (4. Dezember 2008).

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- 18. April 2009: Sprachenkonvikt Berlin. Frühjahrstagung in der Burg Ziesar.
- 23. April 2009: Winnie Locke: Die Grundordnung von 1948.

#### *Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden*

#### Veröffentlichungen

- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 2, 2008. Darin u. a. folgende zeitgeschichtliche Beiträge: Hollerbach, Alexander: Erik Wolfs Wirken für Kirche und Recht; Lepp, Claudia: Konservativ-christlicher Widerstand: Das Beispiel Gerhard Ritter; Jacobs, Uwe Kai: Der Evangelische Kirchenvertrag Baden-Württemberg vom 17. Oktober 2007, seine Entstehung und sein Verhältnis zum evangelischen Kirchenvertrag mit dem Freistaat Baden vom 14. November 1932; Winter, Jörg: 50 Jahre Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden; Bechtel, Gerhard: Hermann Maas als Kreisdekan. Ein unermüdlicher Mittler zwischen Kirchenleitung und Gemeinden; Schwinge, Gerhard: Martin Schwarz: Mein bisheriger Weg 1905–1950; Kunze, Rolf-Ulrich: Die Quellenedition „Die Evangelische Landeskirche in Baden im ‚Dritten Reich‘ und ihre Bedeutung für die Geschichte der badischen Landeskirche, 1933–1945“.

#### Projekte

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert (Bd. V ist 2007 erschienen).
- Heimat und Fremde – Eine Ausstellung des Landeskirchlichen Archivs.

*Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e.V.*

## Veranstaltungen

- Vortrag: Prof. Dr. Harald Schultze: Riskante westliche Finanzhilfe für die Kirchen – Konsistorialpräsident Kurt Grünbaum und der Geldumtauschprozess 1957/58 in Magdeburg (14. April 2008).
- Vortrag: Bischof Axel Noack: 50 Jahre Kommuniké vom 21. Juli 1958 in Magdeburg (21. Juli 2008).

## Veröffentlichungen

- Der Band über die Ausstellung und den Vortrag von Prof. Dr. Martin Onnasch über die Einführung Ludolf Müllers als Bischof der Kirchenprovinz Sachsen 1947 ist noch in der Bearbeitungsphase.

## Vorschau auf Veranstaltungen

- Tagung zusammen mit der Kirchengeschichtlichen Kammer der Evangelischen Landeskirche Anhalts in Dessau: „Gewaltlos in die Wende – Die Rolle der evangelischen Kirchen im Raum Sachsen-Anhalt auf dem Weg zur friedlichen Revolution“ (9./10. Oktober 2009).
- Dr. Hans Seehase: Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments in Anhalt (Seminar an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg).

## Kooperationen

- Kirchengeschichtliche Kammer der Evangelischen Landeskirche Anhalts.
- Evangelische Erwachsenenbildung Sachsen-Anhalt.

*Verein für Pfälzische Kirchengeschichte*

## Veröffentlichungen

- Eger, Wolfgang: Die Pfälzische Landeskirche seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges (bis 1963). Versuch einer unterlassenen Chronik. Hg. von Friedhelm Hans. In: Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte 28, 2008, 66–77.
- Bümlein, Klaus (Hg.): Das Barth-Colloquium 1953 in Niederkirchen bei Kaiserslautern, mit Beiträgen von Eberhard Busch und Ferdinand Hahn. In: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 75, 2008, 151–184.

## Projekte

- Ökumenische Kirchengeschichte des Oberrheins (mit Schwerpunkt im 19. und 20. Jahrhundert). Vorbereitet durch eine ökumenische badisch-elsässisch-pfälzische Expertengruppe. Soll 2010 in französischer und deutscher Sprache erscheinen.

*Verein für rheinische Kirchengeschichte*

## Veröffentlichungen

- Kaminsky, Uwe: Kirche in der Öffentlichkeit – Die Transformation der Evangelischen Kirche im Rheinland (1948–1989) (SVRKG 173 = Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland V). Bonn 2008.
- Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 57, 2008; mit folgenden Beiträgen: Winkler, Ulrike: Die Kreuznacher Bruderschaft Paulinum während des Zweiten Weltkrieges; Grashof, Johannes: Zur Wirksamkeit und theologischen Prägung des Rheydter Pfarrers Ludwig Ditthard (1900–1987); Mohr, Rudolf: Rudolf Harney – Pfarrer in politisch und theologisch stürmischer Zeit; Conrad, Joachim: Otto Wehr und die evangelische Kirche an der Saar zwischen Autonomie und Anschluss 1919 bis 1955; Müller, Wolfgang: Zwischen Gemeindeleben und Umbruch – Die Evangelischen Studentengemeinden in Bonn, Köln und Saarbrücken um 1968 (Teil 3).

## Projekte

- Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart (Bd. I erscheint 2009).

*Verein für Schlesische Kirchengeschichte e. V.*

## Veranstaltungen

- Arbeitstagung des VSKG „Was bedeutet uns Schlesien heute? Zeitzeugenberichte aus dem Jahr 2009“. In: Ev. Tagungsstätte Kreuzbergbaude, Jauernick-Buschbach bei Görlitz (31. August–2. September 2009).

## Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 86, 2007 (2008); darin: Kühne, Hans-Jochen: Die Hofkirchensynode 1946. Neuanfang in der Kirchenprovinz Schlesien, 99–156; Schott, Christian-Erdmann: Über den Tag hinaus. Theologische Weichenstellungen der Hofkirchensynode 22./23. Juli 1946 in Breslau, 157–174; Neß, Dietmar: Die Schlesische Kirchenleitung 1945–1947, Biogramme 175–184; Schott, Christian-Erdmann: Wir sind doch Schwestern und Brüder. Vom gemeinsamen Erbe der evangelischen Schlesier, 227–240; Hacke, Hans: Verein zur Erforschung und Erhaltung Schlesischer Orgeln e. V. Eine kleine Chronik von den Anfängen bis 2007, 241–254; Forell Davis, Mary: Die Verwandlung von Leid in Liebe. Frederick und Madeleine Forell und die „Newcomers Christian Fellowship“, 255–300; Meyer, Dietrich: Der Werdegang von Pfarrer Friedrich Forell und sein Einsatz für die schlesische Kirche nach 1945, 301–326.
- Schott, Christian-Erdmann (Hg.): In Grenzen leben – Grenzen überwinden. Zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa, Festschrift für Peter Maser zum 65. Geburtstag (Beiträge zur Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 16). Münster 2008.
- Schott, Christian-Erdmann: Der Fachausschuss für kirchengeschichtliche Arbeit der Ev. Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE) unter der Leitung von Peter Maser. In: Ders. (Hg.): In Grenzen leben – Grenzen überwinden. Zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa, 159–171.
- Schott, Christian-Erdmann: Rudolf Irmeler (1907–1999), Theologe, Schriftsteller zum 100. Geburtstag. In: Ostdeutsche Gedenktage 2007. Hg. von der Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen. Bonn 2008, 205–208.
- Schott, Christian-Erdmann: 125 Jahre Verein für Schlesische Kirchengeschichte. In: Halub, Marek / Mańko-Matysiak, Anna (Hg.): Śląska Republika Uczonych – Schlesische Gelehrtenrepublik – Slezská Vědecká Obec. Bd. 3. Wrocław 2008, 575–588.

- Schott, Christian-Erdmann: Wandlungen in der Wahrnehmung. Die evangelische Kirche und ihre Vertriebenen. In: Rainer Bendel (Hg.): Vertriebene finden Heimat in der Kirche. Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 38). Köln / Weimar / Wien 2008, 147–162.
- Schott, Christian-Erdmann: Die Rolle der Kirchen bei der Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen nach dem II. Weltkrieg. In: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau XLVII/XLVIII, 2006/2007 (2008), 291–308.
- Schott, Christian-Erdmann: Der Kirchenkampf in den Kirchenkreisen Liegnitz und Brieg 1933–1945. In: Harasimowicz, Jan / Lipińska, Aleksandra (Hg.): Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim – Das Erbe der Reformation in den Fürstentümern Liegnitz und Brieg. Legnica 2007, 393–409.

#### Projekte

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

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- Symposion zum Gedenken an Bischof Hans Joachim Fränkel (1909–1957) aus Anlass seines 100. Geburtstages in Görlitz (28.–30. August 2009). Veranstalter: Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Regionalbischof Dr. Hans-Wilhelm Pietz.

#### Kooperationen

- Gemeinschaft ev. Schlesier (Hilfskomitee) e. V.
- Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.
- Fachausschuss für Kirchengeschichte der Ev. Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE) der EKD.
- Evangelisch-Lutherische Kirche der Augsburgischen Konfession in Polen Diözese Wrocław/Breslau.

- Historische Kommission für Schlesien; Stiftung Kulturwerk Schlesien, Würzburg.
- Arbeitskreis deutsche Landeskirchengeschichte (ADLKG).

*Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte*

Veranstaltungen

- Jährliche Mitgliederversammlung/Jahrestagung. Thema 2008: „Johannes Bugenhagen“. Vortrag von Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild.

Veröffentlichungen

- Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Reihe 2 (jährliche Zeitschrift).
- Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Reihe 1 (Monographien in loser Folge).
- Weitere Veröffentlichungen in loser Folge.

Vorschau auf Veranstaltungen

- 22. Oktober 2009: Mitgliederversammlung/Jahrestagung in Schleswig, Schleswig-Holsteinisches Landesarchiv. Thema: „Neue Wege zum Menschen? Der umstrittene Theologie Wilhelm Heydorn 1883–1958.“ Vortrag Prof. Dr. Rainer Hering.

*Verein für württembergische Kirchengeschichte*

Veranstaltungen

- Tagung des Vereins für württembergische Kirchengeschichte; zugleich Symposion des Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte (10.–11. Oktober 2008): Politischer Umbruch, kirchlicher Aufbruch? Zur Positionierung der evangelischen Landeskirchen in der frühen Weimarer Republik (Veröffentlichung voraussichtlich in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 2009).

Veröffentlichungen

- Haag, Norbert: Protestantisches Milieu in der Provinz. Das württembergische Dekanat Herrenberg 1918 bis 1945 (Quellen

und Forschungen zur württembergischen Zeitgeschichte 19).  
Epfendorf/Neckar 2007.

- Blätter für württembergische Kirchengeschichte.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Tagung zum 75. Gedenktag des Ulmer Bekenntnistages vom 22. April 1934 (in Kooperation mit dem Stadtarchiv Ulm). Veranstaltungsort: Stadt Ulm, Schwörhaus (26. April 2009).

*Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V.*

Veranstaltungen

- 2 Vorträge jährlich (Themen der nächsten Vorträge noch nicht bekannt).

Veröffentlichungen

- Hospitium Ecclesiae 24. Bremen 2009.

## Autorinnen und Autoren der Beiträge

Bühmann, Henning, M. A., Doktorand am Seminar für Zeitgeschichte, Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Dörfler-Dierken, Angelika, Dr. theol., apl. Prof. für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Wissenschaftliche Direktorin am Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr in Strausberg.

Fix, Karl-Heinz, Dr. phil., Wiss. Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte München.

Friedrich, Norbert, Dr. theol., Leiter der Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth.

Garbe, Irmfried, Dr. theol., Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald.

Geldbach, Erich, Dr. theol., Prof. emerit. für Ökumene und Konfessionskunde, Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bochum.

Grünzinger, Gertraud, M. A., Wiss. Mitarbeiterin an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte München.

Kunter, Katharina, Dr. phil., Privatdozentin an der Universität Karlsruhe (TH), Abteilung Neuere und Neueste Geschichte. Wiss. Mitarbeiterin im Deutschen Bundestag in Berlin.

Marahrens, Hauke, M. A., Promotionsstipendiat beim Ev. Studienwerk Villigst, Promotionsstudent am Historischen Seminar der Universität Hamburg.

Muth, Christian, Wiss. Mitarbeiter im DFG-Projekt ‚Geist der Zeiten‘ an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle.

Nicolaisen, Carsten, Dr. theol., Honorarprof. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-München.

Roggenkamp-Kaufmann, Antje, Dr. theol., Gymnasiallehrerin in Göttingen und Privatdozentin an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Schjørring, Jens Holger, Dr. theol., Prof. emerit., Theologische Fakultät der Universität Aarhus, Dänemark.

Schneider, Thomas Martin, PD Dr. theol., Akademischer Direktor am Institut für Evangelische Theologie der Universität Koblenz-Landau.

Schwarz-Lausten, Martin, Dr. theol., Prof. für Kirchengeschichte an der Universität Kopenhagen.

Widmann, Christian, M. A., Wiss. Mitarbeiter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-München.