

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

9/2015

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 33/2015

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

Druck: Uni Druck
Herbert Novotny
Maisinger Weg 19
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908

Inhalt

Editorial	7
Aufsätze	
Der Protestantismus in den Elitediskursen der frühen Bundesrepublik <i>Morten Reitmayer</i>	11
Integration durch Architektur? Überlegungen und Beobachtungen zum Zusammenhang von Vertriebenenintegration und Kirchbau in der Nachkriegszeit <i>Philipp Stoltz / Felix Teuchert</i>	41
„Moralische Erfordernisse ersten Ranges“. Protestantische Stimmen zugunsten des deutsch- israelischen Botschafteraustausches 1965 <i>Gerhard Gronauer</i>	67
Der heilsgeschichtliche Gehalt der historisch-materialistischen Geschichtsschreibung in der DDR als Indikator einer „politischen Religion“ <i>Gisa Bauer</i>	89
Konversionen als Kirchenwechsel – konfessionskundlich-ökumenische Aspekte <i>Walter Fleischmann-Bisten</i>	111
Tagungsberichte	
Die Rezeption von Luthers „Judenschriften“ im 19. und 20. Jahrhundert <i>Mirjam Loos / Rebecca Scherf</i>	133
Tagungsbericht: „Zwischen Verklärung und Verurteilung – Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes nach 1945“ <i>Jan Matthias Hoffrogge</i>	141
Bericht über die Tagung „Evangelische Freikirchen in der DDR“ <i>Cornelia von Ruthendorf-Przewoski</i>	149

Forschungsberichte	
Religion als Argument? Eine vergleichende Untersuchung über religiöse Argumentationsweisen im politischen Diskurs in der Bundesrepublik Deutschland und in Großbritannien (1945–1989) <i>Katharina Ebner</i>	159
„The strength of weak ties“ – Protestantische Netzwerke in der frühen Bundesrepublik <i>Sabrina Hoppe</i>	165
Individualisierung als Nebenfolge: Das Engagement des Protestantismus für die Kriegsdienstverweigerung 1949–1973 <i>Hendrik Meyer-Magister</i>	173
Der Protestantismus und seine politischen Einflusswege über die Volksparteien in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1949 und 1989/90. Eine Untersuchungsskizze <i>Stefan Fuchs</i>	183
Nachrichten	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	191
Neuerscheinungen	191
Tagungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	192
Veröffentlichungen und Vorträge der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte	192
Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen	200
Autorinnen und Autoren der Beiträge	211

Editorial

Die Geschichte der Bundesrepublik von der Nachkriegszeit bis in die 1970er Jahre bestimmt inzwischen die Agenda auch der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung in Deutschland. Das vorliegende Heft bietet einen Reflex auf den kirchenhistoriographischen Perspektivwechsel der zurückliegenden Jahre von der NS-Zeit auf die Jahrzehnte der deutschen Doppelstaatlichkeit mit einer signifikanten stärkeren Akzentuierung West- als Ostdeutschlands – nicht nur in diesem Heft.

Morten Reitmayer untersucht in seinem Aufsatz „Der Protestantismus in den Elitediskussionen der frühen Bundesrepublik“ Bedeutung und Funktion einer politischen „Elite-Doxa“, die in den 1950er Jahren Hochkonjunktur hatte. Insbesondere die Evangelischen Akademien haben den Diskurs maßgeblich bestimmt, wie der Autor an den Akademien Bad Boll und Hermannsburg/Loccum deutlich machen kann. *Philipp Stoltz* und *Felix Teubert* zeigen in ihrem Beitrag, wie eng Architekturgeschichte und kirchengeschichtliche Vorgänge miteinander verbunden sein konnten. Zur Leitfrage ihres Aufsatzes „Integration durch Architektur?“ bieten sie aufschlussreiche Beobachtungen zum Zusammenspiel von Vertriebenenintegration und Kirchbau in der Nachkriegszeit. Bemerkenswert ist, wie mittels der Kirchenarchitektur ganz unterschiedliche Antworten auf die Flüchtlingsproblematik gegeben wurden: mit seelsorgerlich intendierten Gedenkortern ebenso wie mit engmaschigen Kirchbauprogrammen oder diakonischen Selbsthilfekonzeptionen.

Gerhard Gronauer erinnert mit seinem Beitrag an den deutsch-israelischen Botschafteraustausch, der in diesem Jahr zum 50. Mal wiederkehrte. Der Autor kann zeigen, wie der wichtige diplomatische Schritt, der aus den schweren Belastungen der NS-Zeit herausführte, hinter den Kulissen massiv von protestantischen Stimmen beworben wurde. *Gisa Bauer* wirft aus einer theologischen Perspektive einen ideologiekritischen Blick auf das Konzept historisch-materialistischer Geschichtsschreibung in der DDR. Mit z. T. verblüffenden Beobachtungen spürt sie in dem vom sozialistischen Staat verfochtenen Historiographiekonzept einen heilsgeschichtlichen Gehalt auf, den sie als Indikator einer politischen Religion zu interpretieren versteht. *Walter Fleischmann-Bisten* untersucht „Konversionen als Kirchenwechsel“ aus einer konfessionskundlichen Sicht und hat dabei insbe-

sondere die damit verbundenen ökumenischen Usancen im Blick. Vor dem Hintergrund prominenter Einzelbeispiele werden die kirchenrechtlichen Positionen herausgearbeitet. Der Autor stellt dar, wie eng unterschiedliche Gemeinde- und Kirchenverständnisse mit dem Thema Konversion verknüpft sein können.

Der Berichtsteil wird erfreulicherweise mit Beiträgen von jüngeren Wissenschaftler/innen gestaltet. Er bietet vitale Einblicke in das aktuelle Forschungsgeschehen der Kirchlichen Zeitgeschichte. In drei Berichten werden zurückliegende Tagungen vorgestellt, die jeweils ein Forschungsdesiderat angingen: Zunächst eine Konferenz zur Rezeption von Luthers problematischen Judenschriften, die erstmals für das 19. und 20. Jahrhundert im Zusammenhang systematisch analysiert wurden; zweitens eine Tagung zur Rezeption des evangelischen Widerstandes im Nationalsozialismus, wie sie sich nach 1945 entfaltete; und drittens eine Tagungsveranstaltung über „Evangelische Freikirchen in der DDR“.

In der Sektion „Forschungsberichte“ stellt *Katharina Ebner* ihr Projekt „Religion as Argument?“ vor. Sie analysiert religiöse Argumentationsmuster politischer Debatten um Schwangerschaftsabbruch und Homosexualität in Großbritannien und in der Bundesrepublik der unmittelbaren Nachkriegszeit. Einen Schwerpunkt der Berichterstattung markiert die DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989“ (München/Göttingen), der sich gleich drei Berichte verdanken: *Sabrina Hoppe* berichtet von ihrem Forschungsprojekt über „Protestantische Netzwerke in der frühen Bundesrepublik“. An den Kreisen um Friedrich Karrenberg und Eberhard Müller soll der konkurrierende, aber immer auch miteinander verflochtene Netzwerkverbund herausgearbeitet werden. *Hendrik Meyer-Magister* skizziert sein Forschungsvorhaben über „Das Engagement des Protestantismus für die Kriegsdienstverweigerung 1949–1973“. Die Kriegsdienstverweigerung wird hier im Zusammenhang mit dem Forschungsparadigma „Individualisierungsprozesse“ gedeutet. *Stefan Fuchs* schließlich konturiert sein Forschungsvorhaben, das an den politischen Einflusswegen des Protestantismus über Volksparteien in der Bundesrepublik bis 1989 interessiert ist.

Am Ende des Heftes steht der Nachrichtenteil, der über das aktuelle Geschehen in den überregionalen und regionalen kirchengeschichtlichen Vereinigungen berichtet.

Die „Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ verstehen sich als fachwissenschaftlich-publizistisches Medium im interdisziplinären Diskurs zu Themen der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. In diesem Zusammenhang ist eine publizistische Partizipation von zeitgeschichtlich Interessierten weiterhin sehr willkommen. Einsendeschluss für Beiträge für das kommende Heft 2016 ist der 15. Januar 2016.

Die Herausgeber

Der Protestantismus in den Elitediskursen der frühen Bundesrepublik*

Morten Reitmayer

Das Thema „der Protestantismus in Elitediskursen“ eröffnet offensichtlich zwei unterschiedliche Perspektiven auf die gleichen Untersuchungsgegenstände: während die erste im Identifizieren mehr oder weniger genuin protestantischer Elemente *innerhalb* der Elitediskurse besteht, verweist die zweite Perspektive auf die Einschätzung der Relevanz des Protestantismus *für* die Elitediskurse. Deshalb werde ich im Folgenden versuchen, nacheinander beide Perspektiven einzunehmen und ihre Erkenntnismöglichkeiten miteinander zu kombinieren.

Der Forschungsstand ist dabei für beide Seiten gleichermaßen gut (oder schlecht). Lassen wir zunächst einmal die Seite der Verbreitung von Elite-Konzepten und -vorstellungen beiseite (wie gleich zu klären sein wird, eignet sich der Doxa-Begriff m. E. an dieser Stelle untersuchungspragmatisch besser als der Diskurs-Begriff), so sind in den letzten Jahren einige historiographische Untersuchungen erschienen, die vor allem die hier besonders interessierende institutionelle Seite der Transformationen des deutschen bzw. westdeutschen Protestantismus beleuchtet haben. Gemeint sind z. B. die Arbeiten von Thomas Sauer, der die von einer relativ kleinen Akteursgruppe angestoßene Öffnung der Evangelischen Kirchen zur „Welt“ nach 1945 unter dem Stichwort der Westorientierung oder „Westerisierung“ beschrieben hat¹. Mit „Öffnung zur Welt“ war damit zumindest *auch* die geforderte und auch bald praktizierte verstärkte Beschäftigung der Kirche mit Problemen und Nöten einer zunehmend der Kirche entfremdeten Bevölkerung gemeint, der die Kirche mit neuen Antworten – theologisch, seelsorgerisch und

* Dieser kleine Essay geht auf einen anlässlich eines Workshops über „Protestantische Eliten“ im Juni 2014 in Schönwag gehaltenen Vortrag zurück. Ich danke den Teilnehmern für die anregende Kritik.

1 Sauer, Thomas: Westorientierung des Protestantismus? Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises. München 1999; Doering-Manteuffel, Anselm: Wie westlich sind die Deutschen? Göttingen 1999.

institutionell – zu begegnen habe. Zum zweiten sind gemeint die Studien von Rulf Treidel und Christof Nösser, die die Gründung und die frühe Tagungspraxis zweier ausgewählter Evangelischer Akademien – Bad Boll und Hermannsburg/Loccum untersucht und auf die besondere soziale Zusammensetzung der Tagungsteilnehmer aufmerksam gemacht haben². Diese Tagungsteilnehmer rekrutierten sich zu einem ganz erheblichen Ausmaß aus Unternehmern, Wissenschaftlern, Politikern und hohen Beamten, also aus genau jenen Gruppen, die wir gewohnt sind, als „Eliten“ zu bezeichnen³. Schließlich hat Axel Schild in seinem Buch mit dem sprechenden Titel „Zwischen Abendland und Amerika“ sehr früh gezeigt, dass die Beschäftigung mit dem Thema „Eliten“ gerade in der frühen Nachkriegszeit einen wesentlichen Bestandteil der Akademie-Arbeit darstellte – allerdings hörte „das allgemeine Reden über die Notwendigkeit einer Elite (...) etwa Mitte der 50er Jahre“ keineswegs auf⁴. Vielmehr verlagerte sich der Akzent der Erörterungen von der

-
- 2 *Nösser*, Christoph: Das Engagement der Evangelischen Akademie Bad Boll in der Frage der westdeutschen Wiederbewaffnung. In: Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Das Evangelische Württemberg zwischen Weltkrieg und Wiederaufbau. Stuttgart 1995, 171–194; *Ders.* / *Treidel*, Rulf: Evangelische Akademien als neue Form des kirchlichen Engagements in der Öffentlichkeit nach 1945. In: Lächele / Thierfelder, Württemberg, 152–153; *Dies.*: Evangelische Akademien an Rhein und Ruhr. Zur Herausforderung der Kirchenleitungen im Rheinland und in Westfalen durch die Montanindustrie und das Boller Akademiemodell. In: Hey, Bernd / Norden, Günther van (Hg.): Kontinuität und Neubeginn. Die rheinische und westfälische Kirche in der Nachkriegszeit (1945–1949). Köln 1996, 265–285; *Treidel*, Rulf: Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung (KoGe 22). Stuttgart 2001; *Ders.*: Evangelische Kirche und politische Kultur im Nachkriegsdeutschland. Bemerkungen zum Engagement der Evangelischen Akademie Hermannsburg/Loccum in Arbeitswelt und Presse. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 91 (1993), 189–209; *Ders.*: Die Diskussion um die Mitbestimmungsgesetzgebung in Württemberg-Baden und die Evangelische Akademie Bad Boll. In: Lächele / Thierfelder, Württemberg, 154–170.
- 3 *Treidel*, Rulf: Dokumentation der statistischen Erhebung zu Tagungen, Veranstaltungsteilnehmern und Referenten Evangelischer Akademien von 1946–1962. Bd. 2. Garbsen 1999.
- 4 *Schildt*, Axel: Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre. München 1999, 142.

Frage der „Notwendigkeit einer Elite“ hin zum Problem der Binnenstruktur der Elite. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass Ordnungsentwürfe der sozialen Welt notwendige Sinnstiftungsleistungen darstellen, die es Individuen und Gruppen erst ermöglichen, heterogene Erfahrungen in dieser Welt zu verarbeiten, einzuordnen und zu bewältigen, um Handlungssicherheit zu gewinnen. Das heißt, politisch-soziale Ordnungsideen wie „Elite“, „Klasse“, „Volksgemeinschaft“, „Nation“ oder „Demokratie“ erzeugen erst jenen Sinnkosmos, ohne den Akteure nicht handeln, ohne den politische Institutionen nicht bestehen und ohne den Herrschafts- und Privilegienstrukturen nicht gerechtfertigt werden können. Mit den Worten Max Webers ausgedrückt: Sie bewirken, „dass das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller ‚Kosmos‘ sei oder werden könne und solle.“⁵ Im Vokabular der Begriffsgeschichte ließe sich sagen, dass derartige soziale Ordnungsentwürfe die Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte von Individuen und Gruppen strukturieren⁶.

Damit wird ein Kernproblem der neueren *intellectual history* berührt, nämlich die forschungsstrategische Bewältigung der Wechselwirkungen zwischen Ideen und Gesellschaft, und weitergehend die Konkretion der spezifischen Wirkungsmacht großformativer Leitideen als gesellschaftliche Klassifikationsgeneratoren⁷. Übertragen auf den hier in Rede stehenden Untersuchungsgegenstand lautet die Frage daher, welche *Funktion* das Reden über Eliten gerade in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten hatte, und zwar sowohl für die Akademien als auch für die Eliten selbst. Immerhin war dies eine Zeit, der nicht nur viele und tiefgreifende politische und sozialöko-

5 Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Einleitung). In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1. Tübingen 1920. ⁸1988, 237–275, hier 253.

6 Vgl. Koselleck, Reinhart: „Erfahrungsraum“ und „Erfahrungshorizont“ – zwei historische Kategorien. In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1979, 349–375.

7 Raphael, Lutz: „Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit“: Bemerkungen zur Bilanz eines DFG-Schwerpunktprogramms. In: Raphael, Lutz / Tenorth, Heinz-Elmar: *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*. München 2006, 11–27, hier 25f.

nomische Diskontinuitäten, sondern auch einschneidende politisch-ideelle Zäsuren unmittelbar vorausgegangen waren, so dass die Notwendigkeit der Vermittlung von Ordnungskonzepten und der Verbreitung von Orientierungswissen über die Gesellschaft mehr denn je bestand⁸.

Ich möchte deshalb im Folgenden argumentieren, dass die Relevanz des Protestantismus für die Eliten-Diskurse, oder in einer anderen Theoriesprache: für die Verbreitung, der Durchsetzung und der Ausformung der Elite-Doxa, in der frühen Bundesrepublik außerordentlich hoch gewesen ist, und dass sich genuin protestantische Elemente in der Ausformung der Elite-Doxa identifizieren lassen. Dabei gehe ich von der Arbeitshypothese aus, dass die Erfahrung der tiefgreifenden Dehumanisierung aller Sozialbeziehungen durch den Nationalsozialismus im deutschen Protestantismus tiefe Spuren hinterließ, die als Konsequenz unter anderem in Versuchen mündete, gewissermaßen eine Re-Humanisierung der Gesellschaft anzustrengen, die wiederum in Gestalt einer umfassenden Bindung allen menschlichen Handelns an christliche Normen im Allgemeinen und des Handelns der gesellschaftlichen Entscheidungsträger – deren Aktivität die größte Ausstrahlung haben musste – im Besonderen vor sich gehen sollte.

Gleichzeitig stellte die Beschäftigung mit dem Thema „Elite“ ein besonders herausgehobenes Handlungsfeld für einige protestantische Institutionen, Netzwerke und individuelle Akteure dar.

Allerdings sollten dabei jedoch unbedingt Phänomene und Effekte von unterschiedlicher zeitlicher Reichweite berücksichtigt werden, mit anderen Worten, es ist wahrscheinlich, dass die Wirkungskdauer z. B. von institutionellen Arrangements, die die Evangelischen Kirchen für die Verbreitung von Ordnungswissen zur Verfügung stellten, von der Persistenz spezifisch protestantischer Elemente in der Elite-Doxa deutlich abwich.

Mit der Verwendung des von Pierre Bourdieu in die Wissenssoziologie⁹ eingeführten Doxa-Begriffs ist bereits annonciert, dass die

8 *Schildt*, Abendland (wie Anm. 4).

9 Vgl. *Knoblauch*, Hubert: Wissenssoziologie. Konstanz 2005, 221. Gerade dieser Überblick über den neuesten Stand der Disziplin zeigt allerdings auch,

hier untersuchten zeitgenössischen Erörterungen über „Elite“ und „Eliten“ nicht als Beiträge zur Konstruktion einer elaborierten Gesellschaftstheorie einzuordnen und zu bewerten sind, sondern als Versuche der Durchsetzung einer neuen Weltsicht, in der „Eliten“ – und nicht etwa vom Schicksal erwählte Führer, oder erbliche Monarchien, wie bislang angenommen – die Geschicke der Welt lenken. Deshalb unterliegen diese Äußerungen auch nicht den spezifischen gesellschaftswissenschaftlichen Denkwängen, Zensur- und Formgebungen (etwa Kohärenz, Überprüfbarkeit, Verfahrenskontrolle des Erkenntnisprozesses), so dass andere Wissensformen, z. B. religiöses Heilswissen oder außerwissenschaftliche Meinungen und Phantasmagorien über die Gesellschaft in die Semantik der neuen Orientierungsbegriffe umso leichter integriert werden können. Der Glaube an die Existenz und Notwendigkeit einer Elite stellt folglich einen „sozialen Glauben“ dar, und seine „Elite“ ein „Meinungsphänomen“,¹⁰ mit anderen Worten, eine *Doxa*. Der *Doxa*-Begriff bezeichnet in Bourdieus Worten diejenigen kollektiven Wissensbestände, die ausdrücken, „was stillschweigend als selbstverständlich hingenommen wird“: „Die *Doxa* bildet jenes Ensemble von Thesen, die stillschweigend und jenseits des Fragens postuliert werden und die als solche sich erst in der Retrospektive, dann, wenn sie praktisch fallengelassen wurden, zu erkennen geben.“¹¹ In dieser Perspektive drücken die unterschiedlichen und häufig kontrovers diskutierten Elite-Modelle oder Elite-Theorien die Elite-*Doxa* nicht einfach aus, sondern die Elite-*Doxa* entsteht erst im Reden über derartige Modelle und Theorien, vor allem aber im verhältnismäßig undifferenzierten Gebrauch des Begriffs selbst. Auf diese Weise entsteht jener Bereich des Selbstverständlichen und der fraglosen Vorannahmen, auf deren Grundlage ein Streit über Modelle und Theorien erst möglich wird: Eine Auseinandersetzung über die Frage der Zugehörigkeit einer

dass das Konzept der *Doxa* bislang kaum praktische Anwendung in der Wissenssoziologie (und der Wissenschaftsgeschichte) findet.

10 Monique de Saint Martin hat dieses Konzept unlängst unter Verweis auf entsprechender Überlegungen von Maurice Halbwachs in einer Untersuchung des französischen Adels der Gegenwart angewendet: *Saint Martin*, Monique de: Der Adel. Soziologie eines Standes. Konstanz 2003.

11 *Bourdieu*, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt 1976, 331.

sozialen Gruppe zur Elite, oder über den Sinn von Bildungsinstitutionen für die Elitebildung erhält ihren Sinn erst durch den Glauben der Beteiligten an die Existenz und Notwendigkeit von Eliten¹². In diesem Zusammenhang zwischen den Gegenständen der Diskussion und dem von der Diskussion Ausgeschlossenen und ohne Intention und Kalkül Ausgesparten erschließt sich die Konzeption der Doxa als „sozialer Glaube“. Die den Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung zu Grunde liegende Denkfigur von der „Durchsetzung“ der Elite-Doxa umschreibt daher nicht nur die bloße Ausbreitung bestimmter Ideen im Sinne einer Diffusion, sondern auch und vor allem die systematische, gleichwohl nicht unbedingt intendierte Verdrängung konkurrierender Ordnungsvorstellungen sowie die zunehmende Selbstverständlichkeit des Elite-Glaubens unter den Akteuren in bestimmten sozialen Feldern.

Um nun die beiden Leitfragen nach der Relevanz des Protestantismus für die Durchsetzung der Elite-Doxa und nach den spezifisch protestantischen Elementen dieses Glaubens zu beantworten, werde ich wie folgt vorgehen:

Zunächst sind einige ideengeschichtliche Voraussetzungen zu klären, die den Auseinandersetzungen über soziale Ordnungsentwürfe wie demjenigen der „Elite“ zwischen 1945 und 1965 in Westdeutschland ihre Form, Richtung und Dynamik verliehen. Sodann sollen in einem zweiten Analyseschritt einige der Institutionen und der Netzwerke identifiziert werden, denen die evangelischen Kirchen ihre Relevanz in jenen Auseinandersetzungen verdankten. In einem dritten Schritt möchte ich mich den Autoren und den Themen (oder besser: den Topoi) nähern, in denen sich der Beitrag des Protestantismus zur zeitgenössischen Ausformung der Elite-Doxa ausdrückte. Abschließend sollen einige Vermutungen über die Relevanz und die Reichweite des Beitrags des Protestantismus zur Durchsetzung der Elite-Doxa angestellt werden.

Beginnen wir mit den ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Hier ist zunächst die epochengeschichtliche Tiefe der Zäsur von 1945 zu betonen. Als Folge der tiefgreifenden Dehumanisierungserfahrungen

12 „Gerade kraft seiner eigenen Existenz schafft das Universum das Universum der Meinung, d. h. das Universum dessen, was als selbstverständlich hingenommen wird.“ *Bourdieu*, Entwurf (wie Anm. 11), 331.

in der Zeit des Nationalsozialismus verbreitete sich in der Nachkriegszeit in ganz unterschiedlichen Erörterungszusammenhängen die Rede vom „Menschen, der wieder in den Mittelpunkt“ aller Sozialbeziehungen gerückt werden müsse¹³. Diese Redeweise verdichtete sich in einem Basiskonsens, auf den nicht zuletzt der Artikel 1 des Grundgesetzes zurückgeht. Für den deutschen Protestantismus mit seinen traditionell engen Beziehungen zur Herrschaft (wie im „Bündnis von Thron und Altar“ auf Grundlage des landesherrlichen Kirchenregiments) ergab sich daraus als Konsequenz geradezu die Verpflichtung, eine neue ethische Grundlage auch und gerade für die sozialen Trägergruppen politischer, wirtschaftlicher und kultureller Herrschaft zu erarbeiten.

Darüber hinaus war mit der Kriegsniederlage nicht nur das nationalsozialistische Terrorregime zusammengebrochen, sondern eine lange Tradition deutscher Großmachtpolitik sowie deutscher National- und Obrigkeitsstaatlichkeit, die die politischen und die ökonomischen Entscheidungseliten („Eliten“ jetzt als analytischer Begriff!) vor partizipatorischen Zudringlichkeiten weitgehend geschützt hatte (mit einem kurzen und ungewollten Intermezzo zwischen 1916 und 1930), und in der die „machtgeschützte Innerlichkeit“ dem Bildungsbürgertum einen festen und privilegierten Ort in der Gesellschaft verschafft hatte¹⁴. Der Zusammenbruch bisher gültiger Ordnungsvorstellungen bewirkte nun ein politisch-ideelles Vakuum, das es ermöglichte *und erforderte*, in einem relativ weitgehenden Umfang neue oder bislang marginale Ideen und Begriffe zu verbreiten und damit Orientierung zu stiften¹⁵. Gerade weil der Zusammenbruch auch das Ökonomische Feld erreicht hatte, wurde das Ausfüllen dieses Vakuums so dringlich, und die politischen und die ideellen Lösungen, die während der 1950er Jahre für die Orientierungs- und Legitimationsprobleme gefunden wurden, erhielten hier eine Dauer weit über das Ende des Untersuchungszeitraums hinaus. In dieser Perspektive lässt sich die Nachkriegszeit bis etwa

13 *Reitmayer*, Morten: *Elite. Sozialgeschichte einer politisch-gesellschaftlichen Idee in der frühen Bundesrepublik*. München 2009, 115–117; auch für das Folgende.

14 *Herbert*, Ulrich: *Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert*. München 2014, 549–617.

15 *Doering-Manteuffel*, *Wie westlich?* (wie Anm. 1), 8–10.

1960 als eine Phase der intensiven Suche nach neuen politisch-ideellen Grundlagen für Politik und Gesellschaft charakterisieren, in der gleichzeitig die Integration der konservativen Herrschafts- und Funktionsträger (das heißt der Mehrheit der Intellektuellen, Wissenschaftler, Politiker und Unternehmer), die der Weimarer Republik noch ablehnend gegenüber gestanden hatten, gelang. Nach 1960 erfolgte dann eine Öffnung dieses grundsätzlich gefestigten Meinungsraumes.

Zwei weitere Charakteristika dieses Meinungsraums müssen hier noch kurz angesprochen werden: Erstens die Tatsache, dass der Elite-Begriff als solcher in Deutschland bis 1945 als Bezeichnung für ein ganz spezifisches politisch-soziales Ordnungsmodell eigentlich nicht geläufig war bzw. eher abgelehnt wurde; nur deshalb lässt sich die Durchsetzung der Elite-Doxa ja nach 1945 beobachten¹⁶. Und zweitens der Umstand, dass die beiden großen Kirchen 1945 einen außerordentlichen Einfluss auf das Geschehen im Intellektuellen Feld besaßen, weil beide scheinbar unbeschädigt durch den Nationalsozialismus gekommen waren, und weil die Not des politisch-ideellen Vakuums jener Zeit beten lehrte¹⁷.

Die für die Auseinandersetzungen im Intellektuellen Feld sicherlich bedeutsamste Innovation der Kirchen zu jener Zeit waren sicherlich die Akademien, und das bedeutet zunächst die Evangelischen Akademien, denn aus Sicht der katholischen Kirche bestand weniger Zwang zur Innovation, so dass die Gründung katholischer Akademien später erfolgte. Diese Akademien hatten zunächst auch eine andere Arbeitspraxis (wie man sieht, ist auch diese Geschichte nicht zu erzählen ohne Hinweis auf die Konkurrenz im religiösen Feld)¹⁸. Ein wichtiger Teil dieser Innovation bestand in deren vielfach beschriebener besonderer Diskussionskultur, die eben nicht auf die Bestätigung und Einprägung vorab festgelegter Inhalte abzielte, sondern die weitgehend ergebnisoffen dem ungehinderten Ideenverkehr diente¹⁹.

16 *Reitmayer*, Morten: „Elite“ im 20. Jahrhundert. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 64 (2014), H. 15, 9–15.

17 *Schildt*, *Abendland* (wie Anm. 4), 111–149.

18 *Schildt*, *ebd.*, 150–165.

19 Vgl. die in Anm. 2 angeführte Literatur.

Sicherlich befinden wir uns historiographisch hier in einer vor-revisionistischen Phase. Zukünftige Studien werden vermutlich zeigen, wie stark dieser Ideenverkehr implizit und explizit doch reguliert und wie weit oder eng die Grenzen intellektueller Transfers in Wirklichkeit waren. Die zeitgenössischen Tagungsteilnehmer jedoch waren sich einig, hier etwas ganz Neuem beizuwohnen, das ist vielfach belegt, und es korrespondiert vor allem auch mit dem analogen Aufbruch in der Zeitschriftenlandschaft des Intellektuellen Feldes: Auch hier war die grenzüberschreitende Diskussion (wobei Milieugrenzen zu überschreiten mindestens so wichtig war wie Staatsgrenzen) das Signum der Epoche²⁰.

Besonders die beiden ältesten und zunächst größten Evangelischen Akademien Bad Boll und Hermannsburg/Loccum veranstalteten seit 1948 in diesem Stil Tagungen für Unternehmer („Wirtschaftsführer“), Politiker, Journalisten und hohe Beamte, also für Mitglieder der heute sogenannten „Eliten“. Dass diese Tagungen so außerordentlich nachgefragt waren, lag dabei nicht allein in den hochkarätigen Referenten begründet (darunter Bundesminister, Verbandschefs, Landesbischöfe und namhafte Wissenschaftler), sondern war vor allem dem großen Interesse gerade seitens der Unternehmerschaft geschuldet. Dies mag auf den ersten Blick überraschen, hatte seine Ursache jedoch zu aller erst in der Durchsetzung sehr weitgehender Partizipationsansprüche der Beschäftigten in den Unternehmen bzw. der Gewerkschaften, die sich 1951/52 im Mitbestimmungsgesetz in der Montanindustrie bzw. im Betriebsverfassungsgesetz manifestierten. Damit war der über 100 Jahre zuvor etablierte innerbetriebliche Alleinentscheidungsanspruch der Unternehmer, wie er sich im „Herr-im-Hause“-Prinzip ausgedrückt hatte und im nationalsozialistischen „Führerprinzip in der Wirtschaft“ noch einmal bestätigt hatte, scheinbar vom Tisch gefegt worden. Das hatte unmittelbare Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Entscheidungsmodi der Unternehmerschaft, und der Elite-Begriff versprach ganz zu Recht, die Grundprinzipien eines neuen, stärker integrativen und weniger kommandierenden Entscheidungshandelns

20 *Reitmayer*, Morten: Das politisch-literarische Feld 1950 und 1930 – ein Vergleich. In: Gallus, Alexander / Schildt, Axel (Hg.): Rückblickend in die Zukunft. Politische Öffentlichkeit und intellektuelle Positionen um 1950 und um 1930. Göttingen 2011, 70–91.

zu vermitteln. Und so pilgerte die nord- und nordwestdeutsche Unternehmerschaft zu den „Tagen(n) der Stille und Besinnung für (leitende) Männer der Wirtschaft“²¹ in Hermannsburg/Loccum, um über den „Wandel unserer sozialen und politischen Ethik in Aufbau und Führung des Unternehmens“²² oder über das „Wagnis öffentlicher Verantwortung“²³ und die „Leitbilder für junge Unternehmer“ zu diskutieren, oder aber um unter der Überschrift „Partner – Verantwortung“²⁴ an einer Debatte zwischen Unternehmern und Betriebsräten teilzunehmen. Entsprechende Veranstaltungen fanden in Bad Boll mit den württembergischen Industriellen statt²⁵. Beide Tagungstypen, sowohl die Orientierungstagungen für die Unternehmerschaft, als auch die Begegnungstagungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, verbreiteten die Elite-Doxa, selbst wenn

-
- 21 „Tage der Stille und Besinnung [TSB] für Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Tagung der Evangelischen Akademie Hermannsburg 21.–23.10.1949, (Archiv der Evangelischen Akademie Loccum [AEA Loccum]); „TSB für Männer der Wirtschaft“, Tagung der Evangelischen Akademie Hermannsburg 2.–3.10.1951 (AEA Loccum); „TSB für junge Wirtschaftler und Industrielle“, Tagung der Evangelischen Akademie Hermannsburg, 28.–30.10.1950, (LKA Hannover, E 46); „TSB für Männer der Wirtschaft“, Tagung der Evangelischen Akademie Hermannsburg, 23.–25.11.1950 (LKA Hannover, E 46); „TSB für Männer der Wirtschaft“, Tagung der Evangelischen Akademie Hermannsburg, 20.–22.1.1951 (LKA Hannover, E 46).
- 22 „Der Wandel unserer sozialen und politischen Ethik in Aufbau und Führung des Unternehmens“, Vortrag von Hans-Helmut Kuhnke auf der Journalistentagung der Evangelischen Akademie Hermannsburg, 19.–23.5.1949 (AEA Loccum).
- 23 „Das Wagnis öffentlicher Verantwortung. Leitbilder für junge Unternehmer“. 200. Tagung der Evangelischen Akademie Loccum, 10.–13.10.1953 (AEA Loccum).
- 24 Partner – Verantwortung. Ein Gespräch zwischen Unternehmern und Betriebsräten, Tagung der Evangelischen Akademie Loccum, 29.1.–1.2.1954 (AEA Loccum).
- 25 Beispielsweise „TSB für Männer der Wirtschaft“, Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll 5.–9.5.1958, Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll [AEA Bad Boll]; „TSB für Männer der Wirtschaft in Süddeutschland“, 17.–21.5.1950 (AEA Bad Boll); „Treffen leitender Männer der Wirtschaft“, 13.–15.11.1952 (AEA Bad Boll); „Arbeitstagung über Entscheidungsfragen der deutschen Wirtschaft“, 16.–20.2.1953; „Tage der gemeinsamen Entspannung und Besinnung für leitende Männer der Wirtschaft“, 26.–30.5.1954 (AEA Bad Boll).

der Elite-Begriff selbst in den Titeln der Referate nur sporadisch auftauchte (etwa im September 1951 beim Loccumer Akademiendirektor Johannes Doehring in dem Vortrag „Die Frage der Elitebildung in der Nachkriegsgesellschaft“²⁶). Denn stets kreisten die Erörterungen um den Begriff der „Führung“, und bezeichneten damit das zentrale Element des Elite-Handelns: „Führung“ meinte nämlich nicht die extrem asymmetrische Herrschaftsbeziehung zwischen „Führer“ und „Gefolgschaft“ – das war das nationalsozialistische „Führerprinzip“, wie es vielfach kanonisiert festgehalten und vor allem praktiziert worden war. „Führung“ bedeutete vielmehr das Entscheidungshandeln in einer zwar abgestuften Machthierarchie, doch zwischen grundsätzlich gleichwertigen Partnern, in der grundsätzlich „der Mensch im Mittelpunkt“ stand (gemeint war die menschliche Würde; auch das war ein extrem erfolgreicher Gemeinplatz aus der Akademiarbeit). „Führung“ verlangte ein zumindest grundsätzliches Entgegenkommen gegenüber Partizipationsansprüchen, am besten durch Beteiligung an der Entscheidung über Ziele und Ressourceneinsatz, zumindest aber durch Information, Fairness und Berücksichtigung „legitimer“ Interessen der „Geführten“, so dass am Ende des Entscheidungsprozesses ein Konsens über das Handeln der Gruppe stand²⁷.

Der Vertiefung dieser und anderer Vorstellungen dienten Zeitschriften aus dem Umfeld der Akademien, die allerdings zu keiner Zeit die Popularität der Akademietagungen selbst erreichten. Die Zeitschrift „Der Mensch in der Wirtschaft“ (sic!) etwa, herausgegeben vom vormaligen Loccumer Mitarbeiter Harald von Rautenfeld (dem Autor des Eintrags „Elite“ im Evangelischen Soziallexikon)²⁸ bemühte sich seit 1951 darum, die wichtigsten Aussagen der Tagungen vor allem im Kreis der rheinisch-westfälischen Unternehmenserschaft zu popularisieren. Da die Tagungsreferate zu dieser Zeit noch nicht gesondert veröffentlicht wurden, druckte die Zeitschrift ausgewählte Passagen besonders prominenter oder akademie-naher

26 Pastor Johannes *Doehring*: Begrüßung. Die Frage der Elitebildung in der Nachkriegsgesellschaft. „TSB für Männer der Leitung und Betreuung der Deutschen Dienstorganisationen“, 1.–4.9.1951, 1–2 (AEA Loccum).

27 *Reitmayer*, Elite (wie Anm. 16), 57–63, 307–376.

28 *Rautenfeld*, Harald von: Elite. In: Evangelisches Soziallexikon. Hg. von Friedrich Karrenberg. Stuttgart 1954, Sp. 285f.

Autoren. Hier finden sich Erörterungen über die Gegenstände „Elite“ und „Führung“ noch viel gehäufter als im Gesamtbestand der Akademietagungen²⁹. Allerdings war die Auswahl der Texte auch deutlich enger auf ein bestimmtes Meinungsspektrum beschränkt, das sich als nur sehr beschränkt reformorientierter Konservatismus bezeichnen lässt. Die Meinungsvielfalt war hier weit eingeschränkter als die Bandbreite der auf den Tagungen vertretenen Positionen (seit Mitte der 1950er Jahre wurden interne Tonbandmitschnitte auch der Diskussionen auf ausgewählten Tagungen protokolliert, noch immer ohne dass diese veröffentlicht worden wären, was eine gewisse Intimität und Offenheit der Debatten gewährleistete).

Einflussreicher als diese Zeitschrift waren vermutlich die persönlichen Netzwerke, die die Akademien mit solchen Multiplikatoren verband, deren Kreis über das recht eingeschränkte Meinungsmilieu, das in „Der Mensch in der Wirtschaft“ dominierte, hinausging. So findet sich beispielsweise ein Vorwort von Axel Seeburg, dem Schriftleiter des „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblattes“ (herausgegeben vom hannoverschen Landesbischof Hanns Lilje), in einem Sammelband der Ranke-Gesellschaft mit dem Titel „Führungsschicht und Eliteproblem“ aus dem Jahr 1957. In diesem Buch findet sich ein breiteres Spektrum von Autoren unterschiedlicher (konservativer) Provenienz³⁰.

Noch wichtiger war sicherlich der Vortrag des damaligen Bundesinnenministers und Vordenkers des protestantischen Flügels der CDU, Gerhard Schröder, über „Elitebildung und soziale Verpflichtung“ aus dem Jahr 1955 in der Akademie Bad Boll. Der Vortrag wurde kurz darauf von der Bundeszentrale für Heimatdienst (der

29 *Burgsmüller*, Alfred: Gottes Elite. In: *Der Mensch in der Wirtschaft* 5 (1955), H. 1, 2–5; *Rein*, Gustav Adolf: Eliten – geschichtlich gesehen. In: ebd., 6–15; *Jordan*, Pascual: Probleme der Elitebildung. In: ebd., 16–18; *Rautenfeld*, Harald von: Die Entscheidung des einzelnen. In: ebd., 18–22; *Kippers-Sonnenberg*, Gustav Adolf: Zum Problem der Elitebildung. In: *Der Mensch in der Wirtschaft* 5 (1955), H. 2, 16–21; *Nachtwey*, Hermann Josef: Das Problem der Elite. In: ebd., 27f.; *Mommsen*, Ernst Wolf: Die übertragene Verantwortung. In: *Der Mensch in der Wirtschaft* 6 (1956), H. 1, 6–12.

30 Weitere Autoren waren unter anderem Gustav Adolf Rein, Günther Franz, Hellmuth Rössler und Walter Hubatsch.

späteren Bundeszentrale für politische Bildung) gedruckt³¹ und kanonisierte die gängigen Elite-Vorstellungen der 1950er Jahre, vor allem die Betonung von Wertbindungen und Charaktermerkmalen als konstituierende Eigenschaften der Elite-Mitglieder. Mehrere prominente protestantische CDU-Mitglieder versuchten sich übrigens ebenfalls an diesem Thema, darunter Eugen Gerstenmaier, Kurt Georg Kiesinger und Gerhard Stoltenberg³², allerdings mit deutlich geringerem intellektuellen Ertrag als Schröder. All dies waren Versuche, den Status von Parlamentariern in einem Land, das traditionell Parlamenten und parlamentarischen Verfahren reserviert gegenüber stand, mittels Zuschreibung des neuen Elite-Begriffs symbolisch aufzuwerten. Ein guter Teil des Glanzes von Schröders Schrift fiel dabei auf Bad Boll zurück.

Das Resultat all dieser politisch-ideellen Anstrengungen bestand in der Verbreitung und Durchsetzung der Elite-Doxa in Gestalt von Modellen einer christlich gebundenen Wert-Elite. Diese waren empirisch kaum greifbar; allerdings spielte eine empirische Sozialforschung, die sich daran hätte stören können, in Westdeutschland auch noch keine Rolle³³. In den Prozess der Verwissenschaftlichung der Elite-Doxa, der um 1960 einsetzte und der schließlich in die Konstruktion eines den Ansprüchen der empirischen Sozialwissenschaften genügenden Elite-Begriffs mündete, waren die Evangelischen Akademien nicht mehr involviert. Allerdings bemühten sie sich nicht

31 *Schröder*, Gerhard: Elitebildung und soziale Verpflichtung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst 11). Bonn 1955, ⁵1957.

32 *Gerstenmaier*, Eugen: Sinn und Schicksal der Elite in der Gemeinschaft. In: Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung (12.11.1958), 1691f., (13.11.1958), 1699–1701, auch in: Vortragsreihe des deutschen Industrieinstituts (1958); *Kiesinger*, Kurt Georg: Das Problem der Eliten im Ringen um die Freiheit. Vortrag vor der Poensgen-Stiftung am 17.11.1960 (Archiv für Christlich-Demokratische Politik); *Ders.*: Das Problem der Eliten in der Demokratie. Vortrag im Rahmen des Wintervortragsprogramms der IHK Heilbronn, ebd.; *Stoltenberg*, Gerhard: Führungsauswahl in der Demokratie. In: GWU 9 (1958), 709–714.

33 *Weischer*, Christoph: Das Unternehmen „Empirische Sozialforschung“. Strukturen, Praktiken und Leitbilder der Sozialforschung in der Bundesrepublik Deutschland. München 2004; *Weyer*, Johannes: Westdeutsche Soziologie 1945–1950. Deutsche Kontinuitäten und nordamerikanischer Einfluss. Berlin 1984.

ohne Erfolg noch mindestens bis etwa 1970 darum, unternehmerisches Führungswissen zu vermitteln, wonach offensichtlich eine erhebliche Nachfrage bestand, bis auch dieses Wissensfeld hinreichend professionalisiert war³⁴. Die institutionelle Bedeutung der Evangelischen Akademien Hermannsburg/Loccum und Bad Boll für die Durchsetzung der Elite-Doxa ist damit kaum zu überschätzen; die Wirkung ihrer Anstrengungen reichte weit über die Blütezeit der großen Orientierungstagungen in den späten 1940er und den 1950er Jahren hinaus. Umgekehrt stellten diese Versuche der „Elite-Bildung“ einen zentralen Bestandteil der Akademie-Arbeit dar.

Kommen wir zum dritten Schritt und versuchen, spezifisch protestantische Beiträge zur Verbreitung des Elite-Glaubens zu finden. Noch einmal ist darauf hinzuweisen, dass sich zahlreiche kirchliche Mitarbeiter mit dem „Eliteproblem“, wie es zeitgenössisch hieß, beschäftigten. Der Grund dafür, daraus machten die Autoren keinen Hehl, lag in einer weit verbreiteten Verlusterfahrung: das Verschwinden der adlig-bildungsbürgerlichen Amtsaristokratie, welche die politisch-administrative Entscheidungselite des Kaiserreichs dargestellt und der sich die staatsnahe protestantische Kirche stets besonders verbunden gefühlt hatte. Die Weimarer Republik hatte die Privilegien dieser Gruppe weitgehend beseitigt, der Nationalsozialismus hatte sie

34 *Kleinschmidt*, Christian: Der produktive Blick. Wahrnehmung amerikanischer und japanischer Management- und Produktionsmethoden durch deutsche Unternehmer 1950–1985. Berlin 2002, 293–307; *Kipping*, Matthias: „Importing“ American Ideas to West Germany 1940s to 1970s. From Associations to Consultants. In: Kudo, Akira et al. (Hg.): German and Japanese Business in the Boom Years. Transforming American Management and Technology Models. London 2004, 30–53; *Rosenberger*, Ruth: Experten für Humankapital. Die Entdeckung des Personalmanagements in der Bundesrepublik Deutschland. München 2008; *Saldern*, Adelheid von: Das „Harzburger Modell“. Ein Ordnungssystem für bundesrepublikanische Unternehmen, 1960–1975. In: Etzemüller, Thomas (Hg.): Die Ordnung der Moderne. Social Engineering im 20. Jahrhundert. Bielefeld 2009, 303–329; *Dies.*: Bürgerliche Werte für Führungskräfte und Mitarbeiter in Unternehmen. Das Harzburger Modell (1960–1975). In: Budde, Gunilla u. a. (Hg.): Bürgertum nach dem bürgerlichen Zeitalter. Leitbilder und Praxis nach 1945. Göttingen 2010, 165–184; *Wildt*, Michael: Der Fall Reinhard Höhn. Vom Reichssicherheitshauptamt zur Harzburger Akademie. In: Gallus / Schildt, Rückblickend (wie Anm. 20), 254–271.

vielfach aus den Korridoren der Macht verdrängt³⁵. In der repräsentativen Demokratie hatte sie überhaupt keinen Platz. Mit anderen Worten: Sie war ein Opfer des Massenzeitalters geworden. Nun fehlte eine „verantwortliche Führungsschicht“, d. h. aus Sicht zahlreicher protestantischer Bildungsbürger, die Trägergruppe legitimer Herrschaft³⁶.

Wie sah nun die ideenpolitische Reaktion auf diese Verusterfahrung aus? Einigkeit bestand darüber, dass man Eliten nicht züchten oder ihre Entstehung organisieren könne, da es sich um ausgeprägte, nur ihrem Gewissen verantwortliche Individualisten handeln sollte; Eliten müssten „wachsen“³⁷. Die Aufgabe der Kirche konnte nur darin bestehen, dieses Wachstum zu unterstützen und zu lenken. Als eine Form dieser Lenkung empfahlen besonders konservative Autoren den Aufbau ordensähnlicher Gemeinschaften, teilweise ausdrücklich nach dem Vorbild katholischer Orden wie dem Opus Dei³⁸. Hier sollten „die ethisch und sachlich positiven Kräfte der tonangebenden Schichten“³⁹ – also zuverlässige Mitglieder der „sozialen Eliten“ im heutigen Verständnis – sowohl miteinander in Kontakt gebracht und vernetzt als auch politisch-moralisch unterwiesen werden. Dieses Projekt bildete eine konsequente praktisch-organisatorische Umsetzung des Modells der christlichen Wertelite.

Über das Umfeld der Evangelischen Akademie Hermannsburg/Loccum hinaus, in dem derartige Ordnungsentwürfe prominent

35 *Wehler*, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte 4. München 2003, 76–78, 294–99, 725–29.

36 *Wischmann*, Adolf: Verantwortliche Führungsschicht und verpflichtende Gemeinschaft. „Tagung für Männer der Leitung und Betreuung der deutschen Dienstorganisationen“ 15.–19.8.1952, 2–5 (AEA Loccum); *Schlabbendorff*, Fabian von: Führungsschicht und Kollektiv. „Die Verantwortung in Macht und Ohnmacht“, 07.–11.9.1956, 18–29 (AEA Loccum).

37 Beispielsweise *Zabrnt*, Heinz: Probleme der Elitebildung. Von der Bedrohung und Bewahrung des Einzelnen in der Massenwelt. Hamburg 1955, 23; *Jordan*, Pascual: Das Formproblem der Elite. In: Eckart. Blätter für evangelische Geisteskultur (Okt.–Dez. 1955), 61–63, hier 62; *Gloege*, Gerhard: Elite. Stuttgart 1958, 121–122 (unter Verweis auf Jordan).

38 *Jordan*, Pascual: Elite und Gemeinschaft. In: Klug, Ulrich (Hg.): Philosophie und Recht. Festschrift für Carl August Emge. Wiesbaden 1960, 28–32; ähnlich: *Jordan*, Formproblem (wie Anm. 37).

39 *Jordan*, Elite und Gemeinschaft (wie Anm. 38), 30.

kursierten, verbreitete unter anderem der Physiker Pascual Jordan⁴⁰, der in den frühen 1950er Jahren zahlreiche Aufsätze in der *Universitas* veröffentlichte, entsprechende Ideen. Jordan versuchte in diesen Texten, eine Brücke zwischen Physik, Religion und Zeitkritik zu schlagen. Auf ihn ging wahrscheinlich auch das unter dem Pseudonym Erwin Rack erschienene Buch „Das Problem der Elite“ zurück⁴¹, in dem die Darstellung des „Ordensgedankens als Formprinzip künftiger Entwicklung“ einen breiten Raum einnimmt. Unter der Kapitelüberschrift „Christentum und Herrschaft“ träumte Rack darin „von der Zeit, wo die Bezeichnung ‚von Gottes Gnaden‘ der Herrschaft noch einer wirksame Legitimation verschafft hatte, und dekretierte, „dass in Europa nur der christliche Mensch befugter und berufener Regierender gewesen ist und künftig sein kann“. Dieses Manifest eines antiquierten Konservatismus war aggressiv antiegalitär

40 Jordan, geb. 1902, war Ordinarius für theoretische Physik an der Universität Hamburg. Zu Jordans sozialphilosophischem „Hauptwerk“ „Der gescheiterte Aufstand“ aus dem Jahr 1956 vgl. *Lenk*, Kurt: Deutscher Konservatismus. Frankfurt 1989, 262–265. Jordan hielt in den frühen 1950er Jahren wiederholt Vorträge in Loccum und stellte auf diese Weise eine Verbindung zwischen der Evangelischen Akademie und breiteren intellektuellen, v. a. naturwissenschaftlich interessierten Diskussionskreisen her, z. B.: Der Mensch im Weltbild der modernen Naturwissenschaften. „TSB für Arbeitgeber und Arbeitnehmer“ 21.–23.10.1949, 6–7 (AEA Loccum); *Ders.*: Das Physikalische Weltbild der Gegenwart. „Tagung für junge Industrielle“ 5.–6.5.1951, 4–8; *Ders.*: Versuche zur Verwirklichung einer verantwortlichen Gesellschaft auf dem Gebiet der Wissenschaft. „Der Weg zu einer verpflichtenden Gemeinschaft. Gespräch am 5. Jahrestag der Evangelischen Akademie“ 17.–18.11.1951, 11–15 (AEA Loccum); *Ders.*: Der Einfluss der Naturwissenschaften auf das Denken unserer Zeit. „Das Wagnis öffentlicher Verantwortung. Leitbilder für junge Unternehmer. 200. Tagung der Evangelischen Akademie Loccum“ 10.–13.10.1953, 4–9 (AEA Loccum); *Ders.*: Anbruch und Wesen des Atomzeitalter, „Der reiche Mensch‘ in der Welt von morgen. Tagung für Wirtschaftler“ 8.–12.12.1955, 16–22. Außerdem schrieb er mehrfach für die Zeitschrift „Der Mensch in der Wirtschaft“; *Jordan*, Pascual: Probleme der Elitebildung. In: Der Mensch in der Wirtschaft 5 (1955), H. 1, 16–18; *Ders.*: Brauchen wir eine neue Ideologie? In: Der Mensch in der Wirtschaft 6 (1956), H. 2, 17–23. Ganz ähnlich auch seine Aufsätze in der „Universitas“: Die Stellung der Naturwissenschaft zur religiösen Frage 2 (1946), 1–9; *Ders.*: Die Messung der historischen Zeit 10 (1955), 165–170.

41 *Rack*, Erwin: Das Problem der Elite. Hamburg 1950, 35, 38; vgl. *Wischmann*, Führungsschicht (wie Anm. 36), 3.

und antidemokratisch, antiwestlich und antimodern. Die ernsthafte Rezeption, die ihm in den frühen 1950er Jahren tatsächlich widerfuhr, und die vielfältigen Referenzen gerade in den Hermannsburg/Loccum-Erörterungszusammenhängen auf dieses Buch weisen darauf hin, dass die Frühzeit der protestantischen Debatte noch stark von den oben erläuterten politisch-ideellen Verlusterfahrungen und ausgesprochen rückwärtsgewandten Bewältigungsstrategien geprägt waren.

Auch in der Schrift des Theologen Heinz Zahrnt, „Probleme der Elitebildung“, taucht die Idee der ordensförmigen Elite-Vernetzung auf, wenn auch nur als eine unter mehreren⁴². Und selbst wenn der Fluchtpunkt zahlreicher Beiträge nicht auf die Gründung ordensähnlicher Gemeinschaften abzielte, so wiesen sie die Aufgabe der Vernetzung und Unterweisung ausdrücklich den Evangelischen Akademien zu. Allen voran übernahmen Bad Boll und Hermannsburg/Loccum nur zu bereitwillig diese Aufgabe und richteten bis in die 1960er Jahre hinein drei- bis fünftägige „Orientierungstagungen“ für Unternehmer, Politiker und Journalisten ein, also für genau die Zielgruppen jener Konzeptionen der „Elite-Bildung“. Die etwas später gegründete Akademie Mülheim/Ruhr richtete seit 1955 zweitägige Veranstaltungen „für Ehefrauen von Unternehmern, leitenden Beamten und Politikern“ unter dem wiederkehrenden Titel „Wege in die Freude“. Diese Orientierungsangebote griffen „Frauenthemen“ aus der Sicht der Zeit auf, z. B. „Die Partnerwahl unserer Kinder“, „Die Frau als Mitarbeiterin in unserer Kirche“, „Aussprache über praktische Probleme der Frauenhilfe“ oder „Die Frau in der Lebensmitte“⁴³. Dies war ein deutlicher Rückkoppelungseffekt von Ideen auf entsprechende Institutionen. Derartige Vorstellungen von

42 Zahrnt, Heinz: Probleme der Elitebildung. Von der Bedrohung und Bewahrung des Einzelnen in der Massenwelt. Hamburg 1955, 26–28.

43 Brinkmann, Jo: „Die Partnerwahl unserer Kinder“, „Wege in die Freude. Tagung mit Ehefrauen von Unternehmern, leitenden Beamten und Angestellten aus Industrie, Wirtschaft und Verwaltung“ 18.–19.10.1955, 1–2 (ARCHIV EVANGELISCHE AKADEMIE Mülheim/Ruhr). Kramp, Erich: Die Frau als Mitarbeiterin in unserer Kirche. Ebd., 3f.; Giesen, Wilhelm: Die Frau in der Lebensmitte. Ebd. Anlage 1–7. Derartige Tagungen für die Ehefrauen der männlichen Entscheidungselite veranstaltete die Akademie bis 1960 vierzehnmal.

der Notwendigkeit einer christlichen, d. h. protestantischen Elite-Bildung, beherrschte die protestantische Elite-Diskussion fast ein Jahrzehnt lang, von den späten 40er bis in die ausgehenden 1950er Jahre hinein.

Inhaltlich zielten die Belehrungen der sich an der Akademie und anderswo zusammenfindenden Mitglieder der Entscheidungs- und Funktionselite in zwei Richtungen: Einerseits sollten die Entscheider und Multiplikatoren ihre Handlungsspielräume zum „Dienst“ an der Gesellschaft nutzen. Dieser „Dienst“ oder „Diakonie“ stellte genau diejenige qualitative Differenz dar, die aus bloßen „Machthabern“ eine christlich gebundene Wert-Elite formen sollte. Und andererseits sollten die Tagungen und Gespräche in der Akademie die Teilnehmer an ihre „Verantwortung“ erinnern: Eine Verantwortung allerdings weder gegenüber einem nur unscharf zu definierenden „Allgemeinwohl“ noch gegenüber den Institutionen der repräsentativen und sozialstaatlichen Demokratie, sondern gegenüber ihrem individuellen Gewissen – und damit letztlich wiederum auch gegenüber denjenigen moralisch-normativen Instanzen (Kirchen, Intellektuelle usw.), die dieses Gewissen zu beeinflussen und teilweise zu prägen vermochten. Die Koppelung der Elite-Zugehörigkeit eines Menschen an seine Bereitschaft, nach christlichen Werten zu leben: Dieser Topos stellt gewiss das Grundaxiom christlicher Wertmodelle dar. „Elite kann niemals ein wertfreier Begriff sein“ hieß es beispielsweise in der Vorbemerkung zur Tagung „Elitebildung – Eine Aufgabe der höheren Schule?“ der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr im Mai 1956⁴⁴. Und die Haupttagung der Männerarbeit der Evangelischen Kirche Deutschlands stellte 1958 fest: „Unter Elite verstehen wir die Auslese derer, die ihre, ihnen von Gott gegebenen Gaben für eine Gemeinschaft einsetzen. Keine Gemeinschaft kann den Dienst solcher Eliten entbehren“, eine Definition, der sich auch das Treffen des Leiterkreises der Evangelischen Akademien 1958 anschloss⁴⁵. Die christliche Wertbindung sollte jedoch nicht lediglich verstanden werden als ein Versuch der Rechristianisierung; sie sollte vor allem eine echte

44 Vorbemerkung. „Elitebildung – eine Aufgabe der höheren Schule“, 26.–27.5.1956, 1 (ARCHIV EVANGELISCHE AKADEMIE Mülheim/Ruhr).

45 Zitiert nach: *Backhaus*, Gunther: Elite oder Führungsschicht. Ein Problem der pluralistischen Gesellschaft. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 3 (1959), 364–375, hier 369.

Elite von einer bloß auf ihre Macht fixierte Gruppe der Herrschenden, von einer „Herrschenden Klasse“, unterscheiden⁴⁶.

Der modelltheoretisch kohärenteste Versuch, unter Absenkung von allen sozialökonomischen und politischen Kriterien das Modell einer reinen christlichen Wertelite zu entwerfen, die sich allein durch ihre Bindung an den christlichen Glauben konstituierte, stammt innerhalb der beobachteten Zeiträume und Orte von dem Essener Pfarrer Alfred Burgsmüller. Dieses konsequent wertorientierte, allein auf religiösem Heilswissen basierende Konzept veröffentlichte Burgsmüller bemerkenswerter Weise in der bereits erwähnten Zeitschrift „Der Mensch in der Wirtschaft“. Dieses Periodikum unterlag zwar hinsichtlich seiner Zugänglichkeit einer rigiden sozialen Beschränkung, hatte sich jedoch zur Mitte der 1950er Jahre vorübergehend als wichtigster Ort der protestantischen Elite-Diskussion etabliert.

Burgsmüllers Entwurf von „Gottes Elite“ verzichtete auf jegliche Bestimmung durch soziale Merkmale wie Macht, Status oder Reichtum. Vielmals konstatierte er ein allgemeines Suchen nach einer Elite von „Persönlichkeiten“, „die mit ihrem Charakter und ihren Gaben die Hoffnung geben, dass sie aus der Vermassung des Fühlens, Denkens und Handelns herausführen.“ Diese Elite-Persönlichkeiten waren für Burgsmüller zwar auch durch ihren Charakter bestimmt und sollten sich dadurch auszeichnen, dass sie nicht nur eigensüchtige materielle Interessen verfolgten. Doch öffnete Burgsmüller seinen Elite-Begriff gegenüber jedem Menschen bzw. jedem Mann, der bereit sei, sich „von Gottes Wort erfüllen zu lassen ... [der] bereit ist, die Weisungen seines Geistes zurücktreten zu lassen, auf seine Maßstäbe und Wertungen zu verzichten.“ Burgsmüller war sich bewusst, dass diese Offenheit der als „Kindschaft Gottes“ bezeichneten christlichen Elite in einem gewissen Widerspruch zum herkömmlichen, wenn auch semantisch noch wenig fixierten Elite-Begriff stand: „Elite ist der Idealfall des Menschen. Kinder Gottes sind – nach Gottes Willen – der Normalfall des Menschen. (...) Elite ist die Selbstausswahl des Menschen. Ein Kind Gottes zu sein bedeutet die Hineinnahme in göttlicher Erwählung.“ Allerdings konnte Burgsmüller weder etwas darüber sagen, auf welche

46 *Doehring*, Elitebildung (Aussprache) (wie Anm. 26), 2.

Weise die Kinder Gottes denn auf ihre Umgebung Einfluss zu nehmen vermöchten, und welche Beziehung zwischen der Elite und ihren Einflussmöglichkeiten denn bestünden, noch darüber, wie aus Kindern Gottes eine integrierte und handlungsfähige soziale Gruppe entstehen sollte. Er löste diese Widersprüche zwischen Wertbindung und Einflussmöglichkeiten auch nicht auf, sondern erlaubte es dem Leser gerade durch die Koppelung von Elite-Begriff und Glaubensbindung, im eigenen Verhalten die elitäre Sozialqualität als Mitglied einer christlich gebundenen Wertelite anzustreben oder bloß zu behaupten. In ihrer stringentesten Ausformulierung lief das Konzept einer christlichen Wertelite ohne sozialökonomische Qualifikation daher einerseits auf die sozial neutralste Bestimmung des Elite-Begriffs hinaus: Wenn die reine christliche Wertbindung die Elite – als „Kinder Gottes“ – konstituierte, stand die Elitezugehörigkeit in sozialer Hinsicht tatsächlich jedermann offen⁴⁷. Andererseits blieb in diesem Konzept die Fähigkeit der Elite, auf ihre Umwelt Einfluss zu nehmen, modelltheoretisch unterbelichtet.

Auf einer ganz ähnlichen Linie argumentierte übrigens wenige Jahre später der bedeutende Theologe Gerhard Gloege. Gloege war zu dieser Zeit Professor für Systematische Theologie an der Universität Jena und hielt in den 1950er Jahren mehrfach in Westdeutschland Vorträge über „Wesen und Bildung von Elite“. Dabei diskutierte er unter anderem in Tübingen mit Arnold Bergstraesser, der sich ebenfalls mit dem Elite-Thema auseinandersetzte⁴⁸, in der Evangelischen Akademie Bad Boll und auf dem Evangelischen Studententag in Stuttgart⁴⁹. Gloege beschäftigte sich ausführlich mit dem gleichen Problem wie Burgsmüller, nämlich mit dem Zusammenhang zwischen Gottes Auswahl des Volkes Israel, dem Status kirchlicher Gemeinden und dem (neuen) Elite-Begriff. Für die hier in Rede stehende Fragestellung genügt der Hinweis auf Gloeges Grundannahme und Ausgangsposition: Gott handelt auf Erden durch die von ihm auserwählte Elite. Daraus ergab sich konzeptionell folgerichtig die normative Bindung dieser Elite Gottes an die „Wahrheit“ des christlichen Glaubens und an das christliche Zusam-

47 *Burgsmüller*, Gottes Elite (wie Anm. 29).

48 *Bergsträsser*, Arnold: Führung in der modernen Welt. Freiburg 1961.

49 *Gloege*, Gerhard: Elite. Stuttgart 1958.

menleben der Menschen⁵⁰. Auch für Gloege war der Elite-Begriff ausdrücklich unabhängig von sozialen Merkmalen: „Elite ist kein aristokratischer Begriff – jedenfalls nicht im Sinne des humanen Denkens.“⁵¹ Das war eine durchaus stringente Weiterentwicklung der Idee vom Priestertum aller Gläubigen, die Gloege bereits seit 1935 politisch interpretiert hatte.

Das Modell einer christlich gebundenen Elite, womöglich abgeleitet vom Vorbild der Jünger Jesu – dieses Modell erfreute sich in den 1950er Jahren einer großen Beliebtheit, denn es erweckte den Anschein sozialer Indifferenz, weil es keiner materiellen Voraussetzungen bedurfte, um sich durch einen bloßen (allerdings fortgesetzten) Willensakt zu dieser Gemeinschaft zu bekennen⁵². Und obendrein wurde die Kategorie der Herrschaft nicht nur in den Hintergrund gestellt, sondern durch die Rhetorik des „Dienstens“ sogar in ihr Gegenteil verkehrt. Der „Dienst“ verwirklichte auch die strikte Trennung zwischen Elite und Nicht-Elite, zwischen christlich und ideologisch Gebundenen, zwischen Jüngern und Philistern. Der Loccumer Studienleiter Adolf Wischmann propagierte dieses Konzept auf mehreren Loccumer Tagungen mit Führungskräften aus Wirtschaft, Verwaltung und Politik,⁵³ und auch der damalige Bundesinnenminister Gerhard Schröder griff den Dienst-Gedanken auf⁵⁴.

Offensichtlich existierte ein breites Spektrum an Elite-Modellen, die in den genuin protestantischen Erörterungszusammenhängen diskutiert und verbreitet wurden. Dieses Spektrum erstreckte sich von einem Meinungspol, an welchem der Elite-Begriff solchen Angehörigen der Oberklassen bzw. herausgehobenen Entscheidungs-

50 Ebd., 98f., 76f., 120.

51 Ebd., 99.

52 *Eliten entstehen dort, wo Menschen bereit sind, eine verbindliche Ordnung auf sich zu nehmen und verantwortlichen Dienst zu tun.* Die Freiheit dazu hat jeder. Redaktionelle Einleitung zum Themenheft „Elite“. In: *Der Mensch in der Wirtschaft* 5 (1955), H. 1, 1.

53 *Wischmann, Adolf*: Begrüßung. „Der Weg zu einer verpflichtenden Gemeinschaft. Gespräch am 5. Jahrestag der Evangelischen Akademie“ 17.–18.11.1951, 1 (AEA Loccum); *Doebbring, Johannes*: Ansätze zu einer neuen Gemeinschaftsbildung. Ebd. 1–4, hier 3.

54 *Schröder*, Elitebildung (wie Anm. 31), 16.

trägern vorbehalten blieb, die sich unter der Schirmherrschaft kirchlicher Institutionen ausdrücklich einer christlichen Wertbindung unterwarfen, bis zu dem entgegengesetzten Pol, an welchem der Elite-Status allein aufgrund der religiösen Bindung und der Selbstverpflichtung zum sozialen Handeln aus dieser Bindung heraus zugeschrieben wurde. Die Verteilungslogik dieser Modelle folgte einem einfachen Muster: Je höher die religiöse Wertbindung veranschlagt wurde, desto sozial offener wurde die Elite konzipiert – modelltheoretisch durchaus auf Kosten ihrer gesellschaftlichen Machtmittel; je wichtiger dagegen die effektiven politischen, ökonomischen und kulturellen Einflussmöglichkeiten veranschlagt wurden, desto sozial eingeschränkter wurde der Zugang zur Elite gedacht bzw. desto stärker wurde „Elite“ zu einem Synonym für die Gruppe der Herrschaftsträger.

Ihren Ursprung hatte diese Idee wohl im Umfeld der Hermannsburger/Loccumer Tagungen, wo der Studienleiter Adolph Wischmann und der Mitarbeiter Harald von Rautenfeld derartige Vorstellungen propagierten, und wo auch die oben erwähnte Idee der „ordensähnlichen Gemeinschaften“ – als Zusammenschluss einflussreicher evangelischer Männer gedacht – am intensivsten diskutiert wurde.

Dies zeigt sich aber auch in einem Artikel des Direktors der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Werner Jentsch. Auch er sah den Gegensatz zwischen der mit dem Elite-Begriff verbundenen Auslese einiger Weniger und dem Heilsversprechen des Christentums für alle Menschen. Und wie Burgsmüller ließ auch Jentsch diesen Widerspruch offen; er schloss allerdings mit einem Aufruf zur Elitebildung durch Erziehung in Kirche (an den Evangelischen Akademien), Schulen und Hochschulen, und in der Politik durch Einführung einer „Zweiten Kammer“ durch eine Grundgesetzänderung⁵⁵. Damit verband Jentsch das Modell der sozial determinierten Wertelite mit der ultrakonservativen Forderung nach einer antidemokratischen Grundgesetzänderung zur Schaffung einer politischen Elite jenseits demokratischer Delegations- und Kontrollverfahren.

55 *Jentsch*, Werner: Evangelium und Elite. In: Anstöße. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Nr. 5/6 (Dezember 1958).

Im Wesentlichen auf dieser Linie hatte bereits ein Jahr zuvor der Düsseldorfer Pfarrer Will Praetorius in der Zeitschrift *Kirche in der Zeit* argumentiert⁵⁶. Ihm gelang es, in dem kurzen Aufsatz „Zur Diskussion um das Problem der Elite“ nahezu alle damals gängigen Elemente der Elite-Doxa, zu Schlagworten verkürzt, auf weniger als drei (großen) Textseiten zu versammeln: Die Gefahr der Vermassung, die Notwendigkeit der Verantwortung, Autorität, Persönlichkeit, Vorbild und Führung, mittelalterliche Ritter als historische Elite, und vor allem die Konzeption der Elite als der legitimierte Teil der Herrschaftsträger. Wirklich originell war allenfalls die offene Geringschätzung der von Fachsoziologen beigesteuerten Ideen zum Elite-Denken, die sich vor allem gegen einen weniger auf Wertorientierung als auf Leistungskriterien basierenden Elite-Begriff richtete.

Spätestens gegen Ende der 1950er Jahre, als sich die demokratische Bundesrepublik offensichtlich erfolgreich konsolidiert hatte, geriet dieser Diskussionsstrang in eine modelltheoretische Sackgasse. Versuche, eine dezidiert christliche bzw. protestantische Elite zu kreieren, verloren damit ihre Notwendigkeit; die stabile bürgerliche Wirtschafts- und Sozialordnung hatte das spezifisch protestantische „Eliteproblem“ materiell gelöst.

Umgekehrt sah sich das Konzept einer christlichen Wertelite – erst! – gegen Ende der 1950er Jahre grundsätzlicher Kritik ausgesetzt. Gunther Backhaus, Doktor der Theologie und längere Zeit Mitarbeiter der Evangelischen Akademie Mülheim-Ruhr, räumte 1959, also gegen Ende der durchaus von protestantischen Einflüssen bestimmten oder zumindest mitbestimmten Diskussionen über „Eliten“, ausgerechnet in der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“, dem intellektuellen Flaggschiff der evangelischen Kirche, alle offensichtlich in eine intellektuelle Sackgasse geratenen Vorstellungen einer christlich (protestantisch) geprägten Wertelite für die Bundesrepublik mit einem Strich ab. In seinem Aufsatz „Elite oder Führungsschicht?“⁵⁷ ging er „im Rahmen der Ethik“ der Frage nach, „ob Elite heute möglich und erwünscht ist [und] wie sie nach

56 Praetorius, Will: Zur Diskussion um das Problem der Elite. In: *Kirche in der Zeit* 12 (1957), 116–118; ähnlich Ders.: Was verstehen wir unter Elite? In: „Elitebildung“ (wie Anm. 44), 2–4.

57 Backhaus, Elite oder Führungsschicht? (wie Anm. 45).

evangelischem Verständnis aussehen müsste“⁵⁸. Diese Fragestellung – nämlich der Zweifel an der Existenz einer Elite – entsprach noch ganz dem zur Mitte des Jahrzehnts vorherrschenden politisch-ideellen Horizont. Die Vorgehensweise von Backhaus war jedoch neu, denn er konzentrierte sich darauf, gewissermaßen exegetisch die Argumentationslinien der wichtigsten kürzlich erschienenen Literatur zum Thema zu vergleichen, auf Widersprüche hin zu prüfen und nach Abwägung der Ergebnisse die Ausgangsfrage zu beantworten. Neben oder sogar vor das Aufstellen normativer Aussagen durch das Hinzufügen weiterer Deutungen hatte sich damit die (tendenziell wissenschaftlichen Regeln folgende) Hermeneutik der aktuell zirkulierenden Argumente und Behauptungen geschoben. Normative Aussagen, die ansonsten den Kern der Beiträge über christliche Werteliten bildeten, vermied Backhaus weitgehend. Schon vom Genre des Textes her hatte Backhaus damit einen Beitrag zur Verwissenschaftlichung der Diskussion über die Notwendigkeit religiöser Bindungen einer wirklichen Elite geleistet.

Die beiden Schriften, die Backhaus hauptsächlich untersuchte, waren das erwähnte kleine Buch von Heinz Zahrnt über „Probleme der Elitebildung“ und der von der Ranke-Gesellschaft herausgegebene Tagungsband über „Führungsschicht und Eliteproblem“. Daneben bezog sich Backhaus auf Arbeiten von Helmut Schelsky, Otto Stammer, Alfred Weber, Hans-Joachim Schoeps und Gaetano Mosca. Damit ignorierte Backhaus souverän die Debatte in „Der Mensch in der Wirtschaft“ und darüber hinaus das ganze Engagement der Akademien Loccum und Bad Boll, und er konnte dies umso eher tun, als seine Wissbegierde eben auf Argumentationslinien statt auf nomothetische Aussagen (aus denen die Akademie-Referate und die Aufsätze der Essen-Loccumer Zeitschrift im Wesentlichen bestanden) gerichtet war. Sein ganzes Vorgehen signalisiert die Abkehr von religiös-deutenden Denkweisen und den institutionellen Interessen an einer Verpflichtung der Elite-Mitglieder auf kirchlicherseits vorgegebene Normen. Und in der Tat handelte es sich bei seinem Aufsatz um die letzte bedeutende und in ihrer intellektuellen Anstrengung bei weitem konsequenteste, klarsichtigste und kompetenteste Auseinandersetzung mit dem Gegenstand einer christlich

58 Ebd., 364.

fundierten Elite. In einer subtilen Deduktion schloss Backhaus dabei unter anderem auf Unklarheiten in Zahnrts Verwendung des Gedankens der Prädestination (nämlich das Nichtberücksichtigen der biblischen Sicht der Gnadenwahl), dem ein „romantisch gefärbter Vorsehungsglaube“ zu Grunde liege. Erst durch diese Unklarheiten in der Unterscheidung „zwischen der Veranlagung des Menschen und dem, was er daraus macht [...] und Gottes Gnadenwahl“ werde „Elite theologisch denkbar“⁵⁹. Dies war ein durchaus bemerkenswerter Gedankenschluss – die christliche Wertelite als Produkt mangelnder theologischer Tiefenschärfe –, doch Backhaus ging sogar noch einen Schritt weiter: In unausgesprochener Übereinstimmung mit den Darlegungen von Otto Stammer und Alfred Weber, auf die er an anderer Stelle hinwies, kam auch er nach kritischer Prüfung der vorliegenden Elite-Theorien zu der Schlussfolgerung, dass Wert- und Charaktermodelle mit einer demokratischen Ordnung nicht zu vereinen seien. Allerdings zog Backhaus aus dieser Überlegung – über Stammer und Weber hinausgehend – auch die letzte Konsequenz und lehnte den Elite-Begriff überhaupt ab: „Der Begriff der Elite gehört heute streng genommen zum Weltanschauungsstaat. Eine präzise Definition kann nur gegeben werden, wo eine Gesellschaft von einer bestimmten Doktrin beherrscht ist. Zur Elite gehört dann, wer der Doktrin in Anschauung, Fähigkeit, diese zu vertreten, und Lebensführung am nächsten kommt. Die alten Geburtsprivilegien eines mittelalterlichen Ständestaates sind zu Gesinnungsprivilegien geworden. Wertelite kann es nur in totalitären oder hierarchisch organisierten Staaten geben. Die Bundesrepublik ist kein solcher. Wer aber einer politischen Elite das Wort redet, muss sich darüber im klaren sein, dass er auf dem Wege ist, sie zu einem Weltanschauungsstaat zu machen, und sei es unter einem angeblich christlichen Vorzeichen.“⁶⁰

Damit lancierte ausgerechnet ein evangelischer Theologe den vielleicht entschiedensten, kohärentesten, klarsichtigsten und die zeitgenössische Literatur am souveränsten auswertenden Angriff auf die Elite-Doxa, der bis in die 1970er Jahre zu finden ist. Backhaus – und das hebt seinen Aufsatz endgültig aus dem intellektuellen

59 Ebd., 372.

60 Ebd., 373.

mainstream der 1950er und selbst der frühen 60er Jahre hinaus – schloss mit einem Bekenntnis zur pluralistischen Gesellschaft, in der eine wie auch immer bezeichnete „Elite“ seiner Analyse nach keinen Platz habe.

Mit Backhaus' *tabula rasa*-Intervention verschwand allerdings die Beschäftigung mit dem Gegenstand „Elite“ aus protestantisch-theologischer Perspektive nicht. Und angesichts der Bedeutung religiöser Deutungsmuster während der ersten Nachkriegsdekade ist es kaum verwunderlich, dass bis zum Ende der 1950er Jahre die Bindung an eine dezidiert christliche Ethik im Vordergrund der Diskussion stand.

Als Fazit dieser Erörterungen schält sich ein Ensemble spezifisch protestantischer Eliten-Vorstellungen der 1950er und 1960er Jahre heraus, die um die Konzepte des Dienens und der aus der Jüngerschaft abgeleiteten Gemeinde kreiste. Im Kern handelte es sich um die Idee der Notwendigkeit, gesellschaftliche Entscheidungsträger und Multiplikatoren mit einer christlichen Wertbindung zu erfüllen, aus der sich die Handlungsmotivation dieser Akteure speisen sollte. Die Voraussetzung dieser Vorstellungen bestand in der Anerkennung der Tatsache einer tiefgehenden politisch-ideellen Zäsur, von der die seit langem etablierten Vorstellungen gerade der protestantischen Kirche über legitime Herrschaft und deren soziale Trägergruppen schwer getroffen worden war, und die letztlich auf der Erfahrung der Unmenschlichkeit der NS-Terrorherrschaft beruhte. Dass sich gerade die kulturelle, administrative, politische und ökonomische Elite dieser Terrorherrschaft kaum widersetzt hatte, vielmehr in erheblichem Maße Teil davon gewesen war – über diese Voraussetzung blieb allerdings Stillschweigen gewahrt.

Die Spezifik der protestantischen Elite-Ideen tritt umso deutlicher hervor, wenn sie mit den entsprechenden Entwicklungen in der katholischen Kirche kontrastiert wird. Wie wenig ausgeprägt hier überhaupt das Bedürfnis nach politisch-ideeller Neuorientierung war, zeigt sich schon an der geringen Zahl und Bedeutung institutioneller Innovationen. Zweifellos profitierte auch die Katholische Kirche von der Suche nach moralisch-ideeller Orientierung in der Nachkriegszeit. Doch verzichtete sie darauf, Einrichtungen von der Art der Evangelischen Akademien einzurichten. Zwar waren bis 1954 immer-

hin zehn katholische Akademien gegründet worden⁶¹, aber gerade das Prinzip der Akademien Loccum/Hermannsburg und Bad Boll, Orientierung durch prinzipiell ergebnisoffene Debatten zu geben, wurde hier nicht angewendet. Weder die Begegnung von Arbeitgeber- und Arbeitnehmervertretern auf Augenhöhe als zwingende politische Forderung der Gegenwart noch das Schaffen neuer Orientierungsangebote an Unternehmer und Politiker konnte deshalb in den einseitig auf Belehrung ausgerichteten katholischen Akademien stattfinden. Folglich blieb deren Ausstrahlungskraft auf die Entscheidungseliten der jungen Bundesrepublik marginal, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass Zeitschriften wie die *Universitas* oder *Der Arbeitgeber*, die das Geschehen an den Evangelischen Akademien genauestens verfolgten, den katholischen Akademien kaum Aufmerksamkeit schenkten⁶². Der 1949 gegründete Bund Katholischer Unternehmer mit seinen wenigen Mitgliedern vermochte diese Lücke nicht zu schließen. Und schließlich stellte das Thema des Findens neuer Begriffe und Handlungsanweisungen für Entscheidungsträger aus katholischer Sicht offenbar überhaupt keine ethisch-intellektuelle Herausforderung dar. Die wenigen „katholischen“ Beiträge zu diesem Erörterungszusammenhang postulierten allenfalls eine durch den als pseudoreligiöse Massenbewegung gedeuteten Nationalsozialismus hervorgerufene Krise der überlieferten *auctoritas*, die aber durch Befolgung kirchlicher Anordnungen zu überwinden seien⁶³. An die durchaus weitverbreitete Deutung der Gegenwart als „Massenzeitalter“ schloss sich hier die Forderung nach dessen Überwindung durch die Rückkehr zu einer (berufs-) ständisch gegliederten Gesellschaft an⁶⁴ – ein spezifisches „Eliteproblem“ wie für protestantische Autoren existierte dagegen in katholischen Erörterungszusammenhängen gar nicht. Im gleichen Jahr (1954), in dem das *Evangelische Soziallexikon* einen umfangreichen Eintrag zum Lemma „Elite“ veröffentlichte, publizierte der *Große Herder* einen knappen Siebenzeiler, der „Elite“ als „auf Leistung u. Haltung beruhende

61 *Schildt*, Abendland (wie Anm. 4), 150–165; auch für das Folgende.

62 Vgl. *Reitmayer*, Elite (wie Anm. 16), 65–67.

63 *Löwenstein*, Felix zu: Das Zeitalter der Masse. In: *Stimmen der Zeit* 146 (1949/50), 1–11.

64 *Löwenstein*, Felix zu: Schichtenproblem und Oberschicht. In: *Stimmen der Zeit* 143 (1948/49), 401–413.

Repräsentation einer Gesellschaft od. Gruppe (z. B. die E. des Adels)“ definierte, unter ausdrücklicher Ablehnung soziologischer Begriffsbestimmungen herrschende Minderheit oder als privilegierte Schicht⁶⁵. Ein unmittelbarer Gegenwartsbezug existierte dabei nicht. Rautenfelds entsprechender Artikel im *Evangelischen Soziallexikon* widmete dem Thema dagegen nicht nur ungleich mehr Platz, er unterschied sich auch in zwei wichtigen Punkten von seinem katholischen Gegenüber. Erstens lehnte er die Begriffskonstruktionen der auf Werturteilsfreiheit beharrenden Sozialwissenschaften nicht ab, und behauptete auf dieser Grundlage entschieden, „dass auch die moderne Demokratie der Führung durch eine organisierte Minderheit nicht entbehren kann“. Und zweitens leitete Rautenfeld aus dieser Erkenntnis einen unmittelbaren politischen Gegenwartsbezug ab: Es gäbe nämlich „gegenwärtig in der Bundesrepublik keine einheitl. Gruppe, die von der Gesamtheit als repräsentativ anerkannt wird und Autorität und Glaubwürdigkeit besitzt, da keine der konkurrierenden Spitzengruppen staatspol. oder soz. Art ein verbindendes Ethos“ zeige. Das war eine ausdrückliche Aberkennung der demokratischen Funktionseliten! Das Bindeglied zwischen dem Elitebegriff und den Problemen der Gegenwart stellte nach Rautenfelds Ansicht nämlich gerade dieses „verbindende Ethos“. Denn „in der neuzeitlichen Diskussion über E.probleme (z. B. in den Ev. Akademien)“ werde „versucht, den Begriff der E. mit einem *christl. Ethos* zu verbinden.“⁶⁶ Das war dann doch ein Elite-Begriff jenseits der Werturteilsfreiheit der Sozialwissenschaften, aber den politisch-moralischen Erfordernissen der Gegenwart geschuldet. Auch und gerade diese Zeitgenossenschaft der protestantischen Elite-Ideen unterschied dieselben von entsprechenden katholischen Erörterungen.

Diese Befunde bestätigen meines Erachtens die Ausgangshypothese, dass während der ersten Nachkriegsjahrzehnte eine starke Wechselwirkung zwischen der protestantischen Suche nach neuen Ordnungsideen und der Verbreitung der Elite-Doxa bestand. Angesichts der unmenschlichen Terrorpraktiken der Nationalsozialisten warben zahlreiche protestantische Intellektuelle für eine grundlegende Re-Humanisierung des menschlichen Zusammenlebens im Allgemei-

65 *Der Große Herder*. Freiburg 51954. Bd. 3, Sp. 378.

66 Rautenfeld, *Elite* (wie Anm. 28), Sp. 285f. (Hervorhebung im Original).

nen und des Handelns der Entscheidungsträger im Besonderen. Aus diesem Anliegen heraus entwickelten und verbreiteten sie Modelle einer christlich gebundenen Wert-Elite, die auf der Jüngerschaft Jesu und der Diakonie fußten. Vor allem der konservative Flügel dieser Bewegung propagierte die Gründung mehr oder weniger enger, ja sogar fest institutionalisierter Zusammenschlüsse protestantischer Entscheidungsträger, die im Grenzfall sogar an die Stelle demokratischer Institutionen treten sollten. Daneben standen aber auch Ordnungskonzepte, die von der Existenz einer christlichen (protestantischen) Elite in allen gesellschaftlichen Ebenen und ohne soziale Voraussetzungen ausgingen. Gemeinsam war beiden Richtungen die Grundannahme von der Notwendigkeit einer Elite in jeder Gesellschaft – das war die Elite-Doxa, die seit den späten 1940er Jahren als Reaktion auf den Verschleiß bisher dominierender Ordnungsprinzipien verbreitet und durchgesetzt wurde.

Ende der 1950er Jahre gerieten die spezifisch protestantischen Elite-Modelle jedoch in die Defensive, einerseits durch die wider Erwarten funktionierenden Institutionen der repräsentativen und kapitalistischen Demokratie, die einer christlichen Wert-Elite gar nicht zu bedürfen schien, andererseits durch die Schwierigkeiten, derartige Wert-Eliten modelltheoretisch überhaupt mit demokratischen Prinzipien vereinen zu können.

Integration durch Architektur?
Überlegungen und Beobachtungen zum Zusammenhang
von Vertriebenenintegration und Kirchbau in der
Nachkriegszeit

Felix Teuchert und Philipp Stoltz

I. Einleitung¹

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden 14 Millionen Deutsche aus den Gebieten östlich von Oder und Neiße vertrieben und mussten in die Nachkriegsgesellschaft, die zugleich eine „Zusammenbruchgesellschaft“² war, integriert werden. Der überwiegende Teil der Vertriebenen wurde aufgrund der großen Zerstörungen und des Zusammenbruchs der städtischen Infrastrukturen in den einigermaßen intakten Dorfgemeinden ländlicher Regionen untergebracht³, die entweder identisch mit der lokalen Kirchengemeinde waren oder eine neue

-
- 1 Der Aufsatz entstand im Kontext der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“. Die beiden Verfasser arbeiten innerhalb der Forschergruppe an ihren Dissertationen: Felix Teuchert: „Protestantismus in den Debatten über die Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft (1945–1972)“; Philipp Stoltz: „Kommunikation ethischer Themen durch Architektur“. Erste Ergebnisse der Gruppe in: *Albrecht, Christian / Anselm, Reiner* (Hg.): *Teilnehmende Zeitgenossenschaft Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989* (Religion in der Bundesrepublik 1). Tübingen 2015. Der Forschergruppe und insbesondere Frau Prof. Dr. Claudia Lepp sei für die anregenden Diskussionen an dieser Stelle herzlich gedankt. Ein besonderer Dank gilt Herrn Dr. Ulrich Althöfer für dessen hilfreiche Hinweise.
 - 2 Der Begriff der Zusammenbruchgesellschaft geht zurück auf: *Kleßmann, Christoph*: *Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955*. Göttingen 1991, 37–65; *Schwartz, Michael*: *Vertriebene und „Umsiedlerpolitik“*. Integrationskonflikte in den deutschen Nachkriegs-Gesellschaften und die Assimilationsstrategien in der SBZ/DDR 1945–1961. München 2004.
 - 3 Vgl. *Schildt, Axel*: *Die Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland bis 1989/90*. München 2007, 4. Zur Bedeutung der lokalen Kirchengemeinde siehe: *Seraphim, Peter-Heinz*: *Die Heimatvertriebenen in der Sowjetzone*. Berlin 1954.

Gemeinde in einem bisher konfessionell homogenen Umfeld entstehen ließen. Für die evangelischen Landeskirchen und die sich gerade formierende Evangelische Kirche in Deutschland bedeuteten der Umgang mit den konfessionellen Gemengelagen, Differenzen in Frömmigkeit, Traditionsbeständen und Kultur eine Anfrage an ihre eigene Identität⁴.

Angesichts der Tatsache, dass nach 1945 – aufgrund der gewaltigen Bevölkerungsvermehrung – ein großer Mangel an Kirchenraum herrschte und demnach viele Um- und Neubauten nötig waren, soll im vorliegenden Beitrag nach integrationspolitischen Implikationen des Kirchbaus, nach der Materialisierung von Integration durch und in Architektur gefragt werden⁵. Die gewählten Beispiele orientieren sich an unterschiedlichen, idealtypisch zu verstehenden Integrationsorten und -situationen. Behandelt werden: Erstens die beiden Kirchen St. Marien in Lübeck und St. Nikolai in Kiel, da diesen beiden Kirchen im Hinblick auf die Vertriebenen erinnerungspolitische und damit integrationspolitische Funktionen zugewiesen wurden; zweitens die Kirchbauprogramme ausgewählter Landeskirchen, die einen Blick

4 Die Integration der Ostvertriebenen warf das innerprotestantische Bekenntnisproblem neu auf. Zwar hatten die Bekenntnisgegensätze zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten eine lange Tradition, jedoch handelte es sich bei den Landeskirchen bis zur Vertreibung ab 1944/1945 um konfessionell relativ homogene Territorien. Hierzu auch: *Maser, Peter*: Ein schwieriger Neuanfang. Flucht und Vertreibung als Problem der evangelischen Kirchen. In: *Deutsche Studien* 150 (2005), 35–56, 36. Mit der Vertreibung war die konfessionelle Struktur der westdeutschen Länder weitgehend erodiert: *Parisius, Bernhard*: Aufnahme und Sekundärwanderung von Flüchtlingen und Vertriebenen in den alten und neuen Bundesländern. In: *Rieske, Uwe* (Hg.): *Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945*. Gütersloh 2010, 17–55, 17.

5 In letzter Zeit sind einige Arbeiten entstanden, die sich mit der Frage beschäftigen, in welcher Weise das ostdeutsche Traditionsgut Aufnahme in die Kirchenordnung fand und die gewissermaßen die Vergleichsfolie für den vorliegenden Aufsatz bilden. Vgl. beispielsweise *Kranemann, Benedikt* (Hg.): *Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum*. Stuttgart 2012. Der Zusammenhang von Vertriebenenintegration und Kirchbau ist im Gegensatz zu Veränderungen in Bereichen wie Liturgie, Altarraumgestaltung oder Liedgut jedoch noch nicht thematisiert worden.

auf die dort leitenden Motive und deren bauliche Umsetzung in den konkreten Gemeinden ermöglichen; schließlich die Flüchtlingsstadt Espelkamp, die unter maßgeblicher Unterstützung des Evangelischen Hilfswerks von Vertriebenen und für Vertriebene aufgebaut wurde und als reine Flüchtlingsstadt⁶ Integration unter optimierten Bedingungen ermöglichte⁷. Abschließend sollen diese architektonischen Umsetzungen mit den leitenden Integrationsvorstellungen im innerkirchlichen Bereich konfrontiert werden.

In Abgrenzung zu programmatisch und politisch aufgeladenen Integrationsbegriffen wird der Begriff der Integration hier vor allem als analytischer Oberbegriff gebraucht⁸: Bei Integration handelt es sich demnach „um einen beiderseitigen, zumeist aber asymmetrisch verlaufenden Anpassungsprozess“, der sich im „wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und mentalen Bereich“⁹ vollzieht und höchst individuell und vielfältig verlaufen kann.

II. Kirchliche Erinnerungsorte: St. Marien in Lübeck und St. Nikolai in Kiel

Die Situation unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg war geprägt von den direkten Kriegsfolgen. Mehr als ein Drittel aller kirchlichen

6 Zur Konzeption der Flüchtlingsiedlung siehe *Oberpenning*, Hannelore: Flüchtlingsverwaltung und -integration im kommunalen Raum. Zum Konzept der Vertriebenen- und Flüchtlingsiedlungen in Deutschland. In: Oltmer, Jochen (Hg.): Migration steuern und verwalten. Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Göttingen 2003, 269–293.

7 Zu diesem Zweck können die Studie von Hartmut Rudolph sowie verschiedene Aufsätze herangezogen werden. Vgl. *Rudolph*, Hartmut: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe, Seelsorge, kirchliche Eingliederung. 2 Bde. Göttingen 1984.

8 Zur Begriffsgeschichte und historischen Semantik des Integrationsbegriffs angesichts der Integration der Vertriebenen siehe: *Ackermann*, Volker: Integration – Begriff, Leitbilder, Probleme. In: Beer, Matthias (Hg.): Zur Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen im deutschen Südwesten nach 1945. Ergebnisse der Tagung vom 11. und 12. November in Tübingen (1993) (Schriftenreihe des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde 3). Sigmaringen 1994, 11–26.

9 Hier zitiert nach: *Lepp*, Claudia: Der Protestantismus in den Debatten um gesellschaftliche Integration und nationale Identität. In: Albrecht / Anselm, Zeitgenossenschaft (wie Anm. 1), 65–80, 66.

Gebäude waren zerstört, der Wiederaufbau war daher auch das Hauptthema des ersten Evangelischen Kirchbautages „Evangelischer Kirchenbau vor neuen Aufgaben“, der 1946 in Hannover auf Einladung des dortigen Stadtkirchenausschusses stattfand¹⁰. Der Architekt Gerhard Langmaack¹¹ deutete in seinem Vortrag diese Zerstörungen als Teil eines göttlichen Strafgerichts: „Es kommt in der Zerstörung eben mehr zum Ausdruck als nur ein furchtbarer Verlust äußeren Bestandes, als nur ein Verlust von ideellen oder historischen oder künstlerischen Werten; es kommt darin zum Ausdruck, daß mit den Zerstörungen ein nicht wegzuleugnendes Zeichen des Gerichtes Gottes über die Kirche selbst geschrieben ist.“¹² Der dringend nötige Wiederaufbau der zerstörten Kirchen habe darum mit einer innerlichen Erneuerung der Kirche einherzugehen. Die Vertriebenen seien zwar – wie es auf dem folgenden Kirchbautag hieß – Zerstörung und Verlust in besonderem Maße ausgesetzt, hätten aber dadurch die kathartische Kraft dieses Gottesgerichts auch am stärksten erfahren¹³. Für Langmaack beinhaltete der kirchliche Wiederaufbau also keineswegs nur eine äußerlich-materielle Dimension, sondern hatte den Rang eines theologischen Grundsatzpostulats nach kirchlicher Erneuerung, einer in der Theologie dieser Zeit weit verbreiteten Forderung¹⁴.

10 *Kunze*, Gerhard (Hg.): *Evangelischer Kirchenbau vor neuen Aufgaben*. Göttingen 1947. Der Evangelische Kirchbautag war die zentrale Veranstaltungsreihe zum Kirchenbau im 20. Jahrhundert; siehe: *Bürgel*, Rainer / *Nobr*, Andreas: *Spuren hinterlassen. 25 Kirchbautage seit 1946*. Hamburg 2005.

11 Langmaack gehörte dem Arbeitsausschuss des Evangelischen Kirchbautages von seiner Gründung bis 1967 an und verfasste grundlegende Schriften, beispielsweise *Langmaack*, Gerhard: *Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte Dokumentation Synopse*. Kassel 1971.

12 *Ders.*: Was erwartet und fordert der Kirchbaumeister von der Kirche? In: *Kunze*, Kirchenbau (wie Anm. 10), 51–61, 57.

13 Vgl. beispielsweise *Gabriel*, Paul: Das reformierte Verständnis des kultischen Raumes. In: *Söhngen*, Oskar (Hg.): *Evangelische Kirchbautagung 1948*. Berlin 1950, 37f.

14 Bischof Wilhelm Halfmann bezeichnete Kirchengebäude als „Sühnebauten“; vgl. *Halfmann*, Wilhelm: Vom Kirchenbau. In: *Ders.*: *Predigten, Reden, Aufsätze*. Hg. von Johann Schmidt. Kiel 1964, 204–211. Langmaack bezog sich bei seinen Ausführungen auf eine Predigt Helmut Thielickes in der zerstörten Stuttgarter Stiftskirche. Die Debatte war Teil des Diskurses um

Einzelne Wiederaufbauprojekte mit großer Symbolkraft wurden trotz der Materialknappheit schon direkt nach Kriegsende begonnen, wie das der St.-Marien-Kirche zu Lübeck. Diese war in der Nacht zum 29. März 1942 von einer Brandbombe getroffen worden¹⁵. Sie brannte dabei völlig aus und erlitt schwere Schäden an ihrem Gewölbe; die Glocken der Kirche fielen im Turm zu Boden, wo sie zerbrachen. Obwohl die Kirche als völlig zerstört eingestuft wurde, begann 1947 unter dem Titel „Rettet St. Marien!“¹⁶ eine großangelegte Spenden- und Aufbauaktion¹⁷. Der Ingenieur Bruno Fendrich, der vor dem Zweiten Weltkrieg als Bauleiter der Marienkirche in Danzig tätig gewesen war, übernahm die Leitung des Wiederaufbaus¹⁸. Aus den Splittern einer der abgestürzten Glocken wurde dank einer Spende Konrad Adenauers eine neue Glocke gegossen,¹⁹ die übrigen Glockentrümmer ließ man auf dem Boden des Südturmes liegen, sie sollten das infernale Gottesgericht der Kriegszerstörung versinnbildlichen: „Das ist die Wirkung unserer Zeit, mahnendes Sinnbild unseres Schicksals; denn so wie jene Glocken stürzte auch Deutschland unter der Hybris eines vernichtenden Krieges zu Boden.“²⁰ Um sie herum entstand schon zu Beginn des Wiederaufbaus eine ‚Gedenkkapelle‘ für die Vertriebenen: Das große Fenster

die „Schuldfrage“. Siehe *Lepp*, Claudia: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969) (AKiZ B 42). Göttingen 2005, 51–55; *Greschat*, Martin (Hg.): Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945. München 1982.

15 Zur Chronik des Wiederaufbaus der Marienkirche siehe: *Chronologie der St.-Marien-Kirche zu Lübeck*. In: Jahrbuch des St.-Marien-Bauvereins zu Lübeck 7 (1967), 86–89. Bei diesem Luftangriff wurden auch weitere Lübecker Kirchen wie der Dom oder die Petrikirche sowie ein Großteil der Lübecker Innenstadt zerstört.

16 *Bauverwaltung der Hansestadt Lübeck und der Kirchenleitung der evangelisch-lutherischen Kirche in Lübeck: Rettet die Marienkirche zu Lübeck* (1949).

17 *Lewerenz*, Walter: Tretet herzu, es ist alles bereit! In: Jahrbuch des St.-Marien-Bauvereins zu Lübeck 7 (1967), 51–57.

18 *Pieper*, Klaus: Zum Gedenken an Bruno Fendrich. In: Lübeckische Blätter, 7.9.1963, 194–195.

19 *Fünf Jahre Wiederaufbau*. Ein Rückblick. In: Jahrbuch des St.-Marien-Bauvereins zu Lübeck 1 (1953/54), 14.

20 *Die Lübecker Marienkirche heute*. In: Jahrbuch des St.-Marien-Bauvereins zu Lübeck 1 (1953/54), 44.

zeigte Wappen und Ortsnamen der ehemaligen Ostgebiete, der Raum wurde durch ein schmiedeeisernes Gitter verschlossen und so sinnbildlich unzugänglich gemacht. Dass die zerbrochenen Glocken als zentrales Element dieses Raumes keinen direkten Bezug zu den Vertriebenen selbst, sondern zu den Schäden des Bombenkrieges aufwiesen, schien nicht zu stören. Das Arrangement erweckt den Eindruck, als wäre zu diesem Zeitpunkt nicht zwischen diesen Kriegsfolgen differenziert worden, sondern als sollte mit dem Topos des göttlichen Strafgerichts ein gesamtdeutsches Opfernarrativ etabliert werden.

Der in Lübeck wirkende Danziger Oberkonsistorialrat Gerhard Gülzow, der das evangelische Hilfskomitee Danzig-Westpreußen leitete und später Vorsitzender des Ostkirchenausschusses wurde, stellte materielle Bezüge zwischen der Marienkirche und Danzig her: Die in einem Glockenlager in Hamburg-Veddel gelagerten beschlagnahmten Glocken aus dem Deutschen Reich und den von der Wehrmacht besetzten Gebieten wurden nach dem Krieg als „Patenglocken“ westdeutschen Gemeinden zugewiesen, wobei man meist darauf achtete, dass die Glocken möglichst in die Nähe ihrer ehemaligen Gemeinden kamen und damit die verlorene Heimat als Klangraum wahrnehmbar machten²¹. Gülzow gelang es 1954, das Danziger

21 Maser, Peter: Die Aufnahme der Flüchtlinge und Vertriebenen. In: Besier, Gerhard / Lessing, Eckehard (Hg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 3: Trennung von Staat und Kirche, Kirchlich-politische Krisen, Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft. Leipzig 1999, 649–671, 653. Zu Recht warnt Marion Wetzels jedoch davor, diese Geste zu euphorisch zu interpretieren: „Als ein Zugeständnis bezüglich ihrer heimatkirchlichen Kultur und ein Signal dafür, dass die einheimische Lübecker Bevölkerung die kirchliche Vertriebenenkultur in ihren Kirchen duldet, ist die Aufhängung von Kirchenglocken aus den Ostgebieten des ehemaligen Reiches allerdings nur bedingt zu werten. Es waren nicht wenige der Einheimischen doch in erster Linie einfach nur froh, dass ihre Ortskirche nach zumeist mehreren Jahren der Entbehrung nun wieder über ein Glockengeläut verfügte und dies vollkommen unabhängig davon, woher dieses kam.“ (Wetzels, Marion Josephin: Die Integration von Flüchtlingen in evangelische Kirchengemeinden: das Beispiel Schleswig-Holstein nach 1945. Münster [u.a.] 2009, 216f.) Im Falle Lübecks war die symbolische Wirkung solcher Akte allerdings durchaus intendiert, wie die entsprechenden Festreden zeigen.

Glockenspiel nach St. Marien zu holen, später auch den berühmten Paramentenschatz der Danziger Marienkirche. Durch diese symbolischen Akte sollte die Verbundenheit von Danzigern und Lübeckern zum Ausdruck gebracht und beiden Gruppen ein „gemeinsames Stück Heimat“²² gestiftet werden. Am 2. September 1951 wurde passend zur 700-Jahr-Feier der Marienkirche die Gedenkkapelle eingeweiht, im Rahmen eines „Tages der zerstreuten Heimatkirche“²³, einer groß angelegten kirchentagsähnlichen Versammlung der evangelischen Vertriebenen, die von über 20.000 Menschen besucht wurde²⁴. Die Marienkirche wurde im Tagungsprogramm ausführlich vorgestellt und zugleich erinnerungspolitisch aufgeladen²⁵. Sie sei Ausgangs- und Orientierungspunkt der nun nach Gottes Willen endgültig gescheiterten deutschen Ostsiedlung seit dem Mittelalter und auch unter kunsthistorischen Gesichtspunkten die „Mutterkirche“²⁶ der großen Kirchen des Ostseeraums: Ihre Form der frühgotischen Basilika und ihre künstlerische Gestaltung sei für die norddeutsche Backsteingotik das allenfalls von der Danziger Marienkirche erreichte Vorbild gewesen. An diese historische Verbundenheit könne nun angeknüpft werden: „Jetzt soll dies ehrwürdige Gotteshaus anlässlich seiner 700-Jahr-Feier Heimatkirche der Heimatvertriebenen werden, soll das wieder werden, was es einst im Mittelalter und noch in der Reformationszeit war: die Kirche, in der sich Lübecker und Nicht-Lübecker vor Gott beugten.“²⁷ Offensichtlich sollte in der St. Marien-Kirche ein Gedenkort für die Ostvertriebenen durch den Aufweis historischer Kontinuität und symbolischer Repräsentanz geschaffen werden.

22 *Das neue Glockenspiel*. In: Jahrbuch des St.-Marien-Bauvereins zu Lübeck 2 (1955/56), 136.

23 *6 Jahre heimatvertrieben und doch Christ!* Festschrift zum Tag der zerstreuten Heimatkirche in Lübeck 31. August bis 3. September 1951. Stuttgart 1951.

24 Vgl. *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7), Bd. 2, 298, FN 22.

25 Das Tagungsprogramm enthielt ansonsten hauptsächlich erbauliche Prosa und Reklame. *Beyer*, Hans: St. Marien über dem Meer. In: *6 Jahre heimatvertrieben* (wie Anm. 23), 13–26.

26 Ebd., 24.

27 Ebd., 26.

Ein ähnlicher prominenter Gedenkort war die Pommernkapelle in St. Nikolai in Kiel²⁸. Anlass war dort die Umbettung der Gebeine des 1869 verstorbenen Komponisten Carl Loewe, der in Stettin und Kiel tätig gewesen war, in die Ratskapelle der von Gerhard Langmaack wiederaufgebauten Kirche. Um dessen Grabmal wurde eine Erinnerungsstätte für vertriebene Pommern mit entsprechender symbolischer Ausgestaltung eingerichtet²⁹. Anlässlich des „Pommerntreffens“ in Kiel 1957 wurde die Kapelle von Landesbischof Wilhelm Halfmann der pommerschen Landsmannschaft als Gedenkstätte übergeben³⁰.

In beiden Fällen standen die Anlässe zur Einrichtung dieser Kapellen nur in einem mittelbaren Zusammenhang mit dem Vertreibungsgeschehen. Diese Kapellen übernahmen letztlich politische Funktion, indem sie den Vertriebenen als Bezugspunkt für die landsmannschaftliche Erinnerungsarbeit dienten. Die Träger der Erinnerungsarbeit stammten größtenteils selbst aus dem Osten und hatten ein eigenes Interesse an der Schaffung einer Möglichkeit des gemeinsamen Erinnerns und einer Bewahrung der Gruppenidentität, unterstützt durch staatliche und kirchliche Stellen. Im alltäglichen Leben der Vertriebenen, die meist auf dem Land untergebracht waren, spielten die Gedenkortorte hingegen keine große Rolle und waren auch nur schwer zu erreichen³¹. Wenn in kleineren Gemeinden Gedenkortorte für Vertriebene geschaffen wurden, so geschah dies meist auf Initiative lokaler Gruppen und in Form von Gedenktafeln oder den sogenannten Ostlandkreuzen. Sie wurden vorrangig auf Friedhöfen zur Erinnerung an die nicht mehr zu erreichenden Gräber

28 Siehe *Wetzel*, Integration (wie Anm. 21), 213; *Körs*, Anna / *Soeffner*, Hans-Georg: Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive. Wiesbaden 2012, 135.

29 Ein Fensterbild zeigt die stilisierte Silhouette der Stettiner Jakobikirche, ein anderes Christus umgeben von Vertriebenen und Flüchtlingen, im Fußboden sind die Wappen der Städte in den Ostgebieten eingelassen.

30 Vgl. *Letzte Ruhestätte für Carl Loewe*. In: Die Kirche der Heimat. Nordelbische Kirchenzeitung 33 (1957), Nr. 14.

31 Vgl. *Wetzel*, Integration (wie Anm. 21), 214. Die Nutzung der Pommernkapelle endete bereits zu Beginn der 1960er Jahre und die Kapelle in Lübeck wird heute als „Mahnmal für den Frieden“ vorgestellt. Vgl. *Körs* / *Soeffner*, Bedeutung (wie Anm. 28), 135.

der Vorfahren in der ehemaligen Heimat aufgestellt. Die Totenehrung und das Abhalten von Gedenkstunden an diesen Orten wurde häufig zu einem zentralen soziokulturellen Element der Vertriebenen und im Laufe der Zeit zunehmend politisiert, um die eigene Identität zu wahren und Ansprüche aufrecht zu erhalten³².

Die architektonische Gestaltung der beiden Kirchen St. Marien in Lübeck und St. Nikolai in Kiel verweist demnach auf deren exponierte Stellung im kirchlichen Alltag: In beiden bereits bestehenden, aber stark zerstörten Kirchen sollte ein Ort des Gedenkens an die alte Heimat geschaffen werden. Dieser erinnerungskulturelle Aspekt, der das Gedenken an die alte Heimat in den Fokus stellen sollte, lässt sich auch integrationspolitisch deuten: Elemente aus der alten Heimat, oder zumindest eine Erinnerung daran, wurden in die neue Umwelt aufgenommen und sichtbar gemacht, dadurch sollte die Beheimatung in der neuen Kirchengemeinde im Westen erleichtert werden; ihnen kann also eine psychologisch-emotionale und seelsorgerliche Funktion zuerkannt werden. Zugleich sollte ein symbolischer Erinnerungsort geschaffen werden, der zwischen den einzelnen Nachkriegsnöten wie Kriegsniederlage, Vertreibung oder Zerstörungen nicht differenzierte und die Kontingenzbewältigungs- und Erinnerungsbedürfnisse der Vertriebenen an einigen wenigen symbolischen Orten konzentrierte und damit kanalisierte. Denn wenn den Vertriebenen auch eine Erinnerung an die alte Heimat zuerkannt wurde, so galt auf der Ebene des alltäglichen kirchlichen Lebens die Eingliederung der Vertriebenen in die neue Gemeinde, und das hieß: Ihre an pragmatischen Bedürfnissen orientierte Assimilation an die etablierte Kirchenordnung und die vorherrschenden Bräuche.

III. Kirchbauprogramme

In der unmittelbaren Nachkriegszeit wurden Gottesdienste mangels kirchlicher Räume häufig in dürftigen Behelfskirchen gefeiert. Dem-

32 Vgl. Fendl, Elisabeth: Religion, Liturgie und Frömmigkeit und ihr Beitrag zur Integration von Migranten. Anmerkungen aus volkskundlicher Perspektive. In: Kranemann, Liturgie (wie Anm. 5), 43; Weger, Tobias: Von Adlern, Elchen und Greifen. Die „verlorene Heimat“ auf öffentlichen Denkmälern und in Straßennamen sowie auf privaten Grabstätten in Nordwestdeutschland. In: Fendl, Elisabeth (Hg.): Zur Ästhetik des Verlusts. Bilder von Heimat, Flucht und Vertreibung. Münster 2011, 193–221, 212.

entsprechend wurden diese Provisorien von Einheimischen und Vertriebenen als Zeichen der gegenwärtigen Notlage und als Platzhalter für fehlende eigene Kirchen wahrgenommen. Sie galten nur als Zwischenlösung, so wie auch die Anwesenheit der Vertriebenen in den Gemeinden zunächst als vorübergehender Sonderfall gewertet wurde³³. In den Flüchtlingslagern sollte durch Gottesdiensträume in Baracken oder angemieteten Räumen die unmittelbare kirchliche Versorgung der Vertriebenen gewährleistet werden. Die Vertriebenen nahmen die Gottesdienste wohl dankbar an und gestalteten vielerorts die einfachen Räume mit, blieben auf diese Weise allerdings zunächst isoliert³⁴. Anstelle von Spenden für neue Kirchen statteten viele Hilfseinrichtungen zunächst die Pfarrer mit Motorrädern aus, um deren Mobilität zu erhöhen³⁵. Man befürchtete, dass die Entwurzelten die teils langen Wege zur nächsten Kirchengemeinde nicht auf sich nehmen, sich so von der Kirche entfremden und schließlich sozialrevolutionärem Gedankengut und dem Nihilismus verfallen würden³⁶. Langfristiges Ziel sollte der Wiederaufbau oder Neubau einer würdigen Kirche und eine Konsolidierung der Gemeinden sein. Den Abschluss der Nachkriegssituation im Kirchbau markierten die „Rummelsberger Grundsätze“ von 1951³⁷. Entwickelt vom Arbeits-

33 *Wetzel*, Integration (wie Anm. 21), 74–76.

34 Ebd., 78, 96 und 103.

35 Vgl. *Althöfer*, Ulrich: Häuser von Schlichtheit und Würde. Die Martinskirche in Drensteinfurth und der westfälische Kirchenbau der 1950er Jahre. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 104 (2008), 411–456; Festschrift zur Jahrhundertfeier der bayerischen Hauptgruppe im Gustav Adolf-Werk. Ansbach/München 1951, 16.

36 So die häufig geäußerte Befürchtung kirchlicher Institutionen. Siehe beispielsweise *Gustav Adolf-Werk in Bayern*: Handreichung vom November 1948. Ansbach 1948, 1; *Diaspora-Ausschuss der Evangelischen Kirche von Westfalen*: Diaspora in Not. Essen 1950, 3; *Oberpenning*, Flüchtlingsverwaltung (wie Anm. 6), 275.

37 *Grundsätze für die Gestaltung des gottesdienstlichen Raumes der evangelischen Kirchen*. Auf Grund der Ergebnisse der Kirchenbautagungen in Hannover (1946), Bielefeld (1947), Berlin-Spandau (1948) und Lübeck (1949) erarbeitet vom Arbeitsausschuß des Evangelischen Kirchbautages. In: Heyer, Walther (Bearb.): Evangelische Kirchenbautagung Rummelsberg 1951. 5. Tagung für evangelischen Kirchenbau vom 24. bis 28. Mai 1951. Hg. vom Arbeitsausschuß des Evangelischen Kirchbautags. Berlin 1951, 159–164.

ausschuss des Evangelischen Kirchbautages sollte dieses Dokument als Maßgabe für eine kirchliche Bauaufgabe dienen, „wie sie so umfassend und vielgestaltig in ihrer 400jährigen Geschichte bisher noch nicht an sie herangetreten ist.“³⁸ Als Gründe benannten die Grundsätze erstens die Kriegsschäden, zweitens den großen Raumbedarf, der durch die „Umschichtung der Bevölkerung nach dem Zusammenbruch, die u. a. zu einem Anwachsen der Dörfer bis zu 200 Prozent und zu einer Einweisung großer evangelischer Gruppen in bisher katholische Gebiete geführt hat“³⁹, und drittens ein neues Gemeindeverständnis: Das Konzept der „Überschaubaren Gemeinde“ war bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert entstanden und basierte in seinen Grundgedanken auf dem Gemeindekonzept von Emil Sulze⁴⁰, das auf das Problem der Massengemeinden in den extrem angewachsenen Ballungsräumen der Industrialisierung durch die kleinteilige Organisation von Parochien reagierte. Dieses Konzept wurde nun, angesichts des neuen extremen Bevölkerungszuwachses, aktualisiert, da man besonders bei den entwurzelten Ostvertriebenen eine Entkirchlichung fürchtete. In Westfalen rief Präses Ernst Wilm den „Kirchbaunotstand“⁴¹ aus; in Schleswig-Holstein erklärte Landesbischof Halfmann, dass man dem Begriff „Landeskirche“ nur durch die flächendeckende kirchliche Erschließung gerecht bleiben könne⁴². Auf den Kirchbautagen verlangten die Redner den raschen Bau neuer Kirchen, um „dieser Not zu steuern.“⁴³

Das wohl bekannteste Kirchbauprojekt der Nachkriegszeit ist das Notkirchenprogramm des Evangelischen Hilfswerks⁴⁴. Der Architekt

38 Ebd., 159.

39 Ebd., 160.

40 *Sulze*, Emil: Die evangelische Gemeinde. Leipzig 1912. Zu den Auswirkungen des Konzepts auf den Evangelischen Kirchenbau siehe unter anderem *Schnell*, Hugo: Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland: Dokumentation, Darstellung, Deutung. München / Zürich 1973, 17.

41 *Nau*, Hans Erwin (Hg.): Evangelische Kirchen in Westfalen 1952–1962. Witten 1963, 5.

42 *Halfmann*, Kirchenbau (wie Anm. 14).

43 *Kobold*, Karl: Kirchenbau in der Gegenwart. In: Langmaack, Gerhard (Bearb.): Die Lübecker Kirchenbautage 1949. Glückstadt 1949, 10.

44 Zu den Notkirchen siehe unter anderem: *Bartning*, Otto: Rede zur Einweihung der ersten Notkirche in Pforzheim 1948. In: Bürgel / Nohr, Spuren (wie Anm. 10), 31–34; *Ders.*: Die 48 Notkirchen. Heidelberg 1949;

Otto Bartning, der ab 1948 als Leiter der Bauabteilung des Hilfswerks tätig war, entwickelte ein Typenbauprogramm, bei dem die wichtigsten Bauteile der tragenden Wand- und Dachkonstruktion in Form von gewinkelten Brettbindern serienmäßig hergestellt und zusammen mit Türen und Fenstern an die Gemeinden ausgeliefert wurden. Diese wiederum legte selbst das Fundament, baute die Konstruktion auf, errichtete die nichttragenden Wände und vollendete durch eigenen Einsatz die Einrichtung. 48 der beiden „Typen A und B“ dieser Notkirchen konnten errichtet werden⁴⁵. Dem ersten Programm folgte 1949 bis 1953 ein zweites, häufig als „Typ D“ bezeichnetes Serienbauprogramm für Gemeindezentren und Diasporakapellen⁴⁶. In einer entsprechenden Broschüre des Hilfswerks wurden diese ausdrücklich als „Flüchtlings-Gemeindezentren“ vorgestellt⁴⁷. Sie bestanden aus einem rechtwinkligen Saal mit etwa 250 Plätzen, in dessen Rückwand eine mit Holzläden verschließbare Altarnische eingelassen war, auf dem markanten Walmdach konnte ein Dachreiter angebracht werden. Aus diesem Folgeprogramm wurden ebenfalls 48 Bauten gebaut, vorrangig im Rheinland und in Westfalen.

In Westfalen wurde die Hälfte aller Kirchen nach 1945 errichtet⁴⁸, größtenteils in den 50er Jahren, als das Bundesland durch Sekundärwanderungen ein Viertel der Vertriebenen aufnahm und sich in

Langmaack, Gerhard: Kirchenbau heute. Grundlagen zum Wiederaufbau und Neuschaffen. Hamburg 1949, 69; *Bredow*, Jürgen / *Lerch*, Helmut: Materialien zum Werk des Architekten Otto Bartning. Darmstadt 1983; *Kohnert*, Frauke: 50 Jahre Otto-Bartning-Kirchenprogramm. Dokumentation der 48 Gemeindezentren und Diaspora-Kapellen. Geeste 2003; *Schneider*, Christoph: Das Notkirchenprogramm von Otto Bartning. Marburg 1995.

45 Die Zählung der Notkirchen ist strittig, häufig werden auch nur 46 oder 47 Kirchen genannt, Bartning selbst spricht jedoch von 48 Bauten.

46 *Kohnert*, Otto-Bartning-Kirchenprogramm (wie Anm. 44). Hier findet sich auch eine Übersicht aller Standorte.

47 *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland*: Flüchtlings-Gemeindezentren. Stuttgart 1949 (LKA Düsseldorf, 6 HA 006 Nr. 57, Bestand Präses Held; Hilfswerk).

48 *Althöfer*, Ulrich: Evangelische Kirchen im Ruhrgebiet. Spurensuche zu Geschichte und Gegenwart. In: Noss, Peter / Erne, Thomas (Hg.): Unterwegs im Experiment. Protestantische Transformationen im Ruhrgebiet. Essen 2014, 73–88, 80; *Murken*, Jens: Die evangelischen Gemeinden in Westfalen. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bielefeld 2008, 15.

vormals rein katholischen Gebieten evangelische Gemeinden bildeten⁴⁹. Der 1950 eingerichteten ‚Diasporahilfe‘ Westfalens stellte die Landessynode umfangreiche Mittel zur Verfügung, um die Vertriebenen in der ‚Diaspora in Not‘⁵⁰ zu unterstützen⁵¹. Es entstanden zwischen 1951 und 1953 etwa 40 Diaspora-Kapellen mit schlichtem Langhaus und zuschaltbarem Gemeindesaal unter einem Steildach mit Dachreiter. Dieses zwar nicht genormte, aber doch homogene Bauprogramm sollte sich vor allem in die heimische westfälische Bauweise einfügen⁵². Ähnliche Hilfsprogramme gab es auch in anderen Landeskirchen, beispielsweise in Baden⁵³, oder später im Hauptaufnahmeland Schleswig-Holstein, wo der Bevölkerungszuwachs von 70%⁵⁴ den schon zuvor bestehenden Mangel an Kirchengebäuden⁵⁵ so eklatant potenziert hatte, dass Schleswig-Holstein in den bereits erwähnten Rummelsberger Grundsätzen explizit als Beispiel unzureichender kirchlicher Versorgung benannt

49 *Oberpenning*, Flüchtlingsverwaltung (wie Anm. 6), 271.

50 *Diaspora-Ausschuss der EKvW*: Diaspora in Not. Helft den Evangelischen in der Zerstreuung. Essen o. J. [1951].

51 *Ders.*: Diaspora-Hilfe der Evangelischen Kirche von Westfalen. Bauten 1951. Essen o. J. [1952]; *Althöfer*, Ulrich: Häuser von Schlichtheit und Würde. Die Martinskirche in Drensteinfurt und der westfälische Kirchenbau der 1950er Jahre. In: *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* 104 (2008), 411–456; *Ders.*: Die Johanneskirche in Evertswinkel. Ein Blick zurück und ringsum. In: *Jahrbuch des Kreises Warendorf* 59 (2010), 61–69; *Nau*, Kirchen in Westfalen (wie Anm. 41), 9.

52 Stilistische Elemente aus der Heimat der Vertriebenen sind hier, wie auch in den anderen Kirchen, nicht zu erkennen.

53 Vgl. *Hampe*, Hermann: Vom Diaspora-Hilfsprogramm in Baden. In: *Kunst und Kirche* 25 (1962), 166–170.

54 Gegenüber den 1,6 Millionen Einwohnern im Jahre 1939 stieg die Zahl im Sommer 1945 auf bis zu 3,7 Millionen und stabilisierte sich 1946 auf ungefähr 2,6 Millionen.

55 Bereits 1939 gab es für eine angemessene kirchliche Versorgung des Landes etwa 160 Kirchengebäude zu wenig, durch das Bevölkerungswachstum erhöhte sich diese Zahl auf 370 zusätzlich zum Wiederaufbau 80 zerstörter Kirchen, gemessen am Richtwert von 6000 Seelen pro Gemeinde in der Stadt und 3000 auf dem Land. Vgl. *Ludwig*, Matthias: „Lieb’ Holstein, muß mehr Kirchen bauen!“. Zum Kapellenbauprogramm der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins. In: *Ders.*: „... viele kleine Kirchen“. Das Kapellenbauprogramm der 1960er Jahre in Schleswig-Holstein. Kiel 2011, 34–76, 37.

wurde⁵⁶. Ab 1953 errichtete die dortige Landeskirche jährlich mindestens 10 neue Kirchen, wobei der Schwerpunkt zunächst in den Ballungsgebieten lag⁵⁷. Im Sommer 1957 gründete sich außerdem der ‚Evangelisch-Lutherische Kirchbauverein für Schleswig-Holstein e. V.‘. Dieser brachte das Konzept der Überschaubaren Gemeinde auf die griffige Formel ‚Wenig Kirchen – leere Kirchen. Viele Kirchen – volle Kirchen‘⁵⁸ und errichtete durch ein ‚Kapellenbauprogramm‘ bis 1966 mindestens 50 Kleinkirchen⁵⁹, beinahe ausnahmslos auf Basis von nur vier Entwürfen aus einem zentralen Entwurfswettbewerb. Auf einer 1967 vom Kirchbauverein durchgeführten Tagung wurde diese ‚dutzendweise Wiederholung mittelmäßiger Entwürfe‘⁶⁰ scharf kritisiert⁶¹. Der regelrechte ‚Kirchbauboom‘ hatte zwischenzeitlich zu einer ‚Krise im Sakralbau‘⁶² geführt, die in der Forderung eines ‚Kirchlichen Baustopps‘⁶³ auf der

56 *Grundsätze* (wie Anm. 37), 160.

57 *Ludwig*, ‚Lieb’ Holstein‘ (wie Anm. 55), 39.

58 *Gleiß*, Friedrich (Hg.): *Wenig Kirchen – leere Kirchen. Viele Kirchen – volle Kirchen. Die kirchliche Lage in Schleswig-Holstein und Möglichkeiten zu ihrer Überwindung*. Flensburg o.J. [1960]. Die Geschichte des Kirchbauvereins und der Kleinkirchen wird umfassend dargestellt in ‚Lieb’ Holstein‘ (wie Anm. 55).

59 *Schall*, Traugott: *Erfahrungen mit neuen Kleinkirchen aus der Sicht der Pastoren und Gemeinden*. In: *Gleiß*, Friedrich (Hg.): *Kleinkirchenbau*. Flensburg 1967, 111–131, 113. Die meist nur aus einem Sakralraum bestehende Kleinkirche mit 100–150 Plätzen ist eine Hybride aus Kapelle und Kirche und unterscheidet sich in ihrem Nutzungskonzept vom multifunktionalen Gemeindehaus. Siehe *Grundmann*, Friedhelm: *Zur Architektur der Kleinkirche. Form – Konstruktion – Raum*. In: ebd., 61–85; *Poscharsky*, Peter: *Kathedrale, Kirche, Kleinkirche und Kapelle*. In: ebd., 86–110.

60 *Arbeitsgruppen-Berichte*. In: *Gleiß*, Kleinkirchenbau, 46–60, 54f.

61 *Ludwig*, Matthias (Hg.): ‚...viele kleine Kirchen‘. *Das Kapellenbauprogramm der 1960er Jahre in Schleswig-Holstein*. Kiel 2011, 66f.

62 *Conrads*, Ulrich: *Krise im Sakralbau?* In: *Bauwelt* 60 (1969), 1204–1216; S. u. a. auch *Langmaack*, Kirchenbau (wie Anm. 11), 129; *Söhngen*, Oskar: *Der Weg des Kirchbautages von Hannover 1946 bis Erfurt 1954*. In: *Heyer*, Walter (Hg.): *Evangelische Kirchenbautagung Erfurt 1954 / Karlsruhe 1956*. Berlin 1957, 31; *Wittmann-Englert*, Kerstin: *Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne*. Lindenberg/Allgäu 2006, 126.

63 *Genereller Kirchenbaustop?* *Der Arbeitsausschuss des Evangelischen Kirchenbautages*. In: *Kunst und Kirche* 32 (1969), 38.

Spandauer Synode 1968 gipfelte und unter anderem dazu führte, dass das Schleswig-Holsteinische Bauprogramm eingestellt wurde.

In neu entstandenen Gemeinden der Diaspora hatten die Vertriebenen die Möglichkeit, durch Eigeninitiative materielle Bezüge zur alten Heimat herzustellen und die Kirchenräume entsprechend ihrer gottesdienstlichen Tradition mitzugestalten: In Neufahrn in Niederbayern⁶⁴ errichtete beispielsweise eine Vertriebenengemeinde ein Gemeindezentrum aus dem Bartning-Notkirchenprogramm und brachte um den Taufstein einen Metallring mit den alten Hausschlüsseln aus Schlesien an⁶⁵. Bewusste Bezugnahmen auf ostdeutsche Stilelemente lassen sich jedoch nicht ausmachen, vielmehr sollten sich die Kirchen möglichst in die Umgebung einfügen⁶⁶. In bereits bestehenden Gemeinden mussten kleinere Zugeständnisse wie die Verwendung von Altarkerzen⁶⁷, Blumenschmuck auf dem Altar,

64 Auf einen einheimischen Evangelischen kamen in Bayern 60 Vertriebene, 1400 neue Predigtstellen waren eingerichtet worden. Vgl. *Baier*, Helmut: Vom Flüchtling zum Neubürger. Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen in Bayern. In: Rieske, Uwe (Hg.): Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945. Gütersloh 2010, 152–166, 155f.

65 Vgl. *Kern*, Helga: Damit der Glaube ein Zuhause hat. 150 Jahre Gustav-Adolf-Werk in Bayern. In: Keller, Rudolf (Hg.): Evangelische Minderheiten im Blickpunkt der Hilfe. 150 Jahre Gustav-Adolf-Werk / Hauptgruppe Bayern. Neuendettelsau 2001, 13–48, 36. Zu Vertriebenen und Kirchbau in Bayern nach 1945 siehe v. a. *Hübner*, Hans-Peter (Hg.): Evangelischer Kirchenbau in Bayern seit 1945. Berlin / München 2010; *Koller*, Wilhelm: Die evangelische „Flüchtlingsdiaspora“ in Ostbayern nach 1945; *Kornrumpf*, Martin: In Bayern angekommen. Die Eingliederung der Vertriebenen. Zahlen – Daten – Namen. München 1979.

66 Vgl. beispielsweise *Koller*, „Flüchtlingsdiaspora“ (wie Anm. 65), 34.

67 Als Beispiel für diese scharfen Konflikte vor Ort lässt sich auf den sog. Altarkerzenstreit in der Kirchengemeinde Reydt verweisen. Im Kern ging es darum, dass die lutherischen Vertriebenen aus Schlesien, die der reformierten Kirchengemeinde Reydt zugewiesen wurden, auf der Aufstellung von Kerzen auf dem Altar und auf der Unterweisung nach Luthers Katechismus bestanden, was von der aufnehmenden Kirchengemeinde mit dem Verweis auf die Alleingültigkeit von Gottes Wort, aber auch aus Überfremdungsängsten heraus abgelehnt wurde. Der Streit führte zu Separierungsbestrebungen der Lutheraner und wurde überregional beachtet. Siehe hierzu: *Bitter*, Stephan: Altarkerzen oder Wort Gottes? Eine theologische Ratlosigkeit bei der Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen in der Nachkriegszeit.

Heiligenfiguren⁶⁸, Paramente oder Gedenktafeln erst in komplizierten Aushandlungsprozessen erkämpft werden⁶⁹. Kirchenglocken⁷⁰ oder mitgebrachtes Abendmahlsgerät⁷¹ wurden häufig nur dann angenommen, wenn sie in der aufnehmenden Gemeinde bisher nicht vorhanden waren. Daran lässt sich ablesen, dass die unter anderem durch die Vertriebenenproblematik initiierten Kirchbauprogramme an pragmatischen Bedürfnissen orientiert waren und letztlich den Assimilationskonzepten der Kirchenleitungen einen sichtbaren Ausdruck verliehen.

IV. Selbsthilfegedanke des Evangelischen Hilfswerks und Baugemeindebewegung: Das Siedlungsprojekt Espelkamp

Einen integrationspolitischen Sonderfall stellt die Industriesiedlung Espelkamp dar, die auf dem Konzept der Selbsthilfe basierte und die auf Initiative des Hilfswerks der evangelischen Kirche zustande kam. Noch während des Krieges entwickelte der evangelische Theologe Eugen Gerstenmaier Pläne für die Gründung eines Selbsthilfswerks der evangelischen Kirche in Deutschland, um die Nachkriegsnot zu bewältigen⁷². Mit zunehmender Überwindung der größten Flüchtlingsnot verschob sich die Aufgabe des Hilfswerks: An die Stelle des häufig improvisierten Kampfes gegen die unmittelbare materielle Not waren eine übergreifende Konzeption und eine Besinnung auf die längerfristigen Strategien notwendig geworden. Der Begriff der Selbsthilfe blieb dabei die Grundlage der Vertriebenenarbeit des Hilfswerks, allerdings rückte eine neue gesellschaftspolitische

Bonn 2013. Zu den auch materiell ausgetragenen Integrationskonflikten in Schleswig-Holstein siehe *Wetzels*, *Integration* (wie Anm. 21), 207–212.

68 Vgl. ebd., 208–210.

69 Zu Integrationskonflikten siehe auch: *Seraphim*, *Die Heimatvertriebenen* (wie Anm. 3), 54; *Kossert*, *Andreas: Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*. Bonn 2008.

70 Siehe Anmerkung 1.

71 *Althöfer*, *Häuser* (wie Anm. 51), 420.

72 Zur Gründungsgeschichte des Hilfswerks siehe: *Rudolph*, *Kirche und Vertriebene* (wie Anm. 7), Bd. 1, 32–44 und 52–98; *Wischnath*, *Johannes Michael: Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission*. Göttingen 1986.

Komponente in den Fokus⁷³: Die Hilfe der Kirche sollte sich nicht auf die Sicherung der Existenz beschränken, sondern „Kampf für das Recht“ und „Hilfe zur Gerechtigkeit“ sein⁷⁴. Zudem galt es, die Vertriebenen aus dem Objektstatus passiver Fürsorgeempfänger zu befreien und die Eigeninitiative der Vertriebenen zu wecken und zu fördern, um ihre wirtschaftliche Selbständigkeit wiederherzustellen. Zur Verwirklichung des Selbsthilfedankens setzte das Hilfswerk auf genossenschaftliche Siedlungsprojekte. Hier sollte die Schaffung von dringend benötigtem Wohnraum mit dem Aufbau von Industrie- und Gewerbebetrieben und der Schaffung von Arbeitsplätzen verbunden werden. Das zweite handlungsleitende Prinzip war neben dem Selbsthilfedanken die in bruderrätlichen Kreisen entwickelte Konzeption der Baugemeinde. Die Baugemeindekonzeption verband äußere Bautätigkeit mit dem Postulat einer kirchlichen Erneuerung, verstand sich zugleich als Vergemeinschaftungsangebot im kirchlichen Raum und lässt sich somit als umfassende Integrationsagentur interpretieren⁷⁵. Zugleich erhoben die Bruderräte die Erwartung, dass „die Gemeinde als ganze, bzw. jede Gemeinde zur Baugemeinde werde.“⁷⁶ Nahezu mustergültige Umsetzungen des Selbsthilfedankens waren das Notkirchenprogramm Bartnings⁷⁷ und die Siedlungsstadt Espelkamp, in der zugleich eine Baugemeinde gegründet wurde. Die Flüchtlingsstadt entstand auf dem Gelände einer ehemaligen Munitionsanstalt bei Bielefeld in den 50er Jahren⁷⁸ und ging aus einer bei-

73 Vgl. insgesamt auch: *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7), Bd. 1, 32–37.

74 Diese Komponente der Selbsthilfe entfaltete Gerstenmaier in einer 1947 gehaltenen programmatischen Rede auf einer Kundgebung des Hilfswerks am 24. Juli 1947. Siehe: *Gerstenmaier*, Eugen: Heimatlose, Flüchtlinge, Vertriebene, Ihr Schicksal als Forderung an die Kirche. Rede bei einer Kundgebung des Hilfswerks der evangelischen Kirche in Deutschland. In: Reden und Aufsätze. Zusammengestellt anlässlich seines 50. Geburtstages. Stuttgart 1956, 74–86. Auch: *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7), Bd. 1, 34f.

75 *Oberpenning*, Flüchtlingsverwaltung (wie Anm. 6), 288.

76 *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7), Bd. 1, XIX.

77 Siehe oben S. 52.

78 *Rudolph* widmet sich im Kapitel „Entfaltung der Selbsthilfe“ auf einigen wenigen Seiten dem Espelkamp-Projekt, siehe: *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7), Bd. 1, 113–118; vor einigen Jahren sind etwas ausführli-

spiellosen Kooperation kirchlicher, staatlicher und wirtschaftlicher Akteure hervor⁷⁹. Durch die Ansiedlung arbeitsintensiver Industrieunternehmen unterschiedlicher Branchen wurden – ganz im Sinne des Selbsthilfegedankens – Arbeitsplätze geschaffen, die Vertriebenen sollten über eine Baugemeinde in den Aufbau der Siedlung mit einbezogen werden und möglichst schnell die Möglichkeit zum Erwerb von Eigenheimen bekommen⁸⁰. Der Zuzug wurde durch die zentral gesteuerte Arbeitsplatzvergabe gelenkt und begrenzt: Diese erfolgte, neben der strikten Bindung an den Vertriebenenstatus der Bewerber, nach einem an sozialen Kriterien orientierten Punktecatalog. An den Arbeitsplatz war die Zuzugsgenehmigung gebunden⁸¹.

Als Dachverband aller kulturellen und sozialen Einrichtungen fungierte die „Baugemeinde Espelkamp“, die sich am oben geschilderten Konzept der Baugemeinde orientierte. Ihr Kernanliegen war die Integration und Förderung der Gemeinschaft in Espelkamp, sie war bis zur ersten Gemeindewahl 1952 aber auch Interessenvertretung,

chere Arbeiten zu diesem Projekt entstanden, vgl. *Oberpenning*, Hanelore: „Arbeit, Wohnung und eine neue Heimat ...“. Espelkamp – Geschichte einer Idee. Essen 2001; *Oberpenning*, Flüchtlingsverwaltung (wie Anm. 6).

79 Vgl. Maser, Aufnahme (wie Anm. 21), 655; vor allem *Oberpenning*, „Arbeit, ...“ (wie Anm. 78), 35–68. Bereits 1945 waren Vertriebene in den dortigen Wohnanlagen notdürftig untergebracht. Das Evangelische Hilfswerk Westfalen konnte die Britische Militärregierung überzeugen, das infrastrukturell hervorragend erschlossene Gelände dem Hilfswerk zur Verfügung zu stellen. Über dessen Nutzung war man sich innerhalb des Hilfswerks zunächst uneins: Karl Pawlowski, der Geschäftsführer des Evangelischen Hilfswerks, wollte dort ein karitatives Zentrum mit diakonischer Ausrichtung unter kirchlicher Führung schaffen. Zeitgleich und mit sich damit überschneidenden Verhandlungen plante Carl Gunther Schweitzer in Espelkamp Bildungseinrichtungen, die später als Evangelische Sozialakademie in Friedewald unter dessen Leitung errichtet wurden. Der schwedische Pfarrer Birger Forell verfolgte dagegen das Ziel einer industrie-gewerblichen Siedlung zur Schaffung von Wohnraum und Arbeitsplätzen für die Vertriebenen. Mitgeplant wurde dieses Konzept durch den ehemaligen IG-Farben-Manager Max Ilgner, dessen Frau für Forell in Espelkamp bereits tätig war. Vgl. Brief von Gerstenmaier an Schweitzer (mit Durchschlag an Max Ilgner und Hermann Kunst) vom 7.12.1948 (ADE, ZB 1444). Wir danken unserer Kollegin Sabrina Hoppe für diesen interessanten Hinweis.

80 *Oberpenning*, „Arbeit, ...“ (wie Anm. 78), 122.

81 *Oberpenning*, Flüchtlingsverwaltung (wie Anm. 6), 281f.

meinungsbildendes Gremium und Herausgeber der Lokalzeitung⁸². Anfangs waren Pfarrer der umliegenden Gemeinden seelsorgerisch tätig, die jedoch diese Aufgabe nur widerwillig übernommen hatten, da sie die Anwesenheit der Vertriebenen als vorübergehend ansahen und Vorbehalte gegen die konfessionelle Heterogenität der teils lutherischen, teils unierten Gemeindeglieder hatten⁸³. Gottesdienste fanden in einer notdürftig hergerichteten Baracke statt. Durch die Gemeindegründung vereinheitlichte die Landeskirche 1952 diese diffuse Situation unter einer regulären Pfarrstelle. Der große Saal des – im Zentrum der Siedlung gelegenen – Hauptgebäudes wurde zu einem klassischen, gerichteten Sakralraum umgebaut. In den davon abgehenden Seitenflügeln waren verschiedenste kirchliche und kommunale Einrichtungen untergebracht: Pfarrhaus, „Haushaltungsschule, Altersheim und Poststelle, später auch Bücherei und Sparkasse“⁸⁴. So entstand direkt im Mittelpunkt der Siedlung ein zentraler Gebäudekomplex, in dem kirchliche und öffentliche Funktionen eine architektonische Einheit bildeten und in dessen dominantem Zentrum der evangelische Kirchenraum stand. Auf diese Weise spiegelte sich in Architektur und Topographie die besondere Verbindung von Staat und Kirche in Espelkamp und deren Konzeption als Musterbeispiel einer Baugemeinde wider. Das weitere Anwachsen der Siedlung machte 1963 einen weiteren Kirchenbau notwendig: Der bereits bekannte Architekt Gerhard Langmaack errichtete, direkt in der Sichtachse der zentralen Hauptverkehrsstraße, die Thomaskirche, „das Wahrzeichen Espelkamps und zugleich ein Symbol für das kirchliche Engagement an diesem Ort.“⁸⁵ Mit seinem überproportional breiten Kirchturm bildet diese Kirche den markanten Fixpunkt im Stadtbild. In der Innenraumgestaltung wurde das Motiv der Vertreibung ebenfalls aufgegriffen, so zeigen die Fensterbilder Flüchtlingsgruppen, die sich auf den Altar zubewegen; scharf gezogene Trennlinien spielen auf das Motiv „Grenze“ an. Den Bezug zur älteren

82 Ebd., 288.

83 *Simon*, Ruby: Espelkamp. Geschichte lebendig, 1945–1959: es begann in Hallen und Baracken. Lübbecke 1986, 163.

84 *Oberpenning*, „Arbeit, ...“ (wie Anm. 78), 117.

85 *Hageböke*, Friedrich-Wilhelm: Wege zum Nächsten. Zu Geschichte und Selbstverständnis der Kirchen in Espelkamp. In: Espelkamp, gemeinsam auf neuen Wegen. Einblicke in fünf Jahrzehnte. Espelkamp 1998, 42.

Martinskirche stellt eine Bronzeskulptur vor der Kirche her, die den Heiligen Martin mit dem Bettler zeigt, den er mit seinem Mantel umfängt. Gegenüber diesen beiden städtebaulich dominanten evangelischen Kirchengebäuden tat sich die kleine katholische Kirchengemeinde mit ihrem Bau ausgesprochen schwer: Der Anteil der Katholiken war auf zehn Prozent der Einwohner begrenzt und schnell formierte sich Widerstand gegen deren Kirchenbau, der zunächst „an die Peripherie der Siedlung verbannt werden sollte“⁸⁶. Trotz dieser Hindernisse gelang es der katholischen Kirche schließlich, in einer Seitenstraße des Zentrums 1955 die Liebfrauenkirche zu weihen.

Die Inschrift in der Grundsteinkassette der Thomaskirche macht die integrative, homogenisierende Funktion der Kirche für die Vertriebenensiedlung nochmals deutlich: „Wir waren Flüchtlinge und Vertriebene und haben nun wieder eine feste Statt. [...] Der Zusammenhang mit unserer Heimatkirche war zerrissen. Nun sind wir Glieder der Evangelischen Kirche von Westfalen.“⁸⁷ Damit schien also das Ziel der Integration in Gesellschaft und Kirche Westfalens erreicht zu sein, Espelkamp galt als Erfolgsmodell. Es wurde breit rezipiert⁸⁸ und war ein Prestige-Projekt des Evangelischen Hilfswerks, das weiteren Industrie-Siedlungsprojekten des Hilfswerks als Vorlage dienen sollte⁸⁹. Der Erfolg von Espelkamp lässt sich auf mehrere Gründe zurückführen: Es handelte sich zunächst um Vertriebene mit ähnlichen Entwurzelungs- und Fremdheitserfahrungen, die zugleich ähnlichen, meist industriell und handwerklich geprägten Milieus entstammten. Sie trafen zudem nicht auf eine bestehende Gemeinschaft, sondern auf eine speziell für sie konzipierte, formbare und auf das Ziel der Integration ausgerichtete Situation. Schließlich wirkte die Kirchengemeinde als starker integrativer Faktor, der sowohl Möglichkeiten zur Vergemeinschaftung schuf als auch Identifikationsangebote einer religiös geprägten Gemeinschaft zur Verfügung stellte, die in der Folge auch die binnenkonfessionellen,

86 *Oberpenning*, „Arbeit, ...“ (wie Anm. 78), 120.

87 *Fendl*, Religion (wie Anm. 32), 54f.

88 Vgl. *Puffert*, Heinrich: Espelkamp – ein zeichenhafter Versuch aktueller dialogischer Verantwortung der Kirche. In: *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* 82 (1989), 221–238.

89 *Oberpenning*, „Arbeit, ...“ (wie Anm. 78), 66.

kulturellen und traditionellen Unterschiede der anfangs noch heterogenen Vertriebenengesellschaft nivellierten. Den exkludierten katholischen Bewohnern fiel die Integration allerdings offensichtlich schwerer. Ebenfalls schwierig gestaltete sich das Zusammenleben mit den umliegenden Gemeinden, besonders mit dem agrarisch geprägten, durch die Prosperität der Industriesiedlung provozierten alten Dorf Espelkamp.

V. Zwischen Flüchtlingsgemeinde und Assimilation: Kirchliche Integrationsvorstellungen

Abschließend stellt sich die Frage, inwieweit sich diese Kirchbauprogramme und deren bauliche Realisierungen gegenüber den Integrationskonzepten auf kirchenleitender Ebene in ein Verhältnis bringen lassen. Dazu sollen zunächst die Integrationsdebatten, die vor allem zwischen dem Rat der EKD und dem Ostkirchenausschuss, dem Repräsentationsorgan der evangelischen Vertriebenen⁹⁰, geführt wurden, kurz skizziert werden.

Das Kirchenrecht war auf den Fall der massenhaften Zwangsumsiedlung und den Ortswechsel ganzer Kirchen nicht vorbereitet⁹¹. Rein kirchenrechtlich konnte die Aufnahme der Vertriebenen, die unterschiedlichen Konfessionen angehörten, nicht anders behandelt werden als die „Summe individueller Wohnortwechsel.“⁹² Damit kam der auf dem Territorialprinzip beruhende Parochialzwang zum Zuge, dem zufolge bei einem Wohnortwechsel in eine bekenntnisverschiedene Landeskirche automatisch und ohne ausdrückliche Willenserklärung der Zuziehenden auch die Konfession gewechselt wurde. Demnach war die Bildung eigener Flüchtlingskirchen kirchenrechtlich ausgeschlossen⁹³. Neben diesen rechtlichen Schwierigkeiten standen der Bildung von eigenen Flüchtlingskirchen auch faktische Gründe ent-

90 Genau genommen nahm der Ostkirchenausschuss gegenüber dem Rat der EKD nur eine beratende Funktion in Angelegenheiten der Vertriebenen wahr. Zur Gründungsgeschichte und Stellung des Ostkirchenausschusses siehe: *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7), Bd. 1, 390–446.

91 Ebd., 192.

92 Ebd.

93 Ebd., 193.

gegen⁹⁴. Die evangelischen Landeskirchen hatten wenig Interesse daran, die Einheit von landeskirchlichem Territorium und Bekenntnis infrage zu stellen, festigte es doch das landeskirchliche Kirchenregiment, das immer noch auf dem Prinzip „cuius regio eius religio“ basierte. Zu Recht weist der Kirchenhistoriker Hartmut Rudolph darauf hin, dass dieses kirchenrechtliche Verfahren das landeskirchliche Territorialprinzip bestärkte – und damit auch die landeskirchliche Autonomie, was für den zeitgleich ablaufenden Verfassungsprozess der EKD, der sich in einem Spannungsfeld von Einheitsbestrebungen und föderalen Bestrebungen der Landeskirchen bewegte, bedeutsam war⁹⁵.

Die Integration der Vertriebenen griff allerdings weit über kirchenrechtliche Fragen hinaus. Jede Vertriebenengruppe brachte ihr bestimmtes geistliches, kirchliches und kulturelles Erbe, ihr Kirchenverständnis und ihre Kirchlichkeit, ihre Erfahrungen als „zerstreute Kirche“, ihre spezifischen Frömmigkeitskulturen, Liturgien und Glaubenstraditionen mit in die neue Heimat im Westen. Zwar erkannten auch die Repräsentanten der Vertriebenen im Ostkirchenausschuss grundsätzlich das Landeskirchenprinzip einschließlich der Bindung an Konfession und Territorium an, aber gerade vertriebene Theologen wie Herbert Girgensohn, der Vorsitzende des Ostkirchenausschusses, äußerte in einem Memorandum zur Eingliederung der Ostvertriebenen theologische Kritik an einem Denken, das sich vornehmlich auf Rechtsstandpunkte zurückziehe⁹⁶. Dem stellte Girgensohn ein Kirchenverständnis gegenüber, das vor allem den Dienstgedanken und die Idee der Brüderlichkeit in den Mittelpunkt stellte⁹⁷. Für Girgensohn stellte sich nicht so sehr die Frage

94 Die Vertriebenen wurden willkürlich über die gesamten westlichen Besatzungszonen verteilt. Dabei gelang es nicht, die alten landsmannschaftlichen und damit auch die kirchlichen Bindungen und Gliederungen aufrechtzuerhalten. Vgl. ebd., 193.

95 Ebd., 193.

96 Zitiert nach: ebd., 204.

97 Ausführlich hierzu: Ebd., 203f. Das „Memorandum zur Frage der Eingliederung der Ostkirchen“ findet sich im Archiv des Evangelischen Werkes für Diakonie und Entwicklung Berlin, ZB 886; außerdem veröffentlicht in: *Brummack, Carl* (Hg.): Die Unverlierbarkeit evangelischen

nach dem Fortbestand oder Nichtfortbestand der Ostkirchen, sondern vielmehr sah er die Landeskirchen selbst durch die Kirchen in der Zerstreuung, die „Kirche unter dem Kreuz“ infrage gestellt⁹⁸. Folglich müsse sich die „gesamte Kirche“ vom Vertreibungsge-schehen angesprochen fühlen, die sich ja ohnehin in einem Institutionalierungs- und Konstituierungsprozess befand. Damit hing die weitere über das Kirchenrecht hinausgehende Frage zusammen, ob die Ostkirchen auch als Bekenntnisgemeinschaft weiter existierten oder untergegangen waren. Deshalb vertrat der Ostkirchenausschuss gegenüber dem Assimilationskonzept der Landeskirchen ein Integrationskonzept, das auf eine „gliedhafte Einfügung“ hinauslaufen sollte: „Die Menschen dürften nicht einfach in das Gesetz einer ihnen fremden Kirchenordnung gezwängt werden, um zum Evangelium zu kommen, sondern als Glieder ihrer Heimatkirche, und das bedeutet: zunächst in den für sie unverzichtbaren Formen der Kirchlichkeit, in ihrem kirchlichen Gepräge, vor allem aber in ihrem Bekenntnis, in die Landeskirche aufgenommen werden.“⁹⁹

Gleichwohl wurden die Vertriebenen und die mit ihnen verdrängten Ostkirchen nicht als Anfrage an die Existenz der westlichen Kirchen im Sinne Girgensohns wahrgenommen¹⁰⁰. Stattdessen bestanden sämtliche Landeskirchenleitungen auf der unbeschränkten Durchsetzung des Territorialprinzips und damit auf die „völlige Eingliederung“ in die Landeskirchen, also auf die „Assimilierung der Vertriebenen.“¹⁰¹ Um diese Kontroverse zu lösen und um eine Antwort auf die ungelöste Bekenntnisfrage zu finden, beauftragte der Ostkirchenausschuss die drei Theologieprofessoren Peter Brunner, Emil Weber und Ernst Wolf mit einem „Theologischen Gutachten zur Frage der kirchlichen Eingliederung der Ostvertriebenen und

Kirchentums aus dem Osten. Ertrag und Aufgaben des Dienstes an den vertriebenen evangelischen Ostkirchen. Ulm 1964, 42–57.

98 *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7), Bd. 1, 205.

99 Ebd., 208.

100 So auch: Ebd., 209.

101 Dieses Urteil findet sich nicht nur bei den Akteuren aus dem Umfeld des Ostkirchenausschusses, sondern wird auch in der kirchengeschichtlichen Literatur geteilt; siehe z. B. ebd., 207; *Greschat*, Martin: Mit den Vertriebenen kam Kirche? Anmerkungen zu einem unerledigten Thema. In: Historisch-Politische Mitteilungen 13 (2006), 47–76, 51.

Flüchtlinge.¹⁰² Dieses viel beachtete Gutachten, das auch bei den Landeskirchen auf eine positive Resonanz stieß, versuchte den Kompromiss, indem es zwar einerseits die landeskirchliche Ordnung bekräftigte, andererseits aber auch zur brüderlichen und verständnisvollen Annahme ermahnte und Freiheiten zubilligte: Das mitgebrachte Erbe enthalte auch „Bestandteile, auf die zu verzichten den Vertriebenen weder jetzt noch auf absehbare Zukunft zugemutet werden kann.“¹⁰³ In gewissen Fällen könne sogar die Bildung von eigenständigen Flüchtlingsgemeinden zugelassen werden¹⁰⁴. Grundsätzlich sprachen sich die Theologen gegen kirchenregimentlichen Druck aus, empfahlen den freien Umgang mit den landeskirchlichen Ordnungen, befürworteten die Mitarbeit der Vertriebenen in kirchlichen Organen, erinnerten an die seelsorgerliche Verantwortung und betonten den dienstbaren Charakter der Kirchenordnungen¹⁰⁵. Während also die kirchenrechtlichen, ekklesiologischen und konfessionellen Fragen grundsätzlich im Sinne einer Assimilation der Vertriebenen entschieden wurde, so billigte dieses Gutachten, das grundsätzlich von den Landeskirchen anerkannt wurde¹⁰⁶, dem Erbe der Vertriebenen größere Freiräume zu.

VI. Fazit

Insgesamt lassen sich folgende kirchliche Integrationskonzepte gegenüberstellen: erstens die Bildung einer Flüchtlingskirche und damit ein auf Separation setzendes Integrationskonzept, zweitens Vorstellungen einer kirchlichen Erneuerung, drittens das Leitbild einer Assimilation und viertens auf wirtschaftlichem Gebiet der Selbsthilfegedanke des Hilfswerks. Die Bildung einer eigenen Flüchtlingskirche

102 Siehe: *Brunner, Peter / Weber, Emil / Wolf, Ernst*: Theologisches Gutachten zur Frage der kirchlichen Eingliederung der Ostvertriebenen und Flüchtlinge. In: Pöpping, Dagmar (Bearb.): Die Protokolle des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 5: 1951 (AKiZ A 8). Göttingen 2005, 118–122; Dass der Ostkirchenausschuss das Gutachten veranlasste, geht aus der Dokumentation von Rudolph hervor: *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7). Bd. 1, 488.

103 *Brunner / Weber / Wolf*, Gutachten (wie Anm. 102), 119.

104 Ebd., 120.

105 Ebd., 121f.

106 *Rudolph*, Kirche und Vertriebene (wie Anm. 7), 228f.

wurde auch von den Vertretern der Vertriebenen im Ostkirchenausschuss nicht in Betracht gezogen, gleichwohl war das Konzept „Flüchtlingskirche“ oder „Flüchtlingsgemeinde“ ein Bezugspunkt ex negativo in den innerkirchlichen Debatten: In den Quellen begegnet diese Vorstellung einer weitgehenden Autonomie regelmäßig in der Form der Abgrenzung und war damit im Diskursraum virulent. Während die westdeutschen Landeskirchen durch Festhalten an Territorialprinzip und Bekenntniszwang vor allem auf Assimilation in die Landeskirchen setzten und den ostdeutschen Kirchenleitungen lediglich eine karitative Aufgabe zubilligten, stellte der Ostkirchenausschuss die ekklesiologisch-theologische Frage nach dem Wesen der Kirche und betonte, dass die Ostkirchen als Kirche unter dem Kreuz und ausgestattet mit einem lebendigen Erfahrungs-, Glaubens- und Kulturschatz weiter existiere. In diesem Deutungsmuster lässt sich eine argumentative Parallele zu den Debatten um den kirchlichen Wiederaufbau erkennen. Der Architekt Gerhard Langmaack knüpfte, ausgehend von der theologischen Deutung von Kriegsniederlage und Kriegszerstörung als Gericht Gottes, die materielle Notwendigkeit neuer Kirchenbauten an ein theologisches Grundsatzpostulat, indem er eine grundsätzliche Erneuerung der Kirche forderte. Ein solches Erneuerungspostulat ließe sich auch als Integrationsangebot interpretieren, das zugleich eine Absage an überkommene, integrationshemmende Traditionen darstellte. Auf EKD-Ebene ist hingegen nicht erkennbar, dass der Erneuerungsimpuls und Anspruch der „Kirchen unter dem Kreuz“ aufgenommen worden wären. Die umfangreichen Kirchbauprogramme der Landeskirchen waren beispielsweise vor allem an praktischen Bedürfnissen ausgerichtet. Insofern lässt sich hier eine Parallele zwischen Integrationskonzepten auf der Ebene der Kirchenleitungen und dem Kirchbauprogramm ziehen: Dieses sollte einerseits einer befürchteten Entkirchlichung und Vermassung entgegen wirken und lief zugleich auf eine an praktischen Erfordernissen orientierte „reibungslöse“ Assimilation in die aufnehmenden Landeskirchen und Kirchengemeinden hinaus. Als weiteres Integrationskonzept lässt sich der Selbsthilfegedanke des Hilfswerks verstehen, der allerdings eher für wirtschaftliche und soziale Fragen entwickelt wurde und dem keine erkennbare Relevanz für den Umgang mit dem kulturellen und geistlichen Erbe der Vertriebenen erwuchs. Als konsequenteste Verwirklichung dieser „Hilfe zur Selbsthilfe“ mag die

Topographie der Flüchtlingsstadt Espelkamp gelten, die Wohnraum und Arbeitsplätze unter kirchlicher Dominanz verband. In Lübeck und Kiel wurden hingegen dezidierte Gedenkorte mit seelsorgerlicher Funktion und erinnerungspolitischer Aufladung geschaffen. An diesen außeralltäglichen Orten verdichtete sich die Erinnerung an die verlorene Heimat und deren Unzugänglichkeit.

Über das hier Dargestellte hinausgehend ließe sich darüber nachdenken, ob nicht die Vertriebenenproblematik auch eine längerfristige, bestimmte Deutungsmuster verstärkende Auswirkung auf die Sakralarchitektur hatte. Gerade die Theologen abstrahierten angesichts der Vertriebenenproblematik den Topos der Heimatlosigkeit zu einer zeittypisch-symbolischen Erscheinung: Der konkrete Heimatverlust der Vertriebenen wurde zu einer allgemeinen Heimatlosigkeit des Menschen in der Moderne stilisiert¹⁰⁷. Auf diesen Diskurs reagierten protestantisch geprägte architekturtheoretische Überlegungen der 50er und 60er Jahre, die der allgemeinen Heimatlosigkeit des Individuums in der Moderne mit einer der Moderne angemessenen architektonischen Antwort begegnen wollten¹⁰⁸.

107 Vgl. z. B. folgende Artikel in der christlichen Wochenzeitschrift „Das Sonntagsblatt“, die diesen Zusammenhang andeuten: *Deutschland leben*. In: Sonntagsblatt 1 (1948), Nr. 38, 17.10.1948, 16; *Alle sind sie auf Wanderschaft*. Reisende ohne Ziel. In: ebd. 1 (1948), Nr. 39, 24.10.1948, 5. Auch der 2. Deutsche Evangelische Kirchentag von 1950 in Essen wies dem Topos der Heimatlosigkeit eine über den konkreten Heimatverlust der Vertriebenen hinausweisende Funktion im Sinne einer übergreifenden Modernedeutung zu. Siehe: *Entschließungen des Essener Kirchentages*, abgedruckt in: Sonntagsblatt 3 (1950), Nr. 36, 19. Letztlich fügt sich auch das vom Hannoverschen Landesbischof Hanns Lilje gehaltene Referat auf der Hermannsburger Flüchtlingsstagung 1947 in diesen übergreifenden Deutungsrahmen ein, wobei Lilje die Heimatlosigkeit auch zum theologischen Postulat einer christlichen Existenz erhob. Siehe hierzu: Teuchert, Felix: Normativer Anspruch, theologische Deutung und soziologische Analyse. Die evangelische Akademie Hermannsburg-Loccum in den Debatten über die Integration der Ostvertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft. In: Albrecht / Anselm, Zeitgenossenschaft (wie Anm. 1), 171–200.

108 Vgl. die Gedanken zur Zeltform in Wittmann-Englert, Zelt (wie Anm. 62), 82f.

„Moralische Erfordernisse ersten Ranges“.
Protestantische Stimmen zugunsten des deutsch-israelischen
Botschafteraustausches 1965*

Gerhard Gronauer

Am 12. Mai 2015 blicken die Bundesrepublik Deutschland und der Staat Israel gemeinsam darauf zurück, dass sie vor genau 50 Jahren offizielle diplomatische Beziehungen eingegangen sind. Mit dem Botschafteraustausch 1965 hätte eine „der erstaunlichsten Erfolgsgeschichten der jüngeren Geschichte“ begonnen – urteilt eine große Tageszeitung –, nämlich die intensiven deutsch-israelischen Beziehungen, die nicht nur auf politischer, sondern auch auf wirtschaftlicher, technischer und militärischer Ebene gepflegt werden¹.

Mit dem Ansehen des Staates Israel steht es in einem großen Teil der deutschen Bevölkerung allerdings nicht besonders gut. Eine von der Bertelsmann-Stiftung im Januar veröffentlichte Studie hat das erneut bestätigt: Das „Bild Deutschlands in Israel (sei) positiver als das der Deutschen von Israel“, und gerade jüngere Deutsche seien überwiegend israelkritisch. Israelis und Deutsche würden sich in ihren Einstellungen mehr und mehr auseinanderentwickeln: „Für die Deutschen gilt die Maxime ‚nie wieder Krieg‘, für die Israelis heißt es ‚nie wieder Opfer‘“, so fasst Direktor Stephan Vopel von der Bertelsmann-Stiftung die Studie zusammen².

Diejenigen Deutschen, die sich als progressiv, friedensbewegt oder interreligiös aufgeschlossen betrachten, haben also kaum Verständnis

* Dieser Aufsatz, der den Erkenntnisstand von Januar 2015 widerspiegelt, geht zurück auf *Gronauer, Gerhard*: Der Staat Israel im westdeutschen Protestantismus. Wahrnehmungen in Kirche und Publizistik von 1948 bis 1972 (AKiZ B 57). Göttingen 2013, 178–193.

1 *Herzinger, Richard*: Das Wunder geht weiter. Die deutsch-israelischen Beziehungen können wir im Jubiläumsjahr 2015 noch vertiefen – im eigenen Interesse. In: Die Welt vom 31.12.2014, 8.

2 *Hagemann, Steffen / Nathanson, Roby*: Deutschland und Israel heute. Verbindende Vergangenheit – trennende Gegenwart? Mit einem Kommentar von Prof. Dr. Dan Diner. Gütersloh 2015, 55; und URL: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2015/januar/deutsche-blicken-skeptisch-auf-israel/> (Abruf am 26.1.2015).

für Israels Militärschläge (wie beim Gazakrieg 2014), die Abfertigung von Palästinensern an den Kontrollposten oder die wachsenden jüdischen Siedlungen im Westjordanland. Dass diese Vorbehalte auch in protestantischen Milieus zu Hause sind, zeigte ein Eklat in Nürnberg. Auf die propalästinensische Mahnwache des ‚Nürnberger Evangelischen Forums für Frieden‘ (NEFF) reagierte die Israelitische Kultusgemeinde (IKG) empört und erklärte, dass NEFF nicht mehr als ernst zu nehmender Gesprächspartner in Frage komme, weil es den Staat Israel ständig delegitimieren und damit Antisemitismus provozieren würde³.

Vor diesem Hintergrund hebt es sich ab, dass Anfang der 1960er Jahre vor allem solche Personen und Gruppierungen für die diplomatische Anerkennung des Staates Israel plädierten, die sich innerhalb der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlins als progressiv, friedensbewegt oder ökumenisch orientiert verstanden. Bestimmte Theologen und Kirchenvertreter gehörten zu einem eher der SPD nahestehenden Netzwerk aus meist jungen Menschen, die gegen die als ‚reaktionär‘ und antikommunistisch betrachtete Haltung der Bundesregierung protestierten. Die Kampagnen beinhalteten auch Forderungen nach Aufarbeitung der NS-Vergangenheit und nach Aussöhnung mit dem Judentum. Die Aktionsgruppen verübelten es der Bundesregierung, dass sie nach dem deutsch-israelischen Wiedergutmachungsabkommen⁴ von 1952 keine weiteren Schritte veranlasst hatte, die zwischenstaatlichen Beziehungen zu normalisieren. Sie hatten kein Verständnis dafür, dass sich Bonn abwartend verhielt, um die internationale Anerkennung der DDR zu verhindern⁵.

In dieser Atmosphäre war es nur noch eine Frage der Zeit, bis kirchlich engagierte Persönlichkeiten an die Leitungen der EKD und

3 Siehe *Franke*, Andreas: Mahnwache geriet zu hitziger Veranstaltung. Konflikt zwischen Evangelischem Friedensforum und jüdischen Organisationen über Palästina-Veranstaltung. In: *Nürnberger Nachrichten* vom 1.12.2014, 13.

4 Auch ‚Schilumim‘-Abkommen oder ‚Luxemburger Vertrag‘ genannt. Siehe *Weingardt*, Markus: Deutsche Israel- und Nahostpolitik. Die Geschichte einer Gratwanderung seit 1949. Frankfurt a. M. / New York 2002, 72–105.

5 Diese Sorge der Bundesregierung war in den 1950er Jahren nicht unbegründet. So *Jelinek*, Yeshayahu A. / *Blasius*, Rainer A.: Ben Gurion und Adenauer im Waldorf Astoria. Gesprächsaufzeichnungen vom israelisch-deutschen Gipfeltreffen in New York am 14. März 1960. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 45 (1997), 309–344, hier 310.

ihrer Gliedkirchen appellierten, zugunsten der deutsch-israelischen Aussöhnung aktiv zu werden. Diese Menschen trugen zu einem innerkirchlichen Klima bei, das schließlich den Rat der EKD zu einer Stellungnahme gegenüber der Bundesregierung bewog, die vom Ratsvorsitzenden Kurt Scharf am 26. Oktober 1964 unterzeichnet wurde. Nicht nur bei der ‚Ostdenkschrift‘⁶ von 1965, auch im Blick auf Israel agierten kirchliche Kreise auf der einen, die EKD und einige ihrer Gliedkirchen auf der anderen Seite in einem Sinn, der als politisch fortschrittlich galt. So hatte der westdeutsche Protestantismus den öffentlichen Druck erheblich mit verstärkt, durch den Bundeskanzler Ludwig Erhard (CDU) sich gezwungen sah, gegen den Willen des Außenministers die Anerkennung Israels in die Wege zu leiten⁷.

Im Folgenden geht es um einen Überblick über die evangelischen Stimmen und Initiativen, die im Brief des Rates der EKD an die Bundesregierung gipfelten.

1. Israelreisen als Auslöser proisraelischen Engagements

Ende der 1950er Jahre begannen kirchliche Gruppen vermehrt nach Israel zu reisen. Die Teilnehmer waren sich bewusst, dass sie als An-

6 Siehe *Greschat*, Martin: Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945–2000. Leipzig 2011, 85–90.

7 Zur politischen Vorgeschichte des Botschafteraustausches siehe *Jelinek*, Yeshayahu A.: Deutschland und Israel 1945–1965. Ein neurotisches Verhältnis (Studien zur Zeitgeschichte 66). München 2004, 431–467: Nachdem der DDR-Staatsratsvorsitzende Walter Ulbricht von Ägyptens Präsident Nasser im Februar 1965 empfangen wurde und die ‚Hallstein-Doktrin‘ damit hinfällig geworden zu sein schien, beschloss Erhard am 7.3. ohne Rücksprache mit anderen Regierungsmitgliedern, „dem Staat Israel die Aufnahme diplomatischer Beziehungen anzubieten. Der Zorn im Auswärtigen Amt und selbst im Kanzleramt war erheblich“ (ebd., 458). Die Knesset stimmte am 16.3. für diplomatische Beziehungen, die durch den Notenaustausch beider Regierungschefs am 12.5. offiziell wurden. Im August 1965 traten die Botschafter ihren Dienst an: Asher Ben Natan in Bonn und Rolf Friedemann Pauls in Tel Aviv. Von den 13 arabischen Staaten hielten nach Abschluss der Vereinbarungen nur Marokko, Tunesien und Libyen ihre Beziehungen zur Bundesrepublik aufrecht. Allerdings kam es auch nicht zur befürchteten Anerkennung Ost-Berlins. Nach einigen Jahren stellten auch die anderen arabischen Staaten die abgebrochenen Beziehungen zur Bundesrepublik wieder her.

gehörige des Tätervolks den Überlebenden des größten deutschen Verbrechens gegenübertraten. Den israelischen Reiseführern vor Ort gelang es, mit ihren Schilderungen der gewaltigen Aufbauleistungen der jungen Nation einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen. Davon zeugen die Reiseberichte, die nach solchen Aufenthalten im Nahen Osten entstanden sind. Deren Autoren beschreiben die Israelis ganz unkritisch als ideale Menschen, sehen in den Kibbuzim die perfekte Gesellschaftsform etabliert und fühlen sich an die blühenden Landschaften biblischer Verheißungen erinnert⁸.

Im März 1958 hielt sich der Bad Vilbeler Pfarrer Adolf Freudenberg, evangelisches Vorstandsmitglied des ‚Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit‘, in Israel auf. Begleitet wurde er von seiner Tochter Brigitte und deren Ehemann Helmut Gollwitzer, der an der Freien Universität in West-Berlin Theologie lehrte. In seinem Bericht zur Reise beklagte Freudenberg, dass es noch immer keine diplomatischen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und dem Staat Israel gebe. Er meinte zu wissen, dass die ‚Hallstein-Doktrin‘ und andere politische Überlegungen die eigentlichen Gründe für die Zurückhaltung der Bundesregierung wären. Trotzdem sei endlich „nachzuprüfen, ob diese Ursachen [...] den Erfordernissen einer lebensvollen Entwicklung der wirtschaftlichen, geistigen und politischen Beziehungen zu Israel“ noch genügten⁹. Falls es zur Errichtung einer deutschen Botschaft in Israel kommen würde, sollte dies nach Ansicht des Pfarrers auf alle Fälle in West-Jerusalem geschehen, nicht in Tel Aviv.

Auch der über 70-jährige Berliner Propst i. R. Heinrich Grüber setzte sich dafür ein, „in Deutschland [...] die Notwendigkeit deutlich zu machen, diplomatische Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und Israel aufzunehmen.“¹⁰ Dieses Anliegen hatte er weniger aufgrund seiner früheren Tätigkeit als Bevollmächtigter des Rates der EKD bei der Regierung der DDR ausgebildet. Vielmehr hatten ihn

8 Siehe z. B. *Gollwitzer*, Helmut: Israel, das aufregendste Land der Erde. In: *Kirche in der Zeit* 13 (1958), 160–162. – Weitere Nachweise bei *Gronauer*, Staat Israel (wie Anm. *), 127–132 und 302–304.

9 Reisebericht A. Freudenbergs vom 10.5.1958, Kopie (EZA Berlin 686, Nachlass Helmut Gollwitzer, 736).

10 *Grüber*, Heinrich: *Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten*. Köln 1968, 411.

die Kontakte zu Juden und zu Christen jüdischer Herkunft dazu veranlasst, also zu Menschen, denen er ab 1938 als Leiter der Hilfsstelle für ‚nichtarische‘ Christen (‚Büro Grüber‘) und ab 1940 als KZ-Häftling begegnete. Nicht nur das Wissen um die deutsche Schuld bewog Grüber dazu, auf seinen zahlreichen Vortragsreisen um Verständnis für den Staat Israel zu werben. Grüber rekurrierte auf die biblische Heilsgeschichte und sah damit im modernen Israel eine Fortführung des alttestamentlichen Gottesvolkes: „Wir wissen, daß über diesem Volk, das durch die Jahrhunderte verfolgt wurde, die Verheißung des Herrn der Geschichte steht: ‚Ich will dich behüten wie meinen Augapfel!‘“¹¹ Dass sich Grüber für die deutsch-israelische Aussöhnung aussprach, hatte für ihn auch einen theologischen Hintergrund, der über rationale und moralische Betrachtungsweisen hinausging.

Um Mitglieder des Rates der EKD und andere Kirchenvertreter von der Notwendigkeit einer Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu überzeugen, reiste Grüber mit ihnen vom 1. bis 12. November 1962 nach Israel. Es habe sich um eine „Delegation aus der Evangelischen Kirche in Deutschland“ gehandelt, die in „halboffiziell(em)“ Auftrag unterwegs gewesen sei, wie die Kirchenpresse berichtete¹². Den Berliner Propst begleiteten 31 Personen, darunter Günter Heidtmann, Chefredakteur des Periodikums „Kirche in der Zeit“; Wilhelm Niesel, Moderator des Reformierten Bundes; Kurt Scharf, Leiter der Abteilung Brandenburg beim Konsistorium Berlin-Brandenburg und Bischofsverweser für das Kirchengebiet auf DDR-Territorium sowie EKD-Ratsvorsitzender; Ernst Wilm, Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen; und Adolf Wischmann, Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD. Unter den Reisenden gehörten Niesel, Wilm und Scharf dem Rat der EKD an. Die Teilnehmer hatten während der NS-Zeit zum größten Teil der Bekennenden Kirche angehört, darunter auch ehemalige Mitarbeiter des ‚Büros Grüber‘.

11 *Propst Grüber zur Israelfrage*. In: *Junge Kirche* 25 (1964), 325f.

12 *Reise nach Israel*. Im Zeichen der Versöhnung. In: *Evangelische Welt* 16 (1962), 700f., hier 700. – Ähnlich formulieren *Seeger*, Hans / *Heidtmann*, Günter: Mit Propst D. Grüber in Israel. Ein Reisebericht. In: *Kirche in der Zeit* 17 (1962), 498–501, hier 498.

Die mehrdeutigen Formulierungen der Kirchenpresse wurden in der Öffentlichkeit allerdings dahingehend verstanden, dass es sich um eine offizielle Reise einer EKD-Delegation gehandelt habe. Daher beschwerte sich Ende November der württembergische Altbischof Martin Haug während der EKD-Ratssitzung, dass nicht alle Ratsmitglieder zur Teilnahme eingeladen worden seien. Es sei falsch, dass die Unternehmung in der Presse „als offiziöse, wenn nicht offizielle Reise einer Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland hingestellt“ werde¹³. Kurt Scharf konstatierte daraufhin, es habe sich um eine reine ‚Privatunternehmung‘ auf Veranlassung Grübers gehandelt. Diese Kennzeichnung widersprach allerdings der Selbst- und Fremdwahrnehmung der Reisegruppe, die vor der Öffentlichkeit so auftrat, als würde sie den deutschen Protestantismus repräsentieren. Scharf wurde beauftragt, bei Grüber ausdrücklich nur mündlich¹⁴ nachzufragen, warum nicht alle Ratsmitglieder Einladungen erhalten hätten. Es kann somit nicht geklärt werden, ob bestimmte Ratsmitglieder bewusst nicht teilnehmen sollten.

Die Reise führte durch die verschiedenen Teile des Landes. Am 9. November nahm die ‚Delegation‘ am Gedenkkakt zum 24. Jahrestag der Novemberpogrome in Yad Vashem teil, in den Augen der Teilnehmer „der Zielpunkt der Reise“¹⁵. Grüber hielt im Rahmen einer Kranzniederlegung eine Ansprache, in der er der Opfer der Schoah gedachte. Danach sprachen Niesel, Scharf und Wilm in ihrer Funktion als EKD-Ratsmitglieder beim Empfang durch Leon Kubovi, den Leiter der Gedenkstätte, über „das vergangene, gegenwärtige und zukünftige Verhältnis der Christenheit in Deutschland zum jüdischen Volk.“¹⁶

Scharf referierte über die kirchliche *Gegenwart* in Deutschland. So habe die EKD vor dem „Auftauchen neofaschistischer Erschei-

13 Protokoll der EKD-Ratssitzung in Berlin vom 29./30.11.1962, Kopie (EZA Berlin 2/5253).

14 So handschriftlicher Vermerk unter der Protokollabschrift (ebd.).

15 *Niesel*, Wilhelm: Gedenkfeier in Yad Washem zu Jerusalem am 9. November 1962. In: Reformierte Kirchenzeitung 103 (1962), 517–519, hier 517.

16 *Reise* (wie Anm. 12), 700. – Die folgenden Reden von Scharf und Wilm sind wiedergegeben nach: *Grüber*, Heinrich / *Niesel*, Wilhelm / *Scharf*, Kurt u. a.: Evangelische Zeugnisse gegenüber Israel. Ansprachen bei der Gedenkstunde an den 9. November 1938 am 9. November 1962 in Jad Vashem, Jerusalem. In: Kirche in der Zeit 17 (1962), o. S. [Beilage zu Heft 12].

nungen“ gewarnt und angesichts des Eichmann-Prozesses zur Buße aufgerufen. Der 9. November gehe die Christenheit nicht nur als Gedenktag der „Kristallnacht“ etwas an, sondern auch als 10. Todestag des ersten israelischen Präsidenten Chaim Weizmann. Das kirchliche Engagement zur jüdisch-christlichen Verständigung, insbesondere die Aktion Sühnezeichen und die „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag“ wurden hervorgehoben. Scharf schloss seine Ansprache mit einem Hinweis auf die heilsgeschichtliche Rolle des jüdischen Volkes, zu der auch der Aufbau des Staates Israel gehöre. Für Scharf handelte es sich um den ersten Israelaufenthalt, den er sehr emotional erlebte¹⁷.

Der heilsgeschichtliche Schluss der Worte Scharfs in Yad Vashem bildete die Überleitung zu den Ausführungen Wilms. Auch wenn dieser über die *zukünftigen* Aufgaben der Christenheit referieren sollte, blieb er doch mehr der Vergangenheit und der Gegenwart verhaftet. Wilm sprach von der Aufgabe der Erinnerung an die „sechs Millionen Toten“, „damit unsere nachfolgende Generation davor bewahrt wird, wieder auf so furchtbare Irrwege zu geraten.“ Nicht nur das Gedenken der Toten sei wichtig, sondern auch die Solidarität mit den lebenden Juden. Hier drückte Wilm seine Bewunderung für die Aufbauarbeit des israelischen Staates aus. Abschließend bekannte er sich zur Notwendigkeit einer baldigen Aufnahme von diplomatischen Beziehungen, die er als „eine Sache der politischen Ethik“ behandelte: „Irgendwelche Rücksichtnahme auf andere Völker darf hier kein Hinderungsgrund sein. Wir werden das jedenfalls zu Hause in Deutschland aussprechen.“¹⁸

Zwei Jahre später sollte sich herausstellen, wie die Reiseeindrücke von Niesel, Scharf und Wilm die Diskussionen im Rat der EKD beeinflussten. Insgesamt prägte die Reise das Israelbild der Teilnehmer und förderte die deutsch-israelischen Beziehungen, jedenfalls auf deutscher Seite. Heidtmann bedauerte, dass in Yad Vashem keine prominenten Israelis zugegen gewesen wären und selbst Kubovi als Gastgeber das Treffen vorzeitig hätte verlassen müssen¹⁹.

17 So *Scharf*, Kurt: Eindrücke in Israel. In: *Messiasbote* 31 (1963), H. 2, 3f.

18 *Grüber / Niesel / Scharf*, Zeugnisse (wie Anm. 16), o. S.

19 So *Seeger / Heidtmann*, Propst (wie Anm. 12), 500.

Eine gegenüber der EKD-„Delegationsreise“ ganz anders ausgerichtete Fahrt ließ 1963 erkennen, dass Israel-Engagement eine Vernetzung von Einzelpersonen zu größeren Gruppierungen nötig machen konnte. Theologen ohne den Rang eines kirchenleitenden Amtes mussten sich für säkulare Kreise öffnen, wollten sie ihre politischen Ziele wirkungsvoll artikulieren. Ein wichtiger Anlaufpunkt waren die seit 1957 entstandenen „Deutsch-Israelischen Studiengruppen“ (DIS), die an verschiedenen Hochschulstandorten vom akademischen Nachwuchs gebildet wurden. Dozenten aus den theologischen Fakultäten und für Israel aufgeschlossene Kirchenvertreter waren hier gern gesehene Referenten.

Der 38-jährige Rolf Rendtorff, Professor für Altes Testament und Rektor der Kirchlichen Hochschule in West-Berlin, begleitete im Frühjahr 1963 eine DIS-Gruppe durch das Heilige Land. Es war sein erster Aufenthalt im Staat Israel, nachdem er 1959 nur das jordanische Ost-Jerusalem bereist hatte. Seine erste Israelreise war für die Herausbildung seines theologischen und politischen Profils „von großer Bedeutung“, nicht zuletzt durch die Nähe zu den progressiv eingestellten Studenten, die auch einige Wochen in einem Kibbuz mitarbeiteten: „Dies war der Anfang meiner ‚Politisierung‘.“²⁰ Nach der Rückkehr wusste Rendtorff, dass er sich für eine baldige Aufnahme diplomatischer Beziehungen einzusetzen habe.

Rendtorff fand Unterstützung im West-Berliner Pfarrer Dieter Schoeneich, der fast zur gleichen Zeit wie er mit einer Gruppe von Gemeindef Helfern in Israel gewesen war. Gemeinsam wollten sie verschiedene Bundestagsabgeordnete von der Notwendigkeit eines Botschafteraustausches überzeugen und suchten dafür noch eine kirchenleitende Persönlichkeit, die dem Vorhaben mehr Autorität verleihen würde. So wandten sie sich am 29. Mai 1963 an Martin Niemöller, den Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in

20 Rendtorff, Rolf: Mein Weg nach Israel. Persönliche und theologische Erfahrungen in vierzig Jahren. In: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 86 (2003), H. 4, 2–7, hier 3; und *Ders.: Identifikation mit Israel?* In: *Kirche und Israel* 7 (1992), 136–144, hier 138. – Eine Diskussion von Rendtorffs Israelverständnis findet sich bei *Nieswandt, Reiner: Abrahams umkämpftes Erbe. Eine kontextuelle Studie zum modernen Konflikt von Juden, Christen und Muslimen um Israel/Palästina* (Stuttgarter Biblische Beiträge 41). Stuttgart 1998, 234–239.

Hessen und Nassau. Dieser schien ihnen aufgrund seiner Kirchenkampf Erfahrung ein geeigneter Ansprechpartner zu sein. Da wegen der Mitwirkung deutscher Techniker an der ägyptischen Rüstungsforschung erneut eine Gefährdung jüdischen Lebens von Deutschen ausgehe, so der Brief an Niemöller, bedeute eine Stellungnahme für Israel „nicht eine einseitige Parteiergreifung gegen die arabischen Staaten“, sondern sei Ausdruck moralischer Verantwortung, der sich auch die Kirche nicht entziehen könne²¹. Obwohl Rendtorff und Schoeneich versuchten, mit dieser Formulierung den zu erwartenden Einwand einer proisraelischen Einseitigkeit zu entkräften, machte ihnen der Kirchenpräsident unmissverständlich klar, dass er sich mit der politischen ‚Israelfrage‘ nicht näher befassen wolle und nur ein solches Nahostengagement befürworte, das mehr Verständnis für arabische Positionen zeige. In der Kampagne für den Botschafteraustausch vermisste Niemöller die Äquidistanz:

„Dass sich die Araber durch die Schaffung eines jüdischen Staates in der Mitte der arabischen Welt durch Eingreifen von aussen gefährdet und attackiert sehen, das kann ich ihnen nicht übel nehmen. Und ich glaube nicht, dass unsere deutsche Schuld gegenüber den Juden durch die Unterstützung des Staates Israel in irgendeiner Weise geringer wird [...] Inwiefern aber die Evangelische Kirche eine positive Aufgabe und ein positives Interesse am Staate Israel haben soll oder darf, ist mir bis zur Stunde schleierhaft.“²²

So sollte Niemöller zwar zur Ikone der Friedensbewegung werden, kam allerdings für einen christlich-jüdischen Dialog, der eng mit der deutsch-israelischen Annäherung verzahnt war, nicht mehr in Frage. Anstelle von Niemöller konnte Kurt Scharf dazu gewonnen werden, zusammen mit Rendtorff und Schoeneich von Berlin nach Bonn zu fahren, um „im Bundestag Leute zu finden, die bereit waren, sich für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Israel zu engagieren.“²³ Aus diesen Politikerbegegnungen entstand schließlich die Idee zur Gründung einer ‚Deutsch-Israelischen Gesellschaft‘ (DIG), die 1966

21 Brief Rendtorffs und Schoeneichs an Niemöller vom 29.5.1963 (ZAEKHN Darmstadt 62/684).

22 Brief Niemöllers an Rendtorff vom 16.6.1963, Kopie (ZAEKHN Darmstadt 62/684).

23 Rendtorff, Identifikation (wie Anm. 20), 138. – Vgl. Brief Schoeneichs an Scharf vom 26.5.1964 (EZA Berlin 81/2/256).

auch erfolgte. Innerhalb des Rates des EKD sollte sich Scharf als derjenige erweisen, mit dem ‚Israeltheologen‘ in Hochschule und Kirche rechnen konnten.

Ein Theologe, der ähnliche Überzeugungen vertrat wie Scharf, war Helmut Gollwitzer, der bereits 1958 seinen Schwiegervater Freudenberg nach Israel begleitet hatte. Gollwitzers jüngste Nahostreise, die ihn mit Ehefrau Brigitte ab dem 25. März 1963 für mehrere Wochen durch Libanon, Jordanien und Israel führte, war vom Unmut über die stockende deutsch-israelische Annäherung geprägt²⁴. Als sie am 23. April ihre Heimreise in Haifa antraten, konnten sie vom Schiff aus Rendtorffs DIS-Gruppe grüßen. Die politischen Eindrücke der Reise wertete Gollwitzer aus, indem er im Juni 1963 an der Freien Universität in West-Berlin auf Einladung der DIS auf die Herstellung amtlicher Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und Israel zu sprechen kam. Unter den Zuhörern war auch Kollege Rendtorff²⁵. Gollwitzer forderte von der Bundesregierung ein Bekenntnis zur deutschen Verantwortung für den Staat Israel, wozu an erster Stelle der Botschafteraustausch gehöre. Er warf der Bundesregierung vor, einer einseitig proarabischen Maxime zu folgen: „Es gibt 40 Millionen Araber und 2 ½ Millionen Israelis, und danach müssen wir uns doch richten!“²⁶ Indem Gollwitzer Sacharja 2,12 zitierte – Israel als Gottes Augapfel –, verließ er die Ebene diskursiver Vernunft, bezog sich – wie Grüber – auf die göttliche Heilsgeschichte und drohte der Bundesregierung indirekt mit dem Gericht Gottes.

Als Freudenberg sieben Jahre nach seiner ersten Israelreise, am 6. März 1965, erneut israelischen Boden betrat, ahnte er noch nicht, dass der Bundeskanzler einen Tag später seine Entscheidung zugunsten der diplomatischen Beziehungen fällen würde. Freudenberg registrierte, dass sich die Israelis zwar „von uns verraten und verkauft“ fühlten, jedoch neues Vertrauen schöpften. Als er Ende März in Sde Boker eine Audienz bei David Ben-Gurion erhielt, wusste er bereits vom Vorstoß des Bundeskanzlers und unterhielt

24 S. a. handschriftl. Reisetagebuch B. Gollwitzers (EZA Berlin 686/561).

25 So Rendtorff, Rolf: Hat sich unser Israel-Engagement gewandelt? In: Baudis, Andreas u. a. (Hg.): Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag. München (1979), 155–166, hier 155.

26 Gollwitzer, Helmut: Der Staat Israel und die Araber. In: Stimme 16 (1964), 73–84, 105–116, hier 80.

sich mit dem ehemaligen Ministerpräsidenten über eine weitergehende Normalisierung der deutsch-israelischen Beziehungen. Nach wie vor war Freudenberg davon überzeugt, dass der Sitz des deutschen Botschafters unbedingt in Jerusalem sein sollte, denn „Jerusalem ist die längst etablierte und gesetzmäßige Hauptstadt des Landes.“²⁷

2. Exkurs: Die Beiträge der „Jungen Kirche“

Freudenbergs Reiserückblicke zeigen genauso wie eine ganze Reihe von ähnlichen Berichten, Zeitschriftenaufsätzen und profilierten Stellungnahmen aus dem evangelischen Raum, dass die ungelöste Frage nach den diplomatischen Beziehungen zwischen dem Staat Israel und der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren vor 1965 als ein großes politisches und moralisches Problem empfunden wurde.

Das galt besonders für die Autoren(kollektive), die in der Zeitschrift ‚Junge Kirche‘ publizierten, einem Periodikum, das aus dem Kirchenkampf hervorgegangen war und seit 1952 den Untertitel ‚Protestantische Monatshefte‘ führte. Damit war der Anspruch verbunden, „die echten Traditionen des Protestantismus“ zu repräsentieren und unter Relativierung der konfessionellen Unterschiede für die Einheit der Reformationskirchen sowie für die Mündigkeit der Gemeinde einzutreten²⁸. Das Kontinuum zur Bekennenden Kirche erblickten die Herausgeber in der Kritik an den gegebenen politischen Verhältnissen und in der Ablehnung der als ‚restaurativ‘ titulierten Neuordnung der EKD im Jahr 1948. Die ‚Junge Kirche‘ gehörte somit zu den protestantischen Periodika, die mit dem größten politischen Veränderungswillen auftraten.

In diesem Sinne wurden zahlreiche, auch die in Abschnitt 3 aufgeführten Stellungnahmen für ein besseres deutsch-israelisches Verhältnis im Vorfeld des 12. Mai 1965 in der ‚Jungen Kirche‘ abgedruckt. Die Texte setzten voraus, dass sich bei der Frage des Botschafteraustauschs zeige, ob die Deutschen aus ihrer Vergangenheit gelernt hätten und ob die Christen das Verhältnis zu den Juden

27 Reisebericht A. Freudenbergs von April–Oktober 1965, Kopie, 12 (ZAEKHN Darmstadt 62/577).

28 *Iwand*, Hans-Joachim: Warum ‚Protestantische Monatshefte‘? In: *Junge Kirche* 13 (1952), 354–361, hier 358.

wirklich auf eine neue Grundlage stellen wollten²⁹. Die Artikel enthielten in der Regel Appelle an die Regierenden und an die Bevölkerung, oder sie forderten den mündigen Zeitgenossen zu gesellschaftlichem Engagement auf³⁰. Auch wenn Aufforderungen an Politiker überwogen, appellierten die Texte durchaus an die EKD und an einzelne Gliedkirchen³¹. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 müsse sich jetzt darin bewähren, so der Tenor, dass die Kirche für die völkerrechtliche Anerkennung eintrete. Nicht nur die Deutschen als Bürger eines Staates, auch die Christen, insbesondere die Kirchenleitungen, wurden in die Verantwortung genommen.

Es war auffallend, dass innerhalb der ‚Jungen Kirche‘ das Plädoyer für diplomatische Beziehungen mit Israel einhellig war. Das galt auch für andere Periodika, sofern sie sich mit diesem Thema auseinandersetzten. Nur an einer Stelle wurde darauf hingewiesen, dass die Forderung des Botschafteraustauschs keine Aufgabe von Kirche und Theologie sei³².

3. Briefe an die Bundesregierung und den Rat der EKD vor Juli 1964
 Eineinhalb Jahre nach Gollwitzers Israelreise schloss sich dieser mit Rendtorff und zwölf anderen Hochschullehrern zusammen, um am 16. November 1964 an Bundestagspräsident Eugen Gerstenmaier (CDU), an Bundeskanzler Erhard, an Bundesaußenminister Gerhard

29 Vgl. *Wilm*, Ernst: Was ich sagen möchte. In: *Junge Kirche* 26 (1965), 65–66; und *Fahlbusch*, Willi u. a.: Betr.: Diplomatische Anerkennung Israels. In: *Junge Kirche* 25 (1964), 703. – Weitere Nachweise bei *Gronauer*, Staat Israel (wie Anm. *), 298–300.

30 Vgl. *Kupisch*, Karl: Die Erklärung des Kirchentages zur Judenfrage. In: *Junge Kirche* 22 (1961), 540–543; und *Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit*: Aufruf. In: *Junge Kirche* 25 (1964), 627–628.

31 Vgl. *Evangelische Studentengemeinde* (ESG): Stellungnahme zum Verhältnis der Bundesrepublik Deutschland zu Israel, beschlossen von der Hochschulkommission der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland. 26 (1965), 175–176.

32 Siehe *Reinhardt*, Paul: Kommentar des Monats. In: *Lutherische Monatshefte* 3 (1964), 249: „Wenn es z. B. unlängst hieß, solange die Bundesrepublik den Staat Israel noch nicht anerkannt habe, ‚sollten wir uns schämen, überhaupt mit Juden über Christus zu sprechen‘, so kann solche Rede nur als ein höchst bedauerliches Zeichen der Vermischung theologischer und politischer Argumentation bezeichnet werden.“

Schröder (CDU) und an weitere Politiker einen ‚Offenen Brief‘ zu richten, der in der Frage gipfelte, ob die Bundesrepublik wirklich mit dem ‚Geiste der Hitlerzeit‘ gebrochen habe, weil sie – abgesehen von der arabischen Welt – zu den wenigen Staaten gehöre, die Israel eine normale Anerkennung verweigerten³³. Die Bundesregierung müsse nun zeigen, dass sie nicht in Kauf nehme, dass „wiederum die Vernichtung von Juden mit deutscher Unterstützung“ betrieben werde³⁴.

Bereits ein halbes Jahr später folgte ein ähnliches Schreiben, in dem Gollwitzer ‚im Namen von über 400 deutschen Hochschullehrern‘ davor warnte, „daß wir uns aufs neue schämen müssen, Deutsche zu sein.“³⁵ Auch wenn der Bundestagspräsident weniger Interesse am deutsch-israelischen Dialog zeigte als z. B. sein Vize Carlo Schmid (SPD), stimmte Gerstenmaier dem Anliegen der Bittsteller im Grundsatz zu, hatte er sich doch bereits im Oktober 1963 für eine ‚Normalisierung‘ der deutsch-israelischen Beziehungen ausgesprochen³⁶.

Dass sich die ‚Kirchliche Bruderschaft in Westfalen‘ unter der Federführung des Dortmunder Oberkirchenrats Heinz Kloppenburg dem Schreiben der 400 Hochschullehrer anschloss, weist erneut darauf hin, dass sich das politische Engagement über den akademischen Bereich hinaus in den kirchlichen Raum hinein erstreckte³⁷. Schon im Jahr zuvor hatte sich der Leiterkreis der ‚Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg‘ auf seiner Stuttgarter Landestagung

33 So *Vierzehn Hochschullehrer*. Diplomatische Anerkennung Israels. Offener Brief an die Bundesregierung. In: Junge Kirche 26 (1965), 26–28, hier 27.

34 *Vierzehn Hochschullehrer*, Anerkennung (wie Anm. 33), 28. – Mit der befürchteten „Vernichtung von Juden mit deutscher Unterstützung“ war die Tatsache gemeint, dass deutsche Rüstungsexperten, darunter ehemalige Nationalsozialisten, in Ägypten tätig waren. Die israelische Regierung beschäftigte sich damit seit 1962 und sah darin eine erneute Bedrohung durch Deutsche. Für Y. A. Jelinek waren die israelischen Befürchtungen allerdings übertrieben und Teil einer Kampagne gegen die Bundesregierung (so *Jelinek*, Deutschland (wie Anm. 7), 418–419).

35 *Gollwitzer*, Helmut: Telegramm an Bundeskanzler Erhard. In: Junge Kirche 26 (1965), 176. – An den Bundeskanzler am 12.2.1965.

36 So Gerstenmaier bei einer Ausstellungseröffnung am 14.10.1963 (EZA Berlin 87/849).

37 So *Kloppenburg*, Heinz: Telegramm der Kirchlichen Bruderschaft in Westfalen an Bundeskanzler Erhard vom 16.2.1965. In: Junge Kirche 26 (1965), 176.

vom 22. bis 24. Mai 1964 darüber empört, dass die Bundesrepublik zu Ägypten, wo gesuchte Nazis Unterschlupf gefunden hätten, diplomatische Beziehungen unterhalte, nicht aber zu Israel. Die württembergische Bruderschaft bezog ihre Legitimation aus den Erfahrungen der Bekennenden Kirche, deren politische Frontstellung sie in die Nachkriegszeit hinein verlängerte, wodurch sie in Opposition zur ‚bürgerlichen‘ Ordnung der verfassten EKD und ihrer Gliedkirchen geriet. Die an Kurt Scharf gesandte Erklärung der Bruderschaft von Mai 1964 machte deutlich, dass sie sich weniger aus Israelliebe, sondern eher aus allgemein gesellschaftspolitischen Erwägungen heraus zum Handeln gerufen sah. Denn mehr als andere Verlautbarungen betonte diese Erklärung, dass man das Plädoyer für eine diplomatische Anerkennung Israels nicht antiarabisch verstanden wissen wollte: „Wir verkennen nicht, daß die Begründung des israelischen Staates unter problematischen Umständen erfolgt ist.“ Zudem solle durch Kontaktaufnahme zu Muslimen der Hass der Araber auf Israel abgebaut werden. Der Text der Bruderschaft wies auch eine starke innenpolitische Komponente auf, indem man bei den Deutschen eine Doppelmoral diagnostizierte, die sich zwar über „das unversöhnliche arabische Vorgehen“ echauffierten, gleichzeitig aber „nationale Rechtsansprüche auf die Ostgebiete“ erhoben³⁸.

Diese Auflistung an evangelischen Stimmen zugunsten eines deutsch-israelischen Botschafteraustauschs ließe sich noch weiterführen³⁹. Zahlreichen Verlautbarungen von Gruppen und Initiativen war gemeinsam, dass deren primäres Ziel nicht die Begegnung mit dem Judentum war. Vielmehr waren die Appelle zugunsten Israels Teil einer umfassenden Protestkampagne, die auch von der Abgrenzung vom innenpolitischen und innerkirchlichen Gegner motiviert war. So verfestigte sich mehr und mehr eine öffentliche Meinung innerhalb des Protestantismus, die weder die Kirchenleitungen noch letztlich die Bundesregierung ignorieren konnten. Im Juli 1964 hatte die Diskussion im Rat der EKD begonnen.

38 *Kirchliche Bruderschaft in Württemberg*: Israel und wir Deutschen heute. In: *Junge Kirche* 25 (1964), 326–327.

39 Weitere Nachweise bei *Gronauer*, *Staat Israel* (wie Anm. *), 185.

4. Das Engagement des Rates und der Gliedkirchen der EKD

In der 25. Sitzung des Rates der EKD vom 2. und 3. Juli 1964 setzte sich Wilhelm Niesel dafür ein, dass der Rat bei der Bundesregierung für die Herstellung diplomatischer Beziehungen zum Staat Israel eintrete⁴⁰. Es ist davon auszugehen, dass dieses Plädoyer zum einen auf die Israelreise von November 1962 zurückging. Zum anderen spielten die nicht mehr zu überhörenden Stellungnahmen engagierter Kirchenvertreter eine Rolle. Kurz vorher hatten sich bereits Grüber und Freudenberg im Namen der ‚Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag‘ an Niesel und an den Präses der EKD-Synode, Hans Puttfarcken, gewandt, nachdem schon Ratsvorsitzender Scharf eine Erklärung der ‚Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg‘ erhalten hatte. Obwohl der Rat der EKD durch Stellungnahmen dieser Art mehr und mehr in Zugzwang geriet, machte Hermann Kunst, der Bevollmächtigte des Rates bei der Bundesregierung, auf der Sitzung im Juli Vorbehalte geltend, die sich aus einem Gespräch mit Bundesaußenminister Schröder ergeben hatten⁴¹. Der Haupteinwand war, dass man die Zementierung der deutschen Teilung durch die Anerkennung der DDR von Seiten der arabischen Staaten verhindern wollte, was für Kunst mit dem Interesse der (noch) gesamtdeutschen EKD übereinstimmte. Somit befand sich Kunst gegenüber den proisraelischen Vorstößen Nielsels in der Rolle des Antipoden, da seine Haltung mit der Position des Auswärtigen Amtes korrelierte. Zunächst beschloss der Rat, dass Kunst die Frage nach dem Botschafteraustausch noch einmal mit Bonn besprechen und dabei ankündigen solle, dass die EKD eine öffentliche Verlautbarung beabsichtige⁴².

Auf der 26. Sitzung des Rates vom 26. und 27. August berichtete Kunst über die Ergebnisse seiner Gespräche sowie den gegenwärtigen Stand der bundesdeutschen Außenpolitik und akzentuierte dabei

40 So Protokoll der EKD-Ratssitzung vom 2./3.7.1964, Kopie (EZA Berlin 2/1810, 2/5253 u. 87/850).

41 So Brief Kunsts an Scharf vom 6.11.1964 (EZA Berlin 87/850).

42 So Brief der Kirchenkanzlei (v. Harling) an Kunst vom 16.7.1964 (EZA Berlin 2/5253 und 87/850).

erneut die Vorbehalte gegen den Botschafteraustausch⁴³. Zu seinem Leidwesen wurde über den Vortrag nicht mehr diskutiert, obwohl bereits auf der nächsten Sitzung die Entscheidung fallen sollte. Kunst befürchtete, dass die Nuancen seiner Argumentation dann vergessen sein würden. Das dürfte wiederum proisraelischen Ratsmitgliedern entgegen gekommen sein, die sich noch einmal vergewisserten, dass Scharf auch tatsächlich auf ihrer Seite war⁴⁴. Kunst hoffte hingegen, dass er die noch ausstehende Abstimmung zu seinen Gunsten beeinflussen könnte und setzte dabei auf die ‚Brüder‘ aus der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD)⁴⁵.

Um den Druck der kirchlichen Öffentlichkeit zu minimieren, bemühte sich Kunst in der Zwischenzeit darum, den Generalsekretär der Evangelischen Studentengemeinden (ESG) – Heinrich Constantin Rohrbach – von einem Plädoyer für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen abzubringen⁴⁶. Doch letztlich konnte Kunst das proisraelische Vorgehen der ESG und der ihr nahestehenden Evangelischen Akademikerschaft (EAIK) nur verzögern, nicht aber verhindern. Denn im Anschluss an eine Verlautbarung der EAIK beschloss die Hochschulkommission der ESG auf ihrer Bonner Sitzung vom 6. bis 8. Januar 1965 eine Stellungnahme zugunsten des Botschafteraustausches. Den Bemühungen Kunsts standen die Freudenbergs und Gollwitzers gegenüber, die in weiteren Briefen an Scharf appellierten, seinen proisraelischen Kurs beizubehalten⁴⁷.

In der 27. Sitzung des Rates der EKD vom 15. und 16. Oktober 1964 in Berlin legte Niesel den von ihm erarbeiteten Entwurf einer Stellungnahme vor, welcher während dieses Treffens nur marginal überarbeitet wurde. Kunst konnte die Abstimmung nicht mehr wie geplant beeinflussen, da auch etliche Bischöfe der VELKD zugunsten dieses Briefes votierten. Dem Bonner EKD-Beauftragten kam der Rat insofern entgegen, als der Text vertraulich bleiben und nicht

43 So Protokoll der EKD-Ratssitzung vom 26. und 27.8.1964 in Berlin, TOP 10 (EZA Berlin 2/1810) und Brief Kunsts an Riedel vom 2. 10. 1964 (EZA Berlin 87/850).

44 Vgl. Brief Wilms an Scharf vom 24.8.1964 (EZA Berlin 81/2/256).

45 So Brief Kunsts an Riedel vom 2.10.1964 (EZA Berlin 87/850).

46 So Brief Kunsts an Rohrbach vom 24.9.1964 (EZA Berlin 87/850).

47 So Brief Freudenbergs vom 25.9. und Brief Gollwitzers an Scharf vom 17.11.1964 (EZA Berlin 81/2/256).

veröffentlicht werden sollte. Damit sollte verhindert werden, dass die Bundesregierung von der verfassten Kirche an den Pranger gestellt werden würde. So wurde Kunst beauftragt, das von Scharf am 26. Oktober unterzeichnete und an Bundespräsident Lübke adressierte Schreiben bei letzterem persönlich abzugeben. Erhard, Schröder und Gerstenmaier sollten Kopien erhalten⁴⁸. Der Wortlaut des Briefes war:

„Hochverehrter Herr Bundespräsident! Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland wird von der schweren Sorge bewegt, daß mit dem Abschluß der Wiedergutmachung an den Staat Israel im kommenden Jahre die schmale Beziehung zwischen der Bundesrepublik und dem israelischen Staate zum Abbruch gelangt. Nach allem, was wir Deutschen den Juden gegenüber auf uns geladen haben, muß es eine vordringliche Aufgabe der deutschen Politik sein, unser Verhältnis zu Israel zu normalisieren. Materielle Leistungen allein vermögen das nicht. Was wir dringlich brauchen, ist vielmehr, daß die persönlichen Beziehungen, wie sie unter Völkern üblich sind, hergestellt und also Botschafter ausgetauscht werden, die aus dem einstigen Gegeneinander und dem jetzigen Nebeneinander ein normales Miteinander zu machen suchen.

Wir wissen wohl, daß die Bundesregierung sich bisher in dieser Hinsicht zurückgehalten hat, weil sie bei Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Israel angesichts der Spannungen zwischen diesem und den arabischen Staaten von letzteren Rückwirkungen befürchtet, die sich auf die Wiedervereinigung Deutschlands nachteilig auswirken könnten. Wir verstehen diese Sorge. Muß aber nach allem, was wir Deutschen den Juden angetan haben, nicht die Sorge den Vorrang haben, nichts zu versäumen, was die Versöhnung mit Israel wirksam fördern könnte? So bitten wir die Bundesregierung, diplomatische Beziehungen zu Israel aufzunehmen und gleichzeitig den arabischen Staaten deutlich zu machen, daß dieser Schritt nicht gegen sie gerichtet ist.

48 Vgl. Brief Kunsts an Gerstenmaier vom 6.11.1964 (EZA Berlin 87/850) und an Beckmann vom 27.2.1965 (EZA Berlin 87/850). – Erst nach dem 12.5.1965 wurde die kirchliche Öffentlichkeit von der Bitte an die Bundesregierung in Kenntnis gesetzt. Vgl. auch *KJ* 91 (1964). Gütersloh 1966, 76.

Dem schließen wir die dringliche Bitte an, alle Möglichkeiten auszus schöpfen, um zu verhindern, daß deutsche Fachleute sich an der Herstellung von Angriffswaffen gegen Israel beteiligen.

Wir tragen der Bundesregierung diese Bitten vor, weil es sich dabei angesichts unserer Vergangenheit um moralische Erfordernisse ersten Ranges handelt. Nur wenn das deutsche Volk seine Entscheidungen von solchem Grunde her trifft, darf es hoffen, daß auch seine eigene Zukunft heil werden wird.⁴⁹

Der im Namen des gesamten Rates der EKD („wir“) verfasste Brief ging von der Sorge aus, dass auf das baldige Ende der Verpflichtungen aus dem ‚Schilumim‘-Abkommen womöglich keine weiteren deutsch-israelischen Beziehungen folgen könnten. Der Rat war der Meinung, dass wegen der deutschen Schuld an den Juden der Normalisierung der deutsch-israelischen Beziehungen gegenüber deutschlandpolitischen Erwägungen Priorität zukomme. Zudem müsse Bonn alles tun, damit sich deutsche Fachleute nicht mehr an der Herstellung ägyptischer Angriffswaffen beteiligen würden. Die Argumentation des Textes zielte auf einen Primat der Ethik („moralische Erfordernisse“) gegenüber der Realpolitik. Die Pflicht zur Versöhnung war den Ratsmitgliedern wichtiger als strategisches Kalkül hinsichtlich des Risikos einer Anerkennung der DDR durch die arabischen Staaten. Der solenne Schlusssatz über die Zukunft scheint auf eine fast schon geschichtstheologisch anmutende Hoffnung hinauszuwollen, die eine innere wie äußere Heilung des deutschen Volkes beinhaltet. Vom Kontext her impliziert das auch die Erwartung, dass eine mögliche Wiedervereinigung Deutschlands aus einer jetzt getroffenen moralischen Entscheidung gegenüber Israel resultieren würde.

49 Brief Scharfs an Lübke vom 26.10.1964, Kopie (EZA Berlin 2/5254 und 81/2/256). Ohne den Briefschluss, der die Hochachtung des Unterzeichnenden für den Bundespräsidenten ausdrückte. – Entspricht Protokoll der EKD-Ratssitzung vom 15./16.10.1964, Anlage 2 (EZA Berlin 2/1810; Kopie in 87/850). – Vgl. *Wolffsohn*, Michael: *Ewige Schuld? 40 Jahre deutsch-jüdisch-israelische Beziehungen*. München / Zürich 1988, 134; und *Hansen*, Niels: *Aus dem Schatten der Katastrophe. Die deutsch-israelischen Beziehungen in der Ära Konrad Adenauer und David Ben Gurion. Ein dokumentierter Bericht. Mit einem Geleitwort von Shimon Peres (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 38)*. Düsseldorf 2002, 593 (dort zit. ohne Quellennachweis).

Am 6. November wurde Kunst beim Bundespräsidenten vorstellig und sprach mit ihm persönlich über das Schreiben des EKD-Rates. Lübke bekräftigte erneut die deutschlandpolitische Haltung der Bundesregierung, aus der resultiere, dass der Bitte der EKD zurzeit nicht entsprochen werden könne. Kunst stimmte dem Bundespräsidenten zu, weil er zwar „als Christenmensch“ die Überzeugungen des Rates teile, als Staatsbürger jedoch ein politisches Vorgehen bevorzuge, welches die Araber nicht echauffiere⁵⁰. Damit präferierte Kunst die Real- gegenüber der Moralpolitik.

Drei Tage später, am symbolträchtigen Datum des 9. November, wandte sich Freudenberg in seiner Funktion als Vorstandsmitglied des ‚Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit‘ an den Rat der EKD mit der Bitte, eine vom Koordinierungsrat veranlasste Unterschriften-Petition öffentlich zu unterstützen. Der Koordinierungsrat, der aufgrund seines Charakters als angesehener politischer Interessenverband nicht ignoriert werden konnte, hatte seine Unterschriftensammlung am 26. Oktober mit den Leitworten „Schluß mit der Diskriminierung Israels“ und „Wir fordern diplomatische Beziehungen!“ gestartet⁵¹. Mitte November konnten schon um die 20 000 Unterschriften gezählt werden. Als Freudenberg die Mitglieder des Rates der EKD um eine Weiterempfehlung der Petition bat, wusste er nichts von dem Brief des Ratsvorsitzenden an den Bundespräsidenten, welcher bewusst vertraulich bleiben sollte, damit der Rat gerade nicht an die Öffentlichkeit treten musste. Dementsprechend war das Antwortschreiben von Hermann Kunst an Freudenberg in einem freundlichen und gleichzeitig zurückhaltenden Ton verfasst, womit er seine eigentliche Haltung diplomatisch verschleierte⁵². Der Bonner EKD-Bevollmächtigte fürchtete indes, dass sich Scharf oder Wilm für eine

50 Brief Kunsts an Gerstenmaier vom 6.11.1964 (EZA Berlin 87/850). – Vgl. Brief Kunsts an Scharf (ebd.).

51 Flugblatt zur Petition (EZA Berlin 81/2/256 und 87/890). – Die Unterschriftensammlung wurde in Kooperation mit dem ‚Deutschen Gewerkschaftsbund‘ durchgeführt. – Vgl. Brief Freudenbergs an Kunst vom 17.11.1964 (EZA Berlin 87/850); Brief Freudenbergs an Scharf, Kunst, Beckmann und Wilm vom 9.11.1964 (EZA Berlin 87/850 und 81/2/256); sowie *Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit*, Aufruf (wie Anm. 30), 627–628.

52 So Brief Kunsts an Freudenberg vom 12.11.1964 (EZA Berlin 87/850).

öffentliche Unterstützung der Unterschriftenaktion stark machen könnten, was den Vertraulichkeitscharakter des Schreibens an Lübke obsolet machen würde. Erneut hoffte Kunst, die „Brüder aus der Vereinigten Lutherischen Kirche“ würden sein Anliegen sekundieren⁵³.

Auf die Beschlüsse der Landeskirchen hatte der EKD-Bevollmächtigte in Bonn aber nur geringen Einfluss. Mit der hannoverschen Landessynode machte sich ausgerechnet eine Mitgliedskirche der VELKD öffentlich für eine deutsch-israelische Annäherung stark. Die nach einer fünfstündigen Diskussion am 12. November beschlossene Verlautbarung unterschied sich darin von anderen Stellungnahmen, dass sie der Bundesregierung nicht das Heft aus der Hand nehmen wollte und lediglich „weiterhin gangbare Wege mit dem Ziele eines geordneten politischen Zusammenlebens beider Staaten“ einforderte⁵⁴. Diese vage Formulierung musste allerdings im gegenwärtigen politischen Klima für ein Plädoyer zugunsten des Botschafteraustausches gehalten werden. Angesichts dieser und anderer proisraelischer Voten kam der bayerische Oberkirchenrat Heinrich Riedel, ständiger Vertreter des Landesbischofs und selbst Mitglied des Rates der EKD, von seiner bisherigen Haltung, die mit der von Kunst korrelierte, zunehmend ab. Riedel fragte sich nun selbst, ob „ethische Gesichtspunkte nicht ein stärkeres Gewicht haben als die Rücksicht auf die Araber.“⁵⁵

Ende des Monats und Anfang Dezember lagen dem Ratsvorsitzenden Scharf die inhaltlich übereinstimmenden Schreiben von Lübke, Erhard und Schröder vor, die eine Antwort auf das bisher vertraulich gehaltene Plädoyer des Rates darstellten. Die Politiker bekräftigten die Position, dass sich die Haltung der Bundesrepublik gegenüber Israel zwar grundsätzlich nach moralischen Grundsätzen zu richten habe. „Bei der Entscheidung, wann wir diplomatische Beziehungen zu Israel aufnehmen sollten, müssen jedoch auch andere

53 Brief Kunsts an Riedel vom 12.11.1964 (EZA Berlin 87/850).

54 *Hannoversche Landessynode*: Zur Israelfrage. In: *Junge Kirche* 25 (1964), 702–703.

55 Brief Riedels an Kunst vom 23.11.1964 (EZA Berlin 87/850).

Gesichtspunkte in Betracht gezogen werden.“⁵⁶ Das Wort ‚wann‘ ließ erkennen, dass die Bundesregierung den Botschafteraustausch nicht prinzipiell ausschloss, jedoch auf eine Situation zu warten gedachte, die dem Hauptziel ‚Wiedervereinigung‘ weniger abträglich erschien.

In der 28. Sitzung des Rates der EKD vom 3. und 4. Dezember 1964 in Berlin nahm man die Antwort der Bundesregierung zur Kenntnis. Um einerseits den deutschlandpolitischen Interessen Bonn nicht entgegenzuarbeiten und andererseits dem öffentlichen Druck, der sich erneut mit der Petition des DKR aufgebaut hatte, ein Stück weit nachzugeben, erklärte schließlich der Rat in einem Kommuniqué an die kirchlichen Presse-Redaktionen, dass er seine ‚Erwägungen‘ bezüglich der deutsch-israelischen Beziehungen und der in Ägypten tätigen deutschen Rüstungsexperten der Bonner Regierung übermittelt habe. Auch wenn bewusst keine Details weitergegeben wurden, verlor der Brief an Lübke damit seine ursprünglich intendierte Vertraulichkeit. Schon am 4. Dezember meldete der Evangelische Pressedienst (epd) den Vorstoß des Rates der EKD⁵⁷. Prompt musste sich der Rat den Vorwurf gefallen lassen, dass sich die Kirche, welche sich um geistliche Dinge zu kümmern habe, überhaupt derart politisch artikuliere. Andere Stimmen waren radikaler und forderten gegenüber dem Rat, dass die Israelis das widerrechtlich von ihnen gestohlene Land endlich räumen müssten⁵⁸. Dies waren gegenüber der Präponderanz proisraelischer Appelle jedoch Einzelvoten.

Nachdem das Engagement des Rates der EKD publik geworden war, tat sich die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland leichter, am 15. Januar 1965 in Bad Godesberg die Bundes-

56 Brief Erhards an Scharf vom 28.11.1964 (EZA Berlin 81/2/256; Kopie in 87/850). – Vgl. Brief Lübkes an Scharf vom 26.11. und Brief Schröders an Scharf vom 2.12.1964 (EZA Berlin 81/2/256; Kopien in 87/850).

57 S. auch Kommuniqué über die Sitzung des Rates der EKD am 3./4.12.1964 in Berlin (EZA Berlin 2/1896); Protokoll der EKD-Ratssitzung vom 3./4.12.1964, Kopie (EZA Berlin 2/1811 und 87/850); und Meldung „EKD-Synode 1965 in Frankfurt/Main und Magdeburg“. In: Evangelischer Pressedienst, Zentralausgabe (epd. ZA) Nr. 280 vom 4.12.1964 [stets o. A. und o. S.].

58 S. auch Brief von Otto Kanold an den EKD-Rat vom 5.12.1964; und Brief von Alfred Höhne an den EKD-Rat vom 8.12.1964 (EZA Berlin 81/2/256).

regierung zu einem baldigen Botschafteraustausch aufzufordern⁵⁹. Dieser Synodalbeschluss wurde am 27. Februar an Außenminister Schröder übermittelt – zu einem Zeitpunkt, als auch die Leitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (West) ihrer Sorge um die Zukunft der deutsch-israelischen Beziehungen Ausdruck verlieh⁶⁰. Das waren dann auch die Wochen, in denen sich die Ereignisse überstürzten. Als Schröder am 11. März antwortete, brauchte er nur noch auf den am 7. März gefassten Entschluss des Bundeskanzlers über die Aufnahme diplomatischer Beziehungen hinzuweisen.

59 So Beschluss Nr. 34 vom 15.1.1965. In: *Evangelische Kirche im Rheinland: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. Handreichung Nr. 39 für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland. O. O. 1985, 115. – Auch wiedergegeben im Brief Beckmanns an Kunst vom 24.2.1965 (EZA BERLIN 87/850). – Vgl. Meldung „Aus ethischen und menschlichen Gründen“. In: epd. ZA Nr. 12 vom 15.1.1965.

60 S. auch Briefe Kunsts an Beckmann und Schröder vom 27.2.1965 (EZA Berlin 87/850); und Brief Schröders an Beckmann vom 11.3.1965, Kopie (EZA Berlin 87/850). – Zur berlin-brandenburgischen Erklärung s. Meldung „Tiefe Sorge‘ um Beziehungen zu Israel“. In: epd. ZA Nr. 40 vom 17.2.1965. Indem man sich hier auf die West-Berliner Synodalerklärung von Januar 1960 berief (*Rendtorff, Rolf / Henrix, Hans Hermann* [Hg.]: *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Gemeinsame Veröffentlichung der Studienkommission Kirche und Judentum der EKD und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz*. Paderborn / München 1989, E.III.15, 551f.), machte man deutlich, dass der Glaube an die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes Auswirkungen auf das politische Engagement gegenüber dem Staat Israel habe.

Der heilsgeschichtliche Gehalt der historisch-materialistischen Geschichtsschreibung in der DDR als Indikator einer „politischen Religion“

Gisa Bauer

Einleitung

Die Wahrnehmung des Sozialismus, der kommunistischen Ideologie und ihres praktischen Niederschlages in der „Diktatur der Arbeiterklasse“ als eine Form der „politischen Religion“ hat eine lange Geschichte.

Thomas Mann lässt im „Zauberberg“ seinen Protagonisten Leo Naphta mit der Anschauung reüssieren, das „Weltproletariat“ stelle „die Kriterien des Gottesstaates der bürgerlich-kapitalistischen Verrottung entgegen“ und die „Diktatur des Proletariats“ habe ihren Sinn in „der Transzendenz“: „Seine Aufgabe ist der Schrecken zum Heile der Welt und zur Gewinnung des Erlösungsziels, der staats- und klassenlosen Gotteskindschaft.“¹

Der orthodoxe, in Frankreich lebende Theologe Alexander Schmemmann betonte in den 1970er Jahren wiederholt, der Westen verkenne die Zielsetzungen des Sozialismus, die auf einem „Progress-Denken“ und der „Transformation der Welt zu [dem] Reich Gottes“ beruhe. Jens Bisky, Feuilletonredakteur der „Süddeutschen Zeitung“ und Sohn des PDS/Die-Linke-Politikers Lothar Bisky, erinnert sich an seine Kindheit und Jugend in der DDR bezüglich der Diskrepanz zwischen real existierendem Sozialismus und dem versprochenen Heil der kommunistischen Ideologie: „Über dem Geisterreich schien der Mond der Erlösung und tauchte es in verführerisches Licht.“² Diese Beispiele ließen sich zahlreich erweitern.

In den 1990er Jahren wurden derartige Beobachtungen durch die Tagungen und die darauf basierenden drei Sammelbände zur Fragestellung „Totalitarismus und politische Religionen“ des renommierten Politikers und Politikwissenschaftlers Hans Maier in den Fokus wissenschaftlicher Untersuchungen genommen. Grundlage der Über-

1 *Mann*, Thomas: *Der Zauberberg*. Frankfurt a. M. 1989, 426.

2 *Bisky*, Jens: *Geboren am 13. August. Der Sozialismus und ich*. Berlin 2004, 14.

legungen zur „politischen Religion“ stellt dabei das 1938 erstmals veröffentlichte Werk des Politologen Eric Voegelin „Die politischen Religionen“ dar. Die Tagungen zu „Totalitarismus und politische Religionen“ bzw. die daraus hervorgegangenen Bände zeigen deutlich die Spannung hinsichtlich der seit Voegelin virulenten Frage³, ob totalitäre Ideologien als Religionen bezeichnet werden können oder, ausgehend von einem engen Religionsbegriff, eben nicht⁴. Mit der Beantwortung dieser Frage stand und fiel der Begriff „politische Religion“. In jüngeren Publikationen ist die Tendenz zu bemerken, dem Begriff „Religion“ im Hinblick auf „politische Religion“ einen größeren Raum zu geben und in dem Zusammenhang auch den zu Grunde liegenden Religionsbegriff zu weiten⁵.

Der Religionspolitologe und ehemalige Schüler Voegelins, Claus-Ekkehard Bärsch, schlägt in einem Aufsatz von 2003 folgende Merk-

3 Der Begriff „politische Religion“ wurde von Voegelin selbst in seinem Spätwerk auf Grund seiner Unschärfe verworfen (*Bizeul*, Yves: Glaube und Politik. Wiesbaden 2009, 133).

4 Vgl. besonders die Beiträge von *Linz*, Juan J.: Der religiöse Gebrauch der Politik und / oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion. In: Maier, Hans (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I. Paderborn u. a. 1996, 129–154; sowie die daran anschließende Diskussion (ebd., 154–170); *Behrens*, Mathias: „Politische Religion“ – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff. In: Maier, Hans / Schäfer, Michael (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. II. Paderborn u. a. 1997, 249–269; *Maier*, Hans: „Politische Religionen“ – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs. In: Maier / Schäfer, Totalitarismus II, 299–310.

5 So greift z. B. Yves Bizeul, Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte in Rostock, auf die Definitionen von Religion bei Franz-Xaver Kaufmann und Hans-Ulrich Wehler zurück, um deren Kennzeichnungen auf „politische Religion“ zu übertragen – ein Unterfangen, das den Begriff weitet, ohne sich im Nebulösen zu verlieren (Bizeul, Glaube [wie Anm. 3], 125f.). Im 5. Kapitel seines Buches „Glaube und Politik“ (114–134) geht Bizeul auf „Ideologie und ‚Politische Religionen‘“ ein und hebt u. a. auch die *Erfahrung* des Numinosen, die kollektive Überwältigung, das *Gefühl* des mysterium tremendum, das *Erschauern* als Aspekte hervor, die die „politische Religion“ charakterisieren und sie über eine reine „säkulare Religion“ erheben: „Die ‚politischen Religionen‘ sind aus diesem Grund keineswegs ‚säkulare Religionen‘. Es sind transzendenzlose weltanschauliche Ersatzreligionen mit einer Erfahrung des Sakralen“ (ebd., 127).

male „politischer Religion“ vor: Es werde in den betreffenden Gesellschaften „an die Existenz überirdischer Mächte sowie an eine jenseitige Welt geglaubt“, dieser Glaube richte sich „vorrangig oder gleichrangig auf das Heil oder die Erlösung in der diesseitigen Welt aus“, die „Handelnden oder handeln wollenden Menschen sind davon überzeugt, in der politischen Ordnung und durch die Qualität der politischen Ordnung könne Erlösung von allen oder den meisten Übeln der menschlich-gesellschaftlichen Existenz erreicht werden“ und der Glaube müsse eine so ausschlaggebende Wirkung haben, dass er für das Bewusstsein von Gesellschaft maßgebend sei und dadurch „die Kohärenz zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft konstituiert“ werde⁶. Bärtsch überprüft dann die individuellen Haltungen von Alfred Rosenberg und Adolf Hitler zu „Religion“ auf diese Merkmale hin, um festzustellen, dass der Nationalsozialismus als „politische Religion“ zu bezeichnen ist: „Man muss also keine neuen Religionsbegriffe erfinden, um die Phänomenologie des nationalsozialistischen Bewusstseins als politische Religion beurteilen zu können. Der Nationalsozialismus ist keine politische Anti-Religion oder ein politischer Religionsersatz. Gott ist nicht tot, sondern im Leben der arischen Rasse äußerst lebendig. Weil Teilinhalte der irdischen Welt divinisiert und die Transzendenz Gottes immanentisiert werden [...] besteht das wesentliche Merkmal der politischen Religion des Nationalsozialismus in der partiellen Immanentisierung der Transzendenz Gottes.“⁷ Vor diesem gesamten Hintergrund mutet die am Schluss eingestreute Bemerkung etwas überraschend an, es sei „evident“ bzw. brauche nicht begründet zu werden, „dass der Marxismus-Leninismus keine politische Religion ist“⁸. Dem ist zu widersprechen, sowohl unter Heranziehung von Bärtschs Merkmalen „politischer Religion“ als auch in Parallele zu den Ergebnissen seiner Analyse des Nationalsozialismus am Beispiel von Hitler und Rosenberg.

6 Bärtsch, Claus-Ekkehard: Der Topos der politischen Religion aus der Perspektive der Religionspolitik. In: Ley, Michael / Neisser, Heinrich / Weiss, Gilbert (Hg.): Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin. München 2003, 176–197, hier 186.

7 Ebd., 195.

8 Ebd., 196.

Im Folgenden soll ein Ausschnitt der kommunistischen Ideologie und ihres lebenswirklichen Niederschlags vorgestellt und auf den versprochenen Heils- und Erlösungscharakter hin untersucht werden: die Geschichtsschreibung in der DDR. Die an ihr deutlich werdende „Transformation der Welt in das Reich Gottes“, wie Schmemmann sagt, oder die Transformation der religiösen Idee von Heilsgeschichte in eine säkular-religiöse Idee von Heilsgeschichte, die beide das grundsätzlich analoge Element der Verinnerweltlichung Gottes bzw. eines Gottesersatzes aufweisen, zeigt deutlich den politisch-religiösen Charakter des Marxismus-Leninismus. Die Rolle, die der historisch-materialistischen Geschichtsschreibung bei der Konturierung der „politischen Religion“ des Marxismus-Leninismus zukommt, kann nicht hoch genug veranschlagt werden, da sich in der Geschichtsschreibung generell zentrale Momente der Identität von Gruppen, Gesellschaften und Individuen befinden bzw. von ihr widergespiegelt werden.

Für einen Erkenntnisgewinn bezüglich der DDR-Geschichtsschreibung ist der enge Zusammenhang von marxistisch-leninistischer Geschichtstheorie und Geschichtsschreibung grundlegend, der in der Forschung lange Zeit wenig berücksichtigt wurde. Deshalb wird bei den folgenden Überlegungen in einem ersten Schritt ein Abriss der Geschichte der historiografischen Erforschung der DDR-Geschichtsschreibung sowie eine kurze Darstellung dessen, was historisch-materialistische Geschichtsschreibung beinhaltet, erfolgen. Als Zweites kommt die praktische Handhabung der historisch-materialistischen Geschichtsschreibung in der Geschichtswissenschaft und im Geschichtsunterricht der DDR zur Sprache, um schließlich in einem dritten Schritt auf ihre heilsgeschichtlichen Implikationen hin untersucht zu werden.

1. Forschungsstand der Debatte über den Zusammenhang von historischem Materialismus und Geschichtsschreibung in der DDR

Dem Zusammenhang von historischem Materialismus und Geschichtsschreibung in der DDR ist in der Forschung verschiedentlich widersprochen worden. So vermerkt z. B. der Leipziger Historiker und Kulturwissenschaftler Matthias Middell in einem Aufsatz von 1998, die „behauptete Einheit in Grundannahmen und Methoden“ der Geschichtswissenschaft sei schon während der Existenz der DDR

in Auflösung begriffen gewesen, „wenn sie denn je den Charakter dieser Geschichtswissenschaft insgesamt bestimmt“⁹ hätte. Ein Indiz dafür, so Middell, sei der Umstand, dass in der marxistisch-leninistischen Geschichtswissenschaft „bemerkenswert oft von ‚Vielfalt‘ und ‚Dialektik‘ gesprochen“ worden sei. Das entspricht in etwa dem, was zehn Jahre zuvor Jörn Rüsen und Zdeněk Vašíček in Westdeutschland über den Zusammenhang von Ideologie und Geschichtswissenschaft in der DDR feststellten: Der historische Materialismus sei zwar die Vorgabe für die Geschichtswissenschaft in der DDR, aber wie die von ihm proklamierten Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte im Detail zu verstehen seien, müsse die Geschichtswissenschaft empirisch konkretisieren. Auf diese Weise sei der geschichtstheoretische Rahmen in der DDR letztlich so flexibel verarbeitet worden, „daß sich die Geschichtswissenschaft mit seiner Hilfe in ihrer fachlichen Eigenständigkeit [...] zur Geltung bringen konnte.“¹⁰

Wie problematisch solche Einschätzungen sind, zeigt ein Blick auf die Kirchengeschichtsschreibung in der DDR. Kirchenhistoriker, die die Ausrichtung an der historisch-materialistischen Geschichtstheorie vermissen ließen, waren stark von der staatlichen Zensur betroffen. Diejenigen aber, die die marxistisch-leninistische Position vertraten, schrieben diese der Kirchenhistoriografie ins Stammbuch. Pointiert lässt sich das an einer Formulierung der Theologin, Professorin für Kirchengeschichte und Mitarbeiterin der Zensurbehörde des DDR-Kultusministeriums Rosemarie Müller-Streisand von 1964 ablesen. Im letzten Abschnitt ihrer Abhandlung mit dem Titel „Luthers Weg von der Reformation zur Restauration“ heißt es: „Indem die Geschichtswissenschaft lehrt, daß alle bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen ist, lehrt sie zugleich die Kirche, nach dem ‚cui bono‘ ihres Handelns zu fragen und hilft so mit, sie davor zu

9 Middell, Matthias: Geschichtswissenschaft in der DDR – Strukturgefängnis oder individuelle Handlungsmöglichkeit im Wandel von 45 Jahren. In: Iggers, Georg I. u. a. (Hg.): Die DDR-Geschichtswissenschaft als Forschungsproblem (Beiheft zur Historischen Zeitschrift 27). München 1998, 159–204, hier 175.

10 Rüsen, Jörn / Vašíček, Sdenek: Geschichtswissenschaft zwischen Ideologie und Fachlichkeit. Zur Entwicklung der Historik in der DDR. In: Fischer, Alexander / Heydemann, Günther (Hg.): Geschichtswissenschaft in der DDR. Bd. I: Historische Entwicklung, Theoriediskussion und Geschichtsdialektik. Berlin 1988, 307–331, hier 318.

bewahren, zur antichristlichen Pharisäerkirche zu werden.“¹¹ Hier ist zusammengefasst, was den Anspruch des Staates ausmachte, und zwar nicht nur 1964, sondern bis 1989: Der Marxismus-Leninismus galt als die moralische Instanz, die der Kirche ihren Weg zwischen Gut und Böse wies, und der historische Materialismus war die Richtschnur der Geschichtswissenschaft für die Kirchengeschichte.

Die Einengung der Kirchengeschichtsschreibung kann als Paradigma für die Einengung der Geschichtsschreibung durch die Theorie der historischen Gesetzmäßigkeit der Klassenkämpfe in Anschlag gebracht werden. Allerdings wurde diese Einengung nicht immer als eine solche gesehen, wie das genannte Zitat von Middell deutlich macht.

Die Bewertung der DDR-Geschichtsschreibung durch die westdeutsche und seit 1989/90 durch die gesamtdeutsche Geschichtsschreibung fällt in verschiedene Interpretationsmodelle auseinander¹². Während in den 1950er Jahren in Westdeutschland eine Abwertung der DDR-Geschichtsschreibung vorherrschte, kam es in den 1970er und 1980er Jahren „zu einem aufstiegsgeschichtlichen Bild von der östlichen Konkurrenzhistoriographie“¹³. Bemerkenswert sind die Diskussionen seit den 1970er Jahren in Westdeutschland über den „Theorieboom“ der Geschichtswissenschaft in der DDR, der vor dem Hintergrund der Theoriedebatten der westdeutschen Geschichtsschreibung verhalten positiv gewertet wurde¹⁴. Flankiert von den neomarxistischen Theorien der westdeutschen Studentenbewegung, veranlassten sie manchen Historiker, Elemente des histo-

11 *Müller-Streisand*, Rosemarie: Luthers Weg von der Reformation zur Restauration. Die kirchenkritische Theologie des frühen Luther und die Grundlagen ihrer Wandlung. Halle/Saale 1964, 109.

12 Zum folgenden Abriss vgl. *Sabrow*, Martin: Das Diktat des Konsenses. Geschichtswissenschaft in der DDR 1949–1969. München 2001, 13–27.

13 Ebd., 17.

14 Vgl. die beiden Bände *Fischer / Heydemann*, Geschichtswissenschaft I (wie Anm. 10) und *Fischer, Alexander / Heydemann, Günther* (Hg.): Geschichtswissenschaft in der DDR. Band II: Vor- und Frühgeschichte bis Neueste Geschichte. Berlin 1990. In den Beiträgen beider Bände kommt diese Tendenz auch noch Ende der 1980er Jahre zum Tragen.

rischen Materialismus in seine Arbeit aufzunehmen¹⁵. Diese positive Haltung gegenüber der DDR-Geschichtswissenschaft verflüchtigte sich nach 1989 sehr rasch und ging in eine polarisierte Debatte über, die geprägt war von Anklagen, Vorwürfen und Selbstrechtfertigungen. Erst ab Ende der 1990er Jahre begann die Phase der Entpolitisierung und Professionalisierung in der geschichtswissenschaftlichen Reflexion zur DDR-Geschichtswissenschaft. Seitdem ist zu beobachten, dass die eminente Bedeutung des historischen Materialismus als konzeptioneller und ideologischer Rahmen der DDR-Geschichtsschreibung immer stärker erkannt wird¹⁶.

Exkurs: Der historische Materialismus

Neben dem philosophischen Materialismus und der materialistischen Dialektik geht der historische Materialismus als Teil des Marxismus-Leninismus auf Karl Marx und Friedrich Engels zurück und wurde von Wladimir Iljitsch Lenin weiterentwickelt. Seine Entstehung bei Marx und Engels verdankt er einerseits der Weiterentwicklung der Feuerbachschen Religionskritik und andererseits, damit in engem Zusammenhang stehend, einer Abarbeitung an Hegel¹⁷. Dessen Vorstel-

15 *Hassel*, Peter: Marxistische Formationstheorie und der Untergang Weststroms. In: Fischer / Heydemann, *Geschichtswissenschaft II* (wie Anm. 14), 81–95, hier 81.

16 Vgl. die Dissertation von Heike Christina *Mätzing*: „Geschichte im Zeichen des historischen Materialismus. Untersuchungen zur Geschichtswissenschaft und Geschichtsunterricht in der DDR“ (Hannover 1999), in der dem historischen Materialismus als Grundstruktur der Geschichtsschreibung in der DDR breiten Raum gegeben wird. Eine frühere Arbeit über den Geschichtsunterricht in der DDR ist die 1982 erschienene Untersuchung von *Rang*, Brita: *Pädagogische Geschichtsschreibung in der DDR. Entwicklung und Entwicklungsbedingungen der pädagogischen Historiographie 1945–1965*. Frankfurt a. M. 1982. Rang bezieht zwar zum Sujet ihrer Untersuchung durchaus kritisch Stellung, nimmt aber den historischen Materialismus als Rahmen der im Unterricht vermittelten Geschichte so gut wie nicht auf.

17 Vgl. *Mehlhausen*, Joachim: *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie*. VII / 2. 19.–20. Jahrhundert. In: *TRE* 12 (1984), 643–658, besonders 3. Hegel und die Hegelschule; Feuerbach und Marx, 647–649; *Reichelt*, Helmut: *Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung*. In: Ders. (Hg.): *Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels*. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien / 1975, 9–89.

lung der dialektischen Entwicklung der Geschichte vor dem Hintergrund des Wirkens des Weltgeistes, die in der endgültigen Versöhnung von Geist und Natur münde, stellte Marx nach eigenem Dafürhalten „vom Kopf auf die Füße“, d. h. er eliminierte in der Hegelschen Vorstellung den Geist und ersetzte ihn durch die sozio-ökonomischen, sprich materialistischen Widersprüche. Das Bild von Geschichte als einer dialektischen Fort- und Höherentwicklung der Menschheit zum Heil hin blieb ideengeschichtlich allerdings bestehen. Marx und Engels gingen davon aus, dass der Motor aller historischen Entwicklung die Veränderungen der jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnisse einer Epoche seien, wobei die Veränderungen nur durch die produzierenden Volksmassen und nur durch Revolutionen herbeigeführt werden könnten. Der Klassenkampf wurde somit zum Dreh- und Angelpunkt der Geschichte¹⁸. Die einzelnen historischen Epochen seien geprägt von der ständigen Spannung und Auseinandersetzung zwischen herrschender Klasse und unterdrückter Klasse. Letzteres meinte die Arbeiter und Bauern der jeweiligen Epoche. Die ökonomischen Bedingungen variierten in jeder Epoche, so dass es zu immer fulminanteren Revolutionen und zu einer steten Weiterentwicklung des Klassenkampfes komme. Die traditionellen geschichtlichen Epochen wurden in der Folge umbenannt und bereits in der Bezeichnung die grundlegenden gesellschaftlichen Struktur- und Entwicklungszusammenhänge zum Ausdruck gebracht: Die „klassenlose Urgesellschaft“, die Antike wurde zur „Sklavenhaltergesellschaft“, das Mittelalter zur „Feudalgesellschaft“, und die Neuzeit zum „Kapitalismus“, „Faschismus“ und „Imperialismus“. Diese so genannten Gesellschaftsformationen führten schließlich zum klassenlosen Kommunismus. Dieses auch „Fünf-Stadien-Schema“ oder „Formationstheorie“ genannte Modell wurde im Laufe der Geschichte der DDR etwas modifiziert – darüber wird noch zu sprechen sein –, ohne jedoch die „marxistische Theorie“, d. h. also auch den historischen Materialismus, „insgesamt in Frage“ zu stellen. Sie bildete immer

18 Das „Kommunistische Manifest“ beginnt mit dem Satz: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“ und legt durch die folgende Zusammenfassung der Geschichte bereits die Linie für die kommunistische Geschichtsschreibung fest (vgl. *Marx, Karl / Engels, Friedrich: Manifest der kommunistischen Partei*. Berlin 1964, 42–57).

noch die „Grundstruktur historischer Prozesse“ und war „Regulativ des Forschungsprozesses“¹⁹.

Durch Lenin erfuhr die Formationstheorie einige spezifische Erweiterungen. War bei Marx und Engels der Lauf der Geschichte in erster Linie „durch innere allgemeine Gesetze beherrscht“²⁰, so zog die Abfolge der Gesellschaftsformationen für Lenin eine direkte Höherentwicklung nach sich²¹. Diese Vorstellung einer Höherentwicklung innerhalb der Geschichte, die bei Marx und Engels zwar prinzipiell schon angelegt war, aber nicht deutlich ausformuliert wurde, spielte später im historischen Materialismus eine unhinterfragte und fundamentale Rolle. Lenin brachte weiterhin gegenüber Marx und Engels Zwischenstufen des Kapitalismus und des Kommunismus ein: den Imperialismus als höchste Form des Kapitalismus und den Sozialismus als Vorstufe des Kommunismus. Besonders letzteres sollte sich im Hinblick auf die Legitimation von Problemen der sozialistischen Gesellschaft als nachhaltiges Theorieelement erweisen, da der Sozialismus als noch nicht ausgereifte Form des Kommunismus zum theoretischen Ausweis gesellschaftlicher Probleme nach dem kommunistischen Umsturz diente²². Im Sozialismus waren zwar, so die Theorie, die Klassenunterschiede durch die Aufhebung von Privateigentum eliminiert, aber für diese Elimination musste übergangsweise eine „Diktatur des Proletariats“ herrschen. Diese löse dann auch im Sozialismus gesellschaftliche Widersprüche und Spannungen aus, die im Kommunismus nicht mehr existierten.

Die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaftsordnung auf der Grundlage der gesetzmäßigen Dialektik des sozio-ökonomischen Widerspruchs mündete in der marxistisch-leninistischen Vorstellung ganz zwangsläufig in der klassenlosen Gesell-

19 *Hassel*, Marxistische Formationstheorie (wie Anm. 15), 82.

20 *Staatsbürgerkunde*. Einführung in die marxistisch-leninistische Philosophie. Lehrbuch für die Abiturstufe und für Lehrlinge mit Abschluß Klasse 10. Berlin 1989 (Neudruck der Auflage von 1983), 120.

21 Vgl. ebd., 302.

22 Angelegt war auch diese Vorstellung schon bei Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“, wenn von „despotische[n] Eingriffe[n] in das Eigentumsrecht“ im Zuge der Revolution und anderen Maßregeln die Rede ist, „die ökonomisch unzureichend und unhaltbar erscheinen, die aber [...] als Mittel zur Umwälzung der ganzen Produktionsweise unvermeidlich sind.“ (*Marx / Engels*, Manifest [wie Anm. 18], 67).

schaft. In ihr sind durch die Beseitigung des Privateigentums die Klassegegensätze aufgehoben, damit „die Klassen überhaupt“ und auch die „Herrschaft [des Proletariats] als Klasse“. An die Stelle tritt „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“²³. Es gibt in der kommunistischen Gesellschaft keine Gegensätze zwischen den Menschen, weder im Hinblick auf Besitz und Vermögen, noch im Hinblick auf Status, Geschlecht, Rasse usw. Diese Gesellschaft verkörpert die Menschenwürde eines jeden Individuums. Die Vision der klassenlosen kommunistischen Gesellschaft ist das Heil, auf das die historisch-materialistische Heilsgeschichte zuläuft – darauf wird in Abschnitt 3 genauer eingegangen werden. Zuvor aber soll der Frage nachgegangen werden, wie die Implementierung des historischen Materialismus in der Praxis aussah.

2. Die Geschichte der Geschichtswissenschaft und des Geschichtsunterrichts in der DDR²⁴

Bis Ende der 1950er Jahre wurde die Geschichtswissenschaft in der Sowjetischen Besatzungszone bzw. DDR ganz im Zeichen der Legitimation des Sozialismus und im Sinne der „Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands“ (SED) installiert. Im Mai 1952 proklamierte der in den 1950er Jahren wohl prominenteste Historiker der DDR, Leo Stern, der „eherne Gang“ der Geschichte habe eine „immanente Gesetzmäßigkeit“, und die sei vom Marxismus-Leninismus aufgezeigt

23 Ebd., 68.

24 Die Historiker Alexander Fischer und Günther Heydemann stellten 1992 in einem Aufsatz eine Periodisierung der historiografischen Wandlungsphasen in der DDR vor, die in Ansätzen auf das in der DDR selbst proklamierte Entwicklungsmodell der Geschichtswissenschaft zurückgeht (*Fischer, Alexander / Heydemann, Günther: Weg und Wandel der Geschichtswissenschaft und des Geschichtsverständnisses in der SBZ / DDR seit 1945*. In: Eckert, Rainer / Küttler, Wolfgang / Seeber, Gustav [Hg.]: *Krise – Umbruch – Neubeginn. Eine kritische und selbstkritische Dokumentation der DDR-Geschichtswissenschaft 1989/90*. Stuttgart 1992, 125–151, besonders 139f.). So evident diese Einteilung in fünf Phasen ist, soll im Rahmen der hier vorliegenden Überlegungen nur kurz auf markante Entwicklungen in den 1950er und 1970er Jahren eingegangen werden.

worden²⁵. Im 1955 vom Zentralkomitee der SED erfolgten Beschluss zur „Verbesserung der Forschung und Lehre in der Geschichtswissenschaft der Deutschen Demokratischen Republik“ hieß es dann auch, die historischen Disziplinen seien die „scharfe[...] ideologische[...] Waffe“ für die „Erziehung der Arbeiterklasse und aller Werktätigen im Geiste des Patriotismus und des proletarischen Internationalismus im Kampf gegen die verderbliche Ideologie der imperialistischen und militaristischen Kräfte in Westdeutschland“²⁶. Die „junge Geschichtswissenschaft der DDR“ wurde in den 1950er Jahren mit Druck daraufhin ausgerichtet, „sich von den Positionen des traditionellen Historismus los[zu]sagen und die ‚schöpferisch weiterzuentwickelnde‘ Theorie des Marxismus-Leninismus in der Geschichtsforschung der DDR zum festen wissenschaftlichen Fundament [zu] machen“²⁷. Der Umstrukturierungsprozess dauerte etwa ein Jahrzehnt. Er war geprägt „durch permanente Eingriffe der SED in die personellen und institutionellen Belange der Geschichtswissenschaft“²⁸ und von der Diffamierung der so genannten „bürgerlichen“ Historiker, die allesamt bis Ende der 1950er Jahre die DDR verließen. Stattdessen wurden zuverlässige Kader als Professoren eingesetzt, denen teilweise vollständig die Qualifikationen fehlten²⁹. Sie richteten in den 1960er Jahren die Geschichtswissenschaft ausschließlich auf die marxistisch-leninistischen Vorgaben aus.

Eine gewisse Zäsur der weiteren Entwicklungen bildete der schon genannte „Theorieboom“ in den 1970er Jahren innerhalb der Geschichtswissenschaft der DDR³⁰. Im Zuge dessen wurde die Inter-

25 *Stern*, Leo: Gegenwartsaufgaben der deutschen Geschichtsforschung. Berlin 1952, 34; vgl. auch Fischer / Heydemann, Weg und Wandel (wie Anm. 24), 129.

26 *Die Verbesserung der Forschung und Lehre in der Geschichtswissenschaft der Deutschen Demokratischen Republik*. Beschluß des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. In: *Zeitschrift für Geschichte* 3 (1955), 507–527, hier 507.

27 *Fischer / Heydemann*, Weg und Wandel (wie Anm. 24), 129.

28 *Ebd.*, 130.

29 *Mertens*, Lothar: *Priester der Klio oder Hofchronisten der Partei? Kollektivbiographische Analysen zur DDR-Historikerschaft*. Göttingen 2006, 30–114.

30 Vgl. *Heydemann*, Günther: *Der Theorieboom in der marxistisch-leninistischen Geschichtswissenschaft der DDR seit 1967. Ursachen – Entwick-*

pretation der Formationstheorie ausgebaut: Sie war nun nicht mehr bloß die epochenübergreifende Struktur der Geschichte, sondern darüber hinaus relevant für die landesspezifisch-regionalen historischen Gemengelagen³¹. Dadurch konnten nun kleinere regionale Unruhen und Zusammenbrüche in den Prozess der Formation von Gesellschaften eingebaut werden und man war nicht mehr nur auf die großen Revolutionen und Massenaufstände als Klassenkampf-Epochenmarker angewiesen. Der Vorstellung der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ wurde ein kleiner Türspalt geöffnet, ebenso der Wahrnehmung, dass einzelne historische Phänomene nicht in unmittelbarer kausaler, d. h. also dialektischer Verbindung stehen mussten, sondern sich auf Grund der regionalen Unterschiedlichkeit und flächenmäßigen Verteilung komplex und vielschichtig entwickeln. Dieser Kurswechsel zeitigte ab Ende der 1970er Jahre eine Differenzierung der Beurteilung historischer Ereignisse gegenüber den 1960er Jahren. Beispielhaft lässt sich das an der Formulierung der DDR-Historikerin Ingrid Mittenzwei von 1978 ablesen: „Und selbst die herrschende Klasse [...] war nicht zu allen Zeiten nur reaktionär.“³² Diese Äußerung fiel in Mittenzweis Aufsatz „Die zwei Gesichter Preußens“, in dem erstmalig die Diffamierung Preußens als „Junkerstaat“ aufgehoben wurde und eine Neubewertung Friedrichs II. anklang. Mittenzweis Aufsatz bildete den Startschuss für weitere historiografische Umwertungen, von denen die für die Kirchengeschichtsschreibung und letztlich auch Kirchenpolitik bedeutsamste eine Neubewertung Luthers war, der spätestens mit dem Lutherjubiläum 1983 vom „Fürstenknecht“ zu einem der „größten Söhne des deutschen Volkes“ avancierte³³. Dieser Umbruch in der Geschichtswissenschaft spielte sich allerdings nur innerhalb der marxistisch-leninistischen Vorgabe ab und kann für die

lung – Perspektiven. In: Fischer / Heydemann, *Geschichtswissenschaft I* (wie Anm. 10), 289–305.

31 Vgl. *Küttler*, Wolfgang: Theoretische Grundlagen und Methoden historischer Analyse von Gesellschaftsformationen. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 24 (1976), 1079–1093.

32 Zitiert nach *Mätzling*, *Geschichte* (wie Anm. 16), 102f.

33 Ebd., 103f.

Geschichtsschreibung generell nicht allzu hoch bewertet werden³⁴. Das zeigt besonders das Geschehen im Geschichtsunterricht in der DDR. Da nämlich blieben „die 1966 eingeführten Lehrpläne für Geschichte bis zum Schuljahr [...] 1988/89 in Kraft“³⁵. Und wie für jedes Schulfach galt auch für den Geschichtsunterricht grundsätzlich und stets „die ‚Einheit von wissenschaftlicher Bildung und ideologischer Erziehung‘.“³⁶

Im Geschichtsunterricht der DDR wurde die gesamte Geschichte von der 5. bis 11. Klasse einmal behandelt. Die vorkapitalistischen Gesellschaftsepochen von der Urgesellschaft bis zur frühbürgerlichen

34 Der 1978 von den Historikern Ernst Engelberg und Wolfgang Küttler herausgegebene Band „Formationstheorie und Geschichte. Studien zur historischen Untersuchung von Gesellschaftsformationen im Werk von Marx, Engels und Lenin“ ist symptomatisch für den „Umbruch“ in der Geschichtswissenschaft auf geschichtstheoretischer Ebene: Schon der Untertitel signalisiert, dass es darum ging, die Klassiker Marx, Engels und Lenin wiederholt daraufhin zu durchforsten, ob sich darin nicht den modernen Ansprüchen genügende methodologische Ansätze bzw. historische Erkenntnisse bezüglich des 19. und 20. Jahrhunderts erkennen ließen, die praktisch für die Geschichtswissenschaft fruchtbar gemacht werden konnten. Aber nach wie vor, so Wolfgang Küttler in seinen Schlussbemerkungen, sei „die Formationstheorie die entscheidende Grundlage für die Vermittlung von Empirie und Theorie sowohl in den historischen als auch in den systematischen Gesellschaftswissenschaften“ in der DDR (Küttler, Wolfgang: Theoriegeschichte und methodologische Probleme historischer Formationsanalyse. In: Engelberg, Ernst / Küttler, Wolfgang [Hg.]: Formationstheorie und Geschichte. Studien zur historischen Untersuchung von Gesellschaftsformationen im Werk von Marx, Engels und Lenin. Berlin 1978, 719–736, hier 722). Stilistisch gewunden und die Kritik an der bisherigen Geschichtsschreibung stark kaschierend, fuhr Küttler fort, inzwischen sei auch „ein spezielles Problem der begrifflichen Erfassung gesellschaftlicher Prozesse und Strukturen deutlich [geworden]: die Notwendigkeit der Erweiterung oder der Eingrenzung von Begriffsinhalten je nach der erforderlichen Differenzierung oder Zusammenfassung. Sogar in der großräumig und langfristig gliedernden Betrachtungsweise nach Formationen und Formationsfolge erwies sich diese ‚Flexibilität‘ der Terminologie als wichtiges Mittel der historischen Konkretisierung. Aber dies bedeutete keineswegs Relativismus [...]“ (ebd., 727).

35 *Neubaus*, Friedemann: Geschichte im Umbruch. Geschichtspolitik, Geschichtsunterricht und Geschichtsbewußtsein in der DDR und den neuen Bundesländern 1983–1993. Frankfurt a. M. u. a. 1998, 36.

36 Ebd.

Revolution, d. h. dem Bauernkrieg 1524/25, wurden in der 5. und 6. Klasse besprochen. Dafür stand eine Wochenstunde zur Verfügung. Erst ab der 7. Klasse waren es dann zwei Wochenstunden Geschichte, die wiederum vom zweistündigen Staatsbürgerkundeunterricht flankiert wurden, der den geschichtstheoretischen Rahmen für den Geschichtsunterricht lieferte. Behandelt wurde im Geschichtsunterricht in der 7. und 8. Klasse die Zeit von der Reformation bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in der 9. Klasse die Zeit von 1917 bis 1945 und in der 10. Klasse von 1945 bis in die Gegenwart. In der Erweiterten Oberschule erfolgte in der 11. Klasse nur noch die Darstellung der „Geschichte der Arbeiterbewegungen“ auf Grundlage eines Lehrbuchs zur Geschichte der SED. In der 12. Klasse fiel der Geschichtsunterricht zugunsten der Ausweitung des Unterrichts in Marxismus-Leninismus ganz weg³⁷. In dieser Abfolge, die den Geschichtsunterricht immer mehr zu einem Ideologieunterricht verschob, zeigt sich bereits das grundlegende institutionelle Zusammenspiel: sämtliche Bereiche, in denen Historiografie betrieben wurde, waren stets von einer Indoktrination mit dem Marxismus-Leninismus flankiert: der Geschichtsunterricht wurde seit der 7. Klasse begleitet vom Staatsbürgerkundeunterricht, ein Studium der Geschichte war durchsetzt mit obligatorischen Seminaren in Marxismus-Leninismus – wie alle Studienfächer in der DDR. Ebenso waren für Hochschullehrer Weiterbildungen und Seminare in Marxismus-Leninismus obligatorisch. Sie bildeten auf Grund des vermittelten historischen Materialismus gerade für Historiker die immer wieder in Erinnerung gerufene Grundlage ihrer Forschungen, die sie verpflichtet waren, an ihre Studentinnen und Studenten weiterzugeben, und diese später an ihre Schülerinnen und Schüler.

Die im Geschichtsunterricht der DDR vermittelten historischen Kenntnisse waren defizitär, da sie sich unter ständiger ideologischer Überfrachtung und einer geschichtsdidaktisch verheerenden permanenten Beurteilung herausbildeten: „Gut“ war die jeweilige „Arbeiterklasse“ und „böse“ die reaktionären Sklavenhalter, Feudalherren oder die Bourgeoisie. Um nur ein Beispiel zu nennen, dem man zahllose andere zur Seite stellen könnte: Im Geschichtsbuch für die 6.

37 Zu dem gesamten Komplex der Unterrichtsaufteilung vgl. ebd., 42f.

Klasse wird die Schlacht im Teutoburger Wald resümierend folgendermaßen charakterisiert: „So konnte die Ausdehnung der römischen Sklavenhalterordnung auf weitere germanische Stämme verhindert werden. Germanien war wieder frei. Die Germanen hatten in einem gerechten Krieg die Römer besiegt.“³⁸

Dem Geschichtsunterricht lag „ein teleologischer und zugleich dichotomischer Fortschrittsbegriff zugrunde“³⁹, konstatiert Friedemann Neuhaus in seiner Untersuchung zu „Geschichtspolitik, Geschichtsunterricht und Geschichtsbewußtsein in der DDR und den neuen Bundesländern 1983–1993“. Teleologisch sei der Geschichtsunterricht in Bezug auf den stufenweisen Fortschritt der Menschheit hin zum Kommunismus gewesen, dichotomisch durch die konsequente Unterscheidung in Gut und Böse in der Geschichte. Diese beiden Aspekte gehen unmittelbar auf den historischen Materialismus und die Formationstheorie zurück. Im Unterricht aber trug die mantra-mäßige Wiederholung der Formationstheorie und des Sieges der Arbeiterklasse nicht dazu bei, Interesse an Geschichte zu wecken. Spätestens Anfang der 1980er Jahre wurde der Reformstau im Geschichtsunterricht der DDR unübersehbar. Aber trotz einer 1982 in der Akademie der Pädagogischen Wissenschaften geführten verheißungsvollen Diskussion um den Inhalt des Geschichtsunterrichts sowie Möglichkeiten seiner Verbesserung und Entideologisierung⁴⁰ kam es nicht zu einem Neuansatz in der Geschichtspädagogik. Nicht zuletzt durch die Intervention der damaligen Bildungsministerin Margot Honecker wurde dem ein Riegel vorgeschoben. Sie betonte, Geschichte müsse geschrieben und gelehrt werden, „wie sie tatsächlich verlaufen ist“⁴¹, und meinte damit ihre eigene Geschichte als Mitbegründerin der SED und der DDR. Wie skurril die Einmischung von SED-Vertretern in die Inhalte von Geschichtsschreibung während der gesamten Zeit des Bestehens der DDR gewesen ist, kann hier nur angedeutet werden. Margot Honecker war dabei nicht die Erste oder die Einzige. Auch schon Walter Ulbricht

38 *Wermes*, Hans / *Müller*, Sieglinde: *Geschichte. Lehrbuch für Klasse 6*. Berlin 1981, 20.

39 *Neuhaus*, *Geschichte im Umbruch* (wie Anm. 35), 41.

40 *Ebd.*, 85–90.

41 Zitiert nach *ebd.*, 97.

brüstete sich damit, „im dritten Beruf Historiker“⁴² zu sein, und leitete davon sein Recht ab, der DDR-Historiografie seine Vorstellungen zu diktieren. Die personifizierte Vorordnung von Geschichtsdeutung vor Geschichtsforschung macht einmal mehr deutlich, wie stark die Geschichtsschreibung in der DDR im Rahmen der ihr von außen verordneten Geschichtstheorie gefangen war, die wiederum sowohl in ihren steten Fortschrittsproklamationen als auch der Zielsetzung eines Heils an der Grenze vom Innerweltlichen zum Außerweltlichen eine Heilsgeschichte *par excellence* darstellte.

3. Die Geschichtsschreibung in der DDR als Heilsgeschichte

In dem Artikel „Heilsgeschichte“ in der RGG wird von Friedrich Mildenerberger hervorgehoben, dass der Begriff Heilsgeschichte „einen wenig spezifischen Gebrauch“ habe und „in unterschiedlichen Zusammenhängen“ vorkomme⁴³. Spezielle Charakteristika von Heilsgeschichte sind somit nur schwierig zu erheben.

„Im weiteren Sinne [kann] nahezu jede religiöse Geschichtsinterpretation als H[eilsgeschichte] bezeichnet“ werden, konstatiert der Islamforscher und Orientalist Gottfried Hagen. Im engeren Sinne umreißt der Begriff „Heilsgeschichte“ „eine Geschichtsinterpretation, die in der Menschheitsgeschichte eine Entwicklung auf ein Ziel außerhalb derselben sieht, eben zum Heil, zu dem jedes geschichtliche Ereignis in Beziehung gesetzt wird.“⁴⁴

Für das Christentum sind Heilsgeschichten prinzipiell nichts Neues, durchzieht doch heilsgeschichtliches Denken das Alte und das Neue Testament und die Kirchengeschichte von Anfang an.

42 Zitiert nach *Mertens*, Priester (wie Anm. 29), 35.

43 *Mildenerberger*, Friedrich: Heilsgeschichte. In: RGG⁴ 3 (2000), 1584–1586. Mildenerberger folgt seinem eigenen Anspruch, „eine krit[ische] Würdigung muß die einzelnen Verwendungsweisen [von Heilsgeschichte] in den Blick nehmen“ (1585) und geht nach einer allgemeinen Charakterisierung nicht auf Gemeinsamkeiten verschiedener Heilsgeschichtsschreibungen ein.

44 *Hagen*, Gottfried: Heilsgeschichte. In: Elger, Ralf / Stolleis, Friederike (Hg.): *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur*. München 2001, bpb-Lizenzausgabe Bonn 2002, online verfügbar unter: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21440/heilsgeschichte> (20.1.2015).

Auch in anderen Religionen, z. B. dem Islam⁴⁵, finden sich heilsgeschichtliche Konzepte. Aber erst im 19. Jahrhundert wurde der Begriff „Heilsgeschichte“ eingeführt. Als sein Urheber gilt Johann Christian Konrad von Hofmann, ein lutherischer Theologe der „Erlanger Schule“. Hofmann wollte die „Theologie als selbständige Wissenschaft [...] erweisen“⁴⁶ und das Christentum als „Tatbestand“ auch geschichtlich fest verankern. Dafür entwickelte er das Konzept einer Geschichte, die „geheimnisvoll“ in die Profangeschichte eingebettet ist, nämlich die Heilsgeschichte. Der Theologe Johann Tobias Beck definierte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Grundlage von Heilsgeschichte „den göttlichen Geist als ‚das dynamische Ordnungsprinzip, das der Welt immanent‘ und in ihr ‚nach ethischen und pädagogischen Gesetzen‘ tätig ist“⁴⁷.

Religiöse heilsgeschichtliche Konzepte sind also geprägt von folgenden Faktoren:

- 1) von dem Wirken einer transzendenten oder allumfassend-unsichtbaren Kraft in der Geschichte,
- 2) von der Zielgerichtetheit von Geschichte und dem progressiven Verlauf oder der kausalen Entwicklung von Geschichte auf ein Endziel hin,
- 3) von dem Umstand, dass dieses Endziel außerhalb der Geschichte liegt,
- 4) von der Verborgenheit oder dem „geheimnisvollen“ Wesen der Heilsgeschichte, die sich von der Allgemeingeschichte abgrenzt⁴⁸ und damit in das Heilige und das Profane aufspaltet

Diese Charakteristika finden sich bei der Geschichtstheorie des historischen Materialismus wieder:

- 1) Der der Geschichte immanente Gott oder der „göttliche Geist“ ist ersetzt durch das sozio-ökonomische „Gesetz“ der Geschichte. Geschichte wird als eine kausale Kette von aufeinander aufbauen-

45 Vgl. ebd.

46 *Mildenberger*, Friedrich: Hofmann, Johann Christian Konrad v. (1810–1877). In: TRE 15 (1986), 477–479, hier 478.

47 Zitiert nach *Pannenberg*, Wolfhart: Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie. VIII. Systematisch-theologisch. In: TRE 12 (1984), 658–674, hier 660.

48 So auch *Mildenberger*, Heilsgeschichte (wie Anm. 43), 1584.

den, dialektischen sozio-ökonomischen Auseinandersetzungen verstanden, die zum Heil führe. Der Klassenkampf ist der Motor der Geschichte, seine ökonomische Gesetzmäßigkeit die der Geschichte zugrunde liegende Kraft.

- 2) Ohne den stufenweisen Aufbau der Gesellschaftsformationen gibt es in dieser Anschauung kein Heil. Wenn die Kausalität der Geschichte sich nicht evident aus den historischen Belegen ergab, wurde sie konstruiert und die Ungeregeltheit und Relativität der Historie ausgeblendet, was naheliegenderweise zu einer Verzerrung von Geschichte führte⁴⁹. Diese Verzerrung wiederum wurde als die „richtige“ und allgemeingültige Geschichtsschreibung proklamiert – andere historiografische Zugriffe diffamiert. Das wiederum stand in einem engen Zusammenhang mit dem Umstand, dass die historisch-materialistische Heilsgeschichte Teil der politischen und ideologischen Auseinandersetzung mit „dem Feind“, dem Westen, war (vgl. dazu auch 4.).
- 3) Das Endziel des historischen Materialismus war das kommunistische Heil. Im Kommunismus waren alle sozialen Widersprüche aufgelöst. Die Beschreibung dieses Heils erfolgte in paradiesischen Szenarien. Robert Havemann schilderte beispielsweise die „Utopie der kommunistischen Gesellschaft“ 1971 so: Sie bedarf „[...] keiner Moral, keiner Ideologie und keines Staates mehr [...], weil sie selbst moralisch sein wird, weil sie Wahrheit über sich selbst nicht zu verbergen braucht und weil in ihr geordnet ist, was bisher nur durch staatlichen Zwang in Ordnung gehalten werden kann.“⁵⁰ Auffällig bei der Konzeption des kommunistischen Heils ist die Betonung der Individualität: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ – das impliziert eine Hinwendung zum Individuum, die sich von der Betonung des Agierens von Klassen und Gesellschaftsschichten, d. h. stets Gruppen, in der auf das Heil zulaufenden Heilsgeschichte abhebt. Nach der überindividuellen Kampfgeschichte wird im Heil des historischen Ma-

49 Bemerkenswerterweise wurde das schon von Friedrich Engels in seinem Spätwerk kritisiert (*Reichelt*, Entwicklung [wie Anm. 17], 83f.).

50 Zitiert nach *Grebing*, Helga: Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland, Teil II. In: *Grebing*, Helga u. a. (Hg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch. Wiesbaden 2005, 355–596, hier 534.

terialismus dem Individuum dann Genüge getan. Von Marx wurde der Kommunismus als „Ende der Vorgeschichte der Menschheit“ und der Beginn der Geschichte bezeichnet⁵¹. Der Kommunismus ist in dieser Diktion zwar gerade nicht das Ende der Geschichte, da aber der Marxismus-Leninismus keine konkreten Angaben zu der dann folgenden eigentlichen Geschichte der Menschheit traf, kann man hier auch vom „Ende der Geschichte“ sprechen. Das innergeschichtliche Heil, auf das die Vorgeschichte hinläuft, entspricht dem außergeschichtlichen Heil, auf das die Geschichte hinausläuft. Bemerkenswerterweise ist sogar die Auseinandersetzung mit dem Problem der gegenwärtig ausbleibenden Heilszeit im historischen Materialismus auszumachen: Mit der Betonung des Sozialismus als Vorstufe des endgültigen Heils im Kommunismus konnte die realiter verzögerte Parusie erklärt und sowohl eloquent als auch pragmatisch die Mängel und die Rechtlosigkeit im real existierenden Sozialismus überspielt werden.

- 4) Es ist bezeichnend, dass die die Geschichte lenkende sozio-ökonomische Gesetz bis zu seiner Entdeckung durch Marx und Engels als „verborgen“ angesehen wurde. 1970 schrieb der Historiker Roland Franz Schmiedt in dem renommierten Jugendweihbegleitbuch „Weltall – Erde – Mensch“: „Marx und Engels [entdeckten] Gesetze, nach denen sich die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft vom Niederen zum Höheren vollzieht. Indem sie das Geheimnis lüfteten, das bisher über dieses Geschehen gebreitet war, gaben sie der Menschheit die Möglichkeit, ihre Geschichte bewußt zu gestalten, den Kampf um eine neue Ordnung mit den Lehren aus der Vergangenheit zu verbinden.“⁵² Die irdischen Gesetze, die die Geschichte vorantrieben, blieben bis zu ihrer Offenbarung durch Marx und Engels, die damit unausgesprochen einen Prophetenstatus erhielten, unentdeckt, verborgen und geheim. Man wird hier von einer simplifizierten Analogie zu der Vorstellung des „deus absconditus“ und „deus revelatus“ ausgehen können. Heilsgeschichtliche Konzepte zeichnen sich mitunter durch eine schroffe Frontstellung gegenüber anderen historio-

51 Ebd.

52 *Schmiedt*, Roland F.: Die Klassengesellschaft. In: *Weltall – Erde – Mensch*. Ein Sammelwerk zur Entwicklungsgeschichte von Natur und Gesellschaft. Berlin ¹⁸1970, 239–273, hier 273.

grafischen Ansätzen aus. In der DDR gab es allerdings keine konkurrierenden alternativen Geschichtsmodelle: Man unterschied nicht zwischen einer Heilsgeschichte und einer allgemeinen oder säkular geprägten Geschichtsschreibung, sondern „die Heilsgeschichte“ war „die Geschichte“. Eine Abgrenzung erfolgte aber insofern, als man sich gegenüber der „bürgerlichen“, „revisionistischen“, d. h. westdeutschen, westeuropäischen und amerikanischen Geschichtsschreibung abgrenzte. Auch in deren Geschichte wirkte das sozio-ökonomische Gesetz, wurde aber entweder nicht wahrgenommen oder die Wahrnehmung durch die herrschende Klasse unterdrückt oder nicht geglaubt. Letzteres, der Glaube als „wesentliche[s] Merkmal der Religion“⁵³, in diesem Falle also der Glaube an die Heilsgeschichte des historischen Materialismus, wäre nicht zuletzt in Bezug auf die Bevölkerung der DDR ein eigens zu untersuchendes Phänomen.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass die heilsgeschichtliche Dimension der Geschichtsschreibung in der DDR den Marxismus-Leninismus dahingehend als politische Religion ausweist, dass mit der Einführung sozio-ökonomischer Gesetze ein Gottesersatz geschaffen wurde⁵⁴, der die Geschichte bis an die Grenze zum Diesseits, an das „Ende der Geschichte“ und darüber hinaus vorantreibt und stets in ihr wirkt. Mit Heilsgeschichten des Christentums, des Judentums und des Islam hat die Heilsgeschichte des historischen Materialismus das innerweltliche Geschehen, die Verinnerweltlichung Gottes, gemein – schon von daher erweist sie sich genuin religiös. Darüber hinaus aber tritt sie mit einem religiösen Absolutheitsanspruch auf, der geglaubt werden will und nur mit der religiösen Vorstellungswelt entlehnten Termini präzise beschrieben werden kann. Dass sich diese Heilsgeschichte durch ihre praktische Anwendung als Teil des Marxismus-Leninismus im real existierenden Sozialismus anti-religiös im Sinne von „gegen das Christentum gerichtet“ auswirkte, konterkariert nicht

⁵³ *Bärsch*, *Topos* (wie Anm. 6), 196.

⁵⁴ Es ist davon auszugehen, dass die Zuschreibungen, die dem Gottesersatz zukommen, denen ähneln, die in den monotheistischen Religionen Gott zugeordnet werden. In der Logik einer Weltanschauung, die sich direkt von Feuerbachs Religionskritik ableitet, ist die Verinnerweltlichung der menschlichen Gottesvorstellung selbstredend zwingend, allerdings löst sie Gott nicht auf, sondern schafft verinnerweltlichte Götter.

die vorliegenden Ausführungen, sondern führt zu einem anderen Betrachtungsfeld: die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen einer „politischen Religion“ und einer Religion.

Konversionen als Kirchenwechsel – konfessionskundlich-ökumenische Aspekte*

Walter Fleischmann-Bisten

Das Thema der innerchristlichen Konversion und des damit verbundenen Wechsels von einer Kirche oder Gemeinde in eine theologisch-konfessionell anders geprägte und strukturierte Institution ist historisch betrachtet vor allem eine Folge der Reformation des 16. Jahrhunderts. Oder genauer gesagt: eine Konsequenz der Konfessionalisierung im Kontext des sog. Augsburger Religionsfriedens von 1555. Freilich gab es längst davor Wechsel von einer zu einer anderen Religionsgemeinschaft. In der Alten Kirche wurde unter dem lateinischen Begriff „*conversio*“ die Annahme des christlichen Glaubens als Folge einer Bekehrung oder Umkehr verstanden¹. Und es gab etwa Donatisten und Arianer, deren Lehre von der Mehrheit der Reichskirche abgelehnt wurde; sie galten somit als Häretiker verschwanden nach und nach von der christlichen Landkarte. Ähnliches gilt für die aus mittelalterlichen Protestbewegungen entstandenen Minderheiten der Albigenser, Katharer, Wyclifiten und Waldenser, die nach Verfolgungen durch die römische Inquisition ganz oder fast ganz bei Beginn der Reformation ausgerottet waren.

Folgenreich blieben die reichsrechtlichen Bestimmungen des Augsburger Reichstags von 1555 und des Westfälischen Friedens von 1648 einerseits und die Entstehung einer Vielzahl von Konfessionen und Kirchen, die in der Reformation ihre Wurzeln haben, andererseits. Denn die daraus resultierende konfessionelle und juristische Gemengelage führte nicht nur zu Ausgrenzungen, Vertreibungen und Religionskriegen. Sie führte territorial unterschiedlich geordnet und gelebt zu antiprotestantischen bzw. antikatholischen Agitationen und innerevangelisch bis heute zu einem Unverhältnis von Landeskirchen

* Für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 16.5.2013 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und am 11.6.2015 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München gehalten wurde. Der Beitrag ist Kirchenpräsident Dr. Martin Heimbucher zum 60. Geburtstag am 27.10.2015 gewidmet.

1 Vgl. *Brenner*, Beatus: Art. Konversion IV. In: TRE 19 (1990), 575–578, 575f.

und Freikirchen². Denn diese Entwicklung bestimmte jedenfalls in Deutschland und ähnlich in anderen mitteleuropäischen Regionen die Religionsgesetzgebung des 19. und 20. Jahrhunderts nachhaltig. Durch noch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts in mehreren deutschen Ländern praktizierte Zwangstaufen³, Friedhofsstreitigkeiten⁴ und andere Konflikte entstand ein auch die innerprotestantische Ökumene bis heute belastendes Klima⁵. Die ökumenische Bewegung hatte es deshalb in Deutschland von Anfang an besonders schwer, wie neueste Publikationen gerade im Überblick klar belegen⁶. Allein dadurch bedingt ist das Wort Konversion im ökumenischen Kontext hierzulande noch heute ein Reizwort oder gilt gar als Tabuthema⁷.

Im Folgenden soll nun aus konfessionskundlicher Sicht ausschließlich das Thema des innerchristlichen Kirchen- bzw. Konfessionswechsels erörtert werden. Sowohl der Komplex des mit einer Konversion verbundenen Religionswechsels (also vom oder zum Judentum, Christentum, Islam oder anderen Religionen) als auch Kirchenaustritte ohne Übertritt in eine andere christliche Kirche oder

-
- 2 Vgl. *Fleischmann-Bisten*, Walter: Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland. Veränderungen und Herausforderungen eines Unverhältnisses. In: MdKI 60 (2009), 3–9.
 - 3 Vgl. *Muttersbach*, Peter: Rechtslage und Rechtspraxis zum Kirchenaustritt und Taufzwang im Herzogtum Braunschweig. Eine regionalgeschichtliche Fallstudie. In: *Freikirchenforschung* 24 (2015), 337–355.
 - 4 Vgl. *Voigt*, Karl Heinz: Streit um Bestattungen – Hausfriedensbruch und Anzeigen. Friede auf kirchlichen Friedhöfen durch staatliche Gewalt? In: *Freikirchenforschung* 24 (2015), 312–336.
 - 5 Vgl. die neun Beiträge zum Thema „Freikirchen als Außenseiter“. Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts. In: *Freikirchenforschung* 17 (2008), 11–178.
 - 6 *Voigt*, Karl Heinz: Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945 (KKR 62). Göttingen 2014. Der zweite Teil, der die Entwicklungen nach 1945 darstellt, erscheint (KKR 65) im Juni 2015.
 - 7 Das Symposium des Vereins für Freikirchenforschung vom 28.–29.3.2015 in Höchst i. O. stand unter dem Thema „Kirchenwechsel – Tabuthema der Ökumene?“. Die Beiträge werden veröffentlicht im Jahrbuch *Freikirchenforschung* 25 (2016).

Gemeinschaft und Wiedereintritte werden hier nicht behandelt. Dazu liegen gerade aus neuerer Zeit verschiedene Publikationen vor⁸.

1. Konversionen Prominenter und Amtsträger/innen

Zweifellos erregen Konversionen prominenter Persönlichkeiten immer weit mehr Aufmerksamkeit als Kirchenwechsel anderer Gemeindeglieder. Dies gilt sowohl bei Politiker/innen wie bei Hochschullehrer/innen und kirchlichen Amtsträger/innen und dürfte sich für die letzten 400 Jahre so nachweisen lassen. Der Konfessionswechsel des brandenburgischen Kurfürsten Johann Sigismund (1608–1619) zum reformierten Bekenntnis 1613 war nicht nur in territorialen Machtansprüchen begründet, sondern gilt auch als Gewissensentscheidung: „Denn die Erwerbung niederrheinischer Gebiete (Jülich, Cleve, Berg) mit teilweise reformierter Einwohnerschaft kann nicht der ausschlaggebende Grund gewesen sein. Die Mark Brandenburg wie auch Ostpreußen, womit Johann Sigismund 1611 belehnt worden war, waren und blieben lutherisch. Johann Sigismund ließ deshalb den Bekenntnisstand seiner Untertanen unangetastet, wodurch Brandenburg bereits im 17. Jahrhundert ein konfessionell paritätisches Staatswesen wurde.“⁹ Anders gelagert waren die Konversionen des sächsischen Kurfürsten Friedrich August (1670–1733) im Jahr 1697 und des Kronprinzen kurz vor dem Reformationsjubiläum 1717 zum Katholizismus, die auch eine gewisse Rolle für die Gestaltung dieser Zentenarfeier gespielt haben. Ein kaiserliches Dekret, das die evangelischen Gesandten beim Regensburger Reichstag 1717 ermahnt hatte,

8 Vgl. *Maier*, Hans: Religionswechsel – Religionsverfolgung. Eine vergleichende Umschau. In: IKZ 43 (2014), 216–233; den Schwerpunkt „Konversion. Warum Menschen ihre Religion wechseln“. In: *zeitzeichen* 14 (2013), H. 9, 22–39; *Laudage-Kleeberg*, Regina / *Sulzenbacher*, Hannes (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln. Berlin 2012; *Hermle*, Siegfried / *Maier*, Hans (Hg.): Konvertiten und Konversionen. Annweiler 2010; und für den Komplex des Abschieds vom Christentum: *Keller*, Barbara: De-Conversion. Sozialpsychologische Analysen. In: *Freikirchenforschung* 23 (2014), 57–65; *Schreiber*, Claudia: Mein Weg aus der Freikirche. Ein Essay. In: ebd., 73–77; und *Wehner*, Bernd: Geistlicher Missbrauch in der Gemeinde. In: ebd., 97–104.

9 *Strohmaier-Wiederanders*, Gerlinde: Art. Brandenburg. In: RGG⁴ Bd. 1 (1998), 1727–1732, 1729f.

sich „nicht wie der gemeine Pöbel“¹⁰ zu verhalten, schien jedenfalls im universitären Bereich weithin befolgt worden zu sein. Auch der frühere britische Premierminister Tony Blair hätte bei einem Übertritt zur römisch-katholischen Kirche während seiner zehnjährigen Amtszeit großes Aufsehen ausgelöst, da er damit immerhin der erste römisch-katholische Regierungschef in Großbritannien nach rund 400 Jahren gewesen wäre. Als er erst nach seinem Rücktritt vom Staatsamt (27. Juni 2007) am 22. Dezember des gleiches Jahres die Konversion offiziell vollzog und in die Kirche eintrat, der bereits seine Ehefrau und die vier Kinder angehörten, waren die Stellungnahmen dazu nicht mehr auf den Titelseiten der Tageszeitungen zu lesen¹¹.

Auch die Konversionen kirchlicher Amtsträger/innen oder Hochschullehrer/innen fanden stets ein besonderes öffentliches Interesse; sie sind teils schon wissenschaftlich bearbeitet oder zumindest autobiographisch dokumentiert. Ich erinnere hier – ganz subjektiv und aus dem süddeutschen Bereich ausgewählt – an folgende Persönlichkeiten:

Leonhardt Fendt

Der zunächst römisch-katholische Theologieprofessor Leonhardt Fendt (1881–1957) wurde 1905 vom Augsburger Bischof zum Priester geweiht, promovierte 1910 in Straßburg und wirkte von 1911 bis 1917 als Subregens des Priesterseminars in Dillingen. An der dortigen Philosophisch-Theologischen Hochschule war er von 1915 zugleich als außerordentlicher Professor für Dogmatik und Apologetik tätig. Vor allem seine Lutherstudien veranlassten ihn zur Konversion. Nach Gesprächen mit dem evangelischen Pfarrer in Dillingen vollzog er diese „um Aufsehen zu vermeiden“ jedoch nicht in Bayern, sondern am Gründonnerstag 1918 in Halle/Saale. Nach einem Kolloquium beim königlich-preußischen Konsistorium in Magdeburg wurde er im

10 Vgl. *Schönstedt*, Hans-Jürgen: Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landeskirchlicher Verordnungen. In: ZKG 93 (1982), 58–118.

11 Vgl. zu den Vermutungen über eine Konversion im Zusammenhang seines Besuchs bei Papst Benedikt XVI. in Rom die Meldungen in: Berliner Morgenpost vom 24.6.2007; und zur Aufnahme in die römisch-katholische Kirche: Die Welt vom 22.12.2007; und FAZ vom 23.12.2007.

Juli des gleichen Jahres Pfarrer in Gommern, heiratete 1919, machte sich ab 1923 als Prediger in Magdeburg einen Namen, und wurde 1926 Pfarrer an der Gemeinde „Zum Heilsbrunnen“ in Berlin-Schöneberg. Nach umfangreicher Vortragstätigkeit und der Herausgabe wissenschaftlicher Arbeiten im Kontext des Augustana-Jubiläums 1930 habilitierte sich Fendt 1931 an der Berliner Universität für Praktische Theologie und konnte dort 1934 den Lehrstuhl für dieses Fach übernehmen. Obwohl nie Mitglied der NSDAP oder einer anderen NS-Organisation konnte Fendt, der als „ein absolut apolitischer Mensch“ galt, nach Kriegsende keine Anstellung mehr an einer Hochschule bekommen. Ein Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät Erlangen, die ihm 1930 das Ehrendoktorat verliehen hatte, konnte wegen Einspruchs der bayerischen Kirchenleitung nur 1946 ausgeübt werden. Nach kurzer Mitarbeit an der Liebenzeller Missionschule (1950–1952) widmete sich Fendt in Augsburg der Forschung. Während seiner letzten Lebensmonate in einem Augsburger Krankenhaus versuchte das katholische Pflegepersonal (vergeblich) „ihn zum Rücktritt in die katholische Kirche zu bewegen“. Aber dem „körperlich völlig abgekehrten Todkranken wurden die Sterbesakramente aufgenötigt“¹².

Wilhelm von Pechmann

Ganz anders gelagert ist die Konversion des bekannten bayerischen Lutheraners Wilhelm Freiherr von Pechmann (1859–1948). Er war als Jurist in leitenden Positionen der Bayerischen Handelsbank tätig, engagierte sich in der Weimarer Republik ehrenamtlich in seiner Landeskirche, u. a. als langjähriger Präsident der Landessynode, beim Aufbau des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes und seit 1896 als Rechtsritter des Johanniter-Ordens. 1913 verlieh ihm die Theologische Fakultät Erlangen die Ehrendoktorwürde. Von Pechmanns

12 Klaus, Bernhard: Art. Fendt, Leonhard. In: TRE 11 (1983), 78–81, 80f. Die umfangreiche Dissertation Karl-Friedrich *Wiggermanns* zu Fendts Leben und Werk (Diss. theol. Erlangen masch. 1981) wurde nie veröffentlicht, ist aber in der Bibliothek des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim vorhanden. Vgl. Ders.: Wechsel der Konfession – Kontinuität der Theologie: Leonhard Fendt. In: Maron, Gottfried (Hg.): Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (KiKonf 25). Göttingen 1986, 63–72.

Weg zu der erst knapp zwei Jahre vor seinem Tode vollzogenen Konversion umfasst in einer erst vor wenigen Jahren erschienenen Biographie daher auch nur wenige Seiten, obgleich erste Überlegungen zum Konfessionswechsel schon in der frühen Phase des sog. Kirchenkampfes erkennbar sind¹³. Von Pechmann, der 1936 Mitglied der Bekennenden Kirche wurde, kritisierte massiv den Weg seiner Kirchenleitung und seiner evangelischen Mitchristen in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die er als einen Kampf des Christentums „um Leben und Tod“ erkannte. Da ihm „das Martyrium“ der römisch-katholischen Kirche glaubwürdiger als der kompromissreiche Kurs der lutherischen Landesbischöfe Hans Meiser und Theophil Wurm erschien, fragte er sich schon 1935, „wie lange seines Bleibens in der eigenen Kirche noch sein werde“¹⁴. Mehrfach drängte er Meiser angesichts der Judenverfolgung zu einem Protest bei staatlichen und parteiamtlichen Stellen. In der Zusammenarbeit mit der *Una-Sancta*-Bewegung stellte sich ihm ebenfalls die Frage des Kirchenwechsels; er lehnte diesen aber im Frühjahr 1944 noch definitiv ab. Erst nach eigener schwerer Erkrankung und dem Tod seiner Frau vollzog er im April 1946 die Konversion. Seitens der Landeskirche stand bei von Pechmanns Beerdigung im Februar 1948 in München nur der mit ihm befreundete Pfarrer August Rehbach am Grabe – neben dem Münchner Erzbischof Michael Kardinal von Faulhaber. Immerhin begründete Hans Meiser in einem Schreiben an von Pechmanns Tochter seine durch die Konversion begründete Absenz und würdigte die Verdienste des Verstorbenen für die Landeskirche¹⁵.

Roberto Daunis

Aus neuerer Zeit wäre zunächst an die Konversion des aus Argentinien stammenden römisch-katholischen Priesters Roberto Daunis (geb. 1934) in die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern erinnern. Er schildert in seiner autobiographischen Erzählung, wie das nach bestimmten Vorfällen bis dahin uneingeschränkte Vertrauen zu seinen

13 Vgl. *Sommer*, Wolfgang: Wilhelm Freiherr von Pechmann. Ein konservativer Lutheraner in der Weimarer Republik und im nationalsozialistischen Deutschland. Göttingen 2010, 218–233.

14 Ebd., 218.

15 Vgl. ebd., 233.

Bischöfen zerbrach und macht auch seinen bisher kritiklosen Glauben an alle Lehren und Vorschriften seiner Kirche dafür verantwortlich. Nach einem Aufenthalt als Doktorand in Rom, auch mit Audienzen bei Papst Johannes XXIII., wird er im Februar 1962 in die bayerische Landeskirche aufgenommen. Er wird Assistent bei Professor Wilfried Joest in Erlangen und dort auch promoviert. Anschließend arbeitet er als Gemeindepfarrer, Schulpfarrer und Dozent im Bereich der Religionspädagogik in Bayern und Württemberg. Im Rückblick bewertet Daunis seinen Übertritt nicht als eine „Bekehrung“, sondern versteht sich „unverändert als katholisch, nur nicht als römisch“. Er wollte vorrangig den Spuren Dietrich Bonhoeffers folgen und empfand nie eine Berufung, „römische Katholiken in die evangelische Kirche zu bekehren“¹⁶.

Horst Bürkle

Für großes Aufsehen weit über München hinaus sorgte im Herbst 1987 die Konversion des Theologieprofessors Horst Bürkle (1925–2015). Als Ordinarius für Missions- und Religionswissenschaft lehrte er seit 1968 an der erst im Jahre zuvor gegründeten Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München. In einer Presseerklärung vom 19. September 1987 begründete Bürkle seine Entscheidung vor allem damit, dass die römisch-katholische Kirche für ihn die Kirche des Neuen Testaments und der Kirchenväter sei und ihre Identität „als sakramentale Gemeinschaft des ‚Leibes Christi‘“ bewahrt habe. Dazu habe sie sich „das ursprüngliche Anliegen der Reformation zu eigen gemacht“, auch „ihre Einheit in Christus bezeugt“, sich gegenüber „irrigen Zeitgeistern“ gewehrt und „mit ihrem Lehramt die Gebote Gottes als notwendige und unverrückbare Orientierung den Menschen unserer Gegenwart ins Gewissen (ge)rückt“. Bürkle wollte seinen Konfessionswechsel „auch als ein Zeichen“ denen gegenüber verstanden wissen, „die in der Evangelischen Kirche geistlich heimatlos zu werden drohen und deren Stimme des Widerstandes im Namen des Evangeliums ungehört verhallt“¹⁷. Nur allzu verständlich war, dass sich die Evangelisch-Theologische Fakultät in

16 *Daunis*, Roberto: Über Rom zu Luther. Autobiographisches und Theologisches einer Priesterkonversion. Aachen 2003, 9 u. 291.

17 *Bürkle*, Horst: Dem Vergessen entnommen. Erinnerungen. St. Ottilien 2013, 235f.

einer Presseerklärung schon wenige Tage später, am 9. Oktober, dazu meldete. Darin wird Bürkles Übertritt als „persönliche Entscheidung“ respektiert, nicht jedoch seine Begründung, dass „das Bekenntnis zur Kirche des Neuen Testaments und der Väter heute nur in der römisch-katholischen Kirche lebendig wäre“. Ferner heißt es in der – jedenfalls so Bürkle – von Wolfhart Pannenberg formulierten Erklärung: „Der Weg zu einer künftigen Einheit der Kirchen aber, in der diese sich einander gegenseitig als wertvolle Ergänzung des eigenen Erbes anerkennen lernen, wird durch die Abwendung Einzelner von der eigenen Kirche nicht erleichtert, sondern erschwert.“¹⁸

Andreas Theurer

2012 geriet das Thema „Konfessionswechsel kirchlicher Amtsträger/innen“ noch einmal in die (kirchlichen) Schlagzeilen. Der württembergische Pfarrer Andreas Theurer konvertierte zusammen mit seiner Ehefrau, Diplomtheologin und Landessynodale. Die öffentliche Kritik entfachte sich vor allem daran, dass die von Theurer selbst kurz vor seiner kirchenrechtlich vollzogenen Konversion in einem Büchlein festgehaltenen Gründe auf großes Unverständnis und inhaltliche Rückfragen gestoßen sind. Theurer kam bei einem Überblick über zentrale Lehr- und Glaubensfragen, die auch im ökumenischen Dialog immer wieder verhandelt worden sind, zu dem Ergebnis: Das, was heute noch trennend zwischen Katholizismus und Protestantismus ist, sei „nicht so gravierend, dass es die Spaltung wert ist“. Deshalb könne es „für gläubige Evangelische nur eine Konsequenz geben: die Trennung muss beendet werden!“ Es gäbe für Evangelische keinerlei Grund mehr, „sich weiterhin von der Gemeinschaft mit dem Papst und der Katholischen Kirche fernzuhalten. 500 Jahre sind genug!“¹⁹ Dagegen hat Klaus W. Müller, langjähriger Pfarrseminardirek-

18 Ebd., 236 f.; interessant sind m. E. die Unterschiede, die der Kieler Religionspädagoge Klaus *Kürzdörfer* damals zwischen der Konversion Bürkles und der ebenfalls 1987 konvertierten „Erfolgsautorin“ Christa Meves herausgearbeitet hat, die vor allem ihre Marienverehrung und Papstergebenheit als Beweggründe genannt hatte: Konversion als Zeichen? In: MdKI 39 (1988), 1f.

19 *Theurer*, Andreas: Warum werden wir nicht katholisch? Denkanstöße eines evangelisch-lutherischen Pfarrers. Augsburg 2012, 94f.

tor und Vorsitzender des Evangelischen Bundes in Württemberg, herausgestellt, dass die theologischen Ansätze von Theurer, der heute in der römisch-katholischen Diözese Augsburg tätig ist, recht schwach untermauert sind: „Unkritisch, zu Differenzierungen nicht bereit, pickt er sich aus der Heiligen Schrift, aus kirchlichen Traditionen, Überlieferungen der Kirchenväter, aus Konzilsdokumenten und Bekenntnistexten ... heraus, was er für seine Argumentation jeweils gebrauchen will. [...] Historisch-kritische Perspektiven nimmt er nicht wahr. Argumentationslücken schließt er mit Hilfe seiner spekulativen Phantasie.“²⁰

Nils Stensen

Zuletzt muss noch an einen Konvertiten erinnert werden, dessen Entscheidung zum Konfessionswechsel (1667) zwar rund 300 Jahre zurückliegt, aber dessen Seligsprechung im Jahr 1988 schon im Vorfeld zu heftigen Aufregungen und ökumenischen Rückfragen führte: an den 1638 in Kopenhagen lutherisch getauften Dänen Nils Stensen, der 1686 als römisch-katholischer Bischof in Schwerin starb und als Mediziner naturwissenschaftlich interessante Entdeckungen gemacht hatte. Der Kieler Kirchenhistoriker Reinhart Staats untersuchte Stensens Vorbildfunktion für die Nordische Mission und fragte, ob dessen römischer Katholizismus zum Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils passe. Denn Stensens großes Vorbild war der Kardinal Karl Borromäus, dessen Engagement für die Gegenreformation nicht kompatibel mit heutiger ökumenischer Zusammenarbeit sei. Auch widerspräche Stensens Vollkommenheitslehre den ökumenischen Bemühungen in den Fragen der Rechtfertigungslehre. Und schließlich erinnerte Staats an Stensens harte Polemik gegen das Luthertum und fragte schließlich: „Hat Stensen in seiner Zeit eine beidseitige ökumenische Aufbruchsstimmung zur einseitigen Konvertitenmacherei mißbraucht, und droht daher nicht auch heute der konfessionelle Friede gestört zu werden, wenn eine Seligsprechung gerade dieses Konvertiten erwartet wird?“²¹

20 Müller, Klaus W.: Warum bleiben wir evangelisch? In: MdKI 63 (2014), 61f.

21 Staats, Reinhart: Eine ökumenische Belastung? Die erwartete Seligsprechung von Niels Stensen (1638–1686). In: MdKI 37 (1987), 59f. u. 77f., 78.

2. Institutionen, Publikationen und Zahlen

Insgesamt ist trotz der vorgenannten Beispiele das Thema Konfessionswechsel selbst in der Konfessionskunde inzwischen zu einem wenig beachteten Phänomen geworden. Während für das 19. und die ersten sieben Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts eine Fülle von (populär)-wissenschaftlichen Arbeiten und Kleinliteratur vorhanden ist, gingen die Publikationen danach rapide zurück²². Die zahlreichen Materialsammlungen und Aktenbestände im Konfessionskundlichen Institut sind in den letzten Jahren kaum noch genutzt worden²³. Selbst der nach einer längeren Vorgeschichte²⁴ am 17. August 1960 als eingetragener Verein gegründete „Bensheimer Kreis“ ist meiner Kenntnis nach bis heute nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung geworden. Er hatte satzungsgemäß die Aufgabe, „Konvertiten zum evangelischen Glauben geistig und materiell zu betreuen“. Und weiter ist dort als Vereinsfunktion festgeschrieben: Er „arbeitet mit den evangelischen Landeskirchen, Kirchengemeinden, Werken und Verbänden, insbesondere mit dem Evangelischen Bund e.V. eng zusammen“. Im Mittelpunkt der Bemühungen dieser Institution stand die Sammlung und Unterstützung konvertierter Priester. Mitglieder konnten deshalb auch nur „evangelische Pfarrer und Lehr-

22 Dies zeigt allein der Blick auf die Titel in der Bibliothek des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, vor allem im Bestand C 66. Ähnlich ergiebig ist das gedruckte Schrifttum und die Kleinschriften aus der Arbeit Reichsgeschäftsstelle (nach 1945 Hauptgeschäftsstelle) des Evangelischen Bundes, einschließlich seiner Hauptvereine (nach 1945 Landesverbände) im Bibliotheksbestand „EB“. Die letzte größere Materialsammlung „Über Konversionen“ stammt von Kurt *Nitzsche* in der „Handreichung zum Luthertag 1956“, Teil D (EB 2.0430b). Der MdKI hingegen berichtete laufend über Zahlenmaterial und interessante Konversionen, wie vor allem das Generalregister dieser Zeitschrift für die Jahre 1950 bis 1969 zeigt.

23 Bestand S 240.700–720.

24 So findet sich unter der Information „Ehemalige katholische Priester im evangelischen Pfarramt“ ein Hinweis, dass ein solcher Kreis „schon im Dezember 1952“ zu einer ersten Tagung in Bensheim zusammengekommen war und die zweite vom 20.–23.10.1953 folgte. Zum Thema „Christus und die Kirche“ referierte Prof. Edmund Schlink aus Heidelberg – vgl. MdKI 4 (1954), 92.

beauftragte werden, die ehemals römisch-katholische Priester waren.“²⁵

Ein zum Thema „Konfessionswechsel“ noch bis zur Jahrtausendwende vertriebenes evangelisches Standardwerk²⁶ ist inzwischen vergriffen, wurde aber ebenso wie das dazugehörige und im Laufe der Jahre in rund 30 Exemplaren vertriebene Faltblatt „Informationen zum Konfessionswechsel“ nicht mehr überarbeitet. Die gründlich recherchierte Statistik macht deutlich: „Konvertierten in Deutschland in den Jahren nach dem Ende des 2. Weltkrieges bis Anfang der 1960er Jahre jährlich noch ca. 15.000 Mitglieder der evangelischen Landeskirchen zur katholischen Kirche – bei einem Maximum 1948 mit 18.947 Personen –, so sank diese Zahl ab 1970 bis zur Gegenwart auf durchschnittlich 3.500 pro Jahr. Umgekehrt verließen in den 1950er und 1960er Jahren jährlich über 15.000 Katholiken ihre Kirche und schlossen sich einer der evangelischen Landeskirchen an; ab den 1980er Jahren ging diese Zahl auf durchschnittlich 9.100 pro Jahr zurück – mit einer Spitze von 10.008 Personen 1999.“²⁷ Die jüngsten statistischen Angaben aus dem EKD-Kirchenamt nennen auf der Basis der Erhebung von 2012 unter „Wechsel aus anderen christlichen Kirchen“ für alle Landeskirchen der EKD die Zahl von 13.148 Personen²⁸; der größte Teil dürfte von der römisch-katholischen Kirche übergetreten sein. Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) gibt in den „Zahlen und Fakten 2013/14“ nur noch 3.062 Personen an, die 2013 in die römisch-katholische Kirche eingetreten sind, unterscheidet hier aber nicht zwischen Wiedereintritten römisch-katholischer Christen und der Aufnahme von

25 Bestand S 240.720.25 im Konfessionskundlichen Institut Bensheim. Der letzte Senior (Vorsitzender) scheint Pfarrer Dr. Walter Theodor Cleve in Lüdenscheid gewesen zu sein, wie ein Schriftstück in diesem Bestand vom „Jahresende 1969“ ausweist. Der Verein wurde nach Erinnerung des Verf. vor rund zehn bis zwölf Jahren vom Amtsgericht Bensheim von Amts wegen gelöscht; das Schriftstück hierzu ist derzeit leider nicht auffindbar.

26 *Frieling*, Reinhard: Konfessionswechsel heute (BenshH 52). Göttingen 1979; die dortige Statistik (71) weist für die Jahre 1950 bis 1976 insgesamt 347.382 röm.-kath. Konvertiten zu den ev. Landeskirchen in Deutschland aus und umgekehrt eine Zahl von nur 233.580.

27 *Hermle / Maier*, Konvertiten (wie Anm. 8), 15–24, 15.

28 *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Hannover 2014, 12.

Konvertiten. Die vom Referat Statistik der DBK zuletzt angeforderten Zahlen zu den Übertritten aus evangelischen Landeskirchen waren für 2011: 2.842, für 2010: 3.118 und für 2009: 3.464.

3. Kirchenrechtliche Positionen und ökumenische Verständigung

Im Königreich Preußen war schon 1788 durch das Wöllnersche Religionsedikt der Konfessionswechsel gestattet. Das Allgemeine Preußische Landrecht von 1794 anerkannte die völlige Gewissensfreiheit und damit prinzipiell einen Kirchenaustritt, der in Preußen offiziell 1873 möglich wurde. Trotzdem war der Weg dahin nicht in Preußen, sondern auch in vielen anderen deutschen Ländern gerade für die evangelischen Freikirchen recht mühsam, denn erst mit dem reichsweit geltenden Zivilstandsgesetz von 1874 fand die kirchliche Personenstandsregisterführung ein verbindliches Ende. Mit den Bestimmungen der Weimarer Verfassung von 1919 wurde endlich die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet und die ungestörte Religionsausübung unter staatlichen Schutz gestellt (Art. 135). Und nach Art. 137 konnte jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten, also auch die Frage des Kirchenwechsels, selbst ordnen und verwalten. Seither gilt uneingeschränkt: „Das jeweilige Selbstverständnis einer Kirche bestimmt im wesentlichen, was unter Konversion zu verstehen ist. Gemeinsam ist den Kirchen heute, daß sie einen aus Glaubens- und Gewissensgründen vollzogenen Übertritt von einer Kirche zur anderen respektieren und einmütig eine Abwerbung (Proselytismus) von Gliedern anderer Kirchen ablehnen.“²⁹

Nach dem Verständnis der römisch-katholischen Kirche ist die Kirchenmitgliedschaft sakramental durch die Taufe begründet. Sie kann weder durch den Tod noch durch eine Kirchenaustrittsregelung oder durch den Wechsel in eine andere christliche Kirche oder Gemeinschaft beendet werden³⁰. So kennt auch das Kirchenrecht nur den „Übertritt“ zur eigenen Kirche. Ein seine Kirche auch wegen eines Kirchenwechsels verlassender Katholik gilt als „Ausgetretener“. Den Vorgang eines Übertritts bezeichnet das römische Kirchenrecht

29 Brenner, Konversion (wie Anm. 1), 575f.

30 Vgl. Hallermann, Heribert: Art. Kirchenübertritt/Konversion. In: Uhl, Harald (Hg.): Taschenlexikon Ökumene. Frankfurt / Paderborn 2003, 155–157, 157.

„bei einem bislang Ungetauften als Taufe, bei einem bereits Getauften als ‚Aufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche‘ (Codex Iuris Canonici CIC/1983 Ca. 883, § 2. [...] *Conversio* im Sinne von Übertritt zur römisch-katholischen Kirche gebraucht der neue CIC von 1983 gar nicht mehr. Für den CIC von 1917/18 war *conversio* noch die Rückkehr eines nichtkatholischen Christen zur römisch-katholischen Kirche. Der Glaubensabfall bzw. der Übertritt zu einer anderen Kirche galt als *perversio* (CIC 1917 Ca. 1070, § 1; 1060).“³¹ Im Blick auf konfessionsverschiedene Ehen bedeutete diese Rechtslage bis zum Motu proprio „Matrimonia Mixta“ Papst Pauls VI. (1970) fast eine Art Zwangskonversion des nichtkatholischen Ehepartners: Dieser musste sich nämlich nicht nur zur katholischen Kindererziehung verpflichten, sondern hatte darüber hinaus auch vom katholischen Partner die Gefahr des Übertritts (*perversio*) fernzuhalten; letzterer hatte „in kluger Weise die Bekehrung (*conversio*) seines Partners zu betreiben“³².

Zur Konversion und deren Folgen von Geistlichen der römisch-katholischen Kirche und aus dem Bereich der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) haben diese und die Deutsche Bischofskonferenz am 16. Dezember 2014 eine „Gemeinsame Erklärung“ herausgegeben. Darin steht als Leitgedanke, dass „Konfessionswechsel von geistlichen Amtsträgern“ immer als Einzelfall zu behandeln sind: „Sie sind aus Achtung vor der Glaubensfreiheit und der Gewissensentscheidung des Einzelnen zu respektieren.“³³

Die lutherischen, reformierten und unierten evangelischen Landeskirchen gehen grundsätzlich davon aus, dass durch die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi erfolgt und damit in die Gemeinschaft aller Gläubigen. Die im Glaubensbekenntnis bekannte „una sancta ecclesia“ übersteigt alle Konfessionsgrenzen. Alle partikularen Kirchen wie die Landeskirchen verschiedener Bekenntnisse haben Anteil an der Kirche Jesu Christi, können aber nicht mit ihr

31 Brenner, Konversion (wie Anm. 1), 576; vgl. auch Riedel-Spangenberg, Ilona: Art. Konversion, Konvertiten. In: Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde. Freiburg 2007, 719–721.

32 Schöpsdau, Walter: Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (BensH 61). Göttingen 1995, 83; vgl. Grote, Heiner: Wie steht es um „Konfessionswechsel“ und „Kirchenübertritt“? In: MdKI 36 (1985), 88–90.

33 Text in: Orthodoxie Aktuell 12/2014, 19f.

gleichgesetzt werden. Dies hat nicht nur zur Folge, dass schon längst vor der Taufanerkennungsvereinbarung vom 29. April 2007 im Magdeburger Dom evangelischerseits bei einem Übertritt die Taufen aller rite auf den Namen des dreieinigen Gottes Getauften anerkannt wurden, sondern führte auch zu einer ganzen Reihe innerkirchlicher Übertrittsregelungen. Innerevangelisch wichtig ist das Kirchengesetz der EKD über die Kirchenmitgliedschaft in den Landeskirchen, das auch Bestimmungen bei Übertritten und vorübergehenden oder längeren Auslandsaufenthalten vorsieht³⁴. Bisher ungelöst sind die ständig vorkommenden und meist unbewusst vorgenommen „Möbelwagenkonversionen“ bei einem Wohnungswechsel von einer VELKD-Kirche in eine bekennnis- oder verwaltungsunierte oder in eine reformierte Landeskirche bzw. umgekehrt³⁵. Ferner bestehen Regelungen im Land Baden-Württemberg und im Freistaat Sachsen über Möglichkeiten des Kirchenübertritts ohne Austritt aus der bisherigen Kirche bei Amtsgericht oder Standesamt, woran sich allerdings die römisch-katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen und einige Freikirchen nicht beteiligt haben. Außerdem bestehen gesetzliche Regelungen für den Übertritt zwischen der Selbständigen Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) und der Hannoverschen Landeskirche, zwischen der Reformierten Landeskirche und der altreformierten Kirche in Niedersachsen³⁶. Für die „Aufnahme eines ehemaligen römisch-katholischen Priesters in das Amt der öffentlichen Verkündigung und Einführung in den Dienst eines Pfarrers in einer evangelischen/evangelisch-lutherischen Kirche“ haben die VELKD und die Union Evangelischer Kirchen in der EKD 2014 sogar eine besondere liturgische Ordnung herausgegeben.

Für die evangelischen Freikirchen gilt insgesamt in diesem Kontext, dass sie „Gemeinden der Glaubenden“ sein wollen und Fragen

34 Kirchengesetz über die Kirchenmitgliedschaft v. 10.11.1976 (ABl. EKD 1976, 389), geändert am 8.11.2001 (ABl. EKD 2001, 486f.)

35 Vgl. *Stein*, Albert: Evangelisches Kirchenrecht. Ein Lernbuch. Darmstadt / Neuwied 1980, 88f.

36 Eine Zusammenstellung aktueller staatlicher und kirchlicher Übertritt- und Austrittsregelungen in den Bundesländern und wichtige Texte aus kirchlichen Ordnungen und Rechtsbestimmungen findet sich in: *Basdekis*, Athanasios / *Vofß*, Klaus Peter (Hg.): Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven. Frankfurt a. M. 2004, 187–258.

der rechtlichen Umsetzung eines Kirchenwechsels Getaufter sekundär sind: „Der Aufnahme in eine Freikirche geht das persönliche Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus und die bewusste Entscheidung zur Gliedschaft in einer Gemeinde voraus. Sie erfolgt freiwillig und ist unabhängig von einem bestimmten Alter. Mit der Mitgliedschaft verbindet sich in der Regel eine aktive Beteiligung am Leben der Gemeinde, verantwortliche Mitarbeit und Förderung durch finanzielle Beiträge.“³⁷

Die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK), die auch Säuglinge tauft, unterscheidet bei der Mitgliedschaft zwischen „Kirchenangehörigen“, die auf die Heilsaneignung im persönlichen Glauben gerichtet ist. Frühestens mit 18 Jahren kann nach Ablegung eines persönlichen Bekenntnisses der Status der „Kirchengliedschaft“ erworben werden. Ein Konfessionswechsel Getaufter wird „als Neuorganisation der Christus- und Kirchengemeinschaft“ gewertet und daher ist bei einem Wechsel in den EmK nicht ein vorheriger Austritt bei einer staatlichen Behörde nötig, sondern man spricht von einer „Aufnahme“ und nicht von einem „Kircheneintritt“³⁸. Da die viele Freikirchen der täuferischen Tradition (wie Mennoniten und Baptisten) kongregationalistisch verfasst sind, bestimmen die jeweiligen Gemeindeversammlungen über eine Aufnahme, wobei sehr unterschiedlich bei Übertrittswilligen gehandelt wird, die keine Glaubens-taufe erhalten haben. Bei einem gewünschten Gemeindefwechsel wird eine „Bitte um Entlassung oder eine Austrittserklärung“ an die Gemeindeleitung gerichtet. Für den Wechsel in eine andere Gemeinde kann ein Empfehlungsschreiben ausgefertigt werden³⁹.

Die Orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition bekennen sich zur Eingliederung durch die Taufe in den Leib Christi. Die Anerkennung einer im Namen des dreieinigen Gottes vollzogenen Taufe wird als „unwiderruflich“ bezeichnet. Es wird festgehalten, dass bei einem Austritt „die kirchenrechtliche Bindung zwischen Mitglied und Kirche unterbrochen bzw. abgebrochen“ wird. Trotz der kirchen-

37 *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF): Was uns verbindet in: Vorstellungsheft Februar 2009, 5.

38 Entnommen der Übersicht in der von der ACK Bayern hg. Handreichung „Seelsorgerlicher Umgang mit dem Wunsch nach Konfessionswechsel“ vom Mai 2010, 9.

39 Vgl. die Hinweise ebd., 10.

rechtlichen Beendigung der Mitgliedschaft bleibt „die mystische Bedeutung der Taufe“ bestehen und kann bei einem Wiedereintritt reaktiviert werden. Den mit dem Austritt verbundenen Ausschluss von der Teilnahme an den Sakramenten und der Ausübung kirchlicher Ämter wähle die betroffene Person eben selbst⁴⁰.

Auf Anregung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Bayern wurden 2006 bei einem Studientag die Tabuthemen „Wechsel, Übertritt, Konversion“ zwischen den an der ACK-Arbeit beteiligten Kirchen in Angriff genommen. Nach mehrjähriger intensiver Beratung sollten die einzelnen Mitgliedskirchen ihre je eigene Position zu diesem Komplex kurz darlegen. Am Ende ist – das schon oben zitierte – und für die Gemeindepraxis unentbehrliche Heft entstanden, das nicht nur die ekklesiologischen und rechtliche Aspekte der einzelnen ACK-Kirchen vorstellt, sondern verschiedene „Seelsorgerliche Anregungen“ bietet sowie Literaturhinweise und die Taufanerkennungserklärung von 2007 dokumentiert. Da die Orthodoxen Kirchen der orientalischen Tradition ihre Darstellung aber nicht rechtzeitig bis zum 2. Ökumenischen Kirchentag in München (2010) abgeliefert haben, gibt es diese Handreichung bisher „nur“ als „Vorabdruck“. Hinter diesem ganzen komplizierten Vorhaben stehen Geist und Buchstabe der „Charta Oecumenica“ von 2001, die von den ACK-Mitgliedskirchen beim 1. Ökumenischen Kirchentag 2013 in Berlin öffentlich ratifiziert wurde. Darin steht der entscheidende Satz als bleibende Aufgabe: „Wir verpflichten uns, über unsere Initiativen zur Evangelisierung mit anderen Kirchen zu sprechen, darüber Vereinbarungen zu treffen und so schädliche Konkurrenz sowie die Gefahr neuer Spaltungen zu vermeiden; anzuerkennen, dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.“⁴¹

40 Ebd., 5.

41 *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa vom 22. April 2011, Nr. II/2; Text nach: MdKI 52 (2001), 57–59, 57.

4. Sonderfälle von Konversionen

Abschließend müssen noch ein paar Besonderheiten erwähnt werden, die gerade aus ökumenischer Sicht besondere Probleme mit sich bringen. Dazu gehören zunächst Re-Konversionen. Der Weg des Neutestamentlers Klaus Berger (Jg. 1940) von der römisch-katholischen Kirche in eine lutherische Landeskirche war hinlänglich bekannt, als er 1974 ein akademisches Lehramt an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg übernahm, Mitglied der bekennnisunierten Evangelischen Landeskirche in Baden wurde und an diese Kirchensteuer entrichtete. Als Berger dennoch vor gut zehn Jahren mehrfach von sich als einem katholischen Christen sprach, wurden verschiedene Institutionen hellhörig. Anders als Berger selbst, der immer darauf bestand, nie rechtlich formal oder gar im theologischen Sinn aus seiner römisch-katholischen Kirche ausgetreten zu sein, ging diese aber ganz offenkundig davon aus, dass es auch in seinem Falle keine Doppelmitgliedschaft in einer evangelischen Landeskirche und in der römisch-katholischen Kirche geben könne. Dies wurde in einer am 8. November 2005 verbreiteten Erklärung des damaligen Vatikansprechers Navarro-Valls bestätigt. Dem schloss sich auch der Oberkirchenrat der badischen Landeskirche an. Die seit dem 20. Oktober 1968 bestehende Mitgliedschaft Bergers in einer evangelischen Landeskirche (nach Teilnahme am Abendmahlsgottesdienst in der Hamburger Martin-Luther-Kirche) bestritt er ja auch selbst nicht. Nur: „Seine Behauptung, man habe ihm damals ‚ausdrücklich gesagt‘, dass damit kein Austritt aus der katholischen Kirche verbunden sei, sondern nur ein Übertritt wie beim Konfessionswechsel zwischen Lutheranern und Reformierten üblich, mag zwar subjektiv richtig sein. Dies war aber objektiv kirchenrechtlich falsch und hätte ihm, der ein katholisches Theologiestudium mit Auszeichnung abgeschlossen hatte, bekannt sein müssen.“⁴²

Ganz anders gelagert ist die allseits unbestrittene Re-Konversion des Alttestamentlers Kim Strübind (Jg. 1957). Der aus einer lutherischen Landeskirche kommende Theologe war nach eigenen Angaben 28 Jahre lang Baptist, davon 20 Jahre Pastor seiner Freikirche,

42 *Fleischmann-Bisten*, Walter: Keine Patentlösung für die Zukunft der Ökumene. Konfessionskundliche Anmerkungen zur Kirchenmitgliedschaft Klaus Bergers. In: *MdKI* 56 (2005), 111f.

dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ (BEFG). In München amtierte er von 1996 bis 2006 als „Hauptpastor“ der BEFG-Gemeinde Holzstraße und war einige Jahre auch Vorsitzender der bayerischen Baptistenvereinigung. Von 1996 bis 2014 war Kim Strübind zugleich Schriftleiter der von ihm mitbegründeten „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“.⁴³ Nach einem sechs Jahre dauernden theologischen Dialog zwischen Lutheranern und Baptisten in Bayern zur Frage der gegenseitigen Taufanerkennung und möglichen Kirchengemeinschaft (BALUBG)⁴⁴ kam er zu dem Ergebnis, dass der BEFG „nicht ökumenefähig“⁴⁵ sei. 2012 wurde Kim Strübind, der nach mehrjähriger Lehrstuhlvertretung an der Universität Oldenburg heute dort als Dozent für Hebräisch tätig ist, wieder Mitglied in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern „unter voller Anerkennung seiner Ordinationsrechte als Pfarrer“⁴⁶.

Ferner gibt es immer wieder sich häufende Übertritte einer größeren Anzahl von Gemeindegliedern zu einer anderen Kirche, was beispielsweise aus der Zeit der sog. Los-von-Rom-Bewegung in Österreich bekannt ist⁴⁷. Oder es kommt dadurch wie in der Folge der Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) zur Entstehung einer neuen, in diesem Falle der Alt-Katholischen Kirche. In einem aktuellen, aber kaum publizierten Vorgang handelt es sich um den Wechsel der fast vollständigen St. Willehad-Gemeinde der römisch-katholischen Kirche (Bistum Münster) in Wilhelmshaven zur Alt-Katholischen Kirche. Im Hintergrund standen lange Diskussionen

43 Vgl. *Strübind*, Kim: Abschied. In: *ZThG* 18 (2013), 15–18; dort schreibt er zum Thema Konversion: „[...] zumal mir die freikirchliche Welt, wie in den vergangenen Jahrgängen nachzulesen, zunehmend fremd geworden ist. So stehe ich an einem Ort, an dem ich wie auf die eigene Kindheit zurückblicke, in die es kein Zurück und ohne die es andererseits weder Gegenwart noch Zukunft gibt“ (15).

44 Vgl. *Fleischmann-Bisten*, Walter: Ehrlichkeit und Mut. Jubiläen im ökumenischen Kontext. Ökumenischer Lagebericht 2009. In: *MdKI* 60 (2009) Beilage zu H. 6, I–XVI, VI f.

45 *Idea* Nr. 311 v. 7.11.2011, 9.

46 www.wikipedia.org/wiki/Kim_Strübind [Abruf am 22.4.2015].

47 Vgl. *Trauer*, Karl-Reinhart: Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie. Szentendre 1999.

um die Zusammenlegung mehrerer römisch-katholischer Kirchen in der dortigen Region und die Nutzung von Kirchengebäuden. Die Gottesdienste der neuen Gemeinde finden allerdings zunächst in einer evangelischen Kirche statt⁴⁸.

Schließlich gibt es auch Persönlichkeiten, in deren Biographie verständlicherweise eine Konversion erwartet werden konnte und wurde, die aber letztlich ihre sehr kritisch betrachtete Kirche jedenfalls mit kirchenrechtlicher Konsequenz nie verlassen haben. Dazu gehört etwa der berühmte Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890), der trotz großer Nähe zu der von ihm positiv begleiteten Alt-Katholischen Kirche dieser nicht beiträt. Er sah jene als ein „notwendiges Provisorium“ an, wollte aber nie „Gemeinde gegen Gemeinde, Altar gegen Altar stellen“⁴⁹.

5. Abschließende Überlegungen und Konsequenzen

Dieser Überblick hat ergeben, dass auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Thema „Konversion als Kirchenwechsel“ erst allmählich aus der ökumenischen Tabuzone herauswächst. Die in den einzelnen Kirchen und Konfessionen doch sehr unterschiedliche historische und kirchenrechtliche Gemengelage ist kompliziert genug. Sie bedarf sicher allein im Blick auf aktuell greifende persönliche Beweggründe und theologische Motive noch weiterer Untersuchungen, in welche vor allem Erkenntnisse der Religionssoziologie, Religionspsychologie und der Gemeindepädagogik berücksichtigt werden müssen. Ebenso sollten die Erfahrungen der in Deutschland kleineren Kirchen (wie der orthodoxen Kirchen und der evangelischen Freikirchen) berücksichtigt werden, die diese in anderen Erdteilen (Nordafrika, Vorderer Orient oder Südamerika) mit dem Thema „Konversion“ gemacht haben und noch erfahren.

Auffallend ist, dass vor allem Konversionen von kirchlichen Amtsträger/innen und die Situation in konfessionsverschiedenen Ehen und Familien nach wie vor eine besondere ökumenische Bri-

48 Vgl. <http://willehadforum.de> [Abruf 16.05.2013] sowie SELK-Info Nr. 395/Febr. 2014, 21.

49 *Brüggemann*, Alexander: Kämpfer zwischen allen Stühlen. Zum 125. Todestag des Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger. In: KNA-ÖKI 51/52 v. 16.12.2014, 19f., 20.

sanz haben⁵⁰. Deshalb sollte die von der ACK Bayern geleistete Pionierarbeit auch in anderen regionalen ACKs und auf Bundesebene rezipiert und weiter geführt werden.

Dass es vor allem im Zusammenhang der Vokation für die Erteilung evangelischen Religionsunterrichts allein aus beruflichen Gründen immer wieder zu Scheinkonversionen – um nicht gar von Zwangskonversionen zu sprechen – kommt, sollte spätestens im Zusammenhang der innerevangelischen Gestaltung des Reformationsjubiläums 2017 der Vergangenheit angehören.

In den vorangegangenen Erörterungen um die komplexen Vorgänge bei Übertritts- und Austrittsbestimmungen wurden der Gedanke der Religionsfreiheit und die Konsequenzen der verfassungsrechtlich garantierten Trennung von Staat und Kirche, die schon vor knapp 100 Jahren in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 verankert wurden, kaum berücksichtigt⁵¹. Denn es ist unverständlich, warum ein religionsmündiger getaufter Christ nicht von einer christlichen Kirche in eine andere übertreten kann, ohne vorher bei einer staatlichen Dienststelle (Amtsgericht oder Standesamt) einen Austritt erklärt zu haben. Da deutlich geworden ist, dass die unterschiedlichen Gemeinde- und Kirchenverständnisse sehr eng mit dem Thema Konversion verknüpft sind, stellt sich unter der Vorgabe, dass die einzelnen Religionsgesellschaften ihre Belange selbst zu regeln haben, die Frage staatlicher Einfluss- und Rücksichtnahme.

Karl Barth (1886–1968) beschreibt im Rückblick auf einen Rombesuch nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965): Man sei dort durch eine Erneuerung in der „Gestalt von ‚Konversion‘ – nicht zu einer anderen Kirche, sondern zu Jesus Christus, dem Herrn der einen katholischen und apostolischen Kirche“

50 Ich bin dankbar dafür, dass nicht mehr gilt, was diesbezüglich noch vor knapp 60 Jahren in einem „Konvertiten-Katechismus“ geschrieben wurde: „Darum empfängt die Kirche die Konvertiten nicht als reumütige Sünder, sondern als irrende Kinder, die glücklich den Heimweg ins Vaterhaus gefunden haben.“ (*Van Acken*, Bernhard: Konvertiten-Katechismus. Paderborn 1957, 7f.).

51 Lediglich der baptistische Konfessionskundler Erich *Geldbach* hat sich mehrfach damit auseinandergesetzt: (In)Toleranz und Religionsfreiheit als Themen in der Geschichte der Freikirchen. In: *Freikirchenforschung* 24 (2015), 235–266.

gestartet⁵². Schon 1963 hatte er deshalb einen katholischen Religionslehrer vor einer Konversion zum Protestantismus gewarnt, weil durch Papst Johannes XXIII. das Papsttum „ein überraschend neues Gesicht bekommen“ und damit eine neue Epoche begonnen habe. Trotz der verschiedenen älteren und neueren Dogmen bezeichnet Barth „die gegenwärtige Lage im römischen Katholizismus“ als nicht „aussichtslos“. Im Gefolge des Konzils dürfte es „zu wichtigen inneren Wandlungen kommen“, die es „wohl als aussichtsreich erscheinen lassen könnten, gerade als römisch-katholischer Christ dabeizusein“⁵³. Nach einer Notiz in der Kirchlichen Dogmatik war Barth sogar der Meinung, es sei „unanständig“ zu konvertieren⁵⁴. Man kann Karl Barth zustimmen, dass man zunächst dabei helfen sollte, seine eigene Kirche und Gemeinde zu reformieren. Es erscheint aber als konsequent, nach vergeblichen Versuchen dann doch zu konvertieren.

Auch Kirchenpräsident Wolfgang Sucker (1905–1968) hoffte schon 1964, dass sich eines Tages evangelische und katholische Christen „an der Hand nehmen und die große Konversion hin zum Evangelium vollziehen“. Und die konfessionskundliche Arbeit definierte er aus evangelischer Sicht schon 1955 so: „Wir treiben evangelische Selbstbesinnung im Angesicht der katholischen Kirche. Die Reformation ist keine reine Historie [...] sie ist eine Gegenwartsfrage und ruft zur Heimkehr zum Evangelium. In solchem Denken verschwinden alle Konfessionsgrenzen. [...] Deshalb kennen wir evangelische Christen keinen Haß und keine Feindschaft gegen die katholische Kirche. [...] Wir denken nicht an ihre Bekehrung zum Protestantismus, wir hoffen aber auf unsere und ihre Bekehrung zum Evangelium.“⁵⁵ Diesem Wunsch kann man sich anschließen.

52 Barth, Karl: *Ad limina Apostolorum*. Zürich 1967, 9ff.

53 Ders.: „An einen römisch-katholischen Religionslehrer im Rheinland“. In: Barth-Gesamtausgabe. V: Briefe 1961–1968. Zürich 1979, 173f.

54 Ders.: *Die Kirchliche Dogmatik*. IV/1: Die Lehre von der Versöhnung. Zürich 1993, 759.

55 *Fleischmann-Bisten*, Walter: „Eine neue Gemeinschaft evangelischer und katholischer Christen ist im Wachsen.“ Wolfgang Suckers ökumenische Impulse. In: *MdKI* 56 (2005), 74–77, 76.

Tagungsbericht: Die Rezeption von Luthers „Judenschriften“ im 19. und 20. Jahrhundert*

Mirjam Loos und Rebecca Scherf

Luthers Äußerungen in seinen sogenannten „Judenschriften“ erwiesen sich im 19. und 20. Jahrhundert für Vertreter aus protestantischen und nichtprotestantischen Lagern als höchst anschlussfähig. Seine Schriften wurden von verschiedensten Autoren und zu unterschiedlichsten Anlässen zitiert und instrumentalisiert. Ungeachtet dieses Bewusstseins fehlt bisher in der neueren kirchengeschichtlichen Forschung eine systematische und zusammenfassende Darstellung dieser vielschichtigen Rezeptionsgeschichte. Die Popularität der Person Luthers und das gesteigerte Interesse an seinen Schriften im Kontext des Reformationsjubiläums 2017 und des Themenjahres „Reformation und Politik“ nahm die Tagung als Ausgangspunkt. Sie wurde konzipiert und verantwortet von den Lehrstühlen für Neuere Kirchengeschichte der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, dem Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München, dem Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Theologischen Hochschule Neuendettelsau und der Initiative Begegnung von Christen und Juden in Bayern und fand vom 6. bis 7. Oktober 2014 in Erlangen statt. In ihren Fachvorträgen spannten die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler einen Bogen vom Beginn des 19. Jahrhunderts über das 500-jährige Geburtsjubiläums Luthers im Jahr 1983 hinaus und reflektierten das Thema in einer globalen und ökumenischen Perspektive.

In der ersten, grundlegenden Sektion befassten sich *Volker Leppin* (Tübingen) und *Anselm Schubert* (Erlangen) damit, wie die „Judenschriften“ Luthers literarisch zur Sprache kamen. Dabei richtete Leppin seinen Fokus auf die Gesamt- und Einzeldarstellungen Luthers, während sich Schubert mit deutschsprachigen Vollbiographien auseinandersetzte. Im Gegensatz zu den Einzelausgaben der „Juden-

* Erstpublikation: Tagungsbericht: Die Rezeption von Luthers „Judenschriften“ im 19. und 20. Jahrhundert, 6.10.–7.10.2014, Erlangen. In: H-Soz-Kult, 19.11.2014, <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-5683>>.

schriften“, die vor allem situationsbezogen und oftmals kontextlos veröffentlicht worden seien, hätten die Gesamtausgaben ihre Prägung durch die unterschiedlichen Anordnungsprinzipien erhalten. So seien den Judenschriften jeweils hermeneutische, biographisch-chronologische, aber auch antihäretische Deutungsprofile zu eigen geworden. Die Bewertung des Verhältnisses Luthers zu den Juden und seiner „Judenschriften“ sei, so Schubert, durch die Biographie des Johannes Mathesius aus dem 16. Jahrhundert bis 1917 geprägt gewesen. In den darauffolgenden Jahrzehnten sei in Lutherbiographien das Thema nicht oder nur sehr ambivalent beschrieben worden, bis es erst ab den 1980er Jahren eine Neubewertung erfahren habe.

Die zweite Sektion eröffnete der emeritierte Kirchenhistoriker *Hanns Christof Brennecke* (Erlangen) mit einem Beitrag zu der Erweckungsbewegung und dem konfessionellen Luthertum in Bayern und deren Blick auf Luthers „Judenschriften“. Er unterstrich dabei, dass sowohl Luthers frühe Äußerungen zum Judentum als auch seine Spätschriften im sogenannten Neuluthertum bekannt gewesen und rezipiert worden seien. Besonderes Augenmerk hätten Vertreter des konfessionellen Luthertums dabei auf Luthers Schrift von 1523 gelegt: sie hätte ihnen als theologische Argumentationshilfe für eigene judenmissionarische Bestrebungen gedient. Luthers Spätschriften zum Judentum hingegen seien durchweg abgelehnt worden. Solch eine Distanzierung sei aber, bei einer generellen Verehrung der Person Luthers, unterschiedlich stark erfolgt. Brennecke stellte zudem fest, dass in der Auseinandersetzung mit Luthers „Judenschriften“ das orthodoxe Judentum eher positiv bewertet, Aufklärung und Liberalismus aber strikt abgelehnt worden seien.

Anschließend stellte *Christian Wiese* (Frankfurt) jüdische Lutherdeutungen pointiert als eine „tragische Tradition“ dar. Luther als „Ahnherren der Toleranz“ zu titulieren sowie positive Bezugnahmen auf Luther als „deutschen Symbolhelden“ könnten als Anschlussversuche jüdischer Lutherrezipienten an das protestantisch preußische Gesellschaftssystem gedeutet werden. Die Judenfeindschaft Luthers trete jedoch in den untersuchten Deutungen des 19. Jahrhunderts zunächst nicht in Erscheinung, bis zu Heinrich Graetz, der sich als erster jüdischer Historiker mit den antijüdischen Schriften Luthers auseinandersetzte. Im 20. Jahrhundert habe in der jüdischen Rezeption die These von einer Wandlung Luthers viele Anhänger gefunden,

die frühen Schriften Luthers seien dabei allerdings höher bewertet worden als seine Altersschriften. Wiese resümierte, dass die Tragik jüdischer Lutherdeutung v. a. in ihrer idealisierenden, teils antihistorischen Bewertung Luthers zu sehen sei.

In der dritten Sektion stand der Umgang mit Luthers „Judenschriften“ in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus im Mittelpunkt.

Gury Schneider-Ludorff (Neuendettelsau) setzte in ihrem Vortrag den Schwerpunkt auf die Rezeption der „Judenschriften“ in den theologischen Bewegungen der Zwischenkriegszeit. In diesem Zeitraum hätten sowohl christliche als auch jüdische Wissenschaftler gemeinsam an der zweiten Ausgabe der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) gearbeitet. Dies könnte, so Schneider-Ludorff, den Hintergrund dafür gebildet haben, dass die „Judenschriften“ Luthers auf bemerkenswerte Weise an den Universitäten nicht rezipiert worden seien, wenngleich sie durchaus bekannt gewesen seien. Diese Phase habe in der Zeit des Nationalsozialismus geendet, als explosionsartig die lutherischen „Judenschriften“ im wissenschaftlichen Umfeld rezipiert wurden.

Thomas Kaufmann (Göttingen) zeigte anhand von Florilegien aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, wie Zusammenstellungen von Lutherzitatens aus dessen „Judenschriften“ verbreitet und zum Identitätszeugnis inszeniert wurden. Die Autorität Luthers sei benutzt worden, um den eigenen Antisemitismus zu untermauern. Beispielhaft dafür sei die Aufnahme des lutherischen „Maßnahmenkatalogs“ gegen Juden aus seiner Schrift von 1543 gewesen, der zum festen Bestandteil zahlreicher Lutherflorilegien geworden sei. Kaufmann machte auf eine mögliche direkte Wirkung der „Judenschriften“ aufmerksam, indem er den Brand einer Synagoge 1881 in Neu-Stettin und die nur wenige Wochen vorher erfolgte Veröffentlichung jenes „Maßnahmenkatalogs“ in der dortigen Tagespresse zu bedenken gab.

Im zweiten Teil der Sektion widmeten sich *Siegfried Hermle* (Köln) und *Oliver Arnhold* (Detmold) dem kirchlichen Umgang mit Luthers „Judenschriften“ während des Nationalsozialismus. Hermle stellte für die Bekennende Kirche eine marginale Auseinandersetzung mit dem Thema fest, eher regional bekannte Autoren widmeten sich diesem. Die untersuchten Texte verbinde, so Hermle, die Zurückweisung einer Vereinnahmung Luthers durch Deutschgläubige und National-

sozialisten und die Verteidigung der Judentaufe. Bei wenigen Autoren fänden sich Variationen der gängigen Israeltheologie. Die Kontinuität zwischen dem Volk Gottes und dem gegenwärtigen Judentum würde allerdings in allen Fällen bestritten. Zudem seien bekennniskirchliche Texte oftmals als Reaktion auf konkrete Anlässe bzw. auf diffamierende Berichterstattung entstanden, eine Infragestellung staatlicher Maßnahmen gegen jüdische Bürger fehle allerdings komplett. Die Legitimation staatlich verordneter Repressalien mit Hilfe von Lutherschriften wies Arnhold in Texten der Gruppierungen der Deutschen Christen anschaulich nach. Die unterschiedlichen Phasen der Ausgrenzungs- und Verfolgungspolitik gegenüber jüdischen Bürgern würden sich in dieser, durchgängig verzerrten, Lutherinterpretation spiegeln. Beide Referenten unterstrichen, die Berufung auf Luther und das Argumentieren mit seinen Schriften aus kirchenpolitischen und ideologischen Interessen, um eigene, vorher feststehende Positionen zu untermauern, verbinde die deutschchristliche und die bekennniskirchliche Lutherrezeption.

In der vierten Sektion über protestantische Diskurse zu Luthers „Judenschriften“ nach 1945 zeichnete *Harry Oelke* (München) vier Phasen, für die er jeweils prägende Kontexte formulierte. So trug das nationalsozialistische Erbe in den ersten Jahren nach Kriegsende zu einem reservierten Umgang bei. Die Theologisierung des Themas in den 1950er Jahren kristallisierte die Bewertung der Unterschiede der Schriften des jungen und späten Luthers als theologischer Wandel oder als stringente Entwicklung zur Kernfrage. Der sich abzeichnende Forschungskonsens zugunsten einer Kohärenzthese kennzeichnete die drauffolgende Phase ebenso wie die zunehmende Bedeutung der Antisemitismusforschung. Eine letzte Zäsur konnte Oelke für die Zeit seit den 1980er Jahren festmachen. Während des Luther-Jubiläums 1983 wurde die Herausforderung des Umgangs mit Luthers „Judenschriften“ 1983 scheinbar nur sehr bedingt erkannt. In Abgrenzung gegenüber diesem defizitären Umgang im Jubiläum habe sich, so Oelke, in der Folge ein differenzierter Forschungsfortgang ergeben.

Reiner Anselm (München) konstatierte aus systematischer Perspektive, dass nach 1945 weder in der Sozialethik noch in der Dogmatik ein Rückgriff auf Luthers „Judenschriften“ stattgefunden habe. Ein Grund dafür sei die Herausbildung der Konzepte von Menschenrech-

ten und -würde als Kernbestand protestantischer Ethik gewesen. Auch im Zuge der Fundamentalliberalisierung ab 1960 seien die Themen Rassismus und Antisemitismus nicht mehr behandelt worden, da sie als schlichtweg falsch gegolten hätten. In der kirchlichen Schulddebatte habe die Zwei-Reiche-Lehre, nicht die Rezeption der „Judenschriften“, im Mittelpunkt gestanden. Gleichzeitig machte Anselm auf das bleibende Dilemma aufmerksam, vor das die Dogmatik in ihrem Umgang mit dem Judentum gestellt wäre, wenn sie sich zwischen einer inklusiven Theoriebildung und einer Relativierung des Christuszeugnisses entscheiden müsste.

Einen globalen Blickwinkel nahm *Stephen G. Burnett* (Lincoln, Nebraska, USA) ein. Er stellte die Bedeutung Luthers und den Umgang mit dessen „Judenschriften“ im angloamerikanischen Kontext detailreich dar. Nach 1917 ließen sich dabei nur wenige Publikationen finden, denen ein innovativer wissenschaftlicher Zugang zu dem Thema attestiert werden könne. Burnett führte unterschiedliche Gründe für diese Entwicklung ins Feld, wie das Fehlen einer englischen Übersetzung der „Judenschriften“ bis 1971, die Betrachtung dieser Schriften als außerhalb der lutherischen Theologie stehend und die Betonung einer Inkohärenz zwischen ihnen und Luthers theologischem Gesamtkonzept.

Die fünfte und abschließende Sektion, „Ökumene und kirchliche Politik nach 1945“ eröffnete *Lucia Scherzberg* (Saarbrücken) mit einem Beitrag zur Wahrnehmung Luthers und seinem Umgang mit dem Judentum aus Sicht der katholischen Theologie. Kenntnisreich spannte sie dabei einen Bogen von der Konfessionspolemik im 19. Jahrhundert, wie sie beispielsweise bei Ignaz Döllinger zu finden ist, über die Werke zahlreicher katholischer Theologen, bis zu dem Standardwerk der Gegenwart von Johannes Brosseder (obwohl bereits 1972 erschienen). Im 19. Jahrhundert seien Luthers Judenschriften als Belege für den charakterlichen Verfall und die Verrohung der Person Luthers sowie den generellen „innerlichen Zerfall“ des Protestantismus gewertet worden. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts habe sich diese Einschätzung differenziert, Konfessionspolemik sei zum Teil von einem psychologischen Interesse abgelöst worden, das Luther pathologische Züge attestierte. Eine positive Bezugnahme auf Luthers Schriften sei, selbst bei katholischen Antisemiten, nicht nachweisbar. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fände sich ledig-

lich bei wenigen katholischen Theologen (Johannes Oesterreicher, Friedrich Heer und dem erwähnten Brosseder) überhaupt eine bzw. eine detaillierte und ausgewogene Analyse der „Judenschriften“.

Wolfgang Kraus (Saarbrücken) nahm eine facettenreiche Darstellung des Umgangs mit den „Judenschriften“ Luthers in den kirchenpolitischen Stellungnahmen vor. Überdies gab er einen differenzierten Einblick in Genese und Wirkung dieser Verlautbarungen. Dabei gab er einen Gesamtüberblick über alle kirchlichen Positionierungen zwischen 1945 und 2014, die sich auf Luthers „Judenschriften“ bezogen. Während sich der „Ausschuss für die Kirche und das jüdische Volk“ des Lutherischen Weltbundes (LWB) bereits 1969 dazu geäußert und auch einige Landeskirchen mittlerweile zu Luthers „Judenschriften“ Stellung bezogen hätten, stehe eine fundierte Erklärung der EKD dazu noch aus. Der Erwartung, diese Lücke mit Blick auf 2017 zu schließen, verlieh Kraus am Ende seines Vortrages verstärkt Ausdruck.

Berndt Hamm (Erlangen) und *Johannes Heil* (Heidelberg) fiel die Rolle der Tagungsbeobachter zu. Als Fazit der Tagung hoben sie u. a. folgende Punkte hervor: Es sei deutlich geworden, dass Theologen wie Nichttheologen Luthers „Judenschriften“ stets in ihrem jeweiligen Interesse genutzt hätten und dies, so habe die Tagung gezeigt, auch möglich gewesen sei. Der Überblick über die Inanspruchnahme der lutherischen „Judenschriften“ im 19. und 20. Jahrhundert habe überdies eine Frage in das Zentrum gerückt: Inwieweit kann eine Wirkung der lutherischen „Judenschriften“, die über eine bloße Rezeption hinausging und sich in unmittelbaren Handlungsmustern ausdrückte, nachgewiesen werden? Zudem sei erkennbar geworden, dass sich die Frage nach Martin Luthers Umgang mit dem Alten Testament und dem Judentum nicht allein auf seine „Judenschriften“ reduzieren lasse, sondern das Herz der lutherischen Theologie berühre und deshalb in einem breiten Kontext untersucht werden müsse.

Die Konzeption der gesamten Tagung trug dazu bei, dass die selbstgestellte Aufgabe, die Rezeption von Luthers „Judenschriften“ im 19. und 20. Jahrhundert erstmals umfassend und systematisch zu analysieren und zu bewerten, eindrucksvoll gelingen konnte. Die Mischung aus Beiträgen, die bestimmte Gattungen, in denen Luthers Schriften Niederschlag gefunden haben, in den Blick nahmen, und aus übergreifenden, systematisierenden Vorträgen war gewinnbrin-

gend. Zahlreiche Einzelbeiträge zeichneten sich durch genaue Quellenkenntnis einerseits und durch eine schlüssige und kundige Darstellung und Einordnung der jeweiligen Schwerpunkte andererseits aus. Das Einbeziehen einer katholischen, einer jüdischen und einer anglo-amerikanischen Perspektive brachte wichtige Impulse. Durch den Beitrag des systematischen Theologen Reiner Anselm gelang überdies ein Blick über den „kirchenhistorischen Tellerrand“. Wenn, wie im Fazit der Tagungsbeobachter und in der Schlussdiskussion angeklungen, der Blick auf Luthers gesamte Theologie ausgeweitet werden soll, wird ein Dialog mit weiteren theologischen Fachdisziplinen unerlässlich sein. Eine Kooperation mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft könnte bei der Erforschung einer möglichen Wirkungsgeschichte der Lutherschriften, die über die Rezeption derselben hinausgeht, zum Erkenntnisgewinn beitragen. Die geplante Publikation der Einzelbeiträge in einem Tagungsband wird einem breiteren Publikum die Möglichkeit bieten – auf dem neuesten Stand der Forschung – Einblick in die vielschichtige Rezeptionsgeschichte von Luthers „Judenschriften“ zu erhalten und sich auch über das Reformationsjubiläum hinaus fundiert mit dem Sachverhalt auseinandersetzen zu können.

Tagungsbericht: „Zwischen Verklärung und Verurteilung –
Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes nach
1945“*

Jan Matthias Hoffrogge

Die Wahl des Konferenzortes war symbolträchtig und ebenso der Zeitraum, auf den die Tagung letztlich (und trotz Lokführerstreiks) fiel: Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Zeitgeschichte hatte vom 7. bis zum 9. November 2014 nach Berlin eingeladen – genauer gesagt: in den Kirchensaal des Bonhoeffer-Hauses an der Ziegelstraße, in dem 1989 der Runde Tisch tagte.

„Zwischen Verklärung und Verurteilung – Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes nach 1945“ lautete der Titel der Veranstaltung. Wie *Harry Oelke* (München), der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, einleitend darlegte, waren damit zwei Schwerpunkte der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung berührt: zum einen der christliche beziehungsweise evangelische Widerstand in den Jahren des Nationalsozialismus, zum anderen der Mentalitätswandel im evangelischen Milieu nach 1945 bis in die Gegenwart. Eben über diesen zweiten Aspekt gebe insbesondere auch der sich verändernde Umgang mit der NS-Vergangenheit Auskunft.

Dem Eröffnungsvortrag folgten drei weitere, die grundlegenden Charakter hatten. *Siegfried Hermle* (Köln) griff den Titel der Tagung auf und erklärte deren Ziele und Aufbau. In den Blick genommen werden sollten einerseits Akteure der Widerstandsrezeption, andererseits aber auch die grundlegenden politischen, kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen. Dazu schlug der Kölner Kirchenhistoriker ein Analyseraster vor, das im Laufe der Tagung immer wieder aufgegriffen wurde und die Diskussionen merklich strukturierte. Es basierte auf einer Reihe von fünf Fragen nach den Zäsuren der Rezeption, ihren Akteuren und Trägerkreisen, nach den rezipierten Ereignissen, Entwicklungen und Personen sowie nach den Formen der Rezeption. Die letzte Frage kreiste um die Rezeptionszwecke, die zwischen

* Eine leicht gekürzte Fassung des Berichtes erschien am 5.12.2014 bei <http://www.hsozkult.de/hfn/conferencereport/id/tagungsberichte-5707> (letzter Abruf am 6.1.2015).

wissenschaftlichem Interesse, Pietät und (über-)konfessioneller Identitätssuche changierten. Mit Nachdruck vertrat Hermle die These, dass man bei der Suche nach Antworten die beiden deutschen Staaten nach 1945 nicht isoliert betrachten sollte. Berücksichtigt werden müssten darüber hinaus auch Entwicklungen außerhalb Deutschlands.

Aus katholischer Sicht skizzierte dann der Historiker *Michael Kießner* (Mainz) „Wegmarken der deutschen Widerstandsforschung nach 1945“. Im Hinblick auf die wissenschaftliche Interpretation konfessionellen und christlichen Widerstandes konstatierte Kießner für die Gegenwart zwei Entwicklungen: Zum einen fragten Historiker (auch wegen der Quellenproblematik) kaum noch nach den Motiven von Widerständlern, was entsprechende konfessionelle Zuschreibungen weiter erschwere. Zum anderen würden – und das zeige schon ein Blick in die Fachbibliographien – die Kirchen anders als in der Nachkriegszeit nicht mehr mit dem Widerstand assoziiert.

Katharina Kunter (Frankfurt) führte eine internationale Perspektive ein, indem sie fragte, wie der evangelische Widerstand in Deutschland im Ausland thematisiert wurde. Vor dem Ende der NS-Herrschaft habe sich die Rezeption besonders auf Martin Niemöller fokussiert. Nach 1945 – besonders in den langen 1960er Jahren – seien dann weitere Personen, Ereignisse und Texte aus dem Umfeld der Bekennenden Kirche rezipiert worden. In der Forschung hat man diese Rezeption, wie auch in der anschließenden Diskussion mehrmals festgestellt wurde, bisher kaum und dann nur in Bezug auf Einzelfälle beachtet. Allerdings konnte Kunter jedoch schon einige Faktoren benennen, welche die Rezeption begünstigten: Neben allgemeinen gesellschaftlichen Umständen seien hier vor allem das Vorhandensein persönlicher Netzwerke ausschlaggebend, aber auch der Konfessionalisierungsrad der rezipierenden Kultur sowie das Maß an Verbundenheit zum deutschen Sprachraum.

In der Sektion „Personen und Gruppen der Erinnerung“ benannte zunächst *Tim Lorentzen* (München) „Phasen und Funktionen des Bonhoeffer-Gedenkens in Deutschland“. Entgegen späterer Aussagen Eberhard Bethges sei Bonhoeffer bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit als Märtyrer verehrt worden. Zwischen den frühen 1960er und den späten 1980er Jahren habe sich diese Rezeption politisiert – wobei Bonhoeffer in beiden deutschen Staaten sowohl

von Oppositionellen als auch von Konservativen vereinnahmt wurde. Mittlerweile sei diese „Politisierung“ durch eine „Sanktifizierung“ abgelöst worden, in deren Rahmen Bonhoeffer nun verstärkt als Individuum gedeutet werde.

Da *Nora Schulze* (München) verhindert war, musste ihr Vortrag über „Hans Meiser – Vom Widerstandskämpfer zur persona non grata“ verlesen werden. Die Ursachen für diese Entwicklung sah Schulze im Wertewandel. Erstens würde das Wirken des bayerischen Landesbischofs in der Zeit des Wiederaufbaus heute kaum noch für erinnerungswürdig befunden. Zweitens akzentuiere die Gegenwart mittlerweile antisemitische Positionen Meisers, der dadurch zur titelgebenden unerwünschten Person werde.

Über „Verklärung – Vereinnahmung – Verdammung. Zur Rezeptionsgeschichte Pfarrer Paul Schneiders“ referierte *Thomas Schneider* (Koblenz). Der Kirchen- und Allgemeinhistoriker machte dazu fünf Rezeptionsfelder aus: Die westdeutsche Nachkriegszeit charakterisierte er als Phase der „erbaulich-christlichen Rezeption“. In der DDR wiederum habe man ihn von offizieller Seite als „Antifaschisten“ gedeutet und somit in ein sozialistisches Widerstandsnarrativ integriert. Andererseits sei er durchaus ein Vorbild für Gegner des SED-Regimes gewesen (unter anderem für den Pfarrer Oskar Brüsewitz). Der Ökumenische Rat der Kirchen habe sich 1968 und 1983 auf Schneider bezogen. Besonders interessant waren die Ausführungen zur katholischen Rezeption Paul Schneiders, dem in der römischen Basilika St. Bartolomeo seit 2003 eine Art Reliquienschrein gewidmet sei. Zu guter Letzt skizzierte der Referent noch die wissenschaftlichen Kontroversen um den Pfarrer. Thomas Martin Schneider sah sie durch eine Verengung des Widerstandsbegriffes auf linke politische Gruppierungen geprägt. Angesichts dieser Fülle an Beispielen überzeugte die abschließende These, dass historische Triftigkeiten bei der Rezeption Paul Schneiders kaum eine Rolle spielten.

Christine Friederich (Wiesbaden) ging in ihrem Vortrag „Widerstand als Glaubenstat? Religiöse Deutungen des Widerstands der Weißen Rose“ der Frage nach, wie sich religiöse und konfessionelle Zuschreibungen dieser Gruppe erklären lassen. Als treibende Kraft sah die Historikern Inge Scholl, die ältere Schwester Hans und Sophies. Von ihren Geschwistern nicht in die Widerstandspläne eingeweiht, habe Inge Scholl nach verbindenden Elementen zu ihnen gesucht und sie

vor allem nach ihrem Konfessionswechsel im (katholischen) Christsein gesehen. Die breite Rezeption dieser Zuschreibung habe dann aber das gesellschaftliche Bild vom Widerstand ermöglicht. Dieser sei in der Nachkriegszeit als Tat christlicher Märtyrer verstanden worden. Die Blutzugeen haben demnach für die Mehrheitsgesellschaft die Existenz eines ‚anderen Deutschlands‘ bewiesen, aber – angesichts der tödlichen Konsequenz ihrer Taten – auch das eigene (Nicht-)Handeln legitimiert.

Als eine „Herausforderung für die protestantische Erinnerungs- und Gedenkkultur“ bezeichnete *Hansjörg Buss* (Berlin) den Pfarrer Karl Friedrich Stellbrink. Der Pastor der deutschchristlichen Lutherkirche Lübeck hatte zu Beginn des ‚Dritten Reiches‘ noch Sympathien für den Nationalsozialismus gehegt, sich dann aber von ihm abgewandt und trat schließlich in den Widerstand. Stellbrink war der einzige Protestant unter den vier Lübecker Märtyrern, die im Juni 1943 vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt worden waren. In den Jahren bis 1958 habe die evangelische Kirche Stellbrink kaum beachtet, zu einer „protestantischen Annäherung“ sei es erst nach dem 15. Todestag 1958 gekommen. Seit 1983 ehre man Stellbrink als einen der vier Lübecker Märtyrer unter ökumenischen Vorzeichen. Zwar debattiere die evangelische Zeitgeschichtsforschung seit etwa 15 Jahren, wie die ambivalenten Züge des deutschkirchlichen Pfarrers im Rahmen des öffentlichen Gedenkens stärker akzentuiert werden könnten. In weiten Kreisen aber werde Stellbrink weiterhin unkritisch verehrt. Diese positive Rezeption erklärte sich Hansjörg Buss durch eine spezifische Konkurrenz mit den römisch-katholischen Gedenktraditionen an die Lübecker Märtyrer.

In einer eigenen Sektion über die „Ereignisse in der Erinnerung“ beschäftigte sich *Axel Töllner* (Nürnberg) mit der Erinnerungskultur an die Opfer des NS-Regimes. In seinem Vortrag über die „Novemberpogrome im Gedenken der evangelischen Kirchen in Deutschland seit 1945“ beschrieb er Gruppen, die sich dem christlich-jüdischen Dialog verschrieben hatten, als zentrale Akteure der kirchlichen Erinnerung an die Pogrome. Der 9. November 1978 sei ein Höhepunkt der Erinnerung an die Novemberpogrome gewesen, wozu vor allem auch die Systemkonkurrenz zwischen DDR und BRD beigetragen habe. Breite Kreise des evangelischen Milieus reflektierten antijudaistische Traditionen in der christlichen und lutherischen Theologie

erst seit dem 50. Jahrestag 1988. Im Gefolge dieser Diskussionen habe sich der 9. November allmählich auch zu einem kirchlichen Gedenktag entwickelt, was sich deutlich sichtbar im Entwurf der neuen Perikopenordnung niederschläge.

Die folgende Sektion befasste sich mit „Orte[n] der Erinnerung“. Zunächst sprach *Hans-Walter Schmuhl* (Bielefeld) über „Heroisierung, Skandalisierung, Historisierung – Die NS-„Euthanasie“ in der Erinnerungskultur diakonischer Einrichtungen“. Dem Bielefelder Historiker zufolge wird diese spezielle Erinnerungskultur bis heute von einer Vielzahl von Akteuren mit jeweils ganz eigenen Interessen bestimmt. Vom Kriegsende bis in die 1970er Jahre sei das Thema vor allem eines der Zeitzeugen und Mitarbeiter der betroffenen Institutionen gewesen, die das Bild einer stets widerständigen Diakonie zeichneten. In einzelnen Einrichtungen dominiere dieser Zugang bis heute. Insbesondere im Gefolge der Psychiatriereformen habe dann ein tendenziell linkes und kirchenkritisches Milieu das Thema publikumswirksam aufgegriffen und der Diakonie vorgeworfen, in der NS-Zeit lediglich Pfründe gesichert zu haben. Erst einer jüngeren Generation von Forschern sei seit den 1980er Jahren eine Historisierung gelungen, die eben auch die Grautöne berücksichtige.

Dagmar Pöpping (München) stellte unter dem Titel „Orte des Gedenkens“ ein Projekt vor, in dem protestantische Gedenkort an den Widerstand katalogisiert werden. Als Gedenkort definierte Pöpping reale Orte, die über eine Aura des Authentischen verfügten, oftmals künstlerisch umgestaltet seien und an denen regelmäßig Erinnerungsakte stattfänden. Ein entsprechender Katalog solcher Plätze ermögliche es einerseits, Phasen und Perioden der Widerstandsrezeption zu erkennen. Andererseits rege das Projekt, wie die Historikerin an konkreten Fallbeispielen demonstrieren konnte, auch zur Schaffung neuer Gedenkort an.

Über ein noch breiter angelegtes erinnerungskulturelles Projekt informierte *Helmut Rönz* (Bonn) vom Landschaftsverband Rheinland mit seiner Präsentation „Das Internet als Erinnerungsort an christlichen Widerstand“. Seit vier Jahren sammelt der Landschaftsverband alle Fälle von Widerstand auf dem Gebiet der ehemaligen preußischen Rheinprovinz und kartographiert sie entsprechend interaktiv. Anhand einiger Fallbeispiele stellte Rönz (potentielle) Einordnungsschwierigkeiten vor – etwa in den acht bisher bekannten Fällen, in

denen katholische Priester einer kommunistischen Widerstandsgruppe angehörten. Der Zweck des Unternehmens sei ohnehin, zunächst einmal Grundlagen für weitere Forschungen, aber auch für die Bildungsarbeit bereitzustellen.

Indem er die „Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung“ vorstellte, eröffnete Pfarrer *Manuel Schilling* (Minden) die kurze Sektion zu den „Texte[n] der Erinnerung“. Die Karriere der Barmer Thesen zu einem zentralen „Identifikationstext“ bezeichnete Schilling als erstaunlich: habe sie doch jahrzehntelang (und wie schon bei ihrer Abfassung) den „Lackmustest“ für innerprotestantische Spannungen dargestellt. Während konservative Lutheraner in der Nachkriegszeit wenig Interesse an dem Schlüsseldokument gezeigt hätten, habe er linksorientierten Zeitzeugen wie Karl Barth weiterhin als Argument gedient. In der BRD sei die Erklärung im Laufe der 1980er Jahre vor allem für gemäßigte Links- und Rechtsprotestanten zu einem zentralen Bezugspunkt avanciert. Im Fall der DDR konnte Schilling nicht weniger als vier Gruppierungen mit ganz unterschiedlichen Graden an Nähe zur SED-Kirchenpolitik ausmachen, die sich auf „Barmen“ bezogen. In jüngster Zeit gewinne die Erklärung im Zusammenhang mit Kirchenfusionen an Relevanz. Gerade die Sperrigkeit der Erklärung ermögliche offenbar die zahlreichen Bezugnahmen, wobei Schilling nachdrücklich dafür plädierte, das Vetorecht auch dieser Quelle anzuerkennen.

Eine rezeptionsgeschichtliche Doppelbiographie präsentierte *Claudia Lepp* (München) mit ihrem Vortrag über „Marga Meusel und Elisabeth Schmitz – Zwei Frauen, zwei Denkschriften und ihr Weg in die öffentliche Erinnerungskultur“. Sowohl Marga Meusel als auch Elisabeth Schmitz hatten als Mitglieder der Bekennenden Kirche 1935 und 1936 Denkschriften zur Lage der Juden im Deutschen Reich verfasst. Schmitz' anonym publizierte Schrift bezeichnete die Münchner Historikerin als den „klarsten Protest gegen die Judenverfolgung im Raum der Bekennenden Kirche“. In der evangelischen Erinnerungskultur habe Schmitz jedoch – anders als Meusel – bis zur Jahrtausendwende keine Rolle mehr gespielt, da sie erstens das gängige Image der Bekennenden Kirche als Gruppe großer Männer unterliefe und zweitens eine Vertreterin der marginalisierten liberalen Theologie war. Nachdem die Autorschaft Schmitz' 1999 wiederentdeckt wurde, habe das Erinnern an sie eine Konjunktur erfahren. Mittler-

weile habe Schmitz ihre ‚Konkurrentin‘ Meusel gar überholt. In ihrem Resümee nannte Claudia Lepp drei wesentliche „Bedingungsfaktoren“ für ein breites öffentliches Erinnern: Erstens müsse die erinnerte Person anschlussfähig an zeitgenössische Diskurse sein (in den vorliegenden Fällen etwa Genderthemen und Kritik an der Institutionenkirche). Zweitens seien „Promotoren“ in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft unerlässlich. Drittens werde das öffentliche Erinnern dadurch beflügelt, dass erinnerungskulturelle Milieus an zwei oder mehreren Orten miteinander konkurrierten (im Falle Schmitz’ bestehe eine Art Wettstreit zwischen Wirkungsort Berlin und dem Geburts- und Sterbeort Hanau).

In einem kunstvoll aufgebauten Abendvortrag entwickelte *Peter Steinbach* (Mannheim/Berlin) zwei Thesen zu den normativen Grundlagen des Erinnerns an christliche Widerständler. Erstens dürfe das Erinnern niemals oktroyiert sein. Zweitens gelte es immer, auch die Grautöne im Handeln und Werdegang der Widerständler zu sehen und sie nicht zu lebensfernen „Lichtgestalten“ zu erklären.

Am Sonntagmorgen fassten *Ursula Büttner* (Halstenbek) und *Christiane Kuller* (Erfurt) ihre Beobachtungen der Tagung zusammen. Als langjähriges Mitglied der Arbeitsgemeinschaft konstatierte Ursula Büttner eine zunehmende – und begrüßenswerte – Professionalisierung der Widerstandsforschung, die nun allmählich auch ihre eigenen Grundlagen hinterfrage. Die Wirtschafts- und Sozialhistorikerin fasste die Vorträge nicht allein zusammen, sondern benannte auch, auf den Ergebnissen aufbauend, einige Desiderate: Wie verhielt sich das Märtyrergedenken der unmittelbaren Nachkriegszeit zur Kollektivschuldthese? Worin liegt die Spezifik kirchlichen und theologischen Erinnerns und Gedenkens? Welche Bedeutung hatte die Geschlechterfrage in der Widerstandsrezeption? Und wie lassen sich Begriffe wie evangelischer beziehungsweise christlicher Widerstand tragfähig definieren? Christiane Kuller sah zwei wesentliche Zäsuren gegeben, die sich in allen vorgestellten Rezeptionstraditionen niedergeschlagen haben: Demnach sei einem Umbruch in den 1960er ein zweiter in den 1980er Jahren gefolgt. Ausgelöst worden seien diese Umbrüche durch verschiedene gesamtgesellschaftliche Trends wie Generationenwechsel sowie Wandel des Werterahmens und der Rezeptionserwartungen. Die Erfurter Historikerin verwies in diesem Zusammenhang unter anderem auf das sich verändernde Bild vom Opfer.

Zusammenfassend kann von einer äußerst gelungenen Tagung gesprochen werden, auf der die einzelnen Vorträge nicht unverbunden nebeneinander standen, sondern stets ein roter Faden erkennbar war. Insbesondere vier Fragestellungen, die wiederholt genannt wurden, scheinen erwähnenswert: Welche Handlungen wurden zu welcher Zeit als konfessioneller oder christlicher Widerstand verstanden? Wie unterscheidet sich die religiöse Erinnerung/Rezeption von der in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen? In welchem Verhältnis stehen die sozial-kommunikative und die kollektiv-kulturelle Dimension des Erinnerns? Schließlich: Welche Position kann und soll die Geschichtswissenschaft im Allgemeinen beziehungsweise die Arbeitsgemeinschaft im Besonderen in diesen Deutungskonflikten einnehmen?

Bericht über die Tagung „Evangelische Freikirchen in der DDR“^{*}

Cornelia von Ruthendorf-Przewoski

Die Veranstalter hatten sich zum Ziel gesetzt, aus wissenschaftlicher Perspektive einen Impuls zu möglichen Bearbeitungsthemen der bisher wenig erforschten evangelischen Freikirchen in der DDR zu geben, für die je innerkirchliche Sicht Akzente zur Aufarbeitung zu setzen und in eine multiperspektivische Diskussion einzutreten. Um dies zu ermöglichen, wurde mit der Methodik von je einem Impulsvortrag aus wissenschaftlichem Blickwinkel und einer darauf antwortenden Response aus kirchlicher Perspektive sowie einer sich anschließenden Diskussion gearbeitet. In den Blick genommen wurden die Herrnhuter Brüdergemeine, die evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR (Baptisten) und die Adventisten. Ein Abschlussplenum galt der Ergebnissicherung.

Im Einführungsvortrag „Übersehen? Die Freikirchen in der DDR in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung“, legte *Klaus Fitschen*, Leipzig, anhand eines Forschungsüberblicks dar, wie wenig die Freikirchen in der DDR-Zeitgeschichte im Blickfeld sind. Ein Grund dafür liegt in der Begriffsdefinition Protestantismus. Oft wird allein der landeskirchliche Protestantismus darunter betrachtet. So sind die Freikirchen kein integraler Bestandteil der kirchlichen Zeitgeschichte, außerhalb der Freikirchen selbst. Dabei ist jedoch zu beachten, dass für die Kirchengeschichtsschreibung der DDR die Freikirchen schon deshalb wichtig sind, weil die innerökumenischen Beziehungen aufgrund größeren äußeren Drucks im Vergleich zu Westdeutschland eher begannen, schneller wuchsen und sich stärker ineinander verzahnten. Zentrales Thema der wenigen Publikationen über die Freikirchen war die Aufarbeitung und Sicherung der eigenen Geschichte im Sozialismus. Die Freikirchen galten als loyale Minderheitenkirchen. Hinzu trat mit der Stasi-Debatte eine oft apologetische Institutionengeschichte. Als Grundproblem der Freikirchen arbeitete Fit-

* Evangelische Akademie Thüringen, Neudietendorf (28. bis 29. November 2014).

schen das Apolitische als solches, d. h. einen nicht vorhandenen politischen Standpunkt heraus. Daneben spielte die Frage der Herausbildung einer eigenen Identität der jeweiligen Kirche während der DDR-Zeit und deren Verlusterfahrung nach der jeweiligen Wiedervereinigung mit westdeutschen Kirchen und Bünden, eine Rolle.

In einer ersten Diskussionsrunde wurde die Auswahl der vier im Zentrum der Tagung stehenden Freikirchen in Frage gestellt und als Fehlstelle die Neuapostolische Kirche benannt. Auf die Frage, ob die DDR-Kirchengeschichte – insgesamt betrachtet – nicht doch ausgeforscht sei, betonte Fitschen, dass sich soziale Entitäten schon um ihrer Identität willen mit ihrer Geschichte befassen müssten. Wichtig sei dabei proaktiv zu werden, anstatt sich Diskurse aufnötigen zu lassen. Die Frage der Aufarbeitung ist jedoch begrenzt durch den Mangel an Quellen. Durch die Tagung zog sich von Beginn die Betonung der Besonderheit ökumenischer Beziehungen und gleichzeitig deren kritische Hinterfragung – so, ob es nicht doch eine hoheitliche und eine Basisökumene unterschiedlicher Zielsetzung und Ausprägung in der DDR gegeben habe.

In einem ersten Impulsvortrag „Legitimation und Tradition. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR“ stellte *Hedwig Richter*, Greifswald, zentrale Thesen ihrer bereits 2009 veröffentlichten Dissertation vor. Richters These ist, dass die Anpassungsleistung der Herrnhuter darin bestand, virtuos mit ihrer eigenen Tradition umzugehen, diese neu zu formulieren und so durch ungewöhnliche Flexibilität der Tradition, Legitimität sowohl unter den eigenen Mitgliedern als auch beim Staat zu schaffen. Richter greift dabei auf das Konzept von Philipp Sarasin zurück, nach welchem die Tradition einer Gruppe ihr kulturelles Kapital ist, und die Fähigkeit zur flexiblen Anwendung desselben eine Überlebensstrategie. Richter führte diese These an einigen Beispielen aus. So seien die Herrnhuter in der NS-Zeit nicht durch Pazifismus hervorgetreten, haben sich jedoch seit den 1950ern erfolgreich als Friedenskirche etabliert. Indem die Herrnhuter Texte von Comenius neu entdeckten und hierüber ein pazifistisches Narrativ konstruierten, habe Mission sogar als solidarischer Beitrag für den Weltfrieden gedeutet werden können. Aus einer im kolonialen Herrschaftsdiskurs des 19. Jahrhunderts verhafteten Missionsarbeit sei über den Umweg der Internationalität die Ökumene zum zentralen Pfeiler ihres Selbstverständnisses geworden.

Intern ginge es den Herrnhutern um die Gewinnung von Menschen für das Evangelium. Aus der erfolgreichen Neuformulierung des vorher nicht zentralen theologischen Konzepts von Demut, entwickelte sich ein beeindruckendes diakonisches Engagement. Dieses sei stellenweise durch den Staat propagandistisch vereinnahmt worden. Letztendlich seien die Herrnhuter weniger angepasst als andere Freikirchen gewesen, ihre relative Unabhängigkeit verdankten sie – so Richter – der engen Verbundenheit mit den Landeskirchen.

In der Response durch Pfarrer *Frieder Vollprecht*, Bad Boll, konzentrierte sich dieser auf die Frage von Traditionsanpassung und -erfindung. Konstitutiv für das Überleben jeder Gruppe sei die Fähigkeit, sich auf veränderte gesellschaftliche Bedingungen einzustellen. Entscheidend sei, ob eine Gruppe dabei ihrer Tradition treu, d. h. erkennbar bleibe oder auf Kosten von Selbstverleugnung und Traditionsumbildung überlebe. So habe die Unität tatsächlich auf Traditionen zurückgegriffen, die teilweise bis ins 15. Jahrhundert zurückreichten. Doch sei die Betonung der Friedenstradition keine Überlebensstrategie im Sinne des DDR-Friedensstaates, sondern eine Abkehr vom NS-Staat gewesen. Bereits Comenius und Zinzendorf gelten als Vorreiter von Ökumene und Internationalität. Auf den sozialen Bereich sei ausgewichen worden, weil der Bildungsbereich verschlossen war. Theologisch habe man aufgrund der unitätseigenen Möglichkeit der Doppelmitgliedschaft Anschluss an den BEK gehalten und keine eigenen Verlautbarungen verfasst. Vollprechts Fazit ist, dass es keine spektakulären Brüche gab und sich die Unität – bei aller Kritik im Einzelfall – nicht neu erfinden musste.

In der Diskussion zeigte sich die Notwendigkeit nach klaren Begriffsklärungen von Reformulierung bzw. Neuformulierung von Tradition und Traditionsabbruch, um Missverständnissen vorzubeugen. Zur Debatte standen die Modulierungsbreite von Tradition und die Authentizität bei der Betonung vernachlässigter Traditionspunkte. Auf die Frage, wie eine Traditionsremodulierung praktisch in den Gemeinden vorstellbar sei, antwortete Richter, dass Lippenbekenntnisse sich im Verlauf von Jahrzehnten zu Überzeugungen wandeln können. Weiterhin wurde die Schwierigkeit deutlich, Indikatoren für stärkere oder schwächere Anpassung zwischen den Freikirchen zu entwickeln. Die Herausforderung besteht darin, nicht moralisierende Geschichte zu treiben. Die Dissertation von Richter ist umstritten,

unbestritten ist, dass diese einen fruchtbaren Diskussionsprozess in der Unität evozierte.

Einen zweiten Impulsvortrag hielt *Michael Wetzel*, Zwönitz, über „Die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR“. Er diagnostizierte einen Rückstand der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) bei der Aufarbeitung. Für die staatliche Kirchenpolitik zählte die EmK wegen ihrer internationalen Verbindungen und ihres historisch spannungsvollen Verhältnisses zu den Landeskirchen zu den interessanteren Kirchen. Als staatlich gleichberechtigte Denomination anerkannt zu sein, war ein Fortschritt für die EmK. Die Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) 1948 bildete mit den Jahren ein wichtiges Gegengewicht zu staatlichen Differenzierungsversuchen. Gesamtdeutsche kirchliche Strukturen wurden zunehmend behindert. Gemeindlich wurde ein Rückzug in die privat-religiöse Innerlichkeit gepflegt, wobei die stille Loyalität dem Staat nicht reichte. Er forderte ein öffentliches Bekenntnis zur DDR. Nachdem in St. Louis (USA) durch die Generalkonferenz der EmK der Antrag auf Verselbständigung der Kirche genehmigt wurde, wurde 1970 ein eigener Bischof eingeführt. In der Kirche gab es die Bandbreite vom Willen zur Gestaltung des Sozialismus, wie z. B. durch den Sekretär des Regionalausschusses der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) in der DDR Carl Ordnung, bis hin zur strafrechtlichen Verfolgung offener Jugendarbeit in Weimar in den 1980er Jahren. Kirchenrepräsentanten schlugen den Weg interner Gespräche ein. Als Grundlinie in der EmK sei Loyalität erkennbar. In seinem Fazit hielt Wetzel fest, dass widerständige theologische Konzepte nicht entwickelt worden seien, es häufige Versuche politischer Instrumentalisierung der internationalen Beziehungen gegeben habe, dass die Beteiligung der EmK an der Ökumene wertvolle Impulse setzte, sich über die Zeit unterschiedliche Formen von Gemeindearbeit entwickelten und es an differenzierten Studien zur jüngsten Geschichte der EmK fehle.

Karl Heinz Voigt, Bremen, ordnete das Verhalten der Freikirchen in der DDR in deren historische Erfahrungen ein. Im Unterschied zu den Landeskirchen lebten die Freikirchen zu Beginn ihrer Existenz in Deutschland in keinem ihnen freundlich gesinnten Staat. Bis 1945 seien sie über weite Strecken vom Staat und den großen Kirchen aus der Gesellschaft ausgeschlossen gewesen. Aus dieser Perspektive

konnte die staatliche Gleichbehandlung in der DDR mit den anderen Kirchen als Chance begriffen werden, z. B. um kirchliche Gebäude zu errichten. Voigt ging so weit zu sagen, dass die ökumenischen Kontakte und die Gespräche mit staatlichen Stellen durch kirchliche Vertreter zu „umgekehrter Instrumentalisierung“ genutzt werden konnten.

Die Diskussion zeigte das ungenügende Wissen über die Strukturen der je anderen Kirchen. Umstritten war, inwieweit die Vorstellung einer umgekehrten Instrumentalisierung Hybris ist. Ähnlich wie in den Landeskirchen habe es nach der NZ-Zeit nur in der obersten Leitungsebene personelle Diskontinuität gegeben. Als eine Möglichkeit das Verhalten einer Kirche in der DDR zu konkretisieren, wurde die Wehrpflicht und die Militarisierung der DDR-Gesellschaft genannt. So war die Zahl der Bausoldaten bei allen Freikirchen höher als in den Landeskirchen. Ob sich Muster im Handeln unterschiedlicher Akteure wie z. B. Leitung, Basis oder Regionen abbilden lassen, oder ob es Widerständigkeit gab, konnte bei derzeitigem Forschungsstand nicht geklärt werden. Man habe versucht, Carl Ordnung auf der jährlichen Konferenz mit einzubeziehen, ohne ihm bestimmenden Einfluss zuzubilligen. In den 1960er bis 1980er Jahren sei zwischen Landeskirchen und Freikirchen eine Gemeinschaft gewachsen. Als Höhepunkt dieser Entwicklung charakterisierte Bischof i. R. *Rüdiger Minor* die Ökumenische Versammlung 1989.

Andrea Strübind, Oldenburg, zeichnete in ihrem Impulsvortrag „Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR (Baptisten)“ den Weg der Baptisten hin zu einer etablierten Minderheitenkirche in der DDR nach, die in staatlichen Quellen stets als loyal beschrieben wurde. Die staatliche Freikirchenpolitik zielte auf Instrumentalisierung der Freikirchen gegen die Landeskirchen, auf propagandistische Ausnutzung gegenüber dem westlichen Ausland, auf erzwungene Politisierung durch aktive Loyalität sowie auf Überwachung und Einflussnahme in den Freikirchen. Konfliktfelder ergaben sich in der Diakonie und der Jugendarbeit. Zunächst sei in den baptistischen Gemeinden die traditionelle Tendenz zur gesellschaftlichen Abgrenzung und Konzentration auf Mission des Einzelnen bestimmend gewesen. Der neu entstandene religiöse Freiraum wurde genossen. Wie staatliche Instrumentalisierung funktionierte, werde am Kongress der Europäisch-Baptistischen-Förderer (EBF)

1958 in der DDR deutlich. In einer Phase verstärkten staatlichen Drucks auf die Landeskirchen durfte hier ein unpolitisches Christentum seine Freiheit feiern. Durch die Gründung der ACK und die ökumenische Einbindung des BEFG wurde die politische Instrumentalisierung abgeschwächt. In der Wehrdebatte gab es keine Richtlinien. In den 1970er und 1980er Jahren schlug sich das loyale Verhalten in staatlichen Genehmigungen nieder. Vorwiegend in der jüngeren Generation kam es zu Engagement in der Friedens- und Umweltbewegung, wobei ein Auseinanderdriften der offiziellen Verantwortungsträger und der Gemeindebasis zu beobachten ist. Wichtig war die Teilnahme am Konziliaren Prozess.

Reinhard Assmann, Berlin, erläuterte in seiner Response, dass für die baptistische Grundprägung Mission der Schlüsselbegriff sei. In Hinblick auf das Verhältnis zum DDR-Staat bedeutete das, dass selbst diesem Loyalität galt, solange er Mission nicht verbot. Die vielgestaltige missionarische Arbeit löste staatlicherseits kaum Repressionen aus. Da der Missionsauftrag auf das Individuum gerichtet war – zuerst sollte der Mensch verändert werden, nicht das System – wirkte dieser systemstabilisierend. Durch die Arbeit in der ACK wurde Misstrauen anderen Kirchen gegenüber abgebaut. In der Theologie ist ein strukturelles Grundproblem die kongregationalistische Ausprägung der autonomen Gemeinden. Durch den konziliaren Prozess entwickelte sich das Missionsverständnis. So gehe es nicht nur um individualistisches Heil, sondern um den Auftrag für diese Welt. In Antwort auf die Texte der Ökumenischen Versammlung wurde 1991 festgestellt, dass die eigene Frömmigkeit kaum Weltwirkung erzielt hat.

In der Diskussion wurde aus der Außenperspektive davor gewarnt, sich in der Selbstschau als Opfer und passive Objekte zu stilisieren, weil dies verhindere, Strukturen von Mitläufertum und staatlicher Instrumentalisierung sowie vernachlässigtem Eintreten für elementare Menschenrechte zu durchschauen. Auch in der NS-Zeit wurde ein Staat toleriert, der andere verfolgt, solange individuelle Mission möglich war. Historische Linien dazu ließen sich bis ins 19. Jahrhundert ziehen, wo Freikirchen Taktiken der Akkommodation lernten, um in benachteiligender Umgebung zu überleben. Erstaunlich bleibt dabei, dass der Kampf für Glaubens- und Gewissensfreiheit als baptistisches Erbe in Deutschland keinen Niederschlag fand. Ob die demonstrative

Loyalität der Leitung das Leben der örtlichen Gemeinden erleichterte, ist genauso wenig untersucht, wie die Aufarbeitung des Einflusses sogenannter progressiver Kräfte, das Ausmaß an Benachteiligungen im Bildungsbereich, Versuche von Ideologiekritik oder der Beitrag von Baptisten zur Friedlichen Revolution.

Johannes Hartlapp, Friedensau, eröffnete seinen Impulsvortrag „Die Adventisten in der DDR“ mit der Aussage, dass für Adventisten aufgrund ihres Verständnisses als eschatologischer Gemeinschaft der Blick zurück eigentlich nicht wichtig sei. Nach 1945 seien sie in die innere Emigration gegangen. Es gab starke personelle Kontinuitäten zur NS-Zeit. Erst mit der Gründung einer eigenständigen Union der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR 1974 wurde eine Öffnung zur weltweiten adventistischen Kirche wieder möglich. Bereits Mitte der 1970er Jahre vertrat man die Auffassung, gleichzeitig Glieder der Gemeinschaft Christi und Bürger im sozialistischen Staat zu sein. Adventisten fanden sich dabei weniger in Blockparteien als in den Massenorganisationen wieder. Im ökumenischen Bereich knüpften die Adventisten bereits Ende 1950er Kontakte mit anderen Kirchen in der DDR, da man sich in vergleichbarer Situation sah. Wichtiger Ort theologischen Lernens und ökumenischer Begegnung war Friedensau. Mit Gaststatus nahmen die Adventisten an der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK) teil und arbeiteten 1988/1989 in der Ökumenischen Versammlung mit. Für die Adventisten spielte die Sabbatheiligung als Identitymarker eine außergewöhnliche Rolle, an dem sich Widerstand entzünden konnte. Die gemeinsamen Erfahrungen der Bausoldaten wurden für das ökumenische Miteinander wichtig. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Adventisten aufgrund ihrer großen politischen Naivität vielfach vom Staat missbrauchen ließen. In den gewonnenen ökumenischen Verbindungen sieht Hartlapp ein erhaltenswertes Erbe aus der DDR-Zeit.

Patrick Wagner, Halle, antwortete in seiner Response aus historischer Perspektive einer Systemtheorie. Phänomene wie Freikirchen seien hochinteressant, weil sie hinreichend klein seien, um sie analytisch durchdringen zu können, zu klein seien, um für den Staat interessant bzw. gefährlich zu sein und strukturierter seien als andere gesellschaftliche Subsysteme. Daraus ergebe sich ein hohes Potential für Vergleiche. Z. B. sehe er bei allen Freikirchen das staatliche Ver-

langen nach aktiver Loyalität, welches auf die Wahrheitskriterien (das Evangelium) der Kirchen zielte. Dies führte zu unterschiedlichen Antwortvariationen: Traditionalisierung oder Öffnung. Für Wagner ergeben sich zwei Grundfragen: 1. Wie kann Kirchengeschichte als Geschichte der Gemeindeglieder geschrieben werden? 2. Wie können nicht rationalisierbare Elemente wie religiöse Bedürfnisse, Religion als Gefühlsphänomen etc. erforscht werden?

In der Diskussion wurde die adventistisch unpolitische Frömmigkeit stärker herausgearbeitet. Die starke eschatologische Grundhaltung überblendete andere mögliche Deutungen des Lebensumfeldes. So habe es z. B. keine Reflektion auf die Situation als Märtyrergruppe in der NS-Zeit gegeben und keine Deutung der Offenbarung auf den aktuellen Kontext in der DDR. Der Anteil der Bausoldaten unter den Adventisten war aus nonkombatanter Haltung besonders hoch. 1989 beteiligten sich einige Gemeinden mehr – wie die Leipziger – andere weniger. Besonders sei, dass es eine bestimmte ostdeutsche adventistische Identität gegeben habe, die sich in einem stärkeren ökumenischen Miteinander zeigte. Nach 1990 kam es darüber zu Spannungen mit süddeutschen adventistischen Gemeinden. Überlegt wurde, ob die wachsende Ökumene auch einen Verlust an Pluralität bedeuten kann.

Die abschließende Einheit „Die evangelischen Freikirchen in der DDR“, ein Resümee, wurde durch einen Impulsvortrag von *Immanuel Baumann*, Halle, eingeleitet. Vergleichend stellte Baumann fest, dass alle Vortragenden den jeweiligen Freikirchen eine grundsätzliche – wenn auch unterschiedlich ausgeprägte – Loyalität bescheinigten. Ebenso waren alle Freikirchen im internationalen Raum tätig und aktiv an der Ökumenischen Versammlung 1988/1989 beteiligt. In der Theologie beobachtete Baumann wenig Widerstandspotential. Zu untersuchen bleibe, z. B. inwieweit die theologischen Standpunkte der Freikirchen mit der landeskirchlichen Formel „Kirche im Sozialismus“ kongruent sind. Methodisch bleibt die Anwendbarkeit des durch Eric Hobsbawm und Terence Ranger eingeführten Konzepts des Erfindens von Traditionen zu überlegen. Wird Tradition als Handlungsmasse verstanden, stellt sich die Frage, inwieweit diese als intentional gesteuerter Prozess aktiv eingesetzt wurde und inwieweit es sich um nichtbewusste Konstruktionen handelte? Außerdem bleiben historische Erfahrungen als Wirkmacht bestehen. Führten die

rechtliche Anerkennung der Freikirchen und die damit einhergehende Aufwertung zu größerer Loyalität dem Staat gegenüber? Interessant wäre hier ein Abgleich mit nicht etablierten, verbotenen Freikirchen in der DDR. Im methodologischen Impuls stellte Baumann mehrere Narrative zur Disposition, die nicht klar definiert seien. So sei z. B. beim Narrativ „Anpassung und Widerstand“ beide Begriffe zu unbestimmt. Es frage sich, ob nicht besser mit Konzepten wie Fügsamkeit (Alf Lüdtkke) oder Eigen-sinn (Thomas Lindenberger für die DDR) operiert werden solle. Notwendig sei stärker den Alltag und damit die mikrohistorische Ebene in den Blick zu nehmen, die auf gelungene Weise mit der Makroebene verzahnt werden müsse. Abschließend stellte Baumann zwei Fragen: 1. Inwieweit erzeugten freikirchliche Ansätze normative Differenz in der sozialen Praxis, wie z. B. Bausoldaten, Jugendweihe? 2. Was lehrt uns der Blick auf die Freikirchen jenseits ihrer quantitativen Dimension über die DDR?

Die abschließende Podiumsdiskussion, die von *Michael Haspel*, Neudietendorf, moderiert wurde, öffnete den Horizont auf mögliche Anknüpfungspunkte. Auf die Frage nach neu gewonnenen Aspekten, antwortete *Walter Fleischmann-Bisten*, Bensheim, dass ihm noch nie so klar geworden sei, welche Chance die Landeskirchen 1990 verpasst hätten, ihre Erfahrungen aus dem ganz anderen kirchlichen System in der DDR für neue Strukturen zu nutzen. Deutlicher stünde ihm auch die besondere ostdeutsche ökumenische Situation vor Augen. *Klaus Fitschen* hob hervor, dass die Fragen zur deutschen Einheit sehr unterschiedlich gesehen würden und wichtig sei, die soziale Wirklichkeit auf Gemeindeebene einzufangen. Auf Haspels Frage nach einer apologetischen Haltung der Freikirchen, erläuterte *Reinhard Assmann*, dass Freikirchen tatsächlich aufgrund ihres Minderheitenstatus' zur Apologie neigten. Deswegen seien der Blick von außen und eine gewisse Distanz wichtig. *Patrick Wagner* antwortete auf die Frage nach Impulsen für die Profangeschichte, dass zunächst eine höhere Akzeptanz für die je verschiedenen Ansätze von Kirchen- und Allgemeinhistorikern nötig sei. Sodann sei eine zeitliche Überwindung der Zäsur 1990 erforderlich, um Kontinuitäten wie Diskontinuitäten aufzeigen zu können. Ebenso notwendig sei es, den Alltag und gesellschaftliche Aspekte in den Blick zu nehmen. Assmann fragte nach dem Verbleib von DDR-Identitäten und Defiziten bei den Vereinigungsprozessen. Abschließend mahnte Fitschen eine theologische

Fundierung des viel gebrauchten Freiheitsbegriffs an und verknüpfte dies mit der Identitätsfrage, die es auf heute zu applizieren gelte.

Fazit: Mit der Aufnahme des Forschungsgegenstandes der Freikirchen zeigte die Tagung ein Forschungsdesiderat in dem sonst gut erforschten Bereich der DDR-Geschichtsschreibung auf. Erforderlich sind:

1. Komparatistische Arbeiten (verschiedene Kirchen, Landeskirchen, religiöse Gemeinschaften, jeweilige Leitungs- und Basisebenen);
2. Biografische Arbeiten (Handlungsakteure wie z. B. rote Pastoren in ihren lebensgeschichtlichen Hintergründen);
3. Stärkere Kontextualisierung und Mentalitätsgeschichte (vom 19. Jahrhundert über die Schwelle von 1990 hinaus);
4. Identitätsfrage (Gab es eine spezifisch ostdeutsche kirchliche Identität? Wenn ja, worin äußerte sie sich? Gibt es Auswirkungen auf heutiges kirchliches Handeln?);
5. Verzahnung von Mikro- und Makrohistorie (christlicher Alltag, z. B.: Unterstützte demonstrative Loyalität die Gemeindegarbeit oder behinderte sie diese?).

Religion als Argument? Eine vergleichende Untersuchung über religiöse Argumentationsweisen im politischen Diskurs in der Bundesrepublik Deutschland und in Großbritannien (1945–1989)

Katharina Ebner

„Why was that? Lack of moral sense. Why is there that lack of moral sense? I am sure that one reason is the decline in the practice of the Christian religion.“¹ Peter Legh, Abgeordneter des britischen Unterhauses formulierte im Jahr 1953 die sowohl von Zeitgenossen als auch von der Sekundärliteratur häufig mit dem Stichwort „moral decline“² bezeichneten Sorgen um Verfallsprozesse als Ergebnis mangelnder Religiosität und sinkender Moral im Vereinigten Königreich nach dem Zweiten Weltkrieg.

Bis in die Gegenwart reichen die Kontroversen um religiöse Einflüsse auf individuelle Lebensgestaltung in gesellschaftlichen Ordnungen. Diese sollen in der hier vorzustellenden Arbeit untersucht werden: Inwiefern spielen religiöse Argumente im politischen Diskurs moderner Demokratien eine Rolle? Dieser Frage wird anhand einer Rekonstruktion der politischen Debatten um zwei geradezu notorische Konfliktfelder nachgegangen: Schwangerschaftsabbruch und Homosexualität. Mittels einer historischen Diskursanalyse soll vergleichend untersucht werden, wie religiöse Argumente verwendet wurden. Die Quellengrundlage bilden die Protokolle und Berichte aus Plenardebatten und Fraktionssitzungen.

Ausgehend von der Hypothese, dass die soziale Relevanz von Religion in modernen Gesellschaften zurückgeht und Religion entweder privatisiert wird oder gänzlich verschwindet³, widmeten sich zahlrei-

1 Peter Legh, 4. Baron Newton und Mitglied des britischen Unterhauses von 1951–1960, daran anschließend bis zu seinem Tod 1992 Mitglied des Oberhauses. HC Deb 26 February 1953 vol 511 c2398.

2 *Jennings*, Rebecca: Sexuality. In: Carnevali, Francesca / Strange, Julie Marie (Hg.): 20th Century Britain. Economic, Cultural and Social Change. Hoboken 2014, 293–307, hier 295–296.

3 Vgl. *Gärtner*, Christel / *Gabriel*, Karl / *Pollack*, Detlef: Einführung in das Thema. In: Gabriel, Karl (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und

che Forscherinnen und Forscher der sogenannten Säkularisierungshypothese und ihrer empirischen Überprüfung. Auch wenn die These einer Marginalisierung des Religiösen sehr umstritten ist⁴, diente sie häufig als Erklärung für empfundene und beobachtete Verfallserscheinungen, die in den 1960er Jahren ihren Anfang nahmen⁵. Manche setzen gar den Schlusspunkt von Säkularisierungs- und Differenzierungsschüben vor den ‚langen 1960er Jahren‘ an und postulieren, die Säkularisierung habe spätestens dann „letztendlich gewonnen“⁶. Die Zwangsläufigkeit eines Bedeutungsverlusts des Religiösen in sich funktional ausdifferenzierenden modernen Gesellschaften wird jedoch heute verstärkt hinterfragt. Hier soll auch diese Untersuchung anschließen.

Im Untersuchungszeitraum funktionierte Religion zunächst stärker verbindend und war einigendes Band verbindlicher Normen. In der unmittelbaren Nachkriegszeit schien in beiden Ländern zunächst klar zu sein, was aus religiös-moralischer Sicht geboten sei. Die „rechristianisierte Bundesrepublik“⁷ wie auch das „christliche Großbritannien“⁸ bildeten jeweils eine relativ homogene Gesellschaft, in der der

historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin 2012, 9–37, hier 10.

- 4 Vgl. exemplarisch *Graf*, Friedrich Wilhelm: Einleitung. In: Ders. / Meier, Heinrich (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München 2013, 7–45, hier 7f; *Casanova*, José: Public religions in the modern world. Chicago 1994. Ein Verfechter der bestehenden Gültigkeit der Säkularisierungshypothese ist *Pollack*, Detlef: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa. Tübingen 2009.
- 5 *Garnett*, Jane et al.: Introduction. In: Dies.: Redefining Christian Britain. Post-1945 perspectives. London 2007, 1–18, hier 4.
- 6 *Gärtner* / *Gabriel* / *Pollack*, Einführung (wie Anm. 3), 19.
- 7 Vgl. differenziert zum Ansatz einer Rechristianisierung in Nachkriegsdeutschland: *Großböltzig*, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen 2013, 93f.
- 8 Den Tod des christlichen Großbritanniens konstatierte Callum Brown für das Jahr 1963: „Then, really quite suddenly in 1963, something very profound ruptured the character of the nation and its people, sending organised Christianity on a downward spiral to the margins of social significance.“ *Brown*, Callum G.: The death of Christian Britain. Understanding secularisation, 1800–2000. London / New York 2009, 1.

Staat vor „[a]llgemeine[r] Zügellosigkeit“⁹ schützte. Der Religionshistoriker Callum Brown beschrieb die Analyse folgendermaßen: „It was a world profoundly conservative in morals and outlook, and fastidious in its adherence to respectability and moral standards.“¹⁰ Es ließ sich aber durchaus eine wachsende Skepsis gegenüber religiösen Argumenten, die auf ein homogenes „Wir“ als Moralgemeinschaft abzielen, finden.

In beiden Ländern gab es auch relativ bald Bestrebungen nach einer stärkeren Trennung von Recht und Moral. Umfassende Reformen im Bereich des Strafrechts und dabei insbesondere im Sexualstrafrecht zeigten eine aktive Entflechtung von Recht und (religiöser) Moral und belegen damit aktive Säkularisierungsbestrebungen der Zeitgenossen. Die FDP-Abgeordnete Emmy Diemer-Nicolaus fasste ihre Wahrnehmung prägnant zusammen: „In dem ersten Gesetz findet auch eine Reform – hier brauche ich ja nur den Paragraphen zu nennen – des § 175 statt sowie der bloße Anfang einer Reform des § 218.“¹¹ Bereits im Jahr 1957 lag dem britischen Parlament der Abschlussbericht einer Kommission vor, die mit der Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Moral eine Legalisierung homosexueller Handlungen zwischen männlichen Erwachsenen forderte. Explizit sollte zwischen *crime* und *sin* unterschieden werden¹².

Diese Entflechtungsbestrebungen wurden in Großbritannien maßgeblich von der anglikanischen Kirche mitbetrieben, so dass mit dem Historiker Matthew Grimley von einer *Selbst-Säkularisierung* der kirchlichen Akteure gesprochen werden kann, die an der Frage nach dem Umgang mit Homosexualität offenbar wurde. „The locus classicus on which the desirability of this process was debated during the later 1950s and early 1960s was homosexual law reform.“¹³ Dies galt für den bundesrepublikanischen Kontext in vergleichbarem Maß,

9 Wuermeling, Franz-Josef: Lebensstandard – Lebensziel. In: Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, 4. November 1960, 1999–2003, 2002.

10 Brown, death (wie Anm. 8), 6.

11 Plenarprotokoll 230. Sitzung des Deutschen Bundestags am 7.5.1969, 12709.

12 Vgl. *Committee on Homosexual Offences and Prostitution*. Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution. London 1957.

13 Grimley, Matthew: Morality and Secularisation: The Church of England and the Wolfenden Report, 1954–1967. In: *The Journal of Ecclesiastical History* Volume 60 (2009), Issue 4, 725–741, hier 727.

jedoch erst deutlich später. Während in den 1950er und frühen 1960er Jahren noch häufig naturrechtliche Argumente und nur vereinzelt Reformbestrebungen zu finden waren, bot sich in der Großen Strafrechtsreform ein anderes Bild¹⁴. Nach den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils formulierte auch der katholische CDU-Parlamentarier Max Güde: „Die kirchliche und theologische Entwicklung hat das Strafrecht auch für den Christen in die Weltlichkeit entlassen.“¹⁵ Religionsproduktive Elemente fanden sich nun in einer „Emanzipation“ religiöser Parlamentarier, die weniger auf kirchliche Autoritäten verwiesen und stattdessen ihre Gewissensentscheidungen betonten. Religion trat stärker individualisiert auf, verschwand aber keineswegs. Diese Beobachtungen verstärkten sich, als „neue“ Akteure in größerem (und selbstbewussterem) Ausmaß an den Debatten teilhatten. Die Frauenbewegung, in der sich auch christliche Frauen engagierten, veränderte in beiden Ländern die Debattenlage. Besonders im britischen Kontext spielten aktive Interessensverbände wie die *Homosexual Law Reform Society* und die *Abortion Law Reform Association* eine signifikante Rolle¹⁶.

Die Arbeit soll nach einer Einführung, in der der methodische Zugang – eine historische Diskursanalyse der Debatten in vergleichender Perspektive – sowie die Quellenlage und das Erkenntnisinteresse formuliert werden, die Ausgangssituation moderner Staaten mit ihrer Verortung des Religiösen in Staat und Politik nach dem Zweiten Weltkrieg darstellen. Daran schließen sich die beiden empirischen Kapitel an. Zwischen Lebensschutz, Notlagenindikation und weiblicher Selbstbestimmung wird die Problematik des Schwangerschaftsabbruchs verhandelt. Vom Verstoß gegen gesellschaftliche Normen einer objektiven Sittenordnung einerseits und dem Anspruch auf Privatheit andererseits reichen die Urteile über Homosexualität.

14 Vgl. *Anselm*, Reiner: Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform. Stuttgart 1994.

15 *Güde*, Max: Plenarprotokoll 230. Sitzung des Deutschen Bundestags am 7.5.1969, 12717.

16 Vgl. *Grey*, Anthony: Homosexual Law Reform. In: Frost, Brian (Hg.): *The Tactics of pressure. A critical review of six British pressure groups*. London 1975, 38–56, hier 39.

Ein abschließendes Kapitel analysiert die Ergebnisse und beleuchtet den Wandel religiöser Argumente und ihre Geltung: Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte Religion noch eine stärkere Vergemeinschaftungskraft, die sich auch in direkter oder indirekter Berufung auf naturrechtliche Argumentationsmodelle zeigte. Mit der (teilweise zähneknirschenden) Akzeptanz gesellschaftlicher Wirklichkeiten begann eine schrittweise Änderung dieser Positionen. Durch die zunehmende Individualisierung der Gesellschaft differenzierten sich auch religiöse Argumente aus. Veränderte Partizipationsstrukturen ließen schließlich Homosexuelle und Frauen stärker zu Wort kommen und gaben so neue Anstöße.

Die Arbeit entsteht im Rahmen des Internationalen Graduiertenkollegs „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts in Europa“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München und wird von Prof. Dr. Franz Xaver Bischof und Prof. Dr. Claudia Lepp betreut.

„The strength of weak ties“* – Protestantische Netzwerke in der
frühen Bundesrepublik

Sabrina Hoppe

I.

„Der Neuansatz kirchlicher Industrie- und Sozialarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg gestaltete sich nicht aus einem wohldurchdachten Konzept kirchlicher Handlungsweisen heraus, sondern wurde durch die besondere Situation provoziert und von pionierhaften Einzelgängern höchst differenziert geformt. [...] In jener Situation ergab sich ein freier Handlungsraum zur Konstruktion der Industrie- und Sozialarbeit durch charismatische Einzelgänger.“¹

So beschreibt Heinrich Vokkert den Neubeginn der kirchlichen Industrie- und Sozialarbeit in den 1950er Jahren. „Pionierhafte, charismatische Einzelgänger“ sollen es gewesen sein, die die Ärmel aufgekrempt und die evangelische Kirche von unten her in ihren sozialen und gesellschaftlichen Ämtern wieder aufgebaut haben sollen. Ganz von der Hand zu weisen ist dies zunächst nicht: Die heute noch beliebten Initiativen wie der Deutsche Evangelische Kirchentag und die Evangelischen Akademien entsprangen tatsächlich nicht den Ideen der Leitungen der Landeskirchen oder der EKD. Auch die Arbeit der Evangelischen Studentengemeinden in Deutschland (esg) war keine konzeptionell durchdachte Strategie der Amtskirche zur Bindung der studierenden Jugend an die Kirche. Diese drei Initiativen, die oft als die drei Grundpfeiler der Laienbewegung bezeichnet wurden, können als die Ernte der Arbeit der Laienbewegung gelten. Zu verdanken sind diese Einrichtungen, die eine Auswahl der zahlreichen in den 1940er und '50er Jahren gegründeten Initiativen darstellen, Protestanten, die nur teilweise in Arbeitsverhältnissen zur EKD und ihrer Gliedkirchen standen und die in der

* *Granovetter*, Mark: The Strength of Weak Ties. In: *American Journal of Sociology* 78 (1973), 1360–1380.

1 *Vokkert*, Heinrich: Entwicklung und Wandlung der Industrie- und Sozialpfarrämter in den westdeutschen Landeskirchen von 1945 bis Ende der 60er Jahre. Münster 1973, 27f.

Nachkriegszeit ein dichtes Netz von Kontakten und Beziehungen pflegten, um einen solchen Neuaufbau möglich zu machen.

In der regelrecht zersplitterten kirchlichen Landschaft der 1950er Jahre stellten die geknüpften Kontakte aus der Zeit des Nationalsozialismus, in den diversen regionalen und konfessionellen Lagern der Bekennenden Kirche, die einzige Kontinuität in der jungen Bundesrepublik dar. Bestehende Netzwerke wurden vertieft und wieder aufgegriffen. Bereits lange geschmiedete Pläne zum sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Wiederaufbau konnten aus den Schubladen geholt werden. Als Beispiel dafür kann die Denkschrift des sogenannten Freiburger (Bonhoeffer-)Kreises gelten, dessen Mitglieder – die meisten von ihnen renommierte protestantische Universitätsprofessoren – bereits in den 1930er Jahren Pläne für einen demokratischen Wiederaufbau Deutschlands diskutierten². Auch den Freiburger Kreis kann man dabei mit guten Gründen als ein dezidiert protestantisches Netzwerk beschreiben. Netzwerke dieser Art möchte das hier vorgestellte Dissertationsprojekt mit Hilfe der Methode der Historischen Netzwerkanalyse und unter Einbeziehung der Erkenntnisse der neueren Diskursanalyse auffindig machen und in seinen theologischen und zeithistorischen Kontext einzeichnen. Als Teilprojekt der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatte der BRD 1949–1989“ nimmt es dabei Netzwerke in ihrer Beteiligung an gesellschaftlichen Debatten in den Blick. Diese zeigt sich nicht nur in öffentlichen Stellungnahmen, sondern vielmehr in dem kontinuierlichem Engagement der protestantischen Akteure in diversen öffentlichen Foren des Protestantismus. Das Dissertationsprojekt will historisch und soziologisch informiert zur Schärfung der Konturen des frühen bundesrepublikanischen Protestantismus beitragen.

2 Vgl. zu den Freiburger Kreisen: *Blumenberg-Lampe*, Christine: Das wirtschaftspolitische Programm der „Freiburger Kreise“. Entwurf einer freiheitlich-sozialen Nachkriegswirtschaft (Volkswirtschaftliche Schriften 208). Berlin 1973.

II.

„Den Protestantismus gibt es allein in der Vielgestalt seiner Akteure“³ – so kann die unhintergehbare Erkenntnis der jüngeren Protestantismusforschung zusammengefasst werden. Der Protestantismus zeichnet sich durch eine ausgeprägte innerliche Pluralität aus, die elementar für das Selbstverständnis des Protestantismus ist. Als Prämisse dieses Satzes kann gelten, dass der Protestantismus eine gestaltbare, offene Lebensform darstellt, die unterschiedliche Spielarten des Protestantischen zulässt und vielleicht sogar herausfordert. Dies zeigt sich besonders in der hier unternommenen Zuspitzung des Protestantismus auf seinen Beitrag und Einfluss auf die ethischen Debatten in der Bundesrepublik: Die protestantischen Akteure positionieren sich in ethischen Debatten und bei politischen Entscheidungen gemäß ihrer eigenen politischen, intellektuellen, theologischen und sozialen Prägung und bringen ihre „protestantische kollektive Zugehörigkeit“ dabei auf unterschiedliche Art und Weise ein. Der Bezug zur Institution Kirche wird dabei von ausnahmslos allen Akteuren gepflegt. Ein „Christentum außerhalb der Kirche“ (Trutz Rendtorff) gibt es wohl, jedoch kein „Christentum ohne Kirche“. Ihre Beteiligungen an den Debatten der Bundesrepublik bildeten gleichsam Kristallisationspunkte ihrer Versuche, die Gesellschaft zu gestalten. Gleichzeitig vollzieht sich in dieser Beteiligung eine Verständigung der Akteure über ihr eigenes protestantisches Selbstverständnis, welches durch die Verortung innerhalb des „protestantischen Feldes“ stark geprägt ist: Die Erfahrungen, die die um 1900 geborene Generation mit dem Nationalsozialismus und der Bekennenden Kirche gemacht hat, die dabei vorgenommenen Selbstzuschreibungen und Parteinahmen, spielen eine wichtige Rolle für das Engagement der Akteure in der kirchlichen Landschaft des Bundesrepublik.

In ihrer Beteiligung an ethischen Debatten vernetzen sich Protestantinnen und Protestanten miteinander, wodurch erkennbar wird: Finden sich evangelische Christinnen und Christen in der Absicht zusammen, gesellschaftliche Entwicklungen zu prägen und mitzuge-

3 Albrecht, Christian / Anselm, Reiner: Zur Erforschung des Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989. In: Dies.: Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (Religion in der Bundesrepublik 1), 3–14.

stalten, nehmen sie Anteil an den sich wandelnden Bedingungen der Moderne und stellen sich dabei in bestimmte Gestaltungsstrategien, die die Signatur des Protestantischen tragen: Als Einzelne, sich dem eigenen Gewissen verpflichtet fühlende Bürgerinnen und Bürger, agieren sie als Protestanten. Gleichzeitig entwickelt sich im deutschen Protestantismus in der Nachkriegszeit – das gilt für Ost und West gleichermaßen – ein distinktes Bewusstsein dafür, dass Protestantinnen und Protestanten als Laien „ihre Kirche“ aktiv mitgestalten und verändern können. Ausdruck dafür ist besonders die rasante Entwicklung des Deutschen Evangelischen Kirchentages, aber auch das geradezu missionarische Selbstbewusstsein der Wochenzeitungen „Christ und Welt“ und des „Sonntagsblattes“. Das bisher „unge nutzte Potential des Protestantismus“⁴ findet seinen Ausdruck in zahlreichen nebenkirchlichen Initiativen. Dabei kann man zwar vorwegnehmen, dass der Kreis der hier engagierten Personen relativ beschränkt ist, jedoch kann es nicht die Aufgabe einer qualitativen Studie sein, das hier bestehende Netzwerk entlang all seiner „Knoten und Kanten“ aufzuzeigen. Vielmehr wurden zwei exemplarische Netzwerke ausgewählt, die korrespondierend miteinander analysiert werden sollen: Das Netzwerk Friedrich Karrenbergs und das Eberhard Müllers.

III.

Im Mittelpunkt⁵ des ersten der beiden zu skizzierenden Netzwerke steht der rheinische Unternehmer und langjährige Vorsitzende des Sozialethischen Ausschusses der Evangelischen Kirche im Rheinland,

4 *Stammler*, Eberhard: Das Potential des Protestantismus. In: Ders.: Der protestantische Imperativ. Aspekte und Folgerungen für unsere Zeit, 104–117, hier 107.

5 Es wird hier mit der Hilfskonstruktion des sogenannten egozentrierten Netzwerks gearbeitet: Die Akteure (Alteri) des Netzwerks werden auf ihre Beziehungen zu einer in den Mittelpunkt gestellten Person (Ego) hin untersucht, außerdem die Beziehungen der Akteure untereinander (Alter-Alter-Relation) (vgl. *Herz*, Andreas: Zur Erhebung und Analyse egozentrierter Netzwerke. In: Kulin, Sabrina (Hg.): Soziale Netzwerkanalyse. Theorie, Methoden, Praxis 5. Münster / München [u. a.] 2012, 133–150, hier 133).

Friedrich Karrenberg (1904–1966)⁶. Als *spiritus rector* der Arbeitsgruppe Wirtschaft des Deutschen Evangelischen Kirchentages, sowie der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland und Herausgeber des Evangelischen Soziallexikons erwarb er landesweit große Beachtung und Bedeutung als theologisch umfassend gebildeter Laie. Den Ausgangspunkt zur Untersuchung des zweiten gewählten Netzwerkes bildet der Theologe Eberhard Müller (1906–1989), der Gründer der Evangelischen Akademie Bad Boll. Er begann früh seine Karriere in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV), einem Vorläufer der heutigen Evangelischen Studentengemeinden. 1945 gründete er mit der Evangelischen Akademie Bad Boll die erste dieser bald äußerst regen Zulauf findenden Bildungseinrichtungen für Erwachsene.

Der Vergleich ihrer beiden Netzwerke ist auch unter forschungspragmatischer Hinsicht legitim: Zu beiden liegt umfangreiches Quellenmaterial vor, wenngleich die Biografie Müllers aufgrund seines Vermächtnisses, der Evangelischen Akademie Bad Boll, bereits umfassender aufgearbeitet wurde und zudem mit einer Autobiografie⁷ ergänzt ist. Gleichzeitig standen sie beide nie in einem direkten Arbeitsverhältnis zur EKD und waren prägende Figuren unterschiedlicher Kreise mit durchaus gegensätzlichen politischen Vorstellungen.

6 Karrenberg fungierte als Namensgeber für das 2012 eingeweihte Karrenberg Haus in Hannover, in dem heute das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD (SI) sowie der Evangelische Verband Kirche – Wirtschaft – Arbeitswelt (VKWA) untergebracht sind. Der Soziale Protestantismus sieht in Karrenberg eine seiner Gründerfiguren; vgl. nur *Jähnichen*, Traugott: Der Protestantismus als soziales Gewissen der Gesellschaft. Impulse des Deutschen Evangelischen Kirchentages zur Ausgestaltung der Sozialen Marktwirtschaft in der Ära Adenauer. In: Sauer, Thomas / Greschat, Martin (Hg.): Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik. Stuttgart 2000 (KoGe 21), 89–107; *Jähnichen*, Traugott: Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus. In: Grebing, Helga (Hg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus, Katholische Soziallehre, Protestantische Sozialethik. Essen 2000, 867–1103; sowie *Hübner*, Jörg: Nicht nur Markt und Wettbewerb. Friedrich Karrenbergs wirtschaftsethischer Beitrag zur Ausgestaltung der sozialen Marktwirtschaft. Bochum 1993.

7 *Müller*, Eberhard: Widerstand und Verständigung. Fünfzig Jahre Erfahrungen in Kirche und Gesellschaft 1933–1983. Stuttgart 1987.

Nach einem einleitenden Kapitel, in dem der hier bereits umrissene Forschungsansatz, der Untersuchungszeitraum (1945–1962), sowie die zugrunde liegenden Quellen beschrieben werden, wird im ersten Kapitel des Hauptteils der Blick auf die protestantische Landschaft im Jahr 1945 gelenkt. Dabei wird die Kontinuität zum Protestantismus in der Weimarer Republik verdeutlicht, indem Gruppierungen wie die Freiburger Kreise, die religiös-sozialistische Neuwerk-Bewegung und die DCSV als Foren in Erinnerung gerufen werden, in denen bereits in Ansätzen eine dezidiert protestantische Reflexion eines Neuanfangs versucht wurde. Dementsprechend werden im Anschluss die Jugendjahre der beiden Hauptakteure in ihren historischen Kontext eingezeichnet und ihre ersten Netzwerke nachvollzogen. Die Kapitel 3 und 4 widmen sich nacheinander den beiden Netzwerken, wobei jeweils besonderes Augenmerk auf die publizistischen Aktivitäten der beiden Protagonisten gelegt wird. Im Falle Karrenbergs steht das Evangelische Soziallexikon – das erste lexikalische Werk zur Betrachtung sozialetischer Fragen im Protestantismus – im Mittelpunkt, hingegen interessiert bei Eberhard Müller besonders sein großes Engagement für seine Zeitschriften- und Zeitungsprojekte, die er nur in Ansätzen realisieren konnte – nicht zuletzt aufgrund einer spannungsgeladenen Konkurrenzsituation mit dem übermächtigen (Kirchen-) Politiker Eugen Gerstenmaier, dem Vorsitzenden des Hilfswerks der EKD. Gerstenmaier schuf mit „Christ und Welt“ ein Konkurrenzblatt zu Hanns Liljes „Sonntagsblatt“ und vereinigte schließlich beide Zeitungen unter dem Dach seines Evangelischen Verlagswerks.

Der Hauptteil wird abgeschlossen von einer vielleicht synoptisch zu nennenden Analyse der Berührungsorte und gemeinsamen Arbeitsbereiche von Karrenberg und Müller. Sie waren einander persönlich bekannt, ihre Beziehung war oft spannungsgeladen, wenn gleich von einem zugrunde liegenden Zutrauen und Vertrauen geprägt. In Gremien wie der Arbeitsgruppe Wirtschaft des Kirchentages und der Sozialkammer arbeiteten sie zusammen und an Karrenbergs Lebenswerk, dem Evangelischen Soziallexikon, war Eberhard Müller selbstredend beteiligt. Sie beschäftigten sogar nacheinander denselben Mitarbeiter: Martin Donath (1904–1966), ein heute weitgehend unbekannter Volkswirtschaftler, der besonders auf Fragen des Lastenausgleichs spezialisiert war und somit auch in den Debatten um

die Integration der Ostvertriebenen eine wichtige Rolle spielte⁸. Nachdem er zunächst an der Akademie Bad Boll beschäftigt war und dort 1948 die sogenannte Wirtschaftsgilde gründete, einen Kreis von Unternehmern, die den Austausch zwischen Kirche und Wirtschaft in sozialetischen Fragen pflegen wollten, wechselte er 1952 in die Evangelischen Kirche im Rheinland, um als hauptamtlicher Sozialreferent beim Sozialetischen Ausschuss an der Seite von Friedrich Karrenberg zu arbeiten.

Interessante und noch weitgehend unerforschte Verbindungspersonen wie Martin Donath, sowie die politischen und ethischen Kontroversen, die Karrenberg und Müller immer wieder auszutragen hatten, lassen die vergleichende Analyse der beiden Netzwerke zu einer Forschungsarbeit zu Genese und Struktur des bundesdeutschen Nachkriegsprotestantismus werden, die tradierte Vorstellungen zu den Schulbildungen im Protestantismus kritisch hinterfragen und damit einen neuen Blickwinkel auf die wirksam gewordenen Netzwerke und persönlichen Verbindungen im Protestantismus der frühen Bundesrepublik eröffnen will.

8 Vgl.: *Donath*, Martin: Art. Lastenausgleich und Eigentum. In: Evangelisches Soziallexikon 1954, 649–651.

Individualisierung als Nebenfolge: Das Engagement des Protestantismus für die Kriegsdienstverweigerung 1949–1973

Hendrik Meyer-Magister

I.

Am Neujahrstag 2015 verstarb überraschend und unerwartet der Münchener Soziologe Ulrich Beck. Er gehörte, so Roman Leick in einem Nachruf, „zu einem im deutschen Geistesleben seltenen Typus: dem öffentlichen Intellektuellen.“¹ Öffentlich bekannt wurde Beck im Jahr 1986 mit seinem Buch zur *Risikogesellschaft*², das – im Jahr der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl – den ohnehin beunruhigten Nerv der Zeit traf und bis heute in über 30 Sprachen übersetzt wurde³. Beck entwirft darin unter anderem eine Individualisierungstheorie, die zu den wirkmächtigsten Paradigmen in der Beschreibung moderner, westlicher Gesellschaften gezählt werden kann.

Dies ist auch in der Theologie bemerkt worden – etwa von Wolfgang Huber, dem ehemaligen Bischof der Berlin-Brandenburgischen Kirche und Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland. In seinem Buch *Kirche in der Zeitenwende* aus dem Jahr 1998 nennt er Individualisierung neben Säkularisierung und Wertewandel als eine der drei großen Theorien zur Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft⁴. Dabei versteht der Theologe und Bischof Huber Individualisierung als eine gesellschaftliche Entwicklung, die dort ihre Grenzen finden müsse, wo sie „die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens“⁵ gefährde und wo „die Verständigung

1 Leick, Roman: Zum Tode Ulrich Becks: Die Zukunft ist offen. Verfügbar unter: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/ulrich-beck-ist-tot-ein-nachruf-a-1011138.html> (letzter Abruf 6. Januar 2015).

2 Vgl. Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986.

3 Vgl. Kaube, Jürgen: Der Freihandsegler der Theorie. Zum Tod von Ulrich Beck. Verfügbar unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/zum-tod-des-soziologen-ulrich-beck-13351274.html> (letzter Abruf 20. Januar 2015).

4 Vgl. Huber, Wolfgang: *Kirche in der Zeitenwende*. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh 1998, 42 und 86–89.

5 Ebd., 90.

über gemeinsam geteilte Werte“⁶ nicht mehr möglich sei⁷. Individualisierung kommt bei Huber so als ein Phänomen gesellschaftlichen Wandels in den Blick, auf das die Kirche in ihrem Handeln zu reagieren habe⁸.

Das hier vorgestellte Dissertationsprojekt fragt nicht nur nach angemessenen theologischen und kirchlichen Reaktionen auf gesellschaftliche Individualisierung, sondern geht darüber hinaus der Frage nach, inwiefern der Protestantismus selbst in die bundesrepublikanischen Individualisierungsschübe unmittelbar verwickelt war. Es fragt dezidiert nach *Wechselwirkungen* zwischen Gesellschaft und Protestantismus im Bereich von Individualisierung⁹. Da derartige Wechselwirkungen aber nie allgemein sondern immer nur am „konkreten Objekt“¹⁰ untersucht werden können, fokussiert das Projekt die Frage auf die protestantische Beteiligung an einer konkreten gesellschaftlichen Debatte in der jungen Bundesrepublik: der Debatte um die Gestaltung des Rechtes auf Kriegsdienstverweigerung nach Art. 4 Abs. 3 GG in den Jahren 1949–1973.

Die zu überprüfende Hypothese des Projekts lautet, dass im gewählten Untersuchungszeitraum und Debattenfeld protestantische Individualisierungsprozesse vor allem als *Nebenfolgen* beobachtet werden können, das heißt als unintentionale Folgen von Handeln, das

6 Ebd.

7 Zwar gesteht Huber zu, dass die Individualisierungstheorie nicht „mit einem pauschalen Individualismus-Vorwurf überzogen werden“ (ebd., 89) dürfe, entwickelt mit der Rede von den Grenzen der Individualisierung aber einen erkennbar normativen Zug, um der „Gefahr der Vereinzelung der Individuen“ (ebd. 89f.) zu begegnen. Damit geht er über den analytischen Zugriff auf Individualisierung bei Beck hinaus. Fraglich dabei ist allerdings, inwiefern die Überlegungen Becks zur Reintegrationsdimension von Individualisierung angemessen gewürdigt sind, die theorieimmanent und analytisch einer solchen Vereinzelung bereits widersprechen (Vgl. *Beck*, Risikogesellschaft [wie Anm. 2], 205–219).

8 Vgl. *Huber*, Kirche (wie Anm. 4), 93–96.

9 Vgl. *Troeltsch*, Ernst: Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie. In: Theologische Arbeiten aus dem rheinisch wissenschaftlichen Prediger-Verein. NF 4 (1900), 87–108, 90.

10 *Ruddies*, Hartmut: Protestantismus und Demokratie in Westdeutschland. In: Lepp, Claudia / Nowak, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001, 206–227, hier 214.

anderen Zielen folgt¹¹. Während die verschiedenen protestantischen Akteure mit ihren Diskussionsbeiträgen zur Interpretation und Inanspruchnahme des Rechtes auf Kriegsdienstverweigerung in der Bundesrepublik ganz unterschiedliche moralische, kirchliche und politische Zwecke verfolgten, soll Individualisierung als ein hintergründiges, implizites und sich über Nebenfolgen entfaltendes Phänomen dieser Debatte in den Blick genommen werden.

Gerade darin liegt auch der Grund, das Projekt mit der Methodik Historischer Diskursanalyse zu bearbeiten. Es soll nach einem in die Kriegsdienstverweigerungsdebatte eingelassenen, zumeist nicht explizit thematisierten¹², Individualisierungsdiskurs gefragt werden. Welche Vorstellungen von Individualisierung, welche diskursiven Aussagen zur ethischen Entscheidungsfindung des Individuums lassen sich in den protestantischen Diskussionsbeiträgen zur Kriegsdienstverweigerung ausmachen? Wie wird das Verhältnis zwischen der ethischen Entscheidung des Individuums und der kollektiven Normierung dieser Entscheidung konstruiert? Welche Argumentationsmuster sind dabei möglich und werden benutzt? Wie verändern sich diese?

Schon die Formulierung dieser Fragen ist in der Annahme begründet, dass der Protestantismus keineswegs immer schon eine durch und durch individualisierte Religion ist, sondern vielmehr die Frage nach dem religiösen Individuum auf Dauer stellt¹³. Gerade auch die protestantische Ethik möchte die „innere Dialektik [von Freiheit und Bestimmtheit, HMM] nicht *auflösen*, sondern gerade *präsent halten*“¹⁴. In der Auseinandersetzung über das gebotene Verhal-

11 Vgl. *Holzer*, Boris: Denn sie wissen nicht, was sie tun? Nebenfolgen als Anlass soziologischer Aufklärung und als Problem gesellschaftlicher Selbstbeschreibung. In: Böschen, Stefan / Kratzer, Nick / May, Stefan (Hg.): Nebenfolgen: Analysen zur Konstruktion und Transformation moderner Gesellschaften. Weilerswist 2006, 39–64, hier 39f.

12 Vgl. *Landwehr*, Achim: Historische Diskursanalyse (Campus Historische Einführungen). Frankfurt a. M. / New York 2008, 96.

13 Vgl. *Pfleiderer*, Georg: Protestantische Individualitätsreligion? In: Gräb, Wilhelm / Charbonnier, Lars (Hg.): Individualität: Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung. Berlin 2012, 372–404, hier 375f.

14 *Laube*, Martin: Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven. In: Ders. (Hg.): Freiheit. (Themen der Theologie 7). Tübingen 2014, 119–191, hier 165. Diese Problemfassung ist nicht zuletzt anschlussfä-

ten des einzelnen Christen in der Frage des Wehrdienstes wird erneut – so die Vorannahme – „die pulsierende Unruhe jener Wechselspannung zwischen Freiheit und Abhängigkeit“¹⁵ austariert: Verhandelt wird die protestantische Verhältnisbestimmung von individueller Entscheidungsfreiheit sowie kollektiver Prägung und Normierung dieser Entscheidung durch die Glaubensgemeinschaft.

II.

Die Arbeit entsteht im Rahmen der DFG-Forschergruppe 1765 *Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*. Neben der Entwicklung der Frage und des Aufbaues der Arbeit wird daher in der Einleitung der Arbeit die Verbindung zu grundlegenden, gemeinsamen Überlegungen der Forschergruppe hergestellt. Dabei geht es zunächst darum, die Forschungsarbeit anleitende und eröffnende Begriffe zu entwickeln¹⁶. Welche Phänomene, Akteure und Quellen sollen überhaupt als dezidiert *protestantisch* untersucht werden? Die weitere Fokussierung des Untersuchungsgegenstandes auf den Protestantismus der Bundesrepublik ist zwar durch das Gesamtprojekt angelegt, gleichwohl müssen Bezüge der Kriegsdienstverweigerungsdebatte in den deutsch-deutschen, internationalen und ökumenischen Kontext stets mitbeachtet werden. Die Begrenzung des Untersuchungszeitraums im Jahr 1973 ist eine forschungspragmatische Entscheidung, orientiert sich aber an einer wichtigen Zäsur der bundesrepublikanischen Geschichte¹⁷, die mit einer eben-solchen Zäsur in der Geschichte des bundesdeutschen Zivildienstes,

hig an die Beschreibung der spezifisch protestantischen Fassung religiöser Individualisierung bei Ulrich Beck (Vgl. Beck, Ulrich: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a. M. / Leipzig 2008, 136–143).

15 Laube, Dialektik (wie Anm. 14), 165.

16 Vgl. Weber, Max: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1988, 146–214, hier 193.

17 Vgl. Pollack, Detlef: Der Protestantismus in Deutschland in den 1960er und 70er Jahren: Forschungsprogrammatische Überlegungen. In: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 24 (2006), 103–125, hier 117–119.

dem Zivildienstgesetz von 1973, zusammenfällt¹⁸. In ähnlichen Abwägungen soll auch eine feinere chronologische Gliederung der Arbeit entwickelt werden.

In einem ersten Kapitel sollen die methodisch-theoretischen Vorüberlegungen der Arbeit präsentiert und mit Hinblick auf die protestantische Beteiligung an der Kriegsdienstverweigerungsdebatte operationalisiert werden. Zunächst soll die Individualisierungstheorie Becks in ihren drei Dimensionen der *Freisetzung*, *Entzauberung* und *Reintegration* vorgestellt werden¹⁹. Dabei wird auch auf die an Beck anschließende Individualisierungsdebatte in der Soziologie ausgegriffen, die seine Theorieskizzen kritisiert, ergänzt und präzisiert hat.²⁰ Besonderes Augenmerk liegt in diesem Abschnitt auch auf der Erörterung der Frage, wie theoretisch reflektiert von Individualisierung als Nebenfolge gesprochen werden kann: Zwar kommt es in Becks Theorie reflexiver Modernisierung zu einer „Renaissance des Nebenfolgentheorems“²¹, allerdings spielt das Motiv im Bereich seiner spezifischen Überlegungen zu Individualisierung kaum eine Rolle²², so dass einige an Beck anschließende, aber über ihn hinausführende Überlegungen angestellt werden müssen.

Im nächsten Schritt soll anhand der jüngeren einschlägigen Literatur die Historische Diskursanalyse als Methode etabliert werden²³, bevor im letzten Abschnitt dieses Kapitels eine Operationalisierung

18 Vgl. *Bernhard*, Patrick: Zivildienst zwischen Reform und Revolte. Eine bundesdeutsche Institution im gesellschaftlichen Wandel 1961–1982 (Quellen und Darstellungen der Zeitgeschichte 64). München 2005, 269–294.

19 Vgl. *Beck*, Risikogesellschaft (wie Anm. 2), 206f.

20 Vgl. etwa: *Wohlrab-Sahr*, Monika: Individualisierung. Differenzierungsprozesse und Zurechnungsmodus. In: Beck, Ulrich / Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus, Opladen 1997, 23–36.

21 *Bösch*, Stefan / *Kratzer*, Nick / *May*, Stefan: Einleitung. In: Bösch / Kratzer / May, Nebenfolgen (wie Anm. 11) 7–38, hier 8.

22 Soweit ich sehe, bezeichnet Beck nur einmal Individualisierung selbst als *Nebenfolge*, die im Kontext mit anderen Nebenfolgen den Wandel der ersten zur zweiten Moderne vorantreibt. Er vertieft diesen Punkt nicht weiter. (Vgl. *Beck*, Ulrich: Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne. In: Beck, Ulrich / Giddens, Antony / Lash, Scott [Hg.]: Reflexive Modernisierung: eine Kontroverse. Frankfurt a. M., 1996, 19–112, hier 40.)

23 Vgl. etwa: *Landwehr*, Diskursanalyse (wie Anm. 12). Frankfurt a. M. / New York 2008.

der bisherigen Überlegungen mit Hinblick auf einen protestantischen Individualisierungsdiskurs erfolgen soll. Dabei soll zunächst deutlich werden, wie Individualisierung als Diskurs in der Kriegsdienstverweigerungsdebatte untersucht werden kann. Dann soll sich dazu verhalten werden, wie sinnvoll von einer Individualisierung des Protestantismus im 20. Jahrhundert gesprochen werden kann und in diesem Zusammenhang die protestantismustheoretische Annahme von der Institutionalisierung der Widerspruchs „zwischen Glaubensindividualisierung und Glaubenskollektivierung“²⁴ entfaltet werden. Abschließend wird noch herausgearbeitet, dass der protestantische Individualisierungsdiskurs seit je her eng verbunden ist mit einer Innerlichkeitssemantik, durch die das Gewissen für den Protestantismus zu einem zentralen Begriff wird²⁵.

Mit dem Gewissensbegriff wird bereits übergeleitet in das erste materiale Kapitel zum protestantischen Individualisierungsdiskurs in den 1950er Jahren. Ausgangspunkt soll hier eine knappe Darstellung der rechtlichen Regelung in Art. 4 Abs. 3 GG sein, die die Verweigerung des Kriegsdienstes mit der Waffe an die persönliche Gewissensentscheidung des Einzelnen bindet – und damit den dem protestantischen Individualisierungsdiskurs vertrauten Begriff verwendet.

Die Frage der Kriegsdienstverweigerung wurde in den frühen 1950er Jahren zunächst im Fahrwasser der Wiederbewaffnung und Westintegration der Bundesrepublik und in den späten 1950er Jahren dann unter dem Vorzeichen einer möglichen Atombewaffnung der Bundeswehr debattiert²⁶. Nur im unmittelbaren Vorfeld des Wehrpflichtgesetzes von 1956 erlangte das Thema eine wirklich eigenständige Prominenz²⁷. Innerhalb des Protestantismus standen sich in der Wiederbewaffnungsfrage verschiedene Lager mit ihren jeweils

24 Beck, Gott (wie Anm. 14), 139.

25 Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm: Art. Protestantismus II. Kulturbedeutung. In: TRE 27 (1997), 551–580, hier 558–563.

26 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, 221f.

27 Vgl. Herbert, Karl: Aufbruch zwischen Tradition und Moderne. Entscheidungsjahre nach 1945. Stuttgart 1989, 148 und 246–251.

favorisierten politischen Optionen erbittert gegenüber²⁸. Entsprechend sind die Voten für oder gegen eine protestantische Inanspruchnahme des Rechtes auf Kriegsdienstverweigerung von dieser Konstellation geprägt. Es wurde versucht, die Gewissensentscheidung des Einzelnen kollektiv zu normieren, um der jeweils bevorzugten politischen Option zum Durchbruch zu verhelfen. Als Beispiel kann das Flugblatt *An die Gewehre? Nein!* gelten, das im Jahr 1950 von einem Kreis von Protestanten aus den kirchlichen Bruderschaften herausgegeben wurde²⁹. Karl Herbert urteilt darüber völlig zu Recht: „Die Kriegsdienstverweigerung wird nicht als Frage an die Gewissen gestellt, sondern scheint schon eindeutig beantwortet.“³⁰ Erst unter dem Eindruck einer drohenden Spaltung der Kirche durch diese politischen Fragen³¹ wurden die Gewichte zu Gunsten einer individuellen Entscheidung verschoben. Deutlich wird diese Verschiebung in den so genannten *Heidelberger Thesen* von 1959³². Aus der Individualisierungsperspektive soll so für den Protestantismus der 1950er Jahre gezeigt werden, dass in der Kriegsdienstverweigerungsfrage erst die *Gewissensentscheidung* – gewissermaßen – *individualisiert* werden musste. Dies geschah aber als Nebenfolge des Bemühens um den organisatorischen Zusammenhalt der Kirche. Da der Protestantismus dabei seine handlungsorientierende Funktion mehr und mehr einbüßte, soll hier nach Beck von einer *Individualisierung als Entzauberung* gesprochen werden.

In den 1960er Jahren verschob sich der Diskurs erneut. Dies soll im zweiten Hauptkapitel erarbeitet werden. Beispielsweise wird bei Martin Schröter, zunächst Mitglied und von 1971 bis 1974 auch Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der

28 Vgl. *Silomon*, Anke: Verantwortung für den Frieden. In: Lepp / Nowak, Kirche (wie Anm. 10), 135–160, hier 135–137.

29 *An die Gewehre? Nein!* Handreichung an die Gemeinden zur Wiederaufrüstung. Hg. von den Bruderschaften der Bekennenden Kirche. Frankfurt a. M. 1950.

30 *Herbert*, Aufbruch (wie Anm. 27), 181.

31 Vgl. *Lepp*, Claudia: II. Entwicklungsetappen der Evangelischen Kirche. In: Lepp / Nowak, Kirche (wie Anm. 10), 46–93, hier 49.

32 Vgl. *Howe*, Günter (Hg.): Atomzeitalter, Krieg und Frieden (Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft 17). Witten / Berlin 1959, 226–236.

Kriegsdienstverweigerer³³, deutlich, dass der Protestantismus nun seinerseits auf wahrgenommene Individualisierungsphänomene reagierte, indem er gegen die vermeintlich drohende Vereinzelung der Ersatzdienstleistenden den Versuch setzte, den Dienst zu einer Institution der moralischen Erziehung der Jugend und der Einübung sozialen Engagements umzumünzen³⁴. Ziel war nun die – mit dem Begriff Becks – *Reintegration* der, nach Schröter, „jungen Individualisten“³⁵ im Ersatzdienst in eine „Avantgarde der moralischen, der sozialen und politischen Disziplinierung“³⁶. Das formatierte zum einen das Verhältnis von Individuum und Gewissen neu: Die Verweigerung sollte zwar Gewissensentscheidung bleiben³⁷, nun aber nicht mehr aus dem individuellen Gewissensvorbehalt gegen staatliche Dienstanprüche sondern gerade aus einem als gemeinschaftsgebunden und politisch verstandenen Gewissen heraus erfolgen³⁸. Zum anderen wirkten diese Reintegrationsversuche letztlich – geradezu im Sinne einer *perversen* Nebenfolge³⁹ – als erneuter, freisetzender Individualisierungsschub: Indem die Verweigerung des Wehrdienstes von ihrer Motivation durch den individuellen Gewissensvorbehalt gelöst wurde, bereitete der Protestantismus das Feld für die faktische Pluralisierung der Verweigerungsmotive im Zuge der ‘68er Bewegung. Wenn ab Ende der 1960er Jahre auch aus privaten Motiven ganz ohne klassischen Gewissensbezug verweigert wurde⁴⁰, wird deutlich, dass der Ersatzdienst in der Biographie-

33 *Evangelische Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer* (Hg.): NEIN zu Krieg und Militär – JA zu Friedensdiensten. 50 Jahre evangelische Arbeit für Kriegsdienstverweigerer. Bremen 2007, 42.

34 Vgl. *Schröter*, Martin: Ziviler Ersatzdienst als politische Aufgabe. In: *Schröter*, Martin (Hg.): *Kriegsdienstverweigerung als christliche Entscheidung* (Theologische Existenz heute 120). München 1965, 59–76, hier 59–67.

35 Ebd., 66.

36 Ebd., 76.

37 Vgl. *Schröter*, Martin: Verteidigungspflicht und Kriegsdienstverweigerung. In: *Schröter*, *Kriegsdienstverweigerung* (wie Anm. 34), 20–31, hier 25.

38 Vgl. *Schröter*, *Ersatzdienst* (wie Anm. 34), 63–64.

39 Vgl. *Holzer*, *Nebenfolgen* (wie Anm. 11), 47–50.

40 Vgl. *Bernhard*, Patrick: Von Jesus Christus zu Karl Marx? Die 60er Jahre, die Kriegsdienstverweigerer und der Wandel ihrer Motive. Ein Beitrag zur Wertewandelforschung. In: *Calließ*, Jörg (Hg.): *Die Reformzeit des Erfolgsmodells BRD. Die Nachgeborenen erforschen die Jahre, die ihre Eltern und*

gestaltung junger Männer zu einer echten Wahlalternative neben dem Dienst in der Bundeswehr avancierte. Die Normbiographie wurde zur Wahlbiographie⁴¹. Allerdings ereignete sich dieser Schub nun ohne Bezug auf den klassischen Gewissensvorbehalt – weswegen hier pointiert von einer *Individualisierung ohne Gewissen* gesprochen werden kann.

Das Dissertationsprojekt versteht sich im Ganzen als ein soziologisch und zeithistorisch informiertes, systematisch-theologisches Forschungsvorhaben. Es will einen exemplarischen Beitrag zur Beantwortung der Frage leisten, wie es in der evangelischen Ethik nach 1945 zum „Umschwung von normativer Ethik hin zu einer größeren Sensibilität für die konkrete Situation und die betroffenen Individuen“⁴² kam und hofft zugleich, auch die soziologische Forschung zur Individualisierung sowie die zeithistorische Forschung zum Protestantismus und zur Kriegsdienstverweigerung in der Bundesrepublik bereichern zu können.

Lehrer geprägt haben (Loccumer Protokolle 19/03). Rehburg-Loccum 2004, 279–316, hier 282–294.

41 *Ley*, Kathrin: Von der Normal- zur Wahlbiographie. In: Kohli, Martin / Robert, Günther (Hg): Biographie und soziale Wirklichkeit. Stuttgart 1984, 239–260.

42 *Anselm*, Reiner: Individualisierungsprozesse als Referenzpunkt theologisch-ethischer Theoriebildung. In: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (Hg): Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (Religion in der Bundesrepublik 1). Tübingen 2015, 95–104, hier 100.

Der Protestantismus und seine politischen Einflusswege über
die Volksparteien in der Bundesrepublik Deutschland zwischen
1949 und 1989/90. Eine Untersuchungsskizze

Stefan Fuchs

I. Ein politikwissenschaftlicher Forschungsüberblick

Zeitgeschichtlich und theologisch ist der Protestantismus ein wissenschaftlich bereits vielseitig bearbeitetes Themengebiet. Die enge Verbindung vieler politischer Akteure mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der auch heute noch nach Mitgliederzahlen zweitgrößten Organisation in der Bundesrepublik Deutschland¹, würde es an sich nahelegen, dass sich im Feld der Politikwissenschaft Ähnliches feststellen lassen sollte. Diese Vermutung wird weiter gestützt durch die schon lange bekannten engen Verbindungen zwischen dem Protestantismus und den gesellschaftlichen Eliten² und auch durch unmissverständliche Aussagen führender Politiker selbst, die an der Bedeutung beider Kirchen für das politische System keinen Zweifel lassen:

„Wir betrachten sie [die Kirchen; *SF*] nicht als Gruppe unter den vielen der pluralistischen Gesellschaft und wollen ihren Repräsentanten darum auch nicht als Vertreter bloßer Gruppeninteressen begegnen. Wir meinen im Gegenteil, dass die Kirchen in ihrer notwendigen geistigen Wirkung umso stärker sind, je unabhängiger sie sich von

1 Vgl. *Eiken*, Joachim / *Schmitz-Veljin*, Ansgar: Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen. In: *Wirtschaft und Statistik* 6 (2010), 576–589, hier 589.

2 Vgl. *Bürklin*, Wilhelm et al.: *Eliten in Deutschland. Rekrutierung und Integration*. Opladen 1997; Der Soziologe Ralf Dahrendorf sprach im Bezug auf die protestantischen Elitennetzwerke von einer protestantischen Mafia, die „nie beherrschend und trotzdem einflussreich“ die ersten Jahrzehnte der Bundesrepublik mitgeprägt habe; vgl. *Bickerich*, Wolfram / *Spörl*, Gerhard: Dahrendorf-Gespräch. Die wahre Revolution. In: *Der Spiegel* 15.1.1997, abrufbar unter: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-8650386.html> (letzter Abruf 18.2.2015).

überkommenen sozialen oder parteilichen Bindungen machen. Im Zeichen deutlicher Freiheit wünschen wir die Partnerschaft.“³

Das Interesse an der Religion war und ist bei den Akteuren im politischen System der Bundesrepublik Deutschland stets präsent. Aus politikwissenschaftlicher Sicht wurden die Kirchen bisher allerdings kaum untersucht. Hauptgrund hierfür ist, dass sie sich oftmals mit den gängigen Analysekrterien nicht hinreichend erfassen lassen. Auch generelle Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Politik und Religion in der Bundesrepublik Deutschland sind bisher nur als Randaspekte wahrzunehmen und zudem häufig jüngeren Datums.

Diese Beobachtung verdeutlicht, dass sich die Politikwissenschaft erst in den letzten zwei Jahrzehnten von der hemmenden Wirkung eines „naiven Säkularisierungsparadigmas“⁴ in der Untersuchung von Politik und Religion befreien konnte. Angesichts der inzwischen weitgehend anerkannten Tatsache, dass Religion auch in den westlich-liberalen Demokratien⁵ nach wie vor in einer Vielzahl relevanter Politikfelder⁶ erhebliche Einflüsse gelten machen kann, wächst inzwischen auch das politikwissenschaftliche Forschungsinteresse in diesem Bereich⁷. Hierbei fällt bei einer näheren Betrachtung allerdings

3 Regierungserklärung des Bundeskanzlers Willy Brandt vom 18. Januar 1973. In: Bulletin. Nr. 6 vom 19.1.1973. Hg. vom Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 56.

4 *Liedhegener*, Antonius: Macht und Einfluss von Religionen. Theoretische Grundlagen und empirische Befunde der politischen Systemlehre und politischen Kulturforschung. In: Ders. / Tunger-Zanetti, Andreas / Wirz, Stephan (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld (Religion – Wirtschaft – Politik 1). Baden-Baden / Zürich 2011, 241–273, 243.

5 Zur genauen Definition liberaler Demokratien vgl. *Busch*, Andreas: Politische Mitwirkung des Protestantismus. In: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (Hg.): Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1). Tübingen 2015, 15–36, hier 33–36.

6 Vgl. *Liedhegener*, Macht (wie Anm. 4), 258f.

7 Vgl. *Pickel*, Gert: Demokratie, Staat und Religion. Vergleichende Politikwissenschaft und Religion. In: *Liedhegener*, Religion (wie Anm. 4), 275–303, hier 275–278.

auf, dass beinahe ausschließlich der Katholizismus und seine Merkmale als Untersuchungsgegenstände wahrgenommen werden⁸.

II. Theoretische Fassung

Ausgehend von diesem Forschungsstand widmet sich das Projekt zu Beginn einer grundlegenden politikwissenschaftlichen Erschließung des Protestantismus. Die Basis hierfür bildet zunächst das strukturell-funktionale Politikmodell nach David Easton und Gabriel A. Almond⁹. Durch die klare Fassung der einzelnen Bestandteile des politischen Systems wird hierin eine genaue Bestimmung der protestantischen Akteure innerhalb des politischen Systems möglich¹⁰. Grundsätzlich kann Religion, die als ein eigenständiges gesellschaftliches Subsystem zu fassen ist, hiernach an jedem Punkt des politischen Systems Einfluss erlangen, jedoch ist ihr Einfluss vor allem an der intermediären Schnittstelle zwischen der Gesellschaft und dem politischen System auf der Input-Seite¹¹ zu verorten¹². Hier finden sich als dominante Akteure bereits die Parteien. Der Blick soll im Folgenden

8 Dieser deutliche Unterschied lässt sich unter anderem aus dem Übergewicht gerade jüngerer politikwissenschaftlicher Literatur zum Katholizismus nachvollziehen, vgl. *Liedhegener*, Antonius: Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960. Baden-Baden 2006; vgl. *Keppeler*, Johannes: Kirchlicher Lobbyismus? Die Einflussnahme der katholischen Kirche auf den deutschen Staat seit 1949. Marburg 2007; vgl. *Kösters*, Christoph u. a.: Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), 485–526.

9 Vgl. *Almond*, Gabriel A. u. a.: *Comparative politics. A theoretical framework*. New York 1993; vgl. *Easton*, David: *A systems analysis of political life*. New York 1965.

10 Vgl. *Czerwick*, Edwin: *Politik als System. Eine Einführung in die Systemtheorie der Politik*. München 2011, 56.

11 Unter Input versteht die politische Systemtheorie Einflüsse der gesellschaftlichen Umwelt, die über verschiedene Schnittstellen in das politische System eingespeist werden.

12 Vgl. *Liedhegener*, Macht (wie Anm. 4), 246; Liedhegener verweist darauf, dass religiöses Engagement gerade in Deutschland eng verknüpft ist mit parteipolitischem Engagement, vgl. *Liedhegener*, Antonius: Politik und Religion in der aktuellen politischen Wissenschaft. Mehr als politische Gewalt im Namen Gottes. In: *Zeitschrift für Politik* 58 (2011), 188–212, hier 208f.

daher auf einen bisher ausschließlich auf der makro-institutionellen Ebene und damit nur unzureichend genutzten Zugangsweg gelenkt werden, der sich gerade für die Politikwissenschaft anbietet und in dem eine ihrer Kernkompetenzen liegt: Die Parteienforschung.¹³ In den Mittelpunkt der Untersuchung wird somit gemäß der Leitperspektive des Projektes die „konventionelle“ Partizipation über Parteien gerückt. Diese fungierten demnach als Wirkungskanal für die Einflussnahme und Mitwirkung des Protestantismus an politischen Entscheidungsprozessen. Zugleich kam den Kirchen selbst stets politische Bedeutung zu, weshalb es notwendig ist, das vielschichtige Korrelationsgeflecht zwischen dem Protestantismus und den politischen Parteien aufzuschlüsseln und so einen Beitrag dazu zu leisten, wie der Protestantismus seinen Einfluss auf die politische Debatte organisiert und wahrgenommen hat¹⁴.

Unterstützung findet dieses Vorhaben durch seine Einbettung in den interdisziplinären Rahmen der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“, in der theologische, geschichtswissenschaftliche, juristische und politikwissenschaftliche Teilprojekte miteinander vernetzt zusammenarbeiten¹⁵.

III. Protestantische Einflusspotentiale über die Volksparteien

Um die protestantischen Einflusspotentiale aufzeigen und letztendlich auch einordnen zu können, sind gewisse Vorarbeiten zu leisten. Von Interesse ist hierbei zunächst vor allem, welche Einflusswege der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1949 bis 1989/90 nutzt und welche Arten von Akteuren sich dabei auf seiner Seite feststellen lassen.

Grundlegend bedarf es also einer Bestimmung der protestantischen Akteure, die innerhalb oder über die Parteien Einfluss auf politische Schlüsselentscheidungen gewinnen konnten, oder dieses zumindest versuchten. Aus den ersten Untersuchungsergebnissen hat es

13 Vgl. *Beyme*, Klaus von: Parteien in westlichen Demokratien. München 21984, 11.

14 Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung von *Busch*, Mitwirkung (wie Anm. 5), 24–33.

15 Genauere Informationen zur Arbeit der Forschergruppe finden sich online unter: www.for1765.de.

sich in diesem Zusammenhang bereits als sinnvoll erwiesen, diese Akteursbestimmung anhand individueller Persönlichkeiten zu leisten¹⁶. In das Feld politikwissenschaftlicher Forschungsinteressen gelangt der Protestantismus jedoch erst, wenn ihm innerhalb des politischen Systems und besonders innerhalb konkreter politischer Schlüsselentscheidungen Einfluss als kollektiver Akteur nachgewiesen werden kann. Eine Grundbedingung hierfür ist der Nachweis, dass sich das „Ensemble individueller [protestantischer; SF] Akteure“¹⁷ tatsächlich als ein protestantisches Netzwerk konstruieren lässt. Dieser Voraussetzung folgend, ließe sich der Protestantismus im politischen System der Bundesrepublik Deutschland somit als ein kollektiver Akteur bestimmen, der durch das individuelle Handeln seiner Akteure immer wieder aufs Neue konstituiert wird.

Im Weiteren kann mit einer Unterscheidung nach strukturellen, individuellen und externen Einflusswegen über die Volksparteien eine differenziertere Betrachtung erfolgen. Beispiele für strukturelle Einflusswege sind fest konstituierte Gremien oder Gruppen innerhalb der Parteien, die sich explizit als protestantisch verstehen, wie etwa in den Unionsparteien der Evangelische Arbeitskreis (EAK), oder in der SPD beispielsweise die protestantische Gruppe in den 1950/60er Jahren, die unter anderem eine eigene Zeitschrift mit dem Namen „Politische Verantwortung. Evangelische Stimmen“ herausgab¹⁸. Das

16 Grundsätzlich sind als protestantische Akteure unter dieser Voraussetzung Personen zu verstehen, die folgende Bedingungen erfüllen: 1. Mitglied einer EKD-Gliedkirche, 2. Einen aktiven Bezug zur Kirche, 3. Inhaltliche Auseinandersetzung mit der Verkündigung der Kirche in ihrer vorfindlichen Form, 4. Beteiligung an ethischen/ gesellschaftlichen Debatten.

17 *Albrecht, Christian / Anselm, Reiner*: Der bundesdeutsche Nachkriegsprotestantismus – Erste Umrisse. In: Dies., *Zeitgenossenschaft* (wie Anm. 5), 387–395, 387.

18 Einen guten Einblick in die ersten zwei Jahrzehnte des EAKs bietet *Oppel-land, Thomas*: Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU 1952–1969. In: *Historisch-Politische Mitteilungen* 5 (1998), 105–143; für die Stärkung protestantischer Gruppen innerhalb der SPD ist in den 1950er-Jahren vor allem auf den Eintritt der sogenannten GVP-Kohorte in die SPD 1957 hinzuweisen; vgl. *Müller, Josef*: Die Gesamtdeutsche Volkspartei. Entstehung und Politik unter dem Primat nationaler Wiedervereinigung 1950–1957 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 92). Düsseldorf 1990, 378–400.

Feld der individuellen Einflusswege, konkret also einzelner protestantischer Persönlichkeiten innerhalb der Parteien, ist im Vergleich dazu wesentlich unübersichtlicher. Zum einen konstituieren sie, wie schon weiter oben beschrieben, in immer neuen Zusammensetzungen den Protestantismus als kollektiven politischen Akteur, zum anderen verdeutlichen sie aber gerade auch in ihrem individuellen Handeln im politischen Feld ein besonderes Merkmal des Protestantismus, welches ihn entscheidend vom Katholizismus unterscheidet und mitverantwortlich dafür ist, dass er bisher von der Politikwissenschaft großzügig übersehen wurde: Seine besondere Pluralität¹⁹. Dementsprechend ist es eine der grundlegenden Aufgaben, diese Persönlichkeiten, zu denen beispielsweise Hermann Ehlers, Gerhard Schröder, Eugen Gerstenmaier und Roman Herzog in den Unionsparteien oder Gustav Heinemann, Erhard Eppler, Johannes Rau und Jürgen Schmude in der SPD gehören, zu identifizieren. Daran anschließend kann im Weiteren verfolgt werden, in welchen Ebenen der Parteien und in welchen Parteifunktionen sich protestantische Einflusspotentiale nachweisen lassen.

Die externen Einflusswege, also Akteure die selbst nicht direkt innerhalb der Parteien, aber doch über sie auf politische Schlüsselentscheidungen einwirken, sind nur schwer umfassend darzustellen. Von besonderem Interesse ist vor allem der Bevollmächtigte des Rates der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union. Für den Untersuchungszeitraum hatten dieses Amt mit Hermann Kunst und anschließend Heinz-Georg Binder zwei Persönlichkeiten inne, die in unterschiedlichen Fällen ungewöhnlich enge und persönliche Verhältnisse zu vielen politischen Akteuren gewinnen konnten²⁰.

19 Eine genauere Aufschlüsselung dieses bedeutenden Aspekts findet sich in *Fuchs, Stefan: Politische Einflusswege des Protestantismus*. In: Albrecht / Anselm, Zeitgenossenschaft (wie Anm. 5), 125–128.

20 Vgl. *Buchna, Kristian: Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik Deutschland während der 1950er-Jahre*. Baden-Baden 2014; vgl. *Kalinna, Hermann E.: § 45 Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen im Bereich der evangelischen Kirche*. In: Listl, Joseph / Pirson, Dietrich (Hg.): *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland 2*. Berlin 1995, 181–195; Hinweise zum Amt des Bevollmächtigten finden sich etwa auch bei *Inacker, Michael J.: Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie. Die Entwicklung des kirchli-*

Anhand von Fallanalysen wird im Weiteren ein vertiefter Einblick in die Praxis konkreter politischer Schlüsselentscheidungen gewonnen, mithilfe derer sich die unterschiedlichen protestantischen Einflusspotentiale in alltäglichen Prozessen nachvollziehen lassen²¹. Besonders hilfreich können hierbei beispielsweise die Erkenntnisse der Interessenverbandsforschung mit einbezogen werden, welche die Rolle des Protestantismus im Rahmen von Interessenvertretungsprozessen anhand der darin aufgeschlüsselten Schritte der Interessensaggregation, -selektion und -artikulation differenzierter unterscheidet²².

IV. Protestantismus und die Gewinnung politischen Einflusses

Letztendlich soll auf der Grundlage dieser Untersuchungen geklärt werden, inwieweit sich Einflusswege und -merkmale nachweisen lassen, welche eindeutig als protestantisch klassifiziert werden können und weitere Untersuchungen des Protestantismus, auch abgegrenzt gegenüber dem Katholizismus, in der Politikwissenschaft nahe legen. Vielversprechend erscheinen hier vor allem die Punkte, die auf eine starke Vernetzungsaffinität, eine daraus resultierende besondere Sprachfähigkeit und zudem auf ein hohes Moderationspotential als spezifische protestantische Einflusspotentiale hinweisen. Inwieweit sich diese Hinweise durch die Ergebnisse dieses Projekts erhärten lassen, ist noch offen, jedoch erscheinen die zwei zuerst genannten aufgrund der besonderen Pluralität des Protestantismus und seiner gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften stark individuellen und aktiven Engagementaufforderung²³ im politischen Feld, bereits in ersten Schritten als belegbar.

chen Demokratieverständnis von der Weimarer Republik bis zu den Anfängen der Bundesrepublik (1918–1959). Neukirchen-Vluyn 1994, 298f.

21 Konkrete Fallanalysen, die sich zur Offenlegung protestantischer Einflussmerkmale eignen, sind etwa der Wiederbewaffnungskonflikt in den 1950er-Jahren, die Konzeption einer neuen Ostpolitik in den 1960er-Jahren oder die familienpolitischen Entscheidungen der 1970er-Jahre.

22 Eine gute Übersicht über die konkrete Ausgestaltung dieses Prozesses findet sich bei *Webrmann, Iris*: Lobbying in Deutschland – Begriff und Trends. In: Kleinfeld, Ralf u. a. (Hg.): Lobbying. Strukturen, Akteure, Strategien (Bürgergesellschaft und Demokratie 12). Wiesbaden 2007, 36–64.

23 Vgl. *Thielicke, Helmut*: Theologische Ethik. Bd. 2/2: Ethik des Politischen. Tübingen 1958, 692–699.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Marahrens, Hauke: Praktizierte Staatskirchenhoheit im Nationalsozialismus. Die Finanzabteilungen in der nationalsozialistischen Kirchenpolitik und ihre Praxis in den Landeskirchen von Hannover, Braunschweig und Baden (AKiZ B 59). Göttingen 2014.

Ab 1935 richtete der nationalsozialistische Staat Finanzabteilungen bei vielen evangelischen Kirchenverwaltungen ein. Bald wurden diese zu einem zentralen staatskirchenhoheitlichen Werkzeug ausgebaut und zur Machtausübung in der Kirche genutzt. Sie bedrohten mit ihrer Einmischung in die geistlichen Angelegenheiten die Souveränität der Kirche in ihrem innersten Bereich. Hauke Marahrens beleuchtet die praktische Tätigkeit dieser Finanzabteilungen anhand der Landeskirchen von Hannover, Braunschweig und Baden und erschließt so ein bisher vernachlässigtes historisches Forschungsgebiet.

Neuerscheinungen außerhalb der Reihe

Lepp, Claudia: Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau. Göttingen 2015.

Einer breiteren Öffentlichkeit ist diese besondere Migration in Richtung DDR nur durch den Fall von Horst Kasner, dem Vater von Bundeskanzlerin Angela Merkel, bekannt. Zwischen Kriegsende und Mauerbau verzogen jedoch zahlreiche Theologiestudierende, Vikare und Vikarinnen, Pfarrer sowie Diakone und Diakonissen, in die DDR. Die Studie beschäftigt sich mit dieser Migration als Sozial- und als Individualprozess. Sie zeigt die Steuerung und Begrenzung des West-Ost-Wanderungsgeschehens im kirchlichen Bereich durch das SED-Regime, das in der Drosselung dieser Zuwanderung eine Möglichkeit sah, die Kirchen in der DDR zu schwächen und mögliche „Westinfiltration“ einzudämmen. Sie untersucht die Haltung der ost- und westdeutschen Kirchen gegenüber der Personal- und Nachwuchswanderung in Richtung DDR. Und sie handelt von den Über-

siedlern selbst, indem sie den Phasenverlauf und die regionalen Schwerpunkte des Wanderungsgeschehens, das soziodemographische Profil und die Motivstruktur der Migranten sowie deren Integration bzw. Rückwanderung analysiert. Dabei wird deutlich, dass sich die kirchlichen West-Ost-Migranten vor allem durch ihre Motive von den anderen West-Ost-Übersiedlern unterscheiden.

Tagungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

- Bekennende Kirche und Unrechtsstaat. Gemeinsame Tagung mit der Evangelischen Akademie Tutzing vom 25. bis 27. April 2014.
- Zwischen Verklärung und Verurteilung – Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes nach 1945. (7.–9. November 2014).

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

Fitschen, Klaus

- Christentum und totalitärer Staat im 20. Jahrhundert. In: Plasger, Georg / Stobbe, Heinz-Günther (Hg.): Gewalt gegen Christen. Formen, Gründe, Hintergründe. Leipzig 2014, 125–134.
- Der Kanon und die Konfessionen. Neuzeitliche Differenzen im Blick auf das scheinbar Gemeinsame. In: Landmesser, Christof / Klein, Andreas (Hg.): Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion. Leipzig 2014, 89–99.
- Vom Schwinden der Erinnerung. Die Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs in der Geschichte des Protestantismus. In: Ulrichs, Hans-Georg / Albrecht-Birkner, Veronika (Hg.): Der Erste Weltkrieg und die reformierte Welt. Neukirchen 2014, 86–96.
- Das II. Vatikanische Konzil in der deutschsprachigen evangelischen Kirchengeschichtsschreibung. In: BThZ 31 (2014), H. 2: Das Zweite Vatikanische Konzil in der evangelischen Theologie, 244–255.
- Das Verbrechen an der Paulinerkirche. Die Geschichte der Universitätskirche. In: Orte der Reformation. Leipzig 2014, 69f.

- Rezension: D. Lenski, *Die Spaltung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Chile 1974/75*. Köln 2012. In: *Die Evangelische Diaspora* 83 (2014), 189f.
- Rezension: R. von Sinner (Hg.), *Leonardo Boff und die protestantische Theologie*. In: *Die Evangelische Diaspora* 83 (2014), 196f.
- Rezension: A. H. Apelt / R. Grünbaum / J. C. Togay (Hg.), *Die ostmitteleuropäischen Freiheitsbewegungen 1953–1989*, 2014. In: *Gustav-Adolf-Blatt* 60 (2014), H. 3, 25.
- Rezension: V. Albrecht-Birkner / H.-G. Stobbe (Hg.), *Heino Falcke. Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren*. In: *Gustav-Adolf-Blatt* 60 (2014), H. 3, 26.
- Rezension: *Histoire générale du christianisme*. Sous la direction de J.-R. Armogathe. Paris 2010. In: *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014), 1010f.
- Rezension: R. Krüger, *Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma*. Leipzig 2011. In: *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014), 1086f.
- Rezension: G. Lindemann, *Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879)*, Berlin / Münster 2011. In: *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014), 1333–1335.
- Rezension: P. Raina (Hg.), *Bischof George Bell. Ökumeniker, Brückenbauer, Fürsprecher. Reden vor dem Oberhaus des Britischen Parlaments und Briefwechsel mit Rudolf Heß*. Wiesbaden / Berlin 2012. In: *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014), 1479f.
- „1953 – 1968 – 1989“. Vortrag zur Semesteröffnung an der Theologischen Fakultät in Jena (8.4.2014).
- „Ich stehe hier und kann auch anders. Macht Religion Politik.“ Einführungsvortrag zu einer Podiumsdiskussion der drei mitteldeutschen Ministerpräsidenten zu Religion und Politik im Rahmen der Buchmesse (15.3.2014).
- „Eine Demokratie – zwei Diktaturen. Die Nikolaigemeinde von 1918 bis 1989“. Vortrag im Rahmen einer Reihe zur Geschichte der Nikolaigemeinde Leipzig (14.4.2014).
- „Von Kindesbeinen an. Wehrerziehung und Militarisierung in der DDR-Gesellschaft“. Vortrag im Rahmen der von der Universität

- Leipzig und der Konrad-Adenauer-Stiftung veranstalteten „Belter-Dialoge“ (28.4.2014).
- „Jochen Klepper und das evangelische Pfarrhaus“. Vortrag im Rahmen der Tagung der Luthergesellschaft in Eisenach. (9.5.2014).
 - „2017 – und dann? Der Protestantismus auf dem langen Weg zum Reformationsjubiläum“. Gastvortrag an der Kath.-Theol. Fakultät Graz (20.5.2014).
 - „Zur Lage des politischen Protestantismus im Deutschland der Gegenwart“. Vortrag im Rahmen des Konvent der Superintendentinnen und Superintendenden der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Neudietendorf (3.6.2014).
 - „Fürchtet euch nicht. Glaube im Sozialismus“. Einführungsvortrag und Podiumsdiskussion auf einer Veranstaltung der Deutschen Gesellschaft in Berlin (3.6.2014).
 - „Universität und Erster Weltkrieg“. Vortrag zur Eröffnung einer Ausstellung im Universitätsarchiv Leipzig (27.6.2014).
 - „Vom Schwinden der Erinnerung: Die Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs in der Geschichte des Protestantismus“. Vortrag auf der Tagung „Der Erste Weltkrieg und die Reformierte Welt“, Universität Siegen (5.7.2014).
 - „Reformation und Politik“ (mit aktuellen Fragestellungen). Vortrag in der Kirchengemeinde Holle bei Hildesheim (26.9.2014).
 - „25 Jahre Mauerfall“. Vortrag im Rahmen des Pfarrkonvents Naumburg (1.10.2014).
 - „Geteilte Erinnerungen? Das Problem einer gesamtdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichte. Festvortrag zum 65. Geburtstag von Altbischof Axel Noack, Halle (11.11.2014).
 - „Kirche und Nationalismus“. Vortrag in der Kirchengemeinde Wahren/Leipzig (14.11.2014).
 - „Gott mit uns. Krieg und Frieden als Thema der Kirchen in Sachsen“. Vortrag auf der Tagung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften „Sachsen im Ersten Weltkrieg“, Dresden (21.11.2014).
 - „Übersehen? Die Freikirchen in der DDR in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung“. Vortrag auf der Tagung „Evangelische Freikirchen in der DDR“, Neudietendorf (28.11.2014).

- „Between silence and confession. The impact of the Shoa on German Protestantism“. Vortrag im Rahmen des Symposium „70 years after the liberation of Auschwitz extermination camp. The Shoa and its Impact on Judaism and Christianity“, Universität Leipzig (27.1.2015).

Fix, Karl-Heinz

- Karl Theodor Achtnich. In: Evangelisch getauft – als „Juden“ verfolgt. Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein Gedenkbuch, hg. von Hartmut Ludwig und Eberhard Röhm in Verbindung mit Jörg Thierfelder. Stuttgart 2014, 28f.
- Max Theodor Achtnich. In: ebd., 30f.
- Kurt Emmerich. In: ebd., 92f. [mit Hartmut Ludwig]
- Bruno Goldschmit. In: ebd., 126f.
- Thomas Hoeniger. In: ebd., 156f.
- Hans und Martha Hoff. In: ebd., 158f. [mit Inge Naumann-Göring].
- Wilhelm und Annemarie Karle. In: ebd., 174f. [mit Hilde Bitz].
- Ernst Lehmann. In: ebd., 202f.
- „Gott helfe uns weiter auf unserem harten Weg, und wenn es sein darf nach seinem heiligen Willen, zu Sieg und Frieden!“ Die badische Landeskirche im Jahr des Kriegsbeginns 1914. Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Akademie in Baden in Kooperation mit dem Verein für Kirchengeschichte der Evangelischen Landeskirche in Baden: „... und jeder hat ein Schwert zur Hand. Protestantische Zeugnisse aus der Zeit des Ersten Weltkriegs, 17. bis 19. Oktober 2014, Pforzheim–Hohenwart.

Lepp, Claudia

- Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau. Göttingen 2015.
- Einübung in die Partnerschaft. Die Evangelische Kirche in Deutschland und der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. In: Stegmann, Andreas (Hg.): Die Evangelische Kirche in Deutschland in den 1970er Jahren. Beiträge zum 100. Geburtstag von Helmut Claß. Leipzig 2015, 255–274.

- Der Protestantismus in den Debatten um gesellschaftliche Integration und nationale Identität. In: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (Hg.): *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989 (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1)*. Tübingen 2015, 65–80.
- Rezension: Peter Maser, „Mit Luther alles in Butter“? Das Lutherjahr 1983 im Spiegel ausgewählter Akten. Berlin 2013. In: *sehpunkte* 14 (2014), Nr. 12 [15.12.2014], URL: <http://www.sehpunkte.de/2014/12/25456.html>.
- Die Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“. Vortrag auf der Tagung „Bekennende Kirche und Unrechtsstaat“ der Evangelischen Akademie Tutzing und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Tutzing (26.4.2014).
- Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen? Zum Verhältnis von evangelischer Kirche und Politik nach 1945. Vortrag auf dem Studientag „Kirche und Politik – Entwicklungen seit 1945 und aktuelle Herausforderungen“, Universität Erlangen (6.10.2014)
- Marga Meusel und Elisabeth Schmitz: Zwei Frauen, zwei Denkschriften und ihr Weg in die öffentliche Erinnerungskultur. Vortrag auf der Tagung „Zwischen Verklärung und Verurteilung – Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes nach 1945“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Berlin (8.9.2014)
- Hat die Kirche einen Öffentlichkeitsauftrag? Evangelische Kirche und Politik seit 1945. Vortrag auf der Jahrestagung „Kirche und Gesellschaft. Kommunikation – Institution – Organisation“ der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V. in der Evangelischen Akademie Baden (Bad Herrenalb) (26.2.2015).
- Der Kontext der Entstehung der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Vortrag im Rahmen des Symposiums „Unterwegs zur Versöhnung Erinnerung an die Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland 1965“ im Lutherischen Zentrum in Warschau. Veranstaltet vom Polnischen Ökumenischen Rat, der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in

Polen, der Christlich-Theologischen Akademie und der Gesellschaft Missio Reconciliationi (12.3.2015)

- Der Einfluss der Flüchtlingsfrage auf die ersten Kirchentage. Vortrag im Rahmen des Thementags „Kirchentag – Wurzeln und Anfänge“ auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 2015 in Stuttgart (6.6.2015).

Müller, Andreas

- Die Predigten Gerhard Dedekes aus den Jahren 1939 bis 1945. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 110 (2014), 237–288.

Pöpping, Dagmar

- Rezension: Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert. In: *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 9 (2014). Verfügbar unter: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/645/689>. Zugriffsdatum: 18. Mai. 2015.

Roggenkamp-Kaufmann, Antje

- [zus. mit Wermke, Michael] (Hg.): *Perspektiven historischer Religionspädagogik*. Leipzig 2014.
- Kaiserreich, Republik und Diktatur – Religionsbücher im Diskurs. In: Roggenkamp, Antje / Wermke, Michael (Hg.): *Perspektiven historischer Religionspädagogik*. Leipzig 2014, 151–183.
- L'importance de L'Etat pour l'éducation religieuse. In: Legrand-Ticchi, Sylvie (Hg.): *Les fondements normatifs de l'Etat constitutionnel en Allemagne. Une approche pluridisciplinaire (Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande)* t. 46 num. 1, 2014, 21–34.
- Rezension: Konstantin Linder, Ulrich Riegel, Andreas Hoffmann (Hg.), *Alltagsgeschichte im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Studien und religionsdidaktische Perspektiven*. Stuttgart 2013. In: *Religionspädagogische Beiträge* 72 (2015), 136–138.

Schjørring, Jens Holger

- Protestantische Gemeinschaft im Norden Europas. Beobachtungen zu den Beziehungen zwischen deutschen und nord-

- schen Protestanten um 1900 und danach. In: Fauth, Søren K. / Magnusson, Gisli (Hg.): *Influx. Der deutsch-skandinavische Kulturaustausch um 1900*. Würzburg 2014, 465–484.
- Dänische Theologen und Deutschland nach 1945. In: Kuhn, Thomas K. / Kunter, Katharina (Hg.): *Reform – Aufklärung – Erneuerung. Transformationsprozesse im neuzeitlichen und modernen Christentum*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Martin Greschat. Leipzig 2014, 249–267.
 - Eduard (Osvold) Geismar. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 36 (2015), Sp. 450–458.

Schneider, Thomas Martin

- Hg. [zus. mit Andreas Mühling]: *Reformation und Toleranz – Ein spannungsreiches Verhältnis (SVRKG Kleine Reihe 3)*. Bonn 2014.
- Freiheit bei Martin Luther. In: Mühling / Schneider, *Reformation und Toleranz*, 7–19.
- Barmen: Mahnruf der Protestanten. Produktive Spannung. Ein evangelischer Kommentar zu den Thesen 2 und 5. In: *Die Kirche. Evangelische Wochenzeitung [für Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz]*. 1. Juni 2014, 5.
- Rezension: Irene Dingel / Heinz Duchhardt (Hg., unter Mitwirkung von Malgorzata Morawiec): *Die europäische Integration und die Kirchen II. Denker und Querdenker (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Beiheft 93)*. Göttingen 2012. In: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 32 (2013) [erschieden 2014], 389–392.
- Rezension: Günter Brakelmann, *Kreuz und Hakenkreuz. Christliche Pfadfinderschaft und Nationalsozialismus in den Jahren 1933/1934*. Kamen 2013. In: *ThLZ* 139 (2014), Sp. 1471–1473.
- „Kirche muss Kirche bleiben!“ Zur Entstehungsgeschichte der Bekennenden Kirche und der Barmer Theologischen Erklärung“. Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin „Wir verwerfen die falsche Lehre“ in der Französischen Friedrichstadtkirche (26.5.2014).
- „Welche Gegner hatte der Dickensieder Pfarrer Paul Schneider?“ Vortrag im Rahmen des Gedenkens an den 75. Todestag Paul Schneiders und im Rahmen des Themenjahres „Re-

formation und Politik“ der Lutherdekade vor dem 500. Reformationsjubiläum 2017 in Womrath/Hunsrück (6.7.2014).

- „Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Rezeption nach 1945“. Vortrag beim Arbeitskreis der EKU-Stiftung für kirchengeschichtliche Forschung in Berlin (29.9.2014).
- „Verklärung – Vereinnahmung – Verdammung. Zur Rezeptionsgeschichte Pfarrer Paul Schneiders“. Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte „Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes nach 1945“ in Berlin, Dietrich-Bonhoeffer-Haus (8.11.2014).

Schulze, Nora

- „Frommer Volksaufstand“ im Zentrum der braunen Macht. In: Evangelische Kirchenleitung am Königsplatz in München. Hg. von Hans-Peter Hübner und Michael Maier im Auftrag des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. München 2015, 80–89.
- Rezension: Dorhs, Michael (Hg.): Kirche im Widerspruch. Bd. II.1: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1936 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 18). Darmstadt 2013; Bd. II.2: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1937–1940 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 19). Darmstadt 2013; Bd. II.3: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1941–1945 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 20). Darmstadt 2013. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 124 (2014), 283f.
- Rezension: Bodelschwingh, Friedrich von: Dreißig Tage an einer Wegwende deutscher Kirchengeschichte. Erinnerungen des ersten Reichsbischofs. Hg. von Carsten Nicolaisen und Thomas Martin Schneider. Bielefeld 2013. In: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 83 (2014), 226–228.

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Wider die Vergottung des Volkstums und der Rasse. Pastor Holtermanns öffentliche Einwürfe gegen das NS-Regime“. Vortrag von Peter Schyga (Hannover) im Amsdorffhaus Goslar (18. November 2014).

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Edition der Briefe des Goslarer Pfarrers Holtermann aus dem Jahr 1935 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig) [in Bearb.].

Projekte

- Beteiligung an verschiedenen regionalen Projekten zum Ersten Weltkrieg, u. a. an einer Ausstellung „Heimatfront – Braunschweig im Ersten Weltkrieg“ (Ausstellungseröffnung am 24. September 2014).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Symposium zu kirchlichen Quellen zum Ersten Weltkrieg, gemeinsam mit der Ev. Akademie Abt Jerusalem in Braunschweig (geplant für Herbst 2015).

Kooperationen

- AG Geschichte der Braunschweigischen Landschaft e.V.
- Ev. Akademie Abt Jerusalem in Braunschweig.

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Ausschusstagungen u. a. mit folgendem Vortrag: Schilling, Manuel: Grundlagentext und Zankapfel – Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte (31. März 2014; 22. September 2014).
- Tagung „Bruchstellen deutscher Geschichte im Blick des Protestantismus“ (gemeinsam mit dem Landschaftsverband Rheinland). FFFZ Düsseldorf (23.–25. April 2014).

Projekte

- Die EKIR im Fokus der Stasi-Behörden (in Kooperation mit der Universität Koblenz-Landau).

- Rheinisches Regionalfenster zur Online-Ausstellung „Widerstand!? – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“.

Kooperationen

- Universität Koblenz-Landau.
- Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.
- Landschaftsverband Rheinland.

Evangelisch-lutherische Kirche in Oldenburg

Veranstaltungen

- „Heinz Kloppenburg, die Bekennende Kirche und die Hitler-Diktatur.“ Vortrag von Reinhard Rittner in Wilhelmshaven-Hep-pens (15. Oktober 2014) und in Oldenburg-Eversten (14. November 2014).
- 80 Jahre 1. Oldenburgische Bekenntnissynode in Varel: „Mutige Christen leisten Widerstand. Vor 80 Jahren am 27. Februar – Ablehnung der NS-Ideologie – Gedenken“. Gottesdienst mit Predigt von Bischof Jan Janssen in der Schlosskirche zu Varel (1. März 2015).

Veröffentlichungen

- Rittner, Reinhard: Mutige Christen leisten Widerstand. Vor 80 Jahren am 27. Februar – Ablehnung der NS-Ideologie – Gedenken. In: Evangelisch in Varel Nr. 1/2015, 3–4.

Projekte

- Veranstaltungsreihe: Erinnern & Mahnen. Christus- und Garnisonkirche Wilhelmshaven. Die Reihe thematisiert in 16 unterschiedlichen Veranstaltungen die Zeit vor 100 Jahren. Vorträge, besondere Gottesdienste, Theaterworkshops, Führungen, Lesungen, Filme und Diskussionen nähern sich in der Reihe dem schwierigen Thema von verschiedenen Seiten. Die Veranstaltungsreihe entstand in Zusammenarbeit mit der evangelisch-oldenburgischen Kirche, weiterhin mit Unterstützung durch das niedersächsische Ministerium für Soziales, Gesundheit und Gleichstellung und das Unternehmen „Quersumme“. Für die Veranstaltungen wurden verschiedene Kooperationspartner gefunden, unter anderem das Marinemuseum und die Landesbühne Nord.

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

Veröffentlichungen

- Heise, Joachim / Schumann, Rosemarie (Hg.): Reinhard Henkys. Brückenbauer zwischen West und Ost. Eine Dokumentation seiner Beiträge in der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“. Berlin 2012.
- Maser, Peter: „Mit Luther alles in Butter?“ Das Lutherjahr 1983 im Spiegel ausgewählter Akten. Berlin 2013.
- Schönherr, Valentin: „Träumen ist mir zu poetisch“. Das Leben der Pfarrfrau Hilde Schönherr (1912–1962). Berlin 2013.
- Kuhn, Günter: Fürchte dich nicht, glaube nur. Aus dem Alltag eines Pfarrers in der DDR. Berlin 2014.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e.V.

Veranstaltungen

- Herbststudientag in Schmalkalden (6. September 2014).
- Tagung „Freikirchen in der DDR“, in Kooperation mit der Ev. Akademie Thüringen im Zinzendorfhaus, Neudietendorf (28.–29. November 2014).
- Nikolaus von Amsdorf. Tagung gemeinsam mit dem Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V., Naumburg (24.–25.4.2015).

Veröffentlichungen

- Ernst Koch: Christentum, Reformation und Evangelische Kirche bis 1918, in Lutherland Thüringen. Erfurt 2014, 60–65.

Projekte

- Mitteldeutscher Beitrag zur Online-Ausstellung „Widerstand!? – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Herbst-Studientag am 24.10.2015 in Eisenach.

Kooperationen

- Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.
- Evangelische Akademie Thüringen.

Sonstiges

- Internetseite: www.kirchengeschichte-thueringen.de.

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

Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgenden Beiträgen: Kahle, Ute (Elztal): Integration und Inklusion im Lichte der aktuellen interdisziplinären Debatten (4. November 2013); Prestin, Elke (Bielefeld): Weg und Wandel der Sarepta-Schwesternschaft: Ein Buchprojekt (9. Dezember 2013); Neumann, Reinhard (Bielefeld): Die Neinstedter Ereignisse 1953 und ihr Vorfeld (20. Januar 2014); Konersmann, Frank (Bielefeld/Lemgo): Ursachen der Sterblichkeit unter der Bewohnerschaft in der Heilerziehungs- und Pflegeanstalt Eben-Ezer in Lemgo, 1910–1952 (26. Mai 2014); Göckel (Bielefeld), Gabriele: Bethel – mitten im Meer. 100 Jahre Diakonissenarbeit im Christlichen Seehospiz auf Amrum 1890–1990 (30. Juni 2014); Röschlein, Jens (Münster/Rom): Wettbewerb und Zusammenarbeit. Ein Sozialprojekt von Innerer Mission und Caritas für Sinti in Hildesheim in den 1960er/70er Jahren (3. November 2014); Diekmann, Wilfried (Bielefeld): „Je gelehrter desto verkehrter“? Zwischen Gottesfurcht und Fachlichkeit: Ein Jahrhundert Bildung in Bethel (8. Dezember 2014); Müller, Andreas (Kiel): Wohlfahrt bei Konstantin dem Großen – Diakonie und Caritas im Zeitalter der „Konstantinischen Wende“ (19. Januar 2015).
- Symposium in Bethel: „...aus reiner Zweckmäßigkeit beseitigt“. Nationalsozialistische Euthanasieverbrechen und Erinnerungskultur (13.–14. November 2014).
- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld / Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel); u. a. mit: Lohreggel, Jan (Kiel): Diakonie in der Diaspora. Die Deutsche Evangelische Gemeinde in Istanbul 1933–1945 (18. Mai 2015).

Veröffentlichungen

- Krey, Ursula/ Schmuhl, Hans-Walter (Hg.): Von der inneren Mission in die Sozialindustrie? Gesellschaftliche Erfahrungsräume und diakonische Erwartungshorizonte im 19. und 20. Jahrhundert (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 42). Bielefeld 2014.

- Murken, Jens: Mit Schülerinnen und Schülern auf Spurensuche – Archivische Vorbereitung und Begleitung von Geschichtswettbewerben. In: *Aus evangelischen Archiven* 53 (2013), 155–171.
- Murken, Jens, Scheitern als Chance. Lehren aus missglückter archivischer Bildungsarbeit. In: *Aus evangelischen Archiven* 53 (2013), 43–55.
- Neumann, Reinhard: In ZEIT-BRÜCHEN diakonisch handeln 1945–2013. Bielefeld 2013.
- Schmuhl, Hans-Walter: Acht Schätze. Unzeitgemäße Gedanken über Diakonie und Caritas aus konfuzianischer Perspektive. In: Haas, Hanns-Stephan / Starnitzke, Dierk (Hg.): *Diversität und Identität. Konfessionsbindung und Überzeugungspluralismus in caritativen und diakonischen Unternehmen*. Stuttgart 2015, 229–241.
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: *Vom Frauenasyl zur Arbeit für Menschen mit geistiger Behinderung. 130 Jahre Diakonie Himmelsthür (1884–2014)* (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 24). Bielefeld 2014.
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: *Im Zeitalter der Weltkriege. Die Diakonissenanstalt Neuendettelsau unter den Direktoren Hans Lauerer (1918–1953) und Hermann Dietzfelbinger (1953–1955)*. Neuendettelsau 2014.
- Winkler, Ulrike: *125 Jahre Stiftung kreuznacher diakonie (1889–2014). Wandel und Beständigkeit* (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 25). Bielefeld 2014.
- Winkler, Ulrike/ Schmuhl, Hans-Walter: *Die Behindertenhilfe der Diakonie Neuendettelsau 1945–2014. Alltag, Arbeit, kulturelle Aneignung*. Stuttgart 2014.

Projekte

- *Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft* (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- *Lebensbedingungen und Lebenslagen von Menschen mit Behinderungen in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel. Entwicklungen seit 1945* (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler u. a.).
- *150 Jahre Evangelische Stiftung Ummeln* (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).

- Lebensbedingungen und Lebenslagen von (ehemaligen) Bewohner/innen und (ehemaligen) Mitarbeitenden des Evangelischen Johannesstifts in den Jahren von 1945 bis 1970 (Ulrike Winkler).
 - Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).
 - Die Bruderschaft des Lindenhofes in Neinstedt unter dem Vorsteher Martin Knolle (1934–1955) (Reinhard Neumann).
 - Geschichte der Diakonenausbildung seit 1945 (Thomas Zippert).
- Vorschau auf Veranstaltungen
- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld / Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel); u. a. mit: Stellbrink-Kesy, Barbara (Berlin): „Die Welt ist ja auch krank“. Ein Stolperstein für Irmgard Heiss (15. Juni 2015).

Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen

Veranstaltungen

- Vortrag von Kristian Buchna (Stuttgart): Kirchenpolitik zwischen Konfessionalismus und Ökumene – der EKD-Bevollmächtigte Hermann Kunst (28. November 2014).

Veröffentlichungen

- Krey, Ursula / Schmuhl, Hans-Walter (Hg.): Von der inneren Mission in die Sozialindustrie? Gesellschaftliche Erfahrungsräume und diakonische Erwartungshorizonte im 19. und 20. Jahrhundert (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 42). Bielefeld 2014.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Konferenz in Villigst: „200 Jahre lutherisch-reformierte Union“ (Arbeitstitel) (18./19. September 2017).

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte e.V.
- Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Sonstiges

- Das Präses-D.-Karl-Koch-Stipendium der Evangelischen Kirche von Westfalen wurde im Jahr 2014 an Anna Katharina Krabbe M. A. (WWU Münster) zur Förderung ihres Dissertationsvorha-

bens „Religiöse Gemeinschaften und die lutherische Stadt – Soest und Herford 1517–1617“ vergeben.

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1956–1960. Bearb. v. Heinz Hürten (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 57). Paderborn u. a. 2012.
- Trippen, Norbert: Joseph Kardinal Höffner (1906–1987). Bd. II: Seine bischöflichen Jahre 1962–1987 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 122). Paderborn u. a. 2012.
- Schlott, René: Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 123). Paderborn u. a. 2013.
- Flammer, Thomas: Nationalsozialismus und katholische Kirche im Freistaat Braunschweig 1931–1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 124). Paderborn u. a. 2013.
- Zedler, Jörg: Bayern und der Vatikan. Eine politische Biographie des letzten bayerischen Gesandten am Heiligen Stuhl Otto von Ritter (1909–1934) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 125). Paderborn u. a. 2013.
- Müller, Markus: Das deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 126). Paderborn u. a. 2014.
- Hummel, Karl-Joseph / Kösters, Christoph (Hg.): Kirche, Krieg und Katholiken. Geschichte und Gedächtnis im 20. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau 2014.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Neubach, Helmut (Bearb.): Franz Graf von Ballestrem. Tagebücher 1885–1908 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 60). Paderborn u. a. (im Druck).
- Reichmann, Bettina: Bischof Ottokár Prohászka (1858–1927). Krieg, christliche Kultur und Antisemitismus in Ungarn (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 127). Paderborn u. a. (im Druck).
- Bock, Florian: Der Fall „Publik“. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 (Veröffentlichungen der

- Kommission für Zeitgeschichte B 128). Paderborn u. a. (im Druck).
- Damberg, Wilhelm / Hummel, Karl-Joseph (Hg.): Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 130). Paderborn u. a. (im Druck).
 - Voges, Stefan: Konzil, Dialog und Demokratie. Der lange Weg zur Würzburger Synode (1965–1971) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 132). Paderborn u. a. 2015 (im Druck).
 - Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Sowjetische Besatzungszone und frühe DDR 1945–1951. Bearb. v. Wolfgang Tischner (in Vorbereitung).
 - Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1950–1955. Bearb. v. Annette Mertens (in Vorbereitung).
 - Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939. bearb. v. Thomas Brechenmacher. Kooperationsprojekt des Deutschen Historischen Instituts Rom, der Kommission für Zeitgeschichte Bonn und des Archivio Segreto Vaticano.

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung 2014: „Kirchengedächtnis und Geschichtskultur“. Das Landeskirchliche Archiv der Evang.-Luth. Kirche in Bayern; hier die Vorträge von Zeiß-Horbach, Auguste: „Theologisch gebildete Frau‘ oder ordinierte Pfarrerin“; Hager, Angela: „Nah am Leben: Die Arbeiten an der Biographie Hermann von Loewenichs und die Quellenlage“.

Veröffentlichungen

- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 82, (2013), darin: Jasper, Gotthard: Paul Althaus als Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, 119–126; Schild, Maurice: Die Lage der evangelischen Kirchen in Deutschland 1936. Ein Urteil Hermann Sasses, 127–138; Herz, Ulrich: Ein Deutscher Christ im Kampf mit der Kirchenleitung und Landesbischof Meiser. Der Fall des Ansbacher Pfarrers Gottfried Fuchs (1892–1960), 139–204; Stoltz, Philipp:

Die bayerische Pfarrerbruderschaft als Akteur im sog. Kirchenkampf 1933–1945, 205–228.

- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 83 (2014), darin: Blessing, Werner K.: Friedrich Wilhelm Kantzenbach (1932–2013), 1–9; Huber, Wolfgang: Karl Schornbaum (1875–1953). Fränkischer Historiker und evangelischer Pfarrer, Gründer des Vereins für bayerische Kirchengeschichte und des Landeskirchlichen Archivs in Nürnberg, 10–43; Huber, Wolfgang: Matthias Simon (1893–1972). Evangelischer Pfarrer und Sozialdemokrat, Kirchenhistoriker Bayerns und Archivar, 44–66 Zeiß-Horbach, Auguste: Theologisch gebildete Frau oder ordinierte Pfarrerin. Zur Geschichte der bayerischen Theologinnen (1919–1976), 122–145; Barth, Hans-Martin: Streiten und Bekennen. Kleinkrieg im Kirchenkampf (1937–1945) – am Beispiel des Dorfs Bergen in Mittelfranken, 146–166.

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden

Veranstaltungen

- Studientag „Kirche und Politik“ in Bretten; u. a. mit Vorträgen von: Stössel, Hendrik: „Barmen (V) – reformiertes Staatsverständnis?“ und Lohmann, Ilse: „Gibt es im derzeitigen Staatsverständnis evangelische Spuren?“ (29. März 2014) (werden veröffentlicht in: JBKRG 8 (2014)).
- Tagung „... und jeder hat ein Schwert zur Hand“ – Protestantische Zeugnisse am Oberrhein aus der Zeit des Ersten Weltkrieges“ in Pforzheim-Hohenwart; mit Vorträgen von Matthieu Arnold, Johannes Ehmman, Karl-Heinz Fix und Martin Greschat sowie fünf Workshops zum Thema (17.–19. Oktober 2014).

Veröffentlichungen

- Klausning, Caroline: Die Bekennende Kirche in Baden. Machtverhältnisse und innerkirchliche Führungskonflikte 1933–1945 (VBKRG 4). Stuttgart 2014.
- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 7 (2013) [ersch. 2014], darin: Schwinge, Gerhard: Badische Pfarrer und der Erste Weltkrieg; Wennemuth, Udo: Die Anfänge der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Karlsruhe; Achtnich, Martin: „Zu Unrecht vergessen“ – Karls Hagner (1913–1945):

Pfarrer, Dichter, Soldat; Reichelt, Silvio: Dem Gemeinwesen ‚Bundesrepublik‘ eine intellektuell begründete Richtung geben. Zum 100. Geburtstag des protestantischen Intellektuellen Georg Picht; Wennemuth, Udo: Quellen zum Ersten Weltkrieg im Landeskirchlichen Archiv Karlsruhe; Mußnug, Tabea: Beobachtungen zum Nachlass Hans Bornhäuser; Schnaiter, Walter: Die Handakten von Heinrich Riehm und Frieder Schulz im Bestand „Liturgische Kommission“ des Landeskirchlichen Archivs Karlsruhe.

Projekte

- Regionalteil Baden zur Online-Ausstellung „Widerstand!? – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“.

Kooperationen

- Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.

Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins 2014 im Rahmen von: „Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr – Die Kirche und der Krieg“. Bausoldatenkongress 2014 der Ev. Akademie Sachsen-Anhalt. Lutherstadt Wittenberg (5.–7. September 2014).
- Vortragsabend in Halle; u. a. mit Vortrag von Reich, Jens G. (Humboldt-Univ. Berlin): „Die Revolutionen vom Herbst 1989 in europäischer Perspektive“ (14. November 2014).

Veröffentlichungen

- Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr – Die Kirche und der Krieg. Bausoldatenkongress 2014 der Ev. Akademie Sachsen-Anhalt. Lutherstadt Wittenberg, 5.–7.9.2014 (epd-Dokumentation Nr. 4, Frankfurt a. M., 20. Januar 2015).

Projekte

- Regionalmodul der EKM für die Online-Ausstellung „Widerstand!? – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“.

Kooperationen

- Die Jahrestagung (s. o.) erfolgte in Kooperation mit der Ev. Akademie Sachsen-Anhalt und der Kammer für Kirchengeschichte der Ev. Landeskirche Anhalt.
- Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

Verein für pfälzische Kirchengeschichte e.V.

Veranstaltungen

- Jahrestagung in Germersheim: Erster Weltkrieg (Juni 2014).
- Wissenschaftliche Arbeitstagung im Januar 2015: Weltmission und Kulturaustausch (200 Jahre Basler Mission, Rückwirkungen) zus. mit der Ev. Akademie, Missionarisch-Ökumenischer Dienst der Ev. Kirche in der Pfalz, Basler Mission-Dt. Zweig.

Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (BPfKG) 81. Speyer 2014.
- Bümlein, Klaus / Wien, Ulrich (Hg.): Theo Schaller Erinnerungen (Veröffentlichungen des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte 32). Heidelberg / Ubstadt-Weiher [u.a.] 2014.

Projekte

- Mitarbeit vieler Vorstandsmitglieder am NS-Handbuch der Ev. Kirche Pfalz.
- Biundo III (Pfälz. Pfarrerbuch, Fortschreibung).
- Edition des Briefwechsels Pfr. Lind und Albert Schweitzer.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung 2015 in Pirmasens: (Freitag:) Seelsorge im Krieg im Grenzgebiet; (Samstag:) Grafschaft Hanau-Lichtenberg (12.–13. Juni 2015).

Kooperationen

- Ev. Akademie Pfalz.
- Ebernburg-Stiftung und Verein.
- Institut für Pfälzische Geschichte und Volkskunde.

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e.V.

Veranstaltungen

- Die Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e.V. führt mit eigenen Vorträgen und Vortragsbeteiligungen ein umfangreiches Veranstaltungsprogramm (www.wittheit.de) durch.

Veröffentlichungen

- Wegen der Insolvenz unseres bisherigen Hausverlages konnten keine Bände unserer Schriftenreihe HOSPITIUM ECCLESIAE erscheinen. Die Schriftenreihe wird jetzt im Eigenverlag fortgesetzt. Es sind drei Bände in Vorbereitung.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

- Bauer, Gisa, PD Dr. theol., Wissenschaftliche Referentin für Ostkirchen am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim; derzeit Vertretung des Lehrstuhls für Kirchengeschichte I, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Ebner, Katharina, Dipl.-Theol., M.A., Kollegiatin im Internationalen Graduiertenkolleg „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Fleischmann-Bisten, Walter, Dr. theol., Leiter und Freikirchenreferent des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim.
- Fuchs, Stefan, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Vergleichende Politikwissenschaft und Politische Ökonomie der Georg-August-Universität Göttingen im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“.
- Gronauer, Gerhard, Dr. theol., Pfarrer in Dinkelsbühl.
- Hoffrogge, Jan Matthias, M.A., Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Didaktik der Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Studium der Geschichtswissenschaft und Germanistik in Münster und Tartu (Estland).
- Hoppe, Sabrina, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie I, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“.
- Loos, Mirjam, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kirchengeschichte II, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

- Meyer-Magister, Hendrik, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“.
- Reitmayer, Morten, PD Dr. phil., Vertretung des Lehrstuhls für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Trier.
- Ruthendorf-Przewoski, Cornelia von, Dr. theol., Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Kirchgemeinde St. Petri, Bautzen.
- Scherf, Rebecca, Wissenschaftliche Tutorin am Collegium Oecumenicum München und Doktorandin am Institut für Kirchengeschichte II, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Stoltz, Philipp, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie I, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“.
- Teuchert, Felix, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“.

„Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“

Im Berichtszeitraum ist die Ausstellung noch einmal erweitert worden. Neu finden Sie:

- im Bereich „Menschen“ die Gruppenbiographie Rhönbruderhof sowie
- Biographien zu Lothar Kreyssig, Friedrich Müller, Ludolf Müller, Wolfgang Staemmler und Friedrich Weißler.

www.evangelischer-widerstand.de



