

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

17/2023

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 41/2023

Redaktion: Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte
Redaktionelle Mitarbeit und Layout:
Kerstin Müller-Römer
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
www.kirchliche-zeitgeschichte.info

Druck: UNI-DRUCK
Susanna Novotny
Amalienstraße 69
80799 München

ISSN: 1866-8771

Inhalt

Editorial	9
Aufsätze	
Trauer und Trotz. Religiöses Kriegsgedenken nach 1918 <i>Tim Lorentzen</i>	13
Die Kultur des Gegners als Kraft zum Widerstand in Zeiten des Krieges. Dem Kriegsdienstverweigerer Wilhelm Schümer im Gedenken an seinen 80. Todestag <i>Maike Schult</i>	49
„Kein Hinderungsgrund für eine Anstellung“. Die Evangelisch- Lutherische Kirche in Bayern und der NS-Jurist Wilhelm von Ammon <i>Nora Andrea Schulze</i>	69
Mit „mancherlei Fesseln“ in den „Deutungskämpfen der Erlebnisgeneration“. Die Deutschen Christen und die EKD-Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in den 1950er Jahren <i>Marvin Becker</i>	91
Rassen- und Sozialhygieniker als Bindeglied der nichtkonfessionellen und evangelischen Eheberatung in der bundesdeutschen Nachkriegszeit <i>Vera-Maria Giehler</i>	117
„Solche unverschämten Brüder brauchen wir nicht!“ – Ein Beitrag zum Typus des ‘68er Pastors am Beispiel von Michael Schmidt <i>Carsten Linden</i>	145

Miszelle

- Ein gefälschtes Dibelius-Zitat und seine Folgen
Michael Heymel 165

Forschungsberichte

- Geistlich und rechtlich gleich. Gleichstellung von
Theologinnen im Pfarrberuf der Evangelischen Kirche in
Hessen und Nassau und ihren Vorgängerkirchen 1918–1971
Jolanda Gräßel-Farnbauer 175

- Lebensläufe zur Zeit des Nationalsozialismus. Eine duale
Biografie von Helmuth Schreiner und Karl Themel
Maurice Backschat 183

- Ein Raum „alternativer Öffentlichkeit“? Das Theologische
Seminar Leipzig (1964–1992)
Marius Stachowski 191

- Belastendes Erbe – Ein Projekt der Evangelischen Kirche
der Pfalz zur Erfassung, Einordnung und digitalen
Präsentation problematischer materialer Relikte aus der Zeit
des Deutschen Reichs (1870–1945)
Marie Fischer/Christoph Picker 199

Tagungsberichte

- Otto Dibelius (1880–1967). Neue Forschungen zu einer
protestantischen Jahrhundertfigur
Michael Heymel 207

- Diakonie und Caritas in Ostdeutschland vor und nach 1990.
Potentiale für Ost und West. Was ist anders (geblieben), was
soll anders werden?
Bettina Westfeld 217

Nachrichten	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	223
Neuerscheinungen	223
Veröffentlichungen und Vorträge	224
Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen	235
Autorinnen und Autoren der Beiträge	253

Editorial

Seit zwei Jahren ist der Krieg zurück in Europa und beschäftigt uns in Gedanken und Gefühlen. Auch in der Wissenschaft werden vermehrt Themen behandelt, die einen Bezug zu kriegerischen Auseinandersetzungen haben. Diese Entwicklung trifft auch auf die Kirchengeschichte zu und so befassen sich die beiden ersten Aufsätze in diesem Heft mit Kriegszeiten bzw. Hinterlassenschaften von Kriegen.

Der Kieler Kirchenhistoriker *Tim Lorentzen* untersucht das religiöse Gefallenengedenken nach beiden Weltkriegen anhand von Denkmälern. Er verweist auf die strukturelle Unterscheidung zwischen „Grab und Denkmal“, führt gestalterische und ikonographische Beispiele an und endet mit Gedanken zum heutigen Umgang mit den Gefallenendenkmälern. Die Marburger Praktische Theologin *Maike Schult* beschreibt ein Beispiel „seelsorgliche[r] Begleitung durch Literatur“. Sie zeigt, wie der reformierte Pfarrer Wilhelm Schümer auch durch die Auseinandersetzung mit dem russischen Schriftsteller Dostoevskij Kraft zum Widerstand gegen das NS-Regime und zur Verweigerung des Kriegsdienstes fand.

Mit den Nachwirkungen der Zeit des Nationalsozialismus in der evangelischen Kirche und Diakonie beschäftigen sich gleich drei Beiträge. Die Münchener Kirchenhistorikerin *Nora Andrea Schulze* beschreibt den höchst problematischen Umgang der bayerischen Landeskirche mit dem NS-Juristen und verurteilten Kriegsverbrecher Wilhelm von Ammon in der Nachkriegszeit. Der Historiker *Marvin Becker* untersucht das Verhältnis der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft in Minden und der Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Geschichte des Kirchenkampfes und stellt die Frage nach kirchengeschichtlichen Deutungshoheiten im Nachkriegsprotestantismus. Die Historikerin *Vera-Maria Giehler* zeigt, wie schon während der NS-Zeit tätige evangelische Mediziner in den Nachkriegsjahren den ersten Eheberatungsverband sowie die evangelische Tendenz einer offiziell nichtkonfessionellen Eheberatung prägten.

Im letzten Aufsatz des Heftes geht es dann u. a. wieder um die Auseinandersetzung mit der kriegerischen Vergangenheit der Deutschen. Am Volkstrauertag 1967 hielt der Stuhler Pastor Michael Schmidt am Kriegerdenkmal eine Rede, mit der er die Gemüter der

Anwesenden erregte. Der Historiker *Carsten Linden* skizziert in seinem Beitrag die Auseinandersetzungen zwischen dem „68er Pastor“ Schmidt, dem Kirchengemeinderat und seinem Landesbischof.

In seiner Miszelle beschäftigt sich der Theologe *Michael Heymel* mit einem gefälschten Zitat von Otto Dibelius und seiner Verbreitung bis in die Gegenwart.

Unter der Rubrik „Forschungsberichte“ werden vier nach Themen und methodischem Zugriff sehr unterschiedliche Arbeiten vorgestellt, die gerade im Entstehen sind. Das Ziel der Theologin *Jolanda Gräßel-Farnbauer* ist es, in ihrem Dissertationsprojekt die Gleichstellungsprozesse von Theologinnen im Pfarrberuf in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und ihren Vorgängerkirchen von den ersten Diskussionen um einen Studienabschluss für Theologiestudentinnen 1918 bis zur Einführung eines gemeinsamen Dienstrechtes für Frauen und Männer im Pfarrberuf 1970/71 aufzuarbeiten. Der Religionswissenschaftler *Maurice Backschat* sucht in seiner Doppelbiografie der beiden Theologen Helmuth Schreiner und Karl Themel nach Parallelen und Unterschieden in deren Lebensläufen sowie intellektuellen, politischen und theologischen Positionen. War das Theologische Seminar Leipzig in der DDR ein Raum „alternativer Öffentlichkeit“, so fragt der Theologe und Historiker *Marius Stachowski* in seiner Dissertation über die Geschichte des Seminars von Mitte der sechziger bis Anfang der neunziger Jahre. *Marie Fischer* und *Christoph Picker* stellen ein laufendes Projekt der Evangelischen Kirche der Pfalz vor, in dem problematische Objekte aus der Zeit des Deutschen Reiches erfasst, eingeordnet und digital präsentiert werden sollen. Als „problematisch“ gelten ihnen Gegenstände mit militaristischen, rassistischen, antisemitischen, kolonialistischen, nationalsozialistischen oder sexistischen Bezügen.

Seit Mitte letzten Jahres werden auch wieder vermehrt wissenschaftliche Tagungen in Präsenz abgehalten. *Michael Heymel* berichtet über die Marburger Tagung zu Leben und Wirken von Bischof Otto Dibelius. In vielen der zahlreichen Referate wurde diese „protestantische Jahrhundertfigur“ durchaus kritisch beleuchtet. Auf der Tagung über „Diakonie und Caritas in Ostdeutschland vor und nach 1990“ kamen Zeitzeugen und Forschende in der Fachhochschule der Diakonie Bielefeld-Bethel miteinander ins Gespräch. Die Historikerin

Bettina Westfeld informiert über die Inhalte der Vorträge und Diskussionen.

Den Abschluss des Heftes bilden Nachrichten über zeithistorische Aktivitäten und Publikationen von zwanzig Einrichtungen im deutschsprachigen Raum. Damit soll der Informationsfluss gewährleistet und zu Kooperationen im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte angeregt werden.

Eine erkenntnisreiche Lektüre wünschen alle Beteiligten, die dieses Heft auf den Weg gebracht haben.

München, im Mai 2023

Claudia Lepp und Harry Oelke

Aufsätze

Trauer und Trotz. Religiöses Kriegsdenken nach 1918*

Tim Lorentzen

Eine Zufallsbeobachtung am Wegesrand, wie man sie ganz ähnlich überall sonst in Deutschland machen könnte: Am Südrand der Lüneburger Heide gelangt der Wanderer durch die winzige Ortschaft Emmen, wo zwei Generationen auf dem Dorfplatz eine Art Gedächtnislandschaft inszeniert haben (Abb. 1). Unter einer stattlichen Eiche erinnert ein großer Stein an einen Sieg über Napoleon, gleich daneben steht ein zweites Denkmal, das den getöteten Soldaten des Ersten Weltkriegs gewidmet ist, die von hier kamen, und in einem weiter zurückliegenden Hain liegen Findlinge aufgereiht mit den Namen derjenigen des Zweiten Weltkriegs. Der erste Gedenkstein trägt nur die Inschrift „1813–1913“. Überall in dieser Gegend erinnern solche Blöcke an ein Gefecht in der Heide, das mit einem ersten Sieg gegen Frankreich den euphorischen Auftakt der Befreiungskriege gegen Napoleon markierte. Das Jubiläumsjahr 1913 war dasselbe, in dem das maßlose Völkerschlachtdenkmal bei Leipzig den Triumph über Frankreich mit der weithin sichtbaren Parole verband: „Gott mit uns“. Dass der anschließende Weltkrieg 1918 verloren ging, durfte das Selbstbewusstsein einer von Gott auserwählten Siegernation nicht infrage stellen. Darum zeigt das zweite Emmener Denkmal auf seiner gusseisernen Tafel nicht nur die Namen der 18 lokalen „Helden“, die „für uns“ gestorben seien, sondern wird auf seiner Spitze von einem Rachesymbol gekrönt, einer

* Zu diesem Beitrag konnte ich mehrere Varianten eines Vortrags verarbeiten, den ich zuerst im November 2018 bei der Hermann-Ehlers-Akademie in Kiel, dann im Dezember desselben Jahres im Senat der Tschechischen Republik, schließlich im Mai 2019 für die Evangelisch-Lutherische Erlösergemeinde in München gehalten habe. Dort und in meinem Kieler Oberseminar „Grab und Denkmal“ danke ich allen für Diskussion und Ansporn, meiner scheidenden Hilfskraft Liv Steinebach obendrein für Hilfe bei der Endredaktion. Nicht in jedem Fall konnte ich die im Text verarbeiteten Beispiele lokaler Gedächtniskultur zusätzlich zu meinem eigenen Augenschein durch Quellen- und Literaturnachweise unterfüttern.

Richtung Westen abschussbereiten Granate. Der endgültige Triumph, so lautete die Botschaft, steht noch aus, darum waren die vorbereiteten Opfer nicht vergebens. Es bedurfte eines Zweiten Weltkriegs, um den Traum einer angeborenen deutschen Vorherrschaft endgültig zu begraben. Nun beließ es die Gemeinde dabei, den Toten einzelne Feldsteine zu setzen, über dreißig an der Zahl, die im hinteren Teil des Dorfplatzes fast kraftlos zu einem Gedenkhain verstreut wurden, wie ein letzter Ausdruck der Resignation vor dieser Sinnlosigkeit.

Der Wanderer registriert zwei tote Mitglieder einer Familie Köllner im Ersten Weltkrieg, vier weitere im Zweiten, von denen einige gerade während des Ersten geboren waren – sie hatten wohl jene Rächer sein sollen, die die Granate auf dem Obelisk an kündigte. Das war völlig umsonst. Wie kann eine Familie so etwas wollen? Hier kommt die Religion ins Spiel. Denn wenige Schritte weiter stößt der Wanderer auf das Wohnhaus eines großen Hofes, am Giebel steht zu lesen, dass es 1914 von Heinrich und Emma Köllner errichtet wurde, und darunter der Balkenspruch: „Gott schütze unser Haus und Hof, da Feindes Wut uns stark bedroht. Bewahre unsern Glauben.“ Offenbar hatte man sich zu Kriegsbeginn völlig die Propaganda Kaiser Wilhelms II. und seines Kanzlers zu eigen gemacht, das friedliebende Deutschland sei durch die Aggression seiner europäischen Nachbarn widerwillig zum Kriegseintritt gezwungen worden und werde nun kurzen Prozess mit ihnen machen müssen. Gottes Beistand galt darum als völlig sicher, sowohl bei den meisten Theologen als auch unter den Laien aller Konfessionen in Deutschland. Wollte man aber nach der Niederlage an dieser Gewissheit nicht verzweifeln, so mussten die Toten zu einem vorläufigen Opfer eines größeren Triumphs stilisiert werden, der die empfundene Ungerechtigkeit endgültig korrigieren würde. Trauer und Trotz verbanden sich darum im Gedenken an den Ersten Weltkrieg zu einer gefährlichen Mischung, die auch wirksam von einer Geschichtstheologie bleibender Auserwähltheit unterfüttert war: Seit dem Sieg gegen Napoleon 1813 und der Enttäuschung über den Wiener Kongress 1815, der ja ausgerechnet den Deutschen die Wiederherstellung ihrer nationalen Einheit verwehrt hatte, war die Abfolge verlorener und gewonnener Schlachten als Verkettung sinnvoller Opfertgänge auf dem Wege zur ersehnten Reichseinheit erzählt worden. So erhielten Idstedt und Düppel, Königgrätz und Sedan eine immer stärker teleologisch und religiös motivierte Beweiskraft.

Die Beobachtung am Wege hat uns schon weit in unser Thema hineingeführt – eine fachmännische Einleitung in die Hermeneutik solcher Denkmale aber steht noch aus¹. Ich beginne mit einer strukturellen Unterscheidung unter dem Abschnittstitel „Grab und Denkmal“, mit deren Hilfe ich mich im weiteren Verlaufe zu gestalterischen und ikonographischen Beispielen vorarbeite, um mit Überlegungen zum heutigen Umgang mit der Denkmalüberlieferung zu schließen. Obwohl der internationale Vergleich äußerst lehrreich ist, erfordert die Argumentation in diesem Fall eine Beschränkung auf Deutschland.

1. Grab und Denkmal

Die religiöse und säkulare Erinnerung an die Toten des Ersten Weltkriegs setzte nicht erst nach der Niederlage ein. Schon im Spätsommer 1914 wurden die ersten Opfer bestattet, meist noch in unmittelbarer Kampfnähe auf den nächstgelegenen Friedhöfen, auch frühe Denkmale wurden hinter der Frontlinie errichtet. Im weiteren Kriegsverlauf erwies sich die würdevolle Bestattung jedes Kameraden bald als unmöglich, nicht selten wurden improvisierte Gräber gleich wieder zerstört, dagegen sind die großzügig angelegten Soldatenfriedhöfe im Ausland eher das Besondere; sie markieren schon das Massensterben

1 Vgl. allgemein Koch, Jörg: Von Helden und Opfern. Kulturgeschichte des deutschen Kriegsgedenkens. Darmstadt 2013; Koselleck, Reinhart: Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden. In: Marquardt, Odo / Stierle, Karlheinz (Hg.): Identität (Poetik und Hermeneutik 8). München 1979, 255–276; Ders.: Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich (Jacob-Burckhardt-Gespräche 3). Basel 1998; Lurç, Meinhold: Kriegerdenkmäler in Deutschland. Bd. 3–5. Heidelberg 1985–1986; Ders.: Kriegsdenkmäler. In: TRE 20 (1990), 55–61; de Libero, Loretana: Rache und Triumph. Krieg, Gefühle und Gedenken in der Moderne (Beiträge zur Militärgeschichte 73). München 2014; und Linck, Stephan: Kirchliche Erinnerungskultur und „Heldengedenken“. In: Eschenbach, Insa (Hg.): Was bedeutet Gedenken? Kommemorative Praxis nach 1945. Berlin 2023, 306–325. – An regionalen und lokalen Zusammenstellungen seien exemplarisch genannt Götter, Norbert / Tworek, Elisabeth: Kriegerdenkmäler in Oberbayern. Von der Heldenverehrung zum Friedensmahnmal. Regensburg 2023; und Häger, Hartmut: Kriegstotengedenken in Hildesheim. Geschichte, Funktionen und Formen. Mit einem Katalog der Denkmäler für Kriegstote des 19. und 20. Jahrhunderts (Quellen und Dokumentationen zur Stadtgeschichte Hildesheims 17). Hildesheim 2006.

im Feld, das für individuelle Bestattungen kaum Raum mehr ließ. Mit den technischen Materialschlachten des Stellungskriegs wuchs die Zahl der Toten in unerwartete Dimensionen. Bedeutsam war vor diesem Hintergrund, dass bis 1917 internationale Vereinbarungen getroffen wurden, die die Sorge für Kriegsgräber dem jeweiligen Staat übertrugen, in dem sie lagen, egal ob es dabei um eigene, verbündete oder feindliche Soldaten ging².

Schon die schiere Zahl der Männer, die nicht zu ihren Familien zurückkehrten, nötigte zu neuen Verarbeitungsstrategien, sowohl in der Heimat als auch in den Kampfgebieten selbst: „Trauerarbeit sei ein höchst individueller Prozess, meint man heute“, hat Reiner Sörries treffend geschrieben, „damals war es Bürgerpflicht, so zu trauern, wie der Kriegsherr es anordnete.“³ Im Reich gehörte die entschieden religiöse Überhöhung des Soldatentodes als Opfer für Deutschlands Sieg ebenso dazu wie die Anlage von Ehrenfriedhöfen für diejenigen Soldaten, die in die Heimat hatten überführt werden können, und überhaupt der kontrollierte Aufbau einer umfassenden nationalpolitischen Gedenkkultur. Noch in der Schlussphase des Kaiserreichs wurden fundamentale Strukturen des Kriegsgedenkens ausgeprägt, die grundsätzlich fortbestanden, als der November 1918 die Gefallenen des Krieges in Gefallene eines verlorenen Krieges verwandelte, ihre Gräber in Gräber der Unterlegenen. Damit taten sich Abgründe auf. Denn die Konsequenz aus der geschichtstheologischen Gleichung, dass Gott der guten Sache zum vorbestimmten Sieg verhelfen werde, hätte nun eigentlich die religiös verbrämten Überlegenheitsphantasien der Deutschen zum Zusammenbruch führen können. Aber die Beharrungskräfte der nationalreligiösen Sinnstiftung waren stärker, sie ließen den schwindelerregenden Blick in den Abgrund der Sinnlosigkeit nicht zu, das unerhörte Eingeständnis, die in jedem Dorf und in jeder Familie betrauten Todesopfer müssten völlig vergeblich gewesen sein. Dass Gott sich von seinem bevorzugten Volk abgewandt hätte, durfte nicht sein. Der gefährliche Cocktail aus Trauer und Trotz

2 Vgl. insgesamt *Lurz*, Kriegerdenkmäler (wie Anm. 1), Bd. 3; *Sörries*, Reiner: Trost im Leid – Strategien zur Bewältigung der Trauer in Eiserner Zeit. In: Fadani, Andrea / Horstenkamp; Ulrike / Weidle, Gabriele (Hg.): Zwischen den Fronten. Leben und Sterben im Ersten Weltkrieg 1914–1918. Bonn 2014, 324–358.

3 *Ebd.*, 325.

wurde noch verstärkt durch die hartnäckige Legende, die Revolutionäre vom November 1918 seien ihren ‚im Felde unbesiegten‘ Kameraden mit einem ‚Dolchstoß‘ in den Rücken gefallen, und schließlich durch den verhassten Versailler Friedensvertrag von 1919, der die alleinige Kriegsschuld Deutschlands und hohe Reparationszahlungen festhielt. In den evangelischen Landeskirchen tat der Zusammenbruch des Landesherrlichen Kirchenregiments sein Übriges; sie fanden sich unvorbereitet in einer säkularen Republik wieder, wo sie sich schutzlos der Sozialdemokratie, dem Kommunismus und der modernen Lebenskultur ausgeliefert sahen⁴. So erklärt sich die Kontinuität nationalreligiöser Motive in der Kriegserinnerung nach 1918: Ganz als wäre der Krieg nicht verloren, sondern nur zuungunsten der Deutschen unterbrochen worden, und als bezögen sie aus der erlittenen Ungerechtigkeit, die die Geschichte ihnen zugefügt hätte, ein Nationalprivileg auf siegreiche Fortsetzung, betrauertem sie ihre Toten als Opfer eines künftigen Sieges. Die zahllosen Kriegsdenkmale in den Städten und Dörfern, in den Kirchen und Rathäusern, Schulen und Universitäten erzählen auch von dieser Kontinuität, sogar Verstärkung nationalreligiöser Sinnstiftung und von der Erwartung einer kommenden Rache.

Damit ist zum Verhältnis von Grab und Denkmal aber noch nicht alles gesagt. Auch in dieser Hinsicht trat mit der Niederlage für die Deutschen als Aggressoren eine besondere Situation ein, denn ihre Gräber waren jetzt weitgehend unerreichbar. Am Ende des Krieges hatten sie rund zwei Millionen Gräber in der Fremde zurückgelassen, die ihnen, den Verlierern, nun kaum zugänglich waren. Zwar regelten internationale Abkommen die Zuständigkeit für den Unterhalt von Soldatenfriedhöfen, zwar gründete sich 1919 der Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge, der sich die Erschließung und Pflege der unzähligen Grabstätten „jenseits allen Völkerhasses“ zur „heiligen Pflicht“

4 Vgl. grundlegend *Büttner*, Ursula: Weimar. Die überforderte Republik 1918–1933. Leistung und Versagen in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur. Stuttgart, Liz. Bonn 2008, bes. 268–282; *Nowak*, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen 1988, bes. 53–63; und *Scholder*, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusion [zuerst 1977]. München 2000, bes. 13–59.

machte⁵; aber das alles mochte kaum darüber hinwegtäuschen, dass die Trauerkultur in der Heimat langfristig ohne die dazugehörigen Toten auskommen musste und auf die Begründung von Ersatztraditionen angewiesen bleiben würde. So erklären sich die zahllosen Denkmale und Ehrenhaine, Gedenktafeln und Kriegerkapellen, Heldenorgeln und Fensterbilder, Leuchter und Brunnen, die überall in Deutschland an die toten Soldaten erinnern⁶. An die Stelle der unerreichbaren Gräber traten Denkmale wie Ersatzfriedhöfe, um die lokalen Trauerbedürfnisse zu stillen. Sie holten wenigstens die Namen der Toten und Vermissten in die Heimatorte zurück. Die Menge an Einzeldenkmalen mit Namensnennung war historisch beispiellos. Die Befreiungshalle bei Kelheim oder das Leipziger Völkerschlachtdenkmal waren auf regionale Ereignisse begrenzt gewesen, nun aber wurde über Deutschland ein Teppich individueller Namen gelegt. Jedes Kirchspiel und jede Vorstadtgemeinde, jedes Gymnasium, jedes Regiment und jeder Turnverein stellte Totentafeln „zu ewigem Gedächtnis“ zusammen, viele Namen erscheinen dadurch doppelt oder mehrfach. Das Symbolische der lokalen Gedenkorte gegenüber den eigentlichen Gräbern tritt dadurch in den Vordergrund: Ein Grab ist kein Symbol, es ist identisch mit sich selbst. Sein Stellvertreter in der Heimat, das Denkmal, ist auf ein hohes Maß an Symbolizität angewiesen, um seinen Zweck zu erfüllen. Das Aufregende aber ist: Je nachdem, was als Zweck eines Denkmals angesehen wurde, konnte sein Symbolgehalt stark unterschiedlich ausgeprägt sein, befrachtet mit Botschaften an die Lebenden, wie sie die eigentlichen Gräber nie vermocht hätten.

Der Etablierung von Ersatzorten kollektiver Sinnstiftung entsprach dann folgerichtig die im Jahresverlauf zyklisch wiederkehrende Feier eines gemeinsamen Volkstrauertages. Die Initiative dazu war vom Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge an den Staat herangetragen

5 So der Gründungsaufwurf, abgedruckt bei *Feichtner*, Ruth u. a.: Dienst am Menschen – Dienst am Frieden. 75 Jahre Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge. Gütersloh 1994. Vgl. auch *Ulrich*, Bernd u. a.: Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge. Entwicklungslinien und Probleme. Berlin 2019.

6 An zeitgenössischen Sammlungen, die diese mediale Vielfalt dokumentieren sollten, vgl. z. B. *Scharfe*, Siegfried (Hg.): Deutschland über alles. Ehrenmale des Weltkrieges (Die Blauen Bücher). Königstein i. Ts. / Leipzig 11–201940; eine Art Form- und Medienkunde, nicht nur hinsichtlich des Ersten Weltkrieges, systematisiert *Häger*, Kriegstotengedenken (wie Anm. 1), 91–121.

worden, doch zu einer gesetzlichen Feiertagsregelung kam es in der Weimarer Republik nicht. Nach ersten reichsweiten Feiern etablierte sich auf dem Erlasswege ab 1926 der Sonntag Reminiscere als regelmäßiger Volkstrauertag, sinnfällig in der vorösterlichen Passionszeit gelegen und damit gleichermaßen geeignet, Gedanken der Leidensnachfolge wie der (nationalen) Auferstehung auf die Gefallenen anzuwenden⁷. Im Jahr nach Hitlers Machtübernahme zum ‚Heldengedenktag‘ aufgerüstet, wurde das Datum bald in die militaristische Selbstinszenierung der nationalsozialistischen Diktatur integriert und dabei das Gedenken an die Kriegstoten mit dem Kult um die ‚Blutzeugen der Bewegung‘ vermischt. Für unsere Zusammenhänge ist zunächst von Belang, wie die weit verstreuten Gräber durch lokale Ersatzorte kollektiver Sinnstiftung ersetzt wurden, die individuellen Todesdaten durch einen zyklisch wiederkehrenden Gedenktag, der in politischen und religiösen Ritualen begangen und dessen Botschaften alsbald auch durch Zeitungen, Broschüren und Bücher weit über Ort und Tag hinaus medial abrufbar gemacht wurden: *Lokalisierung* und *Periodifizierung*, *Liturgisierung* und *Literarisierung* der Vergangenheit, so habe ich andernorts die vier Faktoren christlicher Gedächtniskultur bezeichnet, mit deren Hilfe sich fest bestimmbare Memorantengemeinschaften über ihre Geschichte, Gegenwart und Zukunft verständigen⁸. Das Sinnstiftungsinteresse religiösen Kriegsgedenkens nach 1918 war maßgeblich durch das Zusammenspiel von Trauer und Trotz bestimmt – und hier kann ich nun wieder bei der verhängnisvollen Verarbeitung der Niederlage als Vorstufe eines künftigen Triumphs anknüpfen.

2. Helden und Rächer

Die Aussicht auf eine baldige Korrektur der Niederlage ist an religiösen und säkularen Gedächtnisorten der Weimarer Republik mit Händen zu greifen. In der Aula der Marineschule zu Mürwik an der Flensburger

7 Vgl. *Kaiser*, Alexandra: Von Helden und Opfern – Eine Geschichte des Volkstrauertags (Campus Historische Studien 56). Frankfurt a. M. 2010; *Koch*, Helden (wie Anm. 1), 118f.; und *Ulrich* u. a., Volksbund (wie Anm. 5), 85–96.

8 Vgl. *Lorentzen*, Tim: Gedächtnis und Gott. Reflexionen zur kirchengeschichtlichen Erinnerungsforschung. In: Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin) (VWGTh 44). Leipzig 2016, 669–690, hier bes.: 675.

Förde wurde im Juni 1923 ein Seeoffizier-Denkmal eingeweiht, dessen Gestaltung dem ganzen Raum eine sakrale Weihe geben sollte (Abb. 2)⁹. Auf den monumentalen, wie Flügelaltäre arrangierten Tafeln mit rund 800 Namen auf See gebliebener Offiziere liest man noch heute das Vergil-Zitat: „EXORIARE ALIQUIS NOSTRIS EX OSSIBUS ULTOR“, dass einst aus unseren Knochen ein Rächer erstehet! Seit der Niederlage von 1918, erst recht im Nachgang zur Selbstversenkung der in Scapa Flow festgesetzten deutschen Flotte im Juni 1919, war die jahrhundertlang immer wieder zitierte Drohung, die Nachgeborenen würden sich in einem wiederaufgenommenen Kampf für die zugefügte Schmach rächen, besonders in Marinekreisen als Parole gegen England beliebt. Der Kommandant Friedrich Ruge hatte sogar die Messe seines Torpedobootes noch kurz vor Ostern 1919 mit dem Spruch dekorieren lassen¹⁰ und konnte sich bei der Enthüllung der Tafeln in Mürwik vier Jahre später bestätigt sehen, als der Festredner die altarartige Anlage als ein die Nachlebenden verpflichtendes „Werk“ rühmte,

„das uns diese Aula nicht nur zur Gedenk- und Ehrenhalle, sondern nun erst recht zur Kirche macht, als die sie uns seit Jahren dient, – und das in dieser Kirche als stummer und doch so gewaltiger Prediger zu allen redet, die hier eintreten.“¹¹

Immer wieder begegnen uns auf militärischen Kriegsdenkmälern dieser Zeit solche Mahnungen an die kommende Generation von geradezu religiöser Unbestreitbarkeit, bisweilen gar als Stimmen aus dem Jenseits wie auf dem Marinedenkmal des Kieler Nordfriedhofs, das am Jahrestag der Skagerrakschlacht 1933 eingeweiht wurde: „Wir Toten fordern

9 Vgl. *de Libero*, Rache und Triumph (wie Anm. 1), 32–34; *Hartwig*, Dieter: Die Aula der Marineschule Mürwik. Ort der Identitätsstiftung des deutschen Marineoffizierskorps? In: *Demokratische Geschichte* 28 (2018), 197–224; und *Pecher*, André: Friedrich Oskar Ruge. Lebenswelt, Rolle und Selbstverständnis eines Marineoffiziers von 1914 bis 1945 (*Zeitalter der Weltkriege* 22). Berlin / Boston 2021, 132–145.

10 Vgl. *de Libero*, Rache und Triumph (wie Anm. 1), 31f.; *Pecher*, Ruge (wie Anm. 9), 143f.

11 *Pecher*, Ruge (wie Anm. 9), 142.

als unser Recht die alte Treue vom neuen Geschlecht.“¹² Von christlichen Vorstellungen ist diese Jenseitsbotschaft weit entfernt. Aber der Sinn der Forderung ist eindeutig: Die neue Generation muss den Kampf fortsetzen, damit die Opfer der vorherigen nicht vergeblich, sondern die Vorhut zum endgültigen Triumph waren. Nur so konnten die Verluste sinnvoll in die erwünschte Folgerichtigkeit der Geschichte eingearbeitet werden. Die Kurzform dieser Denkfigur, „Treue um Treue“, ist auch im kirchlichen Kontext heute noch vielerorts zu finden¹³.

Auf dem Friedhof des Dörfchens Schauen am nördlichen Harzrand stößt man auf einen in den Armen seines Kameraden sterbenden Krieger (Abb. 3), dazu die Widmung: „Wo ihr auch schlummert nach Gottes Rat, künftiger Ernte blutige Saat[,] nimmer vergessen im deutschen Land“, und dann müsste der Text weitergehen: „ruhet in Frieden in Gottes Hand | in der Heimat bei Jesu“, was hier offenbar absichtsvoll fortgelassen ist. Variationen dieser Verse waren auf Denkmälern in Deutschland sehr verbreitet, die Zeilen hatte man aus einem dreistrophigen Lied isoliert, das sich in diesen Jahren großer Beliebtheit erfreute, wenn es darum ging, „Ferne Gräber“ (so der Titel)

12 *De Libero*, Rache und Triumph (wie Anm. 1), 37; Abb. bei *Linck*, Erinnerungskultur (wie Anm. 1), 312.

13 Zwei Beispiele: Der Gemeindegemeinderat von Hohenerxleben, einem Stadtteil von Staßfurt in Sachsen-Anhalt, hat noch 2019 – sechs Jahre, nachdem in der Bundeswehr die Verwendung der Formel „Treue um Treue“ untersagt wurde – angekündigt, auf weitere Anfragen zu einem Gedenkkreuz am Kircheneingang mit dieser Aufschrift nicht mehr zu reagieren, „da die Auseinandersetzung mit dem Halbwissen, wie auch bei der vorliegenden Beschwerde zu ersehen, nervt“ (Volksstimme vom 27.02.2019, <https://www.volksstimme.de/lokal/stassfurt/bedenklicher-spruch-an-der-kirche-959383>, archiviert unter <https://archive.is/1GJa6> [Alle Internetseiten wurden zuletzt abgerufen am 28.3.2023]). Gegen theologische Expertise wird eine so überforderte Kirchengemeinde vermutlich erst recht immun sein. Ganz anders im Kieler Stadtteil Holtenau, wo die Kirchengemeinde im Unbehagen über die Formel „Treue um Treue“ auf ihrem Friedhof zunächst die Beratung des Gedenkstättenbeauftragten der Nordkirche einholte, um nach einem gemeindlichen Gesprächsprozess zu beschließen, dort künftig auf Kranzniederlegungen zum Volkstrauertag zu verzichten, weil „die Gedenkstätte [auf] dem Holtenauer Friedhof einen anderen Sinn hat als das, was heute nottut“ (*Vofß*, Jens: Etikettenschwindel? In: Kieler Nachrichten vom 13.11.2021).

zu betrauern¹⁴. Aus dem Liedkontext herausgelöst, entfaltete die Metapher von der „blutigen Saat“ bald ein gespenstisches Eigenleben: Die betraurten Soldaten wären mithin nicht endgültig tot, Gott ließ sie nur „schlummern“ – aber nicht etwa, um auf die Auferstehung am Ende aller Tage zu warten, sondern um einmal als „blutige Saat“ aufzukeimen, Frucht zu tragen und „künftige Ernte“ zu versprechen, und zwar, das ist die schreckliche Pointe, direkt an den Orten, wo sie gerade in feindlicher Erde auf den großen Tag warteten. Das Motivfeld der ‚Totensaat‘, die einmal aus ihren Gräbern hervorkeimen würde, um in der nächsten Generation glückliche Ernte zu bringen, ist äußerst variantenreich verwendet worden. „Der Tod hat uns in die Erde gepflügt – nun erntet!“, lautete die Jenseitsbotschaft auf Denkmälern in Berlin und in Galizien; „WIR DÜNGTEN DIE ERDE MIT UNSEREM BLUT / DIE ERNTE IST EUER / SEID STETS AUF DER HUT“, wird eine Inschrift im niedersächsischen Eschede zitiert; „Saat auf Hoffnung!“ lautet die harmlos anmutende Kurzform dieses wiedergängerischen Gedankens, wie sie am Kriegsdenkmal vor der Klosterkirche im holsteinischen Bordesholm zu lesen ist¹⁵. Knochen und Blut, aus denen der erwartete Rächer emporwächst – man wird an ein Wort aus Tertullians „Apologeticum“ denken, dass das Blut der Märtyrer der Same der Christen sei¹⁶. Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten sah Siegfried Eulen, Mitbegründer und 1933 bis 1945 Präsident des Volksbundes Deutsche Kriegsgräberfürsorge, den „Tag des Hoffens auf das Aufgehen der blutigen Saat“ gekommen¹⁷.

Schlummernde Soldaten, von denen die Schauener Inschrift spricht, irgendwo in der Schweben zwischen Tod und Schlaf, entdecken

14 Das Lied „Ferne Gräber“ (Incipit: „Ueber ein Grab im fernen Land | streck’ ich im Geiste die segnende Hand“) ist mehrstrophig abgedruckt als Teil einer Gedenkfeier zu Witzzenhausen an der Werra im August 1925 in: *Der deutsche Kulturpionier* 1925/26, H. 1, 8. Viele Varianten auf Denkmälern und in Reden bei *de Libero*, Rache und Triumph (wie Anm. 1), 100.

15 Die ersten beiden Zitate bei *de Libero*, Rache und Triumph (wie Anm. 1), 100, wo zahlreiche weitere Beispiele zusammengestellt sind, das dritte aus eigener Anschauung des Bordesholmer Denkmals.

16 „Semen est sanguis Christianorum“; *Tertullian: Apologeticum*. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch. Hg. von Carl Becker. München 1961, 222f.

17 So zit. bei *Petersen*, Thomas P.: Die Geschichte des Volkstrauertages. Kassel 1998, 21.

wir überall in der Denkmallandschaft, stets bereit zu erwachen und den unterbrochenen Kampf siegreich fortzusetzen. Im Münchner Hofgarten ruht ein solcher Krieger in voller Montur, ganz als könnte er jeden Augenblick wieder zu Kräften kommen (Abb. 4). Und tatsächlich – die Inschrift außen auf dem gewaltigen Monolithen lautet: „SIE WERDEN AUFERSTEHEN“. Nicht die christliche Auferstehungshoffnung ist gemeint, schon gar nicht an einem Monument, das mehr ein modernes Germanengrab als eine katholische Krypta sein will: „Sie werden auferstehen“ – das ist keine Hoffnung, das ist eine Drohung! Die Anlage wurde 1924 eingeweiht, bis 1928 weiter aus- und nach dem Zweiten Weltkrieg noch einmal umgestaltet¹⁸. Der schlummernde Soldat, der jederzeit zur siegreichen Fortsetzung des Kampfes auferstehen kann, findet sich an vielen Orten zwischen Flensburg und Lindau am Bodensee, auch in Kirchen und auf kirchlichen Friedhöfen¹⁹.

Zu den Missbräuchen religiöser Bildsprache gehört schließlich auch die merkwürdige Verwendung der Drachentöter, also des Erzengels Michael und des Heiligen Georg²⁰. Merkwürdig, weil Bild und Text auf den ersten Blick nicht so recht zusammenpassen mögen. So setzte eines dieser Denkmale laut Inschrift „Die Gemeinde Kaufering ihren im 1. Weltkrieg gefallenen Söhnen zum ehrenden Gedächtnis.“ Die Widmung muss zu einer Zeit geschrieben worden sein, als man schon wusste, dass es noch einen Zweiten Weltkrieg gegeben hatte, doch das erklärt nicht die Merkwürdigkeit, dass die Söhne zwar gefallen sind, aber der dargestellte Reiter triumphiert. Es ist der Drache, der gerade eine Niederlage einsteckt. Wie passt das zusammen? Am Heisererplatz in Wasserburg am Inn errichtete der Steinmetz Anton Woger 1933 gar

18 Vgl. ausführlich *Belik*, Mirjana: Kriegerdenkmal beim Armeemuseum (München). In: Historisches Lexikon Bayerns (21.12.2021), online unter [https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Kriegerdenkmal_beim_Armeemuseum_\(München\)](https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Kriegerdenkmal_beim_Armeemuseum_(München)), archiviert unter <https://archive.ph/NjjLN>.

19 Vgl. *Matzner*, Florian: Der „schlafende“ Krieger. Ikonographische Aspekte zum ideologischen Stellenwert von Leben und Tod. In: Hütt, Michael u. a.: Unglücklich das Land, das Helden nötig hat. Leiden und Sterben in den Kriegsdenkmälern des Ersten und Zweiten Weltkrieges (Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte 8). Marburg 1990, 57–74.

20 Vgl. die Beispiele bei *Göttler / Tworek*, Kriegerdenkmäler (wie Anm. 1), 100–104.

die germanische Variante des Drachentöters, einen höchst eindrucksvollen Siegfried, der den am Boden hingestreckten Lindwurm bereits erledigt hat, hinterfangen von zwei großen Namenstafeln für die Toten beider Weltkriege, während die Sockelinschrift lautet: „DEM GEDÄCHTNIS DER KRIEGSOPFER“ (Abb. 5)²¹. Hier ist der Kontrast von Bild und Widmung besonders stark: Sollten etwa die Kriegsoffer als Ungeheuer geschmäht werden? Doch auch solche Darstellungen sind nur als Aussicht auf einen künftigen Sieg der Deutschen über den dämonisierten Feind zu verstehen. Wie bei Darstellungen der heiligen Drachentöter Michael und Georg kam in Wasserburg allerdings eine verborgene religiöse Komponente hinzu: Siegfrieds Fuß auf dem Kopf des Drachen kennt man aus der christlichen Ikonographie. Zertritt Eva den Schädel der Schlange, tut sie das nach Genesis 3,15 als Vorausdeutung auf Maria (in der katholischen Deutung) oder auf Jesus Christus (in der evangelischen Lesart), wo Gott der Schlange prophezeit: „Du wirst sie in die Ferse beißen, und ihr Nachkomme wird dir den Kopf zertreten“. Der Zusammenhang ist wenige Schritte entfernt an einer mittelalterlichen Darstellung an der Außenwand der Wasserburger Jakobskirche nachzuvollziehen²². Die sture Kontinuität dieser religiösen Diabolisierung eines Gegners, über den der deutsche Held auch Jahrzehnte nach zwei von diesem Land ausgegangenen und gescheiterten Kriegen doch einmal zu triumphieren vorgab, musste zunehmend unerträglich wirken. Nachdem noch vor wenigen Jahren die öffentlichen Kranzniederlegungen zum Volkstrauertag regelmäßig vor diesem Denkmal stattgefunden hatten, dessen Botschaft der alljährlichen „Aufforderung zum menschenwürdigen Miteinander, zur Demokratie und zum Frieden“²³ diametral widersprach, hat sich die

21 Vgl. jetzt *ebd.*, 66f. u. 151f. Um in der Statue so „eindeutig [!] den hl. Georg“ erkennen zu können wie es hier (67) geschieht, hätte sie allerdings nicht ausgerechnet stehend und barhäuptig, im Wams mit Schultertuch statt in voller Rüstung und auf einem Lindwurm gezeigt werden dürfen, also vollkommen entgegen der üblichen ikonographischen Georgstradition und mit der seinerzeit gut bekannten Ausstattung typischer Siegfriedsdarstellungen.

22 Vgl. *Dölger*, Franz J.: Der Fußtritt des Siegers auf dem Kopf des Besiegten. In: *Antike und Christentum* 3 (1932), 283f.; *Willmes*, Bernd: Protoevangelium (Okt. 2008). In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (Permanenter Link <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31468>).

23 VO: Erinnerung, Mahnung, Aufforderung. In: *Wasserburg24.de* vom 15.11.2010 (<https://www.wasserburg24.de/wasserburg/region-wasserburg/>

Stadt Wasserburg mittlerweile zu einer völlig neu konzipierten Gedenkstätte am Heisererplatz entschlossen, wo seit der Einweihung 2020 auch die Gedenkveranstaltungen zum Volkstrauertag stattfinden²⁴.

Immerhin haben die bisher vorgestellten Denkmale doch den einen Vorzug, dass sie die Gewaltausübung, also die Täterschaft im Kriege so unverhohlen ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, dass eine Deutung des betrauten Soldatentodes als nur tapfer erlittene Folge feindlicher Gewalt von vornherein nicht infrage kommt. Es ist nur folgerichtig, dass diejenigen Darstellungen, in denen das Rachemotiv deutlich in den Hintergrund rückt, viel stärkeres Gewicht auf das Getötetwerden als auf das Töten legen, die Unterschiede zu unserem natürlichen Sterben dadurch freilich viel stärker verwischen. Davon wird nun in einem dritten Abschnitt die Rede sein.

3. Tod und Leiden

So groß und erschreckend die Menge an Rachemotiven auch sein mag, sie ist nicht repräsentativ und erst recht nicht vollständig. Man muss, um ein ausgewogenes Bild zu bekommen, auch die Funktion der Denkmale als Ersatzfriedhöfe in Augenschein nehmen und hierfür mit Bildern des Sterbens und des Todes beginnen. Die Übergänge sind dabei fließend, denn der durch den Gegner erlittene Tod des Soldaten konnte angesichts der Niederlage durchaus eine Sinngebung erforderlich machen, die in der endgültigen Vernichtung dieses Gegners das eigene Opfer ausgeglichen fand. Das war aber nur eine von mehreren Varianten. Ebenso gibt es Denkmale, die ausschließlich den erlittenen Tod betrauern, ohne die Ausübung von Gewalt überhaupt zu thematisieren. Nach meinem Eindruck ist im engeren Sinne kirchliche Gedenkkultur sogar weitaus stärker, wenn auch nicht ausschließlich, an Funktionen der Trauerbewältigung interessiert gewesen als an politischen Rachebotschaften. Die zahllosen Gefallenentafeln, die einfach die Namen

volkstrauertag-wasserburg-erinnerung-mahnung-aufforderung-rosenheim-24-1006610.html, archiviert unter <https://archive.is/1qv9c>; ähnliche Berichte in den OVB Heimatzeitungen noch 2016 und 2017.

²⁴ Vgl. die Webpräsenz „Gedenken Erinnerung“ der Stadt Wasserburg unter <https://www.wasserburg.de/index.php?id=1206>, archiviert unter <https://archive.ph/8bWa5>.

der Toten in ihre Heimatorte zurückholten und dies mit einer biblischen Deutung zu „ewigem Gedächtnis“ verbanden, sind aber zumeist so unspektakulär, dass sie in kritischen Debatten über kirchliche Kriegerehrungen von vornherein nicht auftauchen, in denen meist nur die aufregendsten Beispiele dokumentiert und diskutiert werden. Sehen wir also, in welcher Weise Tod und Leiden denkmalwürdig werden konnten und welche Deutungsmöglichkeiten sich dabei für die Lebenden eröffneten.

Wie fließend die Übergänge sind, zeigt sich, wenn wir den Blick vom schlafenden und zur siegreichen Auferstehung bereiten Krieger noch einmal zum sterbenden und toten Soldaten zurücklenken, und zwar begleitet durch einen Kameraden, der ihn trägt, bestattet oder betrauert, einen Lebenden also, der das definitive Lebensende des anderen bezeugt, der aber auch den Angehörigen im Heimatort eine persönliche Begleitung im Sterben tröstlich vor Augen führt. Etliche Bildwerke dieser Art verzichten vordergründig auf das Racheversprechen und konzentrieren sich ganz auf das gute Sterben im Feld. An vielen Orten wird (wie bereits in Schauen am Harz, Abb. 32⁵) der Verwundete von einem Kameraden gestützt, der sich ihm mit letzten Handgriffen und Worten zuwendet oder aufmerksam die Straße überwacht (wie z. B. im oberbayerischen Glonn). Bisweilen hat der Begleiter über dem Verstorbenen die Hände gefaltet und auf diese Weise im Kampfgeschehen für eine würdevolle Aussegnung gesorgt (wie z. B. auf der Forstenrieder Allee in München). Die geradezu intime Nähe der beiden Männer erinnert nicht selten an die traditionelle Figurengruppe der Pietà, sodass der in den Armen seines frommen Kameraden sterbende oder tot ausgestreckte Soldat ikonographisch in die Nähe der Christuskirche rücken kann – wenn nicht ohnehin ein Engel, Maria oder Christus höchstpersönlich den Dahinsinkenden sanft auffängt, während ihm die letzte, nicht mehr zum Einsatz gekommene Handgranate entgleitet (z. B. in Frauenzell im Allgäu). Ist dann im Feld als nächstes eine improvisierte Bestattung erfolgt, etwa vor einem einfachen Birkenkreuz mit dem aufgesteckten Helm des Toten, so kann der lebende Kamerad erneut allein im Gebet am Grab dargestellt sein.

25 Weitere Beispiele: *Göttler / Tworek*, Kriegerdenkmäler (wie Anm. 1), 56f. u. 94f.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, wie dünn die Grenze zu den Rachedarstellungen noch ist: Denn der allein betende und trauernde Soldat, wie ihn zahlreiche Denkmale und Gedenktafeln in Deutschland zeigen (wie z. B. im oberbayerischen Alling, in Schönewöhrde am Elbe-Seiten-Kanal oder in Lottstetten im badischen Klettgau), hat nicht einmal sein Gewehr ablegen können, er wird seine Andacht jeden Augenblick beenden und den Kampf wieder aufnehmen, auch und besonders aus Treue zum toten Kameraden. Mochte mithin das verbreitete Motiv des trauernden Soldaten den Angehörigen eine tröstliche Vorstellung kameradschaftlicher Sterbebegleitung vermitteln, so konnte man auf einer weiteren Bedeutungsebene die kurze Feuerpause auch anders verstehen: Dann wäre die fromme Kampfunterbrechung erneut eine Metapher dafür, dass der endgültige Sieg noch ausstehen würde, auch und gerade als Verpflichtung gegenüber den Betrauten, die dann nicht umsonst gestorben wären. Dass das Motiv des trauernden Soldaten durchaus so gestaltet werden konnte, zeigt das Kriegerehrenmal im mecklenburgischen Ivenack (Abb. 6). Der Lübecker Bildhauer Fritz Behn, auf den auch die riesige Bismarckstatue in Hamburg zurückgeht, hat dabei äußerlich die Gestaltung eines spätmittelalterlichen Rotmarmorepitaphs nachgeahmt, aber anders als dort nicht den Verstorbenen, sondern einen trauernden Landsturmmann ins Zentrum gerückt. Umgeben von den Namen der Toten, steht er in voller Montur mit gefalteten Händen und gesenktem Haupt – auf einem Löwen. Das hat nichts zu tun mit den possierlichen Schoßhunden, die sich auf mittelalterlichen Grabreliefs zu Füßen ihrer Herrchen und Frauchen zusammengerollt haben, um gemeinsam mit ihnen den Jüngsten Tag zu gewärtigen. Die massigen Stiefel des Trauernden lassen keine andere Deutung zu: Gebet und Bezwingung des Raubtiers sind in eins gefallen²⁶.

Aber zurück zum sterbenden Soldaten. Wo nicht die fromme Kameradschaft im Vordergrund steht, wird es wichtig sein, den Angehörigen die Erlösungsgewissheit im Augenblick des Todes auszumalen. Als eins von unzähligen Beispielen dient hier ein Bleiglasfenster über den Gedenktafeln in der Pfarrkirche zu Alling (Abb. 7). Der sterbende Soldat, schon seines Helms beraubt, erhält stattdessen von einem

26 Auch ein Zeitgenosse des 1929 eingeweihten Denkmals spricht von einem „besiegten Feindtier“ (*de Libero*, Rache und Triumph [wie Anm. 1], 236).

strahlenden Engel eine Krone überbracht: „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben“, nach Offb 2,10 die Botschaft Christi an die Gemeinde zu Smyrna, ist eine der immer wiederkehrenden Bibelstellen, mit denen schon während des Krieges der erlittene Soldatentod als patriotische Bewährung motiviert wurde, und sie bildet auch den Hintergrund dieser Darstellung. Dass die biblische Treue zu Christus sich von der soldatischen zum Kaiser fundamental unterscheidet, wurde großzügig überspielt. Das Versprechen jenseitiger Belohnung ist von katholischen und evangelischen Theologen gern wiederholt worden, und oft findet sich die Bibelstelle unter den in Kirchen angebrachten Namenstafeln. Dass der erlittene Tod, nicht das erfolgreiche Töten als besondere Bewährung hervorgehoben wurde, ist dabei bemerkenswert. Denn militärisch gesehen, ist das Getötetwerden wie das Besiegtwerden ein Misserfolg. Es war darum ein glänzender Einfall militärischer Trauerbewältigung, die individuelle wie die nationale Niederlage in die Nähe des christlichen Martyriums zu rücken, indem die treue Pflichterfüllung als Leistung betont und ikonographisch noch im Augenblick des Sterbens durch die prompte Aufnahme in die himmlische Seligkeit belohnt wurde, ganz unabhängig vom faktischen Misslingen des Einsatzes. Diesen Vorzug hatte die Bibelstelle Offb 2,10 gemeinsam mit den beiden wohl noch häufiger verwendeten: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“ (Joh 15,13) und „Wir sollen auch unser Leben für die Brüder lassen“ (1 Joh 3,16). Alle drei Verse konnten bereits während des Krieges und erst recht nach seinem Ende auf kameradschaftliche und patriotische Pflichterfüllung hin gedeutet werden, die den Angehörigen und der nächsten Generation die Gewissheit jenseitiger Belohnung verschaffte.

Die Kriegerkapelle in der Lüneburger Johanniskirche zeigt, dass die Verwendung solcher Bibelstellen die verstorbenen Soldaten sogar unmittelbar in die Nachfolge Christi rücken konnte (Abb. 8): Auf einem prächtigen Bleiglasfenster sehen wir den Uniformierten, der geradezu mit dem Kreuz Christi verschmilzt, über ihm ist nur das Schweiß Tuch mit dem dornengekrönten Haupt des Erlösers zu sehen, so dass der Soldat selbst unmittelbar in die Nachfolge des Gekreuzigten tritt. Der Bibelvers „Wir sollen auch unser Leben für die Brüder lassen“ (1 Joh 3,16) unterstreicht die Nachfolge im Leiden und Sterben. Das Gesicht des Sterbenden ist von Qual gezeichnet, die

Hände greifen krampfhaft an die Brust. Der Nachfolge Christi im Leiden entspricht im zweiten Fenster die Darstellung der zurückgebliebenen Familie unter einem strahlenden Stern und himmlischen Engelsscharen. Damit wird die Frau, analog zur Christusbefreiung des Mannes, zur Maria, und durch die Kinderschar ist sie gleichzeitig in der ikonographischen Tradition der Renaissance als Caritas gekennzeichnet, als Allegorie der Liebe. Die Beischrift lautet: „Der Herr des Friedens gebe euch Frieden“ (2 Thess 3,16). Das nachdrücklich christologische und mariologische Bildprogramm hat ein einflussreiches Lüneburger Ehepaar als Gedenkstätte gestiftet, um sich über einen besonderen Verlust zu trösten. Unten im Glase liest man: „Dem Andenken der Opfer des Weltkrieges, darunter ihres einzigen Sohnes Hans Friedrich, gefallen am 17. Dezember 1914 vor Ypern, gewidmet von Justizrat Fressel u. Alma Fressel“. Wie zur Bekräftigung des Friedenswunsches sind Darstellungen Lüneburgs und der flämischen Stadt Ypern am unteren Rand in die kostbaren Fenster eingearbeitet, letztere aber ohne die entsetzlichen Zerstörungen, die die Deutschen angerichtet hatten. Eine so aufwendige Trauerarbeit konnten sich die Fressels leisten, und sie hatten in der Leidensnachfolge einen christlichen Deutungsrahmen gefunden, der ihnen und anderen dabei helfen konnte. Rachewünsche oder eine Verherrlichung des Krieges selbst sehen wir dagegen nicht²⁷.

Noch zwei weitere Beispiele individuellen Gedenkens, die jedoch angesichts der Sinnlosigkeit des Sterbens nurmehr zu deprimierenden Ergebnissen geführt haben. Schon Ende August 1914 starb der Obermatrose Josef Schalch nach Beschuss der „Mainz“ vor Helgoland. Auf der privaten Gedenktafel in seinem Heimatort Lenggries an der Isar wird er bei untergehender Sonne von einem Engel an den Strand eines neuen Landes geführt. Der Übergang ins Jenseits scheint einigermaßen glücklich zu verlaufen. Mit Ernüchterung jedoch liest man dann die Verse darunter: „Keine Blume schmückt die Stelle | Und kein Hügel zeigt den Ort | Nur des Meeres flücht'ge Welle | Und der

27 Das Fensterpaar wurde 1920 durch den Hannoveraner Glaskünstler Franz Lauterbach gestaltet, der schon früher für die Johanniskirche tätig gewesen war; vgl. insgesamt *Voigt*, Martin: Die St. Johanniskirche in Lüneburg. Der Erzählschatz mittelalterlicher Kirchen. Berlin / München 2013, 165f.; *Wiesefeldt*, Christoph: Die Gefallenfenster der St. Johanniskirche. In: St. Johannis Aktuell 3/2014.

Wind rauscht drüber fort.“ Keine Rede ist hier von Ehre, Heldentum und Vaterlandstreue, die im Jenseits belohnt würden, keine christliche Deutung kann den Verlust sinnvoll auflösen, keine noch so entfernte Grabstätte für Sicherheit des Gedenkens sorgen, den Angehörigen bleibt nichts übrig. Ähnlich erging es einer Bauersfamilie in Reibersdorf am Donauufer: An der Außenwand der kleinen Martinskirche können wir förmlich miterleben, wie die Angehörigen, einfache Leute, sich eine besonders noble Gedenktafel gegönnt und hierfür alles an Argumenten zusammengekratzt haben, was man über den Verlust des einzigen Sohnes vielleicht doch noch Gutes sagen kann: Dass das Gedenken „fromm“ ist, der Jüngling „tugendsam“ war, dass er einen Dienstgrad und zwei Auszeichnungen erworben hatte, alles wird genannt, und nach knapp drei Jahren Kampf sei Joseph Sandl nicht einfach gestorben oder gefallen, sondern habe den „Heldentod erlitten“. Der kleine Katalog tröstlicher Aspekte, für die man vielleicht doch dankbar sein könnte, fällt aber völlig in sich zusammen, wenn man die abschließenden Verse liest: „O Mutter, Bruder, Schwestern mein | Ich kehre nicht mehr zu Euch heim. | Der letzte Gedanke, letzte Blick, | Sie eilten noch zu Euch zurück.“ Da spricht erneut eine Stimme aus dem Jenseits, aber diesmal keine Stimme, die von der kommenden Generation ihr Recht auf Rache einfordert oder eine religiöse Nachricht oder sonst etwas zu verkünden hätte, das dem vergeblichen Soldatentod irgendeinen Sinn verleihen könnte – da ist gar nichts, es bleibt nur die traurige Auskunft: Ich bin weg und komm nie wieder.

Nur wenige Künstler haben sich in ihren Bildwerken so konsequent der Heroisierung des Krieges verweigert wie Curt Liebich, Käthe Kollwitz und Ernst Barlach. Auf drei badischen Friedhöfen, in Schapbach, Gutach und Rhina, hat Liebich seinen monumentalen Steindenkmälern die lebensgroßen und -nahen Bronzefiguren dreier Generationen trauernder Familienangehöriger hinzugesellt, alle in Schwarzwaldtracht: eines alten Vaters, der sich an der Denkmalwand abstützen muss, einer gedankenverlorenen Braut, der noch festliche Girlanden durch die Finger gleiten, neben sich den Bollenhut, und eines kindlichen Geschwisterpaars, das sich anschickt, dem Vater mit vereinten Kräften einen Kranz am Denkmal aufzuhängen²⁸. Für den

28 Vgl. bislang nur *Kunstmuseum Hasemann-Liebich* (Hg.): Curt Liebich (1868–1937). Ein Künstler seiner Zeit. Gutach 2018.

deutschen Soldatenfriedhof Esen-Roggeveld (heute in Vladslo, beide Flandern), wo ihr achtzehnjähriger Sohn bestattet worden war, schuf Kollwitz die ergreifende Doppelskulptur zweier „Trauernder Eltern“, die sich in Blickrichtung mit den Eintretenden knieend vor dem Gräberfeld verneigen, der Vater nahezu aufrecht und beherrscht, die Mutter tief gebeugt und verbittert²⁹. Unter Barlachs Ehrenmalen wurde vielleicht dasjenige am bekanntesten, das am Totensonntag 1929 im Magdeburger Dom eingeweiht wurde (Abb. 9). Wenig Heldenhaftes erkennt man in den drei stummen Soldaten, die noch am Grabkreuz stehen, während am Boden Not und Tod und Verzweiflung herrschen. Der unter seinem Helm halbverweste Körper in der Mitte und das blanke Entsetzen der anderen beiden, die kaum noch zu den Lebenden gehören, lassen keinen Raum für eine triumphale Fortsetzung des Krieges, fangen die Verluste aber auch nicht durch eine christliche Sinnstiftung auf. Das heftig umstrittene Ehrenmal wurde darum 1934 wieder entfernt, zunächst als ‚Entartete Kunst‘ gezeigt und erst 1955 wieder im Dom aufgestellt³⁰.

Bevor ich an dieser Stelle wieder anknüpfe, nutze ich die Gelegenheit, um anhand der bis hierher getroffenen Unterscheidungen ein konkretes Fallbeispiel etwas ausführlicher zu erörtern.

4. Helm und Löwen

Die evangelische Erlöserkirche in München, 1901 durch Theodor Fischer an städtebaulich beherrschender Stelle in der Sichtachse der Leopoldstraße am Platzen der Münchner Freiheit erbaut, gilt heute mit ihrer prächtigen, zugleich atmosphärisch-farbigen Gestaltung als besonderes Juwel der Jugendstilkunst. Trotz ihres einheitlichen Erscheinungsbildes ist sie heute nicht mehr die Kirche des Jahrhundertbeginns, sie hat mancherlei Veränderungen hinter sich. Das gilt auch für die Nordkapelle unter der Empore, die erst nach dem Ersten Weltkrieg als Gedenkort eingerichtet, dann 1938 und 1978 stark verändert wurde und im Jahr 2019 mit ihrem etwas unausgewogenen Nebeneinander

29 Vgl. *Kuhn*, Gisbert: Figuren der Trauer und des Schmerzes mahnen zum Frieden. Das steinerne Leid der Käthe Kollwitz. In: *Die politische Meinung* 481 (Dezember 2009), 68f.

30 Vgl. *Laudan*, Ilona: Ernst Barlach. Das Denkmal des Krieges im Dom zu Magdeburg. Wettin-Löbejün 2016.

von Taufstein und Truhenorgel, Totengedenken und Toilettentür buchstäblich ein Schattendasein fristete (Abb. 10), als Pfarrer und Kirchengemeinderat nach einem internen Gesprächsprozess an mich herantraten, um sich im Rahmen einer Vortragsreihe wissenschaftliche Klarheit über ihre Kriegergedenktafeln und den weiteren Umgang mit ihnen zu verschaffen. In diesem Rahmen ist der nachfolgende Abschnitt entstanden³¹.

Die Situation unter der Nordempore ist nicht auf den ersten Blick als historisch gewachsen erkennbar, kann aber archivalisch erschlossen werden: Die dunkle Steintafel für die Toten des Ersten Weltkriegs wurde 1921 durch den Steinmetz Johann Baptist Gatz hergestellt, sie führt rund 140 Namen aus der Gemeinde auf, sonst nichts. Ob und wie diese Tafel ursprünglich gerahmt war, ist unklar, die eigentliche Namenstafel als solche enthält jedenfalls weder eine politische noch eine theologische Zusatzbotschaft. Der auffällige Rahmen aus Ruhpolder Rotmarmor wurde erst im Zuge der großen Kirchenumgestaltung ergänzt, die während der Amtszeit von Pastor Theo Krafft unter der Leitung des Architekten German Bestelmeyer 1938 durchgeführt wurde. So verlieh der Neuhauser Bildhauer Hans Vogl der Namenstafel durch den Rahmen ihr heutiges Aussehen mit drei Löwenköpfen als Konsolen und mit einem Stahlhelm, der von Lorbeerlaub umkränzt auf einer mit Eisernem Kreuz verzierten Konsole ruht. Dazu die Inschrift „Sei getreu bis an den Tod 1914 1918“ und dazwischen ebenfalls das Eiserner Kreuz³². Im selben Jahr stiftete Elsa Reger, die freigebige Witwe des Komponisten Max Reger, ihrer Gemeinde einen neuen Taufstein, durch den die schöne Jugendstiltaufe vorübergehend in die Sakristei verdrängt wurde, besonders aber ein volles Turmgeläut zum Gedächtnis ihres Mannes, von dem die

31 Archivalien können im Folgenden nicht *à la mode* nachgewiesen werden, das Gemeindearchiv erwies sich zu diesem Zeitpunkt als schwer benutzbar und zur Sache im Einzelnen wenig ergiebig. Zur Kirche vgl. *Altmann*, Lothar: *Evang.-Luth. Erlöserkirche München-Schwabing* (m. Beitr. v. Gerson Raabe). Lindenberg 2018.

32 Zur Umgestaltung insgesamt und zur Einrichtung des Raumes unter der Nordempore als Gedenkkapelle vgl. *Krafft*, [Theo]: Die renovierte Erlöserkirche. In: *Evangelisches Gemeindeblatt für München* 47 (1938), 472f.; und der anonyme Kirchenführer *Ein Gruß an die Gemeindeglieder der Erlöserkirche in München-Schwabing*. München [1939].

nicht eingeschmolzene Max-Reger-Glocke heute noch als besonderer Schatz der Gemeinde übriggeblieben ist³³. Auf zeitgenössischen Photographien im Gemeindearchiv ist gut zu erkennen, dass die entstandene Gedenk- und Taufkapelle nach ihrer Neugestaltung 1938 durch vier schmiedeeiserne Wandkandelaber beleuchtet werden und die Löwenköpfe am unteren Rand der Tafel wirklich als Kranzkonsolen dienen sollten (Die Hakenkreuze auf der Schleife sind auf den Abzügen im Archiv mit Bleistift überdeckt worden).

Für die Toten des Zweiten Weltkriegs hatte man ursprünglich Kreuze und Namenstafeln im Chorumgang hinter dem Altar vorgesehen, wovon heute ebenfalls noch Kranzkonsolen übriggeblieben sind. Aber noch 1966 scheint das nur als Provisorium gegolten zu haben, denn Pfarrer Krafft notierte im Frühjahr zu Umbaumaßnahmen im Kirchenraum:

„Gelöst werden muss die Frage, im Altarraum eine endgültige Gedenkstätte für die Gefallenen des 2. Weltkrieges zu schaffen (zur Diskussion stand früher einmal die Auflegung eines künstlerisch gestalteten Gedenkbuches mit den Namen, anstelle der üblichen Gedenkplatten). Die Kreuze können über eine Renovierung hinaus keinesfalls belassen bleiben.“

Sie haben sich nach der Abnahme im Gemeindearchiv erhalten. Interessant ist, dass Krafft dann festzustellen vorschlug,

„wie viele Angehörige überhaupt noch in der Erlösergemeinde wohnen. Dabei wird sich herausstellen, dass die Zahl recht klein geworden ist. Sobald vernünftige Vorschläge für eine Neugestaltung des Gedächtnisses an die Gefallenen vorliegen, würde ich die Angehörigen zu einem Treffen im Gemeindesaal einladen und mit ihnen die Möglichkeiten einer Neugestaltung erörtern.“³⁴

33 Vgl. *Marti-Becker, Laura*: „Regers zur Glocke gewordene Stimme ruft die Menschen zu Gott“. Die bewegte Geschichte der Münchner Max-Reger-Glocke. In: Internationale Max-Reger-Gesellschaft. Mitteilungen 34 (2018), 3–7.

34 Krafft, [Theo]: Gedanken zur Renovierung der Erlöserkirche für Herrn Dr. Reuter, 29.03.1966 (Gemeindearchiv München Erlöserkirche).

Es dauerte dann noch bis 1978, bis die graue Gedenktafel für die Toten des Zweiten Weltkriegs an die Ostwand kam, schriftkünstlerisch gestaltet von Hugo Distler. Über die rund 160 Namen und die Zeitspanne „1939–1945“ hinaus gibt das schlanke Kreuz in einem ausgesparten Kreis den einzigen zurückhaltenden Deutungshinweis.

Das Totengedächtnis in dieser Kapelle hat sich also in mehreren Schichten entwickelt: Die Namenstafel zum Ersten Weltkrieg stellte den Angehörigen, für die die Gräber unerreichbar blieben, einen Trauerort zur Verfügung. Ob ursprünglich eine zusätzliche Sinngebung angesichts der Niederlage angeboten war, geben die gesichteten Archivalien nicht zu erkennen. Dies geschah aber durch die Umgestaltung von 1938, als mit dem Rahmen eine deutlich politische – und heute durchaus problematische – Botschaft hinzugefügt wurde. Weniger Schwierigkeiten als man vermuten möchte, macht uns der Stahlhelm aus dem Ersten Weltkrieg. Sicher, der Helm als solcher kennzeichnet den Menschen als Krieger, wie man das noch heute eindrucksvoll am Turm der Ansbacher Johanniskirche nachvollziehen kann: Nur durch den Stahlhelm als einziges Kleidungsstück und Attribut ist auf dem dortigen Ehrenmal ein ansonsten völlig nackter Reiter von einem üblichen FKK-Urlauber zu unterscheiden. Anders jedoch als der Mensch *mit* Stahlhelm markiert der Stahlhelm *ohne* Mensch, dass der dazugehörige Soldat tot ist („wirklich tot, *mausetot* sozusagen“, wie Ernst von Salomon seinem „toten Preußen“ bescheinigte³⁵), es ist ein feststehendes ikonographisches Zeichen, das seine Bedeutungstradition von den ambulanten Bestattungen im Felde her bezieht, wo der Helm des Verstorbenen, auf ein improvisiertes Birkenkreuz aufgesteckt oder auf Laub gebettet, als oberirdische Markierung der Grabstätte am Ort zurückgelassen wird³⁶. Insofern braucht uns der Stahlhelm als ikonographisches Signal für den toten Soldaten, auch in einer Kirche, noch nicht besonders zu beunruhigen.

35 *Von Salomon*, Ernst: Der tote Preuße. Roman einer Staatsidee (m. Beitr. v. Hans Lipinsky-Gottersdorf). München 1973, 6 [Hervorh. i. Orig.].

36 Ein privat angelegtes, der Feldbestattung mit Kreuz und aufgestecktem Helm nachempfundenes „Heldengrab“ findet sich in der Nähe von Hittenkirchen im Chiemgau am Wege nach Wildenwarth, dazu die Inschrift „Der Feinde blinde Haß hat ihr Grab vernichtet, | Drum hab ich ihnen dies in der Heimat errichtet“. Weitere Beispiele bei *Göttler / Tworek*, Kriegerdenkmäler (wie Anm. 1), 115.

Der Lorbeerkranz unterdessen macht aus dem toten Verlierer den toten Helden, das ist schon eine andere Wendung. Dass derselbe als vorläufiges Opfer eines kommenden und dann endgültigen Sieges Heldenruhm beanspruchen darf, obwohl er persönlich gescheitert ist, das ergibt sich aber nun aus den angriffslustigen Löwenköpfen am Fuße der Umrahmung. Die wehenden Mähnen, die die Löwen im Sprung oder im vollen Lauf kennzeichnen, und ihre gefletschten Zähne lassen keinen Zweifel daran³⁷: Der Tag der Rache ist im Nationalsozialismus gekommen, der Kampf soll wiederaufgenommen werden, die Betrauten werden Helden eines endgültigen Triumphes sein. So fügte der Marmorrahmen von 1938 dem Trauerort ein Rachemotiv hinzu – beide Aspekte, Trauer und Trotz, erscheinen hier vermischt.

Die Nordkapelle der Münchner Erlöserkirche ist ein Gedenkraum, der im Laufe der Generationen immer wieder Wandlungen und Umdeutungen durchgemacht hat. Die Ergänzung durch Hugo Distlers Namenstafel für die Toten des Zweiten Weltkriegs und sogar die Vernachlässigung des Ortes als eine Art Abstellraum offenbaren ja, dass weitere Generationen eigene Deutungsschritte hinzugefügt haben. Von Kranzniederlegungen zum Volkstrauertag hatte man hier glücklicherweise längst Abstand genommen. Völlig zurecht hat die vorfindliche Situation der im Nationalsozialismus gestalteten Gedenkapelle ein diffuses Unbehagen in der Gemeinde ausgelöst, und sie tut gut daran, ihren weiteren Umgang mit ihr aktiv in die Hand zu nehmen. Das führt abschließend zu der Frage, wie man heute und in Zukunft überhaupt mit einem solchen Erbe kritisch und konstruktiv umgehen kann, und ob die Kirchen nicht mehr und besseres an diesen Orten zu verkündigen haben, statt sie verschämt aus dem Gebrauch zu nehmen. Hierfür lohnt es sich zunächst zu verstehen, dass Deutungsverschiebungen und auch offene Kritik am Totenkult dieser Denkmale gar kein neues Phänomen sind.

37 Vgl. die Löwen bei *de Libero*, Rache und Triumph (wie Anm. 1), 276–280; und *Staats*, Reinhart: Der Braunschweiger Burglöwe in biblischer Beleuchtung. Beobachtungen zur Wirkungsgeschichte und Theologie (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig 10). Wolfenbüttel 2002.

5. Kritik und Kerygma

Vor diesem Münchner Zwischenhalt hatte ich zwei Extreme des Gedenkens an „1918“ unterschieden: Hier die Drohung, dort die Resignation – hier der siegreiche Held, dort die trauernde Familie – hier die Ausübung, dort das Erleiden von Gewalt – hier das Töten, dort das Getötetwerden. So unterschiedlich aber die beiden Außenpole auch scheinen mögen, das triumphale und das traumatische Gedenken, in einem Punkt decken sie sich vollkommen, und das ist nach einem Krieg eigentlich kaum überraschend: Es sind stets die Guten, die hier sprechen. Beides, die trotzige Gewaltandrohung und die Trauer über erlittene Gewalt, stimmten völlig darin überein, dass die Guten im eigenen und die Schurken im fremden Lager zu suchen wären. Darum waren auch die Denkmale der Trauer darauf angewiesen, jeden Hinweis auf die Trauer des Gegners zu meiden. Dass die Getöteten ebenfalls getötet hatten, wird man auf keiner Gedenktafel lesen. Die Gegenseitigkeit der Gewaltausübung im Krieg war auch im religiösen Totengedenken kein Thema. Darum verdienen die Ausnahmen in der evangelischen Erinnerungskultur besondere Aufmerksamkeit. Eine davon fand sich ebenfalls in Magdeburg, nur wenig entfernt von Ernst Barlachs Ehrenmal im Dom. Noch ein Jahr vor dessen Einweihung, zum zehnten Gedenken an das Kriegsende im November 1928, hielt in der nahegelegenen Ulrichskirche der Berliner Pfarrer Günther Dehn einen folgenreichen Vortrag: „Kirche und Völkerversöhnung“. Dehn forderte nicht weniger als „daß wir den Krieg so sehen, wie er ist, und ihn all des romantisch-idealistischen Schmucks entkleiden, mit dem man ihn zu behängen pflegt.“ Vor allem in der religiösen Überhöhung des Tötens als Exekution von Gottes Willen sah er die christliche Ethik sträflich übergangen und erinnerte nachdrücklich an die Gegenseitigkeit der Gewaltausübung im Kriege, gerade sie mache „die Parallelisierung mit dem christlichen Opfertod zu einer Unmöglichkeit“, was Dehn zu der unerhörten Frage führte, „ob es richtig ist, daß die Kirche den Gefallenen Denkmäler in ihren eigenen Mauern errichtet.“ Der Vortrag löste heftige Reaktionen aus, die Kirchenleitung formulierte eine recht milde Abmahnung, aber Jahre später kochte die Sache erneut hoch, als Dehn zuerst einen Ruf an die Theologische Fakultät in Heidelberg und dann

nach Halle bekam und sich wütenden Studentenprotesten gegenüber sah. Im Nationalsozialismus aus Halle vertrieben, schloss er sich der Bekennenden Kirche an³⁸.

Nach der Machtübergabe an Hitler sah man die Zeit der Rache angebrochen. Mit diesen Erwartungen verband sich auch ein erster Bedeutungswandel der Kriegsdenkmale, die jetzt in einen neuen militaristischen Aktualisierungs- und Heroisierungsschub hineingenommen wurden. Das Gedenken an die ‚Helden‘ des Ersten Weltkriegs verschmolz rasch mit dem Kult um die ‚Blutzeugen der Bewegung‘, zunächst mit den Toten des Münchner Putschversuchs vom November 1923. In diesem Sinne wurde der Volkstrauertag zu einem parteikonformen ‚Heldengedenktag‘, den auch die Kirchen mitfeierten. Prominente Friedhöfe nahmen die stark anwachsende Zahl neu zu ehrender ‚Blutzeugen‘ auf, etwa der Luisenstädtische Friedhof in Berlin als ‚Hauptfriedhof der Bewegung‘, und auch in solchen Fällen war gern von Auferstehung und von einer Stellvertretungsfunktion der Toten die Rede, wie es durch das Weltkriegsgedenken längst rituell eingeübt war. Neu war aber im Gegensatz zu den weit entfernten Toten des Ersten Weltkriegs, dass die lokale Bestattung von ‚Blutzeugen der Bewegung‘ wieder eine unmittelbare Nähe zu ihren Gräbern erlaubte, die von den Lebenden auch begierig wahrgenommen wurde³⁹. Zu diesem erneuten Heroisierungsschub gehörte andererseits, dass Leidens- und Opferdarstellungen nun unerwünscht waren. An Ernst Barlach und Käthe Kollwitz, aber auch an Gestalten wie Günther Dehn ließ man den allgegenwärtigen Hass gegen alles Unheroische sogleich aus.

38 Vgl. *Dehn*, Günther: Kirche und Völkerversöhnung. Dokumente zum Halle-schen Universitätskonflikt. Berlin 1931; die Zitate 15, 22; *Bizer*, Ernst: Der „Fall Dehn“. In: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Festschrift für Günther Dehn zum 75. Geburtstag am 18. April 1957 dargebracht von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Neukirchen 1957, 239–261; und *Stengel*, Friedemann: Wer vertrieb Günther Dehn (1882–1970) aus Halle? In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 114 (2003), 184–403.

39 Vgl. *Lorentzen*, Tim: Zerstörung – Umdeutung – neue Kulte. Reliquien in der totalitären Geschichtspolitik. In: Delgado, Mariano / Leppin, Volker (Hg.): *Bilder, Heilige und Reliquien. Beiträge zur Christentumsgeschichte und zur Religionsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 28)*. Basel / Stuttgart 2020, 339–369, hier: 354f.

Die zweite Verwandlung setzte nach dem neuen Weltkrieg ein, als wieder Soldaten zu betauern waren und viele Kirchen- und Kommunalgemeinden sich damit begnügten, einfach die Zahlen „1914–1918“ zu ergänzen durch „1939–1945“ und durch weitere Namenstafeln. Gerade weil sich zumeist äußerlich kaum etwas änderte, machten die Denkmale damit einen tiefen Bedeutungswandel durch, denn jetzt war ihre Aufgabe plötzlich die Trauer um die Toten beider Weltkriege als Opfer, die Täterschaft sollte völlig in den Hintergrund rücken. Dass die auf den neuen Tafeln genannten Toten des Zweiten Weltkriegs einmal jene Rächer hätten sein sollen, die aus den Knochen derjenigen des Ersten hervorgekeimt und aufgewachsen waren, um den endgültigen Triumph herbeizuführen, so wie es ihnen die Ikonographie der Kriegsdenkmalen von Kindesbeinen an vermittelt hatte, das machte nun erst recht keinen Sinn mehr. Wie lange es aber dann gedauert hat, bis die Deutschen nicht nur ihr eigenes Ungemach, sondern auch die Millionen Opfer des Nationalsozialismus betauern konnten, die ihren Kriegsausgeliefert gewesen und von ihrer Hand umgekommen waren, kann ich hier nur andeuten. Ein solches Eingeständnis hätte die empfindliche Konstruktion, dass man seit 1914 stets Opfer fremder Gewalt gewesen sei, allzu leicht beschädigt.

Der dritte Bedeutungswandel schließlich setzte ein, als wiederum die nächste Generation aufrückte und es wagte, das sensible Gerüst der Selbstbemitleidung anzurühren, das man sich um die eigenen Opfergeschichten errichtet hatte. Ein früher Fall evangelischer Kritik an einem kirchlichen Kriegerehrenmal wurde der berühmte „Flensburger Denkmalstreit“, als ein „Team“ junger Pastoren 1967 erfolgreich gegen den „steinernen Krieger“ in der Flensburger Marienkirche, einen jener schlafend auf ihre triumphale Auferstehung wartenden Soldaten, vorging und damit eine bundesweite Diskussion über die angemessene Form christlicher Erinnerungskultur auslöste. Diese Mediendebatte stand am Anfang eines langsamen Paradigmenwechsels in der kirchlichen und christlichen Erinnerungskultur⁴⁰. In Hamburg-Altona beschloss 1994 der Kirchenvorstand der Johanniskirche nach zweijähriger Debatte, das heroische Kriegerehrenmal vor der Kirche so

40 Vgl. *Link*, Stephan: Neue Anfänge? Der Umgang der evangelischen Kirche mit der NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum. Die Landeskirchen in Nordelbien. Bd. 2: 1965–1985. Kiel 2016, 97–122.

umzugestalten, dass es „nie wieder für militaristisches und nationalistisches Denken und Handeln in Anspruch genommen werden kann.“ Besonders kritisiert wurde, dass das Denkmal noch immer eine Nachahmung des Heldentums verlange, die christlichem Denken völlig entgegengesetzt sei. Der Künstler Rainer Tiedje umgab darum das Bauwerk mit Darstellungen des Leidens und der Angst, was zur Zusammenschau von Täter- und Opferperspektive nötigt, den unbeeindruckten Heroismus relativiert und die Nachahmungsforderung hinterfragt, ohne dabei das Denkmal als solches anzutasten. Als das heftig umstrittene Gegendenkmal erst einmal stand, fand es erstaunlich gute Resonanz (Abb. 11)⁴¹. Als drittes Beispiel nenne ich einen weiteren betenden Landsturmmann des Bildhauers Fritz Behn, diesmal in der Lübecker Jakobikirche. Die österreichische Künstlerin Maria Moser ergänzte die mittlerweile ungeliebte Figur durch ein schwebendes Kreuz aus leichten Stoffbahnen zu einer neuen Gedenkstätte von großer Strahlkraft. Während zuvor der Soldat die Kapelle am Ende des Nordschiffs dominiert hatte, stellt nun das Kreuz, das hier zu Gebet und Meditation lockt, schon durch die Größenverhältnisse die angemessenen Bedeutungsrelationen in einer evangelischen Kirche wieder her. Das Kreuz, so der Kurator Björn Engholm, sei „ein flammender Appell an die Lebenden, aller Opfer von Kriegen zu gedenken, der soldatischen, zivilen wie jener von Verfolgung und Vertreibung.“⁴²

Damit kommen wir gleichzeitig einer Antwort auf die wichtige Frage näher, ob die Kirchen in Deutschland an solchen Orten nicht doch ein Kerygma zu vertreten haben, eine christliche Verkündigung, zu der sie beauftragt sind. Müssen sie sich in demselben Maße, in dem

41 Vgl. *Hentschel*, Ulrich (Hg.): Dokumentation – Information – Diskussion. Nein zum Kriegerkult. Ein Beschluß des Kirchenvorstandes St. Johanniskirche Hamburg-Altona Hamburg 1995, online abrufbar auf dem Portal „Denk Mal!“ der Evangelischen Akademie der Nordkirche (<https://denk-mal-gegenkrieg.de/assets/Texte/Veraenderung/StJohannis-Broschuere-1995.pdf>).

42 *Meyer-Rebentisch*, Karen: Kriegererehrungen in Lübecker Kirchen (Gedenken Denken 2). Hamburg 2022, 24f.; zu den historischen Hintergründen des Ehrenmals vgl. ausführlich *Buss*, Hansjörg: Lorbeer, Eichenlaub und Dornenkranz. „Kriegererehrungen“ der Lübecker Landeskirche in der Weimarer Republik. In: von Reeken, Dietmar / Thießen, Malte (Hg.): Ehrregime. Akteure, Praktiken und Medien lokaler Ehrungen in der Moderne (Formen der Erinnerung 63). Göttingen 2016, 201–219, hier: 205f.

sie sich vom Nationalismus getrennt haben, auch von seinen Denkmälern trennen? Oder können sie diese Orte so aktualisieren, dass sie erst recht als Stätten der Trauer, der Mahnung zum Friedensauftrag des Christentums, der Buße und Versöhnung genutzt werden können? Sicherlich werden die Antworten auf solche Gewissensfragen von Ort zu Ort unterschiedlich sein, so verschieden wie die hundertjährigen Denkmale selbst, ihre lokale Traditions- und Gebrauchsgeschichte oder etwa die Milieus und Frömmigkeitskulturen, in denen sich solche Debatten abspielen. Festzustehen scheint mir aber, dass gründliche und sachliche Aufklärung über die Botschaften, die nach 1918 mit der Kriegererehrung verbunden waren, eine notwendige Basis für jede weitere Beschäftigung mit dem Thema ist, ganz analog zur Bedeutung des Kirchenraums und seiner übrigen Ausstattung, deren Zeichensysteme heute ebenfalls nicht mehr allen unmittelbar zugänglich und darum meist selbstverständlicher Teil von Kunstführern, Kirchenpädagogik und gemeindlichen Internetseiten sind. Eine kulturell, ethnisch und religiös zusehends diversifizierte Gesellschaft wird in naher Zukunft ohnehin andere Verstehenshilfen benötigen, um religiöse Orte und Räume sinnvoll zu erschließen.

Gilt dieses grundsätzliche Transparenzgebot sowohl für kommunale Denkmale als auch für solche in Besitz und Verantwortung der Religionsgemeinschaften, so ist im weiteren Umgang mit dezidiert kirchlichen Kriegererehrungen doch eine wichtige Unterscheidung angebracht: Ich plädiere dafür, problematische Denkmale im *öffentlichen* Raum getrost einer *öffentlichen* Debatte der mündigen Zivilgesellschaft zu überlassen, einem bürgerschaftlichen oder kommunalen Prozess, an dem Christenmenschen sich genauso beteiligen können wie an jedem anderen zivilgesellschaftlichen Vorgang auch, ohne dass jedoch kirchliche und theologische Instanzen als solche erneut kulturethische Deutungshoheit über die Gestaltung des öffentlichen Raums beanspruchen sollten. Umso mehr jedoch, das ist der zweite Teil meines Plädoyers, müssen die Kirchen solche Probleme auf ihrem *eigenen* Terrain, erst recht in ihren *eigenen* Sakralräumen, mit ihren *eigenen* Mitteln lösen: Weil die politischen Botschaften im Raume der Kirche einmal mit religiöser Autorität vorgebracht worden waren, ist eine bloße Musealisierung, zum Beispiel durch Erklärtafeln oder Faltblätter, an solchen Stellen nicht ausreichend. Wenig hilfreich wird es auch sein, die Widmung einer Gedenkkapelle oder eines Ehrenmals kurzerhand

auf „alle Opfer von Krieg und Gewaltherrschaft“ auszudehnen, wie es manchmal geschieht, soweit dadurch die Unterschiede von Leidensgruppen und Täterschaften bequem eingeebnet und allzu leicht in unverbindliches Wohlwollen aufgelöst werden, während die entgegengesetzte Botschaft am historischen Gedenkort weiterhin unverstanden bliebe.

Schon die Flensburger Pastoren haben vor mehr als fünfzig Jahren betont, im dortigen Denkmalstreit sei

„deutlich ausgesprochen worden, dass die Kirche der Versöhnung unter den Völkern zu dienen hat. Es geht nicht um die Aufhebung der Nationen und ihrer Eigenarten, sondern um die Überwindung der Gegensätze und Feindschaften. Die Kirche in Deutschland hat die Aufgabe, in unserem Volke ein neues Denken zu fördern, das die Gegensätze zu den Gegnern von gestern überwindet und die Solidarität mit den Partnern von morgen zum Ausdruck bringt.“⁴³

Genau hier hat ein spezifisch christlicher Umgang mit Vergangenheit seinen Ort, eine Erinnerungskultur, die nicht darauf angewiesen bleibt, immer nur die eigenen Opfer zu betauern und sich des eigenen Wohlverhaltens zu rühmen. Für den Umgang mit belasteten Vergangenheiten und gebrochenen Identitäten, mit schuldbeladenen Gewissen und dem Wunsch nach Heilung hat das Christentum einen lang erprobten Erinnerungsmodus zur Verfügung, den wir die Buße nennen. Inhaltlich hat Buße mit der Geschichte zu tun, mit der Vergangenheit, mit der Erinnerung, aber funktional ist sie, anders als Nostalgie, auf die Zukunft ausgerichtet. Christliche Erinnerungskultur, die durch Buße zu Verständigung und Versöhnung führen kann, hätte gerade im heutigen Europa ihre notwendige Aufgabe. Klug gestaltet, könnten dazu Orte wie diese beitragen, an denen wir nicht einfach die Toten betauern müssten – sondern das Töten.

43 *Linck*, Anfänge (wie Anm. 40), 109.



Abb. 1: Hankensbüttel, Ortsteil Emmen: Dorfplatz mit Denkmalensemble (2018)



Abb. 2: Flensburg, Marineschule Mürwik: Aula (nach 1923)



Abb. 3: Osterwieck, Ortsteil Schauen: Kriegerdenkmal (2018)

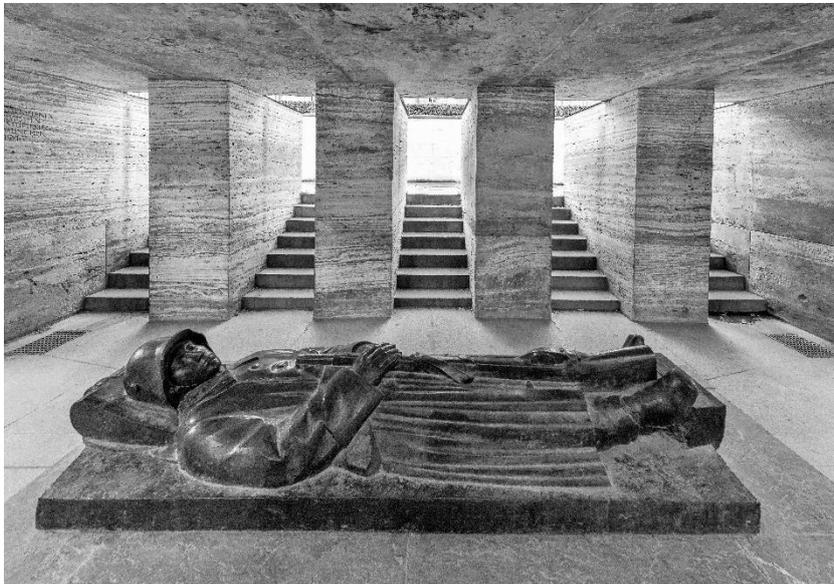


Abb. 4: München, Hofgarten: Kriegerdenkmal (2017)



Abb. 5: Wasserburg am Inn, Heisererplatz: Kriegerdenkmal (2017)



Abb. 6: Ivenack, Schlosskirche:
Kriegerdenkmal (2022)



Abb. 7: Alling, Pfarrkirche Mariä Geburt:
Kriegergedächtnisfenster (2016)



Abb. 8: Lüneburg, St.-Johannis-Kirche: Kriegergedächtnisfenster, Fotomontage (2010)



Abb. 9: Magdeburg, Dom St. Mauritius: Kriegerdenkmal (2018)



Abb. 10: München, Erlöserkirche: Taufkapelle mit Kriegergedenktafeln (2019)



Abb. 11: Hamburg-Altona, St.-Johannis-Kirche: Kriegerdenkmal (2017)

Abbildungsnachweise

Abb. 2: Wehrgeschichtliches Ausbildungszentrum Marineschule Mürwik.

Abb. 4: Wikimedia Commons, Lizenz CC BY-SA, für den Druck bearbeitet (Diego Delso, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Monumento_de_Guerra,_Jard%C3%ADn_del_Patio,_M%C3%BAnich,_Alemania,_2017-07-07,_DD_03.jpg).

Abb. 6: Wikimedia Commons, Lizenz CC BY-SA 4.0, für den Druck bearbeitet (Tastenlöwe, https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Ivenack_-_Denkmal_f%C3%BCr_die_Gefallenen_und_Vermissten_des_Ersten_Weltkrieges.jpg).

Abb. 8: Wikimedia Commons, Public Domain (Andreas Praefcke, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%C3%BCneburg_St_Johannis_Fenster_Weltkrieg_1.jpg; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%C3%BCneburg_St_Johannis_Fenster_Frieden_1.jpg).

Abb. 9: Wikimedia Commons, Lizenz CC BY-SA 4.0, für den Druck bearbeitet (Clemensfranz, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Magdeburg_Dom_Inneres_21.jpg).

Alle übrigen Abbildungen sind Aufnahmen von Tim Lorentzen, Kiel.

Die Kultur des Gegners als Kraft zum Widerstand in Zeiten
des Krieges. Dem Kriegsdienstverweigerer Wilhelm Schümer
im Gedenken an seinen 80. Todestag

Maike Schult

Bereits wenige Tage nach dem russischen Überfall auf die Ukraine hatte der Krieg auch Wissenschaft und Kultur erreicht. Eine italienische Universität, so berichtete die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung am 6. März 2022, habe versucht, ein geplantes Seminar zu Dostoevskij¹ abzusagen, und ukrainische Kulturinstitute hätten zum „Totalboykott“ russischer Bücher aufgerufen². Auch der Deutsche Hochschulverband rief dazu auf, Wissenschaftskontakte mit Russland zu prüfen, Kooperationen einzustellen und die institutionellen deutsch-russischen Wissenschaftsbeziehungen „auf Eis zu legen“³. Solche Forderungen betrafen nicht nur systemkonforme Künstler, die sich dem Kreml angedient hatten, sondern auch die Klassiker des 19. Jahrhunderts. Im November 2022 zog darum Vladimir Putin bei einem Treffen des Valdaj-Klubs in Moskau die provozierende Parallele: die Nazis hätten Bücher verbrannt, nun seien die westlichen „Förderer von Liberalismus und Fortschritt so weit gegangen, Dostojewski und Tschaikowski zu verbieten“⁴.

-
- 1 Die Transliteration russischer Namen ist im Deutschen variantenreich. Ich verwende die internationale Umschrift nach DIN 1460 unter Verwendung der diakritischen Zeichen, lasse in Zitaten aber andere Schreibweisen stehen.
 - 2 *Encke, Julia*: Die neue Härte. Wie der Angriffskrieg auch unsere kulturellen Fundamente erschüttert. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, Nr. 9 vom 6.3.2022, 33.
 - 3 Vgl. im Aprilheft 2022 mit dem Themenschwerpunkt „Krieg in der Ukraine“ exemplarisch die Nachricht „Wissenschaftsorganisationen: Solidarität mit der Ukraine“. In: *Forschung & Lehre* 29 (2022), H. 4, 260.
 - 4 *Oertel, Barbara*: Boykott von Tschaikowsky: Im Krieg mit den Klassikern. Der ukrainische Kulturminister fordert von Europa, Werke des russischen Komponisten Tschaikowsky zu boykottieren. Das Gegenteil zu tun, wäre schlauer (10.12.2022) (<https://taz.de/Boykott-von-Tschaikowsky/15898530/> [zuletzt abgerufen am 1.5.2023]). Vgl. auch *Staeck, Klaus*: Die Ukraine „befreit“ sich von russischer Literatur: Nicht ganz marginale Verluste. In: Frankfurter Rundschau (8.3.2023) (<https://www.fr.de/meinung/kolumnen/ukraine-kiew-entrussifizierung-russland-literatur-krieg-tolstoi-puschkin-achmatowa-kultur>

Wie umgehen mit der Kultur des Gegners in Zeiten des Krieges⁵? Wenn Menschen verschleppt und getötet, Städte bombardiert, Museen, Theater und Bibliotheken zerstört und damit auch kulturelle Erinnerungsräume vernichtet werden? Die Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft⁶, eine von vier Literaturgesellschaften, die sich in Deutschland dem Andenken eines russischen Autors widmen⁷, veröffentlichte auf ihrer Homepage eine Resolution zur russischen Militäroffensive gegen die Ukraine. Sie hat sich darin klar mit der Ukraine solidarisiert und ebenfalls historische Parallelen gezogen: Der Überfall erinnere fatal an das „Unternehmen Barbarossa“, mit dem Nazi-Deutschland 81 Jahre zuvor seinen Vernichtungsfeldzug gegen die Sowjetunion begonnen hatte und der namentlich dem ukrainischen Volk einen hohen Blutzoll abverlangt habe. Zugleich hob die Gesellschaft die Bedeutung der russischen Literatur hervor, die von Puškin über Dostoevskij bis Ljudmila Ulickaja stets ein besonderes Gespür für menschengemachtes Leid und die Verletzbarkeit des Menschen gezeigt habe, und solidarisierte sich eben im Sinne dieser Literatur mit dem ukrainischen Volk⁸.

-92132165.html [zuletzt abgerufen am 1.5.2023]); *Boy*, Ann-Dorit: Warum die Ukrainer Alexander Puschkin vom Sockel holen. In: *Der Spiegel* (1.5.2023) (<https://www.spiegel.de/ausland/ukraine-dekolonisiert-ortsnamen-warum-die-ukrainer-alexander-puschkin-vom-sockel-herunterholen-a-434432cc-a66a-4949-9d76-829d5b9d4152> [zuletzt abgerufen am 1.5.2023]).

5 Vgl. hierzu bereits: *Schult*, Maïke: F. M. Dostoevskij: ein Klassiker in Zeiten des Krieges. Rezension zu: Andreas Guski, *Dostojewskij. Eine Biographie*. In: *Praktische Theologie* 57 (2022), H. 4, 251f.

6 Ich bin selbst Mitglied der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft (DDG), war Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats und von 2004 bis 2008 Vorsitzende der Gesellschaft.

7 Die DDG wurde unter dem Eindruck der deutsch-deutschen Wiedervereinigung 1990 in Schleswig-Holstein gegründet, drei Jahre nach der Deutschen Puschkin-Gesellschaft, die 1987 anlässlich des 150. Todestages des Dichters ins Leben gerufen wurde. 2009 folgte die Deutsche Tschschow-Gesellschaft in Badenweiler, zu der auch der „Tschschow-Salon“ gehört, das einzige Museum für diesen Schriftsteller im Westen. Es beruht auf der Arbeit des „Tschschow-Archivs“, das 1954 ebenfalls in Badenweiler eingerichtet wurde. Alle drei sind Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften und Gedenkstätten (ALG). Die „Turgenev-Gesellschaft / Förderkreis Russisches Haus Baden-Baden“ ist dagegen nicht Mitglied der ALG.

8 Vgl. unter: <https://www.dostojewskijgesellschaft.de/>.

Ich will im Folgenden einem Einzelschicksal nachgehen, das in eben jene Zeit vor 80 Jahren zurückführt und bislang nur wenig mediale oder wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren hat. Es zeigt, wie der reformierte Pfarrer Wilhelm Schümer, getragen von seinen religiösen und pazifistischen Überzeugungen und nicht zuletzt durch seine Auseinandersetzung mit der russischen Literatur, Kraft zum Widerstand gegen das NS-Regime entwickelte, den Kriegsdienst verweigerte und dennoch 1943 sein Leben an der Front verlor. Dabei greife ich auf frühere Arbeiten zurück⁹, beziehe aber auch Publikationen ein, die mir damals noch nicht bekannt waren¹⁰ oder noch nicht vorlagen¹¹ und die ihrerseits nicht die Arbeiten zur theologischen Dostoevskij-Rezeption aufgreifen, so dass das zeitgeschichtliche Wissen aus den unterschiedlichen Disziplinen noch nicht zusammengeführt ist. In der theologischen Dostoevskij-Rezeption hat Wilhelm Schümer seinen festen Platz. Von ihr aus sollen darum die folgenden Gedanken entwickelt und mit den Publikationen über die Kriegsdienstverweigerer im ‚Dritten Reich‘ zusammengeführt werden.

Die theologische Dostoevskij-Rezeption im deutschen Sprachraum ist gekennzeichnet durch eine besondere Vermischung von Leben und Werk. Sie favorisiert Lesarten, die sich vielleicht am besten als existentielle Lesarten bestimmen lassen, weil eigene biographische Suchbewegungen, theologische Überzeugungen und Werkbezüge oft verschmelzen. Die Rezipienten reagieren damit nicht selten auf planvoll arrangierte rezeptionssteuernde Verfahren des Autors, vor allem das das Neue Testament imitierende Schema von ‚Ruf und Antwort‘ in existentiellen Entscheidungssituationen und die Parteinahme in emotionalisierten Pro-et-Contra-Debatten, ohne dass diese

9 Vgl. *Schult*, Maïke: Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis. Göttingen / Oakville 2012 [Diss. Univ. Halle-Wittenberg 2008]; *dies.*: Tod und Leben mit Dostoevskij: Der Fall Schümer. Ein Beitrag zur theologischen Dostoevskij-Rezeption während des Nationalsozialismus. In: Goes, Gudrun (Hg.): Die Geschichte eines Verbrechens. Über den Mord in der Romanwelt Dostojewskijs (Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft 16 [2009]). Frankfurt a. M. 2010, 118–128.

10 Vgl. *Hartmann*, Albrecht / *Hartmann*, Heidi: Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich. Frankfurt a. M. 1986; *Bredemeier*, Karsten: Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich. Ausgewählte Beispiele. Baden-Baden 1991.

11 Vgl. *Becht*, Lutz: Die Deutsche Evangelisch-Reformierte Gemeinde Frankfurt am Main im Nationalsozialismus. Solingen 2018.

leserlenkenden Verfahren den Rezipienten bewusst werden. Die Aufnahme des Schriftstellers beginnt nach einem vorsichtigen Vorlauf im Jahr 1921 mit der Dialektischen Theologie und deren bekannten Vertretern Karl Barth und Eduard Thurneysen, die in dem russischen Schriftsteller den neuen Gewährsmann für ihren theologischen Aufbruch gefunden zu haben glaubten und ihn heranzogen, um die Kriegsbegeisterung ihrer liberalen Lehrer und die aus ihrer Sicht unerlaubte Vermischung von Glaube und Kultur zu kritisieren. War für sie das Moment des Aufbruchs, die Suche nach dem ‚neuen Menschen‘, entscheidend gewesen, sich Dostoevskij zuzuwenden, so tauchte sein Name bei anderen Theologen auf im Zusammenhang mit Abbruch, Verlust und Vertreibung. Dabei interessierte man sich nicht nur für Dostoevskijs Werk, sondern auch und mehr für dessen Biographie¹². Das Schicksal des ehemaligen Lagerhäftlings und Verbannten, der durch Verhaftung, Scheinhinrichtung und die Jahre in Sibirien selbst die Erfahrung von Gewalt, Entbehrung und abgebrochenen Lebensplänen gemacht hatte, machte den Autor bei der Bewältigung eigener existentieller Extremsituationen zum Vorbild. In der Folge zeigte die theologische Dostoevskij-Rezeption eine spezifische Vermischung von Lebens- und Werkgeschichte, in der Zeitgeschichtliches und Persönliches immer wieder amalgamieren und auch das Erleben des Lesers projektiv in die Lektüre einfließt. Der Schriftsteller wurde mythisiert und zum Apostel, Prediger, Propheten, zum Heiligen und Märtyrer erklärt. Mit der Erfahrung von Krieg, Verfolgung und Gefangenschaft wurde dieser Rezeptionsstrang neu belebt. So wurden die beiden Weltkriege zum ‚Konjunktur‘-Geber des russischen Schriftstellers, der nach 1945 von den Alliierten im Rahmen des Reeducation-Programms gezielt gefördert wurde: An ihm sollte der ehemalige Kriegsgegner

12 Das biographische Interesse führte aber in der Regel nicht zur Produktion von Biographien. Vielmehr wurden Betrachtungen zum Werk mit lebensgeschichtlichem Material, eigenen Deutungen und Vermutungen angereichert. Die erste Lebensbeschreibung von einem Theologen war: *Müller, Josef*: Dostojewski. Ein Charakterbild. München 1903. Biographisch arbeiteten auch: *Imbach, Josef*: Fjodor Michailowitsch Dostojewski. Durchlittener Glaube. Freiburg i. d. Schweiz / Hamburg 1979, und wissenschaftlich fundiert: *Onasch, Konrad*: Dostojewski-Biographie. Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F. M. Dostojewskis. Zürich 1960.

Deutschland lernen, sich von den Vorgaben der Naziideologie zu lösen, und tatsächlich machten die Erfahrungen an der russischen Front und die Auseinandersetzung mit „Schuld und Sühne“ vor dem Hintergrund der deutschen Kriegsverbrechen nicht wenigen den Schriftsteller zu einer Art Beichtvater, von dem sie sich im Akt des Lesens Absolution erhofften¹³. Dostoevskij wurde zur moralischen Instanz und die eigene Lebensgeschichte in seinem Urteil gedeutet. Dostoevskij-Lektüre hat mit Krisenerleben zu tun und erzeugt selbst krisenhaftes Erleben. Sie kann aber auch dazu anstiften, eigene Krisenerfahrungen zu thematisieren, und so wird dieser Autor häufig aufgesucht in gesellschaftlichen oder persönlichen Umbruchzeiten, nach Schicksalsschlägen und Verlusterfahrungen und auf Orientierung hin befragt. Dabei begleitete der Name des Schriftstellers, der in den Augen vieler „die Seele in Grenzlagen“¹⁴ erschaut und menschliche Abgründe ausgeleuchtet hat, einzelne Rezipienten in auffälliger, auch anrührender Weise in die Grenzsituationen, denen sie selber ausgesetzt waren. Einzelne Beispiele dokumentieren, welchen hohen Wert der Schriftsteller unter den Bedingungen von Krieg, Verfolgung und Emigration hatte, welche Kraft die Leser aus ihm bezogen und welche Tröstung sie mit ihm in der Bedrängnis ihres eigenen Lebens erfuhren. Es sind Einzelschicksale wie das Dietrich Bonhoeffers, der in der Tegeler Haft Dostoevskijs „Totenhaus“ als Hoffnungsraum für sich entdeckte, und eben das Schicksal des reformierten Pfarrers Wilhelm Schümer (1909–verschollen 1943), dessen Leben und Sterben geradezu zeichenhaft mit dem russischen Schriftsteller verbunden waren.

Im Jahr der nationalsozialistischen ‚Machtergreifung‘ wurde der 24-jährige Wilhelm Schümer an der Theologischen Fakultät der Universität Münster mit einer Arbeit über Dostoevskij promoviert. Sie trägt den Titel „Tod und Leben bei Dostojewski“¹⁵ und spiegelt zeitverzögert die Erschütterungen durch den Ersten Weltkrieg. Viele

13 Vgl. dazu das Kapitel Schuld und Sühne für Verbrechen ohne Strafe? Geheimnisse und Tabus. In: Schult, Banne (wie Anm. 9), 272–283; *dies.*: „Schuld und Sühne“ für Verbrechen ohne Strafe? Verdeckte Motive in der theologischen Dostoevskij-Rezeption nach 1945. In: ThZ 79 (2023), H. 1, 89–103].

14 *Rychner*, Max: Dostojewski und der Westen. In: Ders.: Zur europäischen Literatur zwischen zwei Weltkriegen. Zürich 1943, 178–192; hier: 191.

15 *Schümer*, Wilhelm: Tod und Leben bei Dostojewski. Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Christentums. Calw o. J. [1933].

Männer fühlten sich nach dem Krieg Dostoevskij besonders verbunden und identifizierten sich mit seinen Figuren, denen jede Lebensgewissheit verloren und der Tod das eigentlich bestimmende Thema zu sein schien¹⁶. Auch für Schümer ist die Zerspaltenheit des Lebens das entscheidende Grundthema bei Dostoevskij, das dem Erschrecken über den Tod entspringe: „Das Verständnis des Todes ist der Schlüssel zur Welt Dostojewskis.“¹⁷ Schümer, 1909 in Magdeburg geboren¹⁸, hatte zum Zeitpunkt der Promotion selbst noch keine eigenen Kriegserfahrungen hinter sich, doch hatte sein theologischer Lehrer Otto Piper als Freiwilliger am Ersten Weltkrieg teilgenommen und sich nach seiner Rückkehr aus dem Krieg konsequent zum Pazifismus bekannt. Piper arbeitete in pazifistischen Organisationen und hielt Krieg unter allen Umständen für Sünde. Auch Schümer war durch die pazifistische und sozialdemokratische Einstellung seines Elternhauses geprägt. Sein Vater Georg Schümer hatte an den Hochburgen Liberaler Theologie bei Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann und Wilhelm Bousset studiert und war befreundet mit Martin Rade, dem Herausgeber der Zeitschrift *Die Christliche Welt*, und mit dem Religionswissenschaftler Rudolf Otto. Anders als die meisten Theologen seiner Generation vertrat Georg Schümer kein nationalkonservatives Milieu, sondern gehörte seit 1923 zur SPD und leitete die Magdeburger Ortsgruppe der Deutschen Friedensgesellschaft. 1933 wurde er von den Nationalsozialisten aus dem Amt des

16 Vgl. *Redhardt*, Jürgen: Das evangelische und das katholische Dostojewski-Bild. Diss. theol. Mainz 1954 (Masch. schr.), 28. Hier konstatiert für die Gruppe um Thurneysen, dann auch direkt für Schümer: Er verhandle an Dostoevskij „das brennende Problem der Nachkriegszeit, wie der Tod in das Leben hineinragt“ (*Ebd.*, 43).

17 *Schümer*, Tod (wie Anm. 15), 15.

18 In Magdeburg besuchte Schümer das humanistische Gymnasium Pädagogium zum Kloster Unser Lieben Frauen. Einer seiner Mitschüler dort war Eberhard Bethge, der Freund und Biograph von Dietrich Bonhoeffer. Vgl. dazu die erste, sehr informative Studie, die Schümers Lebensweg zugänglich gemacht und Gesprächsbelege, Predigttexte und Fotografien zusammengetragen hat: *Schäfer*, Jürgen / *Schreiber*, Matthias: Kompromiß und Gewissen. Der Weg des Pastors Wilhelm Schümer im Dritten Reich. Waltrop 1994, 16.

Direktors der dortigen Lessingschule entlassen und zwangspensioniert¹⁹.

Wilhelm Schümer entschied sich wie sein Vater für die Theologie und studierte von 1927 bis 1931 in Göttingen, Marburg, Bonn und Münster. Seine Lehrer waren Karl Barth und Rudolf Bultmann, vor allem aber der reformierte Systematische Theologe Otto Piper, mit dem ihn ein enges persönliches Verhältnis verband. Beide teilten das Interesse an der Ökumene, vertraten eine pazifistische Grundhaltung und hatten sich den Sozialdemokraten angeschlossen. Piper war es auch, durch den Schümer auf Dostoevskij aufmerksam wurde, und zwar im Zusammenhang mit einem Aufsatz Pipers zum „Großinquisitor“ (1931)²⁰. Bei Piper schrieb Schümer dann seine Lizentiatenarbeit über Dostoevskij²¹. Im Jahr der Promotion, am 1. Oktober 1933, wurde Piper aus seiner Professur entlassen²². Er floh nach England, wo er bei den Quäkern Asyl fand, und emigrierte 1937 in die USA²³. Die Vertreibung seines Lehrers machte auch Schümer das Jahr 1933 zum Entscheidungsjahr. Konsequenter und nüchtern widersetzte er sich von Anfang an der Anpassung der Kirche an die neuen politischen

19 Vgl. den Nachruf von *Webborg*, Hans: Professor Georg Schümer (1873–1945), ein religiöser Sozialist und Vorkämpfer der deutschen Friedensbewegung. In: *Die Friedens-Warte* 47 (1947), H. 1/2, 62–65.

20 *Piper*, Otto: „Der Großinquisitor“ von Dostojewski. In: *Die Furche* XVII (1931), 249–273. Dieser Aufsatz wurde kritisiert von *Stupperich*, Robert: Zur Deutung der Legende vom Großinquisitor. Eine Entgegnung. In: *Die Furche* XVII (1931), 446–449. Auf diese Kritik reagierte Piper noch einmal, vgl. *ders.*: Replik. In: *Die Furche* XVII (1931), 450.

21 Darin unterstützte er Piper gegen *Stupperich*: *Schümer*, Tod (wie Anm. 15), 74, Anm. 96.

22 Die Entlassung erfolgte auf Grund §§ 2a und 4 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums. Den Ausschlag gab wohl Pipers SPD-Mitgliedschaft und nicht die Tatsache, dass seine Frau Halbjüdin war. Sie konnte ihrem Mann mit Verzögerung ins Exil folgen.

23 Auf Pipers Lehrstuhl folgte 1934 der Nationalsozialist Martin Redeker als Professor für Praktische Theologie. Ernst Benz aus Dorpat wurde später von den Deutschen Christen für die Nachfolge Georg Grützmachers auf die Liste in Münster gesetzt, aber nicht berufen. *Jacobs* meint, dass Pipers Emigration ihm die große Karriere verbaut habe: *Jacobs*, Manfred: Die evangelisch-theologische Fakultät der Universität Münster 1914–1933. In: *Neuser*, Wilhelm H. (Hg.): *Die Evangelisch-Theologische Fakultät Münster 1914 bis 1989*. Bielefeld 1991, 42–71; hier: 68.

Gegebenheiten. Er wehrte sich öffentlich gegen den Antisemitismus in Kirche und Gesellschaft und verweigerte den ‚Treueeid‘ auf Adolf Hitler ebenso wie den Dienst an der Waffe. Dabei wurde ihm Dostoevskij zum inneren Begleiter, an dem er sich moralisch aufrichten konnte, und zu einer wichtigen Argumentationsfigur im beginnenden ‚Kirchenkampf‘.

Exemplarisch zeigt sich das an der Auseinandersetzung um das Wesen der Kirche, die Schümer 1933 mit dem Hamburger Theologen Hermann Wagner führte. Dieser hatte in der Christlichen Welt einen Artikel über „Die Kirche im neuen Staate“ publiziert und gegen Barths Bußruf, „Kirche der Katakomben“ sein zu sollen, den Anspruch auf eine evangelische Volkskirche bekräftigt, die sich auf die Grundkräfte Boden, Blut und Sonne zu besinnen habe²⁴. Für die Kirche als Volkskirche könne es keine andere Möglichkeit umfassender Wirksamkeit geben als die politische Mitarbeit im Zuge der nationalsozialistischen Welle²⁵. Schümer antwortete zwei Wochen später und kritisierte Wagners politischen Opportunismus unter Hinweis auf Dostoevskij:

„Dostojewskij hat in seiner Vision [sic!] vom ‚Großinquisitor‘ die dauernde Versuchung der Kirche aufgewiesen. Die Kirche will so leicht das Werk Jesu verbessern. Im Grunde – so meint man – ist Jesus eben doch ein Schwärmer. Wir müssen nüchterner und realer denken. Wir müssen uns ‚anpassen‘. Wir müssen die Fragen, die Jesus als Versuchungen des Teufels abwies, bejahen. Freilich, wir werden das nicht so offen tun, wie jener greise Großinquisitor in der ‚Legende‘ Dostojewskijs! Wir werden die ‚Anpassung‘ vielmehr mit dem ersten Artikel theologisch begründen...“²⁶

Tatsächlich reagierte Wagner seinerseits noch einmal auf den Vorwurf der „Kompromißlerei“:

„Man fühlt sich, wenn man in d e r Weise gestellt wird, wie es durch Schümers Aufsatz geschieht, zunächst jedesmal in einer

24 *Wagner*, Hermann: Die Kirche im neuen Staate. In: ChW 47 (1933), 683–691; hier: 684–689.

25 Vgl. *ebd.*, Sp. 690.

26 *Schümer*, Wilhelm: Die Kirche Jesu und die Kirche im neuen Staate. In: ChW 47 (1933), 757f.

peinlichen Situation. Wer wollte auch gern mit dem Großinquisitor in Dostojewskijs ‚Legende‘ auf ein und derselben Seite stehen?²⁷

Schümers Kirchenbegriff war nicht wie der von Wagner durch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre geprägt. Aus seiner reformierten Tradition heraus war Kirche für ihn immer eine Minderheit, die zuweilen in die Verfolgung gezwungen war und als „Kirche der Katakomben“ sich nicht nur jedem volkkirchlichen Anspruch enthalten sollte, sondern auch politischer Taktiererei mit dem Staat und allen Versuchen, massenwirksam auf die Gesellschaft einzuwirken. Der junge Theologe, der eben am Beginn seiner kirchlichen Laufbahn stand, geriet für diese Haltung schon 1933 mit der Kirchenleitung in Konflikt. So heißt es in einer internen Beurteilung vom 24. April 1933 durch Dr. Wilhelm Schütz vom Domkandidatenstift in Berlin, der Pazifist und Sozialdemokrat Wilhelm Schümer sei als Pfarrer „zu politisch“: „Sein starkes soziales Interesse verleitet ihn leicht zu einer einseitigen Beurteilung des Evangeliums, in dessen Deutung er sich stark durch Dostojewski bestimmen läßt.“²⁸ Tatsächlich orientierte sich Schümer in diesen Jahren an dem russischen Dichter und verstand mit ihm Nihilismus und Gottlosigkeit nicht als von außen kommende Probleme²⁹, sondern als Anfrage an die Christen selbst: „Der Nihilismus (die Gottlosigkeit) ist bei uns aufgetreten, weil wir alle Nihilisten sind.“³⁰ Besonderen Eindruck machte auf den Pazifisten auch Dostoevskijs Plädoyer für die sanfte Gewalt der Liebe. Anlässlich faschistischer Übergriffe zitiert er den Schriftsteller:

27 *Wagner*, Hermann: Kirche Jesu oder Volkskirche? In: ChW 47 (1933), 841–843; hier: 841.

28 *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 24. Schütz hatte von 1915 bis 1918 Militärdienst geleistet und war von 1939 bis 1945 Kriegspfarrer (<https://www.archiv-vegelahn.de/index.php/40-bibelarchiv/authoren/2251-schuetz-wilhelm> [zuletzt abgerufen am 8.5.2023]).

29 *Schümer*, Wilhelm: Dostojewskis Gedanken über Nihilismus und Kirche. In: *Neuwerk* 16 (1935), 85ff. Die Zeitschrift, deren Mitherausgeber Piper gewesen war, widmete sich v. a. dem Thema Sozialismus und Kirche. Sie war das Publikationsorgan der Jungewangelischen Bewegung, zu deren Vorstand Piper gehörte und der auch Schümer zuzurechnen ist.

30 Zit. nach *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 49.

„Wenn du hinschaust auf die Sünde der Menschen, dann wirst du dich fragen: ‚Soll man es mit Gewalt versuchen, oder in demütiger Liebe?‘ Entscheide du aber immer so: ‚Ich werde es mit demütiger Liebe versuchen!‘ Wenn du dazu entschlossen bist ein für allemal, so wirst du auch die ganze Welt zu besiegen vermögen. Die liebevolle Demut – es ist ja eine Gewalt, die stärkste von allen, und es gibt nichts, was ihr an Macht gleichkäme.“³¹

Schümer zieht daraus Trost und Bestätigung:

„Diese Worte Dostojewskis fielen mir ein, als ich vorhin von neuen Bluttaten der Nationalsozialisten las und als mich wieder einmal die unsachliche Berichterstattung unserer Zeitungen empörte, die an diesen Taten sicherlich ein gut Teil Mitschuld trifft. Doch gerade gegenüber dem Furchtbaren, was heute geschieht, müssen wir uns besinnen auf die Friedensbotschaft, zu der wir uns bekennen.“³²

Schümers Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit und seine Proteste gegen das NS-Regime machten es ihm in den folgenden Jahren schwer, eine kirchliche Anstellung zu finden. Häufig musste er die Gemeinden wechseln, Phasen von Arbeitslosigkeit und Armut überbrücken. Dennoch widerstand er Angeboten, die es offenbar gegeben hat, Deutschland zu verlassen und ins Ausland zu gehen. Wie Dietrich Bonhoeffer war er der Meinung, dass man sich den Konflikten im Land stellen müsse³³ und dabei seinem Gewissen verpflichtet sei. Während des Hilfsdienstes in einer Hagener Kirchengemeinde hatte Schümer auf einem von ihm veranstalteten Gesprächsabend über Dostoevskijs Dichtung seine spätere Ehefrau Anneliese kennengelernt. Sie war von dem Schriftsteller gleichfalls beeindruckt und trug den Weg ihres Mannes mit, obwohl die Familie mit den drei kleinen Kindern oft am Rande des Existenzminimums lebte³⁴. 1935 konnte Schümer noch einmal eine

31 Zit. nach *ebd.*, 23. Hierbei handelt es sich um ein Zitat aus den Belehrungen des Starec Zosima, vgl. *Dostoevskij*, F. M.: *Brat'ja Karamazovy*. Knigi I–X. In: Ders.: PSS, t. 14, Leningrad 1976, 289.

32 Zit. nach *Schäfer / Schreiber*, *Kompromiß* (wie Anm. 18), 23. Es handelt sich um ein undatiertes Nachlassdokument.

33 Vgl. *ebd.*, 33.

34 Vgl. *ebd.*, 56.

Festanstellung an der Deutschen Evangelisch-Reformierten Gemeinde Frankfurt am Main erhalten, doch war die Zeit von kirchenpolitischen Auseinandersetzungen und einem hohem Anpassungsdruck geprägt, dem er nicht nachgeben wollte³⁵. Er sah sich in derselben Lage wie die Propheten des Alten Testaments, die ihr hochmütiges Volk warnen müssen³⁶, und suchte den pseudoreligiösen Charakter des Nationalsozialismus zu entlarven. In der Reformierten Kirchenzeitung brachte er 1936 einen Beitrag mit dem Titel „Der Kampf der Propheten“, in dem es heißt:

„Die Propheten haben das Schicksal ihres Volkes nicht wenden können. Sie sahen das voraus. Dennoch haben sie nicht geschwiegen; denn sie standen im Auftrag Gottes. Sie wußten wohl: Wer klug ist, schweigt in dieser Zeit; denn es ist eine böse Zeit. Sie schwiegen nicht, denn Gott zwang sie zu reden.“³⁷

Schümer brachte in seinen Predigten tabuisierte Themen zur Sprache und kritisierte öffentlich die Diskriminierung der Juden und die Verschleppung in Konzentrationslager. Vor allem in seiner Predigt im Bußtagsgottesdienst im Jahr 1935 reagierte er auf das „Blutschutzgesetz“ und das „Reichsbürgergesetz“, die im September 1935 verabschiedet worden waren, und wurde dafür von einem Presbyteriumsmitglied denunziert. Als Schümer zudem die Beflaggung seiner Wohnung mit der Hakenkreuzfahne verweigerte und die Entfernung eines Hitler-Bildes aus den angemieteten Gemeinderäumen der sogenannten Taubstummenanstalt verlangte, kam es zum Bruch mit dem Presbyterium. 1937 legte er sein Amt nieder. Da er jedoch den ‚Treueeid‘ auf Hitler verweigerte, den seit 1938 jeder evangelische Geistliche und Kirchenbeamte zu leisten hatte, gelang es ihm nicht, eine neue Festanstellung zu finden. 1939 traf er sich in Berlin mit Helmut Gollwitzer³⁸ und anderen Vertretern der Bekennenden Kirche,

35 Die Hintergründe finden sich sorgfältig recherchiert bei *Becht*, Gemeinde (wie Anm. 11), 57–91: „Der Fall Wilhelm Schümer“.

36 Vgl. *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 60.

37 Zit. nach *ebd.*, 73f. Dostoevskij bezeichnet Schümer dagegen nicht als Propheten.

38 Schümer hatte sich mit ihm auch über Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung beraten. Als er seine Bedenken bzgl. des Gehorsamseides der Soldaten

die ihm aber keine neue Stelle verschaffen konnten. Das Problem der Arbeitslosigkeit entwickelte sich mit Kriegsbeginn zu einer Frage auf Leben und Tod: Als Pfarrer mit einer festen Anstellung hatte Schümer die Möglichkeit der Freistellung vom Kriegsdienst gehabt. Ohne festen Arbeitsplatz im kirchlichen Dienst aber war es nur eine Frage der Zeit, wann die Einberufung zur Wehrmacht erfolgen würde. Militärischer Dienst kam für den überzeugten Pazifisten so wenig in Frage wie ein Eid auf Hitler, um sich die berufliche Existenz zu sichern. Da es das Recht auf Kriegsdienstverweigerung nicht gab, riet ihm sein Freund Hans Harder, einen Sanitätskurs zu belegen, um wenigstens dem Dienst an der Waffe zu entgehen³⁹. Die Einberufung erfolgte zum 2. November 1942. Mit Rücksicht auf seine Familie und um besonders seinem kranken Vater die Sippenhaft zu ersparen, erklärte sich Schümer gegen sein Gewissen bereit, Kriegsdienst zu leisten. Da er aber nach wie vor den Eid verweigerte, wurde er in Haft gesetzt. Er entging knapp dem Kriegsgericht und damit der Hinrichtung dank des mutigen Verhaltens seines militärischen Vorgesetzten, der es ihm zudem ermöglichte, einen nichtöffentlichen Eid mit abgeänderter Eidesformel zu sprechen. Schümer selbst aber hatte das Gefühl, seine theologischen Überzeugungen verleugnet zu haben, und bereute diesen Schritt zutiefst. Anfang 1943 kam er als Krankenträger nach Russland. Als er im Juni 1943 erkrankte, brachte man ihn zunächst nach Orël und dann ins Lazarett von Smolensk. Am 14. Juli wurde er zu seiner Truppe zurückgeschickt. Seit dem folgenden Tag, dem 15. Juli 1943, galt er als vermisst:

„An diesem Tag habe der Russe mit Infanterie und Panzern einen Angriff gemacht, habe den ersten deutschen Graben, in dem Wilhelm sich befand, überrannt; der andere Teil der Kompanie habe sich zurückgezogen. Die Deutschen hätten noch an dem-

äußerte, erwiderte Gollwitzer: „Den Eid möchte ich sehen, den ich nicht leisten kann.“ Gollwitzer selbst wurde Soldat und fühlte sich dem Eid, den er einem Unrechtsregime gegeben hatte, nicht verpflichtet. Vgl. den Gesprächsbeleg bei *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 96; ebenso bei *Bredemeier*, Kriegsdienstverweigerung (wie Anm. 10), 185, Anm. 486.

³⁹ Gemeint ist vermutlich Johannes [Hans] Harder, der später selbst zu Dostoevskij gearbeitet hat. Vgl. z. B.: *Harder*, Johannes: Zwischen Atheismus und Religion. Eine Deutung Dostojewskis. Wuppertal-Barmen 1956.

selben Tag ihre alten Stellungen wieder erreicht, aber von den zurückgelassenen Kameraden nichts mehr vorgefunden. Auch die Leichen der Kameraden, von denen sie gewußt hätten, daß sie tot seien, seien nicht gefunden worden. Nachforschungen bei benachbarten Stellungen und Verbandsplätzen seien ebenfalls erfolglos gewesen⁴⁰.

So wiederholte der Vater Georg Schümer in einem Brief an einen befreundeten Pfarrer den Bericht des Kompanieführers. Die Familie hat nie wieder von ihm gehört. Sein weiteres Schicksal bleibt ungeklärt⁴¹. Innerhalb der protestantischen Theologenschaft seiner Zeit ist Wilhelm Schümer der einzige bislang bekannte Pfarrer der Bekennenden Kirche, der öffentlich den Fahneneid und damit den Kriegsdienst verweigert hat⁴²:

„Es ist kein Ruhmesblatt für den deutschen Protestantismus, dass Schümer nicht einen einzigen Gesprächspartner fand, der bereit gewesen wäre, mit ihm den Kriegsdienst zu verweigern oder ihn wenigstens in seiner pazifistischen Haltung zu stärken.“⁴³

40 *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 102.

41 *Bredemeier*, Kriegsdienstverweigerung (wie Anm. 10), 186, Anm. 489 verweist darauf, dass es auch Vermutungen von Familienangehörigen gegeben habe, dass Schümer wegen seiner pazifistischen Grundhaltung und seiner provozierenden Predigten, die er auch an der Front gehalten habe, inoffiziell hingerrichtet worden sein könnte.

42 Vgl. *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 103. Ebenso die Angabe in der Deutschen Biographischen Enzyklopädie, hrsg. von Walther Killy, Bd. 9 (1998).

43 *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 95f. Vgl. aber *Bredemeier*, Kriegsdienstverweigerung (wie Anm. 10), 182–195 zu seiner Verbindung mit Ernst Friedrich, dessen Fall ähnlich liegt. Auch Friedrich war Mitglied der BK, Stadtvikar der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) an der Frankfurter St. Katharinenkirche, mit Schümer bekannt und überlebte als einziger den Krieg. Daneben gab es zwei weitere evangelische Kriegsdienstverweigerer: den in Berlin-Plötzensee hingerichteten Hermann Stöhr und den pietistisch geprägten Juristen Martin Gauger, der in der Tötungsanstalt Pirna-Sonnenstein ermordet wurde. Unter den etwa 40 Kriegsdienstverweigerern waren neben den vier Evangelischen acht Siebenten-Tags-Adventisten, zwei Quäker und zwölf Katholiken. Zudem wurden ca. 250 Zeugen Jehovas im ‚Dritten Reich‘ hingerichtet: Vgl. *Schneider*, Friedhelm: Sie folgten ihrem

Stärkung und Begleitung fand er dagegen durch seine Familie, im Evangelium und in der russischen Literatur⁴⁴, vor allem bei Dostoevskij, zu dem er seit 1933 veröffentlicht hatte. Dabei hatte sich sein Interesse an dem Schriftsteller nicht an der allgemeinen Begeisterung der 1920er Jahre entzündet, und sie geriet ihm auch nicht zu existentieller Betroffenheitslyrik. Wiewohl auch Schümer sein eigenes Dostoevskij-Bild entwarf, aus dem er Kriegsbefürwortung und Antisemitismus ausklammerte, ist namentlich seine Dissertation als solider Forschungsbeitrag zu werten. Die Arbeit beginnt mit einem informativen Überblick über bereits vorhandene Literatur, grenzt sich dezidiert gegen Thurneysen ab und bezieht erstmals auch russische Forscher wie Nikolaj Berdjaev umfänglich mit ein. Im Unterschied zu Thurneysen machte Schümer Dostoevskij nicht zum Protestanten, sondern betonte den orthodoxen Hintergrund, dem der Dichter entstammt und mit dem Schümer nicht nur ökumenische Hoffnungen verband, sondern von dem er sich auch Impulse für die „verhärtete“ Sprache der evangelischen Verkündigung versprach⁴⁵. Kunst war in seinen Augen

Gewissen: Evangelische Kriegsdienstverweigerer im Zweiten Weltkrieg. In: Evangelischer Kirchenbote (Pfalz), Nr. 3 (2005): http://www.frieden-um-welt-pfalz.de/fileadmin/user_upload/asfu/dateien/Kriegsdienst_verweigerung/EvKDVerNSZeit.pdf. Später hat Schneider die Zahl der Evangelischen aktualisiert um den kaufmännischen Angestellten Richard Felix Kaszemeik aus Erfurt (1944 als Deserteur erschossen) und den Fotografenlehrling Immanuel Röder aus Württemberg, der im Zuchthaus Brandenburg-Görden enthauptet wurde: *Schneider, Friedhelm: Evangelische Kriegsdienstverweigerer im Nationalsozialismus. Ein Beitrag zum Internationalen Tag der Gewaltlosigkeit* (2. Oktober o. J. [Stand: Juni 2021], <https://upgr.bv-opfer-ns-militaerjustiz.de/uploads/Dateien/Stellungnahmen/FS202106-Ev-KDVer-im-Nationalsozialismus.pdf> [zuletzt abgerufen am 7.5.2023]). Ähnliche Zahlen nennt *Herrberger, Marcus* (Hg.): *Denn es steht geschrieben: „Du sollst nicht töten!“*. Die Verfolgung religiöser Kriegsdienstverweigerer unter dem NS-Regime mit besonderer Berücksichtigung der Zeugen Jehovas (1939–1945). Wien 2005.

44 So auch *Bredemeier*, *Kriegsdienstverweigerung* (wie Anm. 10), 183, Anm. 474: In seiner pazifistischen Haltung sei Schümer vor allem durch die russische Literatur bestärkt worden, namentlich durch Dostoevskij und Lev Tolstoj, auf dessen Argumentation zur Kriegsdienstverweigerung er verwiesen habe. Seel-sorgegespräche zur Frage der Verweigerung von Eid und Wehrdienst mit Helmut Gollwitzer und Hermann Schlingensiefen verliefen dagegen schwieriger (vgl. *ebd.*, 185).

45 Vgl. *Schäfer / Schreiber*, *Kompromiß* (wie Anm. 18), 89.

ein Korrektiv für die Theologie, und wichtiger als eine theologische Kritik *an* Dostoevskij schien ihm darum, dass sich die protestantische Kirche *von* Dostoevskij nach dem evangelischen Charakter ihrer eigenen Verkündigung befragen ließ⁴⁶. Das mythisierte Dostoevskij-Bild der Zeit bediente Schümer nicht. Statt „mystischer Schwärmerei“ und einer theologischen Deutung, die ihre Aussagen von der Form als „nur künstlerischer Einkleidung“ abstrahierte⁴⁷, suchte er „eine wirkliche theologische Deutung“⁴⁸ und konzipierte seinen Beitrag als „Vorarbeit“ einer theologischen Interpretation, wie sie ihm vorschwebt hat. Sie sollte die Grenzgebiete des Lebens als Gegenstand seiner Dichtung erhellen und das Erschrecken über den Tod als das entscheidende Grundthema Dostoevskijs herausarbeiten.

Es ist bei dieser Vorarbeit geblieben. Die Emigration seines Lehrers Otto Piper, die Bedrängnis der Zeit und die Not, von der sein Alltag bestimmt war, verhinderten, dass Schümer seine vielversprechende wissenschaftliche Arbeit an Dostoevskij fortsetzen konnte. Im November 1943 erschien im Deutschen Pfarrerblatt Schümers letzter Artikel zu Dostoevskij, den er noch im Lazarett geschrieben hatte. Darin erinnert er an eine Szene aus Dostoevskijs Roman „Die Brüder Karamazov“, in der Zosima von der wundersamen Wandlung seines Bruders Markel kurz vor dessen Tod berichtet. Markel war ein fanatischer Gottesleugner gewesen, der nun auf dem Sterbelager in einer Vision die Vergebung seiner Sünden erfährt und darüber unendlich froh wird. Seinem Bruder hinterlässt er die Aufforderung: „Lebe du für mich!“ An sie erinnerte sich Schümer im Lazarett und griff die Formulierung auf. Doch als der Beitrag erschien, war Schümer vermutlich schon tot, und so werden die letzten Worte einer Romanfigur zu letzten Worten Schümers und zu einem Appell an seine Angehörigen, das Leben zu bejahen und stellvertretend für ihn weiterzuleben:

„Lebe du für mich!“ An dieses Wort wurde ich kürzlich erinnert, als ich mit Wehmut an die Arbeit in der Heimat dachte. Wer von uns hier draußen wüßte es nicht: neben der Trennung von unseren Lieben ist der Gedanke an alle Arbeit, aus der wir heraus-

46 So im Schlusswort seiner Dissertation: *Schümer*, Tod (wie Anm. 15), 92. Vgl. auch *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 92.

47 *Schümer*, Tod (wie Anm. 15), 9.

48 *Ebd.*, 6.

gerissen sind, das Bitterste. Kann es uns da nicht ein starker Trost sein, daß wir wissen: andere tun diese Arbeit für uns mit, gleichsam stellvertretend? [...] ‚Lebe du für mich!‘ Der Staretz bekennt, daß durch dieses Wort ihm sein Leben um so heiliger geworden sei. – Noch einmal: kann es nicht in solchen Stunden des Verzagtseins für die in der Heimat eine Kraftquelle sein zu wissen: wir leben für die draußen mit; wir leben auch für d i e weiter, die für immer aus der Arbeit abberufen sind? Kann es ihnen nicht eine Stärkung sein, zu wissen: die Fürbitte derer draußen umgibt uns! Und die Fürbitte i s t eine Macht. Gott erhört Gebete. Lic. W. Schümer, z. Z. im Osten.“⁴⁹

Viele der Theologen, die sich mit Dostoevskij auseinandergesetzt haben, kannten den Krieg aus eigenem Erleben. Sie hatten am Ersten⁵⁰ oder Zweiten Weltkrieg⁵¹ teilgenommen und dies nicht nur als Feldprediger, Divisionspfarrer, Lazarettgeistliche und Militärseelsorger, sondern auch als Luftwaffenhelfer und Soldaten. Einige von ihnen hatten sich aus eigenem Antrieb gemeldet und waren bereitwillig in den Kampf gezogen. Sie hatten an der West- oder Ostfront gestanden und waren verwundet oder nach langer Kriegsgefangenschaft

49 *Schümer*, Wilhelm: „Lebe du für mich!“ In: DtPfrBl 47 (1943), Nr. 14, 93 [Gesperres i. Orig.].

50 So etwa der katholische Theologe Theoderich Kampmann, der später eine der ersten Rezeptionsstudien über Dostoevskij schrieb: *Kampmann*, Theoderich: Dostojewski in Deutschland. Münster 1931. Auch Otto Piper hatte sich freiwillig gemeldet und von 1914 bis 1917 Militärdienst geleistet. Er kam als erklärter Pazifist zurück. Gedient hatten der Philosoph Hans Prager, die Theologen Wilhelm Bruhn, Martin Doerne, Hans Ehrenberg, Henri de Lubac, Alois Dempf, Felix Haase, Johannes Leipoldt, Paul Tillich und Friedrich Muckermann.

51 Im Zweiten Weltkrieg waren Martin Doerne, Jürgen Redhardt, Robert Stupperich, Johannes Harder (als Dolmetscher in der Ukraine), Ernst Benz (als Divisionspfarrer in der Ukraine). Eugen Biser wurde in Stalingrad schwer verwundet, Gisbert Kranz kam zur Infanterie, wurde mehrfach verwundet und kehrte 1947 als Spätheimkehrer zurück; Reinhold Lindner war in Gefangenschaft, ebenso Jürgen Moltmann und Reinhard Lauth. Ludolf Müller, der spätere Präsident und Ehrenpräsident der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft, tat von 1939 bis 1945 seinen Wehrdienst, doch wurden solche Erfahrungen innerhalb der Gesellschaft nicht zur Sprache gebracht.

heimgekehrt. Kaum einer von ihnen hatte sich wie Schümer dem Kriegsdienst oder dem NS-Regime öffentlich widersetzt, und so mussten sie alle in der Nachkriegszeit mit eigenem Tun und Lassen leben. Auch in diesem Zusammenhang lässt sich beobachten, wie Dostoevskij zu einem mitfühlenden oder richtenden Beichtvater wurde, vor dem man die eigene Lebensgeschichte zur Sprache brachte, ohne Genaueres darüber auszusagen – eigene Schuld und Sühne ließen sich hinter Werktiteln verbergen, ohne sie preisgeben zu müssen. Als einziger Pfarrer der Bekennenden Kirche hatte Wilhelm Schümer den Kriegsdienst verweigert. Er starb bei seinem Einsatz als Krankenträger an der Ostfront. Bei Dostoevskij hatte er offenbar etwas gefunden, was sich als seelsorgliche Begleitung durch Literatur bezeichnen lässt und was ihm die Kraft gab, sich trotz der ideologischen Bedrängnis einen inneren Entscheidungsraum zu erhalten und seinem biblischen Leitspruch treu zu bleiben: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apg 5,29) Konsequenterweise widersetzte er sich der Anpassung an die neuen politischen Machthaber, wehrte sich öffentlich gegen den Antisemitismus in Kirche und Gesellschaft und verweigerte den ‚Treueeid‘ auf Hitler ebenso wie den Dienst an der Waffe. Dabei wurde ihm Dostoevskij zu einem inneren Begleiter, an dem er sich orientieren konnte, und zu einer Argumentationsfigur im beginnenden ‚Kirchenkampf‘. Aus Einzelpassagen der Dostoevskijschen Werke schöpfte Schümer Trost und Bestätigung, wenn ihn Furcht vor den Bluttaten der Nationalsozialisten überfiel, er an der verlogenen Berichterstattung in den Medien zu verzweifeln drohte und auch innerhalb der Bekennenden Kirche keinen Rückhalt fand.

Schümers pazifistische Grundhaltung und sein öffentlicher Protest gegen das NS-Regime machten es ihm schwer, eine kirchliche Festanstellung zu finden. Mehrfach musste er die Gemeinden wechseln und Phasen von Erwerbslosigkeit überbrücken. Folgenreich, ja, entscheidend war hier das Verhalten der reformierten Gemeinde in Frankfurt. Sie hatte Schümer 1935 als Bekenntnispfarrer gewählt, ihm dann aber Kanzelmissbrauch vorgeworfen, als er seine Kritik am NS-Staat und insbesondere an der Verfolgung der Juden in Predigten und Vorträgen öffentlich machte. Am 30. September 1937 musste er auf Drängen des Presbyteriums sein Amt niederlegen und konnte danach keine Pfarr-

stelle mehr erhalten⁵². Wie Bonhoeffer hatte er darauf verzichtet, ins rettende Ausland zu gehen, weil er seine Aufgabe darin sah, vor Ort Widerstand zu leisten, das Volk zu warnen wie ein Prophet, sich den Konflikten zu stellen und dabei seinem Gewissen zu folgen, und so folgte er auch nicht einem Vorschlag seines Vaters, den Pfarrberuf aufzugeben und ein Medizinstudium zu beginnen. Beide, Bonhoeffer und Schümer, bezahlten für ihre Überzeugungen mit dem Leben und waren zudem über persönliche Verbindungen vernetzt, die aber nur indirekt, fußnotenartig, zu finden sind: die Verbindung über Eberhard Bethge etwa, mit dem Schümer in Magdeburg zur Schule gegangen war und der später Bonhoeffers Freund, Mitarbeiter und Biograph wurde⁵³; die Verbindung über den Theologen Hellmut Traub, der sich wie Bonhoeffer in der Bekennenden Kirche engagierte, auch inhaftiert und im Konzentrationslager war⁵⁴ und nach dem Krieg Schümers

52 Dass diese Entscheidungen auch in der Gemeinde nicht vergessen werden konnten und mühsam aufgearbeitet werden mussten, schildert *Becht*, Gemeinde (wie Anm. 11), 118–152. Der Witwe habe die Gemeinde regelmäßig zu Weihnachten Geld gegeben, um die wirtschaftliche Not der Familie etwas abzumildern. Vgl. dazu auch *Bei der Wieden*, Susanne: Erinnerung an Pfarrer Wilhelm Schümer (1909–1943). In: Die Reformierten in Frankfurt. Kirchenblatt der evangelisch-reformierten Gemeinden in Frankfurt a. M. 94 (2020), H. 10, 8f.; hier: „An Schümers Los nach seinem Weggang aus Frankfurt 1937 haben das damalige Stehende Presbyterium und die beiden Gemeindepfarrer einen entscheidenden Anteil. Gleichwohl hat die Gemeinde ihren so standhaften Pfarrer bis heute nicht rehabilitiert noch ihm gar ein ehrendes Gedenken entgegengebracht – ein längst überfälliger Schritt, dem sich jetzt der Arbeitskreis ‚Geschichte unserer Gemeinde in der NS-Zeit‘ widmen will.“ Er war aber nicht, wie dort zu lesen, Frontsanitäter in Stalingrad, sondern kam nach Smolensk.

53 Vgl. *Schäfer / Schreiber*, Kompromiß (wie Anm. 18), 16. Ob Bonhoeffer und Schümer sich persönlich kannten, konnte ich nicht ausmachen. Von Bethge findet sich im Archiv von Die Zeit, Nr. 29 (15. Juli 1994) in der Rubrik „Ich lese gerade...“ eine Würdigung Schümers mit Verweis auf das damals aktuell erschienene Buch von Schäfer/Schreiber. Der Artikel ist ausgewiesen mit „Von Biograph Dietrich Bonhoeffers“ und publiziert an Schümers vermutlichem Todestag, am 15. Juli. Ein Hinweis auf die gemeinsame Schulzeit von Bethge und Schümer findet sich nicht (<http://www.zeit.de/1994/29/ich-lese-gerade> [zuletzt abgerufen am 5.6.2017]).

54 Auch Traub soll den Fahneid verweigert und seinen Dienst dann in einem Büro versehen haben.

Schwester Aenne⁵⁵ heiratete; sowie die Bindung an Dostoevskij, den russischen Schriftsteller, der beiden Trost und Orientierung gab in einer über die Maßen belastenden Zeit. Doch wurde Schümer im Unterschied zu Bonhoeffer nur ein stiller Zeuge seiner Zeit, an den selten wissenschaftlich erinnert⁵⁶ und der selten öffentlich gewürdigt wird⁵⁷. Ein „Einzelgänger besonderer Art“⁵⁸, der sich auf seinem Weg nicht immer gut mit Menschen beraten konnte, aber entscheidende Hilfe fand in der Literatur des Kriegsgegners. Eine Literatur, die auch in Kriegszeiten zugänglich blieb, weil sie nicht auf den Index gesetzt und nicht verbrannt worden war⁵⁹. So wurde Dostoevskij, der selbst keinen Kriegsroman geschrieben hat, gerade den Deutschen zu einem

55 Aenne Schümer gehört zu den ersten Frauen, die an der Philipps-Universität Marburg ein theologisches Examen ablegen konnten. Eine eigene Würdigung zu ihr existiert m. W. nicht. Vgl. aber die Nebenbemerkungen in: *Schmidt, Klaus / Weyer, Anselm: Klar und konsequent. Die Kölner Vikarin und Sozialistin Ina Gschlössl*. In: Gailus, Manfred / Vollnhals, Clemens (Hg.): *Mit Herz und Verstand. Protestantische Frauen im Widerstand gegen die NS-Rassenpolitik*. Göttingen 2013, 253–268.

56 Vgl. den winzigen Hinweis bei *Greschat, Martin: Begleitung und Deutung der beiden Weltkriege durch evangelische Theologen*. In: *Erster Weltkrieg, Zweiter Weltkrieg. Ein Vergleich. Krieg, Kriegserlebnis, Kriegserfahrung in Deutschland*. Im Auftrag des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes hg. von Bruno Thoß und Hans-Erich Volkmann. Paderborn u. a. 2005, 497–518; hier: 514, Anm. 55.

57 Doch hat zum Beispiel Johannes Rau 1997 in seiner Funktion als Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen an ihn erinnert: „Es ist tragisch, dass sich die Spuren verschiedener Bekenntnispfarrer hernach an der Kriegsfront verlieren, weil die Kirchenleitungen und die Gemeinden ihnen die Anstellung verweigerten. Zu ihnen gehört [...] auch der junge Pastor Lic. Wilhelm Schümer, ein Pazifist und reformierter Bekenntnispfarrer, dessen Vorfahren in Schüttdorf in der Grafschaft Bentheim eine Mühle besaßen.“ Vgl. *Becht, Gemeinde* (wie Anm. 11), 57.

58 So Hans Thimme, ein Kommilitone Schümers und später Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, zitiert in: *Bredemeier, Kriegsdienstverweigerung* (wie Anm. 10), 182. Vgl. insgesamt den Abschnitt: „Der Fall Dr. Wilhelm Schümer. ‚Der Weg der peniblen Gewissenhaftigkeit‘“ (*ebd.*, 182–195).

59 Das zweifelhafte Verdienst daran gebührt wohl Joseph Goebbels und Arthur Moeller van den Bruck, die Dostoevskij bewundert und zu ihm gearbeitet hatten, vgl. *Schult, Banne* (wie Anm. 9), 169–176. Bei den Bücherverbrennungen 1933 standen überproportional viele Russen auf der Autorenliste. Dostoevskijs Name war nicht darunter.

Autor, den sie im Kontext der von ihnen verursachten Kriege für sich entdeckten und der auch für das „Krisenklima unserer Tage“⁶⁰ allen Seiten zugänglich bleiben sollte.

⁶⁰ *Guski*, Andreas: Dostojewskij. Biographie. München 2018, 9.

„Kein Hinderungsgrund für eine Anstellung“.
Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern
und der NS-Jurist Wilhelm von Ammon

Nora Andrea Schulze

Die kirchenhistorische Forschung hat dem Umgang der evangelischen Kirche mit NS-Tätern nach Ende des Zweiten Weltkriegs für mehr als vier Jahrzehnte keine nennenswerte Aufmerksamkeit geschenkt. Daran änderte sich auch nichts, als das kirchliche Versagen gegenüber der Judenverfolgung und -vernichtung sowie der sogenannten Euthanasie langsam zum Forschungsthema wurde¹ und erste Arbeiten zum problematischen Verhalten der kirchlichen Führungsspitzen bei der Entnazifizierung und der sogenannten Selbstreinigung der Kirche erschienen². So blieb es Anfang der 1990er Jahre dem Journalisten Ernst Klee überlassen, das fragwürdige Engagement kirchlicher Verantwortlicher für NS-Täter in der Besatzungszeit und der Bundesrepublik in einer Fernsehsendung und einem Buch höchst medienwirksam und skandalisierend einer breiten Öffentlichkeit bekanntzumachen³. Auch danach erfolgte keine systematische Erforschung des brisanten Themas, obwohl nun offen zutage lag, dass sich die Führungsspitzen der EKD – vom Präsidenten der hessen-nassauischen Kirche Martin Niemöller über den württembergischen Landesbischof Theophil Wurm bis hin zum bayerischen Landesbischof Hans Meiser – scharf gegen die Nürnberger Prozesse gewandt und mit Persilscheinen, Eingaben, Stellungnahmen und Petitionen massiv für angeklagte und verurteilte NS-Täter eingesetzt hatten.

-
- 1 Vgl. z. B. *Gerlach*, Wolfgang: Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (SKI 10). Berlin 1987; *Nomak*, Kurt: „Euthanasie“ und Sterilisation im „Dritten Reich“. Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ und der Euthanasie-Aktion (AGK.E 22). Göttingen 1978.
 - 2 Vgl. z. B. *Vollnbals*, Clemens: Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit (Studien zur Zeitgeschichte 36). München 1989.
 - 3 Vgl. *Klee*, Ernst: Persilscheine und falsche Pässe. Wie die Kirchen den Nazis halfen. Frankfurt a. M. 1991.

Erst in jüngerer Zeit geriet der kirchliche Umgang mit NS-Tätern in den Fokus der Forschung. Herausragendes Beispiel hierfür ist der von Nicholas John Williams und Christoph Picker herausgegebene, thematisch weitgehend auf die Evangelische Kirche der Pfalz begrenzte Band „Die Kirche und die Täter nach 1945“⁴, der sogar zur Forderung nach Einsetzung einer unabhängigen Historikerkommission führte⁵. Vergleichbare Untersuchungen liegen für andere Landeskirchen – geschweige denn für den gesamten Bereich der EKD – bisher nicht vor, was auch für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern gilt. Dies erstaunt umso mehr, als das Buch Klees und ein von ihm publik gemachtes, ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmtes Memorandum prominenter Mitglieder des Rates der EKD von 1949⁶ eigentlich schon vor mehr als dreißig Jahren unschwer hätten erkennen lassen können, dass gerade Bayern ein besonders prominentes Beispiel für den hoch problematischen kirchlichen Umgang mit NS-Tätern aufzuweisen hat: den Fall des Juristen und verurteilten NS-Kriegsverbrechers Wilhelm von Ammon⁷, der von der früheren Kirchenleitung

4 Williams, Nicholas John / Picker, Christoph (Hg.): Die Kirche und die Täter nach 1945. Schuld – Seelsorge – Rechtfertigung (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte Beiheft 136). Göttingen 2022.

5 Vgl. *Vollnbals*, Clemens: Ein Herz für Täter. Die evangelische Kirche kümmerte sich nach 1945 sehr intensiv um verurteilte NS-Täter und zwar nicht aus christlicher Nächstenliebe, sondern durchaus aus politischer Überzeugung einzelner Kirchenleute (<https://www.faz.net/aktuell/politik/politische-buecher/ein-herz-fuer-taeter-18359888.html> [zuletzt abgerufen am 28.2.2023]).

6 Vgl. *Memorandum by the Evangelical Church in Germany on the Question of War Crimes Trials before American Military Courts*. Published for the Council of The Evangelical Church in Germany by Bishop D. Wurm, Church President D. Niemöller DD. DD. and Prelate D. Hartenstein. Als Manuskript gedruckt Stuttgart 1949.– Zur Vorgeschichte und zur Übergabe des Memorandums an den amerikanischen Hohen Kommissar John McCloy am 21.2.1950 vgl. *Frei*, Norbert: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München 2003, 166–169; *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Bd. 3: 1949. Bearb. von Karl-Heinz Fix (AKIZ A 11). Göttingen 2006, 54f., 220, 382f.; Bd. 4: 1950. Bearb. von Anke Silomon (AKIZ A 13). Göttingen 2007, 10f., 55, 78f., 96, 114, 162–166; und *Klee*, Persilscheine (wie Anm. 3), 83–93.

7 Vgl. *Memorandum* (wie Anm. 6), 51–53; *Klee*, Persilscheine (wie Anm. 3), 83–93 und 132f.

unter Landesbischof Meiser und seinem Nachfolger Hermann Dietzfelbinger nicht nur massiv unterstützt, sondern sogar in den kirchlichen Dienst genommen und in hochrangiger Position beschäftigt wurde.

1. Herkunft, juristische Laufbahn, Karriereende und erste Anstellung im Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Von Ammon, geboren am 17. März 1903 in Memmingen, stammte aus einer in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern tief verwurzelten Theologenfamilie. Sein Vater Maximilian von Ammon war von 1921 bis zu seinem Tod 1933 Oberkirchenrat und Mitglied des Münchner Landeskirchenrats sowie ab 1925 Vertreter des Kirchenpräsidenten in geistlichen Angelegenheiten⁸. Auch sein Bruder Friedrich war bayerischer Geistlicher und amtierte seit Mitte der 1930er Jahre als Dekan in Pappenheim, ab 1943 in Rosenheim⁹. Entsprechend der Familientradition studierte Wilhelm von Ammon nach seiner Schulzeit in Ansbach als zweiter Sohn nicht Theologie, sondern von 1921 bis 1925 Jura in Erlangen und München, legte das Examen mit Auszeichnung ab und schlug eine Laufbahn als Jurist im Staatsdienst ein. Nach dem Referendariat in München war er ab 1928 durchgängig im Bayerischen Staatsministerium der Justiz tätig, anfangs als Gerichtsassessor, von 1929 bis 1930 zunächst als III., dann II. Staatsanwalt, ab 1930 als Amtsgerichtsrat und seit 1933 als I. Staatsanwalt. 1935 wurde er nominell Landgerichtsrat am Landgericht München I, 1937 Landgerichtsdirektor am Landgericht Regensburg und 1939 schließlich Oberlandesgerichtsrat in München. Tatsächlich aber wurde von Ammon seit Anfang 1935 – mit einer Unterbrechung von 1939 bis 1940 – im Reichsministerium der Justiz in Berlin verwendet, das ihn im Frühjahr 1943 schließlich auch formell übernahm und zum Ministerialrat beförderte. Nachdem er kurz vor Ende des Zweiten Weltkriegs noch nach Bayern abgeordnet worden war und mit seiner Ehefrau Christine und den drei Kindern bei seinem Bruder in Rosenheim Unterkunft gefunden hatte, verlor von

8 Vgl. *Personalstand sämtlicher kirchlichen Stellen und Behörden der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins*. 24. Ausgabe. Bayreuth 1923, 4; *ABIELKB* Nr. 4 vom 25.2.1933, 15; *Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949*. Organe – Ämter – Personen. Bd. 2: Landes- und Provinzialkirchen. Bearb. von Karl-Heinz Fix, Carsten Nicolaisen und Ruth Pabst (AKIZ A 20). Göttingen 2017, 56.

9 Vgl. *Personalstand der Evang.-Luth. Kirche in Bayern*. 29. Ausgabe 1948, 157.

Ammon am 8. Mai 1945 seine Stellung im Reichsjustizministerium und als Reichsbeamter. Anschließend war er für etwas mehr als ein Jahr stellungslos¹⁰.

Nach dem Verlust seiner beruflichen Existenz zögerte von Ammon nicht lange und bat Landesbischof Meiser im Juli 1945 um Verwendung im Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern¹¹. Es überrascht nicht, dass er sich mit dieser Bitte direkt an den Landesbischof wandte: Meiser war mit der Familie von Ammon seit langem persönlich bekannt und freundschaftlich verbunden, hatte seit 1928 mit von Ammons Vater im Münchner Landeskirchenrat eng zusammengearbeitet und ihn vor seinem Tod als Personalreferent vertreten¹². Hinzu kam noch, dass Meiser auch zu von Ammons früherem obersten Dienstherrn, dem 1941 verstorbenen Reichsjustizminister Franz Gürtner, gute Kontakte gehabt und sogar dessen kirchliche Beerdigung gehalten hatte¹³. Ferner konnte von Ammon annehmen, dass – bedingt durch Kriegsverluste und dann auch Entnazifizierungsmaßnahmen – wie allerorten in deutschen Behörden und Verwaltungen auch im Münchner Landeskirchenrat akuter Mangel an qualifiziertem Personal herrschte. Nicht zuletzt waren von Sommer 1945 bis Herbst 1946 die gegen von Ammon in seinem späteren Prozess erhobenen Vorwürfe noch nicht bekannt und er versicherte, trotz seiner Mitgliedschaft in SA (seit 1933), NSDAP (seit 1937) und anderen Parteiorganisationen kein Nationalsozialist gewesen zu sein¹⁴.

Obwohl sich von Ammon aufgrund der engen familiären Verbindung mit Landeskirche und Landesbischof einer Anstellung im landeskirchlichen Dienst relativ gewiss sein konnte, dauerte es noch fast ein Jahr, bis es tatsächlich dazu kam. Als höherer Reichsbeamter im Rang eines Ministerialrats wurde er im Rahmen des „Automatischen

10 Zum beruflichen Werdegang von Ammons vgl. die Personalunterlagen im Bundesarchiv Berlin (BArch), R 3001 / 53364 bis 53367, sowie den undatierten tabellarischen Lebenslauf im Landeskirchlichen Archiv (LAELKB), LKR 0.2.0003 – 55938.

11 Vgl. das Schreiben von Ammons an Meiser vom 13.7.1945 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

12 Vgl. *Schulze*, Nora Andrea: Hans Meiser. Lutheraner – Untertan – Opponent. Eine Biographie (AKIZ B 81). Göttingen 2021, 143, 384.

13 Vgl. *ebd.*, 188, 196 mit Anm. 315.

14 Vgl. das Schreiben von Ammons an Meiser (wie Anm. 11).

Arrests¹⁵ am 10. September 1945 verhaftet und war bis Mai 1946 im Lager Moosburg interniert¹⁶. Nach seiner Entlassung handelte der Landeskirchenrat dann allerdings umso schneller, denn schon einen Monat später, am 11. Juni 1946, trat von Ammon seinen Dienst im Münchner Landeskirchenrat an¹⁷. Dabei war der Landeskirchenrat an die von den Besatzungsmächten erlassenen Vorschriften gebunden. Von Ammon gehörte zu denjenigen Gruppen von NS-Belasteten, die nach § 58 des „Gesetz[es] zur Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus“ vom 5. März 1946 in der öffentlichen Verwaltung – und damit analog auch in der Kirchenverwaltung – „nicht anders als in gewöhnlicher Arbeit beschäftigt werden oder tätig sein“¹⁸ durften, das hieß konkret „nur in einer Stellung von untergeordneter Bedeutung, in der der Beschäftigte nicht irgendwie in aufsichtführender, leitender oder organisierender Weise tätig“¹⁹ war. Deshalb wurde von Ammon

15 Nach dem von der Supreme Headquarters Allied Expeditionary Force (SHAEP) im April 1945 herausgegebenen „Handbook governing policy and procedure for the Military Occupation of Germany“ waren alle höheren Staatsbeamten ab dem Rang eines Ministerialrats unabhängig vom Einstellungsdatum automatisch zu internieren. Vgl. dazu *Wember*, Heiner: Umerziehung im Lager. Internierung und Bestrafung von Nationalsozialisten in der britischen Besatzungszone Deutschlands (Düsseldorfer Schriften zur Neuen Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 30). Essen 1991, 35–37; vgl. auch *Niethammer*, Lutz: Alliierte Internierungslager in Deutschland nach 1945. Vergleich und offene Fragen. In: Jansen, Christian / Niethammer, Lutz / Weisbrod, Bernd: Von der Aufgabe der Freiheit. Politische Verantwortung und bürgerliche Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Hans Mommsen zum 5. November 1995. Berlin 1995, 469–492, hier: 474f.

16 Vgl. die undatierte, im Rahmen der Ernennung von Ammons zum Oberkirchenanwalt 1952 angefertigte Zusammenstellung „Dr. Wilhelm von Ammon, Sohn des Oberkirchenrats D. Max von Ammon“ (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

17 Vgl. ebd.

18 *Gesetz zur Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus mit den Ausführungsvorschriften und Formularen*. In amtlichem Auftrag hg. und mit Anmerkungen versehen von Erich Schullze, Präsident der Berufungskammer für München. München 1947, 57.

19 *Ebd.*, 61.

nach vorschriftsgemäßer Zuweisung durch das Arbeitsamt München²⁰ vom Landeskirchenrat auch nur in subalternen Position angestellt. Mit diesem Vorgehen hielt sich die Kirchenleitung zwar formal an alle gesetzlichen Bestimmungen, stellte bei der ersten Indienstnahme von Ammons jedoch eine entscheidende Frage nicht, nämlich die Frage, was der frühere Ministerialrat während seiner Zeit im NS-Reichsjustizministerium eigentlich getan hatte. Genau das aber wurde von den Besatzungsmächten längst untersucht.

2. Ende des kirchlichen Dienstverhältnisses und Verurteilung im Nürnberger Juristenprozess

Bereits fünf Monate nach seiner Anstellung war das Dienstverhältnis von Ammons mit der Landeskirche auch schon wieder beendet. Als er am 14. November 1946 erfuhr, dass gegen ihn vor dem Nürnberger Militärgerichtshof Anklage erhoben werden würde, löste er noch am selben Tag das Dienstverhältnis von sich aus auf und wurde umgehend verhaftet²¹. Das Verfahren gegen ihn fand im Rahmen des Nürnberger Juristenprozesses²² statt. Die Anklageerhebung erfolgte Anfang 1947; der Prozess endete im Dezember mit von Ammons Verurteilung zu zehn Jahren Haft wegen Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit²³. Begründet wurde dieses Urteil mit seiner Beteiligung an der Durchführung der von Hitler und Generalfeldmarschall Wilhelm Keitel erlassenen „Richtlinien für die Verfolgung von Straftaten

20 Vgl. das Schreiben Kargs an von Ammon vom 24.5.1946 und das Schreiben Meisers an das Arbeitsamt München vom 28.5.1946 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

21 Vgl. den Aktenvermerk Bogners vom 14.11.1946 (ebd.).

22 Vgl. dazu *Pereis*, Joachim: Das juristische Erbe des „Dritten Reiches“. Beschädigungen der demokratischen Rechtsordnung (Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts 7). Frankfurt und New York 1999, 47–70; *Peschel-Gutzeit*, Lore Maria: Das Nürnberger Juristen-Urteil von 1947. Historischer Zusammenhang und aktuelle Bezüge. Baden-Baden 1996; und *Wassermann*, Rudolf: Der Nürnberger Juristenprozeß. In: Ueberschär, Gerd R. (Hg.): Der Nationalsozialismus vor Gericht. Die alliierten Prozesse gegen Kriegsverbrecher und Soldaten. Frankfurt a. M. 1999, 99–109.

23 Vgl. den Abdruck des (gesamten) Nürnberger Juristenurteils vom 3./4.12.1947 bei *Peschel-Gutzeit*, Juristen-Urteil (wie Anm. 22), 37–225 (Urteilsbegründung im Fall von Ammons: *Ebd.*, 185–187; Strafmaß: *Ebd.*, 247).

gegen das Reich oder die Besatzungsmacht in den besetzten Gebieten“ vom 7. Dezember 1941, dem sogenannten Nacht- und Nebel-Erlass²⁴.

Aufgrund dieses Erlasses wurden Widerstandskämpfer aus den besetzten Westgebieten nach Deutschland verschleppt, heimlich von Sondergerichten des Reichsjustizministeriums abgeurteilt und selbst bei erwiesener Unschuld unter menschenunwürdigen Bedingungen in Haft behalten. Die sogenannten Nacht- und Nebel-Verfahren sollten der Abschreckung dienen, weil die Betroffenen plötzlich verschwanden und ihre Angehörigen keinerlei Benachrichtigung über ihren Verbleib erhielten. Ab 1942 übernahm der berüchtigte Volksgerichtshof die Prozessführung. Insgesamt wurden nahezu 6.700 Nacht- und Nebel-Verfahren durchgeführt; die vor dem Volksgerichtshof verhandelten Fälle endeten zu 50 % mit einem Todesurteil. In den letzten Kriegsmonaten verlor das Reichsjustizministerium die Zuständigkeit und Gefangene wurden direkt der Gestapo übergeben, die sie unter grausamen Bedingungen inhaftierte und/oder zur Zwangsarbeit verschleppte. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs wurde der Nacht- und Nebel-Erlass von den Alliierten als völker- und kriegsrechtswidriges Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit eingestuft²⁵. Von Ammon wurde angeklagt und verurteilt, weil er als Mitarbeiter und zuständiger Referent der Abteilung für Strafrechtspflege im Reichsjustizministerium mit der Bearbeitung der Nacht- und Nebel-Verfahren beauftragt gewesen war und – eingeschränkte – Zeichnungsbefugnis besessen hatte²⁶.

Von Ammon jedoch war sich keiner Schuld bewusst. Im Vorfeld des Prozesses teilte er der Münchner Kirchenleitung mit, er habe „nichts Unrechtes getan“, sondern lediglich seine „Pflicht erfüllt“²⁷.

24 Abdruck: *Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg 14. November 1945 – 1. Oktober 1946*. Bd. 37. Amtlicher Text. Deutsche Ausgabe. Urkunden und amtliches Beweismaterial Nummer 257-F bis 180-L. Nürnberg 1949, 571–573.

25 Vgl. *Gruchmann*, Lothar: „Nacht- und Nebel“-Justiz. Die Mitwirkung deutscher Strafgerichte in den besetzten westeuropäischen Ländern 1942–1944. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 29 (1981), 342–396; *Peschel-Gutzzeit*, Juristen-Urteil (wie Anm. 22), 101–111.

26 Vgl. *Peschel-Gutzzeit*, Juristen-Urteil (wie Anm. 22), 108f., 117, 119f., 185–187.

27 Vgl. das Schreiben von Ammons an den juristischen Oberkirchenrat Theodor Karg vom 19.1.1947 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

Auch Landesbischof Meiser, der sich von Anfang an gegen die Nürnberger Prozesse gewandt hatte²⁸, hielt von Ammon – zumindest im Sinne der Anklage – für unschuldig. Im Juli 1947 gab er vor dem Nürnberger Gerichtshof eine eidesstattliche Erklärung ab, in der er zur Entlastung von Ammons auf dessen Religiosität und Kirchlichkeit sowie auf von Ammons Einsatz für die Bekennende Kirche verwies, und zu dem Schluss kam, er sei „ein Mann von lauterster rechtlicher Gesinnung [...], dem schon aus seiner religiösen und menschlich gütigen Einstellung heraus von vornherein jede Inhumanität oder gar Brutalität absolut fernliegt“²⁹. An dieser Haltung änderte sich auch nach von Ammons Verurteilung nichts, vielmehr war die Kirchenleitung davon überzeugt, dass dieser ein unverhältnismäßig hohes Strafmaß erhalten habe und Opfer eines Fehlurteils geworden sei. Dementsprechend überließ der Landeskirchenrat von Ammon während seiner Haft dann auch nicht sich selbst, sondern schaltete sich höchst aktiv in den Fall ein.

3. Haft in Landsberg und massiver Einsatz der bayerischen Kirchenleitung für die Haftentlassung von Ammons

Die Betreuung des Falles von Ammon lag beim Hilfsreferenten für Kriegsverbrecherprozesse im Landeskirchenrat Pfarrer Adolf Rusam, der das Urteil gegen von Ammon „ebenso wie alle anderen, die die Dinge näher kennen, für durchaus ungerecht“ hielt und gezielt auf eine Revision des Verfahrens, zumindest aber eine Herabsetzung der Strafe auf dem Gnadenweg hinarbeitete³⁰. Die Einschätzung, beim Urteil des Nürnberger Gerichtshofs handle es sich um ein Fehlurteil, ging auf von Ammons eigene Sicht der Dinge zurück. Zu dieser Bewertung kam er in einem Manuskript mit dem Titel „Meine Verurteilung durch den

28 So hatte Meiser bereits auf der Sitzung des Rates der EKD vom 13./14.12.1945 ausgeführt, es müsse „klar werden, dass wir mit diesem Gericht nichts zu tun haben, bei dem Ankläger und Richter dieselben Personen sind“, und festgestellt, die Kirche müsse „einen Auftrag zur Belastungszeugenschaft ablehnen“ (zit. nach: *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Bd. 1: 1945/46. Bearb. von Carsten Nicolaisen und Nora Andrea Schulze [AKIZ A 5]. Göttingen 1995, 211f.).

29 Eidesstattliche Versicherung Meisers vom 21.7.1947 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

30 Schreiben Rusams an Pfarrer Friedrich Schletz vom 26.3.1949 (ebd.).

Amerikanischen Militärgerichtshof in Nürnberg“, das er im Frühjahr 1949 in der Landsberger Haft verfasste³¹. Darin bestritt von Ammon strikt den völker- und kriegsrechtswidrigen Charakter des Nacht- und Nebel-Erlasses. Im Gegensatz zum Militärgerichtshof, der die Verschleppung von Angehörigen der Zivilbevölkerung aus den besetzten Ländern als grausamen und inhumanen Terror bewertete, behauptete er, im Vergleich zur Urteilspraxis der deutschen Militärgerichte habe gerade die heimliche Durchführung der Nacht- und Nebel-Verfahren zu mildereren Urteilen geführt, was er sich in nicht geringem Maße als sein eigenes Verdienst zuschrieb. Im Übrigen sei er selbst für den Fall, dass der Nacht- und Nebel-Erlass völkerrechtswidrig gewesen sei, als deutscher Beamter dazu verpflichtet gewesen, den Erlass als Reichsgesetz auszuführen. Er kritisierte, das Gericht habe zu den gegen ihn erhobenen Anklagepunkten keine hinreichenden Beweise vorgelegt, die Beweislast auf die Angeklagten abgewälzt und sowohl die Zuständigkeit seiner Abteilung bei den Nacht- und Nebel-Verfahren als auch seine eigene Verantwortlichkeit in der Hierarchie des Ministeriums falsch eingeschätzt. Wie zuvor schon die Beweisführung habe dann auch das gegen ihn ergangene Urteil vor Fehlern, Irrtümern, Missverständnissen, Lücken und Entstellungen nur so gestrotzt. Offensichtlich sei es dem Gericht nicht darum gegangen, ihm eine individuelle Schuld nachzuweisen, sondern den Nacht- und Nebel-Erlass als solchen als Kriegsverbrechen darzustellen und die an der Ausführung des Erlasses Beteiligten pauschal der verbrecherischen Mittäterschaft zu bezichtigen.

Daraus zog von Ammon den Schluss, das Urteil sei ein „politisches Urteil, das politischen Zielen dienen sollte, im Lichte des Rechts betrachtet aber ein Fehlurteil“³². Um zu belegen, dass auch das gegen ihn verhängte Strafmaß unverhältnismäßig gewesen sei, verwies er auf den Fall des höchsten Militärjuristen der Wehrmacht, Generaloberstabsrichter Dr. Rudolf Lehmann, der trotz erheblich schwerwiegenderer Vergehen nur zu sieben Jahren Haft verurteilt worden war³³.

31 Dieses undatierte Manuskript von Ammons ist überliefert ebd.

32 Zitat aus dem erwähnten Manuskript (wie Anm. 31), 20.

33 Zu Lehmann vgl. *Klee*, Ernst: Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945. Aktualisierte Ausgabe Frankfurt a. M. 2005, 362f.; *Wette*, Wolfram: Der OKW-Prozeß. In: Ueberschär, Nationalsozialismus (wie Anm. 22), 199–212, hier: 205, 208.

Zudem seien im Wilhelmstraßen-Prozess³⁴ nur ranghöhere Staatsbedienstete verurteilt worden, während er selbst nur deshalb zur Rechenschaft gezogen worden sei, weil außer seinem direkten Vorgesetzten Ministerialdirigent Wolfgang Mettgenberg³⁵ keiner seiner höheren Vorgesetzten bis hin zum letzten Reichsjustizminister Otto Georg Thierack³⁶ noch am Leben sei. Ohne jede Anerkennung eigener oder überhaupt irgendeiner Schuld auf deutscher Seite resümierte von Ammon schließlich:

„So bin ich ein Opfer meines Berufes geworden. Wenn mich das amerikanische Gericht [...] wegen meiner pflichtgemäßen dienstlichen Tätigkeit mit der Strafe von 10 Jahren Gefängnis belegt hat, so trage ich dies als meinen Anteil an dem ungeheuren Leid, das der Krieg und der Zusammenbruch für das deutsche Volk gebracht haben“³⁷.

Die Darstellung von Ammons wurde zur Grundlage eines Rechtsgutachtens, das Rusam für den Landeskirchenrat bei dem für sein Engagement in Kriegsverbrecherfragen einschlägig bekannten Rechtsanwalt Rudolf Aschenauer in Auftrag gab³⁸. Aschenauer hatte in den Nürn-

34 Zu diesem umfangreichsten und letzten der Nürnberger Prozesse, der vom 15.11.1947 bis 14.4.1949 stattfand, vgl. *Taylor*, Telford: Die Nürnberger Prozesse. Kriegsverbrechen und Völkerrecht. Zürich, ergänzte Sonderausgabe 1951, 107–115; *Pöppmann*, Dirk: Im Schatten Weizsäckers? Auswärtiges Amt und SS im Wilhelmstraßen-Prozess. In: Preimel, Kim C. / Stiller, Alexa: NMT. Die Nürnberger Militärtribunale zwischen Geschichte, Gerechtigkeit und Rechtschöpfung. Hamburg 2013, 320–352; *Abrens*, Rudolf: Die nationalsozialistische Raubwirtschaft im Wilhelmstraßen-Prozess. In: Ebd., 353–375; und *Blasius*, Rainer A.: Der Wilhelmstraßen-Prozess gegen das Auswärtige Amt und andere Ministerien. In: Ueberschär, Nationalsozialismus (wie Anm. 22), 187–198.

35 Zu Mettgenberg und dessen Verurteilung vgl. *Klee*, Personenlexikon (wie Anm. 33), 405; *Peschel-Gutzeit*, Juristen-Urteil (wie Anm. 22), 181–184.

36 Thierack hatte vor Beginn des Nürnberger Juristenprozesses im Internierungslager Eselsheide bei Paderborn im Oktober 1946 Selbstmord begangen (vgl. *Klee*, Personenlexikon [wie Anm. 33], 622f.).

37 Zitat aus dem Manuskript von Ammons (wie Anm. 31), 22.

38 Vgl. den Aktenvermerk Rusams über seine Besprechung mit Aschenauer vom 31.3.1949 sowie das Schreiben Rusams an Christine von Ammon vom 1.4.1949 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

berger Prozessen u. a. den zum Tod verurteilten SS-Gruppen- und Einsatzgruppenführer Otto Ohlendorf³⁹ verteidigt, betreute zahlreiche Landsberger Häftlinge juristisch und engagierte sich in der berüchtigten „Stillen Hilfe“ für NS-Täter⁴⁰. Wie schon beim Prozess gegen Ohlendorf übernahm Aschenauer in seinem juristischen Gutachten vom Juni 1949⁴¹ die Argumentation seines Mandanten: Er betonte, dass von Ammon in allen Fällen von Bedeutung weisungsgebunden gewesen sei und dass seine Stellung sich in nichts von anderen Ministerialbeamten unterschieden habe; diese aber seien in Nürnberg bewusst nicht angeklagt worden, weil sie selbst keine politischen Entscheidungen getroffen, sondern nur Weisungen ausgeführt hätten. Von Ammon sei sich des völkerrechtswidrigen Charakters des Nacht- und Nebel-Erlasses nicht bewusst gewesen, sondern habe annehmen müssen, dass die Maßnahmen erforderlich seien; erst recht habe er nichts von den unmenschlichen Haftbedingungen der Gefangenen gewusst und sei dafür auch nicht verantwortlich gewesen. Ferner schloss sich Aschenauer der Meinung von Ammons an, dass er nur deswegen belangt worden sei, weil seine Vorgesetzten nicht mehr am Leben waren, verwies auf das geringere Strafmaß im Fall von Generaloberstabsrichter Lehmann und kam zu dem Schluss, dass das Urteil „einer sachlichen Nachprüfung nicht standzuhalten vermag“⁴².

Meiser sandte Aschenauers Gutachten Mitte August 1949 an den amerikanischen Hohen Kommissar John McCloy, in dessen Zuständigkeit auch die Kriegsverbrecherfragen fielen. Im Gegensatz zum Gutachten selbst, das auf nichts anderes als die Behauptung hinauslief, das gegen von Ammon ergangene Urteil sei aus juristischer Sicht völlig unhaltbar, unterließ Meiser in seinem Anschreiben eine juristische Beurteilung des Falles und unterbreitete mehrere Optionen, wie im Fall

39 Zu Ohlendorf vgl. *Boberach*, Heinz: Otto Ohlendorf. In: NDB 19 (1999), 485f.; *Klee*, Personenlexikon (wie Anm. 33), 443.

40 Zu Aschenauer vgl. *Seliger*, Hubert: Politische Anwälte? Die Verteidiger der Nürnberger Prozesse (Historische Grundlagenforschung der Moderne 13). Baden-Baden 2016, besonders 191, 206–213, 289, 338–358, 436–441, 459–461.

41 „Rechtsgutachten zu dem Fall des ehemaligen Ministerialrates Wilhelm von Ammon, z. Zt. im Gerichtsgefängnis Landsberg“ vom 8.6.1949 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

42 Ebd., 4.

von Ammon weiterverfahren werden könne. In seiner gewohnt diplomatischen Art versicherte der Landesbischof zunächst, er wolle „die schweren Verbrechen, die im Zusammenhang mit dem Nacht- und Nebel-Erlass begangen worden sind, [...] in keiner Weise entschuldigen“, bevor er dann als seine eigene Einschätzung hinzufügte, er könne aber nicht „glauben, dass von Ammon [...] persönlich für diese Verbrechen in solchem Ausmaß verantwortlich zu machen ist und tatsächlich eine so hohe Strafe verdient hat“. Das Schreiben mündete in die Bitte um eine rechtliche Überprüfung des Falls mit dem Ziel der Strafverminderung oder – sofern eine Revision des Verfahrens nicht möglich sein sollte – um eine Begnadigung von Ammons⁴³.

Zusammen mit dem Rechtsgutachten Aschenauers übersandte Meiser ein mit 1.222 Unterschriften versehenes Gnadengesuch⁴⁴, das auf Initiative von Verbindungsbrüdern von Ammons aus der Burschenschaft der Bubenreuther – dem Niederndorfer Pfarrer Friedrich Schletz und dem Juristen Dr. Otto Renaud – zustande gekommen war⁴⁵. Dieses Gnadengesuch führte zugunsten von Ammons seine charakterlichen und menschlichen Qualitäten ins Feld, verwies ähnlich wie das Rechtsgutachten zugleich aber darauf, dass von Ammon keine eigenständigen Entscheidungen habe treffen können, dass man sich nach dem Ableben seiner Vorgesetzten quasi ersatzweise an ihn gehalten habe und dass aus anderen Ministerien nur die Minister und Staatssekretäre belangt worden seien. Im Frühjahr 1950 traf sich Meiser in München dann persönlich mit McCloy und trug ihm nochmals den Fall vor⁴⁶. Im Sommer suchte Meiser zusammen mit Oberkirchenrat Oskar Daumiller ein Mitglied der von McCloy neu eingesetzten amerikanischen Gnadenkommission zur Überprüfung der

43 Alle Zitate aus den Schreiben Meisers an McCloy vom 16.8.1949 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

44 Das Gnadengesuch ist überliefert ebd.; zur Anzahl der Unterzeichner vgl. das Schreiben Rusams an den Oberkirchenrat in der Kirchenkanzlei der EKD Hansjürg (Hans Georg) Ranke vom 5.9.1949 sowie das undatierte Schreiben von Pfarrer Friedrich Schletz an den württembergischen Landesbischof Theophil Wurm (ebd.).

45 Vgl. den Schriftverkehr zwischen Rusam, Schletz und Renaud ebd.

46 Vgl. das Schreiben Rusams an Schletz vom 31.5.1950 (ebd.).

Nürnberger Fälle⁴⁷ auf, um für von Ammon einzutreten⁴⁸. Der massive Einsatz von Landesbischof, Kirchenleitung und über tausend Laien aus verschiedensten Berufsgruppen und gesellschaftlichen Schichten machte sich schließlich bezahlt: Als McCloy Ende Januar 1951 die Ergebnisse der Gnadenkommission vorstellte, gehörte von Ammon zu denjenigen Landsberger Häftlingen, die begnadigt und bereits wenige Tage später aus der Haft entlassen wurden⁴⁹.

4. Einstufung als „Mitläufer“ und Karriere im Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Landesbischof Meiser nahm die Begnadigung umgehend zum Anlass, in einem persönlichen Gratulationsschreiben nochmals zu betonen, von Ammon sei durch das gegen ihn ergangene Urteil des Nürnberger Gerichts „bitteres Unrecht“ geschehen, und ihm zuzusichern, der Landeskirchenrat werde ihm bei seinem weiteren beruflichen Fortkommen in jeder nur möglichen Form behilflich sein⁵⁰. Dies geschah dann auch. Bereits Anfang März 1951 – nur einen Monat nach von Ammons Entlassung aus der Landsberger Haft – wurde er als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter im Landeskirchenrat beschäftigt⁵¹. Eine höherwertige Beschäftigung war zu diesem Zeitpunkt immer noch nicht möglich, weil der Landeskirchenrat erst das gegen von Ammon laufende Entnazifizierungsverfahren vor der Spruchkammer abwarten musste, für das Meiser bereits 1949 eine fast gleichlautende Eidesstattliche Erklärung wie im Nürnberger Juristenprozess abgegeben hatte⁵². Die Haupt-

47 Zu Einsetzung, personeller Besetzung und Arbeit dieser Kommission – des „Advisory Board on Clemency of War Criminals“ –, deren Ernennung McCloy im März 1950 bekannt gegeben hatte und die ihren Sitz in München nahm, vgl. *Frei*, Vergangenheitspolitik (wie Anm. 6), 191, 193f., 201.

48 Vgl. das Schreiben Rusams an von Ammon vom 27.7.1950 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

49 Zum Gnadenerlass McCloy und zu den Haftentlassungen vgl. *Frei*, Vergangenheitspolitik (wie Anm. 6), 219f. Die Entlassung von Ammons erfolgte am 3.2.1951 (vgl. „Dr. Wilhelm von Ammon“ [wie Anm. 16]).

50 Schreiben Meisers an von Ammon vom 2.2.1951 (LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

51 Vgl. den undatierten Geschäftsverteilungsplan „aus Anlass der Einberufung von Herrn Dr. Wilhelm von Ammon“ sowie das Schreiben von Oberkirchenrat Theodor Schattenmann an von Ammon vom 1.3.1951 (ebd.).

52 Vgl. Meisers eidesstattliche Versicherung vom 14.10.1949 (ebd.).

kammer München Außenstelle Landsberg/Lech wurde dann dem späteren Ruf der Spruchkammern als „Mitläuferfabrik“⁵³ vollauf gerecht: Im Gegensatz zum Nürnberger Gerichtshof sah die Kammer in von Ammons Beteiligung an den Nacht- und Nebel-Verfahren kein schuldhaftes Verhalten. Vielmehr schloss sie aus seiner vergleichsweise geringen parteipolitischen Belastung und den für ihn eingegangenen Eingaben, dass er kein Nationalsozialist gewesen sei, stufte ihn als Mitläufer ein und stellte das Verfahren ein⁵⁴.

Mit diesem Spruch vom 1. April 1952 war für von Ammon der Weg für eine höhere Karriere im kirchlichen Dienst frei. Ein gutes halbes Jahr später beantragte Meiser persönlich auf einer Sitzung des dafür zuständigen Ernennungsausschusses die Übernahme von Ammons in das Kirchenbeamtenverhältnis auf Widerruf und seine Ernennung zum Oberkirchenanwalt. Der Ausschuss folgte diesem Antrag einhellig und hob nicht nur von Ammons fachliche Qualifikationen und seine charakterlich einwandfreie Haltung hervor, sondern stellte explizit fest, dass die Verurteilung durch den Nürnberger Militärgerichtshof „in keiner Weise einen moralischen Schatten auf die Persönlichkeit des Herrn Dr. von Ammon geworfen habe und dass hierin kein Hinderungsgrund für eine Anstellung besteht“⁵⁵. Damit war eindeutig festgehalten, dass bei von Ammons weiterer Verwendung im kirchlichen Dienst seine Verurteilung keine Rolle spielen sollte. Dementsprechend folgte 1954 ohne jeden Widerspruch seine Berufung in das Kirchenbeamtenverhältnis auf Lebenszeit⁵⁶ und 1957 unter Meisers Nachfolger Dietzfelbinger schließlich die Beförderung zum Vorstand der Landeskirchenstelle Ansbach mit der Amtsbezeichnung Direktor⁵⁷ – pikanterweise auf genau jene Stelle, die der NS-Gegner Friedrich von Praun innegehabt hatte, der 1944 kurz vor der Abgabe eines gegen ihn

53 Vgl. dazu *Niethammer, Lutz*: Die Mitläuferfabrik. Die Entnazifizierung am Beispiel Bayerns. Berlin und Bonn 1982; *Vollnhals, Kirche* (wie Anm. 2), 94–120, 156–170.

54 Vgl. den Spruch der Hauptkammer München – Außenstelle Landsberg/Lech nebst Begründung vom 1.4.1952 (Abschrift im LAELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

55 Niederschrift über die Sitzung des Ernennungsausschusses am 28.11.1952 (ebd.).

56 Vgl. die von Meiser gezeichnete Berufungsurkunde vom 8.7.1954 (ebd.).

57 Vgl. *AB/ELKB* Nr. 10 vom 16.5.1957, 41.

eingeleiteten Sondergerichtsverfahrens an den Volksgerichtshof unter ungeklärten Umständen in der Haft im Nürnberger Gerichtsgefängnis zu Tode gekommen war und als Opfer des Nationalsozialismus gilt⁵⁸. Ein Problem bei dieser Stellenbesetzung sah im Landeskirchenrat niemand.

Eine Änderung des Verhaltens der Kirchenleitung gegenüber von Ammon setzte erst in Folge kircheninterner Kritik sowie der gesellschaftspolitischen Debatten über Schuldfrage und NS-,Vergangenheitsbewältigung‘ in den 1960er Jahren⁵⁹ ein. Als 1962 die Stelle eines weltlichen Oberkirchenrats zu besetzen war, wurde er vom Ernennungsausschuss übergangen⁶⁰, laut offizieller Mitteilung Dietzfelbingers an von Ammon ausschließlich aus beamtenrechtlichen und sachlichen Gründen⁶¹. Von Ammon reagierte auf diese Entscheidung tief gekränkt. Besonders empörte ihn, dass Dietzfelbinger ihn in seelsorgerlichem Tonfall ausdrücklich darum bat, die Entscheidung des Ernennungsausschusses innerlich zu akzeptieren und der Freuden gewahr zu werden, die die Tätigkeit in der Landeskirchenstelle mit sich bringen würde. Darauf teilte von Ammon dem Landesbischof erbost mit, er werde zwar weiterhin seine dienstlichen Pflichten erfüllen, sei aber außerstande, der Bitte des Bischofs nachzukommen, weil er in der

58 Zu von Praun vgl. *Haldenwang*, Hasso von: Friedrich von Praun 1888–1944. Ein vergessener Zeuge des Widerstands. O. O. [Fichtenau u. a.] 2012; *Huber*, Wolfgang: Friedrich von Praun, Mitarbeiter Landesbischof Meisers, Gegner und Opfer des Nationalsozialismus. Anmerkungen zu seiner Biographie. In: ZBKG 81 (2012), 227–284; *Mensing*, Björn / *Rathke*, Heinrich: Mitmenschlichkeit – Zivilcourage – Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus. Leipzig 2003, 105.

59 Vgl. dazu *Oelke*, Harry: Kirchliche Erinnerungskultur im evangelischen Bayern: Landesbischof Hans Meiser und der Nationalsozialismus. In: Hamm, Berndt / Oelke, Harry / Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus (AKIZ B 50). Göttingen 2010, 205–236, hier: 221–223.

60 Anstelle von Ammons wurde Oberkirchenanwalt Dr. Theodor Köberlin zum Oberkirchenrat und weltlichen Mitglied des Landeskirchenrats ernannt (vgl. *AB/ELKB* Nr. 7 vom 13.4.1962, 37).

61 Vgl. das Schreiben Dietzfelbingers an von Ammon vom 7.4.1962 (*LAELKB*, LKR 0.2.0003 – 55938).

Entscheidung des Ernennungsausschusses eine Zurücksetzung sehe, die er nicht verdient habe⁶².

Tatsächlich waren es auch nicht nur formale Gründe, die gegen eine Berufung von Ammons sprachen, vielmehr begannen jetzt erstmals dessen NS-Vergangenheit und die Verurteilung durch den Nürnberger Militärgerichtshof eine Rolle zu spielen. Dies zeigte sich offen drei Jahre später, als er 1965 bei der Berufung auf eine Oberkirchenratsstelle erneut übergangen wurde⁶³. Dieser Entscheidung waren Angriffe einzelner Synodaler auf von Ammon vorausgegangen, die auf der Landessynode vom Februar/März 1965 seine NS-Vergangenheit und Verurteilung zur Sprache gebracht hatten⁶⁴. Vor allem aber intervenierte der kirchliche Publizist und Medienbeauftragte Pfarrer Robert Geisendörfer, der sich über die Verurteilung von Ammons durch den Nürnberger Militärgerichtshof kundig gemacht hatte. Geisendörfer erhob daraufhin schwere Bedenken gegen von Ammons Ernennung zum Oberkirchenrat und empfahl dem Landeskirchenrat dringend, den Fall im Münchner Institut für Zeitgeschichte von einem Juristen überprüfen zu lassen⁶⁵. Damit zeigte sich zwanzig Jahre nach Kriegsende und der Bitte von Ammons auf Übernahme in den kirchlichen Dienst nun erstmals auch bei der bayerischen Kirchenleitung ein Problembewusstsein in der Causa von Ammon.

Ob dieser Sinneswandel auf die Erkenntnis zurückzuführen war, dass von Ammon sich entgegen der früheren Einschätzung der Kirchenleitung doch schuldhaft verhalten hatte, oder lediglich der Furcht vor möglichen Angriffen aus der Kirche selbst und der Presse geschuldet war, lassen die vorliegenden Quellen nicht erkennen. Der Landeskirchenrat beließ von Ammon dann zwar noch im Amt des

62 Vgl. das Schreiben von Ammons an Dietzfelbinger vom 10.4.1962 (ebd.).

63 Zum Oberkirchenrat und weltlichen Mitglied des Landeskirchenrats wurde Oberkirchenanwalt Dr. Werner Hofmann berufen (vgl. *AB/ELKB* Nr. 10 vom 30.4.1965, 65).

64 Dies geht aus dem Schreiben von Ammons an Dietzfelbinger vom 9.3.1965 hervor (*LAELKB*, LKR 0.2.0003 – 55938), nicht aber aus dem offiziellen Synodalprotokoll (vgl. *Verhandlungen der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*. Synodalperiode 1959/1965. 9. Tagung [XXXIII] Bayreuth 29. Februar – 5. März 1965).

65 Vgl. das Schreiben Geisendörfers an Dietzfelbinger vom 29.3.1965 (*LAELKB*, LKR 0.2.0003 – 55938).

Direktors der Ansbacher Landeskirchenstelle und bat ihn schließlich sogar um eine Verlängerung seines Dienstverhältnisses⁶⁶, weil seine Fachkenntnisse und seine Erfahrung auch weiterhin benötigt wurden, doch von Ammons kirchlicher Aufstieg war definitiv beendet.

Von Ammon selbst reagierte auf die nicht erfolgten Ernennungen zutiefst gekränkt und war sich auch weiterhin keiner Schuld bewusst. So teilte er Dietzfelbinger 1965 mit, er habe während der NS-Herrschaft nur das getan, was er als seine Pflicht angesehen habe; wenn er dabei geirrt habe, habe er dafür mit fünfjähriger Haft und dem Verlust seiner Karriere im staatlichen Justizdienst schwerer gebüßt als andere. Selbstgerecht fügte er noch hinzu, ein „Nazi“ im eigentlichen Sinne“ sei er nie gewesen und neue Tatsachen gegen ihn lägen auch nicht vor; geändert habe sich hingegen das politische Klima, das zu einer „Naziriecherei und Naziverfolgung“ geführt habe, „die zum Teil groteske Formen angenommen hat“ und an der sich die Kirche nicht beteiligen dürfe⁶⁷.

5. Die bayerische Kirchenleitung als systemisches Verdrängungskartell im Kontext von deutscher Nachkriegsgesellschaft und -politik
Landesbischof und Landeskirchenrat handelten in der Causa von Ammon als „systemisches Verdrängungskartell“⁶⁸. Meiser und anfangs auch seinem Nachfolger Dietzfelbinger, den übrigen Mitgliedern des Landeskirchenrats und nicht zuletzt von Ammon selbst fehlte jedes Bewusstsein für die Mitverantwortung der kirchlich gebundenen, bürgerlich-nationalkonservativen Eliten an der NS-Herrschaft und deren Verbrechen. Daraus resultierten eine Marginalisierung der Beteiligung dieser Eliten – zu denen nicht nur von Ammon, sondern auch die Kirchenleitung gehörte – an den nationalsozialistischen Verbrechen, die „einseitige Parteinahme“⁶⁹ für NS-Täter und die Nicht-Wahrnehmung

66 Vgl. den Vermerk Dietzfelbingers vom 27.5.1969 (ebd.).

67 Schreiben von Ammons an Dietzfelbinger vom 9.3.1965 (ebd.).

68 Diese Formulierung verdankt die Verfasserin Herrn Oberkirchenrat Prof. Dr. Hans-Peter Hübner (vgl. die E-Mail Hübners an die Verfasserin vom 8.10.2022).

69 *Kellenbach*, Katharina von: Schuld und Vergebung. Zur deutschen Praxis christlicher Versöhnung. In: Krondorfer, Björn / Kellenbach, Katharina von / Reck, Norbert: Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie. Gütersloh 2006, 227–312, hier: 279.

der Opfer⁷⁰. Dafür ist der Fall von Ammon ein typisches Beispiel. Seine Beteiligung an den menschenverachtenden Nacht- und Nebel-Verfahren wurde nicht nur marginalisiert, sondern faktisch ignoriert und mit Rückendeckung des Urteils der deutschen Spruchkammer schließlich ganz aus dem Bewusstsein ausgelöscht. Darüber hinaus wurde ein NS-Schreibtischtäter, der keinerlei Schuldbewusstsein zeigte, auch noch zu einem Opfer politischer Machenschaften von Nationalsozialisten und ‚Siegerjustiz‘ stilisiert⁷¹ und mit einem gehobenen Posten versorgt, während die Opfer des Nacht- und Nebel-Erlasses für die Kirchenleitung überhaupt keine Rolle spielten.

Die Verdrängung setzte sich auch dann noch fort, als zwei Jahrzehnte nach Kriegsende aus der Kirche selbst heraus erste kritische Nachfragen Einzelner laut wurden: Weil der erhoffte Aufstieg in die Kirchenleitung von Ammon in ein unerwünschtes Rampenlicht gebracht hätte, blieb ihm dieser zwar verwehrt, weiteren Nachfragen zu seiner NS-Vergangenheit aber mussten sich weder er selbst noch die Kirchenleitung stellen. Trotz nach wie vor nicht vorhandener Schuldinsicht blieb von Ammon unbehelligt auf seinem Posten und wurde beim Eintritt in den Ruhestand mit einer Abschiedsfeier geehrt⁷². Eine kritische Reflexion seiner NS-Vergangenheit oder des Verhaltens der Kirchenleitung bei seiner Übernahme und Beschäftigung im landeskirchlichen Dienst erfolgte auch später nicht. Vielmehr blieb die Kirchenleitung gegenüber von Ammon bei ihren für verdiente Mitarbeiter üblichen Gepflogenheiten und sprach ihm zum 80. Geburtstag 1983 neben Segenswünschen den wärmsten Dank der Landeskirche für den „gewissenhaften und treuen Dienst“ aus, den er als „Leiter der

70 Vgl. dazu schon *Schulze*, Meiser (wie Anm. 12), 388.

71 Dies geht u. a. aus einem Votum Meisers auf der Sitzung des Landeskirchenrats am 2.3.1948 hervor, auf der er ausführte, „es sei zweifellos ein Unrecht [...] die vor Gericht gezogenen Männer als Verbrecher zu stempeln. Sie sind im Grunde die bedauernswerten Opfer politischer Aktionen“ (zit. nach *Renner*, Michael: Nachkriegsprotestantismus in Bayern. Untersuchungen zur politischen und sozialen Orientierung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und ihres Landesbischofs Hans Meiser in den Jahren 1945–1955 [tuduv-studien. Reihe Politikwissenschaften 46]. München 1991, 134).

72 Vgl. das Schreiben des Nachfolgers von Ammons als Leiter der Landeskirchenstelle, Reinhard Rusam, an den Landeskirchenrat vom 13.11.1970 (LA-ELKB, LKR 0.2.0003 – 55938).

Landeskirchenstelle in den entscheidenden Jahren des Wiederaufbaus geleistet“ habe⁷³.

Heute erscheint die massive Unterstützung, die Indienstnahme und die Beschäftigung eines verurteilten NS-Kriegsverbrechers in gehobener Position bei gleichzeitiger Verdrängung seiner Taten als ethisch inakzeptable Überschreitung des – an sich legitimen und biblisch begründeten – Seelsorgeauftrags der Kirche, von dem auch NS-Täter nicht ausgenommen werden konnten⁷⁴. In den späten 1940er und 50er Jahren hingegen wurde das Verhalten der bayerischen Kirchenleitung keineswegs als problematisch oder gar verwerflich empfunden, sondern war charakteristisch für den Umgang nicht nur der Kirche, sondern der deutschen Nachkriegsgesellschaft und -politik mit NS-Tätern insgesamt. So stellte z. B. die schleswig-holsteinische Landeskirche 1947 den schwer belasteten Mitarbeiter des Sicherheitsdienstes (SD), SS-Hauptsturmführer und „Heydrichs Professor“ Hans (Joachim) Beyer⁷⁵ als Leiter der landeskirchlichen Pressestelle im Landeskirchenamt Kiel ein, der erst im Jahr darauf als vermeintlich unbelastet entnazifiziert wurde und später eine Hochschulkarriere machte; auch dessen 1951 eingestellter Nachfolger Wolfgang Baader war ein ehemaliger Mitarbeiter des SD⁷⁶. Zum Wiederaufstieg von Angehörigen der politisch teils stark belasteten Funktionseliten aus der Zeit der NS-Herrschaft kam es regelmäßig auch in Verwaltung, Politik, Justizwesen und anderen Bereichen⁷⁷.

73 Schreiben von Landesbischof Johannes Hanselmann an von Ammon vom 15.3.1983 (ebd.).

74 Zur ethischen Problematik des kirchlichen Engagements für NS-Täter vgl. *Leiner*, Martin: Schuld, Vergebung, Versöhnung. Gedanken zur Seelsorge an NS-Tätern. In: Williams / Picker, Kirche (wie Anm. 4), 167–180.

75 Vgl. *Roth*, Karl Heinz: Heydrichs Professor. Historiographie des „Volkstums“ und der Massenvernichtungen: Der Fall Hans Joachim Bayer. In: Schöttler, Peter (Hg.): Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945. Frankfurt a. M. 1997, 262–342; zu Beyer vgl. auch *Klee*, Personenlexikon (wie Anm. 33), 46f.

76 Vgl. *Linck*, Stefan: Der Feind meines Feindes ... Kirche im antikommunistischen Kampf. In: Williams / Picker, Kirche (wie Anm. 4), 125–139, hier: 131–136.

77 Vgl. dazu z. B. *Perels*, Joachim: Die Übernahme der Beamtenschaft des Hitler-Regimes. Benachteiligung der Entlassenen und Privilegierung der Amtsinhaber der Diktatur. In: Kritische Justiz 37 (2004), 186–193; *Müller*, Ingo:

Möglich wurden solche Nachkriegskarrieren wie die von Ammons in einem gesellschaftlichen und politischen Klima, das nach anfänglicher Zustimmung der deutschen Bevölkerung zum Nürnberger Hauptkriegsverbrecherprozess bereits seit den Nachfolgeprozessen in heftige Ablehnung der Maßnahmen der Besatzungsmächte gekippt war und seit den späten 1940er Jahren von immer lauterem Ruf nach einem Ende der Sühnemaßnahmen und einem Schlussstrich unter die NS-Vergangenheit bestimmt wurde⁷⁸. Nahmen hinsichtlich der Fürsprache für NS-Täter in den ersten Nachkriegsjahren noch die Kirchen eine Vorreiterrolle ein – auf evangelischer Seite allen voran Landesbischof Wurm, der in der deutschen Öffentlichkeit „gewissermaßen [als] Staranwalt der Kriegsverbrecher“⁷⁹ wahrgenommen wurde, kaum weniger intensiv aber auch Meiser –, rückte das Kriegsverbrecherproblem nach Gründung der Bundesrepublik 1949 auch auf die Agenda der bundesdeutschen Politik. In der Ära Adenauer liefen die vereinten Forderungen von Kirchen, Politik, Medien und Bevölkerung schließlich auch in schweren Fällen nur noch darauf hinaus, inhaftierte NS- und Kriegsverbrecher möglichst rasch aus den alliierten Gefängnissen zu entlassen, was – begünstigt vor allem durch den Kalten Krieg – in der Masse der Fälle am Ende dann auch geschah.

In diesen Kontext fügen sich der Fall von Ammon und das Verhalten der bayerischen Kirchenleitung nahtlos ein. Aber selbst

Furchtbare Juristen. Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz. München 1987, 203–299; vgl. auch die Dokumentation des Wissenschaftlichen Dienstes des deutschen Bundestages 1: Geschichte, Zeitgeschichte, Politik „Zur NS-Vergangenheit von Mitgliedern des deutschen Bundestages und Angehörigen der Bundesregierung“ (<https://www.bundestag.de/resource/blob/823832/26a913f11f7ea76bce00be1c39057b43/WD-1-463-09-pdf-data.pdf> [zuletzt abgerufen am 7.3.2023]); Strobel, Bastian u. a.: Die politisch-administrative Elite der BRD unter Konrad Adenauer 1949–1963. Randauszählungen zu Elite-Studien des Fachgebiets Public Management der Universität Kassel 16. Kassel 2021. DOI: 10.17170/kobra-202102183292. Working paper (<https://kobra.uni-kassel.de/themes/Mirage2/scripts/mozilla-pdf.js/web/viewer.html?file=/bitstream/handle/123456789/12535/Randauszuehlung-BRDAdenauerBand16.pdf?sequence=3&isAllowed=y#pagemode=thumbs> [zuletzt abgerufen am 27.4.2023]).

78 Vgl. dazu und zum Folgenden *Frej*, Vergangenheitspolitik (wie Anm. 6), 133–306.

79 *Ebd.*, 148.

unter Berücksichtigung des historischen Hintergrunds bleibt der Umgang der Kirchenleitung mit von Ammon beschämend. Und zwar weniger wegen der Tatsache der Indienstnahme und mehrfachen Beförderung eines verurteilten NS-Täters als solcher – was ja unter bestimmten Bedingungen wie vor allem der Schuldeinsicht des Betroffenen ethisch noch hätte gerechtfertigt werden können –, sondern vielmehr aufgrund der völligen Ausblendung der Opfer der früheren ministeriellen Tätigkeit von Ammons und der Verdrängung moralischer und juristischer Schuld durch die Kirche, die auch damals für sich in Anspruch nahm, eine wegweisende ethisch-moralische Instanz zu sein.

Mit „mancherlei Fesseln“ in den „Deutungskämpfen
der Erlebnisgeneration“. Die Deutschen Christen und die
EKD-Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes
in den 1950er Jahren*

Marvin Becker

Am 27. Dezember 1975 schrieb der Leiter der Münchener Geschäfts- und Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Carsten Nicolaisen, in einem Brief an den pensionierten Leitenden Regierungsdirektor Heinz Sting:

„[I]mmerhin war zu erkennen, daß hier sehr interessantens [sic!] und zum großen Teil auch ganz originäres Material erhalten ist. So hätte ich z. B. gern den Bericht Bischof Adlers über den Empfang der Kirchenführer bei Hitler am 25.1.1934 in meine Dokumente zur Kirchenpolitik 1934/35 aufgenommen, aber das ist nun leider zu spät.“¹

* Dieser Aufsatz stellt erste Teilergebnisse des Dissertationsprojektes des Autors vor, welches von der Gerda Henkel Stiftung mit einem Promotionsstipendium gefördert wird.

1 Archiv der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ), Ordner: Korrespondenz mit Archiven H.–Mi. 1960–2003. Nicolaisen bezog sich hier einerseits auf den Bericht von *Adler*, Bruno: Der Empfang der Kirchenführer bei Hitler am 25. Januar 1934 [Minden, Februar 1954] (Kommunalarchiv Minden, Bestand Kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft / Deutsche Christen [im Folgenden = KAG], Nr. 17: KAG-Gründung; Korrespondenz Bruno Adler nach 1945, 17–19). Vgl. dazu auch *Kampmann*, Jürgen: „Ein Wendepunkt in der Kirchenpolitik des Dritten Reiches“. Der Empfang der evangelischen Kirchenführer bei Hitler am 25. Januar 1934 in der Erinnerung des westfälischen DC-Bischofs Bruno Adler. In: JWK 89 (1995), 196–209. Andererseits bedauerte Nicolaisen die nicht erfolgte Herausgabe dieses Berichts in *Nicolaisen*, Carsten / *Grünzinger*, Gertraud (Hg.): Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Band II: 1934/35. München 1975. Der angeschriebene Heinz Sting war in den 1970er Jahren Geschäftsführer und Leiter der mittlerweile inaktiven „Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft“, die sich 1981 offiziell auflöste (vgl. *Müller*, Andreas: „Kirchenkampf“ im „erweckten“ Kontext. Der Kir-

Nicolaisen nahm hier Bezug auf einen Quellenbestand, den er selbst durch Zufall einige Monate zuvor im Kommunalarchiv Minden lokalisiert hatte². Dabei handelte es sich um ein Depositum der „Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft e. V.“, einer Gruppe ehemaliger Deutscher Christen, die in den 1950er und 60er Jahren Material über den sogenannten Kirchenkampf in der Zeit des Nationalsozialismus zusammengetragen hatte. Dieses Material stammte von einer größeren Zahl leitender und exponierter deutsch-christlicher Pfarrer und Kirchenbeamter und wurde von Nicolaisen zu Recht als interessant und einzigartig eingestuft³. Es kann jedoch aus heutiger Sicht überraschen, dass Nicolaisen erst so spät auf diesen Quellenbestand gestoßen ist. Denn schon zwanzig Jahre zuvor war es zwischen der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft in Minden und der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“ (im Folgenden auch kurz: EKD-Kommission), der Vorgängerinstitution der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, zu einem Briefwechsel gekommen, an dessen Ende man sich auf eine enge Kooperation geeinigt hatte⁴.

chenkreis Minden in der Zeit des Nationalsozialismus [BWFKG 40]. Bielefeld 2013, 24, Anm. 30).

- 2 Vgl. Schreiben Carsten Nicolaisen an Stadtarchiv Minden vom 27.1.1975 (EvAKiZ, Korrespondenz mit Archiven H.-Mi. 1960–2003).
- 3 Mittlerweile wurde der mittelgroße Bestand in einer Vielzahl von Forschungsarbeiten über die evangelische Kirchengeschichte im Nationalsozialismus verwendet, die insbesondere auch über die westfälische Provinzial- bzw. Landeskirche hinausgehen. Vgl. etwa: *Schneider*, Thomas Martin: Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit (AKiZ B 19). Göttingen 1993; *Bergen*, Doris L.: Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich. Chapel Hill / London 1996; *Buss*, Hansjörg: „Entjudete“ Kirche. Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918–1950). Paderborn 2011; und *Peter*, Ulrich: Lutherrose und Hakenkreuz. Die Deutschen Christen und der Bund der nationalsozialistischen Pastoren in der evangelisch-lutherischen Kirche Mecklenburgs. Kiel 2020.
- 4 Vgl. Schreiben Kurt-Dietrich Schmidt, Hamburg, an Konsistorialrat i. R. Hans Pohlmann, Minden, vom 17.8.1956 (Evangelisches Zentralarchiv Berlin [EZA], 124, Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Nr. 47, Korrespondenz Adressaten O–R). Der gesamte Briefwechsel verteilt sich auf diese Akte und die Nr. 43, Korrespondenz Adressaten K.

Evident ist, dass sich beide Institutionen ganz unterschiedlich weiterentwickelten. Für die Kommission, die von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ins Leben gerufen worden war und von dieser sowie aus staatlichen Mitteln finanziert wurde, begann ein bis heute andauernder Aufstieg zum größten Akteur im Forschungsgebiet der evangelischen Kirchlichen Zeitgeschichte⁵. Dagegen kam die Kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft nie aus ihren bescheidenen Anfangsverhältnissen heraus und konnte in der Folge kaum Aufmerksamkeit erregen. Nach etwa 15 Jahren musste sie ihre Arbeit schließlich aus Mangel an Mitgliedern und Engagement wieder einstellen.

Hier soll nun den Gründen für die Kürze des Kontaktes und die unterschiedliche Entwicklung der beiden Institutionen nachgegangen werden. Besonderes Augenmerk soll dabei darauf liegen, ob die Kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft unter anderem deswegen scheiterte, weil sie von anderen Akteuren des Forschungsfeldes, mit denen sie in Kontakt kam, als „deutsch-christlicher Verein“ wahrgenommen und deswegen nicht als Gesprächspartner anerkannt wurde.

Dazu soll zunächst der Entstehungskontext beider hier vorgestellten Organisationen skizziert werden: Das sind einerseits die gesellschaftlichen, geschichtswissenschaftlichen und kirchenhistorischen Nachkriegsdiskussionen um den Nationalsozialismus insgesamt und andererseits die Rolle der Kirchen während der Phase seiner „Machtergreifung“ und Herrschaft. Aus diesen Diskursen heraus entstanden nicht nur die entscheidenden Initiativen zur Gründung der EKD-Kommission 1955, sondern sie bildeten darüber hinaus auch den diskursiven Rahmen, in dem die Deutschen Christen der Arbeitsgemeinschaft ihre Narrative über die Rolle ihrer Bewegung im Nationalsozialismus entwickeln mussten. Außerdem sollen in diesem Abschnitt die Motive nachvollzogen werden, die der Kontaktaufnahme zu den ehemals führenden Vertretern der Deutschen Christen von Seiten der Kommission 1955/56 zugrunde lagen.

5 Dies wird etwa deutlich bei *Schneider*, Thomas Martin: Akteure der Kirchlichen Zeitgeschichte – evangelisch, In: Brechenmacher, Thomas u. a. (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven (AKIZ B 83). Göttingen 2021, 115–136, hier: 119–127, der die wichtige Rolle der Kommission bzw. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in den Bereichen Wissenschaftskommunikation und Publikation hervorhebt.

Danach soll aus eigener Quellenarbeit ein aktualisiertes Bild der Entstehungsgeschichte und Arbeitsweise der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft gezeichnet werden⁶. Insbesondere wird es hier um die Einordnung ihrer Standpunkte in das Panorama der zuvor referierten ‚Kirchenkampf‘-Deutungen gehen.

Nach der Vorstellung und Einordnung der beiden Institutionen soll deren Interaktion analysiert werden. Dazu wird einerseits die überlieferte Korrespondenz zwischen dem Kommissionsvorsitzenden Kurt-Dietrich Schmidt, Hamburg, und den Vertretern der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft dahingehend untersucht, worüber genau verhandelt wurde und inwiefern beide Seiten an einer Zusammenarbeit interessiert waren. Andererseits wird als Komplementärquelle zur Korrespondenz miteinander aber auch der Schriftverkehr innerhalb von Kommission und Arbeitsgemeinschaft zu diesem Thema herangezogen, um damit Auslassungen und eventuell die Oberflächlichkeit der Kooperationszusagen herauszustellen.

Im letzten Abschnitt soll dann einerseits das schnelle Wiedereinschlafen des Kontakts zwischen Kommission und Arbeitsgemeinschaft erklärt und andererseits erörtert werden, inwiefern diese Fallstudie Auskunft über die Stellung der Deutschen Christen im Forschungsfeld der ‚Kirchenkampf‘-Historiographie geben kann. Wie zu zeigen sein wird, hingen die dortigen kirchengeschichtlichen Aktivitäten eng zusammen mit (kirchen-)politischen Auseinandersetzungen in der Adenauer-Zeit.

I.

Zu Recht wird die historiographische Bearbeitung des sogenannten Kirchenkampfes für die Zeit der 1950er und beginnenden 60er Jahre häufig als eine Fortsetzung des Lagerkampfes innerhalb der Bekennenden Kirche während des ‚Dritten Reiches‘ gesehen. Diese „Deutungs-

6 Vgl. zum bisherigen Forschungsstand Hey, Bernd: Die Kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft. Ein Solidarisierungsversuch ehemaliger Deutscher Christen. In: JWK 80 (1987), 229–239; ders.: Das Schicksal der Verlierer. Deutsche Christen nach 1945. In: Ders. / van Norden, Günther: Kontinuität und Neubeginn. Die rheinische und westfälische Kirche in der Nachkriegszeit (1945–1949) (SVRKG 123). Köln 1996, 211–232, hier bes.: 219f.; und Müller, „Kirchenkampf“ (wie Anm. 1), 22–24.

kämpfe der Erlebnisgeneration“⁷ adressieren zwar ein konstitutives Merkmal der Kirchengeschichtsschreibung nach 1945, drohen jedoch auch zu kaschieren, dass in ihnen keine grundverschiedenen Geschichtsbilder von der Rolle der Kirchen im Nationalsozialismus miteinander wetteiferten, sondern dass es allenfalls um Variationen eines weitgehend identischen Geschichtsbildes ging. So verursachte die „deutsche Katastrophe“⁸ aus Kriegsniederlage, Zerstörungen, Menschenopfern und Verlust des Nationalstaates in der deutschen Bevölkerung, vor allem aber im nationalgesinnten bürgerlich-protestantischen Milieu ein großes Trauma⁹. Hinzu kamen nach Kriegsende die als Siegerjustiz empfundenen Entnazifizierungsmaßnahmen der Alliierten.

-
- 7 Zit. nach *Kuller, Christiane / Mittmann, Thomas*: ‚Kirchenkampf und ‚Societas perfecta‘. Die christlichen Kirchen und ihre NS-Vergangenheit. In: *Zeitgeschichte-online*, Dezember 2014 (<https://zeitgeschichte-online.de/themen/kirchenkampf-und-societas-perfecta> [zuletzt abgerufen am 30.1.2023]). Ähnliche Beurteilungen finden sich bei *Friedrich, Norbert*: Die Erforschung des Protestantismus nach 1945. Von der Bekenntnisliteratur zur kritischen Aufarbeitung. In: Ders. / *Jähnichen, Traugott* (Hg.): *Gesellschaftspolitische Neuorientierungen des Protestantismus in der Nachkriegszeit*. Münster 2002, 9–35, hier: 12f.; *Hauschild, Wolf-Dieter*: Grundprobleme der Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Ders. (Hg.): *Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKIZ B 40)*. Göttingen 2004, 15–72, hier: 64; *Kaiser, Jochen-Christoph*: Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“. In: *Doering-Manteuffel, Anselm / Nowak, Kurt* (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methode (KoGe 8)*. Stuttgart 1996, 125–163, hier: 144f.; und *Schneider, Akteure* (wie Anm. 5), 115f.
- 8 *Meinecke, Friedrich*: *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*. Wiesbaden 1946. Nach *Conrad, Sebastian*: *Auf der Suche nach der verlorenen Nation. Geschichtsschreibung in Westdeutschland und Japan 1945–1960*. Göttingen 1999, 161–165, war damit zumindest in der nationalprotestantischen deutschen Geschichtswissenschaft häufig die Kriegsniederlage und alliierte „Fremdherrschaft“ in Deutschland gemeint.
- 9 Vgl. *Kublemann, Frank-Michael*: *Protestantische Traumatisierungen. Zur Situationsanalyse nationaler Mentalitäten in Deutschland 1918/19 und 1945/46*. In: *Gailus, Manfred / Lehmann, Hartmut* (Hg.): *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*. Göttingen 2005, 45–78.

In der Folge erfreute sich ab 1949 in der Bundesrepublik die Vergangenheitspolitik der Adenauer-Regierung einer großen Beliebtheit, die einerseits die meisten Entnazifizierungsmaßnahmen rückgängig machte, andererseits aber auch eine klare ideologische Trennmauer zum organisierten Post-Nationalsozialismus zog¹⁰. Diese zweiseitige Vergangenheitspolitik korrespondierte im gesellschaftlichen Umgang mit einem vom Philosophen Hermann Lübbe attestierten „kommunikativen Beschweigen“ der eigenen NS-Vergangenheit. Indem sie den Nationalsozialismus pauschal verurteilten und gleichzeitig die eigene biographische Belastung oder Opferrolle beschwiegen, konnten ehemalige Aktivisten, Mitläufer und Opfer des Nazi-Regimes miteinander in Familie, Betrieb, Nachbarschaft und politischer Öffentlichkeit zusammenleben¹¹.

Davon blieb das Geschichtsbild vom Nationalsozialismus in dieser Zeit nicht unberührt. Die Machtübertragung an die Nationalsozialisten 1933 wurde als eine Art ‚Betriebsunfall‘ der deutschen Geschichte infolge einer konkreten historischen Fehlentwicklung gesehen¹². Für die Mehrheit der deutschen Historiker, die meist aus dem bürgerlich-nationalprotestantischen Milieu kamen, und einen Großteil des kirchennahen Protestantismus war diese Fehlentwicklung eine Folge des Bindungsverlusts der christlichen Kirchen in der deutschen Bevölkerung. Erst die fortgeschrittene Entkirchlichung und Säkularisierung der Gesellschaft habe diese für die Verführung durch die als dämonisch und verbrecherisch angesehene Führungselite der NSDAP empfänglich gemacht. Sie habe nämlich zum Verlust des moralischen Kompasses als auch zu einer Bindungslosigkeit und gesellschaftlichen Isolation geführt, gegen die die nationalsozialistische

10 Ausführlich zu dieser Art der politisch-justiziellen Abwicklung der NS-Diktatur in Westdeutschland vgl.: *Frei*, Norbert: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München 1999; *Reichel*, Peter: Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die politisch-justizielle Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur nach 1945. München 2001.

11 Vgl. *Lübbe*, Hermann: Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewusstsein. In: *HZ* 236 (1983), 579–599.

12 Vgl. *Conrad*, Suche (wie Anm. 8), 165, 169–173; und *Große Kracht*, Klaus: Die zankende Zunft. Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945. Göttingen 2005, 24–28.

Volksgemeinschaft ein Heilmittel zu sein versprach¹³. Als Antwort auf diese Entwicklung und damit als Schutz sowohl vor einem erneuten Abgleiten in eine radikalnationalistische Diktatur als auch einer Bolschewisierung galt den Verfechtern dieser Säkularisierungstheorie deswegen eine Stärkung des kirchlichen Einflusses in der Gesellschaft.

Prinzipielle Übereinstimmung herrschte auch bei der Beurteilung der Kirchen als Träger des Widerstandes gegen die nationalsozialistische Gleichschaltungspolitik. Bürgerliche Politiker, Historiker und Kirchenmänner auf evangelischer Seite wollten vor allem die Beken nende Kirche als Teil eines ‚anderen Deutschlands‘ darstellen, auf das die Bundesrepublik in positivem Sinne Bezug nehmen konnte. Dabei gerieten ihnen die vielfältigen Formen von Anpassung und Zustimmung zum NS-Regime innerhalb des Protestantismus aus dem Blick¹⁴.

Viel kritischer auf das kirchliche Agieren im Nationalsozialismus schauten innerhalb des Protestantismus vor allem die früheren radikalen Kräfte innerhalb der Beken nenden Kirche, die im Darmstädter Wort grundlegende Verfehlungen der evangelischen Kirche vor

13 Zu diesem Befund kamen sowohl Kirchenhistoriker wie Hartmut Ludwig in seiner Analyse der Diskussion vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und einer Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen in Stuttgart am 17.–19.10.1945 (vgl. *Ludwig*, Hartmut: Deutung und Umdeutung des Kirchenkampfes. In: Höppner, Reinhard / Perels, Joachim (Hg.): Das verdrängte Erbe der Beken nenden Kirche. Stuttgart 2012, 39–81, hier: 39–41) als auch der Zeithistoriker Clemens Vollnhals (vgl. *Vollnhals*, Clemens: Im Schatten der Stuttgarter Schulderklärung. Die Erblast des Nationalprotestantismus. In: Gailus / Lehmann, Mentalitäten [wie Anm. 9], 379–431, hier: 385–387). Für die Popularität der Säkularisierungstheorie bei Allge meinhistorikern vgl. *Conrad*, Suche (wie Anm. 8), 165; und *Cornelissen*, Christoph: Gerhard Ritter. Geschichtswissenschaft und Politik im 20. Jahrhundert. Düsseldorf 2001, 410–413.

14 Vgl. *Kuller / Mittmann*, Kirchenkampf (wie Anm. 7); *Conrad*, Suche (wie Anm. 8), 182–186; und zum protestantischen Widerstand und seiner Rezeption die Beiträge des Sammelbandes: *Hermle*, Siegfried / *Pöpping*, Dagmar (Hg.): Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945 (AKIZ B 67). Göttingen 2017; und *Hermle*, Siegfried u. a. (Bearb.): Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus (CuZ 4). Leipzig 2019, 232–251.

und nach 1933 zugegeben hatten¹⁵. Damit widersprachen sie nicht grundsätzlich der Säkularisierungstheorie, konzedierte aber ein schuldhaftes Verhalten der Kirche darin, dass diese sich durch ihre einseitige Anlehnung an nationalistische und konservative Kräfte teilweise selbstsäkularisiert und durch ihr Schweigen zur Sozialen Frage des 19. und frühen 20. Jahrhunderts die Arbeiterschaft an den atheistischen Sozialismus verloren habe¹⁶. Aus Sicht der Anhänger des ‚Darmstädter Wortes‘ konnte deswegen eine Re-Christianisierung erst nach einer Reform der Kirche erfolgen, die sich selbst zunächst auf ihr christliches Erbe besinnen und daraus Konsequenzen ziehen müsse. Als Vorbild galt ihnen dafür die auf die Abendmahlsgemeinde zentrierte und bruderrätlich geleitete Bekennende Kirche nach Dahlemer Notrecht¹⁷. Insgesamt in einer Minderheitenposition in der evangelischen Kirche, konnten die ‚Dahlemiten‘ in einigen Landeskirchen, in der EKD sowie vor allem aus den Lehrstühlen der Theologischen Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen heraus Einfluss

15 Zum ‚Darmstädter Wort‘ vgl. *Klappert*, Bernd: Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung. Die gesellschaftliche und ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes (ÖEH 4). München 1988; *Greschat*, Martin: Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit. Stuttgart 2002, 315–337; und *Vollnhals*, Clemens: Die Evangelische Kirche zwischen Traditionswahrung und Neuorientierung. In: Broszat, Martin u. a. (Hg.): Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland. München 1988, 113–167, hier: 147–150.

16 So bedauerten die führenden dahlemitischen Akteure im Bruderrat der EKD im ‚Darmstädter Wort‘, dass die kirchlichen Kräfte in der Vergangenheit eine „christliche Front“ [...] gegenüber notwendig gewordenen Neuerungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen“ gebildet hätten. Auch die Teilnahme für den Nationalismus, Konservatismus und Militarismus gegen die übersehenen Mahnungen des „ökonomische[n] Materialismus der marxistischen Lehre“ in Bezug auf die soziale Frage wurde zugegeben und als Irrweg gekennzeichnet (Ein Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes. Darmstadt, den 8.8.1947. In: *Klappert*, Kirche [wie Anm. 15], 12f.).

17 Zu den kirchlichen Visionen der Dahlemiten, die sich insbesondere in ihrer Kritik an der bestehenden evangelischen Volkskirche artikulierten, vgl. *Brunner*, Benedikt: Volkskirche. Zur Geschichte eines evangelischen Grundbegriffs (1918–1960) (AKIZ B 77). Göttingen 2020, 298–300, 311–313.

nehmen und schalteten sich auch in politische Fragen der Westintegration und Wiederbewaffnung immer wieder ein¹⁸.

Um sich in diesen politischen und kirchenpolitischen Diskussionen eine moralische Lufthoheit gegenüber den konservativen, kirchlichen Stimmen zu sichern, machten sich einige Propagandisten der Dahlemiten daran, ein Bild von der Geschichte des ‚Kirchenkampfes‘ möglichst weit zu verbreiten, das die bruderrätliche Bekennende Kirche als den am wenigsten belasteten, ja sogar moralisch vorbildlichen Teil der evangelischen Kirche zeichnete. Besonders erfolgreich und langfristig wirksam agierte dabei der Bielefelder Pfarrer Wilhelm Niemöller. Der jüngere Bruder des Pfarrernotbundgründers Martin Niemöller konnte dabei weder eine geschichtswissenschaftliche Vorbildung vorweisen, noch fühlte er sich dem damaligen historistischen Objektivitätsideal verpflichtet. Vielmehr verfolgte er, wie er offen zugab, das Ziel, zu

„bezeugen, daß Gott heute noch Wunder tut, und daß Er durch seine Wundermacht eine müde und satte, kampfentwöhnte und leidensscheue Kirche gezwungen hat, eine bekennende Kirche zu werden.“¹⁹

Durch die jahrelange, kontinuierliche Sammlung von Quellenmaterial, fast im Jahrestakt erscheinende Dokumentationen und Darstellungen sowie seine rege Vortragstätigkeit gelang es Wilhelm Niemöller, in den Jahren 1946 bis 1955 die führende Stimme in der Kirchenkampfforschung zu werden, was den konservativen Kräften innerhalb der evangelischen Kirche selbstverständlich nicht gefallen konnte²⁰.

18 Einen Überblick über die innerprotestantischen politischen Kontroversen der Adenauer-Zeit unter Würdigung der Rolle der ehemaligen BK-Flügel darin bietet *Greschat*, Martin: *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)* (KGE IV/2). Leipzig 2011, 27–79. Zur Frage der Wiederbewaffnung inkl. einer Edition der wichtigsten Wortmeldungen evangelischer Kirchenfunktionäre vgl. *Vogel*, Johanna: *Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik (1949–1956)* (AKIZ B 4). Göttingen 1978.

19 *Niemöller*, Wilhelm: *Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche*. Bielefeld 1948, 9.

20 Zur Rolle Niemöllers vgl. *Ericksen*, Robert P.: *Wilhelm Niemöller and the Historiography of the Kirchenkampf*. In: *Gailus / Lehmann*, Mentalitäten (wie

Bei der Entstehung der „Kommission zur Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“ wirkten nun die verschiedenen, vorher dargestellten Faktoren entscheidend zusammen. Das politisch-pädagogische Interesse an einer positiven Herausstellung der Kirchen als Teil des Widerstandes im ‚Dritten Reich‘ veranlasste das CDU-geführte Bundesministerium des Innern dazu, Gelder für zwei Forschungsaufträge zu bewilligen, deren Aufgabe die Abfassung von ‚Kirchenkampf‘-Darstellungen über die beiden Großkirchen sein sollte. In Bezug auf die Auswahl der Forscher wurde den Kirchen freie Hand gelassen. Daraufhin entbrannte um die Besetzung der Stelle auf evangelischer Seite ein solcher Streit zwischen den beiden verfeindeten Lagern, dass man sich schließlich nur darauf einigen konnte, diese Forschungsarbeit durch eine mit konservativen und dahlemitischen Vertretern paritätisch besetzte Kommission beaufsichtigen zu lassen. Die Federführung übernahm dabei auf Seiten der EKD Heinz Brunotte²¹, im Nationalsozialismus ein weitgehend angepasster Kirchenbeamter und entschiedener Gegner der dahlemitischen Geschichtsschreibung. Auf Brunottes Betreiben hin wurde einerseits die Kommission der von ihm geleiteten Kirchenkanzlei unterstellt und andererseits der zur gemäßigten Bekennenden Kirche gehörende und mit ihm gut bekannte Hamburger Professor Kurt-Dietrich Schmidt zum Kommissionsvorsitzenden ernannt²². Mit diesen Personalentscheidungen sollten nach

Anm. 9), 433–451; und *Friedrich*, Norbert: Zur Entwicklung des Protestantismus nach dem Krieg – Das Beispiel Westfalen. In: Gailus, Manfred / Krogel, Wolfgang: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930–2000. Berlin 2006, 265–280, hier: 273–279.

21 Vgl. *Gundlach*, Jens: Heinz Brunotte. Anpassung des Evangeliums an die NS-Diktatur. Hannover 2010.

22 Zu dieser Entscheidung hätte es noch fachlich sinnvollere Alternativen gegeben. So wäre gerade wegen der Sammlung und Katalogisierung von Quellen das EKD-Archivamt in Hannover in Frage gekommen. Dieses wurde jedoch zusammen mit ihrem Leiter Walther Lampe von Brunotte ausgeschlossen. Lampe stieß wohl auch deswegen später zur Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft und beriet diese in archivfachlichen Fragen (vgl. den Briefwechsel von Lampe mit der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft in: Landeskirchliches Archiv Hannover, N 107, Nachlass Walther Lampe, Nr. 85: Kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft e. V. in Minden [Westf.]). Zur Ausbootung vgl. auch *Kaiser*, Wissenschaftspolitik (wie Anm. 7), 152–155.

Willen Brunottes die dahlemitischen Historiographen um Niemöller gezähmt und ihnen eine gestärkte konservative Geschichtsschreibung entgegengestellt werden.

Dazu diente auch die Neuausrichtung der Arbeitsziele der Kommission: Statt der eigentlich geforderten Forschungssynthese zum evangelischen ‚Kirchenkampf‘ ging man an die kirchenpolitisch weniger explosive Grundlagenarbeit der Erschließung und Edition von Quellen sowie des Verfassens von landeskirchlich oder auf einen Teilaspekt des ‚Kirchenkampfes‘ abhebenden Spezialstudien. Wie dem Protokoll der konstituierenden Sitzung der Kommission zu entnehmen ist, regte Schmidt als Vorsitzender dazu auch das Herantreten an „noch lebende Beteiligte“ an, um diese zu mündlichen oder schriftlichen Auskünften zu „konkreten Einzelfragen“ zu bewegen. Außerdem sollten diese Privatleute gebeten werden, eventuell noch vorhandenes Aktenmaterial der Kommission oder öffentlichen Archiven zu übergeben²³. Diese Initiative sollte nicht nur Mitglieder der Beken- nenden Kirche, sondern möglichst alle noch lebenden Persönlichkeiten berücksichtigen, die am ‚Kirchenkampf‘ in exponierter Position teil- genommen hatten. Eine in gleicher Sitzung begonnene Namensliste führte nach Landeskirchen geordnet auch mehrere ehemalige Deut- sche Christen auf. Quasi als Nebenprodukt dieser kirchenpolitisch mitbestimmten Weichenstellungen wurden die ansonsten bei der Berufung der Kommission vollständig ignorierten Deutschen Christen als Besitzer von Aktenmaterial zumindest zu potenziellen Zulieferern der Kommissionsarbeit. Während einige Deutsche Christen in der Folge tatsächlich in der ihnen zugedachten Rolle mitwirkten, wurde dieses Angebot von denjenigen, die sich bereits innerhalb der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft für die Sammlung von Aktenmaterial und das Verfassen von autobiographischen Schilderun- gen des ‚Kirchenkampfes‘ engagiert hatten, häufig unter Nennung vorgeschobener Gründe abgelehnt²⁴. Deswegen soll diese Gruppe nun zunächst genauer vorgestellt werden.

23 Protokoll von der [ersten] Sitzung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“, Hannover, d. 13.10.1955 (EvAKiZ, C.2.1, Protokolle Vollsitzungen 1955–1980).

24 Ein prominentes Beispiel bildete etwa der ehemalige leitende Staatssekretär im Reichs- und Preußischen Ministerium für kirchliche Angelegenheiten, Hermann Muhs, der bereits 1954 Mitglied des Kreises war und der sich später als

II.

Anfang der 1950er Jahre gab es für die Deutschen Christen gleich mehrere Motive, sich kirchengeschichtlich zu engagieren. Zunächst stellten sie für die Verfechter einer reinen Säkularisierungstheorie und des Narrativs von den Kirchen im Widerstand ein erklärungsbedürftiges historisches Phänomen dar. Schließlich handelte es sich bei ihnen um eine Gruppe innerhalb der evangelischen Kirche, die eng mit den Nationalsozialisten kooperiert und zumindest 1932 bis 1934 versucht hatte, die Kirche mit dem NS-Regime gleichzuschalten. Letztlich war die Hauptstrategie der bekennniskirchlichen Historiographen deshalb, sie – darin auch anknüpfend an die Barmer Theologische Erklärung²⁵ – als ‚Irrlehrer‘ darzustellen und damit aus der ‚wahren‘ Kirche auszuschließen. Sie wurden schon im Zuge der kirchlichen Selbstreinigung der Jahre 1945 bis 1949 als „Stelle der NSDAP“ bezeichnet oder in die Nähe der völkisch-religiösen Deutschen Glaubensbewegung gerückt. Zwar traf dieses Verdikt in der Regel nur den sehr kleinen Teil der mehreren Hunderttausend DC-Pfarrer und -Laien, der sich bis zum Ende des ‚Dritten Reiches‘ den radikalsten Strömungen dieser Gruppe zugehörig fühlte, während man kurzzeitige Mitgliedschaften etwa im Jahr 1933 großzügig ignorierte und einige gemäßigte DC-Gruppen nicht zu genau in den Blick nahm²⁶. Auch die DC-Vergangenheit wurde also

„Kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft e. V.“ konstituierte (vgl. Adressaten des Laufzettels III zu „Gedankensplitter“ von Werdermann, versandt von Bruno Adler, Arbeitsgemeinschaft zur Erforschung der Kirchengeschichte seit 1930 Minden, vom 16.1.1954 [KAG, Nr. 17, 7]). Gegenüber Schmidt gab Muhs aber an, er habe keine Kenntnisse über den Verbleib einschlägigen Aktenmaterials (vgl. Schreiben von Hermann Muhs, Barlissen, an Kurt-Dietrich Schmidt, Hamburg, vom 8.4.1956 [EZA, 124/46: Allgemeine Korrespondenz M]).

25 So wurden die Aktivitäten der Deutschen Christen der Jahre 1932 bis 1934 in der Barmer Erklärung am Ende der Präambel als „die Kirche verwüstende[...] und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche sprengende[...] Irrtümer“ bezeichnet (Die Barmer „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage in der Deutschen Evangelischen Kirche“ vom 31.5.1934. In: *Schneider*, Thomas Martin: Wem gehört Barmen? Das Gründungsdokument der Bekennenden Kirche und seine Wirkungen [CuZ 1]. Leipzig 2017, 155).

26 Die meisten Maßnahmen zur kirchlichen Selbstreinigung betrafen so nur diejenigen Deutschen Christen, die bis zuletzt radikalen Untergruppen der DC-

mittelfristig kommunikativ beschwiegen. Diese Vorgehensweise sorgte allerdings dafür, dass diese radikalsten Strömungen nun als repräsentativ für die gesamte DC-Bewegung galten und ihr gleichzeitig die Hauptverantwortung für jegliches Fehlverhalten der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus zugewiesen wurde. Das angepasste und zustimmende Verhalten vieler Bekenntniskirchler beschwiegen die Chronisten des ‚Kirchenkampfes‘ hingegen meistens und stellten die mutigen Taten Einzelner in den Mittelpunkt ihrer Narrationen²⁷.

Davon verärgert sah sich 1951 der frühpensionierte Religionspädagoge der Dortmunder Hochschule für Lehrerbildung, Hermann Werdermann, dazu veranlasst, eine Reihe von Thesen zusammenzustellen, die als Leitlinie für „eine zukünftige gerechte Darstellung der Kirchengeschichte der letzten 20 Jahre in Deutschland“ dienen sollte²⁸.

Bewegung wie der Nationalkirchlichen Einung angehört hatten. Auch hier fand man nach einiger Zeit meist gütliche Einigungen wie eine Frühpensionierung oder tauschte regional bekannte DC-Pfarrer unter den Landeskirchen aus. Vgl. für das Vorgehen in den ‚intakten‘ Landeskirchen *Besier*, Gerhard: „Selbstreinigung“ unter britischer Besatzungsherrschaft. Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof Marahrens 1945–1947. Göttingen 1986, 37–109; und *Vollbals*, Clemens: Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit (Studien zur Zeitgeschichte 36). München 1989, 133–193; sowie zu den Maßnahmen in den ‚zerstörten‘ Landeskirchen exemplarisch für Westfalen: *Kampmann*, Jürgen: Von der altpreußischen Provinzial- zur westfälischen Landeskirche (1945–1953). Die Verselbständigung und Neuordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen (BWFKG 14). Bielefeld 1998, 495–577.

27 Vgl. zu dieser Einschätzung auch *Hey*, Schicksal (wie Anm. 6), 231. Ein zeitgenössisches Beispiel für den historiographischen Umgang mit den Deutschen Christen bot etwa Wilhelm Niemöller, der sie immer wieder als von der NSDAP angestoßene und geförderte Kirchenpartei herausstellte und die Dissonanzen zwischen Regime und DC-Bewegung in den späteren Jahren sämtlich verschwieg (vgl. *Niemöller*, Kampf [wie Anm. 19]).

28 Werdermann, Hermann: Gedankensplitter als Material für eine zukünftige gerechte Darstellung der Kirchengeschichte der letzten 20 Jahre in Deutschland, Dortmund-Kirchhörde, den 1.9.1951 (KAG, Nr. 160, Kirchenkampf-Dokumente 1933–1943, 1956–1962, 90f.). Werdermann hatte diese Thesen zunächst für den leider nicht erhaltenen Austausch mit seinem deutsch-amerikanischen Bekannten Wilhelm Pauck, Professor für Kirchengeschichte in Chicago, erarbeitet. Zu Werdermann vgl. *Rickers*, Folkert: Bewahrung des Evangeliums und Bewährung im Glauben. Die weltanschauliche Orientierung des Religionspädagogen Hermann Werdermann 1933–1945. In: de Buhr,

Sie umfasste aus heutiger Sicht sinnvolle Anregungen zum besseren Verständnis des Phänomens der Deutschen Christen wie etwa die gründliche Erforschung ihrer ideengeschichtlichen und theologischen Wurzeln im 19. Jahrhundert (z. B. Chamberlain) und in der politischen Theologie der Weimarer Republik, die differenzierte Betrachtung der einzelnen Gruppierungen des deutsch-christlichen Spektrums und die Fokussierung auf Einzelaspekte des Phänomens „Deutsche Christen“ wie die Sportpalastkundgebung und sogar das „Entjudungsinstitut“ in Eisenach²⁹. Daneben wurde in Werdermanns Thesen aber deutlich, dass er sich von seiner positiven Haltung zum Nationalsozialismus noch nicht vollständig gelöst hatte, sondern dessen Entwicklung nach 1933 eher als Folge der feindlichen Gesinnung bekennniskirchlicher Kreise sah. So zählte er mehrere Aspekte auf, die eine kirchenfreundliche Haltung des NS-Regimes verdeutlichen sollten, zog den Umfang der staatlichen Repressionsmaßnahmen gegen die Bekennende Kirche in Zweifel und betonte die anfänglich für beide Seiten einträgliche Zusammenarbeit zwischen deutsch-christlich geführter Kirche und Regime. Überhaupt trat in fast jeder These Werdermanns anhaltende Gegnerschaft zur Bekennenden Kirche hervor, die sich im Hauptvorwurf zusammenfassen lässt, diese habe im Nationalsozialismus zwar beteuert, kirchliche und christliche Anliegen zu vertreten. Es sei ihr aber tatsächlich um politischen Widerstand gegangen. Verständlich wird die Stoßrichtung dieses Vorwurfes nur, wenn man die weiterhin im konservativen Protestantismus wirkmächtige Zwei-Reiche-Lehre berücksichtigt, die eine möglichst klare Trennung zwischen kirchlich-geistlicher und staatlich-weltlicher Sphäre vornahm und eine Einmischung der Kirchen in die Politik außerhalb innerkirchlicher Themen ablehnte³⁰. Als positives Anliegen

Hermann: Kirche im Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft. Köln 1993, 331–361; ders.: Art. Werdermann, Hermann. In: BBKL 21 (2003), 1529–1547.

29 Dieses fand erst vor einigen Jahren wieder die Aufmerksamkeit der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung, nachdem seine Existenz zuvor beinahe vergessen worden war, vgl. dazu *Arnhold*, Oliver: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. Bd. 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945. Berlin 2010.

30 Vgl. hierzu *Brunner*, Benedikt: Kirche in der zerspaltenen Welt. Volkskirche und Zwei-Reiche-Lehre als theologische Orientierungspunkte in der frühen Bundesrepublik. In: *Kampmann*, Jürgen / *Otte*, Hans (Hg.): Angewandtes

der Deutschen Christen stellte Werdermann hingegen die volksmissionarische Aufgabe einer Rechristianisierung beziehungsweise sittlichen Anleitung der vielen einfachen Parteimitglieder heraus. Dies sei in der Absicht geschehen, den Nationalsozialismus zu verchristlichen und damit dem deutschen Volk einen Dienst zu erweisen. Werdermanns Thesen widersprachen damit der gängigen Säkularisierungstheorie und der Charakterisierung der Bekennenden Kirche als Widerstandsgruppe zwar nicht vollständig. Sie eröffneten aber die Perspektive darauf, dass viele gläubige Protestanten nationalsozialistische Anliegen aus ihrer christlichen Überzeugung heraus geduldet oder sogar unterstützt und euphorisch begrüßt hatten.³¹ Auch widersprach Werdermann sowohl der konservativ-lutherischen Sichtweise, die sich ebenfalls der Zwei-Reiche-Lehre verpflichtet wusste und deswegen ihren Widerstand durch einen Angriff auf die Kirche rechtfertigte, als auch der dahlemitischen Deutung des Geschehens, es sei eindeutige Aufgabe der Kirche gewesen, eine Abwehrfront gegen den Nationalsozialismus zu bilden. Das stellte die moralische Autorität beider Flügel infrage.

Seine Thesen verschickte Werdermann 1952 an einige enge DC-Freunde. Diese Briefkontakte verfestigten sich zu einem kleinen Arbeitskreis um Werdermann und den ehemaligen deutsch-christlichen Bischof Bruno Adler³². Während Werdermanns Thesen das Geschichtsbild des Kreises in der Folgezeit entscheidend prägten³³, nahm Adler die organisatorischen Zügel in die Hand und brachte eine

Luthertum? Die Zwei-Reiche-Lehre als theologische Konstruktion in politischen Kontexten des 20. Jahrhunderts, 141–166; und die anderen Beiträge dieses Sammelbandes.

31 So etwa der Grundtenor der neuen Monografie *Gailus*, Manfred: Gläubige Zeiten. Religiosität im Dritten Reich. Freiburg i. Br. 2021; und des Sammelbandes *Blaschke*, Olaf / *Großbölting*, Thomas (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt a. M. 2020.

32 Zu Adler vgl. *Bauks*, Friedrich-Wilhelm: Der westfälische DC-Bischof Bruno Adler. In: *JWKG* 80 (1987), 153–159; und *Kampmann*, Landeskirche (wie Anm. 26), 533–539.

33 So wurden sie explizit als Hauptquelle für die verbindlichen Arbeitsrichtlinien des Vereins herausgestellt, vgl. Arbeitsrichtlinien der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft, endgültiger Entwurf, Minden, September 1956 (KAG, Nr. 2, Gründung der KAG, 6–8).

„Arbeitsgemeinschaft zur Erforschung der Kirchengeschichte seit 1930“ zusammen. In deren Namen ließ er nun mehrere Laufzettel mit kurzen Thesenpapieren und Darstellungen kursieren, die von den einzelnen Mitgliedern des Kreises kommentiert werden sollten und regte außerdem das Verfassen autobiographischer „Erlebnisberichte“ über die ‚Kirchenkampf‘-Zeit an.

Mit der personellen Erweiterung des Kreises und der Intensivierung seiner Arbeit hatte sich aber auch dessen Zielsetzung verändert, obwohl dies im offiziellen Einladungsschreiben nicht erwähnt wurde³⁴. Neben Adler waren nämlich noch weitere ehemalige Kirchenbeamte in den Kreis hineingekommen, denen es nach 1945 nicht gelungen war, ihre Karrieren fortzusetzen oder für sie annehmbare Konditionen für ihre Pensionierung zugesprochen zu bekommen. Auch vor dem Hintergrund der günstigen Regelungen, die für die unter Artikel 131 GG fallenden NS-belasteten Staatsbediensteten erzielt worden waren³⁵, versuchte diese Gruppe durch gütliche Vergleiche, aber auch durch Gehaltsprozesse vor staatlichen Gerichten, einen Teil ihrer verlorenen Beschäftigungs- und Pensionsansprüche zurückzugewinnen. In diesem Kontext bildete die historiographische Arbeit der Adler-Gruppe nur ein „Referat“ für das Gesamtprojekt einer Fortführung des ‚Kirchenkampfes‘ unter den veränderten Bedingungen nach 1945³⁶.

34 Vgl. den Entwurf des Rundschreibens Nr. 1, den Adler am 1. September 1953 an Wentz verschickte (In: Ebd., Nr. 17, 2).

35 Das entsprechende Gesetz betraf alle Angehörige des öffentlichen Dienstes vor 1945, die noch nicht wieder in den Staatsdienst zurückgekehrt oder pensioniert worden waren. Dabei handelte es sich meist um im Zuge der Entnazifizierung entlassene und stärker belastete Beamte, die nun aber wieder eingestellt werden sollten und dabei sogar von einer Quotenregelung profitierten. Dieses Gesetz fand jedoch keine Anwendung auf Kirchenbeamte, vgl. *Sprockhoff, Anna / Fischer, Torben*: 131er-Gesetzgebung. In: Ders. / Lorenz, Matthias N. (Hg.): Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945. Bielefeld 2007, 94–96. Zur Rezeption dieser Regelung in der Gruppe um Adler vgl. etwa Schreiben Fritz Kessel, Osterode, an Hans Pohlmann, Preetz, vom 30.10.1953 (KAG, Nr. 12, Korrespondenz Friedrich Kessel, Osterode, 1f.).

36 Vgl. Schreiben Bruno Adler, Minden, an Heinrich Stüven, Eilenburg, vom 15.11.1953 (Ebd., Nr. 57, Bund FVK 2, 160).

Zu diesen noch „kämpfenden“ Deutschen Christen gehörte auch Adlers Königsberger Bischofskollege Friedrich „Fritz“ Kessel³⁷, der nach Kriegsende ins niedersächsische Osterode (Harz) geflüchtet war. Nach dem überraschenden Tod Adlers im November 1954 übernahm Kessel die Leitung des Kreises und verwahrte das bisher gesammelte Material. Dabei spielte sicherlich der Hintergedanke eine Rolle, dieses in gerade laufenden Gehaltsprozessen seiner Freunde vor Berliner Gerichten zu verwerten. Außerdem war Kessel mit seiner ablehnenden Haltung gegen die kirchliche Entwicklung seit 1945 und nach mehreren gescheiterten Versuchen einer zufriedenstellenden Einigung mit der Leitung der „Evangelischen Kirche der Union“ (EKU) voller Misstrauen gegenüber kirchennahen Institutionen³⁸. Dies überschattete auch die Kommunikation mit der EKD-Kommission, die im Folgenden analysiert werden soll.

III.

Der Kontakt zwischen der Kommission und Kessel kam am 14. Februar 1956 durch eine Anfrage des Kommissionsvorsitzenden Kurt-Dietrich Schmidt nach Auskünften über in Kessels Privatbesitz befindliches Aktenmaterial zustande. In freundlich-einnehmendem Ton erklärte Schmidt, es gehe der Kommission darum, der unreflektierten Legendenbildung über den „Kirchenkampf“ entgegenzutreten und möglichst alles noch verfügbare Material „von *allen* aktiv beteiligten Personen oder Gruppen“ für die Nachwelt zu sichern³⁹. Kessel hatte diese Anfrage wohl schon erwartet und sich zuvor gegenüber einem anderen Mitglied der Arbeitsgemeinschaft ablehnend über eine Zusammenarbeit mit der EKD-Kommission geäußert. Diese bestehe aus Personen, deren historiographische Arbeiten bisher nur dem Zweck

37 Kessel schrieb sich selbst mit B.

38 Zur Nachkriegssituation in dieser Rechtsnachfolgerin der Evangelischen Kirche der Alt-Preußischen Union vgl. *Kampmann*, Jürgen: Neuorientierung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges; und *ders.*: Äußere und innere Probleme der Nachkriegsjahre. In: Besier, Gerhard / Lessing, Eckhard (Hg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 3: Trennung von Staat und Kirche, kirchlich-politische Krisen, Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918–1992). Leipzig 1999, 561–603 und 604–648.

39 Schreiben Schmidt an Kessel vom 14.2.1956 (EZA, 124/43). Hervorhebung aus dem Original übernommen.

gedient hätten, die beinahe landesverräterische Zusammenarbeit der Bekennenden Kirche vor und nach 1945 mit den Alliierten und die „Zwangsmaßnahmen“ gegen die Deutschen Christen nachträglich zu legitimieren. Was könne man da von der Kommission anderes erwarten als die Fortsetzung dieser Bemühungen. Kessel, der selbst kirchenhistoriographische Arbeit zur Legitimierung von Rechtsansprüchen nutzte, erwartete also, dass die EKD mithilfe ihrer historischen Kommission nun in Bezug auf die Verteidigung der Maßnahmen zur kirchlichen Neuordnung seit 1945 ebenso vorgehen würde⁴⁰.

Zu einer sofortigen Ablehnung der Anfrage war Kessel dann aber doch nicht bereit. So bat er zunächst lediglich um etwas Zeit, um die Mitglieder seines Kreises zu befragen⁴¹.

Das offizielle Antwortschreiben der Arbeitsgemeinschaft nutzte Kessel dann, um große Bedenken an der Kommissionsarbeit anzumelden. Zum einen unterstellte er, dass schon die Namenswahl der EKD-Kommission auf eine Arbeitsausrichtung hindeute, die den Ansichten der Deutschen Christen gänzlich zuwiderlaufe. So sei der im Namen vorkommende Begriff des ‚Kirchenkampfes‘ eng verbunden mit der bekennniskirchlichen Perspektive eines Angriffs der Deutschen Christen auf die Kirche. Diese hätten aber nach eigener Anschauung weder einen solchen noch einen „Kampf in der Kirche“, sondern eine „volksmissionarische“ Aktivierung der kirchlichen Kreise angestrebt. Außerdem werde dadurch der zeitliche Rahmen auf die Herrschaftsjahre des Nationalsozialismus eingeschränkt und die Einordnung in einen weiteren zeitlichen Kontext unterlassen. Es sei aber evident, dass die theologischen Konflikte schon lange vor dem Jahr 1933 begonnen hätten und darüber hinaus auch jetzt nur „äusserlich-

40 So führte er aus: „Dass die Herrschaften, die nur auf den Bajonetten der Besatzer, durch Handlungen während des Krieges, die, wenn sie noch kein Hoch- oder Landesverrat sind, doch scharf daran angrenzen und durch schonungslose Gewaltanwendung die Kirche ‚leiten‘, in ihrer Darstellung die Linie verfolgen werden, diese ‚Unebenheiten‘ ihrer Existenz mit einer angeblich von uns drohenden ‚tödlichen Gefahr für den Glauben‘ zu vertuschen versuchen, erscheint durchaus wahrscheinlich“ (Schreiben Kessel an Andreas Duhm, Heidelberg, vom 25.1.56 [KAG, Nr. 173, Korrespondenz Andreas Duhm, Heidelberg, 13]).

41 Vgl. Schreiben Kessel an Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit vom 18.2.1956 (EZA, 124/43).

machtmässig“, aber nicht „innerlich-theologisch“ beendet wären⁴². Hier finden sich also auch die Positionen angedeutet, die schon Werdermann in seinen Thesen vertreten hatte. Vor dem Ende dieses innerlichen Ringens sei es außerdem noch viel zu früh für dessen historiographische Behandlung, zumal die beabsichtigte offiziöse Gesamtdarstellung des ‚Kirchenkampfes‘ dazu geeignet wäre, die alten Gräben wieder aufzutun. Das würde eine erneute Schwächung der evangelischen Kirche in ihrer Minderheitenposition gegenüber der katholischen Kirche bedeuten⁴³. Überdies forderte Kessel namens der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft Auskunft darüber, ob man bei einer eventuellen Übergabe von Material ein Mitspracherecht bei dessen publizistischer Verwertung und im Gegenzug Zugriff auf die Quellensammlung der EKD-Kommission erhalten werde. Zuletzt monierte er noch, dass zumindest vom Rat der EKD, der die Besetzung der Kommission vorgenommen habe, keine ehrlich-objektive Aufarbeitung des ‚Kirchenkampfes‘ verfolgt werde, da in der Kommission anstatt einer paritätischen Besetzung nach kirchlichen Lagern im Nationalsozialismus die Deutschen Christen überhaupt nicht vertreten seien. Unter diesen Umständen käme für die Arbeitsgemeinschaft eine Abgabe ihres Materials vorerst nicht infrage.

Schmidt wiederum äußerte in seinem Antwortschreiben Verständnis für die Bedenken der Arbeitsgemeinschaft, eine Gesamtdarstellung sei zu einem so frühen Zeitpunkt noch nicht möglich und führte aus, dies treffe genau das Anliegen der Kommission, zunächst vorbereitende Arbeiten dafür in Angriff zu nehmen. Zu diesen gehöre allerdings auch die Edition parteiisch-engefärbter Schilderungen von Zeitgenossen, die dann über eine Gegendarstellung der anderen Seite in der Zukunft zu einer übergreifenden Synthese verschmelzen

42 Schreiben Kessel an Kommission, z. H. Schmidt, vom 18.3.1956 (Ebd.).

43 Vgl. ebd. Diese Bedrohung durch die katholische Kirche führte Kessel in beinahe verschwörungstheoretischer Manier auf den Plan einer zweiten „Gegenreformation“ zurück. Das fügte sich nahtlos in seine sonstigen kirchenpolitischen Zeitdiagnosen innerhalb des Kreises der Deutschen Christen ein, die auch von einem Pakt führender „katholisierender“ BK-Kreise mit der Adenauer-Regierung und der Römischen Kurie ausgingen. Vgl. etwa Kessels Äußerungen in den Schriftwechseln mit Johannes Endler (KAG, Nr. 29) und Heinrich Stüven, Eilenburg (Ebd., Nr. 49–51) von November 1954 bis Dezember 1955.

könnten. Auch bot Schmidt gerne an, das Material der EKD-Kommission jedem Forschenden zur Verfügung zu stellen und stimmte Kessel darin zu, eine Verengung des Blickes auf die Jahre 1933 bis 1945 sei aus geschichtswissenschaftlicher Sicht nicht zulässig, wenn man dem Phänomen ‚Kirchenkampf‘ gerecht werden wollte. Zurückhaltend war er in Bezug auf Namen und Zusammensetzung der Kommission. Für die Besetzung sei er nicht zuständig gewesen. Es sei aber um fachliche Eignung und eine zahlenmäßige Begrenzung der Kommissionsmitglieder und nicht um einen kirchenpolitischen Proportionsgehalt gegangen. Ausgewiesene Expertise eines möglichen Kandidaten durch anerkannte Publikationstätigkeit zum ‚Kirchenkampf‘ sei aber notwendige Bedingung für jede personelle Erweiterung des Gremiums. Er, Schmidt, begrüße jedenfalls die Bemühungen der DC-Arbeitsgemeinschaft und wolle diese ausdrücklich zu eigenen Publikationen und zu einer Zusammenarbeit mit der Kommission ermuntern⁴⁴.

Diese wohlgesetzten Worte verfehlten ihre Wirkung auf die Arbeitsgemeinschaft nicht. Dort war es am 15. Mai 1956 zu einem Wechsel an der Führungsspitze gekommen: der streitbare Kessel war auf eigenen Wunsch durch den ehemaligen Konsistorialrat Hans Pohlmann ersetzt worden. Pohlmann befand sich zwar genau wie Kessel noch mitten in Auseinandersetzungen mit der EKV-Kirchenleitung, war als Akademiker aber dem historiographischen Anliegen der Arbeitsgemeinschaft gegenüber aufgeschlossener. Dennoch hielt auch Pohlmann an den Einwendungen Kessels in Bezug auf die Unabgeschlossenheit und semantischen Konnotationen des ‚Kirchenkampfes‘ fest und wiederholte die Kritik an der einseitigen Zusammensetzung der Kommission. Dabei wies er auf „mancherlei Fesseln“ hin, die den Deutschen Christen eine publizistische Tätigkeit bisher verwehrt hätten. Damit meinte er einerseits den unter den Deutschen Christen weit verbreiteten Eindruck, sich beruflich und gesellschaftlich ein zweites Mal zu isolieren, wenn sie mit ihrer nicht zu den etablierten Narrativen passenden Perspektive auf die Kirche im Nationalsozialismus an die Öffentlichkeit traten. Wie das später noch genauer beschriebene Beispiel des Deutschen Christen Friedrich Wieneke zeigt,

44 Schreiben Schmidt an Kessel vom 8.6.1956 (EZA, 124/43).

waren damit aber auch die ganz praktischen Schwierigkeiten gemeint, einen Verleger für solche Texte zu finden.

Nicht von ungefähr stellte Pohlmann deswegen eine enge Kooperation in Aussicht, welche eine finanzielle und organisatorische Unterstützung der Arbeitsgemeinschaft durch die EKD-Kommission bei der Veröffentlichung eigener ‚Kirchenkampf‘-Darstellungen umfassen sollte⁴⁵. Schmidt wiederum war nur zu der unverbindlichen Erklärung bereit, er freue sich über die Vorlage von zur Veröffentlichung vorgesehenen Manuskripten. Er unterschreibe aber allgemein keine „Blankoscheine“, weswegen jede Unterstützung nur nach sorgfältiger Prüfung des Manuskripts erfolgen könne⁴⁶. Insgesamt machte Schmidt also ganz klar die Grenzen seines Engagements für die Artikulierung der deutsch-christlichen Perspektive deutlich. Eine Mitwirkung der Deutschen Christen durch eigene Vertreter in der Kommission wäre – wenn überhaupt möglich – an die Vorbedingung einer publizistisch ausgewiesenen Expertise dieser Personen geknüpft. Für eine Förderung solcher Publikationen wollte er aber ebenfalls nicht uneingeschränkt eintreten und behielt der Kommission durch Prüfung der Manuskripte letztlich die Entscheidungsgewalt vor. Die Deutschen Christen konnten sich nun ausrechnen, wie in einem bekenntniskirchlich besetzten Gremium eine solche Prüfung ausgehen würde. Ohne die Unterstützung der Kommission aber war es den Deutschen Christen schon vorher nicht möglich gewesen, eigene Kirchenkampf-Erinnerungen zu veröffentlichen, während gleichzeitig ihre kirchenpolitischen Gegner damit von Verlags- und Kirchenseite her keinerlei Probleme hatten, sondern sogar gefördert wurden⁴⁷.

Die Arbeitsgemeinschaft sah hierauf wohl ein, dass sie keine weiteren Forderungen stellen konnte, weswegen es am Ende zu einem

45 Schreiben Hans Pohlmann, Konsistorialrat i. R., Minden, an Schmidt vom 12.7.1956 (EZA, 124/47).

46 Schreiben Schmidt an Pohlmann vom 27.7.1956 (Ebd.).

47 Das führte zur von Kurt Meier aufgestellten Diagnose Ende der 1960er Jahre, dass auf bekenntniskirchlicher Seite bereits eine Vielzahl an Deutungen und Berichten über den ‚Kirchenkampf‘ veröffentlicht worden wären, die Deutschen Christen aber bisher nicht im Blick und auch bei den veröffentlichten Selbstzeugnissen chronisch unterrepräsentiert seien, vgl. *Meier, Kurt*: Der Kirchenkampf im Dritten Reich und seine Erforschung. In: *ThR N.F.* 33 (1968), 120–173, 237–275.

verwässerten Kompromiss kam. Die Abgabe der Akten an die Kommission war vom Tisch, Pohlmann bekräftigte aber, man wolle „in gegenseitigem Vertrauen“ zusammenarbeiten. Das solle sowohl durch gegenseitigen Gedankenaustausch als auch die Möglichkeit zur Einsichtnahme in das Material der jeweils anderen Stelle sowie durch eine Förderung der publizistischen Arbeit der Deutschen Christen nach Prüfung der Manuskripte geschehen⁴⁸.

IV.

Zumindest nach heutiger Aktenlage ist zu konstatieren, dass diese Ankündigung einer Zusammenarbeit nie verwirklicht wurde. Die Hauptverantwortung dafür ist wohl auf Seiten der Kommission zu suchen, die ihren Fokus spätestens seit ihrer zweiten Sitzung im Frühjahr 1956 nicht mehr auf die Sicherung der Privatnachsätze, sondern auf die Vorbereitung von kleineren Regionalstudien und Arbeiten zu Einzelaspekten des ‚Kirchenkampfes‘ legte. Hier spielten die Deutschen Christen kaum noch eine Rolle, weil die diesbezüglichen Personalentscheidungen weitestgehend schon außerhalb der Kommission von den Leitungen der Landeskirchen oder von Universitätsdozenten gefällt worden waren⁴⁹. Deren Wahl fiel meist auf Zeitzeugen oder junge Wissenschaftler, deren Gesinnung auf der Linie der jeweiligen Kirchenleitung lag, was eine Berücksichtigung von deutsch-christlichen Autoren nahezu ausschloss. Allerdings erscheint es aus heutiger Sicht dann doch rätselhaft, dass die Kommission offenbar weder einen Mitarbeiter entsandte, um Einsicht in die Akten der Arbeitsgemeinschaft zu nehmen, noch andere Forschende auf diesen Quellenbestand hinwies. So waren die Kontakte zur Arbeitsgemeinschaft im Falle von Qualifikationsarbeiten wie den Dissertationen von Kurt Meier in Leipzig zur Organisationsgeschichte der Deutschen Christen 1933 bis 1939 sowie von Günther van Norden über den ‚Kirchenkampf‘ in der Evangelischen Kirche im Rheinland jeweils nur über die Weitervermittlung von als

48 Schreiben Pohlmann an Schmidt vom 17.8.1956 (EZA, 124/47).

49 Vgl. etwa den Zwischenstand und die Beschlüsse der Kirchenkampf-Kommission in ihrer zweiten Vollsitzung vom 24.4.1956 (EvAKiZ, C.2.1), die künftigen Publikationsprojekte betreffend. Zum Ausschluss der Deutschen Christen von der Kommissionsarbeit vgl. auch *Kaiser*, Wissenschaftspolitik (wie Anm. 7), 159–163.

Zeitzeugen befragten Deutschen Christen und nicht auf Anraten der Kommission zustande gekommen⁵⁰.

Darüber hinaus ist es evident, dass von Seiten der Kommission auch allgemein kein priorisiertes Interesse an einer Zusammenarbeit mit Deutschen Christen bestand. Dies lässt sich durch die Behandlung des nicht zur Arbeitsgemeinschaft gehörenden Friedrich Wieneke ablesen. Wieneke war weniger misstrauisch als Kessel und Pohlmann gewesen und hatte der EKD-Kommission sein umfangreiches Manuskript „Kirche und Partei“⁵¹ zukommen lassen. Er äußerte dabei die Hoffnung, man würde ihn als einen frühen Chronisten der Glaubensbewegung Deutsche Christen in der Kommission berücksichtigen oder ihn zumindest bei der Veröffentlichung seiner Erinnerungen unterstützen⁵². Dieser Vorschlag wurde aber im folgenden Schriftwechsel zwischen Brunotte und Schmidt sofort abgewiesen. Brunotte meinte in diesem Zusammenhang, man könne eher auf Wienekes Manuskript verzichten, als ihn mit seinen „komischen“ Ansichten einer Kompatibilität von „Glaubensbekenntnis der Kirche und Lebensbekenntnis der Partei“ zum Teil der Kommission zu machen. Damit verschloss er gleichzeitig die Augen vor der Tatsache, dass es für viele gläubige Protestanten tatsächlich keinen unüberwindbaren Gegensatz zwischen Partei-Doktrin und kirchlicher Lehre gegeben hatte, wie die neuesten Forschungen von Manfred Gailus eindrucksvoll vor Augen führen⁵³. Hier wird die paradigmatische Rolle

50 So kam Meier nur durch Vermittlung des DC-Pfarrers Werner Petersmann, Hannover, mit der Mindener Gruppe in Kontakt, vgl. Schreiben Petersmann an Christian Kinder, Hamburg, vom 13.3.1956 (KAG, Nr. 124: Korrespondenz Dr. Christian Kinder, Hamburg-Flottbek, 1). Van Norden wurde vom Kölner Pfarrer Walter Fiebig, dem ehemaligen Leiter der Westfälischen Deutschen Christen empfohlen, vgl. Günther van Norden, Weiden b. Köln, an Wentz vom 24.8.1959 (KAG, Nr. 1, Antwortschreiben betr. Mitarbeit und Materialübergabe, 51).

51 Es handelt sich um *Wieneke*, Friedrich: Kirche und Partei. Erlebte Kirchengeschichte (1929–1945). [Masch.], Berlin o. J. Der genaue Zeitpunkt der Übergabe ließ sich nicht feststellen. Schmidt und Wieneke einigten sich aber im März 1956 grundsätzlich auf eine Übergabe, vgl. Schreiben Schmidt an Wieneke vom 27.3.1956 (EZA, 124, Nr. 50: Korrespondenz Adressaten U–Z).

52 Vgl. Schreiben Wieneke an Schmidt vom 6.3.1959 (Ebd.).

53 Vgl. Schriftwechsel zwischen Brunotte und Schmidt in der Causa Wieneke vom 30.7. bis 6.8.1956 (EZA, 124/62, Geschäftsstelle 1955–1959); Schrift-

der Säkularisierungstheorie deutlich, die den Nationalsozialismus lediglich als Phänomen in unkirchlichen Kreisen sah. Sie ermöglichte es, dass Männer wie Wilhelm Niemöller und andere BK-Angehörige ihre Perspektiven auf die Kirchengeschichte zwischen 1933 und 1945 in Buchform veröffentlichen konnten, während Wienekes Perspektive auf diese Zeit bis heute nur in wenigen Typoskripten vorliegt⁵⁴. Zumindest in diesem Sinne wurden die Deutschen Christen also zu Leidtragenden der Tätigkeit der EKD-Kommission. Diese war in ihrer von Brunotte sorgsam austarierten Zusammensetzung ein Mittel der Moderation der „Deutungskämpfe“ zwischen radikalen Dahlemiten einerseits und konservativen Lutheranern sowie Angehörigen der neutralen Mittelpartei andererseits und sah für die Deutschen Christen von vorneherein nur die Rolle von Quellenzulieferern vor.

Vor diesem Hintergrund ist das Anliegen der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft, in Eigenregie die Grundlagen für eine quellengesättigte deutsch-christliche Perspektive auf die Kirchengeschichte im Nationalsozialismus zu schaffen, gut nachvollziehbar. In der Umsetzung dieser Aufgabe war ihr allerdings nur wenig Erfolg beschieden. Zwar belebte sich die Vereinsarbeit nach dem Schriftwechsel mit Kurt-Dietrich Schmidt zunächst für einige Jahre. So sah man sich durch die konkurrierende Sammlung der Kommission nun in der Pflicht, zur Sicherung des gesammelten Materials zuerst einen eingetragenen Verein zu gründen und dann einen Depositatvertrag mit

wechsel Wieneke – Brunotte vom 16. bis 23.7.1956 (EZA, 633/9, Nachlass Friedrich Wieneke, Beruflicher Werdegang 1948–1957). Zur Vereinbarkeit von christlichem Glauben und NS-Ideologie im Empfinden vieler Protestanten im Nationalsozialismus vgl. *Gailus*, Manfred: Nationalsozialistische Christen und christliche Nationalsozialisten. Anmerkungen zur Vielfalt synkretistischer Gläubigkeiten. In: *Gailus / Lehmann, Mentalitäten* (wie Anm. 9), 223–261.

54 Nach Kenntnis des Verfassers verfügt das Evangelische Zentralarchiv über mehrere Entwürfe des Textes als Manuskript und Typoskript (Vgl. EZA, 633/17–25). Außerdem gibt es ein Typoskript in der Handbibliothek der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und eine frühe Version des Manuskripts im Archiv des Instituts für Zeitgeschichte unter dem Titel „Evangelische Kirche und Staat“ (Archiv des IfZ München, MA 15, Nachlass Friedrich Wieneke, Nr. 1).

dem damaligen Stadtarchiv Minden auszuhandeln⁵⁵. Eigene Publikationsprojekte scheiterten aber am Zögern der Vereinsführung, das dem Gefühl entsprang, dass man weiterhin von allen Seiten misstrauisch beäugt und als DC-Verein wahrgenommen würde⁵⁶. Nach Bekanntwerden der Ablehnung Wienekes war man insgeheim auch vom Wohlwollen der EKD-Kommission gegenüber der eigenen Arbeit nicht mehr überzeugt⁵⁷. Deswegen wurde zwar nach außen hin immer wieder mit dem Kontakt zu Schmidt geworben, als jedoch Publikationsprojekte diskutiert wurden, nahm man von Hilfesuchen an die Kommission in dieser Angelegenheit schnell wieder Abstand. Die „Fesseln“, die sie in Bezug auf ihre historiographische Tätigkeit spürten, waren für die Deutschen Christen der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft am Ende zu drückend. Sie scheuten den Einstieg in die „Deutungskämpfe der Erlebnisgeneration“ aus Angst, sich durch eigene schriftliche Fixierungen kirchlich vollständig zu isolieren und strebten nur noch die Quellensicherung für eine objektivere Beurteilung des ‚Kirchenkampfes‘ in einer späteren Forschergeneration an⁵⁸.

Diese teilweise von außen erzwungene, teilweise aber auch resignierend hingenommene Zurückhaltung in Bezug auf die historiographische Darstellung des ‚Kirchenkampfes‘ ist im Hinblick auf die Forschungsentwicklung zu bedauern. Schmidt hatte im Gespräch mit Kessel und Pohlmann ganz richtig vermutet, dass nur bei einer ausgewogenen Berücksichtigung möglichst aller Perspektiven auf die Kirchengeschichte des ‚Dritten Reiches‘ ein reflektiertes Geschichtsbewusstsein für diese Epoche entstehen konnte. Er war sich seiner Doppelrolle als Zeitzeuge und Historiker und der sich aus der zweiten Rolle ergebenden Aufgabe der Herstellung von Multiperspektivität also

55 Vgl. Arbeitsrichtlinien der Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft, endgültiger Entwurf, Minden, September 1956 (KAG, 2, 6–8).

56 Vgl. eine dahingehende Bemerkung eines Sympathisanten gegenüber dem späteren Vereinsvorsitzenden Wentz in: Schreiben Hans Pribnow, Hanau, an Wentz vom 19.11.1959 (KAG, Nr. 1, 53).

57 Vgl. Schreiben Karl Themel, Berlin, an Wentz vom 19.6.1958 (KAG, Nr. 172, Korrespondenz Karl Themel und Friedrich Wieneke, Berlin, 2–4).

58 Exemplarisch steht dafür der Beschluss der Mitgliederversammlung des Vereins vom 12.7.1960, der die Publikationspläne auf unbestimmte Zeit ad acta legte, vgl. Schreiben Wentz an Werner May, Hamburg, vom 13.9.1960 (KAG, Nr. 125, Korrespondenz mit Walther Schultz und Werner May, 38).

bewusst. Die Förderung dieser Multiperspektivität hat er gleichwohl in der Folge vernachlässigt.

Bedenkt man die enge Verzahnung von ‚Kirchenkampf‘-Deutung und Einflussnahme auf die kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Debatten in der Nachkriegszeit, so liegt in diesem Ausschluss der Deutschen Christen davon, den diese als ‚Fesselung‘ bewusst wahrgenommen haben, wohl auch ein wichtiger Grund für ihre öffentliche Abstinenz zumindest in der Adenauer-Zeit, während Wilhelm Niemöller, einer der vielen stark NS-belasteten Angehörigen der Bekennenden Kirche, zum Nestor der ‚Kirchenkampf‘-Historiographie und Hagiographen seines Bruders aufsteigen konnte.

Rassen- und Sozialhygieniker als Bindeglied der
nichtkonfessionellen und evangelischen Eheberatung
in der bundesdeutschen Nachkriegszeit

Vera-Maria Giehler

Einführung

Seit ihrer Begründung in den 1920er Jahren diente Eheberatung einerseits konkret den Ratsuchenden, erfüllte andererseits in den Augen ihrer Akteure aber auch eine zentrale gesamtgesellschaftliche und letztlich staatstragende Aufgabe. Dabei stand Eheberatung im Schnittpunkt verschiedenster Entwicklungen: Die Wurzeln der Eheberatung liegen in der Weimarer Republik. Hier wurden grundsätzliche Richtungsentscheidungen getroffen, die Selbstverständnis und Praxis der Beratenden bis in die Bundesrepublik beeinflussten. In der Nachkriegszeit und frühen Bundesrepublik wurde die Beratung ausgebaut und später vor dem Hintergrund sich bereits abzeichnender erheblicher gesellschaftlicher Umbrüche der Ehe- und Familienverhältnisse der 1960er Jahre praktiziert. Bei der Etablierung der Beratungsarbeit handelt es sich somit um fortlaufende Prozesse, die durch Nationalsozialismus oder Weltkrieg keine Zäsur erfuhren¹.

In der frühen Nachkriegszeit stellten mehrere Rassen- und Sozialhygieniker ein wichtiges Bindeglied zwischen nichtkonfessioneller und evangelischer Eheberatung dar. Dabei brachten sie vor allem ihre Vorstellungen zu Eugenik in die Beratungsarbeit mit ein und beeinflussten letztere in ihrem Sinne. Dies ist die These, der im folgenden Artikel nachgegangen wird. Bis mindestens Ende der 1950er Jahre waren evangelische und nichtkonfessionelle Eheberatung in der Bundesrepublik eng miteinander verknüpft. Zurückzuführen ist dies auch auf das starke Engagement evangelisch geprägter Mediziner, die bereits im ‚Dritten Reich‘ tätig gewesen waren und deren Anliegen einer eugenischen Beratung in der evangelischen Kirche wichtige Unterstützung fand. Diese Rassen- und Sozialhygieniker prägten sowohl den

¹ Vgl. *Raphael*, Lutz: Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptuelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts. In: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 22 (1996), H. 2, 165–193, hier: 186.

ersten Eheberatungsverband als auch die evangelische Tendenz einer offiziell nichtkonfessionellen Beratung. Darüber hinaus übten sie teilweise einen starken Einfluss auf die evangelische Beratungsarbeit selbst aus.

1. Eheberatung und Eugenik in der Weimarer Republik

Die theoretische Diskussionsbasis von Eheberatung bot die Eugenik. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts führten ein zunehmender Geburtenrückgang, Bevölkerungsverluste durch den Ersten Weltkrieg sowie ein Anstieg der Scheidungsrate zu bevölkerungs- und familienpolitischen Auseinandersetzungen in Politik, Medizin und Wissenschaft². Wesentlich beeinflusst wurden die Auseinandersetzungen von Seiten der Eugenik und Rassenhygiene – der Lehre der „genetischen Verbesserung“ der Bevölkerung auf Basis von Sozialbiologie, Bevölkerungs- und Gesellschaftspolitik³. Dabei wurde Eugenik als angewandte Wissenschaft verstanden, die mit staatlicher Hilfe Möglichkeiten zur Selbststeuerung der menschlichen Evolution umsetzen sollte⁴. Für Eugeniker war die Kontrolle der Fortpflanzung von zentralem Interesse, da die individuelle Möglichkeit der Verhütung als Ursache der sinkenden Geburtenzahlen und zunehmenden Trennungen ausgemacht wurde. Ärztliche Einflussnahme auf die Nachwuchsplanung und Zeugung zielte als „positive Eugenik“ darauf, über eine entsprechende Politik die „Erbtüchtigen“ zur Reproduktion zu animieren und damit den Anteil der als wünschenswert beurteilten Erbanlagen zu vergrößern. Bei der „negativen Eugenik“ hingegen ging es darum, unerwünschte Anlagen zu

2 Zur Sexual- und Eheberatung in der Weimarer Republik und im ‚Dritten Reich‘ vgl. im Folgenden *Soden*, Kristine von: Die Sexualberatungsstellen in der Weimarer Republik 1919–1933. Berlin 1988; *Timm*, Annette F.: The Politics of Fertility in Twentieth-Century Berlin. New York 2010, 81f.; und *Klautke*, Egbert: Rassenhygiene, Sozialpolitik und Sexualität. Ehe und Sexualberatung in Deutschland 1918–1945. In: Bruns, Claudia (Hg.): Von Lust und Schmerz. Köln 2004, 293–312.

3 *Reyer*, Jürgen: Alte Eugenik und Wohlfahrtspflege. Entwertung und Funktionalisierung der Fürsorge vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Freiburg i. Breisgau 1991, 9.

4 Vgl. *Schmubl*, Hans-Walter: Hermann Muckermann. Ein Akteur im Spannungsfeld von Wissenschaft, Öffentlichkeit und Politik. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 109 (2014), 241–255, hier: 241.

verringern. Als „minderwertig“ Betrachtete sollten aktiv an der Fortpflanzung gehindert werden, beispielsweise durch Sterilisierung⁵. Die amtliche Eheberatung stellte die relevanteste Umsetzung eugenischer Politik innerhalb der Weimarer Republik dar: 1921 forderte ein Erlass des Reichsinnenministeriums die Landesbeamten auf, vor Anordnung des Aufgebots ein „Merkblatt für Eheschließende“ auszuhändigen, das für eine freiwillige Überprüfung des Gesundheitszustands durch einen Arzt und ein damit verbundenes Gesundheitszeugnis vor der Ehe warb. Der Schwerpunkt der Eheberatung war damit eine voreheliche gesundheitliche Beratung, die als neues Beratungsfeld im Bereich der Gesundheitsfürsorge unter medizinischer Oberaufsicht stand⁶. Ratsuchende erhielten nach einer medizinischen Untersuchung und erb-biologischen Befragung ein sogenanntes Heirats- oder Gesundheitszeugnis, mit dem eine Empfehlung für oder gegen die Eheschließung verbunden wurde. Verhütung bei „erbgesunden“ Ehepaaren lehnten Eugeniker ab, individuelle Entscheidungen wurden als willkürlich kritisiert. Abgelehnt wurde auch Verhütungsberatung, denn als positiv bewertete Paare sollten möglichst viele Kinder bekommen. Fünf Jahre später gab der preußische Minister für Volkswohlfahrt Heinrich Hirtsiefer⁷ (Zentrum) einen entsprechenden Runderlass über die „Einrichtung ärztlich geleiteter Eheberatungsstellen in Gemeinden und Kreisen“ heraus. Dieser sah eine Beratung auf freiwilliger Basis vor und zog eine breite Aufmerksamkeit sowie neue Beratungsstellen nach sich. Die erste amtliche Beratungsstelle der Weimarer Republik eröffnete am 1. Juni 1926 im Berliner Bezirksamt Prenzlauer Berg⁸.

Unterstützung erhielt die amtliche Eheberatung von der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen. Diese wollten

5 Alle Zitate in: *Reyer*, Alte Eugenik (wie Anm. 3), 96.

6 Vgl. *Hering*, Sabine / *Münchmeier*, Richard: Geschichte der Sozialen Arbeit: Eine Einführung. Weinheim 2014, 66–69.

7 Zur Biografie Hirtsiefers vgl. *Hermans*, Baldur: Heinrich Hirtsiefer (1876–1941) – ein Christlich-sozialer Zeitgefährte – gehasst und verfolgt. In: Ders. (Hg.): Revisionen zu Nikolaus Gross und Heinrich Hirtsiefer. Essen 2015, 53–67.

8 Vgl. *Kolata*, Jens: Zwischen sozialistischer und nationalsozialistischer Eugenik. Friedrich Karl Scheumann und die Eheberatungsstelle Berlin-Prenzlauer Berg. In: *Hermanns*, Ludger / *Hirschmüller*, Albrecht (Hg.): Vom Sammeln, Bedenken und Deuten in Geschichte, Kunst und Psychoanalyse. Stuttgart 2013, 61–82.

den Sexualberatungsstellen entgegenwirken, die in den 1920er Jahren von verschiedenen privaten und staatlichen Trägern wie dem Bund für Mutterschutz mit Zielsetzungen wie sexuelle Aufklärung und Verhütung gegründet worden waren. Beide Konfessionen sahen sich unter Druck, da sie befürchteten, ihren Einfluss und ihre beanspruchte moralische Führungsrolle zu verlieren⁹. Dies führte zum Beginn der institutionellen Eheberatung, die damit bereits nach wenigen Jahren in eine amtliche eugenische, eine katholische und eine evangelische Beratung ausdifferenziert wurde. Auch die konfessionellen Stellen befassten sich mit Eugenik, wobei die evangelische Kirche in der Weimarer Republik und während des Nationalsozialismus ein größeres eugenisches Engagement zeigte. Sie strebte an, Eugenik mit ihrer Ehe- und Sexualpädagogik sowie ihren Vorstellungen von Volkssittlichkeit, Nächstenliebe und Vaterlandsliebe zu verbinden¹⁰. Gleichzeitig betrachteten evangelische Stellen ihr Engagement als angewandte Form „sozialer Mütterlichkeit“ durch ihren Versuch, Ehepaaren auch in Konfliktsituationen beizustehen¹¹.

Eugenik war somit als Steuerungsinstrument bei einer großen Bandbreite von Akteuren akzeptiert. Damit stellten konfessionelle Beratungen keine Gegenbewegung, sondern vielmehr eine Ausweitung der Beratungsarbeit dar. Doch scheiterte die Intention eugenischer Eheberatungen in der Weimarer Republik weitgehend. In der Praxis befassten sich sämtliche Stellen in erster Linie jedoch mit der Unterstützung bei Ehekonflikten, da Ratsuchende kaum Interesse an Eugenik zeigten.

9 Vgl. *Lippold*, Anette: *The Church and Modern Marriage: Denominational Marriage Counseling and the Transformation of Mainline Christian Religion in Germany and the United States, 1920–1970s*. New York 2014, 68f.

10 Vgl. *Sach*, Louisa: *Gedenke, daß du eine deutsche Frau bist! Die Ärztin und Bevölkerungspolitikerin Ilse Szagunn (1887–1971) in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus*. Berlin 2006, 151f; *Kaminsky*, Uwe: *Zwischen Rassenhygiene und Biotechnologie. Die Fortsetzung der eugenischen Debatte in Diakonie und Kirche, 1945 bis 1969*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005), H. 2, 204–241, hier: 206f.

11 Vgl. *Sachße*, Christoph: *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929*. Frankfurt a. M. 1986, 283.

2. Eheberatung im Nationalsozialismus und der frühen Nachkriegszeit

Die vormals freiwillige Eheberatung wurde im Nationalsozialismus mit gesetzlichem Zwang verbunden, der eugenische Diskurs radikalisiert¹². Evangelische Beratende sahen in der Machtübernahme zu Beginn ein Versprechen der NSDAP, Familie und traditionelle Rollenbilder zu unterstützen¹³. Sie betrachteten sich weitestgehend als staatliche Akteure. Bereits 1931 wurde in der Inneren Mission der evangelischen Kirche eine „Fachkonferenz für Eugenik“ gegründet¹⁴, die als Unterstützung für die Modernisierung des Verbandes gedacht war¹⁵. Die Konferenz sprach sich für Sterilisationen „erbbiologisch schwer Belasteter“ aus. Während des Nationalsozialismus beriet sie die evangelischen Anstalten bei der Umsetzung des Zwangssterilisationsgesetzes. Unter anderem nahm auch Lothar Loeffler, einer der bekanntesten Rassenhygieniker des ‚Dritten Reiches‘, an den Sitzungen teil. Loeffler sollte, so viel sei hier schon vorausgeschickt, eines der wichtigsten personellen Bindeglieder der Eheberatung von der Zeit des Nationalsozialismus bis in die Bundesrepublik sein.

Die konfessionellen Eheberatungsstellen blieben nach der Machtübernahme 1933 nicht nur weitgehend bestehen, vielmehr gelang gar eine Erweiterung¹⁶. Erst im Laufe der Zeit setzte aufgrund der zunehmend engeren Beratungsbedingungen und des Beginns des Zweiten Weltkriegs ein Schwund an Ratsuchenden ein. Im Jahr 1938 bestanden nur noch sechs von vormals 13 evangelischen Beratungen¹⁷. Fast alle Stellen wurden geschlossen¹⁸. Doch mindestens die Evangelische Ehe-

12 Vgl. *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 69f.; *Timm*, Politics (wie Anm. 2), 118f.; *Grossmann*, *Atina: Reforming Sex: The German Movement for Birth Control and Abortion Reform, 1920–1950*. New York 1995, 211f.

13 Vgl. auch im Folgenden *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 153f.; *Timm*, Politics (wie Anm. 2), 149f.

14 Seit 1934: „Ständiger Ausschuss für Rassenhygiene und Rassenpflege“.

15 Vgl. auch im Folgenden *Kaminsky*, Rassenhygiene (wie Anm. 10), 206f.

16 Vgl. dazu auch ein Beispiel aus *Halberstadt*, Helmut: *Psychologische Beratungsarbeit in der evangelischen Kirche. Geschichte und Perspektiven*. Stuttgart 1986, 22.

17 Bis 1931 waren lediglich 13 Eheberatungen entstanden. Vgl. *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 122.

18 Sarah Jäger hält es für erwiesen, dass die evangelische Eheberatung im Nationalsozialismus sehr schnell unterbunden wurde. Vgl. *Jäger*, Sarah: *Bundes-*

hilfe Berlin konnte ihren Dienst ungestört fortsetzen¹⁹. Sie war die erste und bekannteste evangelische Beratungsstelle²⁰, die 1927 eingerichtet und von Maria Blech²¹ geleitet wurde. Obgleich die medizinische Beratung den Schwerpunkt bilden sollte, spielte Eugenik in der Praxis eine untergeordnete Rolle. Nach dem Zweiten Weltkrieg verwiesen Innere Mission und Blech auf eine seit Jahrzehnten ununterbrochene Tätigkeit²². Wie viele Akteure in der evangelischen Beratungsarbeit äußerte sich Blech zu Beginn des ‚Dritten Reichs‘ positiv zum Nationalsozialismus. Bereits in der Weimarer Republik besaß sie einen großen Einfluss, den sie nach dem Zweiten Weltkrieg weiter ausbaute²³.

In der frühen Nachkriegszeit beriefen sich in der Eheberatung Tätige aller Couleur auf ihre Anfänge in der Weimarer Republik, als habe während des Nationalsozialismus keine Beratung stattgefunden. Bestehende Stellen wurden in personeller Kontinuität weitergeführt

deutscher Protestantismus und Geschlechterdiskurse 1949–1971. Eine Revolution auf leisen Sohlen. Tübingen 2019, 321. Dazu liegen nach Wissen der Verfasserin keine Hinweise vor. Allerdings wurden die evangelischen Eheberatungsstellen in der späteren Wahrnehmung durch das NS-Regime ‚plötzlich‘ geschlossen, siehe exemplarisch Große-Schönepauck, H[elene], Die Eheberatung in Deutschland und in anderen Ländern [1969] (Bundesarchiv Koblenz, B 189/2807, Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Katholischer Arbeitskreis zur Reform des Eherechts, Bl. 265f.).

19 Vgl. Schreiben Hermine Bäcker an Innere Mission Bremerhaven vom 19.12.1950 (Archiv des Evangelischen Werkes für Diakonie und Entwicklung [ADE], CAW 1117, Central-Ausschuss, Geschäftsstelle Bethel).

20 Vgl. *Jäger*, Protestantismus (wie Anm. 18), 320.

21 Maria Blech (geb. Jacobi, 16.9.1886) war Witwe eines Pfarrers und hatte einen beruflichen Hintergrund in Sozialarbeit und Pädagogik. Leiterin der Evangelischen Eheberatungsstelle wurde Blech bereits bei deren Gründung 1927. Vgl. Vorstand der Kreissynode Kölln-Land I, Bescheinigung vom 17.8.1945 (Evangelisches Landeskirchliches Archiv Berlin [ELAB], 29/550); ders., Bescheinigung vom 19.10.1945 (ELAB, 29/550); *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 141f., 165, 174 und 311; und *Sach*, Ilse Szagunn (wie Anm. 10), 154.

22 Vgl. Schreiben Hermine Bäcker (wie Anm. 19); Blech, Maria: Zwanzig Jahre Eheberatung [1951] (ADE, CAW 413, Central-Ausschuss, Geschäftsstelle Bethel).

23 Vgl. *Giehler*, Vera-Maria: Das Paar im Fokus. Eheberatung in Westdeutschland 1945–1965. Berlin 2023 [im Erscheinen], 36f., 85f. und 190f. Die Monografie wurde 2022 an der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen.

und Beratungsstellen neu gegründet²⁴. Wie wenig ausgeprägt das Problembewusstsein hinsichtlich eugenischer Beratung teilweise war, zeigt zum Beispiel die Beschäftigung des Rassenhygienikers Othmar Freiherr von Verschuer²⁵ in der Inneren Mission Frankfurt. Von Verschuer bot dort ab 1949 Sprechstunden für Eheberatung an. Explizit wurde für seine Person damit geworben, dass er den Ratsuchenden „sicher als Erbbiologe gut bekannt[...]“ sei²⁶. Zwei Monate später berichtete von Verschuer auf der ersten evangelischen Tagung zum Thema Ehe, dass die Beratungsstelle einen noch sehr schwachen Zuspruch habe, was er auf die Freiwilligkeit der Beratungen zurückführte. Im Fazit forderte er die verpflichtende eugenische Beratung²⁷. Allgemein ging es in der Diskussion auf der Tagung über „Ehe und

24 Vgl. z. B. *Schneider*, Franka: „Einigkeit im Unglück?“ Berliner Eheberatungsstellen zwischen Ehekrise und Wiederaufbau. In: Naumann, Klaus (Hg.): *Nachkrieg in Deutschland*. Hamburg 2001, 206–226, hier: 214f. Zeitgenössisch vgl. Schreiben Schmith an Minister des Innern vom 14.4.1950 (Institut für Stadtgeschichte Frankfurt a. M., Stadtgesundheitsamt, 186).

25 Otmar von Verschuer (16.7.1896–8.8.1969) studierte Medizin in Marburg. Ab Beginn der 1920er Jahre näherte er sich seinem Spezialgebiet: der erbbiologischen Zwillingsforschung, 1927 habilitierte er sich über Vererbungslehre. Von Verschuer gelang der Aufstieg zu einem der führenden Rassenhygieniker des Nationalsozialismus. So wurde er beispielsweise 1935 Direktor des Instituts für Erbbiologie und Rassenhygiene und war in die medizinischen Versuche innerhalb des KZs Auschwitz involviert. Dennoch wurde er im Rahmen der Entnazifizierung als ‚Mitläufer‘ eingestuft, wichtige Unterstützung dabei waren seine engen Verbindungen zur evangelischen Kirche. In der Bundesrepublik ging der Mediziner erneut einer wissenschaftlichen Karriere nach, u. a. als Professor für Humangenetik der Universität Münster. Vgl. *Weiss*, Sheila F.: Art. Verschuer, Otmar Reinhold Ralph Ernst Freiherr von. In: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 26. Berlin 2016, 768–770. Zu Verschuers Tätigkeit in der Eheberatung vgl. *Heinemann*, Isabel: Die „erbgesunde Familie“ als transatlantisches Projekt: Paul B. Popenoe, Otmar Freiherr von Verschuer und die Kontinuitäten der Eugenik, 1920–1970. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, zur Publikation angenommen für 2022.

26 Schreiben A. Schumacher an Stadtgesundheitsamt (Stadtarchiv Frankfurt, Stadtgesundheitsamt, 186).

27 Vgl. Bornikoel, Bericht über die Tagung „Ehe und Ehelosigkeit in der christlichen Verkündigung und Seelsorge“ [8.3.1949], 3 (ADE, CAW 419, Central-Ausschuss, Bethel).

Ehelosigkeit in der christlichen Verkündigung und Seelsorge“ vor allem um Fragen der Partnerwahl²⁸.

3. Die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung und ihr Führungspersonal

Die Gründung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung (DAJEB) im Jahr 1949 veränderte die Beratungslandschaft der frühen Bundesrepublik nachhaltig. Als erster übergeordneter Eheberatungsverband zwang sie sämtliche in diesem Feld tätigen Personen und Gruppen zu einer Positionierung. Ihre beherrschenden Akteure waren eng mit der evangelischen Kirche verbunden. Die Gründung der DAJEB ist in die Versuche evangelischer Kreise einzuordnen, den eigenen Deutungsanspruch auch in einem veränderten Nachkriegsdeutschland zu bewahren. Dies muss vor dem Hintergrund der neuen politischen und konfessionellen Gegebenheiten in der Bundesrepublik gesehen werden, in denen sich Teile der evangelischen Kirche nach 1945 in der Defensive wähten, da erstmals eine „konfessionelle Parität“²⁹ zwischen Katholiken und Protestanten herrschte.

Die DAJEB verstand sich als überkonfessionell³⁰. Ab 1958 wurde die Satzung explizit paritätisch ausgerichtet³¹. Diese Ausrichtung hielt den unten vorgestellten Mediziner, Gründer und ersten Vorsitzenden Joachim Fischer aber nicht davon ab, die DAJEB innerhalb evangelischer Kreise als Arbeitsgemeinschaft evangelischer Christen zu bezeichnen. Wiederholt bat er um die Anerkennung dieser evangelischen Ausrichtung sowie die Zusammenarbeit mit der Inneren Mission³². Auch der weiter unten vorgestellte Rassenbiologe Lothar Loeffler warb für die Einrichtung von Stellen, die offiziell als paritätisch galten, allerdings dezidiert von evangelischen Beratern in enger

28 Vgl. ders., Bericht über die Tagung in Bremen-Lesum [März 1949] (ADE, CAW 415, Central-Ausschuss Bethel).

29 Sauer, Thomas: Westorientierung im deutschen Protestantismus? Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises. Berlin / Boston 2009, 1f.

30 Vgl. Jäger, Protestantismus (wie Anm. 18), 324.

31 [DAJEB], Satzung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung 1958 vom 16.5.1958, 3 (DAJEB-Bundesgeschäftsstelle).

32 Vgl. [Maria Blech], Aktenvermerk vom 19.7.1951 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss Bethel).

Zusammenarbeit mit der Inneren Mission getragen werden sollten³³. Keiner der Beteiligten merkte dies als widersprüchlich an.

Dass es der DAJEB gelang, ihre Konzeption von Eheberatung als maßgeblich für die gesamte Beratungsarbeit zu etablieren, zeigt die zeitgenössische Definition der Eheberatung mit drei Säulen: der rein konfessionellen (katholischen), der medizinischen Beratung zur Geburtenregelung und der allgemeinen Eheberatung (inklusive dort vertretener evangelischer Beratungen) – letztere Richtung wurde durch die DAJEB vertreten³⁴.

Ein systematisches gemeinsames Vorgehen innerhalb der DAJEB wurde allerdings durch einen fehlenden Überblick über die vorhandenen Beratungsstellen erschwert. Da sich die Bestandsaufnahme selbst lokal als schwierig erwies, sind die vorhandenen Zahlen widersprüchlich³⁵. Jedoch kann schätzungsweise für den Zeitraum der 1950er Jahre von etwa 80 Beratungsstellen ausgegangen werden³⁶. Erst für den Beginn der 1970er Jahre liegen mit der Angabe von 273 bis 323 Beratungsstellen genauere Zahlen vor³⁷.

33 Vgl. [Hermine Bäcker], Aktennotiz vom 29.9.1951 (ADE, CAW 1117, Central-Ausschuss Bethel).

34 Vgl. Schreiben Hannes Kaufmann an Bundesjustizministerium vom 23.6.1953 (Bundesarchiv Berlin, B 141/49456, Bundesministerium der Justiz, Eheberatung, Bd. 1: 1950–1962, Bl. 50ff.).

35 Vgl. z. B. Fischer, J[oaquim]: Über den Stand der Eheberatung in einigen europäischen Ländern und den USA [1952], 46 (ADE, CAW 1117, Central-Ausschuss Bethel); [ders.]: Erfahrungen der Eheberatung im Jahre 1952. Zusammengefasst aus Tätigkeitsberichten von Eheberatungsstellen im Auftrage der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung. In: Der Öffentliche Gesundheitsdienst. Monatsschrift für Gesundheitsverwaltung und Sozialhygiene 15 (1953/54), H. 9, Sonderdruck, Dezember, 361–365, hier: 361.

36 Vgl. *Giehler*, Paar (wie Anm. 23), 162–164.

37 Zur Anzahl nichtkonfessioneller und kirchlicher Stellen sowie Pro Familia vgl. *Silies*, Eva-Maria: Liebe, Lust und Last. Die Pille als weibliche Generationserfahrung in der Bundesrepublik 1960–1980. Göttingen 2010, 228; *Rölli-Alkemper*, Lukas: Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965. Paderborn 2000, 364, Anm. 319.

3.1 Joachim Fischer

Die treibende Kraft hinter der Gründung der DAJEB war der beratende Sozialhygieniker des Diakonischen Werkes³⁸ Joachim Fischer. Seine Laufbahn hatte er im ‚Dritten Reich‘ begonnen. Der Mediziner wurde nach seinem Staatsexamen 1939 im öffentlichen Gesundheitsdienst tätig – Ende des ‚Dritten Reiches‘ war er als Amtsarzt in Lemgo und zweiter Medizinaldezernent der Regierung in Detmold tätig. Seine weitere Karriere verband ihn stets mit der evangelischen Kirche: 1946 wurde Fischer beratender Sozialhygieniker des Diakonischen Werkes, ab 1957 leitete er dort die Abteilung Gesundheitsfürsorge. Nach Auseinandersetzungen um die Ausrichtung der Eheberatung verließ er das Diakonische Werk und wurde 1968 leitender Eheberater der Evangelischen Landeskirche in Baden³⁹. Drei Jahre zuvor hatte er die Herausgabe der Sozialhygienischen Rundschau begonnen. In der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für psychische Hygiene vertrat Fischer die DAJEB⁴⁰.

Fischer betrachtete Eheberatung als Feld missionarischer Arbeit, auf dem die evangelische Kirche im Zusammenwirken mit Ärzten und Sozialhygienikern grundlegend wegweisend sein könnte. Daher versuchte er in der Nachkriegszeit, zunächst eine Wiederaufnahme und Vertiefung der Eheberatung in der evangelischen Kirche durchzusetzen. Er kritisierte die evangelische Eheberatung als im Vergleich zur katholischen Konkurrenz unsystematisch und plädierte für ein zentral gesteuertes Vorgehen⁴¹. Diesbezüglich hoffte Fischer auf einen Arbeitsauftrag durch die Innere Mission. Der Verband betrachtete das Vorhaben jedoch als die „ganz persönliche Angelegenheit“ des

38 1957 fusionierten das Evangelische Hilfswerk und die Innere Mission unter dem Namen „Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland“, 1965 folgte die Namensänderung zu „Das Diakonische Werk“. Im Folgenden wird der Name Diakonisches Werk verwendet, unter dem die Institution bis heute bekannt ist.

39 Vgl. *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 326f.

40 Vgl. *Schütz*, Horst: Gesundheitsfürsorge zwischen humanitärem Anspruch und eugenischer Verpflichtung. Entwicklung und Kontinuität sozialhygienischer Anschauungen zwischen 1920 und 1960 am Beispiel von Prof. Carl Coerper. Husum 2004, 191.

41 Vgl. Schreiben J[Joachim] Fischer an Central-Ausschuss für Innere Mission vom 17.5.1948 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss Bethel).

Mediziners. Nur „aus der Überlegung heraus, daß es besser ist, diese Arbeitsgemeinschaft mit zu beeinflussen, als sie sich ganz selbst zu überlassen“⁴², erklärten sich einige Personen im Sinne einer Kontrolle zur Mitarbeit bereit. Später waren es auch die Landeskirchen, die übergeordneten evangelischen Gründungsbestrebungen ein Veto entgegenbrachten. Möglicherweise befürchteten sie einen Autonomieverlust, da sie selbst lokale Beratungsstrukturen aufbauten.

Mit Ausbleiben einer Unterstützung durch die evangelische Kirche suchte Fischer anderweitig nach Mitstreitern. Um seine Person entstand eine Arbeitsgemeinschaft aus dem Bereich der Medizin, Pädagogik, Jura, Theologie und Fürsorge⁴³. Gemeinsam war ihnen die Überzeugung, dass Eheberatung von staatlichen Institutionen nicht adäquat durchgeführt werden könne⁴⁴. Loeffler, der ebenfalls bei der Inneren Mission für „einen christlichen Ehe- und Familiendienst“ warb, unterstützte Fischer⁴⁵. Gemeinsam mit ihnen engagierte sich der Sozial- und Rassenhygieniker Carl Coerper. Am 1. Oktober 1949 erfolgte schließlich die Gründung der DAJEB als Verein mit 16 Mitgliedern⁴⁶. Damit wurde laut der Psychologin und Eheberaterin Ilse Tägert⁴⁷

42 Schreiben von Hermine Bäcker an Innere Mission Hannover vom 20.10.1949 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss Bethel).

43 Vgl. *Fischer*, Jochen: Zehn Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung. In: Loeffler, Lothar (Hg.): Ehe und Familie als Gabe und Aufgabe. Göttingen 1959, 35–41, hier: 35. Auch Maria Blech war bei der ersten Versammlung anwesend, vgl. *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 313.

44 Vgl. [DAJEB], Satzung der Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung, Abschrift vom 1.10.1949, [1] (DAJEB Bundesgeschäftsstelle).

45 Vgl. [Innere Mission], Aktennotiz vom 14.3.1949 (ADE, CAW 117, Central-Ausschuss Bethel).

46 Vgl. *Kruse*, Ulrich / *Schall*, Traugott Ulrich: Kleine Geschichte der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung. In: Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung (Hg.): 50 Jahre DAJEB 1949–1999. [München] 1999, 5–49, hier: 5.

47 Ilse Tägert (1913–2005) absolvierte Anfang der 1930er Jahre eine Ausbildung an der Schule für Soziale Arbeit in Berlin. Während der Zeit des Nationalsozialismus arbeitete sie zum Teil in einer Erziehungsberatungsstelle sowie im Jugendamt. Im Jahr 1951 schloss sie ihre Promotion in Psychologie ab. Bereits in den 1950er Jahren bildete sich Tägert in den USA und Großbritannien weiter. In der Jugend- und Erziehungsberatungsstelle Hannover war Tägert von 1951 bis 1956 tätig. Danach arbeitete sie als Dozentin, 1960 übernahm sie die

„das Frühstadium mehr oder weniger ungeordneten Experimentierens in noch recht unbekanntem Neuland überwunden und ist jetzt auf dem Wege zur Erarbeitung von Zielsetzungen und Methoden“⁴⁸.

Neben Fischer engagierten sich mit Loeffler und Coerper zwei Mediziner in der DAJEB, die während des Nationalsozialismus an der Durchsetzung der Zwangssterilisation in evangelischen Fürsorgeeinrichtungen beteiligt gewesen waren⁴⁹. Die Verflechtungen aus Sozialhygiene, Eugenik, evangelischer Kirche und Gesundheitsdienst verdeutlichen sich in den Lebensläufen der DAJEB-Vorsitzenden.

3.2 Lothar Loeffler

Der 1901 geborene Loeffler war während der NS-Herrschaft einer der führenden Rassenbiologen gewesen⁵⁰. Bereits 1932 war er in die NSDAP und die SA eingetreten. Nach Stationen als Professor für Erb- und Rassenbiologie in Königsberg und Gauamtsleiter in Ostpreußen, wo er das Rassenpolitische Amt der NSDAP geführt hatte, erreichte

Leitung der „Lehrfallkommission“ der Schulen für Sozialarbeit. Mit einer Herausgabe von Fällen trug sie dazu bei, dass erstmals anhand deutscher Praxisbeispiele gelehrt werden konnte. Von 1956 bis 1961 war Tägert Vorstandsmitglied des Berufsverbandes Deutscher Psychologen. Vgl. *Neuffer*, Manfred: Die Kunst des Helfens. Geschichte der Sozialen Einzelhilfe in Deutschland. Weinheim 1990, 249; *Feustel*, Adriane: Geschichte der Alice Salomon Hochschule – eine Chronik bis 1971 (www.alice-salomon-archiv.de/geschichte/geschichte-der-alice-salomon-hochschule/ [zuletzt abgerufen am 31.10.2022]); *N.N.*: Bisherige Vorstände des BDP (www.psychologie.de/ueber/vorstand/bisherig/bdp/ [zuletzt abgerufen am 31.10.2022]).

48 *Tägert*, Ilse: Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung Hannover. Bericht über das Geschäftsjahr 1954/55. In: Gesundheitsfürsorge. Zeitschrift für die gesundheitlichen Aufgaben im Rahmen der Familienfürsorge 5 (1955), H. 8, 146–147, hier: 146 (Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen).

49 Vgl. *Kuller*, Christiane: Familienpolitik im föderativen Sozialstaat. Die Formierung eines Politikfeldes in der Bundesrepublik 1949–1975. München 2004, 229.

50 Vgl. im Folgenden *Klee*, Ernst: Art. Loeffler, Lothar. In: Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Frankfurt a. M. 2007, 376; *Schmuhl*, Hans-Walter: Grenzüberschreitungen. Das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik 1927–1945. Göttingen 2005.

Loeffler 1942 den Höhepunkt seiner Karriere als Inhaber des Lehrstuhls für Erb- und Rassenbiologie der Universität Wien. Dort versuchte er unter anderem, einen Bluttest zur Bestimmung der Rassenzugehörigkeit zu entwickeln. Abstammungsgutachten bildeten für den Mediziner eine wichtige Einnahmequelle⁵¹. Als ärztlicher Beisitzer gehörte Loeffler verschiedenen Erbgesundheitsgerichten an, die über die Anordnung von Zwangssterilisationen entschieden. Innerhalb der Begleitforschung zur „Kindereuthanasie“ verfolgte er ein Projekt über „erbbiologische Fragen nach sozialen Gesichtspunkten“⁵².

In der Bundesrepublik blieb Loeffler sowohl in seinem Duktus als auch seinem Einsatz für die Eugenik den 1920er Jahren verhaftet⁵³. Er arbeitete als Sachverständiger für Vaterschaftsgutachten in Hannover. Obwohl er selbst äußerte, kein überzeugter Christ zu sein⁵⁴, hatte Loeffler bereits während der NS-Herrschaft Verbindungen zur evangelischen Kirche gehabt. So war er 1934 Teilnehmer an Sitzungen der „Arbeitsgemeinschaften von Medizinern und Theologen“. Ab 1950 arbeitete er als Anstaltsarzt einer evangelischen Einrichtung für Körperbehinderte⁵⁵.

Seit 1949 saß Loeffler zudem im Vorstand der DAJEB, deren Vorsitzender er von 1963 bis 1971 war⁵⁶. Seine Vorstellungen waren maßgebend⁵⁷. Als Vorsitzender der Niedersächsischen Arbeitsgemein-

51 Vgl. Mayer, Thomas / Müller, Tobias: Die Ungleichmacher. In: Der Standard vom 17./18.4.2010 (www.derstandard.at/story/1271374498107/die-ungleichmacher [zuletzt abgerufen am 31.10.2022]).

52 Schmuhl, Grenzüberschreitungen (wie Anm. 50), 235–237.

53 Vgl. Kuller, Familienpolitik (wie Anm. 49), 230; Loeffler, Lothar: Erziehung zur Ehe in eugenischer Sicht. In: Ders. (Hg.): Ehe und Familie als Gabe und Aufgabe. Göttingen 1959, 15–21; und ders.: Erziehung zur Ehe in eugenischer Sicht. In: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung und zur Förderung der Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger 11 (1959), 77–83.

54 Vgl. Schreiben Konsistorialpräsident an Theodor Schober vom 18.10.1966 (ADE, HGSt 2334, Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der EKD).

55 Vgl. Kaminsky, Rassenhygiene (wie Anm. 10), 224f.

56 Vgl. Kruse / Schall, Geschichte (wie Anm. 46), 6.

57 Vgl. Schreiben [Ranke] an [Friedrich] Münchmeyer vom 29.5.1957 (ADE, CAW 1118, Central-Ausschuss Bethel).

schaft für Jugend- und Eheberatung⁵⁸, Mitglied des niedersächsischen Landesgesundheitsrats und Leiter der Eheberatungsstelle Hannover bestimmte er auch die lokale Umsetzung der Eheberatung in der Praxis⁵⁹. Die Arbeit dieser Beratungsstelle galt als vorbildlich. Auch in ihr verdeutlicht sich eine Mischung aus Eugenik und Sittlichkeitsvorstellungen⁶⁰.

Der Wiedereinstieg in die Wissenschaft gelang Loeffler mit einem Lehrauftrag für Sozialbiologie an der Technischen Hochschule Hannover, später an der Medizinischen Hochschule Hannover. Zudem wurde er in den Vorstand der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie berufen⁶¹. Für seine Verdienste in der Strahlengenetik erhielt er 1961 das Bundesverdienstkreuz⁶².

3.3 Carl Coerper

Seit 1926 Dezernent für das Gesundheitswesen Kölns, widmete sich der Pfarrerssohn und promovierte Mediziner Coerper früh vor allem der „Sozialhygienischen Diagnose“⁶³. Das Vorstandsmitglied der Deutschen Gesellschaft für soziale Hygiene⁶⁴ ging von einer

58 Dazu gehörten 1952 sieben Eheberatungsstellen sowie die freien Wohlfahrtsverbände, Berufs- und Sozialorganisationen und verschiedene Ministerien Niedersachsens. Vgl. *Tägert*, Ilse: Bericht der Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung in Hannover. In: *Psychologische Rundschau*. Überblick über die Fortschritte der Psychologie in Deutschland, Österreich und der Schweiz 3 (1952), 229–234, hier: 230 (Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen).

59 Vgl. *dies.*: Arbeitsbericht der Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung für das Geschäftsjahr 1953/54. In: *Soziale Arbeit* 3 (1954), H. 11, Sonderdruck, 2.

60 Allerdings bereichert um Psychologie, da die hauptamtlich dort tätige Psychologin offenbar weitgehend unabhängig handelte, ohne dies sichtbar zu reflektieren. Vgl. z. B. *Tägert*, Arbeitsbericht (wie Anm. 59), 2.

61 Vgl. *Klee*, Loeffler (wie Anm. 50), 376.

62 Vgl. *Mayer / Müller*, Ungleichmacher (wie Anm. 51).

63 Zu Coerper vgl. im Folgenden *Schütz*, Gesundheitsfürsorge (wie Anm. 40), 15–17. Im Gegensatz zu früheren Konzeptionen der Sozialhygiene sahen die Vertreter dieser Richtung keine Notwendigkeit mehr zu einer sozialen Umgestaltung der Gesellschaft, sondern verschrieben sich biologischen Methoden.

64 Vgl. *Moser*, Gabriele: „Die Zukunft gehört der prophylaktischen Medizin“ – Sozialhygiene, medizinisches Präventionsverständnis und Gesundheitsbegriff Ende der 1920er Jahre. In: Schagen, Udo / Schleiermacher, Sabine (Hg.):

„Mythologie von Grundeigenschaften des Lebens“⁶⁵ aus, in der körperliche sowie geistige Anlagen und soziales Verhalten als angelegt und dadurch prognostizierbar festgeschrieben waren. Damit entsprach Coerpers Sozialhygienische Diagnose einer mystifizierten Vererbungstheorie. Eheberatung nahm dabei die Rolle einer positiven Prophylaxe zur Vorbeugung von Abweichungen ein.

Während des Nationalsozialismus stellte Coerper die Sozialhygiene zunehmend in den Dienst rassenhygienischer Vorstellungen. Er begrüßte den Staatsumbau sowie die nationalsozialistische Sozialpolitik. Am 1. Mai 1933 trat Coerper der NSDAP bei und erhielt den bereits seit Langem von ihm angestrebten Lehrauftrag für Volksgesundheitspflege an der Universität Köln mit dem Spezialgebiet Sozialbiologische Diagnostik. Durch seine Organisationstätigkeit im Kölner Gesundheitswesen und konkrete Einflussnahme zur Durchsetzung von Zwangssterilisationen verfolgte Coerper auch aktiv rassenhygienische Ziele. Über Krankenmorde war der Mediziner zumindest informiert, organisatorisch war er an der vorangegangenen Räumung einer Heilanstalt beteiligt⁶⁶.

Mit Ende des Zweiten Weltkrieges verlor Coerper sämtliche Stellungen. Seine Schwester, Oberin im Diakonissenmutterhaus Detmold, vermittelte ihm eine neue Tätigkeit im Evangelischen Hilfswerk Westfalen. Seine Vergangenheit schadete ihm nicht: Privat galt Coerper als bekennender Christ sowie Teil des christlichen Widerstandes. Vermutlich half ihm auch seine enge kirchliche Bindung, 1948 das Entnazifizierungsverfahren erfolgreich zu durchlaufen. Häufig hielt er Vorträge in evangelischen Einrichtungen⁶⁷.

Sozialmedizin, Sozialhygiene, Public Health: Konzepte und Visionen zum Verhältnis von Medizin und Gesellschaft in historischer Perspektive. Berlin 2002, 15–20, hier: 18f.

65 *Schütz*, Gesundheitsfürsorge (wie Anm. 40), 76.

66 Vgl. *Endres*, Sonja: Zwangssterilisationen in Köln 1934–1945. Köln 2010, 85; *Schütz*, Gesundheitsfürsorge (wie Anm. 40), 151, 55f. und Anm. 346.

67 Vgl. *Trüb*, Carl L. Paul: Die Terminologie und Definition Sozialmedizin und Sozialhygiene in den literarischen Sekundärquellen der Jahre 1900 bis 1960. Opladen 1978, 133 und 195f. Zeitgenössisch vgl. z. B. [Innere Mission], Bericht über den Lehrgang für evangelische Eheberatung vom 26. bis 31.5.1952 in Herrenalb, [1952] (ADE, CAW 1117, Central-Ausschuss Bethel).

Geschickt verknüpfte Coerper seine späteren Tätigkeiten: Von 1950 bis 1956 war er Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft für Gesundheitswesen (AGG)⁶⁸ des Frankfurter Instituts zur Förderung öffentlicher Angelegenheiten. Zudem betrieb der Mediziner in seiner Zeit als Vorsitzender der DAJEB eine enge Anbindung der Institution an die AGG (1952 bis 1956). Als er 1952 seine Dozententätigkeit für das Fach „Sozialhygiene“ an der Universität Köln wieder aufnahm, war Coerper auch im universitären Bereich wieder angekommen.

Auch nach 1945 verfocht Coerper eine sozialbiologisch orientierte Sozialhygiene mit einer leistungsbezogenen Gesundheitspflicht⁶⁹. Es gelang ihm auch ohne direkte Entscheidungsgewalt, die Restauration der Sozialhygiene nach 1945 voranzutreiben⁷⁰. Die DAJEB bewertete Coerpers Tätigkeit für sie als „richtungweisend, anregend und [...] klärend“⁷¹. In seinem Nachruf beschrieb Joachim Fischer Coerper als väterlichen Senior der Ehe- und Familienberatung, als „ein starkes, unmittelbares Beispiel lauterer Gesinnung, mutigen Eintretens für Sauberkeit und Sitte und so auch ein leuchtendes Beispiel hoher Ehe- und Familienauffassung“⁷².

4. Die Systematisierung der Eheberatung und ihre evangelische Anbindung

Die Vorstandsstruktur der DAJEB umfasste mehrere Gremien, die Vorsitzenden hatten dabei die Funktion von Arbeitsvorständen. Erster Vorsitzender wurde Joachim Fischer. Nach einer Unterbrechung von mehreren Jahren nahm er von 1959 bis 1963 erneut den Vorsitz wahr.

68 Ab 1955 „Deutsche Zentrale für Volksgesundheitspflege“.

69 Vgl. *Schagen*, Udo / *Schleiermacher*, Sabine: Art. Carl Arthur Johannes Coerper. In: Dies. (Hg.): 100 Jahre Sozialhygiene, Sozialmedizin und Public Health. Berlin 2005, 2.

70 Zu Coerpers Vorstellungen von Sozialhygiene in der Bundesrepublik vgl. *Coerper*, Carl: Sozialhygiene, ein Abriss ihrer Struktur und ihrer Aufgaben. In: Der öffentliche Gesundheitsdienst. Monatsschrift für Gesundheitsverwaltung und Sozialhygiene 21 (1959/60), 134–139; *Triib*, Terminologie (wie Anm. 67), 42–44.

71 DAJEB, Informationsrundsreiben Nr. 20, September 1956, 1 (ADE, JF 31, Fischer, Joachim [1913–1978]).

72 *Fischer*, J[achim]: Carl Coerper verstorben. In: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung und zur Förderung der Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger 12 (1960), 105–106, hier: 105.

Die Vorstandsaufgaben umfassten die Themen- und Dozentenauswahl für die Kurse sowie die Benennung von Mitgliedern, die im Namen der DAJEB Vorträge halten durften.

Tatsächlich trug die von der DAJEB bewusst vorangetriebene Systematisierung von Aus- und Weiterbildung wesentlich zur Professionalisierung der Eheberatung bei. Diese wurde zu einem Beruf mit Qualitätsanforderungen und standardisierten Ausbildungswegen⁷³. Mit ihren Denkschriften von 1949 und 1953 beschrieb die Arbeitsgemeinschaft erstmals Anforderungen an Eheberatung und Beratende, auf die sich ein breites Spektrum von Praxisakteuren geeinigt hatte. Nach außen trugen die Veröffentlichungen wesentlich zur Bekanntheit der DAJEB und der Wahrnehmung ihrer Fachkompetenz bei. Damit entsprachen sie auch ihrem Selbstverständnis als die Eheberatung in Deutschland prägende Fachgesellschaft.

Zumindest in den ersten Jahren erhielt die DAJEB Unterstützung von evangelischer Seite. So spendete der Centralausschuss der Inneren Mission 1949 und 1950 je 100 DM⁷⁴. Dies verstand Fischer auch als ideelle Unterstützung und schlug vor, den Direktor des Centralausschusses Friedrich Münchmeyer⁷⁵ in das Kuratorium der DAJEB

73 Definiert wird Profession in der Sozialen Arbeit über die „Einheitlichkeit des Verfahrens, die Kontrolle des Prozesses, in dem beruflich gehandelt wird, und seine wissenschaftliche Begründung“ (*Wendt*, Wolf Rainer: Geschichte der Sozialen Arbeit 2. Die Profession im Wandel ihrer Verhältnisse. Stuttgart 2008, 107).

74 Vgl. *Kruse / Schall*, Geschichte (wie Anm. 46), 49.

75 Friedrich Münchmeyer (14.2.1901–7.1.1988) wurde nach einem Studium der Theologie 1925 Militärpfarrer, ab 1940 war er Generalfeldvikar des Evangelischen Feldbischofs. Damit übte er eines der obersten geistlichen Ämter in der Wehrmacht aus. Im Jahr 1946 wurde Münchmeyer Geschäftsführender Direktor des Centralausschusses für Innere Mission. Im Jahr 1957 wurde er Präsident der Hauptgeschäftsstelle für die „Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland“. In dieser Zeit erhielt der Theologe die Ehrendoktorwürde der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Ende der 1950er Jahre initiierte Münchmeyer einen Eugenischen Arbeitskreis. Bei Beratungen des Bundesinnenministeriums sprach er sich gegen eine Entschädigung von Zwangssterilisierten aus. Vgl. *Kaminsky*, Rassenhygiene, (wie Anm. 10), 219-221; *Braun*, Hannelore / *Grünzinger*, Gertraud: Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949. Göttingen 2006, 182; und N. N.: Die Präsidenten und Direktoren der Diakonischen Werke. 1957–1962: Dr. h. c. Friedrich Münchmeyer (www.diakonie.de/

zu wählen⁷⁶. Der Verband betrachtete vor allem die Kurse der Arbeitsgemeinschaft positiv, da sie im evangelischen Sinne durchgeführt wurden und sich die Möglichkeit der indirekten Einflussnahme bot. Es bestand die Hoffnung, dass der Kursbesuch durch bewusst evangelische Teilnehmende eine konfessionelle Ausrichtung der Beratungspraxis unterstützte⁷⁷. Bereits zuvor herrschte Einigkeit darüber, dass Eheberatung nicht unbedingt in Einrichtungen der evangelischen Kirche stattfinden müsse. Eine Beteiligung an bereits bestehenden Stellen wie zum Beispiel den Vertrauensstellen für Verlobte und Eheleute in Hamburg und Lübeck „dürfte in vielen Fällen günstiger sein und die Möglichkeit zu organisatorischen Verknüpfungen geben, die bei eigenen Einrichtungen fehlen müssten“⁷⁸. Diese Strategie wurde in den nächsten Jahren praktiziert und in der DAJEB bewusst vorangetrieben.

5. Eugenische Ansichten der DAJEB-Vorstände

In den Publikationen der DAJEB trat ihre evangelische Ausrichtung ebenso klar zutage wie ihre Verhaftung in den sozialhygienischen Diskursen der Vorkriegszeit. Die Sozialhygiene nahm gruppen- und klassenspezifische Lebensweisen in den Blick und untersuchte die gesellschaftlichen und strukturellen Ursachen der Wohn- und Arbeitsbedingungen, von Ernährungs- und Freizeitverhalten sowie Familienleben. Bei der Rassenhygiene ging es hingegen um eine Verbesserung des ‚Erbguts‘. Eugenik und Rassenhygiene wurden in den folgenden Jahrzehnten oft synonym verwendet⁷⁹.

praesidenten-und-direktoren-der-diakonischen-werke [zuletzt abgerufen am 31.10.2022]).

76 Vgl. Schreiben [Jochen] Fischer an [Friedrich] Münchmeyer vom 30.12.1949 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss, Bethel); Schreiben der DAJEB an [Friedrich] Münchmeyer vom 21.7.1950 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss, Bethel).

77 Vgl. Aktenvermerk vom 9.12.1949 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss, Bethel).

78 Bornikoel, Bericht über die Tagung in Bremen-Lesum [März 1949], 3 (ADE, CAW 415, Central-Ausschuss, Bethel).

79 Zu Sozialhygiene vgl. *Hering / Münchmeier*, Geschichte (wie Anm. 6), 66–69, hier: 56. Zu Rassenhygiene vgl. *Westermann, Stefanie / Obnhäuser, Tim / Kühl, Richard*: Medizin im Dienst der „Erbgesundheit“. Einleitende Bemerkungen. In: *Westermann, Stefanie / Kühl, Richard / Groß, Dominik* (Hg.): Medizin

Die formulierten Ziele der Arbeitsgemeinschaft bezogen sich auf eine Wiederherstellung tradierter Ehenormen mit der Ehe als sittlichem Ordnungsfundament⁸⁰. Eugenische Tendenzen lassen sich in diversen thematischen Zusammenhängen nachweisen. Über die Gründung der DAJEB wurde in diversen Fachzeitschriften berichtet. Häufig klang auch hier eine eugenische Haltung an oder es wurde explizit auf die Notwendigkeit eugenischer Maßnahmen verwiesen, gerade im Bereich der Fürsorge⁸¹. Teilweise wurden Publikationen der DAJEB fast komplett abgedruckt und kaum kommentiert wiedergegeben, beispielsweise in der evangelischen Publikation „Wege zum Menschen“, einer Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung⁸². Gleichzeitig schloss die ausdrückliche Betonung von Vielfalt in der Beratungsarbeit jedoch auch anderweitig orientierte Berater ein⁸³.

Die Frage, wie die Ehe wieder zum stabilisierenden Faktor einer sittlichen Gesellschaftsordnung gemacht werden könnte, beantwortete die DAJEB mit einer deutlichen Betonung auf der vorehelichen, eugenischen Beratung. Damit orientierte sich die Beratungskonzeption 1953 in erster Linie an Vorstellungen der Institution Ehe und nicht an den individuellen Bedürfnissen von Ratsuchenden⁸⁴. Insbesondere in Aufsätzen von Fischer und Coerper spielte Eugenik in der vorbeugenden Eheberatung eine zentrale Rolle. Coerper ging es zunächst darum, Krankheiten auszuschließen. Für ihn hatte Eheberatung somit

im Dienst der „Erbgesundheit“. Beiträge zur Geschichte der Eugenik und „Rassenhygiene“. Berlin 2009, 15–21.

80 Vgl. *Schneider*, Franka: „Ehen in Beratung“. In: Kaminsky, Annette (Hg.): Heimkehr 1948. München 1998, 192–216, hier: 207f.

81 Vgl. z. B. N. N.: „Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung. In: Nachrichtendienst des deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge 30 (1950), Nr. 6, Mai/Juni, 137f., hier: 137.

82 Vgl. z. B. N. N.: „Jugend- und Eheberatung“. In: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung und zur Förderung der Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger 7 (1955), 315 (Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen).

83 Vgl. *Timm*, Politics (wie Anm. 2), 249–251.

84 Vgl. *DAJEB*: Denkschrift über die Voraussetzungen sachgemäßer Jugend- und Eheberatung. Detmold 1953 (DAJEB-Bundesgeschäftsstelle).

vor allem eine bevölkerungspolitische Bedeutung⁸⁵. Auch Fischer war davon überzeugt, dass „die Eugenik ein wesentlicher Bestandteil der Eheberatung ist und bleibt“⁸⁶. Eine sehr enge Zusammenarbeit zwischen Eheberatungsstellen und Gesundheitsämtern in eugenischen Fragen betrachtete er als selbstverständlich.

Neben Eugenik nahmen mit Sozial- und Psychohygiene zwei weitere Konzepte der Vorkriegszeit eine wichtige Rolle bei Fischer und Coerper ein. Letzterer betonte die Notwendigkeit einer Beratung bezüglich sozialhygienischer Voraussetzungen, d. h. zu Einkommen, Wohnung und Beruf⁸⁷. Fischer hingegen verortete sich als Sozialhygieniker mit psychohygienischem Auftrag. Durch Anerkennung des Geistig-Seelischen wollte er die Sozialhygiene erweitern. Er bezeichnete dies als leib-seelische Gesundheit oder Psychohygiene⁸⁸. Im Gegensatz dazu äußerte sich Loeffler nicht öffentlich zu Eugenik in der Eheberatung. Lediglich aus einer Aktennotiz geht hervor, dass er Eheberatung als gemeinsame Aufgabe von Arzt und Seelsorger betrachtete, bei der eugenische Beratung als ein Bereich der Eheberatung erhalten blieb⁸⁹. Ob sein Schweigen darauf zurückzuführen ist, dass er der Eugenik in der Eheberatung tatsächlich eine geringe Rolle beimaß oder das Thema lediglich in der Öffentlichkeit mied, lässt sich nicht eruieren.

Innerhalb der DAJEB wurde eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit vermieden. Nach ihrer Gründung wurde dennoch eine Diskussion über einzelne Mitglieder angestoßen – der Impuls kam jedoch von außen seitens des Bundesministeriums für Familien-

85 Vgl. [Coerper, Carl]: Beitrag zur Eheberatung. In: Coerper, Karl [sic] (Hg.): Nachrichten der Arbeitsgemeinschaft für Gesundheitswesen 1 (1952), H. 10, 5–7 (Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen).

86 Fischer, [Joachim]: Stand und Zukunft der Eheberatung. In: Der öffentliche Gesundheitsdienst. Monatsschrift für Gesundheitsverwaltung und Sozialhygiene 14 (1952), H. 3, Sonderdruck, 90–96, hier: 90. Vgl. auch im Folgenden.

87 Vgl. *ders.*: Eheberatung. In: Coerper, Nachrichten (wie Anm. 85), H. 4, 2.

88 Dabei scheint sich Fischer vor allem an präventiver Psychohygiene zu orientieren. Vgl. Fischer, Joachim: Jugend- und Eheberatung als psychohygienischer Auftrag an den Sozialhygieniker. In: Gesundheitsfürsorge. Zeitschrift für die gesundheitlichen Aufgaben im Rahmen der Familienfürsorge 1 (1951), Sonderdruck, 10.

89 Vgl. [Innere Mission], Aktennotiz vom 14.3.1949 (ADE, CAW 1117).

fragen⁹⁰. Dieses kritisierte insbesondere Loefflers Vorstandsmitgliedschaft. Zudem äußerte es die Befürchtung, in den Kursen könnte NS-Gedankengut zu Eugenik in Umlauf gebracht werden. Zwar diskutierte der Vorstand der DAJEB offenbar diese Bedenken, kam allerdings zu dem Schluss, dass er durch seine Zusammensetzung die Gewähr biete, „keinen Raum für politische Interpretation der wissenschaftlichen, ethischen und methodischen Fragen“ zu lassen⁹¹. Loefflers Tätigkeit und seine Ansichten wurden als unbedenklich eingestuft und der Vorgang geschlossen⁹². Im Jahr 1966 erhielt Loeffler Geburtstagsglückwünsche aus dem Familienministerium⁹³.

In der DAJEB entwickelte sich kein Problembewusstsein. Ihr Umgang mit Thematik und Akteuren fügt sich allerdings in typische zeitgenössische Muster. Auch in anderen pädagogischen Beratungsangeboten wie beispielsweise der Erziehungsberatung ist diese Kontinuität zu beobachten. Mit wenigen Ausnahmen kann bis mindestens in die 1960er Jahre keine wirkliche Aufarbeitung nachgewiesen werden⁹⁴. Fischer erklärte 1959 indes, die DAJEB habe die „Jugend- und Eheberatung in fachlicher, methodischer, organisatorischer und menschlicher Hinsicht von den Belastungen einer vergangenen Zeit befreit“⁹⁵.

90 Vgl. im Folgenden *Frake*, Elisabeth: Wandel mit Weile – oder 50 Jahre DAJEB. In: Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung (Hg.): 50 Jahre DAJEB 1949–1999. [München] 1999, 50–85, hier: 61.

91 *Ebd.*, 61.

92 Vermutlich bezieht sich die Einschätzung des Vorstands auch auf die Zeit von Loefflers Internierung durch die Alliierten bis Oktober 1945. Da die genaueren Umstände seiner Internierung ein Forschungsdesiderat darstellen, kann sein Entnazifizierungsprozess selbst nicht beurteilt werden. Vgl. *Mayer / Müller*, Ungleichmacher (wie Anm. 51).

93 Vgl. Schreiben von [Helene] Große-Schönepauck an Lothar Loeffler vom 27.1.1966 (Bundesarchiv Berlin, B 189/2815, Bundesministerium für Familie, Frauen, Senioren und Jugend, Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e. V., Allgemeines, Bl. 366).

94 Vgl. *Gröning*, Katharina: Entwicklungslinien pädagogischer Beratungsarbeit. Anfänge – Konflikte – Diskurse. Heidelberg 2010, 96.

95 *Fischer*, Jochen: „Zehn Jahre Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung“. In: Loeffler, Lothar (Hg.): Ehe und Familie als Gabe und Aufgabe. Göttingen 1959, 35–41, hier: 40.

6. Der Eugenische Arbeitskreis

Um sich auch in der Bundesrepublik für eugenische Maßnahmen einsetzen zu können, war die Tätigkeit im Eugenischen Arbeitskreis des Diakonischen Werks für Fischer, Loeffler und Coerper wesentlich⁹⁶. Der Arbeitskreis nahm in Fragen der Biologie und Ethik eine einflussreiche Rolle ein⁹⁷. Gemeinsam mit weiteren Rassen- und Sozialhygienikern, wie beispielsweise von Verschuer, beteiligten sich die Mitglieder dort ab 1959 am Entwurf eines Sterilisationsgesetzes in der Nachfolge für das nationalsozialistische „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“. Vorgesehen waren dabei die Bereiche Sterilisation, „Anstaltsasylierung“ sowie Ehe- und Familienberatung⁹⁸. Aufgrund der Erfahrungen im ‚Dritten Reich‘ sollte die Einwilligung Betroffener in solche Maßnahmen allerdings nicht ersetzt werden können.

Treibender Akteur innerhalb des Arbeitskreises war Fischer aufgrund seiner Funktion innerhalb des Diakonischen Werks. Er vertrat den Standpunkt, dass Eugenik durch einen Bezug auf NS-Euthanasie desavouiert werde⁹⁹. Eugenik in Rückbesinnung auf die Weimarer Republik zu begründen, ermöglichte es, sie als nicht typisch nationalsozialistisch zu betrachten. Dies entsprach auch der bestimmenden Haltung innerhalb der evangelischen Kirche. Dass die evangelische Ethik keine ernststen Einwände vorbrachte, trug wesentlich zur Rechtfertigung des Sterilisationsgesetzes bei. Es gelang daher, dieses als

96 Zum Eugenischen Arbeitskreis vgl. *Kaminsky*, Rassenhygiene (wie Anm. 10); *ders.*: Vom eugenischen Dunkel am Fuße des anti-euthanatischen Leuchtturms: Zur Nachgeschichte von Eugenik und „Euthanasie“ am Beispiel der Evangelischen Kirche nach 1945. In: Justizministerium des Landes NRW (Hg.): Justiz und Erbgesundheit. Zwangssterilisation, Stigmatisierung, Entrechtung: „Das Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ in der Rechtsprechung der Erbgesundheitsgerichte 1934–1945 und seine Folgen für die Betroffenen bis in die Gegenwart. Recklinghausen, o. J. [2008], 195–210.

97 Der Arbeitskreis bestand bis 1968. Zu diesem Zeitpunkt hatte er aufgrund der gesellschaftlichen Entwicklungen und des Generationenwechsels in der Gesundheitsfürsorge seine Relevanz verloren.

98 Vgl. *Kuller*, Familienpolitik (wie Anm. 49), 230.

99 Vgl. z. B. *Fischer*, Joachim: Entwicklung und Beurteilung eugenischer Gesetzgebung in Deutschland. In: *Ärztliche Mitteilungen: Deutsches Ärzteblatt* 36 (1951), H. 2, 19f.; *ders.*: Neue Formen der Eheberatung. In: *Ärztliche Mitteilungen: Deutsches Ärzteblatt* 38 (1953), H. 13, Sonderdruck.

grundsätzlich positiv, wenn auch nach 1933 politisch missbraucht zu bewerten¹⁰⁰.

Der Eugenische Arbeitskreis knüpfte an die Fachkonferenz für Eugenik an, ohne deren Tätigkeit in der NS-Zeit zu diskutieren. Dies ging so weit, die Rolle evangelischer Einrichtungen vielmehr als widerständig darzustellen. Nach dem Historiker Uwe Kaminsky diente dieses Abrücken von der NS-„Euthanasie“ dazu, ehemals darin verstrickten Ärzten, die mit der evangelischen Kirche in Verbindung standen, Gestaltungsspielräume eugenischen Handelns neu zu eröffnen. Da Zwangssterilisationen und Eheverbote nach 1945 nicht als nationalsozialistisches Unrecht anerkannt wurden, wurden auch Rassenhygieniker kaum zur Rechenschaft gezogen¹⁰¹.

7. Richtungswechsel: Die Begründung einer eigenständigen evangelischen Eheberatung

Bereits seit der Nachkriegszeit gab es Überlegungen, der Eheberatung in der evangelischen Kirche eine eigene Organisation zu geben¹⁰². Jedoch fehlte innerhalb der Kirche eine Definition des Auftrags von Eheberatung, was zu einer abwartenden Haltung führte¹⁰³. Mitte der 1950er Jahre wuchs dann die Befürchtung innerhalb der evangelischen Eheberatung, ihren Interessen würden innerhalb der DAJEB nicht genügend vertreten¹⁰⁴. Dazu hatten zwei externe Anstöße beigetragen: eine Satzungsänderung der DAJEB sowie das Familienministerium. Die DAJEB plante die Bildung von Landesarbeitsgemeinschaften der

100 Vgl. *Kaminsky*, Rassenhygiene (wie Anm. 10), 206–208.

101 Zur Rezeption der NS-Medizin nach 1945 vgl. *Jütte*, Robert: Rezeptions- und kontroverse Diskursgeschichte der NS-Medizin nach 1945. In: Ders. (Hg.): *Medizin und Nationalsozialismus. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 2011, 311–323.

102 Vgl. z. B. [Innere Mission], Aktenvermerk vom 5.11.1951 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss, Bethel); [Innere Mission], Aktenvermerk vom 20.12.1951 (ADE, CAW 408, Central-Ausschuss, Bethel).

103 Vgl. *Jäger*, Protestantismus (wie Anm. 18), 324. Zeitgenössisch vgl. Schreiben Hermine Bäcker an Ruppel vom 17.9.1948 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss, Bethel).

104 Vgl. z. B. [Hermine] Bäcker, Aktenvermerk vom 10.12.1953 (ADE, CAW 1117, Central-Ausschuss, Bethel); [Innere Mission], *Evangelische Eheberatung – Praxis und Organisation [1956]* (ADE, CAW 419, Central-Ausschuss, Bethel).

Beratungsstellen, die auf Bundesebene durch die DAJEB vertreten werden sollten. Gleichzeitig regte das Familienministerium inoffiziell die Bildung einer evangelischen Arbeitsgemeinschaft an¹⁰⁵.

Loeffler war aufgrund dieser Entwicklung „in großer Sorge“¹⁰⁶ um die Zusammensetzung der DAJEB und versuchte, einen Zusammenschluss evangelischer Eheberater zu verhindern¹⁰⁷. Fischer vertrat den Standpunkt, die DAJEB sei evangelisch ausgerichtet, weshalb sich eine andere Vereinigung evangelischer Eheberater erübrige¹⁰⁸. Beiden gelang es aber nicht, ihre Meinung durchzusetzen. Als Direktor der Inneren Mission beauftragte Münchmeyer Fischer, der zu diesem Zeitpunkt nicht als Vorsitzender der DAJEB fungierte, mit der Gründung eines evangelischen Fachverbandes¹⁰⁹. Die „Konferenz für Evangelische Familienberatung“ (EKFuL)¹¹⁰ nahm 1959 ihre Arbeit auf¹¹¹.

Die Gründung war mit der Ausgliederung evangelischer Träger aus der DAJEB und einem damit einhergehenden Mitgliederverlust von etwa 50 Prozent verbunden¹¹². Somit musste die Arbeitsgemeinschaft den Anspruch aufgeben, evangelische Beratung mit zu repräsentieren. Dies zog eine klare Bedeutungsminderung nach sich, auch wenn das

105 Vgl. Irene Schneider, Aktenvermerk vom 2.11.1956 (ADE, CAW 1118, Central-Ausschuss, Bethel).

106 [Innere Mission], Aktenvermerk vom 19.1.1957 (ADE, CAW 1118, Central-Ausschuss, Bethel).

107 Vgl. Innere Mission, Aktenvermerk vom 13.11.1956 (ADE, CAW 1118, Central-Ausschuss, Bethel).

108 Vgl. z. B. Schreiben Jürges an Hermine Bäcker vom 2.7.1951 (ADE, CAW 412, Central-Ausschuss, Bethel); Schreiben der Inneren Mission Lippe an [Friedrich] Münchmeyer vom 10.6.1954 (ADE, CAW 1117, Central-Ausschuss, Bethel).

109 Vgl. auch im Folgenden *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 312–314; *Jäger*, Protestantismus (wie Anm. 18), 324–326.

110 Heute: „Konferenz für Familien- und Lebensberatung e. V. Fachverband für psychologische Beratung und Supervision“. 1961 war die Umbenennung in „Konferenz für Evangelische Familien- und Lebensberatung“ (EKFuL) erfolgt. Diese Abkürzung wird im vorliegenden Text verwendet.

111 Im Jahr 1968 hatten sich ihr insgesamt 92 Beratungsstellen und etwa 220 Beratende angeschlossen. Vgl. Große-Schönepauck, H[elene], Die Eheberatung in Deutschland und in anderen Ländern [1968], 10 (Bundesarchiv Koblenz, B 189/2807, Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Katholischer Arbeitskreis zur Reform des Eherechts).

112 Vgl. *Kuller*, Familienpolitik (wie Anm. 49), 234.

nicht die Intention der Inneren Mission gewesen war. Sie plädierte dafür, dass evangelische Mitglieder in der DAJEB verbleiben sollten¹¹³. Die DAJEB veränderte sich; 1958 erfolgte ein Vorstandsbeschluss, der die Arbeitsgemeinschaft nunmehr als Fachvereinigung für Eheberatung auf christlicher Grundlage definierte¹¹⁴.

Auch Fischers zu Beginn noch starker Einfluss in der EKFuL war nur von kurzer Dauer. Bereits zwei Jahre nach Gründung der Konferenz suchte Münchmeyer Fischers Bedeutung für diese zu reduzieren. Zu diesem Zweck übergab er die Leitung der EKFuL an den Mediziner und Psychotherapeuten Guido Groeger¹¹⁵, zu diesem Zeitpunkt Leiter der Hauptberatungsstelle für die Evangelische Kirche im Rheinland. Groeger leitete die Konferenz bis Mitte der 1960er Jahre.

Sowohl Fischer als auch Groeger waren seit der Nachkriegszeit wichtige und bekannte Akteure innerhalb der evangelischen Beratung. Ihre Auseinandersetzung zeigt exemplarisch das Ringen um den Wandel der Eheberatung. Bis Ende der 1950er Jahre war diese unter pastoraler Leitung geblieben. Jedoch machten sich auch in der evangelischen Beratung eine Entwicklung hin zur Therapeutisierung und ein neuer Professionalisierungsschub bemerkbar. Fischer und Groeger repräsentierten dabei zwei entgegengesetzte Sichtweisen: Groeger vertrat die Überzeugung, dass ein professionalisiertes psycho-

113 Vgl. [Hermine] Bäcker, Aktenvermerk [Mai 1957] (ADE, CAW 1118, Central-Ausschuss, Bethel); dies., Aktenvermerk vom 23.5.1957 (ADE, CAW 1118, Central-Ausschuss, Bethel).

114 Vgl. *Halberstadt*, Beratungsarbeit (wie Anm. 16), 63f.; Schreiben der DAJEB an Bundesminister des Innern vom 7.8.1958, 3 (Bundesarchiv Berlin, B 142/2043, Bundesministerium für Gesundheitswesen, Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung, Bd. 2, Bl. 152f.).

115 Guido Nikolai Groeger (1917–2004) studierte Medizin und Psychotherapie und promovierte über Heiratshäufigkeit. 1951 begann Groeger, die evangelische Beratungsarbeit im Rheinland aufzubauen, durch die er schnell an Einfluss gewann. Vier Jahre später wurde er in den erweiterten Vorstand der DAJEB aufgenommen. Der Psychotherapeut wurde zu einem der einflussreichsten Akteure in der evangelischen Eheberatung und prägte diese entscheidend. Vgl. *N. N.*: Guido Groeger (<https://wiki.de.dariah.eu/display/F1P/Groeger%2C+Guido> [zuletzt abgerufen am 31.10.2022]); DAJEB, Sitzungsprotokoll vom 9.6.1955 (Bundesarchiv Berlin, B 142/2043, Bundesministerium für Gesundheitswesen, Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung, Bd. 2, Bl. 372ff.).

therapeutisches Vorgehen zum Standard der Beratungsarbeit werden sollte. Verbunden damit war das Ziel einer klaren Unterscheidung von Seelsorge und Beratung. Fischer hingegen sah zwar die Notwendigkeit von Fortbildungen, lehnte allerdings die Professionalisierung von Eheberatern ab, da er befürchtete, diese so zu unreifen Spezialisten anstatt emotional und spirituell kompetenten Beratern zu machen¹¹⁶.

Resultat der Auseinandersetzungen war 1964 die Gründung des Evangelischen Zentralinstituts für Familienberatung (EZI)¹¹⁷. Doch auch gegenüber dem Zentralinstitut war die Haltung evangelischer Kreise ambivalent, beispielsweise seitens des Diakonischen Werks¹¹⁸. Dies bezog sich vor allem auf die durch Psychotherapeuten bestimmte Ausrichtung¹¹⁹. Bis Ende der 1960er Jahre gelang es dem EZI jedoch, den psychologischen Ansatz durchzusetzen und diesen schlussendlich zum einzigen Modell evangelischer Beratungsarbeit zu machen¹²⁰. Dieser Wandel äußerte sich auch in der Praxis. Zwar mussten Eheberater weiterhin evangelisch sein, ihre Arbeit war es jedoch nicht mehr. Nur wenige erkannten Seelsorge noch als einen Aspekt ihrer Tätigkeit an, meist im Zusammenhang mit von Pfarrern überwiesenen Ratsuchenden. Im Jahr 1964 bestanden bundesweit 45 evangelische Eheberatungsstellen.

116 Vgl. *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 313f.

117 Beteiligt waren die EKFuL, die Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen, das Diakonische Werk und die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg. Vgl. [EZI], Gesellschaftsvertrag [1964] (Evangelisches Zentralarchiv in Berlin [EZA], 2/4358, Evangelisches Zentralinstitut für Familienforschung).

118 Vgl. Schreiben Schober an Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18.3.1964 (EZA, 2/4358, Evangelisches Zentralinstitut für Familienforschung); Schreiben Schober an Kirchenleitungen der Evangelischen Landeskirchen vom 30.7.1965 (ADE, HGSt 2334, Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der EKD).

119 Vgl. im Folgenden *Lippold*, Church (wie Anm. 9), 312f. Zeitgenössisch vgl. z. B. Schreiben Schröder an von Hase vom 10.12.1965 (ADE, HGSt 2334, Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der EKD); Schreiben von Hase an Schröder vom 12.12.1965 (ADE, HGSt 2334, Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der EKD).

120 Vgl. *Jäger*, Protestantismus (wie Anm. 18), 367. Zeitgenössisch vgl. von Hase, Zur Entwicklung der Evang. Erziehungs- und Eheberatung, 20.9.1967 (ADE, HGSt 2334, Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der EKD).

Fazit

In der nichtkonfessionellen, aber evangelisch geprägten Eheberatung blieben sowohl personelle wie inhaltliche Kontinuitäten von der Weimarer Republik über den Nationalsozialismus bis in die frühe Bundesrepublik sichtbar. Die Beratung suchte auch mit Hilfe eugenischen Denkens Ehen als die Grundlage sittlicher Ordnung wiederherzustellen bzw. zu schützen.

In diesem Sinne agierten evangelisch geprägte Sozial- und Rassenhygieniker bei der Gründung und Weiterentwicklung der DAJEB. Als erster Verband prägte sie die Eheberatungslandschaft der Bundesrepublik nachhaltig. In ihr findet sich

„ein Konglomerat struktureller Vorstellungen zur Beratungsarbeit, typischen der Gesundheitsfürsorgevorstellung Carl Coepers entspringenden konstitutionsklinisch-sozialhygienischen Anteilen und eine[] evangelisch-christliche[] Moralvorstellung“¹²¹.

Dieses wurde von evangelischen Kreisen bewusst genutzt, bis eine eigene Institutionalisierung zunehmend sinnvoll erschien. Mit der Gründung der EKFuL bzw. des EZI begann offiziell die Eigenständigkeit evangelischer Beratung. Schlussendlich gelang so über einen Generationenwechsel der Akteure der Wechsel weg von einer eugenisch beeinflussten Beratung hin zur Therapeutisierung.

121 *Schütz*, Gesundheitsfürsorge (wie Anm. 40), 195.

„Solche unverschämten Brüder brauchen wir nicht!“
Ein Beitrag zum Typus des ‘68er Pastors
am Beispiel von Michael Schmidt

Carsten Linden

„Stuhr ist eine aufstrebende Randgemeinde am Rande Bremens mit Konflikten, Spannungen und einer Affäre“¹, so meldete das Nordschau-Magazin des NDR/Radio Bremen am 23. Oktober 1969. Seit 1967 war in dem niedersächsischen 6.000-Einwohner-Ort, unmittelbar an der Grenze zum Bundesland Bremen, der damals 32-jährige Michael Schmidt, der in Berlin, Zürich und Marburg Theologie studiert hatte, auf seiner ersten Pfarrstelle tätig. 1972 schied er nicht ganz freiwillig aus diesem Beruf und wurde Sozialarbeiter.

Die Aufarbeitung von „‘68ern“ im Raum der Kirche seitens der Wissenschaft ist kein Desiderat², soll hier jedoch durch eine exemplarische Studie weitergetrieben werden.

Detlef Pollack etwa konstatiert in Blick auf den Forschungsstand eine Tendenz, dass sich kirchlicher Wandel schon in den 1950er Jahren beobachten lasse³. Doch abgesehen von einer Vorgeschichte waren die zeittypischen, öffentlichkeitswirksamen kirchlichen Ereignisse und das Handeln der relevanten kirchlichen Akteure nahe beim Jahr 1968. Als bezeichnendes Ereignis sei die „Celler Konferenz“ von jungen Theologen im Jahr 1968 genannt⁴. Die Pastoren selbst neigten ex eventu nicht dazu, ihre eigene Verhaltensänderung allzu weit zurückzudatieren, wie etwa der Aufsatz von Otto Meyer „Mein 68 begann 1966“⁵ zeigt.

1 NDR/Radio Bremen: Nordschau-Magazin vom 23.10.1969.

2 Vgl. z. B. *Grosse*, Heinrich / *Otte*, Hans / *Perels*, Joachim (Hg.): Kirche in bewegten Zeiten. Proteste, Reformen und Konflikte in der hannoverschen Landeskirche nach 1968. Hannover 2011.

3 Vgl. *Pollack*, Detlef: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er Jahren. In: *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry / *Pollack*, Detlef (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre. Göttingen 2016, 31f.

4 Vgl. *Benedict*, Hans-Jürgen: Die „Celler Konferenz“ – Ein Versuch radikaler Kirchenkritik von Theologiestudenten. In: *Grosse* / *Otte* / *Perels*, Kirche (wie Anm. 2), 365–383; *Kozicki*, Norbert: Aufbruch im Revier. 1968 und die Folgen. Essen 1993.

5 *Meyer*, Otto: Mein 68 begann 1966. In: Marxistische Blätter 46 (2008), H. 6. Ältere, gleichwohl zunächst nicht wirksam gewordene Motive Otto Meyers

Michael Schmidt, seit 1964 verheiratet und Vater von zwei Kindern, stellte insofern eine Ausnahme dar, da die Mehrheit der um das Jahr 1968 im Raum der Kirche zeittypisch Agierenden ungebundene Theologiestudenten waren. In der Minderheit gehörten jedoch auch verheiratete Pastoren dazu, wie etwa der Freund Schmidts und erste Pastor der 1964 gegründeten Bremer Bonhoeffergemeinde Wolfgang Schiesches, der ohne auffällige Vorgeschichte abrupt im Mai 1968 den sonntäglichen Gemeindegottesdienst abschaffte⁶.

Über die sich glaubensmäßig unauffällig entwickelnde Mehrheit dieser Pastorengeneration hinaus war der Abfall vom christlichen Glauben bis hin zu bewusstem Atheismus eine der Entwicklungslinien typischer '68er Pastoren, so in Norddeutschland etwa der Pastoren Helmut Lechner und Edda Groth⁷. Eine andere war die Reduktion des Christusglaubens auf ein „Trost- und Hoffnungsbild“⁸, also Glaube als Symbolhandlung. Hier wurde der Glaube zum „Umweg zur Mitmenschlichkeit“⁹ somit zur Methode einer „Brücke zum anderen Menschen“¹⁰. Auch die Motivation Michaels Schmidts für sein pastorales Handeln war die Hinwendung zu Menschen. Darin lebte er seine Gotteserfahrung. In diesem Sinne erscheint es stimmig, dass er kurz vor seinem Tod schriftlich festhielt: „Gott wurde Mensch“, sagt die Kirche – er ist es noch!“¹¹ Für das Bemühen dieses Typus eines '68er Pastors, im sozialen Geschehen selbst Gott zu erkennen, fand Reimar Lenz den zutreffenden Begriff „Gesellschaftstheologie“¹².

werden thematisiert bei *Hohnsbein*, Hartwig: Frühe Begegnungen. In: Hippchen, Alexandra / Ramminger, Michael (Hg.): Beharrlich gegen die Macht. Otto Meyer zu Ehren. Münster 2005, 259–262.

6 Vgl. *Heitmann*, Claus: Von Abraham bis Zion. Die Ortsgemeinden der Bremischen Evangelischen Kirche. Bremen 1985, 194f.

7 Vgl. *Lechner*, Edda: Mein Weg vom Christentum zum Kommunismus. In: Rot-Fuchs. Tribüne für Kommunisten, Sozialisten und andere Linke 20 (2017), H. 231, 16f.

8 *Benedict*, Hans-Jürgen: Beschädigte Versöhnung. Die Folgen des Versagens der Kirchen in der Nazizeit. Münster 2020, 156.

9 *Ebd.*, 140.

10 *Ebd.*, 144.

11 E-Mail von Gertrud Schmidt an den Verfasser vom 20.10.2022.

12 *Lenz*, Reimar: Der neue Glaube. Bemerkungen zur Gesellschaftstheologie der jungen Linken und zur geistigen Situation. Wuppertal 21970.

Zwei Bereiche lassen sich ausmachen, welche die berufliche Biografie von Michael Schmidt als Pfarrer determinierten, wobei von zwei Eingangszitaten ausgegangen werden soll: 1. „Inwieweit darf ein Pfarrer bei der Verkündigung des Evangeliums kritisch zur politischen Situation Stellung nehmen [?]“¹³ So und ähnlich war es in den damaligen Zeitungen zu lesen. Tatsächlich nutzte Schmidt seine Gottesdienste zu politischen Einlassungen.

2. „Als Kirchenältester Mehrens spricht und es bedenklich findet, daß Jugendliche ohne Aufsicht im verschlossenen Konfirmandensaal bei rotem Licht und verhangenen Fenstern getanzt hätten, kommt es zum Tumult [...] Während Michael Schmidt noch versucht, die Ruhe wiederherzustellen, beginnt der Organist loszulegen: ‚Wach auf, wach auf, du deutsches Land, du hast genug geschlafen!‘. Er hört nicht auf, als Michael Schmidt bereits von Bauern bedrängt, das verlangt. Michael Schmidt dreht kurzerhand die Sicherung raus. Daraufhin stoßen ihn die Bauern aus der Kirche und hindern ihn, sie wieder zu betreten.“¹⁴

Hier zeichnet sich der zweite Bereich ab, welcher Schmidts beruflichen Werdegang bestimmte, nämlich die Wechselbeziehung von *vier Sphären*:

Erstens die Sphäre von *Schmidt* selbst, *zweitens* die des *Kirchengemeinderats*¹⁵, *drittens* die des *Bischofs* bzw. des *Oberkirchenrats*, d. h. der Oldenburger Kirchenleitung¹⁶, sowie *viertens* die des *loyal zum Pastor stehenden Teils der Gemeinde*, wozu überwiegend Neubürger und junge Erwachsene zählten.

13 *Tersteegen*, Wolfgang: „Hyperkritischer“ Pastor soll weichen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17.9.1969, 8. Vgl. Weser-Kurier vom 15.6.1970.

14 *Schmidt*, Gerd: Schwarzbuch Kirche. Bd. 1: Die Personalpolitik der kirchlichen Hierarchie oder: Inquisition im Wandel. Trittau 1971, 211. Vgl. Weser-Kurier vom 15.6.1970. Vgl. auch *Beier*, Jürgen: In der Kirche war die Hölle los. Eine Geschichte über die frommen Bauern von Stuhr. In: Konkret Nr. 14 vom 2.7.1970, 54. Dort findet sich Michael Schmidts Mitteilung: „Dann haben mich zehn Bauern aus der Kirche gestoßen.“

15 In diesem Zitat durch die „Bauern“ repräsentiert.

16 In diesem Zitat durch das offenkundig loyale Verhalten des Organisten repräsentiert, welcher eine weitere Diskussion durch Orgelspiel zu unterbinden suchte.

Die beiden Schmidt determinierenden Faktoren waren also zum einen seine politischen Einlassungen sowohl außerhalb als auch besonders im Gottesdienst selbst. Zum anderen waren es die Interaktionen der genannten vier Sphären. Die Relevanz dieser Sphären wurde schon zeitgenössisch beschrieben. So heißt es in der Schilderung einer Kirchengemeindeversammlung:

„Die Zuhörer wußten, was mit ‚Spannungen zwischen dem Kirchengemeinderat und dem Pastor‘ und mit ‚Spannungen zwischen dem Bischof und dem Pastor‘ gemeint war. Weiterer Anlass für die Versammlung war auch das Interesse eines großen Teils der Gemeinde, zu verhüten, daß der von ihnen geschätzte Pastor Schmidt versetzt wird.“¹⁷

Michael Schmidt¹⁸ war seit dem 1. November 1967 in Stuhr tätig¹⁹, auch wenn er formell erst Anfang 1968 eingeführt wurde²⁰. Schon am Volkstrauertag, dem 19. November 1967, wurde sein Profil offenkundig. Der Volkstrauertag lief zunächst konventionell ab. Die Pfarrersfrau Gertrud Schmidt hörte in der Pfarrerswohnung die

17 Vgl. Weser-Kurier vom 13.6.1969.

18 Michael Schmidt wurde am 2.11.1937 in Derenburg, Kr. Wernigerode, heute Sachsen-Anhalt, geboren, besuchte bis zum 14. Lebensjahr die örtliche Schule, dann ein evangelisches Internat, die Martin-Luther-Schule im Odenwald, studierte Evangelische Theologie in Berlin, Zürich und Marburg, absolvierte sein Vikariat 1964 bis 1966 in der Bremischen Evangelischen Kirche und war vom 6.11.1966 bis 1967 Hilfspfarrer an St. Georg in Bremen. Vgl. die Interviews des Autors mit Gertrud Schmidt vom 13.8.2020 und vom 19.1.2021; siehe Bremer Pfarrerbuch. Die Pastoren der Bremischen Evangelischen Kirche seit der Reformation. Bd. 2. Bremen 1996, 155.

19 Michael Schmidt, seine Frau Gertrud und beide Kinder wohnten schon seit Oktober 1967 in Stuhr. Vgl. Interview des Autors mit Gertrud Schmidt vom 13.8.2020.

20 „berufen am 1. November 1967 zum Pfarrer in Stuhr und hier eingeführt am 21. Januar 1968.“ (*Warnjen*, Hans: Die Prediger des Herzogtums Oldenburg. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Oldenburg 1980, 102.) Schon bei dieser Einführung soll der Kirchengemeinderat auf eine Mitwirkung verzichtet haben, weil Schmidt durch die Volkstrauertagsrede und das Telegramm unangenehm aufgefallen war. Vgl. *Henscheid*, Bernhard / *Rosema*, Bernd: Widerstand in die Dorfkirche getragen. Der Fall des Bremer Pastors Michael Schmidt. In: pardon – die deutsche satirische Monatsschrift 8 (1969), 12.

Geräusche des zum nahen Kriegerdenkmal marschierenden Kriegervereins²¹. Ihr Mann war vor Ort und hielt als Pastor eine Rede, welche „die Gemüter erhitzt[e]“²². Der Inhalt seiner Rede wurde zum ersten seiner Stolpersteine beim Stuhrer Kirchengemeinderat²³. Das Kriegerdenkmal selbst war ein kleines, wenige Meter durchmessendes rechteckiges Areal, das von einem Zierzaun umschlossen war und sich am Rand der Hauptdurchgangsstraße in Stuhr direkt vor der evangelisch-lutherischen Kirche befand. Auf diesem Kriegerdenkmal war zentral die Gravur „Den Gefallenen zum Gedächtnis. Den Lebenden zur Erinnerung. Den zukünftigen Geschlechtern zur Nachahmung“ angebracht²⁴. Ursprünglich hatte es an den deutsch-französischen Krieg von 1870/71 erinnert²⁵. Später wurde es auch als Erinnerungsort für den Ersten und Zweiten Weltkrieg wahrgenommen²⁶. Schmidt kontrastierte in seiner leider nicht erhaltenen Rede das Anliegen des

21 Vgl. Interview des Autors mit Gertrud Schmidt vom 19.1.2021. Bei diesem Kriegerverein handelte es sich um den Kyffhäuserbund. Vgl. *Brand*, Bernhard: 50 Jahre Kirchengemeinde Varrel. In: „... aufgeschlossen“. Gemeindebrief der Ev.- luth. Kirchengemeinden Stuhr und Varrel Oktober bis November 2020, 12f.

22 *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 204. Vgl. auch Interview des Autors mit Gertrud Schmidt vom 13.8.2020; N. N.: Lautstarker Beifall für Pastor Schmidt. In: Delmenhorster Kreisblatt vom 12.9.1969.

23 Vgl. „Die Rede am Kriegerdenkmal rief Unmut hervor.“ (Interview des Autors mit Gertrud Schmidt vom 13.8.2022). „Als ich an den Volkstrauertagen 1967 und 1968 die Gedenkreden Pastor Schmidts am Mahnmahl in Stuhr hörte, hätte ich mir noch nicht vorstellen können, dass sie eines Tages einer der Gründe für eine Versetzung des Pfarrers sein sollten.“ (*Brand*, 50 Jahre [wie Anm. 21], 12.

24 Vgl. NDR/Radio Bremen: Nordschau-Magazin vom 23.10.1969; *Henscheid / Rosema*, Widerstand (wie Anm. 20).

25 An der Stelle befindet sich heute eine Tafel mit der Aufschrift „An dieser Stelle stand bis Anfang 1973 das Ehrenmal für die Gefallenen des deutsch-französischen Krieges 1870/1871.“ (E-Mail des Stadtarchivs Stuhr von Elisabeth Heinisch vom 20.10.2022).

26 So fanden sich in der Umzäunung verschiedene bauliche Veränderungen, die das bestätigten, etwa Namen von Gefallenen dieser Kriege und die Inschriften: „1914=18“ sowie „Hier ruhen 53 deutsche Soldaten – Bekannte und Unbekannte – Sie fielen, getreu der Pflicht und dem Gesetz, im April 1945.“

Denkmals wohl recht deutlich²⁷. Das Nicht-Hineinsprechen Schmidts in den Sitz im Leben der lokalen interessierten Bevölkerung lässt seine Verbaläußerungen als sehr deutliche Abkehr von herkömmlicher öffentlicher pastoraler Rede ausmachen und erklärt den Grad der Heftigkeit der Reaktionen seitens des Kirchengemeinderats und in Folge der Kirchenleitung.

Der Beziehungsstatus von Schmidt und Kirchengemeinderat war zu diesem Zeitpunkt wohl schon der einer Störung, welche durch einen zweiten Vorgang noch verstärkt wurde.

Am 26. Dezember 1967 erreichte den Kirchenvorstand der Westberliner evangelischen Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche das Telegramm von etwa 30 Bremer Pastoren²⁸, die den Kirchenvorstand letztlich um eine Entschuldigung dafür ersuchten, dass es Heiligabend vor der Spätmesse zu einer Auseinandersetzung unter Besuchern gekommen war²⁹. Das Telegramm hatten die Pastoren zeitgleich an die Presse gegeben und damit ein großes Echo erzeugt. Michael Schmidt war Mitunterzeichner des Telegramms³⁰. Doch es kam auch jetzt noch zu keiner offenen Rückmeldung aus einer der Sphären³¹, wengleich auch dieses Ereignis später zum Katalog der Vorwürfe hinzugenommen wurde.

Die Volkstrauertagsrede und das Telegramm waren für den Gemeindegemeinderat der Anlass für die Beziehungsstörung zu Michael Schmidt und die späteren Vorgänge sollten diese Störung immer wieder bestätigen. Die Gründe für den Gemeindegemeinderat, die

27 Das lässt sich nur aus späteren Rückmeldungen erschließen. Vermutlich war diese Rede nicht unähnlich seiner im Jahr darauf gehaltenen Rede, auf die im Folgenden eingegangen wird.

28 Auf dem Telegramm finden sich 29 Unterzeichner und weitere 8 bedingte Unterzeichner. Vgl. N. N.: Das Telegramm der Pastoren. In: *Weser-Kurier* vom 10.1.1968; Pastoren-Telegramm vom 26.12.1967. In: *Dinné, Olaf / Grünwaldt, Jochen / Kuckuk, Peter* (Hg.): *anno dunnemals – 68 in Bremen*. Bremen 1998, 399.

29 Einer der Protagonisten der damaligen Westberliner studentischen Szene, Rudi Dutschke, war besonders bedrängt worden und hatte sich eine blutende Wunde zugezogen.

30 Michael Schmidt war bis Oktober 1967 Hilfsgeistlicher in Bremen gewesen.

31 Schmidt erreichten infolge seiner Mitunterzeichnung des Telegramms allerdings missbilligende Postkarten und Briefe. Beispiele finden sich in *Schmidt, Schwarzbuch* (wie Anm. 14), 203.

Beziehung zu Schmidt als Störung zu definieren, waren sowohl die Auffassung, dass Pfarrer sich grundsätzlich nicht zu drängenden gesellschaftlichen Fragen äußern sollten, als auch konkret die inhaltliche Missbilligung seiner Äußerungen³².

Genau dies war nun für die loyal zu Schmidt stehende Sphäre das Motiv, sich als solche zu definieren und ihren Handlungsstatus aktiv zu stellen, also vom Zuschauer zum Akteur zu werden³³. Dass diese Akteure als eigene, also von Schmidt getrennte Sphäre zu berücksichtigen sind, ergibt sich daraus, dass sie ein eigenes Ziel verfolgten, nämlich den Kirchengemeinderat zu übernehmen, zumindest aber relevanten Anteil an diesem zu bekommen. Sichtbar wurde dies daran, dass sie es – erfolglos – unternahmen, die Sphäre Kirchenleitung in diesem Sinn zu motivieren, also eine Koalition zu bilden³⁴. Dass es sich um das spezifische Ziel dieser Sphäre handelte, ergibt sich auch daraus, dass Michael Schmidt später explizit öffentlich erklärte, dass er das Ziel einer Neuwahl des Kirchengemeinderats nicht unterstützt habe, „um nicht überall anzuecken“³⁵.

In Blick auf die Ursache des Agierens des Gemeindegemeinderats soll folgende Überlegung angeführt werden: Die besonders nach dem Ersten Weltkrieg sehr stark mit Wahlgremien durchsetzten deutschen evangelischen Landeskirchen waren mit dem staatlich-gesellschaftlichen Geringschätzen und Abschaffen von Wahlen nach 1933 unterschiedlich umgegangen. Da das Ansetzen von örtlichen Wahlen bei

32 „Aber darum ging es offensichtlich den Mitgliedern [...] des Gemeindegemeinderats in Stuhl: Stellung zu nehmen zu drängenden Fragen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, auch in der Verkündigung des Evangeliums, wie es Pastor Schmidt in der Tat als seine Christenpflicht sah, war bisher nicht Aufgabe der Kirche gewesen, und das durfte der junge Pfarrer jetzt auch nicht.“ (*Brand*, 50 Jahre [wie Anm. 21], 14).

33 Einer der Träger dieser Sphäre erinnerte sich: „Doch wir waren gewiss nicht die einzigen, die in dieser Zeit der gesellschaftlichen Umbrüche auch in der Kirche Veränderung wünschten, die erwarteten, dass unsere Kirche, dass unser Pastor aus christlicher Sicht durchaus Stellung bezog zu Problemen, die uns Menschen bewegten.“ (*Ebd.*).

34 „... eine Kirchenratswahl hatte es in Stuhl seit Jahrzehnten nicht gegeben. Wir durften nicht schweigen. Deshalb trugen wir im persönlichen Gespräch dem Bischof in Oldenburg unsere Sicht der Dinge vor und setzten uns für Pastor Schmidt ein.“ (*Brand*, 50 Jahre [wie Anm. 21], 14); vgl. auch *ebd.*, 12–17.

35 N. N., Beifall (wie Anm. 22).

staatlichen Organen und der Öffentlichkeit als unpassend wahrgenommen worden wäre, machten vielerorts, auch in Stuhr, schlicht die einmal gewählten Gremienmitglieder weiter. Nach 1945 hatte in Stuhr niemand die Autorität des durch die Jahre 1933 bis 1945 als kirchlich bewährt geltenden Kirchengemeinderats hinterfragt und so hatte dieses Gremium einfach fortbestanden³⁶.

Beachtenswert ist zunächst, dass Schmidt trotz der Ereignisse im Jahr 1967 ein Jahr später erneut vom Kriegerverein eingeladen wurde, die Ansprache am Kriegerdenkmal zu halten. Schmidts Rede am Stuhrer Kriegerdenkmal zum Volkstrauertag 1968 verfestigte dann die Störung seiner Beziehung zum Kirchengemeinderat. Die Einladenden des Kriegervereins, welche hier der Sphäre Kirchengemeinderat zugeordnet werden können, hatten „erheblich Anstoß genommen an den Reden des Pastors Michael Schmidt, der nach ihrer Meinung in unqualifizierbarer Weise das Andenken der Gefallenen geschmäht habe.“³⁷ Konkret wurden zwei Passagen moniert. Zum einen ging es um den Satz:³⁸ „Wenn die Gefallenen aus ihren Löchern zu uns kommen könnten, uns ihr fauler Atem ins Gesicht stänke“³⁹. Gegen die Form führte der Kritiker des Kriegervereins das soziale Argument an, die Menschen in Stuhr lebten

36 „So rief [jemand] ‚Greise‘. Damit war offenbar der Gemeindekirchenrat gemeint, dessen Neuwahl – die letzte erfolgte vor 40 Jahren, [...] in jüngster Zeit wiederholt gefordert wurde.“ (N. N., Beifall [wie Anm. 22]).

37 *Deutsch*, Ferdinand: Savonarola auf dem Dorf. In: Kyffhäuser. Zeitschrift des Deutschen Soldatenbundes Kyffhäuser e. V. (Bundesausgabe) 87 (1969), 1f.

38 Der Verfasser Ferdinand Deutsch wusste von der Ansprache, da Schmidt sich in einem Fernsehbericht hatte darstellen können und in diesem neben Einblicken in sein Familienleben auch eine wortgetreue Wiedergabe von Auszügen verschiedener seiner Predigten geliefert hatte. Vgl. Beitrag NDR/Radio Bremen: Nordschau-Magazin vom 23.10.1969. Diese Passage wurde von Deutsch paraphrasiert. Im Nordschau-Beitrag lautet sie wörtlich: „Wenn die Toten heute wieder herauskönnnten aus ihren Löchern, dann hätten sie einen fauligen Atem und sie würden ihren Mund auftun und uns ins Gesicht stinken [...] Was die Helden betrifft; es gab zu wenig in Deutschland, sonst hätte Hitler die Wenigen nicht überlebt. Taten die vielen Toten denn ihre Pflicht, Unheil vom deutschen Volk abzuwenden? Nein, sie kämpften für Hitler und damit gegen das deutsche Volk.“

39 *Deutsch*, Savonarola (wie Anm. 37), 1f.

„noch in der organisch gewachsenen Ordnung, die neben dem individuellen Recht auch die Pflicht gegenüber der Allgemeinheit kennt, wo der Bürger sich hütet, den Mitmenschen und Nachbarn zu kränken, indem er Unantastbares wie das ehrende Gedenken an die Gefallenen schmählt.“⁴⁰

Hierbei betonte er besonders die Betroffenheit der Mütter der gefallenen Soldaten:

„Wir sind Menschen mit Herzen und Gefühlen und das Leid der Mütter über das ungelebte Leben der jungen Söhne rührt uns immer wieder mächtig an, da wir als Soldaten in harter Pflicht das Endgültige des Todes nur durch den Christenglauben überwinden konnten. Darum haben wir kein Verständnis [...] für die Politisierung des Glaubensbekenntnisses [...] Deshalb können wir heute keine Phrasen zum Volkstrauertag hören, auch keine politisierenden von pseudotheologischen Eiferern, sondern erwarten Worte der christlichen Nächstenliebe und des Mitleids.“⁴¹

Gemeinsam war Schmidt und seinem Kritiker vom Kriegerverein das Erkennen des menschlichen Leids. Schmidt selbst blieb in seiner Rede bei den gefallenen Soldaten, während der Kritiker das Leid der überlebenden Soldaten und der Mütter fokussierte.

Die zweite im Artikel des Kriegervereins paraphrasierend zitierte und monierte Passage lautete: „Helden? Zu wenig Helden gab es im 2. Weltkrieg, sonst hätte Hitler nicht überlebt! [...] Die deutschen Soldaten kämpften für Hitler und damit gegen das deutsche Volk!“⁴² Sich auf die Gefallenen konzentrierend, erkannte Schmidt diese als mögliche Akteure guten Handelns, die aber in der Faktizität realen Geschehens nicht richtig gehandelt hätten. Konsequenter mündete seine Ausführung in einen Appell ein, den er mit allegorischem Anklang vortrug:

„Nehmen wir an, einer der Toten hier wäre unser Vater und einer von uns wäre sein Sohn. Dann höre ich schon die Stimme: ‚Gib die

40 *Ebd.*

41 *Ebd.*

42 *Ebd.*

Waffe zurück, Junge, du bist nur Spielzeug in den Händen Deiner Herren, ein Zinnsoldat! Junge, nimm den Spaten, die Welt hat Hunger; von Rüstungsmilliarden wird sie nicht satt.“⁴³

Diese zweite Passage wurde vom Kritiker des Kriegervereins zwar missbilligend zitiert, er ging darauf jedoch nicht näher ein⁴⁴. Vielmehr lebte seine Kritik insgesamt von der Verortung Schmidts als modernem Savonarola, eines skurrilen Predigers des Mittelalters.

Bald nach Schmidts Ansprache am Kriegerdenkmal 1968 kam es zur Visitation des Oldenburger Bischofs. Ob über diesen zeitlichen Zusammenhang hinaus auch ein sachlicher bestand, also die Rede Anlass der Visitation war, ist unklar⁴⁵. Im späteren Verlauf der Auseinandersetzung erinnerte sich die Sphäre Bischof jedenfalls daran, dass es sich nur um eine „routinemäßige Visitation des Bischofs“⁴⁶ gehandelt habe. Offiziell hatte diese Visitation also keinen besonderen Anlass und wurde vom Bischof persönlich am 10. Dezember 1968 Schmidt telefonisch angekündigt⁴⁷. Die bischöfliche Visitation umfasste – in der Form herkömmlich – den Besuch einer Konfirmandenstunde und eines Gottesdienstes von Schmidt sowie die Leitung eines Gesprächs mit dem Kirchengemeinderat. Da die Visitation kein Geheimnis war, besuchten Anfang 1969 Mitglieder des Kirchengemeinderats den Bischof in Oldenburg⁴⁸. Auch wurde bekannt, dass im unmittelbaren Vorfeld der Visitation „ein ‚heimliches Treffen‘ des

43 Beitrag im NDR/Radio Bremen: Nordschau-Magazin vom 23.10.1969.

44 Es findet sich lediglich einige Pauschalkritik an jungen Pastoren: „Das Streben ist darauf gerichtet, modern und fortschrittlich zu sein. Links gilt mehr als rechts“ sowie „Die progressiven Zweifler stehen auf der Kanzel, aber sie sitzen nicht unter der Kanzel.“ (In: *Deutsch*, Savonarola [wie Anm. 37], 1f.).

45 Gleichwohl hieß es in einem Presseorgan, dass ein Kausalzusammenhang bestanden habe: „Die Alt-Krieger aber wurden laut. Ihre Proteste bewogen Schmidts Chef, den Oldenburger Bischof Hans Heinrich Harms, zu einer Visitationsreise nach Stuhr.“ (N. N.: Volkstrauertag: Wirre Parolen. In: *Der Spiegel* 1969, Nr. 48).

46 So ein Mitglied des Oberkirchenrats, dem Leitungsgremium, dem der Bischof vorstand, und das im Gesamtzeitraum geschlossen hinter dem Bischof stand, daher hier der Sphäre Bischof zugeordnet wird, auf der Gemeindeversammlung am 11.6.1969. In: N. N., Beifall (wie Anm. 22).

47 Vgl. *ebd.*

48 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 204.

Kirchengemeinderats in ‚dunkler Nacht‘ vorausgegangen“⁴⁹ sei. Von einer Koalitionsbildung von Kirchengemeinderat und Bischof mittels und infolge dieses Gesprächs kann ausgegangen werden.

Wie der weitere Verlauf der einzelnen Konflikte um Michael Schmidt zeigen wird, differierten die Interessen beider Sphären, so dass diese tatsächlich als getrennte, gleichwohl miteinander koalierende Sphären zu sehen sind. Zentrales Ziel des Kirchengemeinderats war die Entfernung von Michael Schmidt aus der Kirchengemeinde. Die Sphäre Bischof hingegen war zu diesem Zeitpunkt um Schadensminimierung für die Oldenburger Landeskirche bemüht und der Weggang Schmidts nur ein Mittel hierzu.

Bei der Durchführung der Visitation legte der Bischof energische Dominanz an den Tag. Er begann am 17. Januar 1969 mit der Visitation einer Konfirmandenstunde, deren Anlage in der unmittelbar anschließenden Besprechung vom Bischof „moniert“⁵⁰ wurde. In Gegenwart weiterer Katecheten fokussierte der Bischof in seinem Monitum darauf, dass die Auslegung der fünften Bitte des Vaterunser – „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“ – zu gesetzlich geschehen sei⁵¹.

49 N. N., Beifall (wie Anm. 22).

50 *Ebd.*

51 „Auslegung der fünften Vaterunser-Bitte als ‚gesetzlich‘ (Schmidt hatte die Vaterunser-Bitte so konkretisiert: ‚Vergib uns unseren Überfluß, wie wir ihn weitergeben unseren hungernden Brüdern.““ (*Schmidt*, Schwarzbuch [wie Anm. 14], 204).



Konfirmation mit Michael Schmidt in Stuhr, 1970 oder 1971
(Foto: Gertrud Schmidt)

Es folgte am 19. Januar 1969 die Visitation des Gottesdienstes⁵². Die Predigt über Jesaja 61, 1-3.10-11 hatte Schmidt schon zuvor beim Bischof eingereicht und mit eher banalen Korrekturempfehlungen zurückerhalten⁵³. In der Predigt findet sich eine die Kirche und die Kirchenpolitik offen kritisierende Passage:

„Die Kirchen in diesem Land sind die Kirchen von reichen Leuten. In Bremen hat eine Gemeinde von reichen Leuten 211.000 Mark für vier Kirchenfenster bezahlt. Das war im Jahre 1966 und geschah zum Lobe Gottes, des Gottes, den reiche Menschen loben. 1969 wird ein neues Gnadenjahr. 157.000 Mark stehen schon bereit für neue Kirchenfenster zum Lobe Gottes.“⁵⁴

Der Bischof stieg seinerseits am Ende des Gottesdienstes auf die Kanzel⁵⁵. Er teilte der Gemeinde mit, Schmidt habe „die Gemeinde

52 Vgl. *ebd.*; und *Henscheid / Rosema*, Widerstand (wie Anm. 20).

53 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 204.

54 Darstellung von Michael Schmidt, in: NDR/Radio Bremen: Nordschau-Magazin vom 23.10.1969. Vgl. *N. N.*, Volkstrauertag (wie Anm. 45).

55 Vgl. Interview des Autors mit Gertrud Schmidt vom 24.10.2022.

mit dieser Predigt um das Evangelium betrogen, so dass diese nun leer nach Hause gehen müsse⁵⁶. In der anschließenden Sitzung von Bischof, Schmidt, Kirchengemeinderat und Kreispfarrer⁵⁷ folgte eine Besprechung der Visitationsergebnisse. Deren genauer Verlauf lässt sich nicht mehr erschließen, im Zentrum stand aber wohl das Vorbringen von Feststellungen zur defizitären Gemeindefarbeit Michael Schmidts⁵⁸. Die Besprechung mündete in die zweimal in die versammelte Runde gestellte Frage des Bischofs, wer gegen die Versetzung von Michael Schmidt sei, die keinen größeren Widerspruch evozierte. Daran schloss sich eine Einlassung des Bischofs zu der Frage an, ob die Versetzung eines Pfarrers gegen dessen Willen kirchenrechtlich möglich sei⁵⁹.

Durch diesen Vorgang wurde die bestehende Koalition zwischen Kirchengemeinderat und Bischof bestätigt, ebenso die bestehende Störung zwischen Schmidt und dem Kirchengemeinderat. Neu war, dass der Beziehungsstatus von Michael Schmidt und Bischof als Störung gesetzt wurde.

Zwischen der Visitation am 17. und 19. Januar 1969 und dem Weggang Schmidts aus Stuhr am 25. September 1971⁶⁰ erfolgte eine Fülle von Interaktionen zwischen den vier Sphären, die nachfolgend nur skizziert, also nicht im Detail ausgeführt werden. Sie lassen sich so zusammenfassen, dass die vom Bischof in Gang gebrachte Entfernung Schmidts aus Stuhr kirchenrechtlich kaum durchführbar war, da der Pfarrer sich dem entgegenstellte.

Da Schmidt ahnte, dass der Oberkirchenrat in Folge der Visitation seine Entfernung formell in Gang bringen würde, meldete er sich am 26. Januar 1969 bei diesem proaktiv und bemängelte, die Visitation sei nicht ordnungsgemäß vonstattengegangen⁶¹.

56 Darstellung von Michaels Schmidt. In: NDR/Radio Bremen: Nordschau-Magazin vom 23.10.1969. Wortgleich auch in: N. N., Volkstrauertag (wie Anm. 45); Schmidt, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 204. Vgl. auch Henscheid / Rosema, Widerstand (wie Anm. 20); Beier, Kirche (wie Anm. 14), 54.

57 Dienststellung in der Oldenburger Kirche, einem Superintendenten oder Dekan in anderen Landeskirchen vergleichbar.

58 Schmidt, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 205.

59 Vgl. *ebd.*

60 Vgl. Warntjen, Prediger (wie Anm. 20), 102.

61 Vgl. Schmidt, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 205.

Aus der vierten Sphäre, dem gegenüber dem Pastor loyalen Teil der Gemeinde, gab es am 15. Februar 1969 einen Interaktionsversuch in Richtung des Kirchengemeinderats: die Klärung der politischen Predigten Michael Schmidts könne nach dem Gottesdienst stattfinden⁶². Die Störung zwischen dem gegenüber Schmidt loyalen Teil der Gemeinde und dem Kirchengemeinderat wurde gleichwohl bestätigt, da sich der Kirchengemeinderat an einem solchen Gespräch nicht interessiert zeigte, vielmehr am 22. Februar 1969 beschloss, die Entfernung Schmidts aus der Gemeinde zu befürworten⁶³.

Zeitgleich setzte Schmidt bei der Bewertung des Bischofs, dass er der Gemeinde das Evangelium vorenthalten habe, an, indem er am 17. Februar 1969 einen Rechtsanwalt beauftragte zu prüfen, ob eine Pfarrerversetzung bei Lehrbeanstandungen überhaupt möglich sei⁶⁴. Tatsächlich ging das Kirchenrecht davon aus, dass ein ordinierter Pfarrer das reine Evangelium eigenverantwortlich predige⁶⁵. Regelrechte Verfahren wegen Beanstandung der Lehre eines Pfarrers hatten daher eine hohe Hürde und waren hinsichtlich des Erfolgs unsicher. Doch schon am 2. März 1969 ruderte der Oberkirchenrat zurück und verfolgte eine neue Strategie. Nun wurden Ermittlungen aufgenommen, ob Schmidt ein gedeihliches Wirken in der Gemeinde überhaupt möglich sei, da sich der Kirchengemeinderat am 22. Februar 1969 nunmehr offiziell gegen ihn gestellt hatte⁶⁶.

Bis Sommer 1969 suchten die Akteure Koalitionen zu bilden. Der Bischof bzw. der Oberkirchenrat insgesamt band die Synode mit ein⁶⁷. Die Schmidt loyale Sphäre der Gemeindebasis forderte eine Gemeindeversammlung⁶⁸, „weil die Kluft zwischen Schmidt-Freunden und

62 Vgl. *Brand*, 50 Jahre (wie Anm. 21), 14.

63 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 205.

64 Vgl. *ebd.*

65 Vgl. „(1) Die Pfarrerin oder der Pfarrer versieht das Amt nach den Ordnungen der Kirche und ist darin nur an das Ordinationsgelübde gebunden. (2) Die Ordinierten sind durch die Ordination verpflichtet, das anvertraute Amt im Gehorsam gegen den dreieinigen Gott in Treue zu führen, das Evangelium von Jesus Christus [...] rein zu lehren“ (PfdG.EKD, Art. 35).

66 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 205f.; *N. N.*, Beifall (wie Anm. 22).

67 Am 8.5.1969 fand eine nichtöffentliche Tagung der Synode zu Michael Schmidt statt. Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 206.

68 Am 6.3.1969 wurde dies von 37 Personen vom Gemeindegemeinderat gefordert. Vgl. *Brand*, 50 Jahre (wie Anm. 21), 15.

Schmidt-Feinden so vertieft [war], daß der Oberkirchenrat sich selbst nach Stuhl bequemen mußte, um der Gemeinde Rede und Antwort zu stehen.“⁶⁹. Diese Versammlung fand am 11. Juni 1969 in der Gaststätte Nobels Centralpalast statt und brachte als Ergebnis die erneute Bekräftigung, dass der Kirchengemeinderat die Abberufung Schmidts verlange⁷⁰.

Am 25. August 1969 erhielt Schmidt vom Oberkirchenrat schließlich seine Versetzung mitgeteilt⁷¹. Schmidt lehnte diese aber mit der Begründung ab: „Durch diese Versetzung will mich der Oberkirchenrat in meinen Predigten entmutigen, er will keinen modernen Pfarrer“⁷². Am 11. September 1969 kam es zu einer weiteren Gemeindeversammlung. Auf ihr war die Mehrheit der etwa 240 Teilnehmer dafür, dass Schmidt bleiben solle⁷³. Es kam zum offenen Schlagabtausch coram publico von Schmidt und einem Mitglied des Oberkirchenrats, welches äußerte: „Es soll hier kein Ketzergericht gehalten werden, [sondern] ein Versuch unternommen werden, auch in unserer Zeit die Botschaft laut werden zu lassen.“⁷⁴ Dessen weitere Einlassungen veranlassten Schmidt jedoch zu der Bemerkung: „Leiten Sie die Versammlung oder sprechen Sie bereits den Richterspruch.“⁷⁵ Das evozierte die Rückmeldung: „So bin ich noch nie angesprochen worden [...] solche unverschämten Brüder brauchen wir nicht.“⁷⁶ Auch der Kirchengemeinderat nahm an der Person Schmidts Anstoß, wie etwa einen Monat später im Fernsehen verlautet wurde:

„Pastor Schmidt hält sich und seine Anschauung für die einzig richtige. Er provoziert und beleidigt Andersdenkende, wenn sie mit sachlicher Kritik kommen. Er will mit dem Kopf durch die Wand.

69 N. N., Widerstand (wie Anm. 20).

70 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 204.

71 Vgl. *ebd.*, 207.

72 Zitiert in: *Beier*, Kirche (wie Anm. 14), 54.

73 Bei dieser Versammlung sollen 240 Personen anwesend gewesen sein. Bei einer Abstimmung sollen 209 für den Verbleib von Michael Schmidt, 19 dagegen gestimmt und 12 sich enthalten haben. Vgl. N. N., Widerstand (wie Anm. 20); N. N., Beifall (wie Anm. 22); und *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 209.

74 N. N., Beifall (wie Anm. 22).

75 *Ebd.*

76 *Ebd.*

Seine eigenwillige und überspitzte Ausdrucksweise hat bei vielen Andersdenkenden Anstoß erregt.⁷⁷

Insgesamt zeigte der Verlauf des Jahres 1969, dass sich die Differenzen zwischen allen vier Sphären weiter verschärften.

Die Einbeziehung des Rechtswesens ließ allerdings die vier Sphären mehr und mehr zu Beobachtern werden, weil der eigentliche Streit nunmehr von Rechtsvertretern ausgetragen wurde. Der Rückzug des Oberkirchenrats auf das Recht und die Einschaltung eines Rechtsanwalts seitens Schmidts hatten zugleich die Sinne aller Akteure für Rechtsfragen geschärft und plötzlich stand die Erkenntnis im Raum, dass der Kirchengemeinderat seit 40 Jahren nicht mehr gewählt worden war⁷⁸. Die vierte Sphäre, die gegenüber Schmidt loyalen Gemeindeglieder, entdeckte nun das Recht als Spielfeld für sich und gab Schmidt den Impuls, dass der Kirchengemeinderat durch neue Mitglieder ergänzt werden solle⁷⁹. Am 9. November 1969 wurden neue Gemeindeglieder eingeführt⁸⁰. Hierauf reagierte der Oberkirchenrat, welcher diese Einführung ohne vorangegangene Wahl als Amtspflichtverletzung betrachtete, indem er am 11. November 1969 Michael Schmidts Amtszuchtverfahren wegen dessen Weigerung, seine Verletzung hinzunehmen, um diesen Punkt erweiterte⁸¹.

Nach seinen beiden Reden zum Volkstrauertag 1967 und 1968 wurde Michael Schmidt 1969 nicht erneut für die Rede eingeplant. Dieses Mal hielt er eine Rede in Bissendorf bei Osnabrück⁸², wohin ihn sein dortiger Amtsbruder eingeladen hatte⁸³. Auch sonst bemühte sich Schmidt in dieser Zeit, seine Position einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen, wie der wohlwollende Bericht über ihn im

77 So Heinz Wolf, Vorsitzender des Gemeindegliederkirchenrats in Stuhr (NDR/Radio Bremen: Nordschau-Magazin vom 23.10.1969).

78 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 208; *N. N.*, Beifall (wie Anm. 22).

79 Der Widerspruch, dass einerseits der bisherige Gemeindegliederkirchenrat als nicht legitim, weil nicht gewählt, hingestellt wurde, andererseits neue Mitglieder des Gremiums ebenfalls ohne Wahl hinzutreten sollten, ist evident.

80 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 207.

81 Vgl. *ebd.*, 209; *N. N.*, Beifall (wie Anm. 22).

82 Vgl. *N. N.*, Volkstrauertag (wie Anm. 45).

83 Es handelt sich um Johannes Buismann, von 1966 bis 1972 Pastor in Bissendorf.

Ein Beitrag zum Typus des '68er Pastors am Beispiel von Michael Schmidt 161
Nordschau-Magazin des NDR vom 23. Oktober 1969 oder ein Fallbericht in der Dezemberausgabe der satirischen Erotikzeitschrift *pardon* zeigen.

In der Folge arbeiteten die alten und die neu eingeführten Mitglieder des Kirchengemeinderats durchaus zusammen und warteten das Weitere ab. Auch Michael Schmidt und die Sphäre Bischof agierten weniger direkt miteinander, weil die folgenden Aktivitäten von jeweils hinzugezogenen Rechtskundigen dominiert wurden⁸⁴. Da Michael Schmidt sich geweigert hatte, seine Versetzung hinzunehmen, wurde eine Schlichtungsstelle eingesetzt, die nach verschiedenen Wirrungen am 21. Februar 1970 seine Versetzung bestätigte⁸⁵. Schmidt zog daher vor das Verwaltungsgericht⁸⁶, was seine Beurlaubung zur Folge hatte⁸⁷.

Die Lage war also, dass Schmidt de facto weiter im Amt war, die ihm loyalen Mitglieder der Gemeinde das Ziel verfolgten, den Kirchengemeinderat regulär wählen zu lassen, der alte Kirchengemeinderat passiv blieb und er den Ball zu weiterer Aktivität im Feld des Oberkirchenrats sah. Der Oberkirchenrat schließlich blieb ebenfalls mehr oder weniger passiv, da er weder die Versetzung noch die Beurlaubung Schmidts hatte durchsetzen können, und das von diesem angestrebte zivilrechtliche Verfahren noch anhängig war. Die Lösung der verfahrenen Situation kam vom Staat: Das Oldenburger Obergerverwaltungsgericht unterbreitete am 8. September 1970 den Vergleichsvorschlag, dass die Versetzung nicht erfolgen und stattdessen die Oldenburger Landeskirche eine zweite Stelle in Stuhl schaffen solle⁸⁸.

Die Schmidt tragende vierte Sphäre hatte durch das Beharren Schmidts auf seiner Stelle Oberwasser und inszenierte den eigenen

84 Der Oberkirchenrat mag auch durch die allgemeine kirchenpolitische Stimmung zur Zurückhaltung in seinem Agieren veranlasst gewesen sein, da seit dem Evangelischen Kirchentag vom 16. bis 20. Juli 1969 in den westdeutschen Landeskirchen eine unorthodox-linker Politisierung von Kirche im Raum stand. Vgl. *Lechner*, Edda: Jesus – Marx – und ich. Wege im Wandel. Eine Achtundsechzigerin in der Kirche. Berlin 2020, 83–92.

85 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 210.

86 Vgl. *ebd.*

87 Vgl. *Tersteegen*, Wolfgang: „Gemeindepfarrer beurlaubt“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11.6.1970, 8; *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 210.

88 Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 210.

Mitwirkungsanspruch in der Gemeinde als „Willenskundgebung“ für Schmidt im Kirchenraum. Da es sich auch der alte Kirchengemeinderat nicht nehmen ließ, Präsenz zu zeigen, konstatierte eine Zeitung am folgenden Tag: „Tumultartige Szenen in der Kirche“⁸⁹. Diese Versammlung im Kirchengebäude war eine Abfolge von Anfeindungen der drei Sphären Michael Schmidt, Kirchengemeinderat und der Schmidt stützenden Gemeindeglieder, verlagerte sich später vor die Kirche und mündete in dieses Szenario:

„Einen bedauerlichen Höhepunkt erreichten die Ausschreitungen, als einige fanatische Gemeindeglieder Schmidt daran hindern wollten, die Kirche wieder zu betreten, um vielleicht doch noch die gestörte Versammlung zu einem nüchternen Ende zu führen. Bedenkliche Zurufe wie ‚ausräuchern‘ bestimmten die Szene, als der Pastor sich den Weg in die Kirche bahnte.“⁹⁰

Doch diese dramatische Zuspitzung war eigentlich Beiwerk, denn die Mühlen verwaltungsmäßigen Handelns mahlten beständig. Es ging ein weiteres Jahr ins Land und schließlich einigten sich der Oberkirchenrat und Schmidt in einem schriftlichen Vergleich⁹¹, d. h. es wurde jenes Neubaugebiet in Stuhr – der Ortsteil Varrel –, aus dem sich die Unterstützer Schmidts überwiegend rekrutiert hatten, zur eigenständigen Kirchengemeinde erhoben und Schmidt ermöglicht bzw. er wurde dazu aufgefordert, sich darauf zu bewerben⁹². Obschon die Wahl Schmidts durch den Rat der neuen Kirchengemeinde wohl nur eine Formsache gewesen wäre, kam es nicht dazu. Schmidt war von den Jahren des Streitens abgekämpft und die neue Kirchengemeinde hätte wegen des Baus eines neuen Gemeindezentrums zu viel Verwal-

89 N. N.: Tumultartige Szenen in der Kirche. In: Delmenhorster Kreisblatt vom 15.10.1970.

90 *Ebd.* Vgl. auch Weser-Kurier vom 15.6.1970.

91 Es handelt sich um die Vereinbarung zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg – vertreten durch den Oberkirchenrat – und Herrn Pfarrer Michael Schmidt in Stuhr vom 27.10.1970 (Unterzeichnung durch den Oberkirchenrat) bzw. 30.10.1970 (Unterzeichnung durch Michael Schmidt). Ein Original befindet sich im Nachlass von Michael Schmidt. Vgl. *Schmidt*, Schwarzbuch (wie Anm. 14), 210.

92 Vgl. *ebd.*

Ein Beitrag zum Typus des `68er Pastors am Beispiel von Michael Schmidt 163

tungsarbeit für ihn bedeutet⁹³. Daher traf er mit dem Oberkirchenrat ein Arrangement: Er schied aus dem Dienst der Landeskirche aus, verzichtete auf sein Ruhestandsgehalt und erhielt im Gegenzug in den Jahren 1971 bis 1975 für ein Studium der Sozialarbeit an der Universität Marburg 75% seines letzten Gehalts bezahlt⁹⁴. Am 25. September 1971 verließ er Stuhr⁹⁵.

Epilog

Das Kriegerdenkmal vor der evangelisch-lutherischen Kirche in Stuhr „wurde 1972/1973 im Zuge eines Ausbaus der Stuhrer Landstraße entfernt und auch nicht eingelagert [...] Über den Verbleib des Denkmals ist nichts bekannt [...]“⁹⁶. Die Einebnung des Kriegerdenkmals scheint öffentlich als unproblematisch wahrgenommen worden zu sein.

Michael Schmidt und seine Frau Gertrud hatten bei Dienstantritt in Stuhr zwei, später drei Kinder. Nach seiner Entlassung aus dem Dienst der Oldenburger Landeskirche zog er mit seiner Familie auf einen Bauernhof bei Marburg und studierte an der Marburger Universität Sozialarbeit. Schon parallel und anschließend bestritt er zusammen mit seiner Frau den Lebensunterhalt mit der Aufnahme von Pflegekindern. Schmidt verstarb am 15. September 2014⁹⁷.

Fazit

Michael Schmidt fiel bald nach seinem Amtsantritt Ende 1967 mit einer als unpassend empfundenen Rede zum Volkstrauertag und einem als politisch wahrgenommenen publizierten Telegramm auf. Er galt fortan als „politischer Pastor“ und wurde entlang einer Kette von Ereignissen der Jahre 1967 bis 1972 in dem kleinen Ort Stuhr in seinem Wirken von vier Sphären determiniert.

Erstens hatte er selbst eine konkrete Vorstellung von seinem Wirken als Pastor: „Wir leben nun mal auf der Erde und kirchliche Arbeit zielt nicht auf den Himmel. Soziale Arbeit ist nicht Beiwerk,

93 Vgl. Interview des Autors mit Gertrud Schmidt vom 24.10.2022.

94 Vgl. ebd.

95 Vgl. *Warnjten*, Prediger (wie Anm. 20), 102.

96 E-Mail des Stadtarchivs Stuhr (Elisabeth Heinisch) an den Verfasser vom 20.10.2022.

97 Vgl. Interview des Autors mit Gertrud Schmidt vom 24.10.2022.

sondern Zentrum der Kirche.“⁹⁸ Er gehörte damit zu den ‘68er Theologen, welche aus dem persönlichen Glauben heraus die Gesellschaft und ihre Veränderung als Inhalt des eigenen Bemühens betrachteten.

Zweitens wurde die Kirchenleitung, d. h. der Oldenburger Oberkirchenrat unter Vorsitz des Bischofs, als Akteurin aktiv und suchte Schaden von der Institution Oldenburger Landeskirche abzuwenden.

Drittens war der Kirchengemeinderat recht bald nach dem Amtsantritt Michael Schmidts um eine Störung zu diesem und später um eine Aufrechterhaltung dieser bemüht. Konkret zielte diese Sphäre auf einen Weggang Schmidts aus Stuhr.

Viertens wurde die Sphäre der loyal zu Michael Schmidt stehenden Gemeindegliedern, zumeist jüngere und zugezogene, aktiv. Sie bestätigten Schmidt, suchten ihn zu stützen und verfolgten den Anspruch, das Geschehen in der Kirchengemeinde mitzubestimmen. Konkret war diese Sphäre zum einen für einen Verbleib Schmidts in Stuhr und wollte zum anderen neues Personal im Kirchengemeinderat, wobei dies ihr eigentliches Motiv war. Das Auftreten Michael Schmidts diente dieser Sphäre als Katalysator für die Wiedereinführung der seit der NS-Zeit eingestellten Kirchenwahlen.

98 *Henscheid / Rosema*, Widerstand (wie Anm. 20). Vgl. ein anderes Zitat Schmidts: „Kirchliche Arbeit zielt nicht in den Himmel.“ (*Beier*, Kirche [wie Anm. 14], 55).

Miszelle

Ein gefälschtes Dibelius-Zitat und seine Folgen

Michael Heymel

In verschiedenen Quellen wird bis heute eine Äußerung verbreitet, die der damalige Berliner Bischof und EKD-Ratsvorsitzende Otto Dibelius (1880–1967) bei der Zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) 1954 in Evanston/USA gemacht haben soll:

„Die Anwendung einer Wasserstoffbombe ist vom christlichen Standpunkt aus nicht einmal eine so schreckliche Sache, da wir alle dem ewigen Leben zustreben. Und wenn zum Beispiel eine einzelne Wasserstoffbombe eine Million Menschen tötet, so erreichen die Betroffenen umso schneller das ewige Leben.“

Im offiziellen Bericht der Zweiten ÖRK-Vollversammlung ist diese Äußerung nicht zu finden. Die Erklärungen und Resolutionen von Evanston wandten sich vielmehr unmissverständlich gegen nukleare Waffen mit der Begründung, Christen seien überall dem Ziel des Weltfriedens verpflichtet. Gewürdigt wurden der christliche Pazifismus als eine Weise des Zeugnisses wie auch die Überzeugung von Christen, dass unter bestimmten Umständen militärisches Handeln zu rechtfertigen sei. Der ÖRK forderte eine internationale Kontrolle aller Massenvernichtungsmittel. Alle Nationen wurden aufgerufen, sich von der Drohung oder dem Gebrauch solcher Wasserstoff-, Atom- oder anderer Bomben zur massenhaften Zerstörung abzuwenden. Das Recht zur nationalen Selbstverteidigung wurde anerkannt, doch man fügte hinzu, militärisches Handeln müsse strikt durch Notwendigkeiten der internationalen Sicherheit begrenzt sein. Die Kirchen, so der ÖRK, müssten die Massenvernichtung von Bürgern in offenen Städten grundsätzlich verurteilen. Der ÖRK sah sich 1954 außerstande, Tests von Wasserstoffbomben prinzipiell zu verwerfen¹, erklärte aber, sie dürften

1 Das war der angespannten politischen Weltsituation geschuldet. Die eindringlichen Warnungen von Albert Schweitzer und Papst Pius XII. im April 1954

nur innerhalb nationaler Territorien oder auf der Basis internationaler Übereinkunft durchgeführt werden².

Die Dibelius zugeschriebene Aussage, die die Wirkung einer Wasserstoffbombe verharmlost und dafür den ‚christlichen Standpunkt‘ reklamiert, steht in eklatantem Widerspruch zu der Tendenz von Evanston, die Gefahr solcher Massenvernichtungsmittel so weit wie möglich zu begrenzen. Schon deshalb ist es, von anderen Umständen abgesehen, äußerst unwahrscheinlich, dass Dibelius als Delegierter der EKD jene Aussage dort gemacht hat. Die von ihm und seinem Stellvertreter Hanns Lilje unterzeichnete Erklärung des Rates der EKD zu Versuchen mit Atom- und Wasserstoffbomben vom 21. Mai 1954 setzt sich auf der Linie von Evanston für internationale Vereinbarungen ein, die die Entwicklung von Massenvernichtungsmitteln begrenzen sollten. Sie betont allerdings auch, entsprechend der Tradition der neulutherischen Zwei-Reiche-Lehre, es könne nicht Sache der Kirche sein, konkrete Vorschläge zur Lösung politischer Probleme zu machen³.

Zu klären bleibt, 1. in welchem Kontext das angebliche Dibelius-Zitat erstmals aufgetaucht ist und 2., wer es mit welchem Interesse verbreitet hat. Mehrere Indizien sprechen dafür, dass es sich bei dem Zitat um eine Fälschung handelt. Ihre Provenienz und Verbreitung lassen auf einen propagandistischen Zweck schließen⁴.

implizierten eine Verwerfung solcher Tests, sprachen sie aber nicht aus (vgl. Heipp, Günther [Hg.]: *Es geht ums Leben! Der Kampf gegen die Bombe 1945–1965. Eine Dokumentation.* Hamburg 1965, 25–27).

2 Vgl. *The Evanston Report. The assembly of the World Council of Churches 1954.* London 1955, 131–134. Ein Atomteststopp-Vertrag zwischen den Großmächten USA, England und Sowjetunion wurde erst am 5.8.1963 in Moskau unterzeichnet.

3 Die Erklärung ist abgedruckt in: *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.* Bd. 8: 1954/55, bearb. von Karl-Heinz Fix (AKIZ A 19). Göttingen 2012, 286. Zur konfliktreichen Vorgeschichte vgl. Heymel, Michael: Martin Niemöller. Vom Marineoffizier zum Friedenskämpfer. Darmstadt 2017, 215–220.

4 Für die folgenden Ausführungen konnten Ergebnisse einer Recherche benutzt werden, die Peter Beier für das EZA Berlin durchgeführt hat. Diese erfolgte allerdings begrenzt, weil ihm nicht alle nachzuprüfenden Quellen vorlagen. Der Autor dankt Henner Grundhoff (EZA Berlin) für das Mitteilen der Ergebnisse.

Das Zitat, das die militaristische und menschenverachtende Haltung eines hochrangigen Repräsentanten der Evangelischen Kirche belegen soll, begegnet heute auf Websites und in Zeitschriften, die sich an eine linksorientierte, antikirchlich eingestellte Leserschaft wenden⁵. Häufig nennen sie als Quelle den Historiker Manfred Görtemaker und zitieren aus seiner ‚Geschichte der Bundesrepublik‘. Dort werden Beispiele für die ‚Mission des Abendlandes‘ aufgeführt, die sich in der westdeutschen Gesellschaft der 1950er Jahre ‚im Kampf gegen den gottlosen Kommunismus beweisen‘⁶ musste. Als ein solches Beispiel wird dann Otto Dibelius mit der erwähnten Aussage zitiert⁷, die er in der Broschüre ‚Militärkirche oder kirchlicher Friedensdienst?‘⁸ gemacht haben sollte. Görtemaker erweckt fälschlich den Eindruck, Dibelius sei Autor oder Mitautor der Broschüre gewesen. Aus seiner Formulierung geht weiter hervor, dass er nicht direkt aus der Broschüre, sondern aus einer sekundären Quelle zitiert, laut Anmerkung aus dem Buch von Jost Hermand, ‚Kultur im Wiederaufbau‘⁹.

Görtemaker hielt also, ohne sie einzusehen, die Broschüre von 1957 für die Primärquelle. Wer sie tatsächlich verfasste, weiß er nicht. Er übernahm die zitierte Äußerung einfach aus zweiter Hand, ohne sich zu vergewissern, ob sie wirklich von Dibelius stammt. In der Broschüre

5 Mit den Suchworten ‚Dibelius und Wasserstoffbombe‘ lassen sich bei Google mehr als ein Dutzend Websites aufrufen, die das angebliche Dibelius-Zitat enthalten, darunter Der Theologe, Telepolis und wiederholt die Zweiwochenschrift Ossietzky. Autoren sind z. B. der aus der evangelischen Kirche ausgetretene freie Theologe Dieter Potzel, der linkskatholische Diplomtheologe Peter Bürger und der evangelische Pastor i. R. Hartwig Hohnsbein. Auch ZEIT-online brachte das Zitat ohne kritische Distanz in: *Hürter*, Tobias: Zukunftsvisionen. Die große Kurzsichtigkeit (26.7.2022) (www.zeit.de/kultur/2022-07/zukunftsvisionen-geschichte-vorhersagen-philosophie [zuletzt abgerufen am 26.8.2022]).

6 *Görtemaker*, Manfred: Kleine Geschichte der Bunderepublik Deutschland. München 1999, 258.

7 Vgl. *ebd.*, 259.

8 Vgl. *Militärkirche oder kirchlicher Friedensdienst?* Überreicht vom Arbeitskreis evangelischer Pfarrer für Frieden und soziale Arbeit im Land Brandenburg. O. O., o. J. [Potsdam 1957]. Ein Exemplar der Humboldt-Universität Berlin (Sig. 2018 A 1449) konnte vom Autor am 22.9.2022 in Kopie in der Hochschul- und Landesbibliothek RheinMain in Wiesbaden eingesehen werden.

9 *Hermand*, Jost: Kultur im Wiederaufbau. Die Bundesrepublik Deutschland 1945–1965. München 1986 / Frankfurt a. M. 1989, 243.

ist sie zwar abgedruckt¹⁰, aber nicht mit einer zuverlässigen Quelle als authentische Aussage von Dibelius belegt. Stattdessen wird ohne genaue Quellenangabe auf Pressemeldungen verwiesen.

Die Deutsche Nationalbibliothek (DNB) und die Bibliothek der Humboldt-Universität Berlin (HUB) geben Gerhard Kehnscherper (1903–1988) als Autor der Broschüre an. Kehnscherper hatte Evangelische Theologie studiert, 1927 promoviert und war von 1933 bis 1935 NSDAP-Mitglied gewesen. Nach dem Krieg war er Pfarrer, gegen den die berlin-brandenburgische Kirche 1953 wegen kirchenfeindlicher Agitationstätigkeit ein Disziplinarverfahren eröffnete. Dies führte zu seiner Entfernung aus dem Pfarrdienst. Das Urteil wurde später vom Disziplinarhof der EKU aufgehoben, da Kehnscherper zum Zeitpunkt des Verfahrens als Staatsbediensteter nicht mehr der kirchlichen Disziplinargewalt unterstand. Er wurde Dozent für Kirchengeschichte in Potsdam und trat der CDU (Ost) bei. Kehnscherper arbeitete in der Christlichen Friedenskonferenz mit und verstand sich als „Friedenspfarrer“¹¹.

In einem Schreiben des Magdeburger Konsistoriums vom 29. August 1957, das vergeblich versucht hatte, für die Berliner Stelle der EKD-Kirchenkanzlei Exemplare der Broschüre zu besorgen, wird hingegen der Religionspädagoge Hans Schlemmer (1885–1958) als Autor angegeben. Dieser lehrte seit 1948 an der Humboldt-Universität zu Berlin und an der Pädagogischen Hochschule Potsdam¹². Tatsächlich ist die Broschüre unterzeichnet mit „Prof. Lic. Schlemmer“¹³. Die Frage der Verfasserschaft ist damit jedoch nicht eindeutig geklärt. Dass Schlemmer der alleinige Autor war, ist unwahrscheinlich. Eher könnte er in Zusammenarbeit mit anderen die Endfassung des Textes erstellt haben. Schlemmer und Kehnscherper lehrten beide an der Hochschule in Potsdam. Beide standen über den im August 1951 gegründeten „Christlichen Arbeitskreis im Deutschen Friedensrat“ in Verbindung.

10 Vgl. *Militärkirche* (wie Anm. 8), 13.

11 Er war Mitbegründer des Christlichen Arbeitskreises im Friedensrat der DDR. Zur Biographie vgl. *Zirlewagen*, Marc: Art. Gerhard Kehnscherper. In: BBKL 24 (2005), 929–935.

12 Zu Schlemmers Biographie vgl. *Menzel*, Dirk: Liberale Religionspädagogik und freier Protestantismus. Das Beispiel Hans Schlemmer (1885–1958). München 2001, 16–93.

13 *Militärkirche* (wie Anm. 8), 15.

Unabhängig von diesem hatte sich der „Arbeitskreis evangelischer Pfarrer für Frieden und soziale Arbeit im Land Brandenburg“ gebildet, den die Broschüre als Herausgeber nennt. Einer neueren Studie von Dirk Menzel zufolge war Schlemmer mit Kehnscherper befreundet und arbeitete mit ihm im Arbeitskreis zusammen. So habe er auch bei insgesamt drei überwiegend von Kehnscherper verfassten Broschüren mitgewirkt. Ihr gemeinsames Anliegen war es, gegen den Militärseelsorgevertrag der EKD mit der Bundesrepublik Deutschland von 1957 als Dokument einer „unfreien Militärkirche“ zu polemisieren und eine freudige Zustimmung „zu den Friedenskundgebungen der DDR“ zu bekunden¹⁴. Der Arbeitskreis wurde 1958 aufgelöst, als Kehnscherper nach Greifswald versetzt wurde.

Die 15-seitige Broschüre im DIN A 5-Format enthält eine ideologisch-politische Kritik am Militärseelsorgevertrag, der als „Seelsorgevertrag für die westdeutsche NATO-Wehrmacht“ und als das Evangelium missbrauchende „NATO-Seelsorge“ abgelehnt wird¹⁵. Zugleich übt sie innerkirchliche Kritik an der Missachtung der Beschlüsse von Evanston, Eisenach, Essen und Berlin-Weißensee, der „Entrechtung der Synode“ durch das „diktatorische, ungesetzliche Vorgehen“ einiger Bischöfe und Vertragsbestimmungen, die „das Ende einer freien, christlichen Kirche“ bedeuteten¹⁶. Die angebliche Dibelius-Aussage wird als Beispiel für einen Missbrauch des Evangeliums angeführt und in den Zusammenhang von Evanston 1954 gestellt. Die Verfasser verurteilen sie als „Irrlehre und Gotteslästerung“¹⁷. Anscheinend zweifeln sie nicht an der Echtheit des Zitats. In den im Evangelischen Zentralarchiv Berlin vorhandenen Unterlagen zu Evanston konnte der Ausspruch jedoch nicht nachgewiesen

14. *Menzel*, Religionspädagogik (wie Anm. 12), 90–93, hier: 92. Schlemmer und Kehnscherper haben die DDR-Politik sicher falsch beurteilt, darin ist Menzel zuzustimmen (vgl. *ebd.*, 92). Ob ihnen bewusst war, dass ihre Voten über die Kirche inklusive des falschen Zitats von der SED missbraucht werden konnten, lässt sich im Nachhinein nicht feststellen.

15 *Militärkirche* (wie Anm. 8), 3, 12.

16 *Ebd.* 4, 8f., 10.

17 Das geht aus dem Kommentar hervor: „Wir Christen glauben an ein ewiges Leben (...) Aber wir halten es für eine Irrlehre und Gotteslästerung, wenn Millionen von Christen durch Wasserstoffbomben vorzeitig getötet werden sollen“ (In: *Ebd.* 13).

werden. In Dibelius' Rede vor der Vollversammlung ist er nicht enthalten.

In der DDR-Presse erscheint die fragliche Aussage erst 1958, d. h. vier Jahre nachdem sie gemacht worden sein soll. In einer vor Evanston geführten Pressekampagne gegen Dibelius im Jahr 1954 geht es um eine andere Äußerung, die er anlässlich eines Essens beim Verein der ausländischen Presse in West-Berlin getan haben soll. Zitiert wird eine DPA-Meldung: „Die Wasserstoffbombe hat nach allem, was bisher darüber bekanntgeworden ist, so furchtbare Wirkungen, daß man sie geradezu als eine Friedensgarantie bezeichnen kann“¹⁸. Das Neue Deutschland (ND) übernahm diese Meldung mit der Schlagzeile „Dibelius für Wasserstoffbombe“¹⁹ und berief sich dafür auf die Hamburger Zeitung Die Welt, die die Äußerung unter der Überschrift „Dibelius bejaht die H-Bombe“ verbreitet hatte²⁰. Was die Presse als „ungeheuerliche Erklärung“²¹ verbreitete, verkehrte den Sinn der – in diesem Fall anscheinend korrekt überlieferten – Aussage von Dibelius ins Gegenteil. Dieser hatte die Wasserstoffbombe als „Friedensgarantie“ bezeichnet, weil es ihm wegen ihrer furchtbaren Wirkungen unvorstellbar schien, sie einzusetzen. Damit bestätigte er im Grunde die Doktrin der Abschreckung. Soweit feststellbar, hat man seine Aussage in Kirchenkreisen in diesem Sinn und *nicht* als Plädoyer für die H-Bombe verstanden. Ohne Erläuterung war sie allerdings missverständlich.

Im Frühjahr 1958 setzte dann die Verwendung der vermeintlichen Evanston-Äußerung in breiter Front ein, zuerst wohl in Junge Welt, dem Zentralorgan der Freien Deutschen Jugend (FDJ)²², am ausführlichsten in einem Artikel von Albert Norden im Neuen Deutschland

18 Bischof Dibelius glaubt an die Wasserstoffbombe. In: Berliner Zeitung. Nr. 87 vom 13.4.1954, 2.

19 Es handelt sich um die Ausgaben Nr. 86 vom 12.4.1954 und Nr. 88 vom 14.4.1954.

20 Es handelt sich um die Ausgabe Nr. 85 vom 10.4.1954.

21 In: Neues Deutschland. Nr. 87 vom 12.4.1954, 2.

22 In der Ausgabe vom 13.3.1958. Daran anschließend berichtete das Neue Deutschland über „Irrtümer des Bischofs Dibelius“ (ND Nr. 63 vom 14.3.1958, 2).

(ND) vom 26. April 1958²³. Dort erscheint sie als „vollständiges Zitat“ im gleichen Wortlaut wie bei Görtemaker, genauso in der Zeitschrift *Der Freidenker*²⁴. Nach einer von Peter Beier im EZA Berlin ange-stellten Recherche scheint das angebliche Dibelius-Zitat in der DDR-Presse zuletzt in der Berliner Zeitung vom 13. Januar 1960 verwendet worden zu sein. Dort findet es sich mit dem Zusatz: „Wörtlich so gesprochen von Bischof Dibelius auf dem Weltkirchentag in Evanston, USA“.

Überraschenderweise wird die fragliche Dibelius-Äußerung *nicht* in der 1960 bei Rütten & Loening in Berlin publizierten „Dokumen-tation“²⁵ mit dem Titel „Hier spricht Dibelius“ mit abgedruckt. Diese widmet sich vor allem der Zeit vor 1945, enthält aber auch einen kleinen Teil zur „Rechtfertigung des Atomkriegs“ durch Dibelius und führt lediglich die Äußerung von 1954 zur Funktion der Atombombe als „Friedensgarantie“ auf²⁶. Das Fehlen der angeblich in Evanston getätigten Äußerung könnte mit einem Film zusammenhängen, der in Anlage und Tendenz auffällige Ähnlichkeit mit der Anti-Dibelius-Schrift von 1960 besitzt. Dieser von der Deutschen Film AG in der DDR (DEFA) 1958 produzierte 20-minütige Dokumentarfilm „Die falschen Propheten“ verwendet den angeblichen Dibelius-Ausspruch ebenfalls, um „den reaktionären Werdegang des Bischofs Dr. Dibelius,

23 *Norden*, Albert: Herr der Christen – Diener der Vernichtung. Geschichtliche Wahrheiten über den Dr. Otto Dibelius. In: *Neues Deutschland*. Nr. 98 vom 26.4.1958, 3.

24 Vier geistliche Apologeten zum Atomkrieg. In: *Der Freidenker* 41 (1958), H. 10, 303. Dibelius erscheint dort als Dritter in einer Reihe von vier „geistliche[n] Apologeten zum Atomkrieg“ (ebd., 302–305) mit Geoffrey Fisher, Bischof von Canterbury, Christopher Chavasse, Erzbischof von Rochester und dem katholischen Moraltheologen Karl Hörmann, Wien.

25 Umschlag und Titelseite geben keinen Verfassernamen an, das Titelbild ist als Fotomontage zu erkennen. Es handelt sich nicht um eine objektive Dokumentation, sondern um eine vom Zentralorgan der SED Neues Deutschland zusammengestellte antikirchliche Propagandaschrift, die Dibelius als Wegbereiter von Militarismus und Kriegspolitik darstellt.

26 *Hier spricht Dibelius*. Eine Dokumentation. Berlin 1960, 133. Ort der Äuße-rung sei das französische Kulturzentrum Maison de France in West-Berlin gewesen. Als Quelle wird hier angegeben: „Der Tag, Westberlin, 10. April 1954“.

angefangen vom 1. Weltkrieg bis in die heutige Zeit“²⁷, darzustellen. Sachbearbeiter des Staatssekretariats für Kirchenfragen beanstandeten jedoch im Oktober 1958, der Ausspruch sei nicht genügend dokumentiert, und empfahlen, die Stelle zu entfernen. Den Einsatz des Films hielten sie vorerst für nicht zweckmäßig. Der Film wurde nicht zugelassen, das Filmmaterial vermutlich vernichtet.

Auslöser der bereits laufenden Pressekampagne war der westdeutsche Militärseelsorgevertrag, mit dem Dibelius am 22. Februar 1957 Kirche und Öffentlichkeit vor vollendete Tatsachen gestellt hatte. Zusammen mit dem Leiter der EKD-Kirchenkanzlei Heinz Brunotte auf der einen, Bundeskanzler Konrad Adenauer und Verteidigungsminister Franz Josef Strauß auf der anderen Seite hatte er den Vertrag noch vor der für März 1957 vorgesehenen gesamtdeutschen EKD-Synode unterzeichnet. Die Synode in Berlin-Spandau konnte das Ganze nur noch annehmen oder ablehnen. Der Vertrag wurde mit Zweidrittelmehrheit ratifiziert. Als dem Vertrag im Frühjahr 1958 der Bundestagsbeschluss über die Atombewaffnung folgte, wurde Dibelius in der DDR öffentlich als „Atombischof“ und „Nato-Priester“ beschimpft.

Mit dem gefälschten Dibelius-Zitat vermittelte die DDR-Presse den Eindruck, die Evangelische Kirche sei eine „Militärkirche“²⁸, die Massenvernichtungsmittel verharmlose. Diese Kirche habe sich im Militärseelsorgevertrag zum willfährigen Instrument der Bonner Republik gemacht. Verschwiegen wurde dabei, dass die mit der Bundesregierung getroffene Regelung, hauptamtliche Militärseelsorger als Bundesbeamte einzustellen, schon im Vorfeld auf entschiedenen innerkirchlichen Widerspruch gestoßen war. Die kirchlichen Bruder-

27 Falsche Propheten. Informationstext des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung, 1. (<http://www.staat-kirche-forschung.de/Dokumente/Falsche%20Propheten.pdf> [zuletzt abgerufen am 29.9.2022]).

28 Der Ausdruck „Militärkirche“ wurde schon früher von dem westfälischen Präses Ernst Wilm aus dem Kreis der kirchlichen Bruderräte verwendet, um vor einer Anpassung der Kirche an staatliche Interessen zu warnen; vgl. sein Schreiben vom 20.11.1954 an Landesbischof Bender, Karlsruhe, den Vorsitzenden des Ausschusses der EKD für Militärseelsorge (Nordelbisches Kirchenarchiv Kiel [NEKA], Bestand 20.01, Nr. 452). Die erwähnte Broschüre übernimmt den Ausdruck von Martin Niemöller, vgl. *Militärkirche* (wie Anm. 8), 12.

räte mit ihrem Wortführer Martin Niemöller lehnten mehrheitlich eine Seelsorge an Soldaten ab, die durch vom Staat angestellte und finanzierte Pfarrer ausgeübt werden sollte. Militärpfarrer, so lautete der Haupteinwand der Kritiker, würden als Staatsbeamte dem Druck ausgesetzt, sich in ihrer Seelsorge staatlichen Erwartungen und Interessen anzupassen²⁹.

Am 27. Juli 1957 gab der Exekutivausschuss des Weltkirchenrats eine Erklärung über Atomtests und Abrüstung ab, die von Dibelius und Heinrich Grüber den Regierungen in Bonn und Ostberlin übermittelt wurde. Unmittelbar vor der EKD-Synode im April 1958 in Ostberlin (Berlin-Weißensee) erschien im ND der bereits genannte Artikel des Politbüro-Mitglieds Albert Norden gegen Dibelius, in dem das gefälschte Zitat benutzt wurde. Dibelius ging dann in seinem Bericht vor der Synode auf die Resolution des ÖRK ein und bekräftigte mit ihr übereinstimmend, dass Atomwaffen und andere „Massenvernichtungsmittel aus dem Leben der Völker verschwinden müssen (...) Einen gerechten Krieg kann es nicht geben, wenn mit Atomwaffen gekämpft wird.“ Nötig sei „eine neue Konzeption von dem Gemeinschaftsleben der Völker, die den Krieg aus der Welt schafft“³⁰. Grüber sah sich danach als Bevollmächtigter des Rates der EKD bei der Regierung der DDR veranlasst, Dibelius mit einer Erklärung in Schutz zu nehmen. Er verwahrte sich u. a. gegen „das Wort aus Evanston“, das Dibelius „nie gesprochen hat“³¹.

Dibelius selbst äußerte sich dazu erst in seiner Autobiographie. Er schreibt dort:

„Zwei Jahre³² nach der Versammlung von Evanston tauchte plötzlich die Behauptung auf, ich hätte dort gesagt: mit der Atombombe sei es doch gar nicht so schlimm; da kämen nur eben 100 000 Menschen schneller in den Himmel als sonst! Ein Zeuge, der ein solches Wort von mir mit eigenen Ohren gehört haben wollte, fand sich nicht. Dagegen erklärten von denen, die in Evanston dabei waren,

29 Die Broschüre von 1957 dagegen betont diese innerkirchliche Kritik.

30 Berlin 1958. Bericht über die 3. Tagung der 2. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. bis 30. April 1958, 39 und 43 (EZA Bib LS vom 9.3.1958).

31 *Grüber*, Heinrich: Erinnerungen. Köln / Berlin 1968, 398.

32 Demnach wäre die Falschmeldung schon 1956 in der Presse aufgetaucht.

einer nach dem anderen: sie hätten so etwas niemals aus meinem Munde vernommen.“³³

Fazit: Das angebliche Dibelius-Zitat aus Evanston muss nach quellenkritischer Prüfung als eine Fälschung betrachtet werden. Die dem EKD-Ratsvorsitzenden zugeschriebene Aussage ist inhaltlich theologischer Unsinn und mit seinen verbürgten Äußerungen zur Sache unvereinbar. Sie entspricht aber der antichristlichen SED-Propaganda der Zeit: Die Kirche sanktioniere Unrecht und Unterdrückung und vertröste alle aufs Jenseits. Die Verbreitung des gefälschten Zitats zielte darauf, die Evangelische Kirche als Institution und Dibelius als ihren Repräsentanten zu diskreditieren. Dies entsprach dem Interesse der SED-Kirchenpolitik, die ideologischen Fronten der zeitgenössischen Ost-West-Politik „auch auf die EKD zu übertragen“, um dadurch „die Kirchen in Ost und West auseinander zu dividieren“³⁴.

Es gibt zu denken, dass solche Propaganda, die dem Schwarz-Weiß-Schema des Kalten Krieges folgt, heute von pazifistisch gesinnten Autoren des linken Spektrums weiterverbreitet wird. Sie übernehmen die Fälschung ungeprüft aus dritter Hand, eine Richtigstellung ist, soweit bekannt, bisher nirgendwo erfolgt³⁵.

33 *Dibelius*, Otto: „Ein Christ ist immer im Dienst“. Stuttgart 1961, 252.

34 *Naumann*, Martin: „Das ist Terror, der auf uns Synodale ausgeübt wird.“ Die Synode der EKD von 1958 und ihre Wirkung auf die Schlesische Landeskirche. In: *MKiZ* 14 (2020), 43–69, hier: 44.

35 Am 23.8.2022 schrieb der Autor an die Redaktion der Zeitschrift *Ossietzky*: „Es diskreditiert die in Ihrer Zeitschrift geübte Kirchenkritik, wenn sie mit gefälschten Zitaten arbeitet. Ich kann Ihnen daher im Interesse journalistischer Sorgfalt nur empfehlen, eine Richtigstellung zu veröffentlichen.“ Der verantwortliche Redakteur erwiderte, die Kritik an der Verwendung eines falschen Zitats sei berechtigt, er könne sich dafür „stellvertretend nur entschuldigen“ (Rüdiger Dammann, E-Mail vom 19.11.2022). Die empfohlene Richtigstellung erfolgte nicht.

Forschungsberichte

Geistlich und rechtlich gleich. Gleichstellung von Theologinnen im Pfarrberuf der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und ihren Vorgängerkirchen 1918–1971

Jolanda Gräßel-Farnbauer

1. Ziel und Fragestellung

Gedanklicher Ausgangspunkt des vorzustellenden Dissertationsprojektes war die Examensarbeit der Verfasserin über die sogenannte Zölibatsklausel (Ende des Dienstverhältnisses bei Eheschließung) für evangelische Theologinnen¹. Darin untersuchte sie die Synodendiskussion in den 1950er und 60er Jahren in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und ordnete diesen Diskussionsprozess in den gesellschaftlichen Kontext und in den landeskirchenübergreifenden Prozess der Öffnung des Pfarramtes für Frauen ein. Hierbei ließ sich ein Wandel der juristischen Argumentation bezüglich der Gültigkeit des Gleichberechtigungsgebots aus Art. 3 Abs. 2 GG feststellen: Bei der Einführung des Pfarrerrinnengesetzes 1958/59 wurde die Beibehaltung der Zölibatsklausel mit Verweis auf das Selbstverwaltungsrecht der Kirchen (Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV, inkorporiert in Art. 140 GG) legitimiert². Damit wurde Art. 3 Abs. 2 GG als nicht bindend für die EKHN erachtet; anders war es 1970/71 bei der Einführung des gemeinsamen Dienstrechts für Frauen und Männer im Pfarrdienst. Nun wurde die ebenfalls in Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV enthaltene

1 Diese wurde 2017 mit dem Leonore Siegele-Wenschkewitz Nachwuchspreis ausgezeichnet. Die Arbeit erschien in umgearbeiteter Form als Aufsatz: *Gräßel-Farnbauer, Jolanda: Die Zölibatsklausel für evangelische Theologinnen am Beispiel der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. In: ZKG 133 (2022), 90–119.*

2 Vgl. Votum des Ausbildungsreferenten Oberkirchenrat (OKR) Hans-Erich Heß (Kirchensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau [EKHN]. Zweite Kirchensynode 3. außerordentliche Tagung 1. bis 4. Dezember 1958 in Frankfurt a. M. Darmstadt / Wiesbaden o. J., 164); Votum des Synodalen Amtsgerichtsdirektors Dr. Hans Zöll (Kirchensynode der EKHN. Zweite Kirchensynode 4. ordentliche Tagung 20. bis 24. April 1959 in Frankfurt a. M. Darmstadt / Wiesbaden o. J., 397).

Schrankenklausele (trotz Selbstverwaltungsrecht der Kirchen gilt das „für alle geltende[] Gesetz“) betont und die Gültigkeit des Gleichberechtigungsgebots aus dem Grundgesetz als für die Kirche verbindlich erachtet³. Bei der Sichtung der Quellen zur Gleichstellung der Theologinnen in der EKHN für das Dissertationsvorhaben konnte beobachtet werden, dass das Selbstverständnis und Selbstbewusstsein der EKHN als progressive, liberale und politische Landeskirche⁴ auch die Diskussion um die Gleichstellung von Theologinnen prägte. Dies zeigt sich im Bestreben der EKHN und bereits der Evangelischen Kirche in Nassau – neben den Landeskirchen Hessen-Darmstadt und Frankfurt am Main Vorgängerkirche der EKHN –, eine Vorreiterinnenrolle im Vergleich zu anderen Landeskirchen einzunehmen. Und es schlug sich auch in entsprechender Rhetorik kirchenleitender Männer nieder. So proklamierte der nassauische Landesbischof August Korthauer 1929 bei der Einführung der ersten gesetzlichen Regelungen zu Theologinnen auf dem Gebiet der späteren EKHN auf dem Landeskirchentag: „Mit diesem § 15 [Theologinnen betreffender Paragraph im neuen Pfarrere-Ausbildungsgesetz] überholen wir alle in den deutschen Kirchen bisher getroffenen Regelungen.“⁵ Und der EKHN-Kirchenpräsident Martin Niemöller konstatierte in einer Synodendebatte zur weiteren Gleichstellung der Theologinnen 1957: „Also wir marschieren in bezug auf die Behandlung der Vikarinnen an der Spitze innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland.“⁶

Ausgehend von diesen Beobachtungen ist das Ziel des Dissertationsprojektes, den Gleichstellungsprozess von Theologinnen im Pfarrerberuf in der EKHN und ihren Vorgängerkirchen von den ersten

3 Vgl. Begründung des Rechtsausschusses (ZA EKHN, Best. 255, Kirchensynode der EKHN, Nr. 44: Entwurf des Rechtsausschusses für ein Kirchengesetz zur Angleichung des Rechtes der Frauen im pfarramtlichen Dienst an das Recht der Pfarrer in der EKHN, 1970). Wortlaut von Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb des für alle geltenden Gesetzes.“

4 Die Geschichte der EKHN (<https://www.ekhn.de/ueber-uns/geschichte.html> [zuletzt abgerufen am 11.5.2022]).

5 Verhandlungen der dritten (ordentlichen) Tagung des ersten Landeskirchentages der Evangelischen Landeskirche in Nassau vom 5. bis 15. November 1929. Wiesbaden o. J., 39.

6 Kirchensynode der EKHN. Zweite Kirchensynode 2. ordentliche Tagung 18. bis 22. März 1957 in Mainz. Darmstadt / Wiesbaden o. J., 77f.

Diskussionen um einen Studienabschluss für Theologiestudentinnen 1918 bis zur vollständigen formal-rechtlichen Gleichstellung durch Einführung eines gemeinsamen Dienstrechtes für Frauen und Männer im Pfarrberuf 1970/71 umfassend aufzuarbeiten. Dabei soll auch untersucht werden, inwiefern die Vorreiterinnenrolle in der Selbstwahrnehmung mit der faktischen Gesetzgebung und ihrer Umsetzung tatsächlich übereinstimmt, und nach weiteren dominierenden Motiven und Faktoren bei den einzelnen Gleichstellungsschritten, u. a. der Rolle des Gleichberechtigungsgebotes des Grundgesetzes, gefragt werden.

2. Forschungsstand

Bislang liegt keine umfassende wissenschaftliche Darstellung zur Geschichte der Theologinnen in der EKHN vor, sondern lediglich zwei Ausstellungskataloge, eine Jubiläumsschrift sowie eine kleine Sonderbeilage in der Evangelischen Sonntags-Zeitung anlässlich des Jubiläums „60 Jahre Frauenordination in der EKHN“ im Jahr 2010⁷. Die drei größeren Publikationen weisen einen sehr unterschiedlichen Fokus auf: Der von Helga Engler-Heidle und Marlies Flesch-Thebesius herausgegebene Ausstellungskatalog „Frauen im Talar“ (1997) legt den Fokus auf die biografische Vorstellung einzelner Theologinnen und Pfarrerinnen in Frankfurt am Main, die in je spezifischer Hinsicht „erste“ in ihrem Tätigkeitsfeld waren (z. B. erste Gemeindepfarrerinnen, erste Dekanin, erste Studienleiterin im Religionspädagogischen Amt)⁸. Der Begleitband zur Ausstellung „50 Jahre EKHN“ des Zentralarchivs der EKHN (ebenfalls 1997) fragt bei den verschiedenen Etappen der Entstehung der EKHN jeweils auch nach der Repräsentanz von Frauen auf unterschiedlichen Ebenen (im Kirchenvorstand, im Pfarrberuf usw.). Aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums des gemeinsamen Dienstrechtes für Pfarrerinnen und Pfarrer in der EKHN erschien 2020 der von der EKHN herausgegebene Band „Mutige Schritte. 50 Jahre Gleichstellung von Frauen und Männern im Pfarrdienst“. Der von Jolanda Gräbel-Farnbauer und Anette Neff verfasste Band verbindet einen institutionengeschichtlichen Fokus mit Bio-

7 *Flemmig*, Ines (Hg.): 60 Jahre Ordination von Frauen ins Pfarramt der EKHN. Sonderbeilage der Evangelischen Sonntagszeitung vom 31.10.2010.

8 *Engler-Heidle*, Helga / *Flesch-Thebesius*, Marlies (Hg.): Frauen im Talar. Ein Stück Frankfurter Kirchengeschichte (SRRVF 22). Frankfurt a. M. 1997.

grammen der ersten Vikarinnen und Pfarrerinnen der EKHN sowie weiterer relevanter Akteure⁹.

3. Quellen

Für das Dissertationsprojekt werden systematisch die primär im Zentralarchiv der EKHN in Darmstadt¹⁰ vorhandenen Quellen zur Gleichstellung der Theologinnen in der EKHN und ihren Vorgängerkirchen erfasst und ausgewertet. Zentrale Quellen für die Entstehung der entsprechenden Kirchengesetze sowie partiell auch deren Umsetzung sind einerseits Sachakten der Kirchenverwaltung zu Theologinnen und Frauen im pfarramtlichen Dienst sowie die Protokolle der Kirchenleitung, des Leitenden Geistlichen Amtes und der Kirchenverwaltung und andererseits Akten der Kirchensynode sowie die gedruckten Synodenprotokolle, denn wesentliche rechtliche Gleichstellungsschritte wie die Gehaltsangleichung 1955, die Lockerung der Zölibatsklausel 1968 und das gemeinsame Dienstrecht für Männer und Frauen im Pfarramt von 1970 erfolgten auf Initiative von Synodalen und die entsprechenden gesetzlichen Änderungen bzw. Kirchengesetze wurden von der Synode verabschiedet. Für die Umsetzung der gesetzlichen Regelungen zu Theologinnen werden zudem die Amtsblätter der EKHN ausgewertet. Die Sichtung der Personalakten der verstorbenen und bis Mitte der 1970er Jahren ordinierten Theologinnen ergänzen und konkretisieren diese Dienstmeldungen. Sie zeigen einerseits Umsetzungskonflikte der entsprechenden Beschlüsse, z. B. auf Ebene der Pröpste und der Gemeinden auf, und liefern andererseits personengeschichtliche Angaben zur Konkretisierung und Illustration der Umsetzung der jeweils gültigen Rechtslage. Zudem gewähren die Personalakten Einblick in die damaligen Lebensverhältnisse der Frauen und zeigen beispielsweise die Herausforderung der Vereinbarkeit von Amt und Haushaltsführung

9 *Evangelische Kirche in Hessen und Nassau* (Hg.): *Mutige Schritte. 50 Jahre Gleichstellung von Frauen und Männern im Pfarrdienst*. Darmstadt 2020. Für einen überregionalen Forschungsüberblick zur Geschichte der Frauenordination kann verwiesen werden auf den Forschungsbericht von *Israel, Carlotta*: *Frauenordination im geteilten Deutschland*. In: *MKiZ* 15 (2021), 207–213 sowie auf: *Banhardt, Sarah / Gräbel-Farnbauer, Jolanda / Israel, Carlotta*: *Einleitung*. In: *Dies. (Hg.): Frauenordination in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven*. Stuttgart 2023, 9–17, hier: 9–11.

10 Punktuell werden zusätzlich einzelne Archivalien anderer Archive genutzt.

auf. Sofern vorhanden werden auch Selbstzeugnisse und Erfahrungsberichte der Theologinnen genutzt. Zum größten Teil fehlen leider schriftliche Zeugnisse der Theologinnen, da deren Nachlässe nicht in Archive überführt wurden oder werden, so dass ihre Positionen und Anliegen vorrangig aus der Korrespondenz mit der Kirchenleitung und Kirchenverwaltung in den Personalakten hervorgeht. Auch die Protokolle des hessen-nassauischen Vikarinnenkonvents sind nicht überliefert.

4. Aufbau und Methode

Da sich die entscheidenden Entwicklungen der Gleichstellung auf dem Gebiet des Dienstrechts vollzogen, erfolgt die Darstellung entlang der jeweiligen Gesetze. Die Unterabschnitte der Kapitel hierzu folgen jeweils einem Dreischritt: In einem ersten Abschnitt wird der Entstehungsprozess des Gesetzes dargelegt, danach der Gesetzestext besprochen und sodann die Umsetzung überprüft. Ein besonderes Gewicht hat sowohl hinsichtlich der Bedeutung als auch des Umfangs – was auch mit der guten Quellenbasis zusammenhängt – die Umsetzung der Vikarinnenverordnung in den 1950er Jahren. Hier wurden die Weichen für die weitere Entwicklung gestellt: durch die ersten Einsätze von Theologinnen in Gemeinden, die Verwendung des gleichen Ordinationsformulars, die Entscheidung für die gemeinsame Ausbildung mit den Theologen an den Theologischen Seminaren sowie den Beschluss der Gehaltsangleichung durch die Synode 1955 als ersten Schritt der rechtlichen Gleichstellung. Das Dissertationsvorhaben will somit einen dreifachen Beitrag leisten: Erstens einen Beitrag zur Berufsgeschichte von Frauen am Beispiel der Theologinnen bzw. Pfarrerrinnen, dies zweitens als Rechtsgeschichte, und zwar als Weg vom geschlechtsspezifischen Dienstrecht für Theologinnen bis hin zum gemeinsamen Dienstrecht für Frauen und Männer im Pfarrberuf, und drittens in der Perspektive der Institutionengeschichte der EKHN, deren geschlechtsspezifische Personalpolitik dadurch ersichtlich wird.

Inhaltlich spiegelt sich im Gleichstellungsprozess von Theologinnen im Pfarrberuf in der EKHN und anderen evangelischen Landeskirchen in Deutschland in der dienstrechtlichen Entwicklung die Erkenntnis wider, dass Theologinnen und Theologen geistlich und rechtlich gleich und gleich zu behandeln sind. Die Unterscheidung der geistlichen und rechtlichen Gleichstellung findet sich dabei sowohl in

den EKHN-Quellen¹¹ als auch in der Literatur zur Frauenordination¹². Vor diesem Hintergrund sowie angesichts der ausgewerteten Quellen insgesamt erwies es sich als sachgemäß, mit der Unterscheidung der geistlichen und rechtlichen Gleichstellung zu arbeiten und diese auch in den Titel dieser Arbeit aufzunehmen. Eine allein auf die Frage der Ordination fokussierte Perspektive würde der komplexen Entwicklung nicht gerecht. Auf den Begriff „Frauenordination“ wird daher in Titel und Gliederung verzichtet. Tatsächlich war in der EKHN die Ordination von Frauen bereits mit der Vikarinnenverordnung von 1949 durch die Kirchenleitung eingeführt worden¹³. Im Titel wird der Ausdruck „Theologinnen im Pfarrberuf“ verwendet, da im Untersuchungszeitraum unterschiedliche Dienstbezeichnungen für Frauen im Pfarrberuf gebräuchlich waren. Die unspezifische Bezeichnung „Theologinnen“ schien daher für den gesamten Zeitraum passend, spezifiziert durch „im Pfarrberuf“ aufgrund der gleichzeitigen Zuordnung und Abgrenzung vom Pfarrberuf seit den ersten gesetzlichen Regelungen auf dem Gebiet der EKHN.

5. Beispiel Gehaltsangleichung 1955

Als kurzer inhaltlicher Einblick sei der erste wichtige Schritt der rechtlichen Gleichstellung der Theologinnen in der EKHN herausgegriffen. Gemäß § 12 der Vikarinnenverordnung von 1949 erhielten die Vikarinnen (damalige Amtsbezeichnung für Theologinnen im Dienst der EKHN) 80 % des Gehaltes der Pfarrer. 1954 hatten vier Synodale im Zusammenhang einer umfangreicheren Überprüfung der Verordnung zunächst die Angleichung der Gehälter der Vikarinnen an die der Pfarrer beantragt. Hintergrund war die inzwischen erfolgte Gehaltsan-

11 Vgl. Votum des Synodalen Staatsanwalts Friedrich Vogel (Verhandlungen der Kirchensynode der EKHN. Vierte Kirchensynode 8. Tagung 4. bis 8. Dezember 1970 in Frankfurt a. M. Protokoll der Verhandlungen. Darmstadt / Mainz o. J., 410).

12 Vgl. *Hauschild*, Wolf-Dieter: Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979. In: Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKIZ B 47). Göttingen 2007, 51–90, hier: 67.

13 Vgl. § 1 der „Verordnung über die Verwendung von Vikarinnen im kirchlichen Dienst“ vom 11.7.1949 (ABIEKHN 1949, 113f.).

gleichung im öffentlichen Dienst auf Grundlage von Art. 117 GG¹⁴, so dass der Staat bei Einsatz im Schuldienst 100 % an die Kirche zahlte, die Kirche aber nur 80 % an die Vikarinnen auszahlte¹⁵. Bei dieser Synodendiskussion ist erstmals der Rekurs auf das Gleichberechtigungsgebot des Grundgesetzes nachweisbar, das hierbei anders als 1958/59 bei der Zölibatsklausel im Pfarrerinnengesetz als relevant erachtet wurde, weswegen es 1955 trotz des schöpfungstheologischen Gegenplädoyers des Kirchenpräsidenten Niemöller zur von der Synode beschlossenen Gehaltsangleichung kam¹⁶. Die EKHN war infolge dieses Beschlusses die einzige Landeskirche, die die Theologinnen gleich besoldete¹⁷. Allerdings blieb eine umfassendere Überprüfung der Vikarinnenverordnung im Sinne einer weiteren Gleichstellung aus und die Fortschrittlichkeit bezüglich des Gehalts wurde als Argument genutzt, um bis 1958/59 auf dem Status quo der Gesetzgebung zu bleiben, und zwar bis andere Landeskirchen (Anhalt, Lübeck und Pfalz) 1958 das Gemeindepfarramt für Frauen öffneten¹⁸. Gerade diese Vorreiterinnenrolle der EKHN nutzte u. a. Niemöller, um ein weiteres Vorangehen der EKHN im Vergleich zu anderen Landeskirchen zu verhindern¹⁹.

14 Vgl. *Krüger*, Hildegard: Die Gleichberechtigung der Beamtin nach dem 1.4.1953. In: *Zeitschrift für Beamtenrecht* 1 (1953), 101–103.

15 Vgl. Kirchensynode der EKHN. Erste Kirchensynode 5. ordentliche Tagung 22. März bis 25. März 1954 in Frankfurt a. M. Darmstadt / Wiesbaden o. J., 96f.; 459f.

16 Vgl. Kirchensynode der EKHN. Erste Kirchensynode 6. ordentliche Tagung 21. März bis 24. März 1955 in Frankfurt a. M. Darmstadt / Wiesbaden o. J., 195–197; 603.

17 Vgl. Schreiben der Evangelischen Kirche in Deutschland an die Leitungen der deutschen evangelischen Landeskirchen vom 19.5.1956 (ZA EKHN Best. 155, Kirchenverwaltung der EKHN, Nr. 240: Theologinnen, 1947–1959).

18 Vgl. ABIEKD 12 (1958), 321; 345f.; 370.

19 Vgl. die Voten Martin Niemöllers (Kirchensynode [wie Anm. 6], 77f.; Kirchensynode der EKHN. Zweite Kirchensynode 3. ordentliche Tagung 10. bis 24. März 1958 in Frankfurt a. M. Darmstadt / Wiesbaden o. J., 116).

Lebensläufe zur Zeit des Nationalsozialismus. Eine duale Biografie von Helmuth Schreiner und Karl Themel

Maurice Backschat

Im Jahr 1946 prägte Wilhelm Niemöller, Kirchenhistoriker und Bruder von Martin Niemöller, die Ansicht, dass die große Mehrheit der evangelischen Kirchenleute, die sich im ‚Kirchenkampf‘ in der ‚Mitte‘ zwischen Bekennender Kirche (BK) und Deutschen Christen (DC) positioniert hatten, nichts Relevantes zur Geschichte der Evangelischen Kirche beigetragen hatten und folglich nicht Teil dieser werden sollten¹. In der unmittelbaren Nachkriegszeit dominierte diese Sicht auf den ‚Kirchenkampf‘ die Historiografie. Auch die DC wurden zuerst weitestgehend aus der Geschichtsschreibung ausgeklammert, sodass die BK im Fokus der Forschung stand². Aus dieser Position heraus sollte die Geschichte des wehrhaften Protestantismus während des ‚Dritten Reichs‘ erzählt werden. Erst Dekaden später wurde die Rolle der DC aufgearbeitet³. Die geschichtswissenschaftliche Forschung revidierte die oben genannte Ansicht Niemöllers nach den 1960er Jahren schrittweise, sodass die DC als Gegenpol zur BK ihren Platz in der kirchlichen Zeitgeschichte fanden. Das Schlaglicht der Forschung fiel damit vermehrt auf die organisierten Gruppen des ‚Kirchenkampfes‘, ließ jedoch der nur vereinzelt organisierten ‚Mitte‘ wenig Aufmerksam-

-
- 1 Vgl. *Ericksen*, Robert: Wilhelm Niemöller and the Historiography of the Kirchenkampf. In: Gailus, Manfred / Lehmann, Hartmut (Hg.): Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland 1870–1970. Göttingen 2005, 433–452.
 - 2 Eine Übersicht in: *Brunotte*, Heinz / *Wolf*, Ernst (Hg.): Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2 (AGK 15). Göttingen 1965; *Zipfel*, Friedrich / *Herzfeld*, Hans: Kirchenkampf in Deutschland 1933–1945: Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der Nationalsozialistischen Zeit. Berlin / Boston 1965; und *Niemöller*, Wilhelm: Wort und Tat im Kirchenkampf. München 1969.
 - 3 Eine gute Aufarbeitung bieten: *Meier*, Kurt: Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Halle (Saale) 1964; *Bergen*, Doris: Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich. London 1996; und *Peter*, Ulrich: Lutherrose und Hakenkreuz. Die Deutschen Christen und der Bund der nationalsozialistischen Pastoren in der evangelisch-lutherischen Kirche Mecklenburgs. Entstehung, Wirken, Ende und Verbleib der Akteure. Kiel 2020.

keit zukommen⁴. Es entstand ein Schubladendenken mit dem Resultat, dass Theologen, die sich in Distanz zu den kirchenpolitischen Lagern befunden hatten, nur selten in den Fokus der kirchengeschichtlichen Forschung gelangten. Jedoch machte gerade diese, lediglich in Abgrenzung zu den Extremen definierte Gruppe der ‚Neutralen‘ einen Großteil der Theologen aus⁵. Die Fremdbezeichnungen ‚neutral‘ und ‚Mitte‘ unterstellen dabei, fälschlicherweise, eine fehlende ideologische Unterstützung von bzw. Haltung zu kirchenpolitischen Themen. Vor dem Hintergrund gut lutherischer Untertänigkeit, die in den Kirchengemeinden Autoritäten entgegengebracht wurde, war daher der gesellschaftliche Einfluss der Pfarrer der ‚Mitte‘ relevant⁶. Insofern ermöglicht die Auseinandersetzung mit Personen dieser Theologen-Kohorte interessante Einblicke in die vielfältigen Überzeugungen innerhalb der Theologenschaft zur Zeit des ‚Kirchenkampfes‘.

Temporäre Anhänger der BK und DC und dennoch, zumindest phasenweise, in Distanz zu diesen Gruppen stehend waren die beiden Theologen Helmuth Schreiner (1893–1962) und Karl Themel (1890–1973). Beide waren einflussreiche Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus, die in wichtigen kirchenpolitischen Ämtern die Kirche mitprägten. Schreiner hatte beispielsweise im Jahr 1933 die Leitung eines der einflussreichsten Gremien der evangelischen Kirche, des „Centralausschusses der Apologetischen Centrale der Inneren Mission“, inne. Themel übernahm nach der Usurpation der Inneren Mission durch die DC in ebendieser Institution die Führung⁷. Trotz ihres Einflusses waren beide nur selten⁸ vollumfänglich Gegenstand der Forschung.

4 Vgl. „Außerdem lag noch die Gruppe der ‚Neutralen‘ dazwischen, die sich lieber nicht einmischen und gegen niemanden kämpfen wollte.“ (*Blaschke, Olaf: Die Kirchen und der Nationalsozialismus*. Bonn 2019, 137).

5 Vgl. *Bergen, Cross* (wie Anm. 3), 178 und *Probst, Christopher: Demonizing the Jews: Luther and the Protestant Church in Nazi Germany*. Bloomington 2012, 144.

6 Vgl. *Probst, Jews* (wie Anm. 5), 168.

7 Vgl. *Kaiser, Jochen-Christoph: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert: Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945*. München 1989, 257; und Lebenslauf (Evangelisches Landeskirchliches Archiv in Berlin, VII 38, ELAB 105/270: Personalakte Karl Themel).

8 Zu Schreiner vgl.: *Beyer, Franz-Heinrich: Eine Theologenexistenz im Wandel der Staatsformen*. Leipzig 2019; *Nowak, Kurt: Schreiner als Theologe im*

Besonders interessant und aussagekräftig hinsichtlich der Vielfalt innerhalb der Theologenschaft sind die Analogien und Differenzen in den Lebensläufen und Prägungen der beiden lutherischen, nationalkonservativen Emporkömmlinge. So schienen sie sich bis in die 1930er Jahre kongruent zu entwickeln, divergierten danach jedoch in unterschiedliche Richtungen. Schreiner und Themel waren anfangs durch die gleichen Lehrer geprägt, am Völkischen interessiert und gehörten denselben Vereinen und Parteien an⁹. Zudem waren beide in der kirchlichen Apologetik engagiert und setzten sich in führenden Positionen mit den kontemporären Herausforderungen der Evangelischen Kirche auseinander. Dennoch standen sie sich im „Kirchenkampf“ ablehnend gegenüber: Schreiner war Mitinitiator der Jungreformatoren Bewegung, aus der sich später die BK bildete. Er distanzierte sich jedoch bereits im Zuge des Ansbacher Ratschlags im Jahr 1934 von der Bekenntnisfront. Gleichzeitig schien Schreiner Mitglied der DC zu sein¹⁰. Themel hingegen schloss sich früh den DC und der NSDAP an und wurde als Anhänger in hohe Ämter der Kirche befördert. Er

Widerstand gegen den Nationalsozialismus. In: Die Theologische Fakultät Rostock unter zwei Diktaturen: Studien zur Geschichte 1933–1989. Münster 2004, 61–65; *Bendick*, Claudia: Das Diakonissenmutterhaus Münster. Münster 2006; und zu Themel: *Kaiser*, Protestantismus (wie Anm. 7); *Kniffka*, Jörg: Das kirchliche Leben in Berlin-Ost in der Mitte der zwanziger Jahre. Münster 1972; *Gailus*, Manfred: Vom evangelischen Sozialpfarrer zum nationalsozialistischen Sippenforscher. Die merkwürdigen Lebensläufe des Berliner Theologen Karl Themel (1890–1973). In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 49 (2001), 796–826.

- 9 Beide waren Lutheraner, studierten in Halle und Berlin unter Friedrich Loofs und Adolf von Harnack und waren Mitglied des christlich-konservativen Studentenbundes Wingolf. Zudem waren beide als Feldprediger im Ersten Weltkrieg an der Front und erhielten das Eiserne Kreuz II. Beide unterstützten politisch die DNVP und setzten sich in mehreren Publikationen mit der völkischen Bewegung auseinander. Vgl. *Themel*, Karl: Der religiöse Gehalt der völkischen Bewegung und ihre Stellung zur Kirche. Berlin 1926; und *Schreiner*, Helmuth: Das Christentum und die völkische Frage. Berlin-Dahlem 1925.
- 10 Vgl. Schreiben Wieneke an Schreiner vom 29.10.1931 (Universitäts- und Landesbibliothek Münster, Nachlass Schreiner, 24, 124); und *Bendick*, Diakonissenmutterhaus (wie Anm. 8), 207. Erich Vogelsang, Referent im preußischen Kultusministerium und zuständig für die Reorganisation der Theologischen Fakultäten, begrüßte im Juni 1933 die Bewilligung eines Antrags Schreiners auf Mitgliedschaft bei den DC.

distanzierte sich 1935 von den DC und arbeitete wenig später in der Reichsstelle für Sippenforschung für den NS-Staat, wo er sehr engagiert zur systematischen Verfolgung jüdischer Menschen beitrug. Schreiners und Themels wechselnde Anhängerschaft der kirchenpolitischen Lager scheint dabei widersprüchlich zu sein. Schon anhand dieser kurzen Übersicht, die sowohl Konformität als auch Konfrontation erkennen lässt, erweist sich die Einordnung und Kontextualisierung Schreiners und Themels als kompliziert und dennoch lohnend.

In dem vorgestellten Dissertationsprojekt¹¹, das sowohl durch Prof. Dr. Albrecht Beutel am Seminar für Kirchengeschichte II der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster als auch durch Prof. Dr. Todd Weir am Department Christianity and History of Ideas der University of Groningen betreut wird, soll daher erstens untersucht werden, inwieweit Parallelen und Unterschiede im Vergleich der Lebensläufe und Überzeugungsgebäude von Schreiner und Themel vor, während und nach der Zeit des ‚Dritten Reichs‘ festzustellen sind. Dazu wird zuerst die intellektuelle, politische und theologische Auseinandersetzung der beiden Persönlichkeiten mit dem Nationalsozialismus eruiert.

Zweitens soll erforscht werden, wie die völkische Ideologie, die eine erhebliche Schnittmenge mit den Überzeugungen innerhalb des national-konservativen lutherischen Milieus und der nationalsozialistischen Bewegung hatte, von Schreiner und Themel unterschiedlich interpretiert wurde.

Drittens sollen die Einstellung und Beurteilung des Säkularismus und der Säkularisierung untersucht werden. Es wird gefragt, inwiefern die Angst vor der, oftmals mit dem Bolschewismus gleichgestellten, Gefahr des Säkularismus zu einer Öffnung gegenüber dem Nationalsozialismus führte. Welche Rolle spielte dabei die apologetische Tätigkeit der beiden Männer?

Und schließlich wird beleuchtet, wie sich Schreiner und Themel zu den Themen Antisemitismus und Eugenik positionierten. Insbesondere vor dem Hintergrund ihrer Tätigkeit in der Inneren Mission hatte ihre Haltung zu diesen beiden Aspekte die größten direkten Auswirkungen auf andere Menschen und ist daher Teil der Betrachtung.

11 Der Verfasser dankt der Stiftung der Deutschen Wirtschaft für die Unterstützung des vorgestellten Projekts mit einem Promotionsstipendium.

Die Forschungsfragen sollen basierend auf einer strukturierten und detaillierten Quellenanalyse, die auf der Herausarbeitung ideengeschichtlicher, kirchenpolitischer und sozialer Kontextualisierung fußt, beantwortet werden. Die Methoden der Individualbiografie werden um jene der Kollektivbiografie erweitert, sodass ein prosopographischer Erkenntnisgewinn erzielt werden kann. Insbesondere die Analyse von Theologen außerhalb des ‚Rampenlichts‘ trägt dazu bei, ein vielfältiges Bild der Positionen unter den Geistlichen und ihrer Rolle vor und während der NS-Zeit zu erstellen¹². Dass die Auseinandersetzung mit Einzelpersonen zu einem erheblichen Erkenntnisgewinn über eine ganze Gruppe oder Generation beitragen kann, haben dabei Ulrich Herbert¹³ in der Biografie über Werner Best, Albrecht Beutel¹⁴ zu Gerhard Ebeling und Benjamin Ziemann¹⁵ in seinem Werk zu Martin Niemöller eindrucksvoll bewiesen.

Zur Auseinandersetzung mit Schreiner wird sein knapp 4.000 Dokumente umfassender Nachlass, der in der Universitäts- und Landesbibliothek Münster zugänglich ist, untersucht. Insgesamt sollen die noch vielfach unerforschten Tagebücher, Korrespondenzen und Predigten in Schreiners Nachlass analysiert werden, um neue Einblicke zu gewinnen. Die Stationen in Schreiners Leben und dessen gute Kontakte in politischen und gesellschaftlichen Kreisen zeugen von einer umfassenden Beschäftigung mit theologischen, intellektuellen, ethischen und politischen Themen und gelten daher als besonders aussagekräftig¹⁶. So war Schreiner immer wieder Teil geschichtswissenschaftlicher Forschung gewesen, allerdings nur partiell, auf bestimmte Lebensabschnitte¹⁷ oder Funktionen¹⁸ beschränkt.

Die zweite Quellenbasis bilden Nachlass und Personalakten Themels, die im Evangelischen Zentralarchiv und im Evangelischen

12 Vgl. *Probst*, *Jews* (wie Anm. 5), 7.

13 Vgl. *Herbert*, Ulrich: *Best*. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft. München 2016.

14 Vgl. *Beutel*, Albrecht: *Gerhard Ebeling*. Eine Biographie. Tübingen 2012.

15 Vgl. *Ziemann*, Benjamin: *Martin Niemöller*. Ein Leben in Opposition. München 2019.

16 Vgl. *Beyer*, *Theologenexistenz* (wie Anm. 8), 8.

17 Vgl. *ebd.*; und *Bendick*, *Diakonissenmutterhaus* (wie Anm. 8).

18 Vgl. *Nowak*, *Schreiner* (wie Anm. 8); und *Kaiser*, *Protestantismus* (wie Anm. 7).

Landeskirchlichen Archiv Berlin aufbewahrt sind. Die Einbeziehung Themels, der die Nähe zum NS-Staat suchte, verdeutlicht nicht nur die unter Geistlichen vorhandene Variabilität in der religiösen Legitimationsbereitschaft, vielmehr soll Themel als Kontrastfolie dienen, um tatsächliche Entscheidungs- und Handlungsoptionen herauszuarbeiten. Themel gilt dabei als Theologe, dem die erhoffte, große Karriere, sowohl in den Kadern der Kirche als auch in denen des NS-Apparates zwar verwehrt blieb, der aber aufgrund seines bewegten Lebenslaufs mit vielen Wendungen und unterschiedlichen Tätigkeiten als Beispiel für die Ambivalenz und Anpassungsfähigkeit des deutschen Protestantismus in der Weimarer Republik gelten kann¹⁹. Neben den größtenteils unveröffentlichten Dokumenten werden zahlreiche Publikationen der beiden Theologen eine wichtige Rolle spielen. Themel war, wie Schreiner, schon vor dem Ersten Weltkrieg und während der Weimarer Republik sehr daran interessiert, sich mit dem Evangelium und seinen Herausforderungen, darunter die völkische Ideologie, der Säkularismus und Nationalsozialismus, auseinanderzusetzen. Zudem ist es lohnend, sich mit Individuen wie Schreiner und Themel zu beschäftigen, weil sie sich apologetisch mit ihrer Umwelt befassten. Ihre ausgesprochene Expertise für Weltanschauungen und ihr kritischer Umgang mit ideologischen Gegnern lässt vermuten, dass so detaillierte Einblicke in die analytischen Denkmuster der Zeit gewonnen werden können²⁰.

In einem ersten Arbeitsschritt wird Schreiners Einstellung zur völkischen Ideologie untersucht. Die Sehnsucht nach einer Rechristianisierung der Gesellschaft war nach der Kriegsniederlage im Jahr 1918 verbreitet und die im konservativ-bürgerlichen Milieu weitgehend verhasste Weimarer Republik wurde mit dem Verlust der evangelischen Vormachtstellung gleichgesetzt. In Anbetracht des liberalen, säkularisierten Staates und dem aufkommenden ‚gottlosen‘ Bolschewismus sah sich ein Großteil der evangelischen Theologenschaft in die Ecke gedrängt und suchte nach einem Ausweg und politischer Repräsentation²¹ – so auch Schreiner. Insbesondere unter

19 Vgl. *Gailus*, Manfred: Kirchliche Amtshilfe. Göttingen 2008, 21.

20 Vgl. *Nowak*, Schreiner (wie Anm. 8); und *Weir*, Todd / *McLeod*, Hugh: *Defending the Faith*. Oxford: 2020, 27.

21 Nowak bezeichnete die Angst vor dem System als „Bolschewismuspsychose“ (*Nowak*, Kurt: *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen*

den lutherischen Theologen war eine positive Einstellung gegenüber völkischen und nationalsozialistischen Ideen prävalent. Völkisches Denken und seine theologischen wie auch politischen Vertreter verhiessen die Rückkehr zur alten gesellschaftlichen Geltung und die Bildung einer vereinten Volkskirche. Durch diese Konstellation entstand eine erhebliche Schnittmenge mit dem Gedankengut der nationalsozialistischen Bewegung, der im national-konservativen Milieu weithin mit Sympathie begegnet wurde. In Schreiners Arbeit, insbesondere bis zur Machtübernahme 1933, war die Auseinandersetzung mit dem Völkischen eines der Kernthemen, sowohl während seiner Zeit bei der Hamburger Stadtmission als auch im Spandauer Johannesstift. Zum einen sah er in der völkischen Ideologie großes Potenzial für eine Rechristianisierung des Volkes und die Abwehr anderer ideologischer Gefahren wie den Kommunismus, zum anderen erkannte er schon früh Gefahren für die Evangelische Kirche, die von säkularen und teils paganen Bewegungen ausgingen. Anhand mehrerer Publikationen und Protokolle wird deutlich, dass Schreiner trotz aller Sympathien stetig versuchte, vor einer zu starken Hinwendung zum Völkischen zu warnen. Es ist davon auszugehen, dass Schreiners Verständnis der christlich-völkischen „Synthese“²² dabei jegliche heidnischen Interpretationen des Völkischen ausschloss. Er war versucht, seine Vorstellung eines „christdeutschen Gedanke[ns]“²³ innerhalb der kontemporären theologischen Strömungen abzugrenzen. Dabei sah er die „Synthese von christlichem Gottesglauben und deutscher Frömmigkeit“²⁴ als etwas Neues an, das sich von den bisherigen Strömungen der Theologie und des Völkischen unterschied. Schreiner publizierte zu diesem Zweck sowohl Bücher, Artikel und Schriften, veranstaltete aber auch sogenannte Weltanschauungswochen und war als Redner aktiv. Diese Veranstaltungen waren einerseits dazu gedacht, die Bürger über die Gefahren konkurrierender Weltanschauungen zu informieren und andererseits, sich ein Bild von den Bedürfnissen und Fragen der Menschen in den jeweiligen Gemeinden zu machen.

Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Weimar 1981, 275).

22 *Schreiner*, Christentum (wie Anm. 9), 40.

23 *Ebd.*, 40.

24 *Ebd.*, 40.

Im nächsten Arbeitsschritt folgt dann die Erarbeitung von Themels Verständnis des Völkischen und der Vergleich mit den Ergebnissen aus der Analyse Schreiners. Erste Erkenntnisse deuten dabei auf eine ähnlich differenzierte Auseinandersetzung Themels hin, die phasenweise und in einzelnen Aspekten sogar zurückhaltender in der Frage nach Kompatibilität von Christentum und völkischer Idee zu sein scheint.

Ein Raum „alternativer Öffentlichkeit“?
Das Theologische Seminar Leipzig (1964–1992)

Marius Stachowski

1. Die kirchlichen Hochschulen in der DDR

Durch ein Theologiestudium ins Pfarramt zu kommen, konnte in der DDR über zwei Wege führen. So war es zum einen möglich, an einer der Theologischen Sektionen der staatlichen Universitäten zu studieren. Die Strategie der SED bei der staatlichen Theologenausbildung zielte auf die Heranziehung einer staatsloyalen Pfarrerschaft mittels Etablierung einer möglichst staatsstreuen theologischen Dozentschaft an den Theologischen Fakultäten bzw. Sektionen und in diesem Zusammenhang auf eine intensive Unterwanderung von Dozierenden und Studierenden durch den Ministerium für Staatssicherheit (MfS)¹. Die andere Möglichkeit war ein Theologiestudium an einer der drei in landeskirchlicher Trägerschaft befindlichen evangelischen kirchlichen Hochschulen – dem Sprachenkonvikt in Berlin, dem Theologischen Seminar in Leipzig und dem Katechetischen Oberseminar in Naumburg². Die Existenz von Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft in der DDR war vor dem Hintergrund der konsequent atheistischen Ideologie des SED-Staates und deren Relevanz gerade im Bildungswesen paradox. Als vom SED-Staat kaum lenkbare Bildungseinrichtungen, an denen etwa die Hälfte der künftigen Pfarrerinnen und Pfarrer studierte, galten die drei Hochschulen als „Zentren der Ideologie des politischen Klerikalismus“, wo „jugendliche Bürger der DDR [...] gegen die

1 Vgl. *Besier*, Gerhard: „Politische Reifeprozesse“. Zum Engagement des MfS an den theologischen Fakultäten bzw. Sektionen. In: Vollnhals, Clemens (Hg.): Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Berlin 1997, 267–297; *Stengel*, Friedemann: Die theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3). Leipzig 1998.

2 Vgl. *Pasternack*, Peer / *Grelak*, Uwe: Theologie im Sozialismus. Konfessionell gebundene Institutionen akademischer Bildung und Forschung in der DDR. Eine Gesamtübersicht. Berlin 2017, 28–36, 41–52; *dies.*: Parallelwelt. Konfessionelles Bildungswesen in der DDR. Handbuch. Leipzig 2019.

Interessen der Arbeiter-und-Bauern-Macht geschult“ würden³. Dieses Problem entwickelte seine spezifische Dynamik dadurch, dass sich an den kirchlichen Hochschulen insbesondere die studentische Klientel sammelte, der es aus politischen Gründen verwehrt geblieben war, an einer staatlichen Universität zu studieren. Die Tatsache, dass die kirchlichen Hochschulen permanent Grundstrategien des SED-Staates im Blick auf den Umgang mit Theologie und Kirche konterkarierten, hatte wiederum permanente Anstrengungen des Staates zur Folge, sich des Problems kirchliche Hochschulen wirksam zu entledigen. Hierzu gehörten auch Pläne zur Auflösung und zum Verbot dieser Einrichtungen, die aber nie umgesetzt wurden.

2. Das Theologische Seminar Leipzig als Forschungsgegenstand

Ziel des Forschungsprojektes ist die Aufarbeitung der Geschichte des Theologischen Seminars Leipzig (1879 bis 1964 „Evangelisch-Lutherisches Missionsseminar zu Leipzig“; 1964 bis 1990 „Theologisches Seminar Leipzig“; 1990 bis 1992 „Kirchliche Hochschule“, dann in der Theologischen Fakultät Leipzig aufgegangen). Das Theologische Seminar Leipzig ist unter den drei kirchlichen Hochschulen bislang am wenigsten erforscht und war eine überaus komplexe Institution. Dies gilt zum einen hinsichtlich der bis in das 19. Jahrhundert zurückreichenden historischen Wurzeln im Leipziger Missionswerk und der damit verbundenen dezidiert lutherischen, aber auch erwecklichen Traditionen. Das Seminar war eine Einrichtung der Landeskirchen Sachsen, Thüringen und Mecklenburg – Kirchen, die jenseits ihres gemeinsamen konfessionellen Selbstverständnisses als lutherische Kirchen erhebliche Unterschiede in ihrem theologischen, frömmigkeitlichen und politischen Profil aufwiesen⁴, was eine spannungsvolle Situation für die Hochschule selbst bedeutete. Hinzu kommt die Tatsache, dass das Theologische Seminar als einzige der drei kirchlichen Hochschulen 1964 rechtliche Anerkennung erlangte (was aber in keinerlei Hinsicht

3 SED-interne Stellungnahme vom 26.1.1962, zitiert nach: *Stengel*, Fakultäten (wie Anm. 1), 552. Vgl. auch *Kähler*, Christoph: Kirchliche Hochschulen in der DDR. In: Pasternack, Peer / Grelak, Uwe (Hg.): Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR. Berlin 1996, 241–250.

4 Vgl. *Albrecht-Birkner*, Veronika: Freiheit in Grenzen. Protestantismus in der DDR (CuZ 2). Leipzig 2018, 85–100.

Ein Raum „alternativer Öffentlichkeit“? Das Theologische Seminar Leipzig 193
ein Zugeständnis akademischer Rechte implizierte) – ermöglicht durch das Engagement der Thüringer Kirche mit ihrer spezifischen Affinität zu Staat und MfS⁵. Das Theologische Seminar war darüber hinaus eine kirchliche Hochschule, die nach einer eingehenden Aufnahmeprüfung auch Studierende ohne Abitur immatrikulierte und ihnen als Ersatz für ein staatliches Abitur eine einjährige, breit angelegte geisteswissenschaftliche ‚Vorbildung‘ anbot. Dies bedeutete, dass sich am Seminar auch junge Menschen sammelten, die ein oppositionelles Potential mitbrachten. Singulär war in Leipzig die seit 1968 bestehende Verpflichtung der Studierenden, einen Marxismus-Leninismus-Kurs in der Volkshochschule zu besuchen. Das Seminar war mit zehn theologischen und ab dem Ende der 1960er Jahre zudem sechs sogenannten humanistischen Dozenturen sowie zahlreichen Lehrbeauftragten die größte der drei Hochschulen und hatte eine spezifische Nähe zu den Entwicklungen in Leipzig, die 1989 zur Friedlichen Revolution führten.

3. Forschungsfrage

Bereits 1994 wies der Soziologe M. Rainer Lepsius auf den Umstand hin, dass die Kirchen in der DDR die einzigen Institutionen gewesen seien, die „außerhalb der allgemeinen Organisationsprinzipien der DDR“ gestanden hätten und insofern „Träger einer nicht staatlich kontrollierten Öffentlichkeit“ gewesen seien⁶. Dabei benannte er die Unterhaltung „eigene[r] staatsfreie[r] Bildungseinrichtungen“ in kirchlicher Regie als einen maßgeblichen Aspekt dieses Alleinstellungsmerkmals⁷. Seitdem sind verschiedene gesellschafts- und kommunikationsgeschichtliche Arbeiten zur Herausbildung einer ‚kritischen‘, ‚zweiten‘, ‚partikulären‘, ‚politischen‘ oder auch ‚Gegenöffentlichkeit‘ in der DDR in den 1980er Jahren entstanden, die am Rande auch auf die

5 Vgl. *Schilling*, Walter: Die „Bearbeitung“ der Landeskirche Thüringen durch das MfS. In: Vollnhals, Kirchenpolitik (wie Anm. 1), 211–266.

6 *Lepsius*, M. Rainer: Die Institutionenordnung als Rahmenbedingung der Sozialgeschichte der DDR. In: Kaelble, Hartmut u. a. (Hg.): Sozialgeschichte der DDR. Stuttgart 1994, 17–29, hier: 19.

7 *Ebd.*; vgl. zu diesen Bildungseinrichtungen im Überblick *Pasternack*, Parallelwelt (wie Anm. 2).

Rolle der Kirchen eingehen⁸, ohne dabei die von Lepsius betonte Funktion der Kirchen als „Gegenbeispiel für die ansonsten herrschende Institutionenfusion“ herzustellen⁹. In den Forschungen zur Kirchengeschichte sind diese Impulse bislang also nicht aufgenommen worden. Das Dissertationsprojekt setzt hier an und fragt speziell nach der Rolle des Theologischen Seminars Leipzig als institutionellem Träger alternativer Öffentlichkeit in der DDR.

Bei der Erforschung des Theologischen Seminars sollen drei Aspekte leitend sein, mit Hilfe derer diese Institution in ihrer Spezifik sowie in ihren Wechselbeziehungen mit anderen kirchlichen Institutionen und mit der DDR-Gesellschaft fassbar werden soll. Dies betrifft zum einen die Dimension des theologischen Profils innerhalb der evangelischen Kirchen in der DDR und in Relation zur EKD, womit zugleich ein Beitrag zur Erforschung ostdeutscher theologischer Profile geleistet wird, die bislang kaum untersucht worden sind. Zum anderen geht es um die Dimension interner Regeln und Mechanismen der Institution in Beziehung zur zentralistischen staatlichen Ordnung und zu offenen oder verdeckten staatlichen Kontrollen. Hier sei bspw. auf die Bezeichnung des Seminars als „Insel“¹⁰ verwiesen, die problematisch ist, insofern sie die Möglichkeit einer nahezu autarken kirchlichen Existenz im totalitären Staat voraussetzt und eine Art konfliktfreie ‚Nischenexistenz‘ zu idealisieren scheint. Zuletzt sollen auch die internen sowie externen politischen und kirchlichen Abgrenzungen und Konfliktverläufe behandelt werden. Jenseits von Gleichsetzungen von ‚Protestantismus‘ mit ‚Opposition‘¹¹ geht es dabei

8 So u. a. *Zur Mühlent*, Patrik von: Aufbruch und Umbruch in der DDR. Bürgerbewegungen, kritische Öffentlichkeit und Niedergang der SED-Herrschaft (Politik- und Gesellschaftsgeschichte 56). Bonn 2000.

9 *Lepsius*, Institutionenordnung (wie Anm. 6), 19.

10 So u. a. *Krötke*, Wolf: Inseln im „roten Meer“. Die kirchlichen Hochschulen in der DDR als Beispiel für freie theologische Bildung in einer totalitären Gesellschaft. In: Dierken, Jörg / Evers, Dirk (Hg.): Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts (Beiträge zur rationalen Theologie 22). Frankfurt a. M. u. a. 2016, 177–188.

11 Vgl. *Neubert*, Ehrhart: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung 346). Bonn 2000.

Ein Raum „alternativer Öffentlichkeit“? Das Theologische Seminar Leipzig 195
auch um Konflikte im Sinne von *Bottom-up*-Impulsen in Kirche und
SED-Staat¹².

4. Forschungskontext, Quellen und methodisches Vorgehen

Das Forschungsprojekt soll einen Beitrag zur Grundlagenforschung auf dem Gebiet der Bildungsinstitutionen in der DDR im Allgemeinen und zu den kirchlichen Hochschulen im Besonderen sein. Zu den kirchlichen Hochschulen insgesamt sowie speziell zum Theologischen Seminar Leipzig gibt es bisher keine wissenschaftlichen Publikationen¹³. Zu Letzterem existiert bislang lediglich eine 1993 von ehemaligen Dozenten vorgelegte Broschüre, die aus Zeitzeugenperspektive und im entsprechenden Interesse Grundzüge der Geschichte des

12 Vgl. *Stengel*, Friedemann: Aufgearbeitete Vergangenheit? Kirche in der DDR als Problem der Kirche heute. In: Domsgen, Michael / Evers, Dirk (Hg.): Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext. Leipzig 2014, 111–147.

13 Zum Katechetischen Oberseminar Naumburg siehe *Schröter*, Ulrich / *Schultze*, Harald (Hg.): Im Schatten des Domes. Theologische Ausbildung in Naumburg 1949–1993. Leipzig 2012; vgl. zudem die älteren Zeitzeugen-Dokumentationen *Hoenen*, Raimund u. a. (Hg.): Katechetisches Oberseminar – Kirchliche Hochschule Naumburg (Saale) (1949–1993). Erinnerungszusammenkunft in Naumburg und Schulpforte 3.–5. Juli 2009. Dokumente und Berichte. [Wernigerode 2009]; *Onnasch*, Martin: Das Katechetische Oberseminar – die Kirchliche Hochschule. Ein Rückblick und eine Bilanz. In: Vom Menschen: Die letzte Ringvorlesung der Kirchlichen Hochschule Naumburg mit einem Rückblick auf ihre Geschichte 1949–1993. Naumburg 1993, 134–146. Zum Sprachenkonvikt in Berlin siehe *Köckert*, Matthias (Hg.): Der Wahrheit Gottes verpflichtet. Theologische Beiträge aus dem Sprachenkonvikt in Berlin. Abhängigkeit und Freiheit. Für Rudolf Mau. Berlin 1993; *ders.*: Vom Sprachenkonvikt zum Theologischen Konvikt. In: Berliner Theologische Zeitschrift 26 (2009), 256–272; *Krötke*, Wolf: Das Profil des Berliner Sprachenkonvikts für die selbständige Theologenausbildung in der DDR. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 107 (2010), 123–138; *Mau*, Rudolf: Vom Hinterhof ins Herz der Hauptstadt. Der Beitrag des „Sprachenkonvikts“ zur Erneuerung der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin. In: Pasternack, Hochschule & Kirche (wie Anm. 3), 197–213; *Winter*, Friedrich: Die politischen Beziehungen des „Sprachenkonvikts“ in Berlin. Abhängigkeit und Freiheit. In: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 62 (2000), 201–226; und *Waechter*, Meike u. a. (Hg.): „Ein wirklicher Freiraum“. Ehemalige berichten aus dem Sprachenkonvikt und dem Theologischen Konvikt (1950–2007). Berlin 2008.

Hauses vorstellt¹⁴, sowie ein Band mit Erzählungen von Zeitzeugen, in dem auf die ausstehende wissenschaftliche Aufarbeitung verwiesen wird¹⁵. Zudem liegen einzelne biographische Publikationen ehemaliger Akteure vor.

Die Arbeit greift auf eine umfangreiche Aktenüberlieferung in staatlichen und kirchlichen Archiven als Quellenbasis zurück. Als maßgebliche archivalische Quellenressourcen haben sich im Zuge der Recherchen das Sächsische Landeskirchenarchiv in Dresden, das das hauseigene Archiv des Theologischen Seminars beherbergt, sowie das Universitätsarchiv Leipzig mit dem Nachlass des Dozenten Ulrich Kühn herausgestellt. Zudem wurden auf kirchlicher Seite relevante Bestände in den Archiven der beiden anderen ehemaligen Trägerkirchen in Schwerin und Eisenach sowie im Archiv der Kirchenprovinz Sachsen in Magdeburg, im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin und im Archiv der VELKD in Hannover eruiert. Ergänzend hierzu wurden die Bestände des im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle untergebrachten Archivs der Leipziger Mission gesichtet, die auch Informationen zum Verhältnis zwischen dem Missionshaus und dem Theologischen Seminar in den 1960er Jahren sowie zur institutionellen Verfasstheit des Seminars enthalten. Auf staatlicher Seite betrafen die Recherchen das Stadtarchiv und das Hauptstaatsarchiv in Leipzig sowie das Bundesarchiv (hier die Aktenführung des Staatssekretariats für Kirchenfragen) in Berlin. Von großer Bedeutung für die Erforschung der 1960er Jahre sind die vom MfS angefertigten „Treffberichte“ des langjährigen Rektors des Seminars, Siegfried Krügel (IM „Lorac“)¹⁶, die vom BStU (jetzt Bundesarchiv) in Kopie zur Verfügung gestellt wurden. Schließlich wurden mehrere Privatsammlungen gesichtet. Spezielle Einzelbestände wurden darüber hinaus im Archiv der Bruderschaft Liemehna e. V. bei Leipzig und im Archiv der Bürgerbewegung Leipzig recherchiert. Hinzu kommen private archivalische Sammlungen ehemaliger Lehrender, Studieren-

14 Vgl. *Vogler*, Werner u. a. (Hg.): Vier Jahrzehnte kirchlich-theologische Ausbildung in Leipzig. Das Theologische Seminar – die Kirchliche Hochschule Leipzig. Leipzig 1993.

15 Vgl. *Ratzmann*, Wolfgang / *Seidel*, Thomas A. (Hg.): Eine Insel im roten Meer. Erinnerungen an das Theologische Seminar Leipzig. Leipzig 2017.

16 Vgl. *Heidingsfeld*, Uwe-Peter: Kirchlich relevante Aspekte der Westarbeit des MfS. In: *idea-Dokumentation* 6 (2002). Wetzlar 2002, 48–58.

Ein Raum „alternativer Öffentlichkeit“? Das Theologische Seminar Leipzig 197
der und Mitarbeitender des Theologischen Seminars, die für das
Projekt inzwischen zur Verfügung gestellt wurden.

In der Arbeit werden zudem audiovisuelle Aufzeichnungen von 23
Interviews mit damaligen Dozierenden und Lehrbeauftragten, Studie-
renden und Repetenten, Mitarbeitenden sowie Kuratoriumsmit-
gliedern des Seminars als Quellen herangezogen.

Methodisch kombiniert das Projekt somit historisch-kritische
Analysen insbesondere archivalischer Primärquellen wie auch ge-
druckter Quellen unterschiedlicher Provenienz mit der Auswertung
von *Oral history*-Quellen¹⁷ verschiedener damaliger Akteure. Hierbei
bekommt ein historischer Zugriff ein großes Gewicht, soweit es um
die chronologische Rekonstruktion und Deutung institutionen-
geschichtlicher Zusammenhänge geht. Ein systematischer Zugriff
erhält bei der Analyse relevanter theologischer Konzeptionen Raum.
Das Ergebnis soll eine Darstellung sein, die Ereignisgeschichte,
Themen und Konzeptionen systematisierend darstellt.

5. Struktur der Arbeit

Nach einem einleitenden Teil soll jedem Jahrzehnt des Seminars ein
Kapitel gewidmet werden, in dem die jeweils wichtigsten Themen und
Ereignisse der Seminargeschichte behandelt werden. So wird es in dem
Kapitel über die 1950er Jahre um die Seminargründung 1949 und die
Ausdehnung zu einer hochschulischen Einrichtung gehen. In den
1960er Jahren sind intensive Klärungsprozesse, vor allem zur institu-
tionellen Loslösung von der Leipziger Mission zu thematisieren, mit
der das Seminar an Selbstständigkeit gewann. Ab 1967 geht es um
Bestrebungen, das Theologiestudium sowie die Leitungsstrukturen zu
liberalisieren. Ein spezifischer Aspekt ist die Neuausrichtung des
Verhältnisses zu den staatlichen Institutionen infolge der Teilnahme
von am Seminar Studierenden an Demonstrationen gegen die Sprengung
der Universitätskirche in Leipzig im Jahre 1968. In dem Kapitel
über die 1970er Jahre werden vor allem die Beteiligung Studierender an
der Seminarleitung und ihr Engagement in den Umweltgruppen
behandelt. In den 1980er Jahren geht es darum, dass diese Beteiligung
in dieser Zeit deutlichere Konturen gewann, die in der Friedlichen

17 Vgl. methodisch Oberweis, Julia (Hg.): *Erinnerungen nach der Wende. Oral history und (post)sozialistische Gesellschaften*. Essen 2009.

Revolution 1989/90 eine Rolle spielten. Das vorletzte Kapitel handelt davon, dass das Seminar keine eigenständige Zukunft im wiedervereinigten Deutschland hatte, sondern 1992 mit der Theologischen Fakultät Leipzig fusionierte. Ein Schlusskapitel bündelt die Erkenntnisse unter der Fragestellung, inwieweit das Theologische Seminar Leipzig als ein Raum „alternativer Öffentlichkeit“ in der DDR zu interpretieren ist.

Belastendes Erbe – Ein Projekt der Evangelischen Kirche
der Pfalz zur Erfassung, Einordnung und digitalen Präsentation
problematischer materialer Relikte aus der Zeit
des Deutschen Reichs (1870–1945)

Marie Fischer und Christoph Picker

1. Der Anlass

Über materiale Relikte der kirchlichen Vergangenheit wird gestritten: die Judensau an der Wittenberger Stadtkirche, die Garnisonkirche in Potsdam, religiös konnotierte Kriegerdenkmäler in oder vor Kirchen, Glocken mit nationalsozialistischen Symbolen oder Inschriften. In der Pfalz ist der Streit über eine Hitlerglocke im Turm der evangelischen Kirche des Winzerdorfs Herxheim am Berg aus dem Ruder gelaufen. Ein Interview im ARD-Magazin „Kontraste“ im August 2017 kostete den Ortsbürgermeister Roland Becker das Amt. Die rheinland-pfälzische Ministerpräsidentin Malu Dreyer und der damalige Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz Christian Schad schalteten sich genauso in die Diskussion ein wie der Vorsitzende des Zentralrats der Juden Josef Schuster. Das mediale Interesse reichte von der regionalen über die nationale Presse bis nach Russland, Kanada, zur BBC und zur New York Times¹. Die beteiligten kirchlichen und säkularen Akteure wirkten zum Teil völlig überfordert.

Die Evangelische Kirche der Pfalz hat auf diese Erfahrung reagiert. Die Landessynode beschloss am 16. April 2021 ohne Gegenstimmen ein Gesetz zum kirchlichen Umgang mit Darstellungen von jüdenfeindlichem, rassistischem und nationalsozialistischem Gedankengut, das den liturgischen Gebrauch entsprechender Objekte verbietet, sowie eine Prüf- und Berichtspflicht für kirchliche Körperschaften einführt². Das Gesetz findet deutschlandweit Aufmerksamkeit und

1 Zur Geschichte der Glocke und zum Verlauf der Debatte vgl. *Loschky*, Ulrich: Die „Hitlerglocke“ zu Herxheim am Berg. In: Pfälzisches Pfarrerberblatt 108 (2018), H. 9, 338–353; *ders.*: Bemerkungen zur Glockenakte Herxheim am Berg. In: Pfälzisches Pfarrerberblatt 109 (2019), H. 9, 358–361.

2 Vgl. Amtsblatt der Evangelischen Kirche der Pfalz (2021), Nr. 6, 50f.; Verhandlungen der Landessynode der Evangelischen Kirche der Pfalz im Jahr 2021. 1. Tagung, 77–83.

Nachahmungen. Eine Arbeitsgruppe entwickelt Vorschläge für einen künstlerisch gestalteten Lern- und Gedenkort zur Rolle der Landeskirche in der NS-Zeit. Die Evangelische Akademie der Pfalz wurde zusammen mit dem Zentralarchiv der Landeskirche mit einer geschichtswissenschaftlichen Aufarbeitung betraut und mit entsprechenden Mitteln ausgestattet.

2. Die Grundidee

Erinnerungskonflikte dienen der Bestimmung des Verhältnisses zur eigenen Vergangenheit und der individuellen und kollektiven Identitätsbildung. Die Geschichtswissenschaften haben die Aufgabe, historische Zusammenhänge zu erschließen und können so einen verlässlichen und geteilten Bezugsrahmen für Erinnerungsdiskurse herstellen. Sie verhindern, dass lediglich ad hoc, auf der Grundlage von Vermutungen und ohne historische Kontextualisierung gestritten wird³. Das Projekt „Belastendes Erbe“ soll im Hinblick auf materiale Relikte der Vergangenheit im Bereich der Evangelischen Kirche der Pfalz einen solchen Rahmen erarbeiten. Das Projekt ist eine Fortführung der Arbeit an und mit „Protestanten ohne Protest“, einer 2016 erschienenen systematischen Untersuchung zur evangelischen Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus⁴. Aufgenommen werden des Weiteren Erfahrungen aus der Erforschung des Umgangs der pfälzischen Kirche mit NS-Verbrechen nach 1945⁵. Institutionelle Kooperationspartnerinnen sind die

3 Vgl. *Picker*, Christoph: Zum Verhältnis von Kirchengeschichtsforschung und kirchlichen Erinnerungskonflikten. Einige unwissenschaftliche Überlegungen anlässlich der wissenschaftlichen Aufarbeitung der Geschichte der Evangelischen Kirche der Pfalz. In: Hering, Rainer / Lorentzen, Tim (Hg.): Kirchengeschichte kontrovers. Neuere Debatten zur Bekennenden Kirche in Schleswig-Holstein. Husum 2022, 237–260.

4 Vgl. *Picker*, Christoph u. a. (Hg.): Protestanten ohne Protest. Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus. 2 Bde. Speyer / Leipzig 2016; vgl. auch die Internetpräsenz www.protestanten-ohne-protest.de [zuletzt abgerufen am 8.3.2023].

5 Vgl. *Williams*, Nicholas / *Picker*, Christoph (Hg.): Die Kirche und die Täter nach 1945. Schuld – Seelsorge – Rechtfertigung (VIEG Beihefte Abt. I). Göttingen 2022; *Williams*, Nicholas: „Die Gefangenen leiden sehr unter ihrer Lage“. Die Betreuung deutscher NS-Täter durch Hans Stempel und Theodor Friedrich. Stuttgart 2023 [im Druck].

Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und das Historische Museum der Pfalz Speyer.

3. Der Untersuchungsgegenstand

Im Rahmen des Projekts werden problematische materiale Relikte im kirchlichen Raum erfasst, historisch eingeordnet und digital präsentiert. Der Untersuchungszeitraum umfasst die Phase des *integralen Nationalismus*, die den Wilhelminismus, den Ersten Weltkrieg, die Weimarer Republik und den Nationalsozialismus einschließt. Der weite Fokus auf das Deutsche Reich (1870 bis 1945) soll die Singularität der nationalsozialistischen Verbrechen nicht relativieren, sondern trägt dessen tiefer Vorgeschichte Rechnung. Zugleich berücksichtigt er die historische Einsicht, dass in dieser Phase der Geschichte nationalistische, militaristische, imperialistische, rassistische und antisemitische Diskurse und Praktiken eine besondere Dynamik entwickelten.

In den Blick genommen werden unterschiedliche Objekte, die einen eindeutigen Bezug zur evangelischen Kirche der Pfalz haben. Neben den Hitlerglocken sind dies zum Beispiel kirchliche Gebäude wie eine Saardankkirche, die 1935 zur Feier der Eingliederung des Saargebiets ins Deutsche Reich erbaut wurde, Kirchenfenster, Bauschmuck, Kriegerdenkmäler sowie liturgisches Gerät. Einbezogen werden auch verschollene oder zerstörte Objekte. Neben offensichtlichen Insignien wie Reichsadlern und Hakenkreuzen sollen auch subtilere Zeugnisse erfasst werden.

Die Beschränkung auf den evangelischen Kontext innerhalb der Pfalz erfolgt aus pragmatischen Gründen. Untersucht werden Objekte in oder an kirchlichen Gebäuden, im kirchlichen Eigentum sowie in kirchlicher Nutzung. Nicht erfasst werden Druckerzeugnisse oder private Objekte. Grenz- und Zweifelsfälle werden zunächst miterfasst. Im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland hat das Projekt „Belastendes Erbe“ Pilotcharakter. Gewisse Orientierungspunkte bietet ein Projekt der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz zur Erfassung von Kunstgegenständen, in dessen Rahmen auch NS-Gut aufgenommen und eingeordnet wird. Beispiel für eine digitale Präsentation problematischer historischer Objekte bietet das Projekt „Denk mal gegen Krieg“ in der Nordkirche⁶.

6 Vgl. www.denk-mal-gegen-krieg.de [zuletzt abgerufen am 6.3.2023].

Geschichtsdidaktisch, methodisch und museumspädagogisch inspirierend ist die Ausstellung „Hitler entsorgen“ im Haus der Geschichte Österreichs in Wien⁷. In der österreichischen Erinnerungskultur dominierte bis in die 1980er Jahre ein staatliches Opfernarrativ. Eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen NS-Geschichte setzte erst spät ein. Hier gibt es Analogien zur Entwicklung der Erinnerungskulturen in deutschen Landeskirchen.

Methodisch schwierig zu fassen ist die Frage, welches Erbe als *belastend* und welche Objekte als *problematisch* einzuordnen sind. Hier kommen Maßstäbe ins Spiel, die sich nicht geschichtswissenschaftlich ableiten lassen, sondern Werturteile implizieren. Tangiert sind brisante Debatten und Ambivalenzen rund um das gegenwärtige Verständnis von Demokratie, Menschenrechten und Nichtdiskriminierung. Als Stichworte dabei können Militarismus, Nationalismus, Antisemitismus und Kolonialismus, Rassismus, Sexismus und andere Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit genannt werden. Eine nähere Bestimmung und weitreichendere Systematisierung der Kategorien *belastend* und *problematisch* wird im Verlauf des Projekts stattfinden. Insofern arbeitet das Projekt induktiv. Schematische Einordnungen wie gut oder böse sowie statische Kriterien erscheinen unangemessen.

4. Vorgehensweise

Das Vorgehen des Projekts ist ein mehrstufiges. Zunächst wird mit Hilfe eines Fragebogens eine Übersicht über relevante Objekte geschaffen. Wenn diese vorliegt, soll sie systematisch in einer Datenbank erfasst werden. Hier werden die digitalen Kapazitäten des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche der Pfalz genutzt. Dort wird die

⁷ Eine Referenzpublikation ist *Lurz*, Meinhold: Kriegerdenkmäler in Deutschland. 6 Bde. Heidelberg 1985–1987. Hierbei handelt es sich um ein mehrbändiges Werk, das die Epochen von den Befreiungskriegen bis in die Zeit der Bundesrepublik erschließt. Die Kriegerdenkmäler in Rheinland-Pfalz wurden digital unter www.denkmalprojekt.org/covers_de/d_rheinpfalz.htm erfasst [zuletzt abgerufen am 8.3.2022]. Hilfreich zur Recherche sind auch *Bonkhoff*, Bernhard H.: Bild-Atlas zur Pfälzischen Kirchengeschichte. Bd. 1. Speyer / Regensburg 2000 – Bonkhoff bietet wertvolles Bildmaterial und gibt Hinweise auf viele Objekte – sowie *ders.*: Pfälzisches Glockenbuch. Kaiserslautern 2008. Hier finden sich beispielsweise Einträge zu Nationalsozialistischen Glocken (125–129) oder Kriegergedächtnis-Glocken (117f.).

Dokumentation der Erhebung auch dauerhaft verwahrt. Anhand der erfassten Daten wird eine öffentlich zugängliche digitale Präsentation aufgebaut. Von Anfang an gilt die historisch kontextualisierte Einordnung der Objekte auf einer Internetseite als verbindliches Ziel. Die operative Umsetzung des Projekts an der Akademie wird ein Historiker (Doktorand) mit Unterstützung einer wissenschaftlichen Hilfskraft übernehmen. Fachliche Beratung leisten Claudia Lepp (Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte an der Universität München) und Ludger Tekampe (Historisches Museum der Pfalz Speyer).

Aktuell ist ein einfach gehaltener digitaler Fragebogen in Arbeit, der an relevante Personen und Stellen versandt werden soll, um zunächst möglichst viele Objekte zu identifizieren. Neben Gemeindepfarrerinnen und Gemeindepfarrern sowie Kirchengemeinden sollen auch kirchliche Dienste und Werke, diakonische Einrichtungen, Museen, kirchengeschichtlich arbeitende Vereine und Einzelpersonen sowie Netzwerke der regionalen Zeitgeschichte miteinbezogen werden.

Inhaltlich erfasst der Fragebogen Angaben zum Charakter des Objekts und bietet die Möglichkeit, eine Kurzbeschreibung, Literaturhinweise und Abbildungen anzufügen. Auch werden Fundort, heutiger Standort und die aktuelle Zugänglichkeit abgefragt. Die aktuellen Besitzverhältnisse der Objekte sind vermutlich in der Regel leichter anzugeben als die ursprüngliche Finanzierung der Relikte. Des Weiteren wird erfasst, ob das Objekt heute noch genutzt wird und falls ja, ob die Funktion deckungsgleich mit der historischen Verwendung ist. Nachdem eine zeitliche Zuordnung erfolgt ist, wird nach möglichen bereits vorhandenen literarischen Quellen oder sichtbaren Erläuterungen wie Hinweisschildern gefragt. Bereits veröffentlichte Monografien oder Aufsätze zum Objekt sind eine wertvolle Hilfe bei der Einordnung. Aber auch Presse- und Rundfunkbeiträge oder Nachweise im Internet unterstützen die Ausarbeitung. Zuletzt wird der erinnerungskulturelle Bezug hergestellt, indem die ausfüllende Person den Grund angeben soll, der das Objekt ihrer Meinung nach zu einem problematischen macht. Am Ende des Fragebogens gibt es ein offenes Textfeld für weitere Anmerkungen. Auch vage Hinweise helfen dem Projektteam weiter. Pro Fragebogen können bis zu zehn Objekte erfasst und bis zu fünf Abbildungen hochgeladen werden.

Um hierbei eine möglichst hohe Rücklaufquote zu erzielen, wird Aufklärungsarbeit und Werbung in regionalgeschichtlichen Netzwerken, auf Bezirkssynoden, in Pfarrkonventen und Dekane-Konferenzen geleistet. Durch gezielte Presse- und Öffentlichkeitsarbeit soll auch außerhalb kirchlich Aufmerksamkeit erzeugt werden. In der Kommunikation wird es entscheidend darauf ankommen, dass es nicht darum geht, problematische Objekte detektivisch aufzuspüren, um ihre Existenz und den Umgang dann skandalisieren zu können. Vielmehr gilt es den Nutzen einleuchtend darzustellen: Historisches Wissen über belastendes Erbe und ein transparenter Umgang damit sind Voraussetzungen für einen konstruktiven Umgang mit den problematischen Objekten. Nur so wird eine kompetente und überzeugende Beteiligung an Erinnerungsdiskursen möglich, gerade wenn diese konflikthaft ausgetragen werden.

Die Ergebnisse der Abfrage sollen teils automatisiert, teils manuell in eine Datenbank einfließen. Die Datenbankstruktur wird aktuell entwickelt und orientiert sich zumindest in Teilen am Fragebogen. Parallel dazu haben Literatur- und Archivrecherchen begonnen, um relevante Objekte zu identifizieren und Informationen zu erschließen. Als erstes Zwischenergebnis kann festgehalten werden, dass als problematische Objekte vor allem Glocken und Kriegerdenkmäler zu erwarten sind. Es wurden aber auch andersartige Referenzobjekte gefunden: Erfasst werden konnten bisher 37 Kriegerdenkmäler, 26 Glocken, acht Gebäude, drei Kirchenfenster, zwei Kunstobjekte, eine Malerei, eine Altarbibel und mehrere Gedenktafeln. Zurückgegriffen wird auch auf die fachliche Kompetenz der landeskirchlichen Bauabteilung. Unbedingt zu sichten sind die dort vorhandenen Dokumentationen und Aktenbestände. Im laufenden Jahr 2023 wird die Konfigurierung der Datenbank und die Erfassung der Objekte durch die wissenschaftliche Hilfskraft geleistet. Darauf folgt ab 2024 die Beschreibung, Klassifizierung und historische Einordnung der Objekte. Ab 2025 soll eine Internetpräsentation erstellt werden.

5. Vernetzung

Für das Projekt „Belastendes Erbe“ gibt es keine Blaupause. Seine Initiatorinnen und Initiatoren betreten Neuland und sind mit entsprechenden Unsicherheiten konfrontiert. Wenn es in anderen Landeskirchen oder Regionen – auch außerhalb der Kirche – vergleichbare

Aktivitäten, Projekterfahrungen oder Vorüberlegungen gibt, sind sie daher am kollegialen Austausch sehr interessiert. Außerdem sind sie gerne bereit, ihre Expertise mit anderen zu teilen. Informationen zur Evangelischen Akademie der Pfalz finden sich unter www.eapfalz.de. Die Projektverantwortlichen sind per E-Mail unter info@eapfalz.de erreichbar.

Tagungsberichte

Otto Dibelius (1880–1967).

Neue Forschungen zu einer protestantischen Jahrhundertfigur

Michael Heymel

Zu diesem Thema fand vom 5. bis 7. Oktober 2022 eine internationale Tagung in Marburg statt, die von Lukas Bormann (Philipps-Universität Marburg) und Manfred Gailus (Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin) veranstaltet wurde¹. Die Veranstalter präsentierten Vorträge von 16 Wissenschaftler*innen aus Evangelischer Theologie, Geschichtswissenschaft sowie Kultur- und Religionswissenschaft über Otto Dibelius, um mehr als 30 Jahre nach Publikation der ersten und bisher einzigen Biographie zu einer neuen Sicht auf diese herausragende Persönlichkeit des deutschen Protestantismus beizutragen.

Das in sieben Themenblöcke gegliederte Tagungsprogramm sah zunächst einen Beitrag zur Forschungsgeschichte vor. *Martin Stupperich* (Hannover) berichtete als Zeitzeuge über die Entstehung der Dibelius-Biographie seines Vaters Robert Stupperich. Dieser war 1967 von einer Gruppe um Kurt Scharf (damals Bischof von Berlin) mit einer Biographie beauftragt worden und hatte sich um eine Würdigung des Kirchenführers bemüht, die vom Verlag jedoch zunächst zurückgewiesen wurde. Daraufhin übernahm der Sohn die schwierige Aufgabe, gemeinsam mit dem Vater die erste Fassung zu überarbeiten. Zusammen mit seiner Frau, der promovierten Historikerin Amrei Stupperich, verfasste er nach eigener Aussage einen erheblichen Teil des Textes. Er habe die neue Selbstständigkeit der Kirche ab 1919 als Dibelius' Leitthema herausgestellt und dafür gekämpft, das Thema der Judenverfolgung stärker zu erwähnen. Das Problem des Antisemitismus von Dibelius sei bei Robert Stupperich nicht im Blick gewesen. Auch 1989, als die Biographie erschien, habe man in der kirchlichen Öffentlichkeit Dibelius nicht als Antisemit wahrgenommen.

Die beiden folgenden Vorträge widmeten sich mentalen Prägungen der Kaiserzeit. *Albrecht Beutel* (Münster) zeichnete Dibelius' Werdegang

¹ Langversion des Tagungsberichts in: <https://www.hsozkult.de/conference-report/id/fdkn-131788>

bis zum Ersten Weltkrieg nach und beschrieb ihn als ehrgeizigen Kirchenreformer, der sich in seinem Gemeindeprogramm an dem Dresdner Pfarrer Emil Sulze orientiert habe. In seinem Plädoyer für eine volkstümliche Predigt in Verbindung mit einer differenzierten Gemeindeorganisation habe er Impulse Calvins, aber auch der ihm von einem Studienaufenthalt bekannten Kirche Schottlands mit ihren kleinen Gemeinden aufgenommen. Sein Ziel war es, die Gemeinde zur aktiven Partizipation anzuregen. Dabei habe Dibelius sich als moderner Lutheraner verstanden und vom Pietismus Abstand gehalten. Das Preußentum (Bismarck, Königin Luise) sei für ihn der Inbegriff des Deutschen gewesen. Den Ausbruch des Krieges 1914 habe er als „Gottesoffenbarung“ gedeutet. Antisemitismus, so Beutel, sei bei ihm in der Zeit des Kaiserreichs nicht festzustellen.

Wolf-Friedrich Schünfele (Marburg) ging näher auf Dibelius' Wirken im Ersten Weltkrieg ein und kam zu dem Schluss, dass dessen Kriegspredigten zwar seelsorgliche Anliegen gehabt hätten, aber stark von nationalistischer Phraseologie geprägt und von der Realität weit entfernt gewesen seien. Als Oberpfarrer in Lauenburg (Pommern) habe Dibelius 1914 Soldaten betreut, ein Jahr später als Pfarrer in der Gemeinde Zum Heilsbrunnen (Berlin) vaterländische Kundgebungen veranstaltet. Als Ideal galt ihm der christliche Staat, dessen Moralität durch Kirche und Christentum garantiert werden sollte. Das Kaiserreich als Weltmacht hielt er für lebensnotwendig. Dibelius habe an eine christliche deutsche Sendung geglaubt, den Krieg verstand er als gerechten und heiligen Krieg, in dem Gott als Herr der Geschichte am Werk sei. Kaum denkbar erschien ihm, Gott könnte so wirken, dass er die politische Macht der Deutschen zerbrechen würde. Bei Kriegsende vertrat er die ‚Dolchstoßlegende‘ und prangerte den Versailler Vertrag als ‚satanisches Konstrukt‘ an.

Im nächsten, auf das „Wächteramt“ der Kirche ab 1919 bezogenen Themenblock untersuchte *Benedikt Brunner* (Mainz) in seinem Online-Vortrag das öffentliche und publizistische Wirken von Dibelius in der Weimarer Republik. Über fünfzig Jahre lang habe Dibelius für die Volkskirche gestanden. Bereits 1919 sah er die Zeit für eine freie, kraftvolle Volkskirche gekommen. Er sei der am besten informierte Mann der preußischen Kirche gewesen, der bis 1933 in sieben Zeitschriften publizierte. Außerdem habe er sich für den Religionsunterricht an staatlichen Schulen eingesetzt und die Menschen dazu

aufgerufen, sich um die evangelische Kirche zu scharen, um der Entchristlichung zu widerstehen. 1925 übernahm Dibelius als General-superintendent der Kurmark eine Spitzenposition in der Kirchen-provinz Mark Brandenburg. In einer stark beachteten Debatte mit Karl Barth habe er die empirische Kirche verteidigt, die Verantwortung für das Volk trage, während Barth an der triumphalistischen Sprache und Haltung von Dibelius Kritik übte.

Todd H. Weir (Groningen), dessen Vortrag von *Maurice Backschat* (Münster) mit erarbeitet und ins Deutsche übersetzt worden war, nahm Dibelius' Arbeit in der 1921 in Berlin-Spandau gegründeten Apologetischen Zentrale in den Blick, die sich mit Säkularismus und ‚Gottlosen‘-Bewegung auseinandersetzte und an einer ‚christlichen Weltanschauung‘ arbeitete. Barth fand die Sprache der Apologeten gefährlich. Dibelius habe ihn für einen von der Realität der Welt abgekoppelten Dogmatiker gehalten, der die Mission der Kirche kaum sehe. Dibelius habe die Volkskirche als Gegenpol zur säkularen Kultur verstanden, die dem Säkularismus begegnen sollte. Vom rechten Rand habe er sich schwer abgrenzen können. Im Nationalismus sah er positive religiöse Energien, an der apologetischen Front gegen die Kirchen- und Religionspolitik des Nationalsozialismus stand er erst nach 1933. Nach 1945 habe er seine Apologetik im Kalten Krieg fortgesetzt.

Der vierte Themenblock, der sich mit Dibelius' Rolle in den öffentlichen Debatten befasste, wurde von *Lukas Bormann* (Marburg) eröffnet, der Dibelius' wirkmächtigste Publikation „Das Jahrhundert der Kirche“ (1926) analysierte. Deren Adressat sei das protestantische Milieu in Preußen gewesen. Die lutherische Reformation, so Dibelius' These, habe die Kirche als eigenständige Institution aufgehoben und der Herrschaft der Fürstenhäuser unterstellt. In der Gegenwart sah Dibelius demgegenüber weltweit einen Bedeutungszuwachs der Kirchen. Die Trennung von Thron und Altar 1918 habe der Kirche neue Chancen zur Verbindung von Kirche und Volk eröffnet, die Dibelius nutzte, indem er in völkischer Terminologie sein evangelisches Kulturprogramm entfaltete.

Brandon Bloch (Wisconsin) konzentrierte sich in seinem Online-Vortrag auf die westdeutsche Rezeption von Dibelius' Schrift „Obrigkeit“ (1959). Als geographisch zwischen Ost und West situierter Bischof und EKD-Ratsvorsitzender habe Dibelius eine traditionell

antikommunistische Haltung vertreten, während die Bruderräte in der EKD für eine neue Rolle der Kirche plädierten. 1958 erklärten ostdeutsche Bischöfe ihre Loyalität mit der DDR. In dieser Zeitsituation wollte Dibelius etwas über die Natur staatlicher Autorität in der Moderne sagen. Der Begriff „Obrigkeit“ (Römer 13) schien ihm dafür keine richtige Übersetzung mehr zu sein. Seine Obrigkeitsschrift entfesselte eine Debatte, in der konservative Lutheraner eine Analogie zwischen der DDR und dem Dritten Reich sahen, der Kreis um Karl Barth und die kirchlichen Bruderschaften dagegen die Schrift ablehnten. Durch seinen reaktionären Konservatismus habe Dibelius womöglich Gegenreaktionen gestärkt, die die Transformation der evangelischen Kirche hin zu einer für Demokratie und Gesellschaft aufgeschlossenen Kirche beförderten.

Jolanda Gräßel-Farnbauer (Marburg) beschäftigte sich mit der Haltung von Dibelius zur ‚Frauenfrage‘. Dabei ging sie auf die von ihm und Martin Niemöller herausgegebene Schrift „Wir rufen Deutschland zu Gott“ (1937) und kritische Reaktionen zeitgenössischer Leserinnen ein. Die Schrift reagierte auf die NS-Kirchenpolitik und rechnete mit der Deutschen Glaubensbewegung ab. Im letzten Kapitel nahmen die Verfasser zur Frauenbewegung Stellung. Sie meinten, Frauen hätten sich ihrer biblischen Bestimmung widersetzt, als sie während der Weimarer Republik zunehmend Erwerbsarbeit übernahmen und nach akademischer Bildung strebten, denn zuerst seien sie Ehefrauen und Mütter. Dem widersprachen die Frauenrechtlerin Agnes von Zahn-Harnack und die Theologin Meta Eyl in Briefen. Die Lehrerin und Politikerin Gertrud Eitner stellte eine Nähe dieser Passagen zur NS-Ideologie fest. Obwohl viele Frauen in der Bekennenden Kirche (BK) aktiv gewesen seien, habe man sich dort zur Frauenfrage ambivalent verhalten. Dibelius habe theologisch gebildeten Frauen zwar einen kirchlichen Dienst, aber nicht die Verkündigung im Gottesdienst zugestanden und sich bis zuletzt geweigert, Frauen zu ordinieren.

Die fünfte Sektion hatte Nationalsozialismus und ‚Kirchenkampf‘ als Schwerpunkte gesetzt. Nach *Manfred Gailus* (Berlin) begrüßte Dibelius am Tag von Potsdam (21. März 1933) den Machtantritt der Nationalsozialisten und wenig später erste Maßnahmen der NS-Judenpolitik. In völkischer Rhetorik habe er schon im April 1932, nach dem Wahlerfolg der NSDAP bei der Preußenwahl, „das Einströmen frischen Blutes“ in die kirchlichen Körperschaften gutgeheißen. Auch

für ihn habe die Lösung der ‚Judenfrage‘ darin bestanden, keine jüdische Einwanderung vom Osten zuzulassen. Dibelius‘ antisemitische Haltung sei in der Forschung inzwischen vielfach belegt. Probleme mit den Deutschen Christen habe er erst dann gehabt, als ihm die administrative Macht entzogen wurde. Als Berater der Kirchenopposition der Region Brandenburg sei er nach seiner Rückkehr aus San Remo im Juni 1934 ein Mann der kirchlichen Mitte geblieben. Dibelius wünschte sich ein großes, starkes, autokratisch regiertes Deutschland, lehnte aber das DC-Kirchenregiment ab. Nach 1945 sei im Kontext des Kalten Krieges ein negatives Dibelius-Bild im Osten, hingegen ein positives Bild im Westen Deutschlands entstanden.

Das aus seiner Sicht noch zu wenig erforschte Verhältnis von Dibelius zum Judentum untersuchte *Andreas Pangritz* (Osnabrück), der ihn als Antisemit mit gutem Gewissen bezeichnete. Nach 1945 habe Dibelius seine Haltung beschönigt. In einem Artikel von 1948 habe er im Rückblick auf die ‚Reichskristallnacht‘ nicht erklärt, warum die Kirche damals geschwiegen habe, sondern nur ausgeführt, es sei in der BK zur Ehrenpflicht geworden, verfolgten Juden zu helfen. Dibelius behauptete, seit den Euthanasiemaßnahmen habe er den NS-Staat nicht mehr als Obrigkeit anerkennen können. Er habe außerdem zwei ‚Nichtarier‘ beschäftigt. Mit Senta Maria Klatt habe seit 1934 eine ‚Halbjüdin‘ als Sekretärin bei ihm gearbeitet. Indessen hatte sich Dibelius bereits 1928 dazu bekannt, immer Antisemit gewesen zu sein. Zum Boykott jüdischer Geschäfte schrieb er am 9. April 1933 im Evangelischen Sonntagsblatt Berlin, Wirtschaftskapital und Presse seien international in jüdischen Händen, das Judentum im Ausland mache Stimmung gegen Deutschland. Juden seien eine fremde Rasse, die Ostjuden von zweifelhafter sittlicher Qualität.

Michael Heymel (Limburg) folgte mit einem Vortrag über das Verhältnis zwischen Dibelius und Martin Niemöller. In einer Skizze ihrer Persönlichkeiten wies er darauf hin, dass ein Autoritätskonflikt zwischen beiden erst dann ausgetragen wurde, als sie in kirchlichen Leitungssämtern aufeinandertrafen. Beide seien Preußen, überzeugte Monarchisten und heimatlose Nationalprotestanten gewesen, die Hitlers Machtübernahme begrüßten, sich dann aber in der kirchlichen Opposition zu den DC wiederfanden. Im ‚Kirchenkampf‘ hätten sie als zeitweilig Verbündete agiert, da Dibelius bei den Anfängen der BK nur als Beobachter beteiligt gewesen war und seine Mitarbeit erst im Juni

1934 begann. Die konträre Position, die Niemöller nach Kriegsende zu ihm eingenommen habe, sei in den internen Spaltungen der BK angelegt. Dies zeige sich in den unterschiedlichen Bewertungen der Kirchenkonferenz von Treysa. Niemöller sah in Dibelius den Verwalter eines kirchlichen Apparats, während sein Antipode ihn als Vertreter einer überholten kirchlichen Minderheitenposition betrachtet habe.

Die drei Vorträge des folgenden Themenblocks waren der Nachkriegszeit gewidmet. *Claudia Lepp* (München) analysierte das Wirken von Dibelius als Bischof von Berlin (1945–1966) unter vier Aspekten. Dibelius habe 1945 im preußischen Bruderrat als „Macher“ agiert, indem er sein altes Amt wieder aufnahm, die alten Strukturen festigte und eine Neuordnung im Sinn der dahlemitischen Bruderräte verhinderte. Dabei habe er auch ehemalige DC- und NS-Pfarrer übernommen. Zweitens nahm er in seinen Predigten und Hirtenbriefen die Rolle des „Zeitendeuters“ wahr, der das Volksleben gestalten wollte. Die Bundesrepublik habe er mit Weimar, die DDR mit dem NS-Staat verglichen. Drittens agierte er als „antikommunistischer Kirchenkämpfer“, dem Rechtssicherheit und Meinungsfreiheit in der DDR wichtig waren. 90 Prozent der DDR-Bevölkerung gehörten damals einer christlichen Kirche an. Gegen die Jugendweihe habe Dibelius aber vergeblich gekämpft, da die Mehrheit des Kirchenvolkes nicht zum Widerstand bereit war. Viertens setzte er sich als „nationalprotestantischer Einheitskämpfer“ für die deutsche Wiedervereinigung ein. Ab 1957 durfte er nicht mehr in die DDR einreisen, blieb aber formell bis 1966 Bischof für den westlichen und östlichen Teil seiner Landeskirche.

Hansjörg Buss (Berlin und Siegen) befasste sich mit den politischen und kirchlichen Gegnern des Berliner Bischofs Dibelius in Ostdeutschland. Dieser gehörte zu der kleinen Minderheit der Kirchenvertreter im Rat der EKD, die aus dem Osten kamen, und war in den 1950er Jahren das Gesicht der evangelischen Kirche. In dieser Zeit habe die evangelische Kirche in der DDR an Rückhalt verloren. In Erinnerung an die berühmte Predigt am „Tag von Potsdam“ sei er in einem Film des DDR-Fernsehens von einem Schauspieler als „Kalter Krieger“ dargestellt worden. Das entsprach der Tendenz des Regimes, das ihn als weltanschaulichen Gegner sah, und der Pressemedien, die ihn in Karikaturen als „Nato-Bischof“ und Überbringer der H-Bombe darstellten. Mit teilweise antisemitischen Klischees habe die DDR-

Polemik Dibelius' Rückhalt im Westen eher noch gestärkt. 1958 nahm die Opposition gegen ihn unter Pfarrern des Weißenseer Arbeitskreises in Berlin-Brandenburg zu. Günter Jacob, Generalsuperintendent der Neumark und Niederlausitz, sei zu seinem Gegenspieler geworden. Jacob hielt nicht an einer gesamtdeutschen EKD fest und wandte sich nach 1960 gegen die auf Dibelius und das Bischofsamt zugeschnittene kirchliche Grundordnung von Berlin-Brandenburg.

Siegfried Hermle (Köln) untersuchte die Amtszeit des Ratsvorsitzenden der EKD (1949–1961) anhand seiner Rechenschaftsberichte vor der EKD-Synode. Der aus elf Mitgliedern bestehende Rat sollte leiten und verwalten. Für die Wahl des Vorsitzenden kandidierten 1949 elf Personen, die deutliche Stimmenmehrheit fiel auf Dibelius und Hanns Lilje als Stellvertreter. Niemöller war nicht mehr konsensfähig. Für Dibelius habe der Schwerpunkt kirchlichen Lebens bei den Landeskirchen gelegen. Diese wollten keine zentrale Leitung, der Rat sollte nur manchmal öffentlich in ihrem Namen sprechen. In Dibelius' insgesamt acht Berichten nahm die Beziehung Kirche – Staat breiten Raum ein. Er sah die Kirche von Bonn geschützt, in der DDR dagegen zunehmend der Propaganda ausgesetzt. Im Spiel politischer Kräfte dürfe sie sich nicht missbrauchen lassen. In Militärfragen anerkannte er unterschiedliche Meinungen, positionierte sich aber gegen die Bruderräte, ein Gegensatz, der in Debatten zur Friedensthematik bis heute nachwirke. Die konservative Mehrheit der Ratsmitglieder sei ihm gefolgt.

Der letzte Themenblock behandelte Dibelius' Rolle in internationalen kirchlichen Beziehungen. *Thea Sulmavico* (Halle) charakterisierte Dibelius' Haltung in der Wiederbewaffnungsdebatte als ambivalent. Auf den von ihm unterzeichneten Militärseelsorgevertrag (1957) habe die DDR-Presse mit Polemik reagiert. In seiner Schrift „Die Grenzen des Staates“ hatte Dibelius 1949 Kritik am modernen Krieg geübt. Seine Kritik am säkularen Staat habe sich jedoch nur gegen die DDR, nicht gegen die Bundesrepublik gerichtet. Das „Vaterland“ rangierte bei ihm höher als der aktuelle Staat. Es sei für Dibelius eine Frage der nationalen Ehre gewesen, für die Verteidigung des eigenen Landes zu sorgen. Er beschwor die Gefahr aus dem Osten und sah nach Atom- und Wasserstoffbombentests eine sowjetische Übermacht gegenüber dem Westen. Niemöller und Heinemann warf er politische Propaganda vor und meinte, Lutheraner könnten besser als die Barthianer politi-

sche Fragen und Glaubensfragen auseinanderhalten. Den Anspruch des Unpolitischseins habe man Dibelius aber von beiden Seiten nicht immer abgenommen.

Bernd Krebs (Berlin) referierte über Dibelius' Versuche, die protestantischen Kirchen in Skandinavien zur Unterstützung der deutschen unierten evangelischen Gemeinden im polnischen Staat zu mobilisieren. Die Gemeinden sollten Teil der altpreußischen Mutterkirche bleiben. Doch die polnische Regierung insistierte darauf, die Kirche als stärkste Organisation der deutschen Minderheit zu kontrollieren. Dibelius fand in den skandinavischen Kirchen nicht die erhoffte Unterstützung, da diese ihre Stellung als „Neutrale“ nicht gefährden wollten. Die evangelischen Gemeinden in Polen, die durch Abwanderung zwei Drittel ihrer Mitglieder (vor 1914: 1 Million) verloren hatten, erhielten finanzielle Unterstützung durch die Reichsregierung. Nach der Machtübernahme richteten die Nationalsozialisten die „deutschen Volksgruppen“ systematisch auf die Ziele der NS-Politik aus. Die evangelischen Gemeinden wurden ab 1940 aus allen Feldern öffentlichen Wirkens verdrängt. Seit Sommer 1945 habe Dibelius dann versucht, die jenseits der Oder-Neiße-Linie verbliebenen deutschen Protestanten zu sammeln.

Hartmut Lehmann (Kiel) fragte abschließend, ob man jetzt wirklich wisse, wer Dibelius gewesen sei, und ob das Gehörte sich zu einem neuen Bild zusammenfügen lasse. Drei Facetten seien für ihn erkennbar: 1. Der pragmatische „Kirchenfürst Dibelius“, der stets Führungspositionen beansprucht habe. 2. Der Mann der politischen Rechten, der die Linke konsequent bekämpfte. Wie der deutsche Durchschnittsprotestant seiner Zeit habe er den Antisemitismus und zu Beginn auch den Nationalsozialismus unterstützt. Im Rat der EKD habe er verschiedene Positionen integriert. 3. Dibelius habe die Chance für eine Neuorientierung der evangelischen Kirche nach 1945 verpasst. Ein alternatives Verhalten im Sinne von Buße und Umkehr sei zumindest vorstellbar. Die Frage, was gewesen wäre, wenn Dibelius sich als Kirchenführer vor und nach dem Nationalsozialismus anders verhalten hätte, führte freilich über die historische Forschung hinaus. Lepp und Hermle bemerkten, in diesem Fall wäre Dibelius nicht in jene kirchlichen Leitungämter aufgestiegen, die er innehatte.

Die Tagung fand in einer produktiven Mischung mehrerer Generationen der Forschung und in konstruktiver Atmosphäre statt,

wenn auch bei der Wertung der Biographie von Robert Stupperich und dem Thema Antisemitismus Spannungen spürbar wurden. Infolge kurzfristiger Absagen von zwei Wissenschaftlerinnen waren in Bezug auf Ökumene und Entnazifizierung ‚Lücken‘ zu beklagen. Neuigkeitswert hatten die Ausführungen über den kaiserzeitlichen Dibelius, sein Verhältnis zu Weimar, die noch offene Frage des Antisemitismus sowie Dibelius‘ problematische Nachkriegsrolle zwischen Ost-Polemik und dem langsamen Abrücken der Mehrheit in den Kirchen von dieser Polemik. Die Tagungsbeiträge sollen in einem Sammelband publiziert werden.

Diakonie und Caritas in Ostdeutschland vor und nach 1990.
Potentiale für Ost und West. Was ist anders (geblieben),
was soll anders werden?

Bettina Westfeld

Auf der Arbeitstagung vom 7. bis 8. September 2022 am diakoniehistorischen Ort Bethel stand die Untersuchung von Erfahrungen und Potentialen der Diakonie und der Caritas in der DDR im Mittelpunkt. Diese dürfte im untersuchten geografischen Bereich jetzt und bald auch für die in ganz Deutschland aufkommende Minderheitskirchensituation relevant werden. Die von der Forschungsstelle „Kirchliche Praxis in der DDR. Kirche (sein) in Diktatur und Minderheit“ in Kooperation mit der Fachhochschule der Diakonie (Bethel) und dem Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte in Bielefeld ausgerichtete Tagung trug den Titel „Diakonie und Caritas in Ostdeutschland vor und nach 1990“.

Landesbischöfin a. D. *Ilse Junkermann*, Leiterin der Forschungsstelle „Kirchliche Praxis in der DDR“ am Institut für Praktische Theologie der Universität Leipzig, erläuterte in ihrer Einführung den Kontext des Treffens. Die Tagung gehöre in eine Reihe von der Forschungsstelle in Leipzig initiierten Konferenzen. Diese sollten im Wechselspiel von Praktischer Theologie und Kirchlicher Zeitgeschichte den aktuellen Forschungsstand zur kirchlichen Praxis in der DDR feststellen und weiteren Forschungsbedarf möglichst differenziert und konkret formulieren. Auf der Tagung in Bethel, die ausdrücklich den konfessionsübergreifenden Blick auf die kirchliche Praxis in der DDR richtete, sollten unter dem Oberbegriff der *Transformation* einzelne Prozesse und Konzepte sowohl in der Caritas als auch in verschiedenen diakonischen Verbänden und Einrichtungen betrachtet werden. Die vorgetragenen Ergebnisse sollten dann in gleichbleibend besetzten Arbeitsgruppen diskutiert werden, um Forschungsbedarfe zu erkunden und abschließend in einem weiteren Schritt zu priorisieren.

Im ersten Themenblock „Transformationen in der Inneren Mission/Diakonie 1945–2022“ widmete sich die Historikerin *Bettina Westfeld* aus Dresden der Entwicklung in Sachsen. Sie zeigte anhand der strukturellen Transformationsprozesse in den Zeiträumen 1945/47 (erzwungene „Verkirchlichung“), 1989/1998 (Transformation in den

bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaat) und 2016/2021 (organisatorische Ablösung von der Landeskirche), dass trotz sich stark verändernder gesellschaftlicher Rahmenbedingungen wirksame diakonische Arbeit in Sachsen durchgehend möglich war. Mangel an Ressourcen habe Innovation, z. B. im Umgang mit „förderungsunfähigen“ Menschen mit Behinderung, keineswegs unmöglich gemacht, aber doch erschwert. Die gesamte 155-jährige Geschichte der Inneren Mission/Diakonie in Sachsen stelle sich als ständige Folge von strukturellen und inhaltlichen Transformationsprozessen dar.

Karla McCabe, die Direktorin der Stadtmission der Diakonie in Chemnitz, machte in einem Werkstattbericht über ihr Promotionsprojekt „Persönliche Perspektiven auf die Transformationsphase“ deutlich, wie ertragreich die Erforschung der Erfahrungen der Führungsriege der sächsischen Diakonie nach 1990 ist. An ausgewählten Beispielen schilderte sie die persönliche Motivation und den Aufbruchswillen von Leitungspersonen, die bis 1998, z. T. aber auch darüber hinaus, die großen Veränderungen beim Übergang von der DDR-Planwirtschaft in den bundesdeutschen Sozialstaat gestalteten.

Der konfessionsübergreifende Blick auf die kirchliche Praxis in der DDR wurde im zweiten Themenblock „Transformationen in der Caritas“ deutlich. Der Erfurter Kirchenhistoriker *Martin Fischer* trug, digital zugeschaltet, zu den Themen „Caritas in der DDR“ und „Seelsorgerliches Handeln der Caritas in der DDR“ vor. Der Doppelvortrag war gemeinsam mit *Christoph Kösters*, Historiker an der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn, erarbeitet worden, der krankheitsbedingt nicht teilnehmen konnte. Dabei stellte Fischer die Notwendigkeit heraus, Caritas und Diakonie aufgrund ihres Agierens in demselben Staat gemeinsam in den Blick zu nehmen. Staatliche Repressionen gegen Einrichtungen der Diakonie seien auch gegenüber der Caritas zeitweise an der Tagesordnung gewesen. Weiterhin seien Diakonie und Caritas z. T. unter Ausnutzung gewisser konfessioneller Rivalitäten gegeneinander ausgespielt worden. Weitere Parallelen zum diakonischen Tun waren die hohe Bedeutung des Transfers von Mitteln aus den westdeutschen Partnerkirchen und Bistümern für die Arbeit vor Ort, der überdurchschnittlich hohe Anteil von Frauen in der alltäglichen Diakoniarbeit und die staatlich erzwungene Konzentration auf ältere Menschen und Menschen mit Behinderungen.

Der erste Vortragsblock endete mit den Kommentaren des Bielefelder Historikers *Hans-Walter Schmuhl* und der Leipziger Kulturwissenschaftlerin *Fruszyna Müller*. Müller erläuterte u. a., in welchem Spannungsfeld sich die Arbeit von Diakonie und Caritas seit dem 19. Jahrhundert bewegt habe. Im Blick sollten sowohl der *Staat* als auch die *verfassten Kirchen*, die *Wirtschaft* und die *Zivilgesellschaft* sein. Offenbar habe ein Spannungsverhältnis zum Staat die Annäherung von Caritas und Diakonie an die Kirche begünstigt.

In einer sich anschließenden Diskussion in den vier Arbeitsgruppen wurde insbesondere der Wert konfessionsübergreifender Forschung hervorgehoben und die Notwendigkeit betont, Narrative über die „gute alte Zeit“ zu hinterfragen und Diakonie als agile Kirche zu verstehen.

Am Abend hielt *Eberhard Winkler*, emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, einen öffentlichen Vortrag über „Diakonik in der DDR“. Es war für die rund 40 Tagungsteilnehmenden ein besonderes Erlebnis, einen Zeitzeugen und Vertreter der Diakonik in der DDR zu hören. Winkler schilderte anschaulich, wie mühsam es gewesen sei, „Diakonik“ als eigenes Teilgebiet der Praktischen Theologie in der DDR zu etablieren. Immer habe er mit dem Einwand leben müssen, dass Innere Mission bzw. Diakonie nicht theologisch fundiert seien. Um diesem Umstand zu begegnen, sei beispielsweise das verpflichtende diakonische Praktikum von Theologiestudierenden sehr hilfreich gewesen.

Diese Einblicke in die damalige „Transformation der Diakoniewissenschaft“ waren der Einstieg in den dritten Themenblock, der am Folgetag mit einem Vortrag von *Markus Schmidt*, Professor für Praktische Theologie und Diakoniewissenschaft an der Fachhochschule der Diakonie in Bethel, über das Thema „Motivation, Kommunikation und Partizipation als Axiome für diakonische Wandlungsprozesse. Ein Blick in das diakoniewissenschaftliche Wirken Reinhard Turre (1941–2019)“ fortgesetzt wurde. Schmidt machte deutlich, dass Turre immer wieder die missionarischen Möglichkeiten von Diakonie in der DDR-Gesellschaft offengelegt habe, vor allem bei nicht-kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern – eine Frage, die heute immer drängender für die Arbeit werde und ebenso als Bedrohung wie als Chance diakonischen Handelns gesehen werden könne.

Im vierten Themenblock „Transformationen diakonischer Einrichtungen“ gab zuerst *Reinhard Neumann* einen Überblick über „Baumaßnahmen in diakonischen Einrichtungen im Geflecht der Stasifirmen am Beispiel der ‚Neinstedter Anstalten““. Seit 2012 als Historiker für die Evangelischen Stiftungen in Neinstedt tätig, stellte er dar, wie komplex das Firmengeflecht war, das die Staatssicherheit errichtet hatte, um die großzügigen Bauspenden aus Westdeutschland abzugreifen und die diakonische Arbeit in der DDR auf diese Weise zu kontrollieren. Dem stand der Vortrag von *Axel Kramme*, Rektor a. D. der Stiftung Sophienhaus in Weimar, gegenüber, der aus der Akteursperspektive über weiterhin gelungene „Zusammenarbeit von diakonischen Einrichtungen mit der Ortsgemeinde. Zwischen Delegation der Verantwortung und Konkurrenz“ referierte. An seinem Statement wurde deutlich, dass das Zusammenspiel zwischen Ortsgemeinde und diakonischer Einrichtung immer wieder aufs Neue vor Ort ausgehandelt werden müsse.

Im letzten Themenblock „Transformation diakonischer Mitarbeiterschaften“ richtete der Lobetaler Archivar und Historiker *Jan Cantow* einen Blick auf die Auswirkungen der deutschen Teilung auf religiöse Genossenschaften. Sein Referat „Die Transformation der Westfälischen Diakonenanstalt Nazareth zwischen Ost und West 1967–1973“ zeigte deutlich, dass die unterschiedlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu Entfremdung und gegenläufiger Entwicklung in der diakonischen Gemeinschaft führten. Einen anderen Aspekt betrachtete *Harald Wagner*, Professor an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit Dresden. Er stellte in seinem Vortrag „Konfessionslose Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter als Chance und Herausforderung für das diakonische Profil“ die Auswertung eines vor wenigen Jahren durchgeführten Projekts der Diakonie Mitteldeutschland durch die Evangelische Hochschule Dresden (EHS) vor, in dem kirchenferne Mitarbeiter in diakonischen Einrichtungen mit Grundinhalten christlichen Glaubens vertraut gemacht wurden. Wagner betonte die große Verantwortung der Geschäftsleitungen gegenüber diesen Mitarbeitenden in der eigenen Belegschaft. Nur wenn Offenheit signalisiert würde, sei ein Miteinander im Sinne des diakonischen Profils möglich.

Die gehörten Vorträge wurden abschließend kommentiert und in den vier unverändert zusammengesetzten Arbeitsgruppen diskutiert. Diesmal wurde besonders eine Erforschung der diakonischen Ausbildungsgänge am Diakonischen Qualifizierungszentrum (DQZ) sowie

eine Biographieforschung über Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eingefordert, die in der DDR offiziell als „Asoziale“ gegolten und bis zur beantragten Ausreise unter dem Dach von Diakonie und Caritas Schutz gesucht hatten.

Insgesamt sahen die Mitglieder der Arbeitsgruppen zwei Forschungsdesiderate als prioritär: 1. Die Erforschung des Verhältnisses von Kirche und Diakonie aus einer dritten Perspektive und 2. die Frage nach dem Wissenstransfer zwischen Ost und West bzw. West und Ost in Caritas und Diakonie.

Die umfangreiche Expertise der Referenten und Referentinnen und der Tagungsteilnehmenden ermöglichte es, dass der von den Organisatoren gewünschte übergreifende Blick von Theologie und Geschichte auf die Entwicklungen von Caritas und Diakonie gerichtet werden konnte. Um eine breitere Rezeption der Beiträge zu ermöglichen, wird 2023 ein Band mit teils ausführlicheren Fassungen der Tagungsbeiträge erscheinen.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Lohregel, Jan: *Evangelisch in der Türkei. Eine Auslandsgemeinde im Kontext nationalsozialistischer Machtpolitik – das Beispiel Istanbul (AKIZ B 86)*. Göttingen 2022.

Die Gründung der Deutschen Evangelischen Kirchengemeinde in Istanbul im Jahr 1843 war eine Folge von Industrialisierung und beginnender Globalisierung. Spätestens mit Beginn der auf Expansion ausgerichteten Außenpolitik Friedrich Wilhelms IV. wurden evangelische Auslandsgemeinden als Instrument der Politik erkannt und gefördert. Erkennbar wird hier die Nähe zwischen politischem, diplomatischem und kirchlichem Handeln, die, bestimmt von gemeinsamen Interessen, die Rahmenbedingungen für die Auslandsgemeinde mit beeinflussten.

Die Türkische Republik der 1930er Jahre war ein Land im Aufbruch. Mustafa Kemal gestaltete das Land nach dem Vorbild laizistischer europäischer Verfassungen um. Die für sein Modernisierungsprogramm benötigten Fachkräfte fand er im Bereich des Hochschulwesens überwiegend im Deutschen Reich: Zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mussten in Folge der Nürnberger Rassegesetzgebung ihre Arbeitsplätze an deutschen Universitäten aufgeben. Zu ihnen gehörten evangelische Christen. Während einige versuchten, die deutschsprachige Community so weit wie möglich zu meiden, engagierten sich andere in der evangelischen Gemeinde.

Neuerscheinungen in „Christentum und Zeitgeschichte“

Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte _evangelisch. Bd. 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992) (CuZ 10)*. Leipzig 2023.

Im Rahmen einer in vier Bänden konzipierten handbuchartigen Gesamtdarstellung der Kirchlichen Zeitgeschichte bietet dieser letzte

Band in zehn Kapiteln (u. a. Politik, Theologie, Bildung, Kultur, Diakonie, Judentum) einen Überblick über den Protestantismus Westdeutschlands in den großen politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen der 1960er und 70er Jahre sowie den anderen politischen Vorgaben folgenden Entwicklungen im ostdeutschen Protestantismus. Gezeigt wird, wie die beiden Formen evangelischer Kirchlichkeit sich durch die deutsche Wiedervereinigung 1989/90 überraschend zusammenzufinden hatten. Das von fachwissenschaftlichen Expertinnen und Experten anschaulich verfasste Buch bietet eine profunde historische Grundlage und eröffnet Perspektiven für das kirchenhistorische Verstehen des gesamten 20. Jahrhunderts.

Mit Beiträgen von Reiner Anselm, Klaus Fitschen, Karl-Heinz Fix, Norbert Friedrich, Siegfried Hermle, Claudia Lepp, Andreas Müller, Harry Oelke, Antje Roggenkamp, Thomas Martin Schneider und Maike Schult.

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

Albrecht-Birkner, Veronika

- „Entnazifizierung“ und „Aufarbeitung“. Eine Analyse der Publikation von Walter Weispenning „Die Entnazifizierung der Thüringer Ev. Pfarrerschaft nach 1945 gemäß dem Reinigungsgesetz“ [Quedlinburg: Thüringer Pfarrverein e. V. 2018 = Schriften des Thüringer Pfarrvereins 1]. In: Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 42 (2018) [erschieden 2022], 235–260.
- Reaktionen auf und Rezeptionen von Heino Falckes Synodalvortrag im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. In: Kirchliche Zeitgeschichte 35 (2022), 29–57.

Bauer, Gisa

- Hildegard Schaefer: Praktische Ökumene der Märtyrerinnen. In: Illert, Martin / Mykhaleyko, Andriy (Hg.): Perspektiven der Ostkirchenkunde. Ausgewählte Ansätze evangelischer und katholischer Ostkirchenkundler. Paderborn 2022, 32–37.

- „Antiintellektualistisch, antiinstitutionell, [...] antignostisch“ (Otto Riecker) – die evangelikale Bewegung in Westdeutschland in den 1950er bis 1980er Jahren und ihre Akteure in der badischen Landeskirche. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 16 (2022), 163–174.
- Vom „Fürstenknecht“ zu einer der „Persönlichkeiten der deutschen Geschichte von Weltgeltung“ – Martin Luther in der DDR. In: Gerbergasse 18. Thüringer Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte und Politik 1/2022, 34–38.
- Tagungsfazit. In: Banhardt, Sarah / Gräbel-Farnbauer, Jolanda / Israel, Carlotta (Hg.): Frauenordination in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven. Stuttgart 2023, 205–208.
- Die Kritik an der Schriftkritik. Präevangelikale und evangelikale Positionen zur Schrifthermeneutik. In: Schmid, Konrad (Hg.): Heilige Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich). Leipzig 2023, 367–379.
- [zus. mit Kunter, Katharina]: Durchkomponierte Einseitigkeit. Warum die EKD ihre kirchenpolitisch-ökumenische Haltung im Hinblick auf die Russische Orthodoxe Kirche aufarbeiten sollte. In: Zeitzeichen online (<https://zeitzeichen.net/node/9805> [zuletzt abgerufen am 6.3.2023]).
- „Disziplinierungsmaßnahmen in der rheinischen Kirchenprovinz zwischen 1933 und 1945“. Projektbericht auf der Sitzung der Kommission für Rheinische Kirchengeschichte in Düsseldorf (19. Februar 2022).
- „Tagungsfazit“. Kommentar zu den Beiträgen der Online-Tagung „Frauenordination in der evangelischen Kirche in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven“, veranstaltet von Sarah Banhardt, Jolanda Gräbel-Farnbauer und Carlotta Israel (1. April 2022).
- „Krieg und Frieden – Die aktuelle Lage in der Ukraine und die Kirchen“. Vortrag auf dem Studientag der Laien-Uni Pfalz in Kooperation mit dem Evangelischen Bund der Pfalz in Ludwigshafen (7. Mai 2022).
- „Politisierung und Politisierungsschübe im westdeutschen Protestantismus von den 1950er Jahren bis in die 1980er Jahre.“ Vortrag auf dem Workshop „Theologie nach 1945. Akteure, Ideen, Strukturen. Modernisierungsprozesse und -konflikte aus ökumenischer

Perspektive“ des Ökumenischen Instituts der Universität Bonn, der Institute für Evangelische und Katholische Theologie der Universität zu Köln und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen in Köln (15. Juli 2022).

- [zus. mit Erzbischof emeritus Dietrich Brauer und Andriy Mykhaleyko]: Impulsreferat zur Podiumsdiskussion „Ukraine und Russland. Ausblicke auf Kirchen und Ökumene“ auf der Mitgliederversammlung von G2W-Deutsche Sektion in Stuttgart (30. September 2022).
- „Das Verhältnis von Landes- (und Frei-)kirchen und Evangelikalen in Deutschland zwischen Konflikt und Partizipation“. Referat auf der Jahrestagung „Partizipation als Herausforderung“ des SFB 1472 „Transformationen des Populären“ der Universität Siegen in Siegen (5. Oktober 2022).
- „Gretchenfrage: getrennt oder vereint? Unionsvorstellungen, Fusionen und Trennungen der Landeskirchen Hessen, Nassau und Frankfurt in den 1930er und 1940er Jahren“. Vortrag (wegen Krankheit wurde das Vortragsskript referiert) auf der Jahrestagung „Mut für Neues – 75 Jahre EKHN“ der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Friedberg (21. Oktober 2022).

Fitschen, Klaus

- Vom Tübinger Memorandum zu den „Ostverträgen“: Kirchlich-politische Dissonanzen. In: MKiZ 16 (2022), 87–110.
- Der Griff nach der Deutungsmacht. Der deutsche Protestantismus als Interpret und Akteur angesichts der „Krise“ und der „Not“ der Weimarer Republik. In: Leonhardt, Rochus (Hg.): Deutungsmacht in Krisenzeiten. Leipzig 2022, 63–75.
- Ab-Grenzung. Die Bundessynode 1972 als Teil kirchlicher Standortbestimmung vor dem Hintergrund deutsch-deutscher Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft. In: Kirchliche Zeitgeschichte 35 (2022), 17–28.
- 75 Jahre Lutherischer Weltbund. In: 75 Jahre Lutherischer Weltbund (LWB) und Deutsches Nationalkomitee des LWB (DNK/LWB). Festakt am 7. Oktober 2022 auf der Wartburg in Eisenach. epd-Dokumentation 48/2022, 5–7.
- Gesellschaftliche Herausforderungen. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_evangelisch. Bd. 4:

Protestantismus im Umbruch (1962–1992) (CuZ 10). Leipzig 2023, 57–79.

- „Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Weimarer Republik“. Vortrag auf der Tagung „Paul Tillich in Dresden. Intellektuellen-Diskurse in der Weimarer Republik“ in Dresden (7. Juli 2022).

Fix, Karl-Heinz

- Kirchliche Ordnung und Strukturen. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_evangelisch. Bd. 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992) (CuZ 10). Leipzig 2023, 80–102.
- „Im Anfang war der Streit. Die EKD auf dem Weg zu einem Bund bekenntnisverschiedener Kirchen in den Jahren 1945 bis 1948. Vortrag auf der Jahrestagung der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung „Mut für Neues – 75 Jahre EKHN“ in Friedberg/Hessen (21. Oktober 2022).

Friedrich, Norbert

- 100 Jahre Diakoniepfarramt und Wohlfahrtsverband der Diakonie in Essen. In: Praktizierte Nächstenliebe. 100 Jahre Diakoniepfarramt und Wohlfahrtsverband der Diakonie. Essen 2022, 14–53.
- Hg. [zus. mit Kaminsky, Uwe]: Im Mittelpunkt steht der Mensch. Zur Entwicklung psychiatrischer und psychotherapeutischer Versorgung in der Kaiserswerther Diakonie. Essen 2022.
- [zus. mit Kaminsky, Uwe]: Die Kaiserswerther Heilanstalt von ihrer Gründung 1852 bis zur Psychiatriereform zu Beginn der 1990er Jahre. Eine Quellensammlung. In: Ebd., 10–99.
- Der Beginn und die Entwicklung der Sozialpsychiatrie. In: Ebd., 118–123.
- Wilhelm Zoellner, ein Mann der Kirche und der Diakonie zwischen Kaiserreich und Diktatur. In: von Bülow, Vicco (Hg.): „Modell“ Volkskirche? Ein Jahrhundert im Wandel. Strukturen, Praxis, Perspektiven (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 49). Bielefeld 2022, 67–87.
- Diakonie. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_evangelisch. Bd. 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992) (CuZ 10). Leipzig 2023, 193–212.

- Ein junger Pfarrer für die Diakonissenanstalt (Wilhelm Zoellner). In: *Mein Kaiserswerth* 11 (2022), H. 4, 40.
- Die Birke auf dem Schwesternfriedhof. In: *Mein Kaiserswerth* 11 (2022), H. 3, 26f.

Hermle, Siegfried

- Hg. [zus. mit Oelke, Harry]: *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992)* (CuZ 10). Leipzig 2022.
- Christen und Juden. In: Ebd., 213–235.

Lepp, Claudia

- Rot-grün bewegt. Evangelische Theologen und Theologinnen in der letzten Volkskammer und im ersten gesamtdeutsch gewählten Bundestag. In: Hohmann, Uta Elisabeth / Scheliha, Arnulf von (Hg.): „Eyn sonderlicher Gottisdienst“? Evangelische Theologinnen und Theologen als Parlamentarier (Religion und Moderne 24). Frankfurt / New York 2022, 199–225.
- Zwischen Antipathie und Pragmatismus: Protestantismus und Demokratie in der Weimarer Republik. In: Hofheinz, Marco / Niether, Hendrik (Hg.): *Glaubenskämpfe zwischen den Zeiten. Theologische, politische und ideengeschichtliche Konzepte in der Weimarer Republik* (Weimarer Schriften zur Republik 22). Stuttgart 2022, 27–46.
- Debattengegner und Legitimationsressource: Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU und der Bewegungsprotestantismus der 1980er Jahre. In: *Historisch-politische Mitteilungen* 29 (2022), 145–157.
- Ertrag und Ausblick. Die Debatte um Heino Falckes Synodalrede im Kontext des gegenwärtigen historiographischen Diskurses über die Kirchen in der DDR. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 35 (2022), 164–170.
- Protestantismus und Politik. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992)* (CuZ 10). Leipzig 2023, 35–56.
- „Der Evangelische Arbeitskreis der CDU / CSU und der Bewegungsprotestantismus der 1980er Jahre“. Vortrag auf der von der Konrad-Adenauer-Stiftung organisierten Jubiläumsveranstaltung

zu 70 Jahre Evangelischer Arbeitskreis von CDU und CSU in der Villa Elisabeth in Berlin (17. Mai 2022).

- „Das Selbstverständnis und Agieren von Otto Dibelius als Bischof von Berlin (1945–1966)“. Vortrag auf der Konferenz „Otto Dibelius (1880–1967). Neue Forschungen zu einer protestantischen Jahrhundertfigur“ vom 5. bis 7. Oktober 2022 an der Philipps-Universität Marburg (7. Oktober 2022).
- „Protestantismus und soziale Bewegungen im Vergleich BRD – DDR“. Vortrag auf der Tagung „Unruhestifter in Staat und Kirche. Lernen von den Gruppen der DDR-Opposition?“ vom 4. bis 6. November 2022 in der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf (5. November 2022).
- „Ein protestantisches Gewissen? Ernst Klee und die Kirchen(-geschichtsschreibung)“. Vortrag auf der Veranstaltung „Unbeirrbar für Menschenwürde. Einblicke in den Nachlass Ernst Klee“ in der Evangelischen Akademie Frankfurt (8. Februar 2023).
- Schlusskommentar zur Tagung „Chance & Bedrohung. Politische und soziale Kontexte religiöser Optionen (1950–1990)“ der DFG-Forschungsgruppe „Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland“ und dem DFG-Sonderforschungsbereich „Bedrohte Ordnungen“ vom 27. bis 29. Februar 2023 in Kloster Himmelspforte in Würzburg (29. Februar 2023).
- „Analystin oder Akteurin? Das Verhältnis der evangelischen Zeitgeschichtsforschung zur evangelischen Erinnerungskultur“. Vortrag auf der Tagung „Evangelisches:erinnern. Evangelische Erinnerungskulturen im Österreich des 20. und 21. Jahrhunderts“ vom 19. bis 21. April 2023 in der Alten Kapelle am Campus Wien (20. April 2023).

Müller, Andreas

Nachtrag für das Jahr 2021:

- Friedrich Heyer (1908–2005). In: Tamcke, Martin u. a. (Hg.): Das armenische Kulturerbe in Berg-Karabach/Arzach und die Deutschen. Göttingen 2021, 121–127 (armenisch 128–134).
- Einführung auf dem Kieler Kolloquium am 17. Januar 2015. In: Hering, Rainer / Lorentzen, Tim (Hg.): Kirchengeschichte

- kontrovers. Neuere Debatten zur Bekennenden Kirche in Schleswig-Holstein (SVSHKG 60). Husum 2022, 62–66.
- Laudatio auf den Bundespräsidenten a. D. Joachim Gauck. In: *Christiana Albertina* 83 (2016/2022), 10–15.
 - Historiografisch problematisch. Eine Kritik der Studie von Helge-Fabien Hertz zur NS-Vergangenheit von Pfarrern in Schleswig-Holstein. In: *Zeitzeichen* 23 (2022), H. 8, 20f.
 - Ökumene. Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte evangelisch*. Bd. 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992) (CuZ 10). Leipzig 2023, 172–192.
 - Rezension: Klaus Koschorke, *Grundzüge der Außereuropäischen Christentumsgeschichte*, Tübingen 2022. In: *Zeitzeichen* 24 (2023), H. 1, 63f.

Pöpping, Dagmar

- Geistliche an der Front. Die Feldseelsorge 1939. In: *Deutschland Archiv*. Zweiter Weltkrieg. Dokument, Nr. 02213, 13 (2022).
- Wehrmachtseelsorge im Krieg gegen die Sowjetunion. In: „Gott mit uns! – Das schwierige Erbe des Nationalprotestantismus. Symposium des Lernorts Garnisonkirche und der Martin-Niemöller-Stiftung Berlin“, 1. bis 2. Oktober 2021. In: *epd-Dokumentation* 5–6/2023, 53–58.
- „Das christliche Abendland der CDU und seine Gegner“. Vortrag auf der Tagung „Das Abendland als Deutungsmuster. Historische Dimensionen einer semantischen Einheit“. IWH-Symposium anlässlich des 50. Geburtstags der Reihe „Das Abendland“ im Verlag Vittorio Klostermann im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg (29. März 2022).
- „Sinnstiftung an der Front: Militärpfarrer und die Schlacht von Stalingrad“. Interview mit Michael Hollenbach vom Deutschlandfunk (6. Februar 2023) (<https://www.deutschlandfunk.de/sinnstiftung-an-der-front-militaerpfarrer-und-die-schlacht-von-stalingrad-dlf-d4eac093-100.html> [zuletzt abgerufen am 15.2.2023]).
- „Vom Kriegspfarrer zum Friedensethiker. Hermann Kunst im Wandel der Systeme“. Vortrag auf der Sektionssitzung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie e. V. (WGTh) in Frankfurt a. M. (6. Mai 2023).

Roggenkamp, Antje

Nachtrag für das Jahr 2021:

- Bildung. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch*. Bd. 3: Protestantismus in der Nachkriegszeit (1945–1961) (CuZ 9). Leipzig 2021, 144–153.
- [zus. mit Doering, Lutz]: Nachruf auf Hans Bernhard Kaufmann (1926–2022). In: *ThLZ* 147 (2022), Sp. 511–513.
- Bildung. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch*. Bd. 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992) (CuZ 10). Leipzig 2023, 148–159.
- Rezension: Henrik Simojoki u. a., *Professionalisierung des Religionslehrerberufs. Analysen im Schnittfeld von Lehrerbildung, Professionswissen und Professionalisierung*, Paderborn 2021. In: *Religionspädagogische Beiträge* 45 (2022), Nr. 2, 175–178 (doi: 10.20377/rpb-211).
- Kirchbautag und Volkskirche. Strukturtheoretische Antinomien einer demokratisch konnotierten Begrifflichkeit. In: von Bülow, Vicco (Hg.): „Modell“ Volkskirche? Ein Jahrhundert im Wandel. *Strukturen, Praxis, Perspektiven* (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 49). Bielefeld 2022, 283–304.

Schneider, Thomas Martin

- Kirche ohne Mitte? Perspektiven in Zeiten des Traditionsabbruchs. Leipzig 2023.
- Hans Asmussen und die Bekennende Kirche. In: Hering, Rainer / Lorentzen, Tim (Hg.): *Kirchengeschichte kontrovers*. Neuere Debatten zur Bekennenden Kirche in Schleswig-Holstein (SVSHKG 60). Husum 2022, 224–236.
- Protestantische Milieus und Gruppen. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch*. Bd. 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992) (CuZ 10). Leipzig 2023, 103–125.
- Rezension: Nora Andrea Schulze, Hans Meiser. *Lutheraner – Untertan – Opponent* (AKIZ B 81), Göttingen 2021. In: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 90 (2021), 165–171.
- Rezension: Marita Koerrenz (Hg.), „Ich lege Protest ein“. Mit Paul Schneider *Glauben und politische Verantwortung erkunden*,

Göttingen 2020. In: Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 71 (2022), 282–287.

- Rezension: Wolfgang Sander, Europäische Identität. Die Erneuerung Europas aus dem Geist des Christentums, Leipzig 2022. In: ThLZ 147 (2022), Sp. 1170f.
- „Paul Schneider und seine Wirkungsgeschichte“. Vortrag in der neu gegründeten Evangelischen Paul-Schneider-Kirchengemeinde Bad Sobernheim / Staudernheim (21. September 2022).
- „Jüdisches Leben in Koblenz und Umgebung“. Vortrag beim Bildungsempfang des Evangelischen Kirchenkreises Koblenz (11. Oktober 2022).

Schulze, Nora Andrea

- Im Norden wie im Süden? Die Demontage kirchlicher Galionsfiguren am Beispiel des bayerischen Landesbischofs Hans Meiser. In: Hering, Rainer / Lorentzen, Tim (Hg.): Kirchengeschichte kontrovers. Neuere Debatten zur Bekennenden Kirche in Schleswig-Holstein (SVSHKG 60). Husum 2022, 261–289.
- „Meiser-Beseitigung beschäftigt Bayreuth. Evangelische Kirche kritisiert Straßenumbenennung – Vielzitierte Wissenschaftlerin stellt Aussagen richtig“. Interview mit Andreas Schmitt. In: Nordbayerischer Kurier vom 2./3.4.2022, 9.
- „Argumentation erschließt sich mir nicht“. Stellungnahme zur Debatte um die Bayreuther Hans-Meiser-Straße. In: Sonntagsblatt Nr. 15 vom 10.4.2022, 28.
- „Sein Glaube machte ihn zum Untertan“. Interview mit Andrea Kästle zur Debatte um die Pullacher Bischof-Meiser-Straße. In: Münchner Merkur Nr. 253 vom 3.11.2022, 36.
- „Diskussion um Bischof Meiser. Theologin stellt ihre Haltung klar“. Richtigstellung zum Interview mit Andrea Kästle vom 3.11.2022. In: Münchner Merkur Nr. 270 vom 23.11.2022, 36.
- „Kirche im Nationalsozialismus. Kaum Protest und späte Aufarbeitung“. Interview mit Michael Hollenbach vom Deutschlandfunk Kultur (22.1.2023) (<https://www.deutschlandfunkkultur.de/kirchen-nationalsozialismus-kaum-protest-spaete-aufarbeitung-100.html>).
- „Hans Meiser und der Nationalsozialismus“. Informationstafel auf der Homepage der Gemeinde Pullach zur Debatte um die

Umbenennung der Pullacher Bischof-Meiser-Straße (<https://www.pullach.de/pullach/geschichte/> (zuletzt abgerufen am 26.4.2023)).

- „Hans Meiser und die Juden“. Informationstafel ebd.
- „Hans Meiser und die NS-Vergangenheit“. Informationstafel ebd.
- „Hans Meiser in der Erinnerungskultur“. Informationstafel ebd.

Spehr, Christopher

Nachträge für das Jahr 2021:

- Hg.: Landeskirche ohne Landesherrn. Neuanfänge und Kontinuitäten der evangelischen Kirchen in der Zeit der Weimarer Republik (Herbergen der Christenheit Sonderband 27). Leipzig 2021.
- Landeskirche ohne Landesherrn – ein einleitender Prospekt. In: Ebd., 11–21.
- Hg. [zus. mit Oelke, Harry]: Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘. Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit (AKIZ B 82). Göttingen 2021.
- [zus. mit Oelke, Harry]: Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘. Eine Einführung. In: Ebd., 13–26.
- Wer regiert die Kirche? Der „Kirchenkampf“ in Thüringen und in der Kirchenprovinz Sachsen. In: Noack, Axel / Seidel, Thomas A. (Hg.): Die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland. Schlaglichter der Kirchengeschichte vom frühen Mittelalter bis heute. Weimar 2021, 181–187.
- Rezension: Doris Riemann, Protestantische Geschlechterpolitik und sozialtechnische Modernisierung. Zur Geschichte der Pfarrfrauen. Leipzig 2015. In: ThLZ 146 (2021), Sp. 602–604.

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Einführung in die Kirchengeschichte Pommerns“. Seminar im „Haus der Stille“ in Weitenhagen (28.–30. Januar 2022).
- „Historische Prägungen in der Nordkirche“. Tagung des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, der Arbeitsgemeinschaft für mecklenburgische Kirchengeschichte und der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte in Schwerin (25. Juni 2022).
- „Zeitgeschichtliche Spurensuche“. Exkursion ins Odergrenzgebiet Brüssow, Rosow, Mescherin, Gryfino/Greifenhagen, Gartz, Penkun, Battinsthal (1.–3. Juli 2022).
- „50 Jahre AG für pommersche Kirchengeschichte“. Jubiläumstudientag in Greifswald (8. Juli 2022).
- „Die Kirchentage der Greifswalder Landeskirche 1978–1988“. Vortrag von Sophia Ludewig anlässlich der Jahresversammlung in Greifswald (15. Oktober 2022).

Veröffentlichungen

- Abromeit, Hans-Jürgen: Gemeinsames Leben. In: Tietz, Christiane (Hg.): Bonhoeffer-Handbuch (DBW 5). Stuttgart 2021, 256–263.
- Ders.: Profilbildung ist der Anfang von allem. Ein Kommentar in 10 Thesen. In: Todjeras, Patrick / Limbeck, Benjamin / Schaser, Elisabeth: „Vielleicht schaffen wir die Trendumkehr“. Eine Studie zu Wachsen und Schrumpfen von Kirchengemeinden im Pommerschen Evangelischen Kirchenkreis. Leipzig 2022, 109–132.
- Garbe, Irmfried: Die Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte. In: Zeitschrift für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 4 (2021), 151–155.
- Ders.: Wo pommersche Identität erforscht wird. Die Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte blickt auf 50 Jahre zurück. In: Mecklenburgische & Pommersche Kirchenzeitung – vor Ort. Nr. 48 vom 28.11.2021, 11.
- Ders.: Christliche Archäologie in Greifswald 1884–2010. Aufstieg und Niedergang einer theologischen Disziplin. Für Prof. Dr. Dr. Hans Georg Thümmel zum 90. Geburtstag am 5. März 2022. In: Schrenk, Sabine / Versteegen, Ute (Hg.): Forschungsgeschichte als

- Aufbruch. Beiträge zur Geschichte der Christlichen Archäologie und Byzantinischen Kunstgeschichte. XXIV. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Christliche Archäologie, Bonn, 10.-12. Mai 2018. Heidelberg 2022, 111–137. [online: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.952>].
- Ders.: Jüdisches Leben in Pommern. Bruchstücke einer verlorenen Nachbarschaft. In: Vielheit. Vorträge und Predigten aus dem Kirchen- und Musiksommer 2021 (Altenkirchener Hefte 8). Putbus 2022, 44–65.
 - Ders.: Zum Forschungsprojekt „Geschichte der Evangelischen Landeskirche Greifswald 1968–1990“. In: abgestaubt. ...aus den Archiven in der Nordkirche 9 (2022), 54–57.
 - Ders.: Nachruf auf Hans Georg Thümmel. Ein Greifswalder Gelehrtenleben. In: Böttrich, Christfried (Hg.): In memoriam Hans Georg Thümmel (5. März 1932 – 13. Juli 2022) (Greifswalder Universitätsreden NF 155). Greifswald 2022, 6–19.
 - Jahresbericht 2022 der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V. In: Baltische Studien. NF 108 (2022) [im Druck].
 - Hansmann, Arvid: Christuskirche Greifswald, in: <https://www.strasse-der-moderne.de/kirchen/greifswald-christuskirche/> (seit 03/2022).
 - Ders.: Letzte Mohikaner oder Horizontenerweiterer? Bericht über den Jubiläumsstudententag der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte 2022 (https://www.kirche-mv.de/fileadmin/Pommern/AG-PKG/20220708_Studententag_Geschichte-AGPKG-Hansmann.pdf [zuletzt abgerufen am 8.3.2023]).
 - Koch, Elmar: Chronik des Dorfes Tempel. Geschichte und Kultur eines über siebenhundertjährigen pommerschen Ortes. Hg. v. d. Chronikgruppe Tempel. Ribnitz-Damgarten 2021.
 - Ders.: 703 Jahre Tempel. In: Passgänge – diesseits und jenseits der Recknitz 5 (2021), 73–75.
 - Ders.: Der (fast) vergessene Damgartener Friedhof in der Richtenberger Straße. In: Passgänge – diesseits und jenseits der Recknitz 5 (2021), 76–83.
 - Neumann, Rainer: „Auch die Glocken werden diesen Weg gehen, den der Krieg ihnen aufgezwungen hat“. Die Abgabe von Glocken

- und Orgelpfeifen 1917 in Greifswald. In: Herbergen der Christenheit 42/43 (2018/19) [erschienen 2022], 163–197.
- Porada, Haik Thomas (Hg.): Landschaft – Region – Identität. Winfried Schenk zum 65. Geburtstag. Mit Beiträgen der Jahrestagung 2021 in Leinefelde-Worbis und Heilbad Heiligenstadt im Eichsfeld. Darmstadt 2022.
 - Ders.: Der südliche Ostseeraum in historisch-geographischer Perspektive. Zur Entwicklung des Historischen Atlas von Pommern seit 1911. In: Wüst, Wolfgang (Hg.): Der Historische Atlas (von Bayern) als Ideengeber und Rezipient historischer Diskurse (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 83/2). München 2020, 367–388.
 - Ders.: Zum Geleit. In: Lorenz, Norbert: Bürgerbuch Grimmen 1707 bis 1924 (Materialien zur pommerschen Familien- und Ortsgeschichte. Sonderheft des Sedina-Archivs NF 21). Greifswald 2022, 7f.
 - Ders.: Neue Hoffnung für die Zukunft des kirchlichen Archivwesens in Pommern. In: Pommern-Brief – Neue Zeitung 4 (2021), 1, 23.
 - Ders.: Geschäftsbericht des Vorstands der Historischen Kommission für Pommern seit dem 27.11.2020. In: Baltische Studien NF 107 (2021), 250–257.
 - Sadewasser, Karl-Heinz: Mien Lävensries. Dr. Bernhard Trittelvitz. Arzt und plattdeutscher Schriftsteller. Dr. Heinrich Kröger zum 90. Geburtstag. Selbstverlag o. O. 2022.
 - Schleinert, Dirk (Hg.): Frieden im Ostseeraum. Konfliktbewältigungen vom Mittelalter bis 1945 (VHKP Reihe V: Forschungen zur pommerschen Geschichte 59). Köln u. a. 2022.
 - Ders.: „Murphys Gesetz“ oder die Verwaltung des Stralsunder Ratsarchivs von 1896 bis 1915/20. In: Stralsunder Hefte für Geschichte, Kultur und Alltag 2021, H. 2, 75f.
 - Springborn, Roland (Hg.): Zingsthoof – Geschichte und Geschichten. „Herr, wir stehen Hand in Hand“. Erw. 3. Aufl. Berlin 2021.
 - Ders.: „... das Predigen aber durch das Wort Christi“. Bd. 1: Predigten 1966–1974. Greifswald 2021.
 - Ders.: Predige das Wort und steh dazu. Bd. 2: Predigten 1974–1990. Greifswald 2022.

- Witt, Detlef: „Gott zur Ehre und der Kirche zur Zierde“. Erfahrungen beim Erfassen von Kunstgut in Mecklenburg und Vorpommern. In: Offene Kirchen 2022. Die Mark Brandenburg erkunden. Hg. v. Förderkreis Alte Kirchen Berlin-Brandenburg. Berlin 2022, 65–68.

Projekte

- Pfarrerbuch der Pommerschen Evangelischen Kirche 1945–2012 (bearb. von Gunnar Fischer).
- Neuauflage des Heftes „Daten zur pommerschen Kirchengeschichte“ (Bearb. vom Vorstand der AG).
- Zwei Studienbände zur pommerschen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts (Autorenkollektiv).
- Broschüre zur jüdischen Geschichte in Pommern (Autorenkollektiv).
- „Studien zur Geschichte der Evangelischen Landeskirche Greifswald 1968–1990“ (bearb. von Irmfried Garbe).

Kooperationen

- Gesellschaft für pommersche Geschichte, Altertumskunde und Kunst e. V.
- Historische Kommission für Pommern.
- Verein für Familien- und Ortsgeschichtsforschung Pommerschen Greif e.V.
- Pommerscher Evangelischer Kirchenkreis.
- Projektkooperationen mit den Nachbarvereinen für Kirchengeschichte.

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Historische Prägungen in der Nordkirche.“ Kirchengeschichtstagung zum 10-jährigen Bestehen der Nordkirche, zus. mit der Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte, der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte, dem Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte und dem Forum Nordkirchengeschichte in Schwerin (25. Juni 2022).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung in Ratzeburg (8. September 2023).

Projekte

- „Forum Nordkirchengeschichte“. Gemeinsames Web-Site-Projekt mit der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte und dem Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte.

Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- 72. Jahrestagung für Sächsische Kirchengeschichte in Kohren-Sahlis mit folgenden Vorträgen: Wieckowski, Alexander: „Titel, Maskerade oder Ehrenamt: Börries Freiherr von Münchhausen als ein Domherr zu Wurzen.“ (17. Juni 2022); von Breitenbuch, Georg-Ludwig: „Adel und Kirche aktuell“ (18. Juni 2022).
- „Die Leipziger Johanniskirche am Johannisplatz. Von ihren Anfängen im Mittelalter bis zu ihrem Untergang im 20. Jahrhundert.“ Vortrag von Hartmut Mai auf einer Veranstaltung der Regionalgruppe Leipzig der AG für Sächsische Kirchengeschichte in Leipzig (23. Juni 2022).
- „Leo Bönhoff (1872–1943). Sächsischer Landes- und Kirchenhistoriker, Theologe und Gemeindepfarrer zwischen Kaiserzeit und Nationalsozialismus. Tagung zus. mit dem Verein für sächsische Landesgeschichte in Dresden (7. Oktober 2022).
- „Digitalität in der Landes(kirchen)geschichte. Stand und Perspektiven“. Vortrag von Martin Munke in Leipzig (16. März 2023).
- „„Das Studententum mit dem Christentum durchdringen“. Der Leipziger Wingolf als christliche Studentenverbindung in Sachsen“. Vortrag von Albrecht Matthäus in Leipzig (27. April 2023).

Veröffentlichungen

- Herbergen der Christenheit Bd. 42/43 (2018/19, erschienen 2022), darin: Sens, Matthias: „Alles um die Gemeinde!“ – Oskar Zuckschwerdt (1883–1965). Vom Seemannspastor zum ersten Propst von Magdeburg; Hein, Markus: Alfred Otto Meyer (1886–1965). Superintendent in drei politischen Systemen; Neumann, Rainer: „Auch die Glocken werden diesen Weg gehen, den der Krieg ihnen aufgezwungen hat“. Die Abgabe von Glocken und Orgelpfeifen 1917 in Greifswald.

Projekte

- Persönlichkeiten der Territorialkirchengeschichte / Sachsen – in Kooperation mit dem ADLK.

Vorschau auf Veranstaltungen

- 73. Jahrestagung für Sächsische Kirchengeschichte in Kohren-Sahlis (30. Juni/1. Juli 2023).

Kooperationen

- Arbeitskreis deutsche Landeskirchengeschichte (ADLK),
- Verein für sächsische Landesgeschichte, Dresden,
- Institut für sächsische Geschichte und Volkskunde (ISGV), Dresden.

Berliner Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung (BISKF)

Veranstaltungen

- „Die Kirchen und der Krieg in der Ukraine“. Vortrag von Thomas Bremer in Berlin (21. April 2022).
- Verleihung des Horst-Dähn-Preises 2021 an Robert F. Goeckel (USA) mit seinem Vortrag: „Erlebnisse und Beobachtungen während eines 6-monatigen Studienaufenthaltes 1979 in der DDR“ in Berlin (28. Mai 2022).
- Verleihung des Horst-Dähn-Preises 2022 an Anja Kirsch (Oslo) mit ihrem Vortrag: „Weltanschauung als Erzählkultur: Religion und Sozialismus im Staatsbürgerkundeunterricht in DDR-Schulen“ in Berlin (1. Oktober 2022).
- „Feuer und Wasser – Religion und Sozialismus“. Internationales Staat-Kirche-Kolloquium in Berlin mit folgenden Vorträgen: Junginger, Horst: „Atheismus und religiöser Sozialismus: Ein Widerspruch in sich?“, Heise, Joachim: „Zwischen allen Stühlen – ‚Fortschrittliche‘ Christen in der jungen DDR“, Fuchs-Kittowski, Klaus: „Emil Fuchs als religiöser Sozialist in der DDR“, Noack, Axel: „Aurel von Jüchen – ein Lebensbild“, Moreé, Peter: „Josef L. Hromádka und seine Beziehung zur DDR“, Tóth, Károly: „Die theologischen Diskussionen in Ungarn in den 1940er Jahren unter dem Eindruck Karl Barths“ (11./12. November 2022).
- „Christliche Friedensethik auf dem Prüfstand“. Vortrag von Thomas Nauerth, Podiumsdiskussion mit Antje Heider-Rottwilm, Annette Nauerth und Bernhard Thiessen in Berlin (10. Dezember 2022).
- „Hans-Joachim Mund und die Anfänge der Gefängnisseelsorge in der DDR.“ Vortrag von Stefanie Siedek-Strunk in Berlin (14. April 2023).

- „Es gibt keinen Gott“. Ausstellungseröffnung in der Universität Leipzig (28. April 2023).
 - Berliner Staat-Kirche-Kolloquium: „Die Christliche Friedenskonferenz von ihren Anfängen bis zur Krise 1968/1969“ (29. Mai 2023).
- Vorschau auf Veranstaltungen
- Feier zum 30. Gründungstag des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung (30. September 2023).
 - „Bauernkrieger im Talar – Thomas Müntzer in der Belletristik seit 1945.“ Buchvorstellung (27. Oktober 2023).
 - Internationales Staat-Kirche-Kolloquium: „Katholische und orthodoxe Kirche in Mittel- und Osteuropa und ihr Verhältnis zur westlichen liberalen Demokratie und Lebensweise“ (9. Dezember 2023).

Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich

Veranstaltungen

- „evangelisches:erinnern“. Evangelische Erinnerungskulturen im Österreich des 20. und 21. Jahrhunderts. Tagung, veranstaltet vom Memory Lab evangelisches:erinnern des Albert Schweitzer Haus-Forum der Zivilgesellschaft zus. mit den Instituten für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst sowie für Systematische Theologie und Religionswissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich und der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich in Wien (19.–21. April 2023).

Veröffentlichungen

- Schwarz, Karl W.: Der österreichische Protestantismus im politischen Diskurs des 20. Jahrhunderts. Anmerkungen zu Affinitäten, Optionen und Aporien – Eine Forschungsbilanz. In: KZG 34 (2021), 313–359.
- Ders.: Über die religionsrechtliche und kultuspolitische Konstellation nach der Gründung der Tschechoslowakei. In: Dejiny: internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove 16 (2022) 1, 42–59.
- Ders.: Freie Kirche im freien Staat. Die Entstehung des österreichischen Protestantengesetzes (1961). Zu seinem 60-Jahr-Jubiläum. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung 108 (2022), 294–315.

- Ders.: „Masaryk tot’ program cirkve Āeskoslovenské!“ Anmerkungen zur Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche. In: *Historia Ecclesiastica* 13 (2022), 93–104.
- Trauner, Karl-Reinhart: Theologinnen und der Krieg. In: Schwimbersky, Gregor (Hg.): *Bedeutung der Frauen für das Christentum. Gesammelte Beiträge der AGES-Frühjahrskonferenz 2021 (Schriftenreihe des Instituts für Militäretische Studien/IMS 9)*. Wien 2022, 77–97.
- Ders.: Charles Alphonse Witz-Oberlin. Pfarrer, Oberkirchenrat, Professor, Pazifist. Wien 2022.
- Ders.: Schlaglichter zur militäretischen Entwicklung. In: *Standpunkt: Schriftenreihe des Evangelischen Bundes Österreich* 248 (2022), 20–23.
- Ders.: Der lange Weg zur steirischen Superintendenz. In: Axmann, Michael / Hochhauser, Gernot / Rehner, Wolfgang (Hg.): *Innovation und Tradition. Festschrift zum 75-Jahr-Jubiläum der Superintendenz Steiermark*. Wien 2022, 35–51.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung mit sieben Fachvorträgen zur Bremischen Kirchengeschichte inkl. Kirchlicher Zeitgeschichte in Bremen (11./12. Juni 2022).
- Exkursion zus. mit dem Historischen Verein für Niedersachsen nach Oppeln, Ratibor, Brieg, Breslau, Schweidnitz, Kreisau und ins Riesengebirge (18. – 24. Juli 2022).

Veröffentlichungen

- *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 119/120 (2021/2022) [erschienen Dezember 2022].

Kooperationen

- Historischer Verein für Niedersachsen, Hannover.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „100 Jahre Coburg in Bayern“. Gemeinsame Tagung des Vereins für bayerische Kirchengeschichte und der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte zus. mit dem Evangelisch-Lutherischen Dekanat Coburg in Coburg (1./2. Juli 2022).

- „100 Jahre Landeskirchenarchiv Eisenach“. Festveranstaltung zus. mit dem Landeskirchenamt Eisenach (1. November 2022).

Veröffentlichungen

- Albrecht-Birkner, Veronika: „Entnazifizierung“ und „Aufarbeitung“. Eine Analyse der Publikation von Walter Weispfenning „Die Entnazifizierung der Thüringer ev. Pfarrerschaft nach 1945 gemäß dem Reinigungsgesetz“. In: Herbergen der Christenheit 42/43 (2018/2019). Leipzig 2022, 235–260.
- Dorsch, Michael: Von der Notwendigkeit, Verantwortung zu übernehmen. Die Studientage des Thüringer Predigerseminars 1994–2006. In: Ebd., 261–276.
- Kranich, Sebastian: Wehrlos im Zauberwald. Die Luther-Feier der Wartburgstadt Eisenach am 4. und 5. Mai 1921. In: Lutherjahrbuch 89 (2022), 220–259.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Medien des Kirchenkampfes“. Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche zus. mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, der Friedrich-Schiller-Universität Jena sowie der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf (16.–18. Juni 2023).

Kooperationen

- Evangelische Akademie Thüringen,
- Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.

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

Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte mit folgenden Beiträgen: Schmidt, Markus: Diakonisches Handeln zwischen Verkündigung, Seelsorge und Gemeinschaft. Ausprägungen diakonischer Gemeinschaften in Ostdeutschland bis 1990 (6. April 2022); Neumann, Reinhard: Erkenntnisse über die Diakonie aus den Stasi-Akten (16. November 2022); Kaminsky, Uwe / Haskenhoff, Jelena: Die v. Bodelschwingschen Anstalten zwischen allgemeinem Versorgungsauftrag und Privatkrankenalltag 1924–1949 (5. Dezember 2022); Schäfer, Maximilian: Erinnerbare Jugend in Freistätter Erziehungsheimen – Befunde zur kustodialen Geschichtsarchivierung

am Beispiel des Hauptarchivs Bethel (15. Februar 2023); Westfeld, Bettina: Zurück in die Zukunft – Transformationsprozesse in der Inneren Mission/Diakonie in der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens im 20. Jahrhundert (10. Mai 2023).

- „Es war alles Leben was in ihm steckte.“ Kinder und Jugendliche in Bethel 1933–1945“. Ausstellung im Hauptarchiv der v. Bodelschwingschen Stiftungen Bethel (2. Mai – 17. Juni 2022).
- „Diakonie und Caritas in Ostdeutschland vor und nach 1990“. Studientag in Bethel (7./8. September 2022).

Veröffentlichungen

- Lenhard-Schramm, Niklas / Rating, Dietz / Rotzoll, Maik: Göttliche Krankheit, kirchliche Anstalt, weltliche Mittel. Arzneimittelprüfungen an Minderjährigen im Langzeitbereich der Stiftung Bethel in den Jahren 1949 bis 1975 (Schriftenreihe des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte 37). Bielefeld 2022.
- Neumann, Reinhard: Den Zahlen einen Namen geben. Die Verlegungen von Neinstedter Pfleglingen und Fürsorgezöglingen von 1937 bis 1943. Bielefeld 2022.
- Schmuhl, Hans-Walter: Der Anfang vom Ende der Anstalt. Impulse zur Psychiatriereform in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel in den frühen 1970er Jahren. In: Rudloff, Wilfried u. a. (Hg.): Ende der Anstalten? Großeinrichtungen, Debatten und Deinstitutionalisierung seit den 1970er Jahren (LWL-Institut für westfälische Regionalgeschichte, Forschungen zur Regionalgeschichte 87). Paderborn 2022, 223–248.
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: Ausgeschlossen – Eingeschlossen. Die Evangelische Stiftung Alsterdorf von der Anstalt ins Quartier. Stuttgart 2023.

Projekte

- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl/Ulrike Winkler).
- Eine kurze Geschichte Bethels (Matthias Benad/Hans-Walter Schmuhl).
- Vom „Evangelischen Hilfswerk“ zur „Diakonie Münster“: Traditionen und Innovationen eines kreiskirchlichen Unternehmens 1945–2020 (Ursula Krey).
- Geschichte der Diakonie de la Tour, 1873–2025 (Hans-Walter Schmuhl).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte mit folgendem Beitrag: Schmuhl, Hans-Walter Schmuhl, Diakonie in der Diaspora. Geschichte der Diakonie de la Tour, 1873 – 2025 (5. Juli 2023).

*Kirchengeschichtliche Kammer für Anhalt und Archiv der
Evangelischen Landeskirche Anhalts*

Veranstaltungen

- „Herausgefordert. Die anhaltische Kirche in den beiden ersten Nachkriegsjahrzehnten (bis 1969)“. Tagung in Bernburg (14.–16. März 2023).

Projekte

- Forschungs- und Publikationsprojekt „Im Kampf für Gottes Volk“? Nationalismus in der anhaltischen Kirche 1918 bis 1945“.

Kooperationen

- Institut für Landesgeschichte beim Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie in Halle a. d. Saale.

*Kommission der Evangelischen Kirche im Rheinland
für Kirchengeschichte*

Veranstaltungen

- Kommissionstagungen mit folgendem Vortrag: Zimmermann, Erik: „Die Hunsrücker Pfarrbruderschaft in der NS-Zeit“. (Arbeitsbericht über das laufende Dissertationsprojekt) (8. März 2022 und 19. September 2022).

Projekte

- Dokumentation zu kirchlichen Disziplinierungsmaßnahmen in der Rheinprovinz 1933–1945 (wissenschaftliche Begleitung und Fortschreibung).

*Kommission für kirchliche Zeitgeschichte
der Evangelischen Kirche von Westfalen*

Veröffentlichungen

- Stückemann, Frank: Das NRW-Sozialwerk Stukenbrock 1948–1970 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 48). Bielefeld 2022.

- von Bülow, Vicco (Hg.): „Modell“ Volkskirche? – Ein Jahrhundert im Wandel. Strukturen, Praxis, Perspektiven. Ein Tagungsband (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 49). Bielefeld 2022.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Diakonie ist Kirche? / Ist Diakonie Kirche? – Umbrüche des 20. Jahrhunderts“ (Arbeitstitel), Tagungsplanung 2024.

Kooperationen

- Verein für westfälische Kirchengeschichte e. V.

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „Nouveaux corpus, nouvelles approches, nouvelles pratiques. Actions humanitaires et captivités en guerre (1939–1956)“. Workshop in Kooperation mit der Universität Paris 1 Panthéon Sorbonne, der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, der École française de Rome, der Universität de Genève, dem Centre d'histoire sociale des mondes contemporains in Mainz (19.–20. April 2022).
- „Zeitgeschichtliche Missbrauchsforschung I und II.“ Workshops des Arbeitskreises Missbrauchsforschung in der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn (27.–28. Januar 2022 und 7.–8. Juli 2022).
- „Katholisch sein? Katholisch bleiben? Wie Glauben und Kirche in Deutschland gelebt werden.“ Podiumsveranstaltung zum 102. Katholikentag in Stuttgart in Kooperation mit der Görres Gesellschaft in Stuttgart (27. Mai 2022).
- „Chance und Bedrohung. Politische und soziale Kontexte religiöser Optionen (1950–1990)“. Tagung der DFG-Forschungsgruppe „Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland“ und des Sonderforschungsbereichs „Bedrohte Ordnungen“ der Eberhard Karls Universität Tübingen in Würzburg (27. Februar – 1. März 2023).

Veröffentlichungen

- Belz, Martin: Pfarreien im Wandel. Pastoralkonzepte. Laienpartizipation und Liturgiereform in Frankfurt am Main 1945–1971 (VKfZG B 142). Paderborn 2022.
- Vatikanische Quellen zum deutschen Gewerkschaftsstreit. Die bischöflichen Gutachten und die Entstehung der Enzyklika „Singulari quadam“ (1912), bearb. v. Francesco Tacchi (VKfZG A 60). Paderborn 2022.

- Wienfort, Monika: *Katholizismus im Kalten Krieg. Vertriebene in Königstein 1945–1996* (VKfZG C 4). Paderborn 2023.

Projekte

- DFG-Forschungsgruppe 2973 „Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland. Semantiken, Praktiken, Emotionen in der westdeutschen Gesellschaft 1965–1989/90“.
- *Katholischer Bürgersinn und Sozialismus. Charity in der SBZ/DDR 1945/1949–1989* (Laufzeit 2021–2023).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Missbrauch als Thema der Zeitgeschichte – Perspektiven und Herausforderungen. Sektion auf dem 54. Deutschen Historikertag in Leipzig (19.–22. September 2023). Siehe dazu wie zu weiteren Veranstaltungen folgende Homepages: <https://www.kfzg.de/> und <https://katholischsein-for2973.de/>.

Kooperationen

- Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte,
- Görres Gesellschaft.

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „100 Jahre Anschluss von Coburg an Bayern“. Jahrestagung in Coburg in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte (1./2. Juli 2022).

Veröffentlichungen

- *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 91 (2022) [im Druck].

Projekte

- *Pfarrerbuch Evang.-Luth. Kirche in Bayern 1806–1945*.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung in Schwabach (7./8. Juli 2023).

Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen

Veranstaltungen

- Exkursion nach Ilseburg mit den Themenschwerpunkten „Das ehemalige Auslandsseminar der Deutschen Evangelischen Kirche und die Evangelische Forschungsakademie in Drübeck“ mit Vorträgen und Zeitzeugenberichten (7. Mai 2022).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Tagesexkursion nach Memleben bzw. Schloss Mansfeld (13. Mai 2023).
- „40 Jahre ‚Schwerter zu Pflugscharen‘. Hintergründe, staatliche und kirchliche Reaktionen, Bedeutung der Friedensbewegung für die friedliche Revolution.“ Jahrestagung in Wittenberg zus. mit der Evangelischen Akademie (21.–23. September 2023).
- Mitgliederversammlung in Sangerhausen mit dem Vortrag von Lipp, Karlheinz: „Der Sangerhäuser Pfarrer Albrecht Gubalke (1868–1943)“ (17. November 2023).

Kooperationen

- Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e.V.,
- Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte,
- Herausgeberkreis „Herbergen der Christenheit.“

*Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche
in Baden*

Veranstaltungen

- Jahrestagung in Karlsruhe-Durlach mit folgendem Vortrag: Küster, Volker: „Von der Kirchengeschichte zur Geschichte der Kirchen auf den Kontinenten – von Mission und Ökumene zur Interkulturellen Theologie“ (11. November 2022).

Veröffentlichungen

- Heymel, Michael: Das Kirchenlied der Bekennenden Kirche. In: JBKRG 16 (2022), 95–115.
- Bauer, Gisa: „Antiintellektualistisch, antiinstitutionell, [...] antiagnostisch“ (Otto Riecker) – die evangelikale Bewegung in Westdeutschland in den 1950er bis 1980er Jahren und ihre Akteure in der badischen Landeskirche. In: JBKRG 16 (2022), 163–174.
- Bender, Lisa: Die „langen 1960er“ in Baden: Politische Diskussionen in der badischen Landeskirche 1968–1977. In: Ebd., 175–188.
- Dies.: Der Stand der ökumenischen Beziehungen in Baden. Ein Gespräch mit Landesbischof Prof. Dr. Jochen Cornelius Bundschuh. In: Ebd., 229f.
- Schmider, Christoph: Annäherungen und Konflikte – Badische Ökumene im 19. und 20. Jahrhundert aus katholischer Perspektive. In: Ebd., 201–214.

- Haizmann, Albrecht: 50 Jahre Multilaterale Ökumene – Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg. In: Ebd., 215–228.

Projekte

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert: Der abschließende Band (Kirchenleitung) wird 2023 erscheinen.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Interkonfessioneller Alltag am Oberrhein vom 16.–20. Jahrhundert“. Tagung in Ladenburg (13./14. Oktober 2023).

Kooperationen

- Europäische Melancthonakademie Bretten,
- Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein und Kirchengeschichtlicher Verein der Erzdiözese Freiburg.

Verein für Pfälzische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „Von Erbfeinden zu Geschwistern. Christlich motivierte Versöhnungsanstrengungen nach dem I. und II. Weltkrieg zwischen Deutschen und Franzosen.“ Frühjahrstagung in Bad Bergzabern mit folgenden Vorträgen: Wien, Ulrich A.: „IN UNITATE ROBUR: Die Union Protestante Chrétienne/Evangelisch-christliche Einheit um Pfarrer Jules Rambaud (1920–1970) – Ein Werkstattbericht“; Lienhard, Marc: „Die christlichen Kirchen und die deutsch-französische Versöhnung nach 1945“; Kilian, Björn: „Versöhnung oder Ablehnung? Die Evangelische Kirche und die Werbung für die Fremdenlegion in der Pfalz 1945 bis 1962“; Fisch, Stefan: „Die Errichtung der deutsch-französischen Friedenskirche St. Bernhard in Speyer 1953–1954. Neue Einsichten aus deutschen und französischen Archiven“; Seiwert, Marc: „Kirchen im Grenzraum: Versöhnung und Zusammenarbeit“ (24. Juni 2022).
- „Die Kirche und die Täter“. Buchpräsentation in Speyer (18. Oktober 2022).

Veröffentlichungen

- Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte, Ebernburg Hefte 89 (2022).

- August Ebrard: Lebensführungen: In den Jahren des Berufes. Hg. von Gerhard Philipp Wolf (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte 38). Speyer 2022.
- Williams, Nicholas John / Picker, Christoph (Hg.): Die Kirche und die Täter nach 1945. Schuld – Seelsorge – Rechtfertigung (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 136). Göttingen 2022.

Projekte

- Pfarrpersonenbuch der Evangelischen Kirche der Pfalz.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Belastendes Erbe“. Studententag über den Beitrag der regionalen Kirchengeschichte zum Umgang mit problematischer Vergangenheit in der Zeit des Deutschen Reiches (1870 bis 1945). Zus. mit der Evangelischen Akademie der Pfalz in Neustadt, mit anschl. Mitgliederversammlung (3. November 2023).

Kooperationen

- Evangelische Akademie Pfalz, Landau,
- REFORC (Reformationsgeschichte),
- Kammer für Kirchengeschichte Anhalts (erste Überlegungen),
- Verein für rheinische Kirchengeschichte (erste Überlegungen).

Verein für Rheinische Kirchengeschichte e. V. (VRKG)

Veranstaltungen

- „Christliches-jüdisches Zusammenleben auf dem Lande – Ein Streifzug durch Rosbach im Windecker Ländchen.“ (3. Juni 2022).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 71 (2022) mit folgenden Beiträgen: Brischke, Lea: Karl Arings Schrift „Kriegsnot und Friedensarbeit im Heiligen Lande“, 19–40; Janus, Richard: Akteure im Rheinischen Hauptverein des Evangelischen Bundes zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen in der Zeit des Nationalsozialismus, 41–55; Zimmermann, Erik: Der Kirchenkampf im Kirchenkreis Trier, 56–94; Weitenhagen, Holger: Bekennernut in der ‚Provinz‘, 95–113; Müller, Wolfgang: Pfarrer Dr. Helmut vom Berg (1901–1975) – Eine biographische Skizze, 114–126; Schroeter-Wittke, Harald: „... eine nüchterne und bescheidene Haltung der Selbstbeschränkung sub specie aeternitatis“ –

Eine Relecture der juristischen Dissertation Helmut Simons anlässlich seines 100. Geburtstags, 127–142.

Projekte

- Zimmermann, Erik: Die Hunsrücker Pfarrerbruderschaft (SVRKG 2024).

Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Schleswig-Holsteinische Kirche im Nationalsozialismus“. Buchvorstellungen mit Vortrag von Helge-Fabien Hertz in Hamburg (6. April 2022) und in Schleswig (9. Mai 2022).
- Vortrag und Führung zur Renovierung des Schleswiger Domes in Schleswig mit Pastorin Christiana Lasch-Pittkowski (22. September 2022).

Veröffentlichungen

- Hering, Rainer / Lorentzen, Tim (Hg.): Kirchengeschichte kontrovers. Neuere Debatten zur Bekennenden Kirche in Schleswig-Holstein (SVSHKG 60). Husum 2022.

Verein für württembergische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Pietismus in Württemberg in internationaler Perspektive (1650–1900). Bestandsaufnahme eines interdisziplinären Forschungsfeldes. Jahrestagung in Stuttgart (17.–19. November 2022).

Veröffentlichungen

- Köpf, Rainer: 500 Jahre Stiftskirche Beutelsbach. Stuttgart 2022.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

Backschat, Maurice, M. A.; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am DFG-Projekt „Bibliothek der Neologie“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Doktorand an der Evangelisch-Theologischen Fakultät ebenda und an der Faculty of Theology and Religious Studies der University of Groningen.

Becker, Marvin, M. Ed., studentischer Mitarbeiter der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg; Promotionsstipendiat der Gerda Henkel Stiftung.

Fischer, Marie, Studentin der Evangelischen Theologie an der Universität Heidelberg, Studentische Hilfskraft im Forschungsprojekt „Belastendes Erbe“ in der Evangelischen Akademie der Pfalz.

Giehler, Vera-Maria, Dr. des., Historikerin, Forschungsreferentin an der Technischen Hochschule Ingolstadt.

Gräbel-Farnbauer, Jolanda, Pfarrerin, Mitarbeiterin am Hans-von-Soden-Institut an der Philipps-Universität Marburg.

Heymel, Michael, Dr. theol. habil., Pfarrer im Ruhestand, freier Autor und Dozent.

Linden, Carsten, Dr. phil., freischaffender Historiker.

Lorentzen, Tim, Professor für Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Picker, Christoph, Dr. theol., Direktor der Evangelischen Akademie der Pfalz.

Schult, Maike, Dr. phil., promovierte Slavistin und Professorin für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

Schulze, Nora Andrea, Dr. theol., Theologisch-Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, eingesetzt bei der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München.

Stachowski, Marius, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt „Diskriminierung von Christen in der DDR“ an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Westfeld, Bettina, M. A., freiberufliche Historikerin, Präsidentin der 28. Landessynode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens.

Veröffentlichungshinweis

Die vier Einzelbände von Kirchliche Zeitgeschichte_evangelisch mit insgesamt 1024 Seiten können gemeinsam zum Preis von 75.– € im Buchhandel erworben werden (ISBN 978-3-374-07262-0).



Bild: Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig

