

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

12/2018

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 36/2018

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

Druck: UNI-DRUCK
Susanna Novotny
Amalienstraße 69
80799 München

ISSN: 0949-5908

Inhalt	
Editorial	7
Aufsätze	
Protestantische Auseinandersetzungen mit dem sozialistischen Menschenbild in der DDR <i>Veronika Albrecht-Birkner</i>	11
Die Anti-Baby-Pille und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren: Debatten, Diskurse und Emotionen <i>Gisa Bauer</i>	41
„Anfänge neuen Lebens“ – Gottesdienste der Anti-AKW-Bewegung <i>Luise Schramm</i>	67
Predigen im KZ – Evangelische Lagerpredigten und ihr Widerstandspotential <i>Rebecca Scherf</i>	87
Die Abkehr vom Konkordat – neue kirchenpolitische Weichenstellungen nach der Eingliederung Österreichs 1938 <i>Gertraud Grünzinger</i>	101
Biographie	
Zum akademischen Gedenken an Carsten Nicolaisen <i>Harry Oelke</i>	139
Bibliographie Carsten Nicolaisen 1997 bis 2017 mit Nachträgen aus früheren Jahren <i>Karl-Heinz Fix</i>	145
Forschungs- und Tagungsberichte	
Laufende Forschungsprojekte	
Die evangelische Diakonie im bundesdeutschen Sozialstaat. Zwischen sozialetischen Grundsätzen und Interessenpolitik <i>Luise Poschmann</i>	155

„Seid fruchtbar und mehret euch ...“ (1. Mose 9,7). Protestanten in den Debatten über den „demographischen Wandel“ in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1949 und 1989 <i>Marius Heidrich</i>	161
Sozialer Protestantismus und der Wandel der Arbeitsgesellschaft <i>René Smolarski</i>	167
Schwieriger Neubeginn nach 1945 – die Oldenburger Bischofskrise 1952–1954 <i>Reinhard Rittner</i>	173
Tagungsberichte	
Bericht über die Teilnahme der FOR 1765 an der Tagung „Experten, Propheten oder Lobbyisten?“ <i>Nicola Madeleine Aller</i>	183
Religiöse Bildung und demokratische Verfassung in historischer Perspektive. Bericht über die Tagung des Arbeitskreises für historische Religionspädagogik am 4. und 5. April 2018 in Jena <i>Antje Roggenkamp</i>	187
Nachrichten	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	195
Neuerscheinungen	195
Veröffentlichungen und Vorträge	197
Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen	205
Autorinnen und Autoren der Beiträge	217

Editorial

Die Kirchliche Zeitgeschichte kennzeichnet als ein Spezifikum ihr offener zeitlicher Horizont. Mit jedem neuen Tag vergrößert sich ihr Untersuchungszeitraum in Richtung Gegenwart. Die vorliegende Ausgabe der Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte dokumentiert in allen ihren drei Teilen – Aufsätze, Berichte und Nachrichten – die zeitliche Breite und inhaltliche Vielfalt aktueller Kirchlicher Zeitgeschichtsforschung.

Der Aufsatzteil setzt ein mit dem Beitrag von Veronika Albrecht-Birkner über „Protestantische Auseinandersetzungen mit dem sozialistischen Menschenbild in der DDR“ und zeigt eindrücklich, wie sehr sich die evangelischen Kirchen in der DDR seit 1958 durch die Propagierung des „neuen sozialistischen Menschen“ herausgefordert sahen. Quellennah wird dargelegt, wie man staatlicherseits mit diesem stilisierten Topos eine Steigerung der Arbeitsmoral in der DDR beabsichtigte, während die evangelischen Kirchen dieses Vorgehen unter Hinweis auf die lutherische Rechtfertigungslehre durch ein im christlichen Glauben gegründetes Menschenbild zu konterkarieren versuchten. Der folgende Aufsatz von Gisa Bauer begibt sich in die bewegten 1960er und 70er Jahre und richtet den Blick auf „Die Anti-Baby-Pille und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland“. Die Verfasserin versteht es eindrucksvoll, den konfessionsspezifischen Umgang mit dem Thema und die dabei jeweils geltend gemachten Argumentationen plausibel freizulegen. Während die Katholische Kirche zwischen den liberalen Signalen vom Vatikanum II einerseits und dem harschen roll back Papst Pauls VI. mit der Enzyklika „Humanae vitae“ andererseits hin und hergerissen erscheint, wird der protestantische Umgang mit dem Thema inspiriert von einer Neubewertung der Sexualität durch Luther und in einer markanten Absetzbewegung von der reglementierenden Geburtenkontrolle des NS-Staates als die deutlich liberalere Variante gekennzeichnet. Luise Schramm untersucht unter dem Mottozitat „Anfänge neuen Lebens“ vor dem Hintergrund des gesellschaftspolitischen Umbruchs der 1970er Jahre „Gottesdienste der Anti-AKW-Bewegung“. In einer mit zeitgeschichtlichem Kolorit vital gestalteten Darstellung kann sie exemplarisch zeigen, wie sich der durch die Neuen Sozialen Bewegungen indizierte gesellschaftliche Wandel auch in den

evangelischen Gottesdiensten und Frömmigkeitsformen niederschlug. Mittels ihrer Kreativität und Experimentierfreude trugen diese besonderen Gottesdienste zu einer Weiterentwicklung der politisch orientierten Gottesdienste im Protestantismus bei. Rebecca Scherf geht in ihrem Aufsatz der Frage nach, welches Widerstandspotential sich im „Predigen im KZ“ ausmachen lässt. Die unter Lagerbedingungen gehaltenen Predigten werden als eigene Gattung präzise bestimmt, um dann vor allem an Beispielen aus dem KZ Dachau zu zeigen, wie sich die Inhalte der Predigten in diesem Umfeld, v. a. mit ihrem Angebot zum Bekenntnis zur Kreuzes- und Leidensnachfolge Christi sowie durch die Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls im Kontext einer 1900 Jahre währenden christlichen Verfolgungsgeschichte in der Tat als widerständige Handlungen verstehen lassen. Im letzten Aufsatz wendet sich Gertraud Grünzinger der Eingliederung Österreichs 1938 ins Deutsche Reich zu und beschreibt unter der Überschrift „Die Abkehr vom Konkordat“ die in diesem Zusammenhang vom NS-Staat vorgenommenen „neue[n] kirchenpolitische[n] Weichenstellungen“. Mit großer Detailkenntnis werden in weiter geopolitischer Perspektive Einsichten geboten, wie Hitler mit seiner Abkehr vom Konkordat in den ein- und angegliederten Gebieten frei von rechtlichen Bindungen eine radikale Kirchenpolitik in seinem Sinne praktizieren konnte.

Im Anschluss führt die dokumentierte Ansprache des Vorsitzenden der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte Harry Oelke, die dieser im Rahmen der Akademischen Gedenkfeier 2017 für den vormaligen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Carsten Nicolaisen in der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten hat, zu der von Karl-Heinz Fix zusammengestellten „Bibliographie Carsten Nicolaisen 1997 bis 2017“ hin.

Der Berichtsteil liefert erneut einen lebendigen Einblick in aktuelle Forschungsprojekte und Tagungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Er beginnt mit drei Berichten über laufende Arbeiten im Rahmen der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“. Eine Historikerin und zwei Historiker forschen zu dem Themenfeld „Der Protestantismus und die Debatten um den deutschen Sozialstaat“. Luise Poschmann berichtet über „Die evangelische Diakonie im bundesdeutschen Sozialstaat“, deren Entwicklung sie als Gratwanderung

zwischen sozialem Grundsätzen einerseits und Interessenpolitik andererseits analysiert. Der Frage nach dem protestantischen Anteil an den „Debatten über den ‚demographischen Wandel‘ in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1949 und 1989“ geht Marius Heidrich in seiner Studie nach. Der protestantische Beitrag soll hierin als diskursives Austarieren im Spannungsfeld protestantischer sozial-ethischer Topoi ermittelt werden. René Smolarski setzt sich in seiner Arbeit mit dem „Soziale[n] Protestantismus und de[n] Wandel der Arbeitsgesellschaft“ auseinander. Er fragt, in wie weit sich die Akteure des sozialen Protestantismus in die zeitgenössischen Debatten um den Wandel der Arbeitsgesellschaft einbrachten, wie sie diese beeinflussten und welche Kanäle sie nutzten, um an der politischen Umsetzung der in den Debatten diskutierten Maßnahmen partizipieren zu können. Schließlich stellt Reinhard Rittner sein Promotionsprojekt über die „Oldenburger Bischofskrise 1952–1954“ vor, das am Beispiel der Wahl des Heidelberger Theologieprofessors Wilhelm Hahn im Juni 1952 zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg und der daraus resultierenden verfahrensrechtlichen Turbulenzen den „Schwierige[n] Neubeginn nach 1945“ herausarbeiten möchte. Zwei Tagungsberichte runden den Berichtsteil ab. Nicola Madeleine Aller skizziert eine Kooperationstagung der oben erwähnten DFG-Forschergruppe mit der Evangelischen Akademie Loccum, die unter dem Titel „Experten, Propheten oder Lobbyisten?“ die Rolle von Kirchenvertretern in politikberatenden Gremien reflektiert. Antje Roggenkamp berichtet über die Tagung „Religiöse Bildung und demokratische Verfassung in historischer Perspektive“, in der sich erneut die für die kirchliche Zeitgeschichte wertvolle Tätigkeit des Arbeitskreises für Religionspädagogik eindrucksvoll niederschlägt.

Der abschließende Nachrichtenteil bietet wie gewohnt Informationen über die zeitgeschichtlichen Aktivitäten verschiedener Einrichtungen aus dem kirchlichen und wissenschaftlichen Bereich. Die vorliegende Ausgabe der Mitteilungen möchte alle auf dem Gebiet der kirchlichen Zeitgeschichte Tätigen weiterhin ermuntern, sich mittels eingereicherter Aufsätze, Berichte und Nachrichten am Fachdiskurs zu beteiligen. Einsendeschluss ist der 15. Januar des Erscheinungsjahres.

Die Herausgeber

Protestantische Auseinandersetzungen mit dem sozialistischen Menschenbild in der DDR

Veronika Albrecht-Birkner

Einführung

Im Oktober 1986 fand in Berlin ein wissenschaftliches Kolloquium zum Thema „Ethische Probleme der Entwicklung und Wirksamkeit sozialistischen Leistungsverhaltens bei der Durchführung der intensiv erweiterten Reproduktion“ statt. Veranstaltet wurde es von dem Forschungsbereich Ethik am Institut für Marxistisch-Leninistische Philosophie der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED und dem Problemrat für Marxistisch-Leninistische Ethik. Auf diesem Kolloquium trug Peter Kroh, Dozent für marxistisch-leninistische Ethik an der pädagogischen Hochschule „Liselotte Herrmann“ in Güstrow, einen Diskussionsbeitrag über „Leistung und Leistungsverhalten in den Reflexionen von Protestanten in der DDR“ vor¹. Kroh wusste, wovon er sprach, denn er hatte sich seit den frühen 1980er Jahren nicht nur mit ethischen Problemen der Arbeitsdisziplin allgemein befasst², sondern sich speziell mit einer Arbeit zum Thema „Analyse und Kritik des Inhalts und der Funktion wesentlicher Positionen evangelischer Christen in der DDR zu Leistung, Leistungsbereitschaft und Leistungsprinzip im Sozialismus“ 1985 auch habilitiert³. Er konstatierte, dass die 1986 „vom XI. Parteitag der SED

1 Kroh, Peter: Leistung und Leistungsverhalten in den Reflexionen von Protestanten in der DDR. In: Ethische Probleme der Entwicklung und Wirksamkeit sozialistischen Leistungsverhaltens bei der Durchführung der intensiv erweiterten Reproduktion. Hg. von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED (Thematische Information und Dokumentation B/67). Berlin 1988, 124–130.

2 Vgl. u. a. ders. / Thieme, Karl-Heinz: Zur Entwicklung und Festigung der sozialistischen Arbeitsdisziplin bei der weiteren Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft. Berlin, Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, Diss. A [masch.] 1980; und Kroh, Peter / Schmollack, Jürgen / Thieme, Karl-Heinz: Wie steht es um die Arbeitsdisziplin? Berlin 1983, 21984.

3 Kroh, Peter: Analyse und Kritik des Inhalts und der Funktion wesentlicher Positionen evangelischer Christen in der DDR zu Leistung, Leistungsbereit-

bekräftigte Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik“ die „umfassende und konsequente Durchsetzung des Leistungsprinzips, die Ausrichtung der Leitungstätigkeit auf die Erreichung eines generellen Leistungsanstiegs in der Volkswirtschaft, auf die Nutzung aller Triebkräfte zur Stabilisierung und Weiterentwicklung hoher Leistungsbereitschaft“ bedinge (Kroh 124f.). Dadurch ergebe „sich auch die Notwendigkeit, die Bewußtheit aller Werktätigen zu erhöhen und offensiv dazu beizutragen, daß Leistung als ein Wert des Sozialismus in der Gesamtheit individueller Wertorientierungen einen hohen Rang“ einnehme (125). Deshalb müsse man „alle jene geistigen Prozesse [...] untersuchen, die sich auf Leistung und Leistungsverhalten im Sozialismus beziehen“. Als ein „kleines, aber durchaus nicht unwichtiges Detail“ darunter seien „Religion, Kirche und Gläubige“ zu untersuchen (ebd.). Hier könne festgestellt werden, dass in kirchlichen und theologischen Äußerungen der letzten Jahrzehnte in der DDR grundsätzlich „abwertende Positionen zur engagierten Arbeitstätigkeit im Sozialismus überwiegen“ würden. So finde sich „zum Beispiel recht häufig die These, daß der Mensch von Gott bedingungslos angenommen sei und vor Gott keiner eigenen Leistung bedürfe“ (ebd.). „Abwertende Positionen zur Leistung im Sozialismus wurden und werden auch mit Hinweisen auf ihre angeblich persönlichkeitszerstörende [sic!] Wirkungen und sinnentleerenden Folgen vorgebracht.“ Der Einfluss solcher Positionen müsse „weiterhin möglichst genau untersucht und verstärkt zurückgedrängt werden“ (ebd.). Es dürfe aber auch „nicht übersehen werden, daß es in der Gegenwart in den evangelischen Kirchen in der DDR, unter den Amtsträgern und Theologen zahlreiche lauter werdende Stimmen gibt, die von theologischen Ausgangspunkten aus und mit religiösen Argumenten Leistung im Sozialismus wertschätzen“ würden (126). „Vor allem Vertreter der praktischen Theologie“ würden „um ein theologisch begründetes Verständnis der Leistung im Sozialismus, das mit den gesellschaftlichen Erfordernissen in Übereinstimmung steht“, ringen, so Kroh (ebd.).

Krohs Statement spiegelt zunächst das wirtschaftlich und ideologisch erhebliche Problem einer allgemein mangelnden Leistungs-

schaft und Leistungsprinzip im Sozialismus. Güstrow, Pädagogische Hochschule, Diss. B [masch.] 1985.

bereitschaft in der DDR wider, das die Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED intensiv beschäftigte⁴. Für unser Thema interessant sind v. a. die Hinweise auf die ambivalente Einschätzung der Rolle der Protestanten als Minderheit bei den Versuchen einer Hebung der Leistungsmotivation von staatlicher Seite her. Ich möchte hier der Frage nachgehen, ob sich ein solcher Befund aus den Quellen tatsächlich erheben lässt, und wenn ja, was dazu konkret gesagt werden kann. Dabei gehe ich chronologisch entlang der unterschiedlichen historischen Konstellationen mit den sich verändernden Akteuren und Argumentationen auf staatlicher und kirchlicher Seite vor. Aufgrund der Fülle an relevanten Quellen können diese selbst hier allerdings nur beispielhaft vorgestellt werden. Für die protestantische Seite gehe ich dabei schwerpunktmäßig auf die Texte ein, in denen Bezug auf die Rechtfertigungslehre genommen wird.

1. Erste Reaktionen auf die Etablierung des ‚neuen sozialistischen Menschen‘ ab 1958

Der eigentliche Beginn einer protestantischen Auseinandersetzung mit der Anthropologie des SED-Staats war mit der Propagierung der „10 Gebote für den neuen sozialistischen Menschen“ auf dem V. Parteitag der SED im Juli 1958 gegeben, insofern hier – wie bereits der Titel ausweist – die Konstruktion einer Persönlichkeitstheorie überhaupt erst zu einem expliziten Gegenstand der SED-Propaganda wurde⁵. Die Förderung der Leistungsbereitschaft war insbesondere

4 Vgl. hierzu u. a. auch: Probleme der konkret-historischen Erforschung des sozialistischen Bewusstseins der Werkstätigen [!] unter besonderer Berücksichtigung der ideologischen Triebkräfte des Leistungsverhaltens. Materialien eines Symposiums des Forschungsbereiches Historischer Materialismus und Ethik des Instituts für Marxistisch-Leninistische Philosophie am 21. März 1986 in Berlin. Hg. von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED (Thematische Information und Dokumentation B/60). Berlin 1987, 99–105. Zur Funktion der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED siehe *Mertens*, Lothar: Rote Denkfabrik? Die Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED (Studien zur DDR-Gesellschaft 10). Münster 2004. Hier finden sich Hinweise auf weitere für das Thema relevante Titel.

5 Die „10 Gebote für den neuen sozialistischen Menschen“ finden sich u. a. unter: <https://bildungsserver.berlin-brandenburg.de/fileadmin/havemann/>

Gegenstand des siebten ‚Gebotes‘: „*Du sollst* stets nach Verbesserung deiner Leistungen streben, sparsam sein und die sozialistische Arbeitsdisziplin festigen.“⁶ Nach der Einführung der Aktivisten- und Wettbewerbskampagnen wie auch der Verankerung von Verpflichtungen zur Arbeitsbereitschaft in den Geboten bzw. Gesetzen, Gelöbnissen und Verfassungen der Pionier- und der FDJ-Organisation seit den späten 1940er Jahren sind diese Gebote als ein weiterer Versuch zu verstehen, die Leistungsmotivation in der Bevölkerung zu heben⁷. Die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den Geboten ergab sich für protestantische Christen in erster Linie aber aus der Tatsache, dass dies eben im Kontext der Propagierung eines ‚neuen Menschen‘ in Abgrenzung speziell zur christlichen Anthropologie geschah – augenfällig schon anhand der Tatsache, dass die Form alternativer zehn Gebote gewählt worden war. Bereits 1951 war das in Abwandlung der von Karl Marx für den Kommunismus propagierten Devise „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ 1935 in die sowjetische Verfassung aufgenommene Leistungsprinzip „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jeder nach seinen Leistungen“ auch in der DDR eingeführt worden⁸. Aber erst mit den Geboten von 1958 wurde die für den Marxismus-Leninismus konstitutive Ideologisierung der Arbeit zu einer quasi-religiösen Anthropologie

docs/material/1958_zehn_gebote.pdf (zuletzt abgerufen am 3.8.2017). Zum Persönlichkeitsdiskurs in der DDR vgl. bereits *Lemke*, Christiane: *Persönlichkeit und Gesellschaft. Zur Theorie der Persönlichkeit in der DDR*. Opladen 1980.

6 10 Gebote (wie Anm. 5). Auf die Arbeitssituation bezogen sich explizit zudem v. a. die Gebote 5 und 6, in denen die Funktion des Kollektivs und der Schutz des Volkseigentums thematisiert wurden.

7 Aus der Perspektive der immanenten Geschichtsschreibung *Carlsen*, Ruth: Die Durchsetzung einer sozialistischen Arbeitsmoral in der revolutionären Umwälzung nach 1945. In: *DZPh* 8 (1960), 380–393.

8 Vgl. *Weyer*, Adam / *Wippermann*, Stephan / *Lins*, Monika: „Ordentlich und fleißig arbeiten!“ Die evangelischen Kirchen und die Arbeitswelt in der SBZ/DDR (*Duisburger Studien* 21). Duisburg 1994, 80. Zur bis in die 1980er Jahre noch steigenden Betonung des Leistungsprinzips in der DDR vergleiche die Ausführungen bei *Ehlert*, Willi u. a. (Hg): *Wörterbuch der Ökonomie. Sozialismus*. Berlin 1989, 348f., 571–582 u. 851f. z. B. mit denen der 4. Auflage dieses Wörterbuchs von 1979, 346f. u. 552–557.

ausgebaut, mit der Vision einer ‚sozialistischen Persönlichkeit‘ als Kernbestand⁹.

Die ‚10 Gebote‘ waren zunächst einmal eine parteiinterne Angelegenheit. Auf dem VI. Parteitag der SED im Jahr 1963 fanden sie als ‚10 Gebote der sozialistischen Moral und Ethik‘ Eingang in das Parteiprogramm. 1976 wurden sie hier durch die Formulierung ersetzt, dass jedes Parteimitglied die Pflicht habe, ‚die Normen der sozialistischen Moral und Ethik einzuhalten und die gesellschaftlichen Interessen über die persönlichen zu stellen‘¹⁰ – ein Symptom des endgültigen Endes der ‚Gebote-Ära‘ Ulbrichts. Nicht übersehen werden darf allerdings, dass die Gebote auch in das 1961 erschienene neue Arbeitsgesetzbuch der DDR aufgenommen wurden und hier einen weiten Handlungsspielraum zur Reglementierung eröffneten, wenn es z. B. hieß, dass Konfliktkommissionen bei ‚Verstößen gegen die Gebote der sozialistischen Moral, insbesondere der Arbeitsmoral‘ tätig werden und überhaupt zur ‚Erziehung der Werktätigen im Sinne der Gebote der sozialistischen Moral‘ wirken sollten¹¹. Äußerungen zur sozialistischen Arbeitsethik, die von protestantischer Seite in der DDR ab den ausgehenden 1950er Jahren gemacht wurden, bezogen sich speziell auf diese Ideologisierung der Arbeit und unterschieden sich somit noch einmal deutlich von Äußerungen z. B. der EKD-Synode von 1955 in Espelkamp. Unter dem Thema ‚Die Kirche und die Welt der industriellen Arbeit‘ hatte diese aus westlicher Perspektive für den Osten nur allgemein den ‚Arbeitskult‘ und die mangelnde Berücksichtigung des einzelnen Menschen beklagt¹².

Die erste greifbare Reaktion im DDR-Protestantismus auf die mit den ‚10 Geboten‘ etablierte, auf den einzelnen Menschen fokussierte Arbeitsideologie in der DDR war die der EKD-Synode im Februar

9 Vgl. *Carlsen*, Durchsetzung (wie Anm. 7), 393.

10 Programm und Statut der SED vom 22.5.1976. Mit einem einleitenden Kommentar von Karl Wilhelm Fricke. Köln 1976, 111.

11 Arbeitsgesetzbuch der DDR vom 12.4.1961, §§ 143–145 (<http://www.verfassungen.de/de/ddr/gesetzbuchderarbeit61.htm> [zuletzt abgerufen am 7.8.2017]).

12 Vgl. *Lilje*, Hanns: Die geistesgeschichtlichen Hintergründe für die Welt der Arbeit. In: Bismarck, Klaus von (Hg.): Die Kirche und die Welt der industriellen Arbeit. Reden und Entschließungen der Synode der EKD Espelkamp 1955. Witten 1955, 11–27, hier: 17, 19 u. 22.

1959 übergebene Handreichung „Das Evangelium und das christliche Leben in der Deutschen Demokratischen Republik“¹³. Das Thema „Unser Beruf in der sozialistischen Gesellschaft“ nahm hier einen breiten Raum ein (Handreichung EKU, 40–47). Die Verfasser plädierten zunächst einmal für ein „nüchternes Hinnehmen von Gegebenheiten neuer sozialer Lebensformen (Volkseigene Industrie, Landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaften, Handwerker-genossenschaften, Handelsorganisations- und Konsumläden, Polikliniken und Ambulatorien usw.)“, anstatt diese „mit einer Geschichtsphilosophie oder gar mit einer pseudochristlichen Ideologie zu vertauschen“ (40). „Ohne Rücksicht auf die ideologische Kommentierung unserer Berufsarbeit“ solle das gesellschaftliche Engagement der Christen unter dem „Berufsethos“ der „schlichten, treuen und fleißigen Arbeit“ stehen. Denn die „Grundlage unserer Berufsarbeit“ sei „Gottes Schöpfer- und Erhalterwille und nicht ihre ideologische Deutung“ (41). Dem vom SED-Staat angestrebten ‚neuen Ethos‘ wurde schließlich vorsichtig, aber klar die christliche Auffassung vom Menschen entgegengehalten: „Es wird uns in der Presse laufend erklärt, daß die Kollektivarbeit ein neues Ethos erfordert, ja voraussetzt, wenn sie erfolgreich sein soll. Da wir um die Bosheit unseres Herzens und alle daraus folgenden Trägheiten, Egoismen, Halsstarrigkeiten und Müdigkeiten wissen, werden wir in Beurteilung des Ausmaßes und des Tempos, in denen dieses neue Ethos erreicht werden kann, sehr viel zurückhaltender sein als viele andere.“ (46)

Die 1960 vom Bischofswerdaer Arbeitskreis sächsischer Pfarrer vorgelegte Handreichung „Der Christ in unserem Staat“ lehnte sich inhaltlich teilweise an die EKU-Handreichung an¹⁴. Hinsichtlich der Ideologisierung beruflicher Tätigkeit hieß es hier: „Unser Staat erwartet ungeteilten Einsatz für seine ökonomischen, politischen, ja auch ideologischen Ziele; nur berufliche Leistungen genügen nicht mehr (‚sozialistische Brigade‘).“ (Handreichung Bischofswerda, 214). Die geforderte Mitarbeit in der Gesellschaft solle „in besonderer

13 Handreichung, entgegengenommen durch die Synode der EKU im Februar 1959. Als Manuskript gedruckt. Witten / Ruhr [1959]. Hinsichtlich der Verfasserschaft heißt es im Vorwort lediglich, dass der Text aus „einem Kreise verantwortlicher, in der DDR beheimateter Synodaler“ stamme [3].

14 Auch diese Handreichung konnte gedruckt nur im Westen erscheinen (s. KiZ 15 [1960], 213–216).

Weise dem Aufbau des Sozialismus dienen und die sozialistische Bewußtseinsänderung – die den Atheismus einschließt – bewirken“. Dabei könne bereits „die schlichteste berufliche Tätigkeit [...] als Beitrag zum ‚Aufbau des Sozialismus‘ gewertet und ideologisch gedeutet werden“ (ebd.). Theologisch wurde der soteriologische Vorbehalt hier zu einem eschatologischen Vorbehalt ausgebaut: Das „eschatologische Reich Gottes“, so hieß es, widerspreche „allen Hoffnungen auf ein von sündigen Menschen zu schaffendes Endreich des Friedens und der Gerechtigkeit“ und weise „jede Gesellschaftsordnung, die sich solche Heilsbedeutung beilegt, in ihre Grenzen“. Die Bischofswerdaer Handreichung problematisierte aber auch praktische Folgen der Arbeitsideologie, und zwar die „Verwechslung“ von „Gleichberechtigung“ und „Gleichartigkeit“ der Frau, die „zu schwersten leiblichen und seelischen Schäden, ja zur Entwürdigung der Frau“ führe, „wenn ihr Berufe und Aufgaben zugemutet werden, die allenfalls dem Mann vorbehalten sind, z. B. Arbeit im Bergwerk, Dienst mit der Waffe“ (215).

Konkrete praktische Anfragen zum Arbeitskontext stellte auch der Bischof der Pommerschen Landeskirche Friedrich-Wilhelm Krummacher in seinem im Auftrag der Kirchlichen Ostkonferenz am 14. März 1960 an Volkskammerpräsident Johannes Dieckmann und Staatssekretär Hans Seigewasser geschriebenen Brief, und zwar zum Entwurf des neuen Arbeitsgesetzbuches¹⁵. Krummacher hinterfragte kritisch, dass „nirgendwo eine maximale Arbeitszeit angegeben“ sei, so dass der Eindruck entstehe, „daß die Übererfüllung der Pläne als das vorrangige Ziel gegenüber der Sorge um den Menschen anzusehen“ sei (Krummacher, 327f.). Zudem stellte er in Frage, ob „ein jährlicher Grundurlaub von zwölf Werktagen [...] ausreichend“ sei, und kritisierte die Regelung, dass „Werkstätigen Arbeit an einem anderen Ort bis zur Dauer von sechs Monaten [...] zugewiesen werden“

15 Krummacher wurde im Juni 1960 zum Vorsitzenden der Kirchlichen Ostkonferenz gewählt. Der Brief ist abgedruckt in DtPfrBl 61 (1961), 327f. Zuvor waren bereits Auszüge aus diesem Brief im Pfarrerberblatt veröffentlicht worden (ebd., 285f.). Das „Gesetzbuch der Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik“ vom 12.4.1961 löste das „Gesetz zur Förderung und Pflege der Arbeitskräfte, zur Steigerung der Arbeitsproduktivität und zur weiteren Verbesserung der materiellen und kulturellen Lage der Arbeiter und Angestellten“ von 1950 ab.

könne (328). Dies waren für Krummacher aber nur praktische Beispiele für die grundsätzliche Beobachtung, dass mit Hilfe des neuen Arbeitsgesetzbuches der Mensch „im Verhältnis zu seiner Arbeit zu einem grundsätzlichen Enthusiasmus“ erzogen werden solle, wogegen die Kirche wisse, „daß zu allen Zeiten und in allen gesellschaftlichen Organisationsformen die Arbeit immer zugleich zu einer schweren Last werden kann, die von dem Fluch der Vergeblichkeit bedroht“ sei. Die auf diese Weise angestrebte „immer straffere Arbeitsdisziplin“ und die „maximale Steigerung der Arbeitsproduktivität“ müssten „auf die Dauer zu einer Überforderung des Menschen führen, durch die er an seinem Leben und seinem Menschentum Schaden leidet“. Der Mensch sei mehr und dürfe „mehr für sich in Anspruch nehmen, als er in seiner Arbeit bedeutet“. Es werde „der Eindruck erweckt, als könne die sozialistische Arbeit“ die „aller Arbeit gesetzten Grenzen des Menschen überspringen“ (327).

Im zweiten Teil des Briefes erhob Krummacher dann große Bedenken dagegen, „daß der Arbeitsgesetzbuch-Entwurf nicht nur die äußeren Arbeitsbedingungen als solche regeln [sic!], sondern mit seinen Bestimmungen zugleich die Gewissen der Werktätigen [...] rechtlich an die *sozialistische Moral* binden“ wolle. „Seiner ganzen Intention nach“ handle es sich bei diesem Entwurf um einen „Versuch, mit gesetzlichen Mitteln den Umerziehungsprozess der Werktätigen“ in der DDR „zu Menschen mit einem sozialistischen Bewußtsein voranzutreiben“ (328). Krummacher zitierte in diesem Zusammenhang eine Passage aus der Präambel, in der das Arbeitsgesetzbuch mit der „Erziehung und Selbsterziehung der Werktätigen zu neuen sozialistischen Menschen“ in Zusammenhang gebracht wurde, sowie ein Textbeispiel mit Rekurs auf die „Gebote der sozialistischen Moral“, um anschließend unmissverständlich zu erklären, dass „der Christ wohl manche Forderung der sozialistischen Ethik und Moral [...] anerkennen“, nicht aber die Gebote in ihrer Gesamtheit, und zwar „weder in der Theorie noch in der Praxis zur Grundlage seines Lebens und damit auch seiner Arbeit machen“ könne. Zwischen dem „christlichen Glaubensgehorsam“ „gegen Gottes Willen“ und der „sozialistischen Moral“ mit ihrem Gehorsam „gegen den Willen der Arbeiterklasse als der obersten ethischen Norm“ bestünde „ein letzter radikaler Gegensatz“. Werde die sozialistische Moral im Arbeitsgesetz verankert, handle es sich dabei um einen „Eingriff in

die ethische Gewissenssphäre“, der „die Grenzen staatlicher Rechtsetzungsbefugnis“ überschreite (328).

Dieser Brief Krummachers bewirkte unmittelbar nichts. Bereits 1963 wurde das Arbeitsgesetz überarbeitet, wobei der Passus, dass Konfliktkommissionen zur „Erziehung der Werktätigen im Sinne der Gebote der sozialistischen Moral“ wirken sollten, entfiel. In der Überarbeitung von 1968 wurden die Gebote der sozialistischen Moral dann gar nicht mehr erwähnt. Dies ist zweifellos als ein Symptom der von Walter Ulbricht ab Herbst 1960 forcierten kirchenvereinnahmenden ‚Humanismusstrategie‘ zu interpretieren, gemäß derer offensichtliche ideologische Konfrontationen vermieden werden sollten¹⁶.

2. Auseinandersetzungen mit der weitergehenden Ideologisierung von Arbeit und Leistung in den 1960er Jahren

Dem inhaltlichen Duktus von Krummachers Brief sehr nahe ist die Passage zum Thema „Die Arbeit“ in den „Zehn Artikel[n] über ‚Freiheit und Dienst der Kirche in der DDR‘“ der Konferenz der Kirchenleitungen vom 8. März 1963¹⁷. Dass auch sie faktisch noch eine Reaktion auf die „Zehn Gebote der sozialistischen Moral“ darstellten, liegt schon aus formalen Gründen – zehn Gebote, zehn Artikel – nahe. Die darüber hinaus feststellbare formale Anlehnung an die Barmer Theologische Erklärung ist in diesem Kontext zu sehen. Im Artikel über die Arbeit wird hier betont, dass namentlich die „Arbeitskraft“ zu den von Gott anvertrauten „Güter[n] der Schöpfung“ gehöre, die der Mensch „in Verantwortung vor ihm [Gott (V. A.-B.)] gebrauchen“ solle (Zehn Artikel, 183). Der göttliche Auftrag, mit der Arbeit „unserer eigenen Lebenserhaltung und der unserer Mitmenschen [zu] dienen und darin Gott [zu] ehren“, verleihe „der Arbeit ihre Würde und ihr rechtes Maß“ (184). Da „unser Leben unter dem Fluch der Sünde“ stehe, sei „die Arbeit aber auch Mühsal und Last, die wir selbst noch steigern, wenn wir in ihr ein Mittel zur Selbsterlö-

16 Vgl. zu dieser Strategie *Albrecht-Birkener*, Veronika: Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR. In: Kampmann, Jürgen / Otte, Hans (Hg.): *Angewandtes Lutherum? Die Zwei-Reiche-Lehre als theologische Konstruktion in politischen Kontexten des 20. Jahrhunderts* (LKG 29). Gütersloh 2017, 251–282, hier: 274f. und Anm. 94.

17 Abgedruckt in: KJ, 90. Jg. (1963), 181–185.

sung sehen“. Christus mache „uns frei von der Vergötzung der Arbeit“, denn er wolle „nicht, daß der Mensch zum Sklaven der Arbeit werde“. Sein Segen ermögliche es, „auch in unbefriedigender oder scheinbar vergeblicher Arbeit treu [zu] sein“ (184). Als „Handeln im Unglauben“ wird u. a. der „Irrtum“ bezeichnet, „als habe die Arbeit den Menschen geschaffen und könne ihn nun auch erlösen, oder wenn wir an ihrem Sinn verzweifeln, weil wir mit unseren Illusionen scheitern“ (184).

Die vollständig andere Positionierung der Sieben Sätze des Weißenseer Arbeitskreises „Von der Freiheit der Kirche zum Dienen“ aus demselben Jahr zum Thema Arbeit lässt bereits die Überschrift zum entsprechenden Abschnitt „Der Glaubensgehorsam im Arbeiten und Denken“ erahnen¹⁸. Unter terminologischer Anspielung auf das seit 1954 zur Jugendweihe überreichte Buchgeschenk wurde es hier zu einer Anforderung des ‚Glaubensgehorsams‘ erklärt, „Weltall, Erde und Mensch“ als „das legitime Objekt unserer Arbeit und Erkenntnis“ anzusehen¹⁹. „[W]issenschaftliche Forschungen“ seien „ebenso wenig wie nützliche und kühne Arbeit [zu] verachten und [zu] beargwöhnen“. Der zentrale Begriff, der in dem kurzen Abschnitt sieben Mal vorkommt, ist der der „Wirklichkeit“. Die „gesamte Wirklichkeit“ gelte es „sachgerecht zu erforschen, sie zum Wohle der Menschen zu bearbeiten, zu verändern und zu benutzen und alle Ideologie an der Wirklichkeit selbst zu messen“, und das, „ohne Gott als Lückenbüßer einzusetzen, wo unser Wissen und Können noch unvollkommen ist“. „Gottes Wahrheit“ und „das aller Wirklichkeit überlegene Wort Gottes“ seien davon unberührt, weshalb „wissenschaftliche Forschung“ keineswegs „zum Unglauben [...] verführen“ werde. Der „Gegensatz“ von „Theismus und Atheismus“ sei nicht

18 Abgedruckt in: Ebd., 194–198; ZdZ 18 (1964), 234–237. Im Gegensatz zu den Zehn Artikeln konnten die Sieben Sätze also auch im Osten publiziert werden. Der Abschnitt VI „Der Glaubensgehorsam im Arbeiten und Denken“ im Abdruck in KJ (wie Anm. 17), 197. Zum Entstehungskontext der Sieben Sätze vgl. *Albrecht-Birkner, Zwei-Reiche-Lehre* (wie Anm. 16), 273.

19 KJ (wie Anm. 17), 197. Vgl. dazu auch *Morche, Torsten: Weltall ohne Gott. Erde ohne Kirche. Mensch ohne Glaube. Zur Darstellung von Religion, Kirche und „wissenschaftlicher Weltanschauung“ in „Weltall, Erde, Mensch“ zwischen 1954 und 1974 in Relation zum Staat-Kirche-Verhältnis und der Entwicklung der Jugendweihe in der DDR. Leipzig / Berlin 2006.*

„mit dem Gegensatz von Glauben und Unglauben“ gleichzustellen. Unter Rekurs auf den Schöpfungsauftrag wurde „Wirklichkeit“ hier zur eigentlich maßgeblichen Kategorie erhoben, von der religiöse Kategorien unberührt seien (KJ, 197). Im Gegensatz zu den kirchlichen Voten wurde damit der uneingeschränkte Naturwissenschafts- und Arbeitspositivismus der SED-Ideologie theologisch geradlinig unterstützt.

Zur maßgeblichen Kategorie im Bereich der Arbeitsethik des SED-Staates avancierte in den 1960er Jahren die der Leistung. Bereits im Arbeitsgesetz von 1961 spielte der Begriff „Leistung“ eine erhebliche Rolle. Mit der Überarbeitung und Erweiterung des Arbeitsgesetzes vom 23. November 1966 zog aber in noch größerem Stil die Leistungsterminologie in das Gesetz ein, wobei der Fokus deutlich auf der Absicht lag, zu mehr Leistungsbereitschaft zu motivieren und zu diesem Zweck vor allem auch mangelnde Leistungsbereitschaft zu ahnden²⁰. Diese Entwicklungen bilden den Hintergrund für einen ebenfalls aus dem Jahr 1963 stammenden kirchlichen Text anderer Gattung, und zwar eine Predigtmeditation von Werner Krusche, zu diesem Zeitpunkt Studiendirektor des sächsischen Predigerseminars in Lückendorf bei Zittau, über Gal 2, 16–20²¹.

Es gibt mehrere Hinweise darauf, dass die Relevanz dieses Textes – und zwar über die 1960er Jahre hinaus – offensichtlich kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Krusches Predigtmeditation wurde zunächst in der Ost- und der Westausgabe der Göttinger Predigtmeditationen veröffentlicht und anschließend als Leittext des von dem Westberliner Praktischen Theologen Martin Fischer herausgege-

20 Vgl. Arbeitsgesetzbuch der DDR (wie Anm. 11). Zur Absicht vgl. z. B. § 9, Abs. 4: „durch eine zielgerichtete Anwendung der ökonomischen Hebel der persönlichen materiellen Interessiertheit und durch moralische Anerkennung guter Leistungen darauf hinzuwirken, daß das Betriebskollektiv, die Arbeitskollektive und die einzelnen Werktätigen alle Reserven nutzen und die Planaufgaben allseitig erfüllen.“ Die Fokussierung auf die Leistungsterminologie setzte sich im Arbeitsgesetzbuch vom 16.6.1977 fort (<http://www.verfassungen.de/de/ddr/arbeitsgesetzbuch77.htm> [zuletzt abgerufen am 7.8.2017]).

21 *Krusche*, Werner: Meditation zu Galater 2, 16–21. In: GPM 1963/64, Berliner Ausgabe, 67–75; Göttinger Ausgabe, 85–92; sowie in: Fischer, Martin (Hg.): Gepredigte Rechtfertigung. Fünfzehn Predigten über Galater 2, 16–21. Göttingen 1965, 16–24.

benen Bandes „Gepredigte Rechtfertigung“ erneut publiziert. Fischer erläutert die Genese dieses Bandes so, dass die Anregung zur Publikation eines Predigtbandes über Rechtfertigung ursprünglich vom LWB stamme – vor dem Hintergrund des Eindrucks, dass die Rechtfertigungsbotschaft „verblaßt und unsicher geworden“ wäre. Der geplante Band sei dann nicht zustande gekommen, man habe aber „von ungewöhnlich breitem Widerhall auf eine Predigtmeditation von Werner Krusche über Galater 2, 16–21 gehört“ und sich daraufhin dazu entschlossen, einige der in Reaktion auf Krusches Meditation in den Gemeinden in Ost und West gehaltenen Predigten zu publizieren²². Tatsächlich enthält der Band 15 solcher Predigten, darunter vier aus der DDR. Ein weiterer Hinweis auf die außerordentliche Relevanz von Krusches Predigtmeditation findet sich in der 1979 der Theologischen Fakultät Halle vorgelegten Dissertation des Pfarrers der Anhaltischen Kirche Andreas Lischke zum Thema „Leistungsstreben und Rechtfertigungsglaube“, in der der Verfasser über 1000 Predigten evangelischer Pfarrer in der DDR untersucht, davon 670 auf ein entsprechendes Rundschreiben eingesandte handschriftliche Predigten²³. Lischke stellt fest, dass Krusches Meditation „in ihrer Bedeutung für die Leistungssituation des Menschen durch keine andere Predigthilfe zu Gal 2, 16–20 überholt worden“ sei. Sie habe „auch in den darauffolgenden Jahren die Predigtvorbereitung beeinflußt“ (Lischke, 2).

Krusches Text ließ an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig. Er sprach von einer „prinzipielle[n] Aufhebung des Leistungsprinzips durch das Heilsprinzip“, deren Grund „[n]icht einfach unser Unvermögen, sondern Gottes Wille“ sei²⁴. Mit jedem Getauften sei „etwas Grundlegendes passiert“, so dass er sagen könne: „der Gehorsamstod Jesu ist zu einem Ereignis meines eigenen Lebens geworden. Indem ich mit ihm in Existenzgemeinschaft kam, ist der Mensch, der ich von Natur aus bin: der auf Leistungsforderungen ansprechbare und durch Leistungen gelten und sich behaupten wollende und damit sich selber

22 *Fischer*, Martin: Einleitung. In: Ders., *Rechtfertigung* (wie Anm. 21), 7–15, hier: 7.

23 *Lischke*, Andreas: *Leistungsstreben und Rechtfertigungsglaube. Eine Untersuchung über die Situationsbezogenheit der Predigt in der DDR*. Diss. theol. Halle [masch.] 1979. Die statistischen Angaben zu den untersuchten Predigten finden sich *ebd.*, 6.

24 *Krusche*, Werner: *Meditation*, in: *Fischer*, *Rechtfertigung* (wie Anm. 21), 18.

suchende Mensch, gestorben.“ (Krusche, 19) Dass der „Artikel von der Rechtfertigung heute nicht gefragt sei“, wie man allenthalben höre, könne „ja doch wohl nicht die Aufforderung in sich schließen wollen, nun endlich einmal mit einem gefragteren Artikel aufzuwarten“ – etwa der „Frage nach dem Wohl (nach der Weltgestaltung)“ anstelle des Heils (20). Versuche der „Selbstrechtfertigung“ im Zusammenhang mit der „Selbstverantwortlichkeit“ seien, so Krusche, „kennzeichnend“ „für den heutigen Menschen“ (21): „Daß wir unser Leben selber zu verantworten hätten und daß wir es als ein verantwortlich gelebtes, nicht vergeblich verbrachtes, vertanes, als ein ‚bestandenes‘, als eines, mit dem wir zurechtgekommen sind, auszuweisen hätten durch das, was wir aus uns und der in unserem Einflußbereich liegenden Welt (unseren Kindern, unserem Betrieb usw.) gemacht haben, daß unser Leben also gerechtfertigt, als ein recht verwaltetes erwiesen sei durch unsere – berufliche und moralische – Lebensleitung, – dieses Denken sitzt uns tief im Blut. Unsere Leistung trägt unser Leben; durch unser Werk bringen wir unser Leben ein.“ Dies erkläre „das dauernde Aussein auf Anerkennung und Auszeichnung (Orden, Titel, Prämien) und – negativ – unsere Empfindlichkeit gegenüber Kritik“. „Dieser Religion der Leistung“ begegne man „auf Schritt und Tritt“ – „[a]uch in der Kirche“ (22). „Wer sein Leben verantwortet“ wisse „durch Jesus Christus“, mache „resolut Schluß mit der Torheit, das Bestehen seines Lebens durch seine Leistungen erwiesen oder infrage gestellt zu sehen“ und sei „freigesetzt zu einem sich selbst vergessenden Tun“. Denn mit „individualistischem Heilsegoismus“ habe „der Rechtfertigungsglaube nun eben einmal nichts zu tun“ (23).

Die von Kroh 1986 beklagte starke Tradition im Protestantismus der DDR, sich dem Leistungsprinzip unter der Berufung auf die Rechtfertigungslehre zu widersetzen²⁵, bekam durch diese Meditation von Werner Krusche zweifellos einen starken Impuls²⁶.

25 S. Kapitel 1.

26 Vgl. auch *Krusche*, Werner: Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora. Vortrag vor der Synode der Kirchenprovinz Sachsen (1973). In: Ders.: Verheißung und Verantwortung. Orientierungen auf dem Weg der Kirche. Berlin 1990, 94–113, hier: 110.

3. Umgang mit Theorien und Praxen sozialistischer Persönlichkeitsfokussierung in den 1970er Jahren

Der auch in den Titel dieses Beitrags eingeflossene Terminus ‚sozialistisches Menschenbild‘ war sachlich nicht etwa selbstverständlich schon mit der Rede von der ‚sozialistischen Persönlichkeit‘ gegeben. Als Ausdruck eines weitergehenden Interesses am Einzelnen jenseits des Kollektivs, wie es nicht zuletzt in der Verfassung von 1968 ausdrücklich verankert wurde²⁷, etablierte er sich in der marxistischen Philosophie der DDR vielmehr erst im Laufe der 1960er Jahre²⁸.

1969 stellte die marxistische Philosophin Ingrid Mayer fest, dass es „sogar den Anschein haben“ könne, „als ließen sich sämtliche aktuellen gesellschaftlichen Sachverhalte“ mit diesem Terminus „erfassen“. Diese Entwicklung betrachtete sie allerdings kritisch, könne es sich doch „nicht darum handeln, den Marxismus durch ‚eine Philosophie des Menschen‘ zu ergänzen, gewissermaßen zu verlängern“²⁹. Denn mit diesem Terminus stand die Option einer marxistischen Anthropologie im Raum, die es angesichts der Auffassung, dass „eine ‚Philosophie vom Menschen‘ [...] *wesensgleich*“ sei „mit dem *historischen Materialismus*“ selbst, gar nicht geben konnte³⁰.

Der kontroverse Hergang der Debatte um die Kategorie ‚sozialistisches Menschenbild‘ erklärt, dass noch am Beginn der 1970er Jahre umfangreiche apologetische Erläuterungen hierzu vorgelegt wurden – so 1971 u. a. von dem Dozenten für Ethik an der Akademie für

27 In Art. 2 der Verfassung der DDR vom 9.4.1968 hieß es ausdrücklich: „Der Mensch steht im Mittelpunkt aller Bemühungen der sozialistischen Gesellschaft und ihres Staates.“ (<http://www.verfassungen.de/de/ddr/ddr68.htm> [zuletzt abgerufen am 7.8.2017]).

28 Vgl. hierzu *Weiß*, Thomas: Der neue Adam? Denkwänge, Polemik und ein quasireligiöses Menschenbild. In: Rauh, Hans-Christoph / Ruben, Peter (Hg.): Denkversuche. DDR-Philosophie in den 60er Jahren. Berlin 2005, 257–280. Ein früher Beleg der Etablierung der Menschenbildterminologie, der deren Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die christliche Tradition spiegelt, ist *Steußloff*, Hans: Christliches und marxistisches Menschenbild. Vortrag. Leipzig 1964 [masch.].

29 *Mayer*, Ingrid: Marxistische Philosophie und sozialistisches Menschenbild. In: DZPh 17 (1969), 645–664, hier: 645.

30 *Eichhorn I*, Wolfgang: Das Problem des Menschen im historischen Materialismus. In: Faber, Elmar / John, Erhard (Hg.): Das sozialistische Menschenbild. Weg und Wirklichkeit. Leipzig 1967, 141.

Gesellschaftswissenschaften des ZK der SED Jürgen Schmollack³¹. „Unser Menschenbild“, so hieß es hier, „verallgemeinert die neuen Züge der Menschen“ (Schmollack, 20). Unter dem Label ‚sozialistisches Menschenbild‘ wurde nicht weniger als ein ‚neuer Adam‘³² entworfen, der „[d]ie objektive Übereinstimmung der Grundinteressen jedes einzelnen und der Kollektive mit den Erfordernissen der gesamten Gesellschaft, die untrennbare Einheit von sozialistischer Persönlichkeit und sozialistischer Menschengemeinschaft, von Bürger und Staat, von Partei und Volk“ verkörpern sollte (16)³³. Die „Allseitigkeit der sozialistischen Persönlichkeit“ sei „eine qualitative Größe, ein einheitliches und harmonisches Ganzes, wie es in den Begriffen ‚Universalität‘ und ‚Totalität‘ des Menschen zum Ausdruck“ komme (27f.)³⁴. Das „sozialistische Menschenbild“ war ein Erziehungsziel, das den einzelnen Menschen zum Objekt der Durchsetzung ideologischer Ziele degradierte und auf dem Versuch einer „quasireligiöse[n] Vermittlung zwischen Idee und Wirklichkeit“³⁵ basierte.

Diese Entwicklungen in der marxistischen Philosophie bildeten den Hintergrund zu der mit der Ära Honecker einsetzenden, auf den Bereich der Sozialpolitik fokussierten Hinwendung zu den Bürgern, wie sie sich 1971 im Postulat der „Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik“ und den Beschlüssen über sozialpolitische Maßnahmen auf dem IX. Parteitag der SED von 1976 niederschlug. Die damit

31 Vgl. *Schmollack, Jürgen / Müller, Horst: Sozialistisches Menschenbild und die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft*. In: Stolz, Helmut u. a. (Hg.): *Beiträge zur Theorie der sozialistischen Erziehung*. Berlin 1971, 15–43. Auf S. 22f. findet sich eine umfangreiche Fußnote, in der „die wichtigsten Erkenntnisse der marxistisch-leninistischen Philosophie über das Wesen des Menschen“ erläutert werden, „von denen das sozialistische Menschenbild ausgeht“.

32 Vgl. *Weiß, Adam* (wie Anm. 28).

33 Der Terminus „sozialistische Menschengemeinschaft“ spielte nur vorübergehend (Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre) eine Rolle, da er zwar noch von Walter Ulbricht, von Erich Honecker aber nicht mehr favorisiert wurde. Er kommt u. a. in der Verfassung der DDR von 1968 vor, ist in der überarbeiteten Version von 1974 aber bereits ersetzt durch „Gesellschaft“.

34 Die Autoren beziehen sich hier auf den marxistischen Philosophen Götz Redlow.

35 *Weiß, Adam* (wie Anm. 28), 280.

intendierte Verbesserung des Lebensstandards war eine neue Strategie zur beabsichtigten Steigerung der Leistungsbereitschaft und somit der Produktivität. Darüber hinaus wurden in verstärktem Maße ‚Lebenshilfen‘ für die Bevölkerung produziert, die dem Einzelnen Sinndeutungen seines Lebens im Horizont der marxistischen Weltdeutung an die Hand geben sollten. So erschienen im Zentralhaus für Kulturarbeit der DDR in Leipzig in der Reihe „Jedermann“ in den 1970er Jahren zahlreiche Kleinschriften, vielfach gekennzeichnet als „Material für die Fest- und Fei ergestaltung“ o. ä. Als drittes Heft erschien hier unter dem Thema „Alles hat am Ende sich gelohnt“ (1972, 1974) „Material für weltliche Trauerfeiern“, in dem eine Deutung des Todes angeboten wurde, der gemäß der Taten des Verstorbenen für den Sozialismus diesem eine „ewige Heimat über den Tod hinaus im ewig irdischen ewigen [sic!] Leben“ verschafften³⁶. Die Zeit dieser Hefte war mit den 1970er Jahren vorüber, Nachauflagen aus den 1980er Jahren lassen sich nicht nachweisen.

Wie man den Kommentaren unter den entsprechenden Videos bei YouTube entnehmen kann, war die Implantierung des ‚neuen sozialistischen Menschen‘ über Pionier- und FDJ-Lieder wesentlich nachhaltiger³⁷. Beispielhaft für den umfassenden lebensdeutenden Anspruch dieser Songs sei der Refrain des Liedes „Lied vom Vaterland“ des Oktoberclubs, einer 1966 gegründeten politischen Liedgruppe in der DDR, von 1971 zitiert:

„Hier schaff ich selber, was ich einmal werde.
Hier geb ich meinem Leben einen Sinn.
Hier hab ich meinen Teil von unsrer Erde.
Der kann so werden, wie ich selber bin.“³⁸

36 *Freidank*, Gustav E.: Alles hat am Ende sich gelohnt. In: Alles hat am Ende sich gelohnt. Material für weltliche Trauerfeiern. Leipzig 1975, 4–11, hier: 5. Die Rede von Stephan Hermlin am Grab von Louis Fürnberg, aus der dieses Zitat stammt, ist abgedruckt in: *Ebd.*, 2f.

37 Vgl. hierzu u. a. *Kirbennütz*, Lutz: Die FDJ und „ihre“ Singebewegung. In: Gotschlich, Helga (Hg.): „Links und links und Schritt gehalten...“. Die FDJ: Konzepte – Abläufe – Grenzen (Die Freie Deutsche Jugend 1). Berlin 1994, 326–333.

38 Melodie: Reiner Böhm; Text: Reinhold Andert. Vgl. u. a. <https://www.youtube.com/watch?v=pA8D3HQXoi4> (zuletzt abgerufen am 5.8.2017). Die

In dem Artikel „Wenn die Tränen ins Meer marschieren“ in der Bummi-Zeitung, einer vom Zentralrat der FDJ für Kinder von drei bis sechs Jahren publizierten Monatszeitschrift, wurde bereits Kindergartenkindern der „Kommunismus“ als Zeit ohne Krankheit, Alter, Krieg und Tränen vorgestellt, weil dann „nur noch gute Menschen leben“. „[B]ei einigen“ habe diese „schon [...] begonnen“, und „[w]enn ihr erwachsen seid“, sei sie „für die ganze Welt nahe“³⁹. Die Adaption biblischer eschatologischer Motive ist hier offensichtlich.

Wie in den frühen 1970er Jahren staatlicherseits die Haltung der Kirche zu dieser wachsenden Fokussierung auf den sich durch seine eigenen Leistungen selbst seinen Lebenssinn schaffenden Menschen wahrgenommen wurde, wird schlaglichtartig erhellt durch eine im ehemaligen Archiv des Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung überlieferte Bemerkung, wo es heißt: „Diese Art von Theologie setze ein ‚mit der lutherischen Ablehnung der Werke, identifiziert [sic!] dann ›Werke‹ illegitimerweise mit ›Leistung‹, um dann gegen den Leistungsdruck in unserer technisierten Welt, Leistungslohn, Mißachtung des Menschlichen in unserer Leistungsgesellschaft zu polemisieren. Einmal mehr wird dabei die Kirche zur führenden Kraft. Ihr sei aufgetragen, in unserer Gesellschaft die Interessen der Leistungsgeschädigten, Einsamen, Benachteiligten zu vertreten.“⁴⁰ Der Eindruck, dass kirchlicherseits insbesondere unter Rekurs auf die Rechtfertigungslehre Kritik am leistungsorientierten sozialistischen Menschenbild geübt wurde, dominierte also auch hier.

Überblickt man Äußerungen von protestantischer Seite in den 1970er Jahren als einer Zeit der Etablierung des ostdeutschen

Kommentare zu den im Web reichlich zu findenden Liedern der Pioniere und der FDJ aus der DDR wären eigene Untersuchungen zur nachhaltigen Prägung durch diese Form der Indoktrination wert.

39 *Werner-Böhnke*, Ursula: Wenn die Tränen ins Meer marschieren. In: Bummi 9 (1970). Zitiert nach: Judt, Matthias (Hg.): DDR-Geschichte in Dokumenten. Beschlüsse, Berichte, interne Materialien und Alltagszeugnisse. Berlin 1997 / Bonn 1998, 403.

40 Zu ideologischen Problemen, die durch kirchliche Publikationen hervorgehoben werden. In: Kirchliche Zeitungen und Zeitschriften (Archiv des Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung IV A 2/14/12). O. J. [ca. 1971], 9, zitiert nach Weyer / Wippermann / Lins, Arbeitswelt (wie Anm. 8), 77, Anm. 69.

Kirchenbundes⁴¹, kann man zunächst allgemein feststellen, dass kritische Stellungnahmen zum sozialistischen Menschenbild mit Rekursnahmen auf die Rechtfertigungslehre eine durchaus erhebliche Rolle spielten. Allerdings konzentrierten sich diese zunächst einmal weniger auf die Leitungsebene des Bundes als vielmehr auf bestimmte Pfarrer und von diesen dominierte Gremien. Zu nennen ist dabei zuerst Heino Falcke, der in seinem Referat „Christus befreit, darum Kirche für andere“ 1972 vor der Synode des Kirchenbundes in Dresden auch davon sprach, dass Christus vom „Druck des Leistungsprinzips“ als „Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes“ befreie⁴². Einen ganzen Abschnitt widmete er dem Thema „Befreite Menschen in Arbeit und Freizeit“ (Falcke, 100–103) und stellte hier grundsätzlich fest, dass Christen vor dem Hintergrund der „Befreiung durch Christus [...] der Behauptung widersprechen“ müssten, „dass der Mensch durch die Arbeit zum Menschen werde, die Arbeit Sinnerfüllung seines Lebens sei und darum zu seinem ersten Lebensbedürfnis werden müsse“ (101). „Denn in diesem Denken“ werde „der Mensch zum Gefangenen seiner eigenen Leistungsmentalität, in der er sich selbst überfordert und vor dem Nichts steht, wenn er nichts mehr leisten kann oder keine Anerkennung findet“. „Das Leistungsprinzip“ habe „seine begrenzte gesellschaftliche Funktion, wo es aber regiert, da ist der Mensch in Gefahr, an seinem Nutzwert gemessen, prinzipiell ersetzbar und letztlich verdinglicht zu werden“. Christi „Verheißung des Reichs der Freiheit“ ziele auf die „Vision einer Gesellschaft, wo der Mensch nicht nach seinen Leistungen und Fähigkeiten eingestuft, sondern aus Liebe bejaht wird und aus ihr seine Würde empfängt“ (ebd.).

Die maßgeblich von Falcke mitverfasste Studie des Ausschusses „Kirche und Gesellschaft“ des Kirchenbundes mit dem Titel „Zeugnis und Dienst der evangelischen Christen und Kirchen in der sozia-

41 Vgl. hierzu *Albrecht-Birkner*, Veronika: Weichenstellungen in der politischen Ethik des Protestantismus in der DDR in den 1970er Jahren und ihre Auswirkungen auf dessen Verhältnis zur EKD. In: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 10 (2016), 73–101.

42 *Falcke*, Heino: Christus befreit – darum Kirche für andere. Hauptreferat bei der Synode des Kirchenbundes 1972 in Dresden. In: *Ders.: Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren*. Hg. von Veronika Albrecht-Birkner u. Heinz-Günther Stobbe. Leipzig 2014, 83–103, hier: 85f.

listischen Gesellschaft der DDR“, die sich der Kirchenbund ebenso wenig wie Falckes Referat von 1972 zu eigen machte⁴³, ging explizit auf das „Leistungsprinzip“ ein und stellte fest, dass dieses „nicht nur in den ökonomischen Notwendigkeiten“ gründe, sondern „tiefer“ „weltanschaulich darin, daß die Arbeit die Fundamentalkategorie marxistischer Anthropologie“ sei (Zeugnis und Dienst, 175). „[B]eherrschend“ werde es zudem durch die ideologische Deutung „als Waffe ersten Ranges im internationalen Klassenkampf“ (ebd.). Hinterfragt wurde aber auch, ob „der Sinn unseres persönlichen wie gesellschaftlichen Lebens in der Erhöhung des Lebensstandards allein liegen“ könne (173), sowie der „Anspruch“, dass „die sozialistische Gesellschaft die politisch-moralische Einheit des Volkes darstelle“ (174)⁴⁴.

Als ein ‚exemplarisches Feld der Konkretion‘ geht die Studie ausführlich auf „Arbeit und Freizeit“ ein (185–89). Hier wird grundlegende Kritik am „Trend zur Objektivierung des Menschen“ geübt und es wird die durch die Auffassung, „daß das Glück und der Sinn des menschlichen Lebens in der Arbeit liege“, „formulierte und stimulierte Leistungsmentalität“ zurückgewiesen, weil durch sie „das Menschsein des Menschen“ gefährdet sei (188). Selbstkritisch thematisiert wird der Widerspruch zwischen der Klage über „Selbstentfremdung durch Arbeit“ und der gleichzeitigen „Steigerung der Konsum- und Leistungsansprüche“ (189).

Ähnliche Argumentationen finden sich auch in der Ausarbeitung des inzwischen von Falcke geleiteten Ausschusses „Kirche und Gesellschaft“ zu der Frage „Wie ist das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ideologien zu bestimmen?“ von 1976⁴⁵. Frei nach Mk 2,27

43 Zeugnis und Dienst der evangelischen Christen und Kirchen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR. Studie des Ausschusses Kirche und Gesellschaft des BEK, Januar 1973. In: Demke, Christoph / Falkenau, Manfred / Zeddies, Helmut (Hg.): Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Leipzig 21995, 172–192. Vgl. hierzu *Albrecht-Birkner*, Weichenstellungen (wie Anm. 41), 83f. u. 86.

44 Ferner wurden die „einseitige Verzweckung und Nutzbarmachung für Leistung“ des Menschen sowie die Umweltverschmutzung als negative Folgen einer Verabsolutierung der „instrumentellen Vernunft“ kritisiert. In: Zeugnis und Dienst (wie Anm. 43), 182.

45 Überlegungen zu den Fragen der 2. Tagung der II. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 27.

wird hier gefordert, „daß der Sozialismus um des Menschen willen da ist und nicht der Mensch um des Sozialismus willen“ (Überlegungen, 208). Als „Theologische Kritik“ verweist der Ausschuss „ideologiekritisch“ u. a. auf die Notwendigkeit der befreienden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, gemäß derer „die Menschlichkeit des Menschen“ bewahrt werde, „indem sie ihn vor der Verwechslung des Heils, aus dem er lebt, mit dem Wohl, für das er arbeitet“, bewahre „und ihn so vor illusionärer Selbstüberforderung und totalitärer Fremdüberforderung“, auch durch das „Leistungsgesetz“, in Schutz nehme (211). Seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre dehnte der Ausschuss „Kirche und Gesellschaft“ seine rechtfertigungstheologisch fundierte Argumentation dezidiert aus auf die Kritik am Machbarkeitsglauben der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und dessen globale Implikationen, wie sie sich in den 1980er Jahren im konziliären Prozess und den „Ökumenischen Versammlungen“ weiter artikulierte⁴⁶.

Im Zusammenhang mit dem Diskurs um die sozialistische Persönlichkeit in den 1970er Jahren ist auch auf die Lehrgespräche im Kirchenbund zu verweisen, insofern sich diese in den frühen 1970er Jahren ausdrücklich und intensiv mit dem Thema Rechtfertigung

September – 1. Oktober 1974 in Potsdam-Hermannswerder: Wie wird das Evangelium über die Motivation hinaus für das Engagement von Christen im gesellschaftlichen Leben wirksam? Wie ist das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ideologien zu bestimmen? [1976]. In: Demke / Falkenau / Zeddies, Anpassung (wie Anm. 43), 192–217. Auch dieses Papier wurde von der Kirchenleitung nicht approbiert, vgl. *Albrecht-Birkner*, Weichenstellungen (wie Anm. 41), 87.

46 Vgl. u. a. *Falcke*, Heino: Unsere Verantwortung für Umwelt und Zukunft des Menschen [= Referat, gehalten auf der Konsultation des Ausschusses „Kirche und Gesellschaft“ am 28./29.1.1978 in Buckow / Märkische Schweiz]. In: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Berlin 1981, 250–259; Ausschuss „Kirche und Gesellschaft“ des BEK: Verantwortung der Christen in einer sozialistischen Gesellschaft für Umwelt und Zukunft des Menschen, 1978 [hektographiert], unter dem Titel „Plädoyer für einen neuen Lebensstil. Alternativen zur Herrschaft des ökonomischen Kalküls“ abgedruckt in: Wensierski, Peter / Büscher, Wolfgang (Hg.): Beton ist Beton. Zivilisationskritik aus der DDR. Hattingen 1981, 103–118. S. auch *ebd.*, Anm. 58.

befassten⁴⁷. Deutliche Worte finden sich zudem in der Stellungnahme des Facharbeitskreises I der Ökumenischen Kommission des Kirchenbundes zum Studienprojekt der Kommission für Faith and Order im Vorfeld der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Nairobi⁴⁸.

4. Lebensweise- und Lutherdiskurse seit den späten 1970er Jahren

Bei seinen Versuchen, „leistungsbetonte[s] Arbeitsverhalten“ als „Regel des individuellen Verhaltens“ im Sinne einer anthropologischen Konstante zu installieren⁴⁹, veränderte der DDR-Staat seit den späten 1970er Jahren noch einmal seine Strategie. Hatte sich die Fokussierung auf den Einzelnen in den 1970er Jahren auf die Sozialpolitik gerichtet, rückte nun verstärkt der Konsumgedanke in den Vordergrund – programmatisch greifbar im Slogan des X. Parteitags der SED von 1981 „1. Ich leiste was! 2. Ich leiste *mir* was!“ – kombiniert mit dem Sprichwort „Fleiß ist des Glückes Vater“, womit man nebenbei offenbar an Traditionsbestände deutscher Fleißkultur anknüpfen wollte. Im Hintergrund vollzogen sich dabei durchaus heftige Diskussionen, ob nicht eben die 1971 eingeführte Politik der Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik das Leistungsprinzip unterlaufe und zu einer „Geringschätzung der Triebkraftwirkung des [Leis-

47 Vgl. *Hüffmeier*, Wilhelm (Hg.): *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR*. Leipzig 2006, hier v. a.: 71, 73, 77, 79f. u. 104. Sehr klar wurden Vorbehalte gegenüber der optimistischen Menschen- und Gesellschaftsauffassung des SED-Staates auch in der „Fallstudie zu der Formel Christenpflicht und Bürgerpflicht“ zum Lehrgespräch über Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi formuliert. Vgl. *Rogge*, Joachim / *Zeddies*, Helmut (Hg.): *Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi*. (Ost)-Berlin 1980. Diese Anlage durfte in der DDR aber nicht gedruckt werden, sondern erschien nur im Neudruck in: *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft*, 166–170.

48 Vgl. *Wiebering*, Joachim: *Die Gesellschaft und der einzelne*. In: *Demke / Falkenau / Zeddies, Anpassung* (wie Anm. 43), 68–71. Die Stellungnahme insgesamt siehe *ebd.*, 60–76.

49 *Stiehler*, Gottfried: *Sozialistisches Bewußtsein und Leistungsverhalten*. In: *Probleme der konkret-historischen Erforschung des sozialistischen Bewusstseins* (wie Anm. 4), 99–105, hier: 105.

tungsprinzips als (V. A.-B.) grundlegende(m) Verteilungsprinzip(s) des Sozialismus“ führe⁵⁰. Die massiven wirtschaftlichen Probleme, die die DDR zu diesem Zeitpunkt bereits hatte, sind bekannt.

Das im marxistischen Diskurs schon seit den 1970er Jahren kursierende, auch in der überarbeiteten Version der Verfassung von 1974 verankerte, aus der sowjetischen Ethik übernommene Schlüsselwort zum konsumorientierten Ansatz war „sozialistische Lebensweise“⁵¹. Renate Romberg, Mitarbeiterin in der Theologischen Studienabteilung beim Kirchenbund, stellte 1981 fest: „Seit Beginn der 70er [sic!] Jahre nimmt das Thema sozialistische Lebensweise einen vorrangigen Platz in der gesellschaftswissenschaftlichen Literatur ein. Es lassen sich mehrere Hundert Titel ohne Mühe aus DDR-Publikationen zusammenstellen.“ Der Begriff sei „mehr und mehr zu einer integralen Kategorie [...] für die Bestimmung der Ziele, Aufgaben und Perspektiven der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung geworden.“⁵²

Die evangelische Kirche reagierte auf dieses konsumorientierte Konzept des DDR-Staates mit einer Fülle an Texten, die mit keinem der vorherigen Jahrzehnte vergleichbar ist. Hauptakteur war dabei die schon erwähnte, 1974 gegründete Theologische Studienabteilung des Kirchenbundes, die als ein theologisch-soziologisches kirchliches Institut umfangreiche Studien zur Situation der DDR-Gesellschaft

50 *Eilenberger*, Rudolf: Zu einigen Aspekten der konsequenten Durchsetzung des Leistungsprinzips. In: Sozialistische Lebensweise und intensiv erweiterte Reproduktion. Hg. von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED (Thematische Information und Dokumentation B/33). Berlin 1983, 68–72, hier: 69. Krohs Argumentation zur Fortschreibung des Prinzips der Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik durch den XI. Parteitag der SED 1986 (s. Kapitel 1) ist insofern durchaus apologetischer Art.

51 Vgl. <http://www.verfassungen.de/de/ddr/ddr68.htm>, § 5 (zuletzt abgerufen am 6.8.2017).

52 *Romberg*, Renate: Literatur zur Diskussion über „sozialistische Lebensweise“. In: Lebensweise. Hg. von der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (Reihe D Information und Dokumentation 10). Berlin 1981, 27–32, hier: 27 [hektographiert] (Bibliothek des LKA Dresden, Hist.ecc.1972 D 10). Auf S. 32–42 werden ausgewählte Titel zum Thema „sozialistische Lebensweise“ von gesellschaftswissenschaftlicher Seite vorgestellt. In den 1980er Jahren wurden zahlreiche weitere Titel zu diesem Thema publiziert.

vorlegte, die in der DDR nicht publiziert werden konnten, was freilich keine Aussage über ihre innerkirchliche Verbreitung impliziert. Federführend daran beteiligt war Götz Planer-Friedrich, seit 1976 Referent für Sozialethik und ab 1980 (bis 1985) auch Leiter der Studienabteilung sowie des hier angesiedelten Arbeitskreises für Medizin und Ethik. Als wichtigste Arbeiten der Studienabteilung zur Situation der Menschen in der DDR im Kontext der marxistischen Ideologie der ‚sozialistischen Persönlichkeit‘ sind folgende Studien zu nennen: „Ökonomie – Leistung – Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Suche nach einem christlichen Lebensstil in einer sozialistischen Gesellschaft“ (1979)⁵³, „Lebensweise“ (1981)⁵⁴, „Der Einfluß von Glaube und Gesellschaft auf die Gesundheit des Menschen“ (1981)⁵⁵ sowie „Der Sinn des Lebens und die Gesundheit des Menschen“ (1984)⁵⁶.

Es würde den Umfang dieses Beitrags sprengen, diese theologisch ebenso wie soziologisch und anthropologisch äußerst gründlichen Untersuchungen inhaltlich genauer vorzustellen – zumal hier weitere relevante Texte von Planer-Friedrich⁵⁷, vom Ausschuss „Kirche und Gesellschaft“ des Kirchenbundes⁵⁸ sowie von anderen Autoren und

53 Reihe B Gesellschaftliche Diakonie 3 (Bibliothek des LKA Dresden, Hist.ecc.1972 B 3).

54 Lebensweise (wie Anm. 52).

55 Reihe B Gesellschaftliche Diakonie 5 (Bibliothek des LKA Dresden, Hist.ecc.1972 B 5).

56 Reihe B Gesellschaftliche Diakonie 13 (Bibliothek des LKA Dresden, Hist.ecc.1972 B 13).

57 Vgl. *Planer-Friedrich*, Götz: Schranken instrumenteller Vernunft. Überlegungen zur Lebensweise und Bedürfnisentwicklung. In: *Wensierski / Büscher*, Beton (wie Anm. 46), 119–128; *Wensierski*, Peter: Wie die Vögel unter dem Himmel? Christen in der DDR diskutieren über das Thema „Arbeit“ [= Interview mit Götz Planer-Friedrich]. In: *KiSo* 9 (1983), H. 5, 9–13; und vgl. *Planer-Friedrich*, Götz: Der Anstoß des Umweltproblems für eine ethische Besinnung des Menschen. Vortrag auf der Bundessynode 1984 in Greifswald. In: *Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980–1987*. Hg. vom Bund der evangelischen Kirchen in der DDR. Berlin 1989, 277–283.

58 Vgl. *Falcke*, Heino: Theologische Gesichtspunkte zu der Frage nach einer neuen Lebensweise [= Thesenpapier für die Arbeitsgruppe Lebensstil des Ausschusses „Kirche und Gesellschaft“ des BEK 1981]. In: *Ders.: Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus 20 Jahren*. Berlin 1986, 169–176.

Autorinnen⁵⁹ zu berücksichtigen wären. Ich beschränke mich darauf, kurz die Hauptthemen vorzustellen. In Auseinandersetzung mit dem Postulat der ‚sozialistischen Lebensweise‘, deren Herzstück die Selbstverwirklichung durch Arbeit sein sollte, wurden Probleme des Verhältnisses von Arbeit und Freizeit reflektiert und es wurden in großem Umfang faktisch erhebliche Widersprüche zwischen Theorie und Praxis des sozialistischen Leistungsprinzips benannt. Hierzu gehörte auch die Feststellung, dass das vorausgesetzte ‚sozialistische Bewusstsein‘ in der Breite nicht vorhanden und dass es auch gar nicht möglich sei, gleichzeitig auf maximale Produktionssteigerung und allseitige Persönlichkeitsentwicklung zu setzen. Massiv kritisiert wurde die Pädagogik mit der ideologisierten ‚Leistungsschule‘⁶⁰. Grundlegend war die Kritik am ‚Konsumerismus‘ als Fokussierung auf die Befriedigung materieller Bedürfnisse parallel zum Leistungsprinzip, wie sie in der Formel „Ich leiste was! Ich leiste mir was!“ exemplarisch zum Ausdruck kam. In Aufnahme und terminologisch zugleich auch in Abgrenzung zur verordneten ‚Lebensweise‘-Diskussion begann man im Zuge dessen auf kirchlicher Seite, intensiv über Fragen des ‚Lebensstils‘ zu sprechen⁶¹. Dabei spielte der Rekurs auf die massiven, von der DDR-Regierung aber programmatisch verschwiegenen Umweltprobleme eine erhebliche Rolle. Vielfach angesprochen wurde aber auch die wirtschaftliche Ungerechtigkeit in globaler Perspektive.

59 Vgl. z. B. *Drummer*, Christa: Arbeit und Freizeit in ihrer Wertigkeit für den Menschen unserer Zeit [= Referat, gehalten auf der Hauptversammlung von Innerer Mission und Hilfswerk der DDR am 12.6.1977]. In: *ZdZ* 34 (1980), [321]–329; *Hinz*, Erwin: Das Leistungsprinzip in der sozialistischen Gesellschaft. In: Ebd., 341–343; *Schröder*, Richard: Arbeit und Selbstverwirklichung [1987]. In: Ders.: Denken im Zwielficht. Vorträge und Aufsätze aus der Alten DDR. Tübingen 1990, 36–48.

60 Zum Leistungsprinzip in der DDR-Pädagogik vgl. *Schulz*, Dagmar: Zum Leistungsprinzip in der DDR. Politische und pädagogische Studien. Köln u. a. 1998.

61 Zu dieser strukturellen Beobachtung vgl. die Bemerkung von Falcke in der Einleitung zum Abdruck seiner Thesen zur Lebensweise von 1981: *Falcke*, Theologische Gesichtspunkte (wie Anm. 58), 169.

Die auf kirchlicher Seite aufgeworfene Kernfrage war die nach dem Sinn des Lebens⁶². Dabei wurde der Versuch, unter dem Label ‚sozialistische Lebensweise‘ eine auf Optimismus und Leistungsfähigkeit fokussierte Sinndeutung unter Absehung von der Leidensgestalt des Lebens anzubieten, für untauglich erklärt. Dagegen betonte man die ‚Zweideutigkeit‘ menschlichen Lebens, die Notwendigkeit des Opfers und des Mitleidens und stellte einen kausalen Zusammenhang zwischen Krankheit und Leistungs- bzw. Konsumprinzip als Sinnorientierung her. Theologisch stand hierbei implizit und explizit die reformatorische Rechtfertigungslehre im Hintergrund, denn „[t]heologisch gesehen“, so hieß es u. a., sei „ja der ständige Leistungsnachweis nur eine säkularisierte Form einer ‚Rechtfertigung durch Werke‘“⁶³. Rekurrierend auf das lutherische ‚simul iustus et peccator‘ wie auch auf Luthers Freiheitsschrift wurden Unvollkommenheit, unvermeidliche Schuldhaftigkeit und daraus resultierende Erlösungsbedürftigkeit des Menschen betont. „[W]o der Mensch“ anstelle der Rechtfertigung allein aus Gnade „durch eigenwillige Sinngebung Vorletztes zu Letztem bzw. Vorläufiges zu Endgültigem“ mache, wie es in der sozialistischen Leistungs- und Konsumethik geschehe, verfehle „er die Sinnerfahrung im Blick auf das unbedingt Gültige“⁶⁴.

Staatlicherseits hingegen war offensichtlich intendiert gewesen, die evangelische Kirche eher konsensuell in die Lebensweise-Kampagne einzubinden. Am 9. Dezember 1982 wurde die Konferenz der Kirchenleitungen zu einem Gespräch über „sozialistische Lebensweise“ eingeladen – nutzte dieses Gespräch aber v. a. dazu, grundlegende Beschwerden über Praxen ideologischer Gewissensbedrängung insbesondere in der Schule vorzubringen⁶⁵. Die geforderte Auseinander-

62 In diesem Zusammenhang fällt auf, dass das Buchgeschenk zur Jugendweihe ab 1984 ebenfalls dem Thema „Vom Sinn unseres Lebens“ gewidmet war.

63 Ökonomie (wie Anm. 53), 47.

64 Sinn (wie Anm. 56), 23f.

65 Vgl. die „Schnellinformation des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zum Sachgespräch mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen über ‚sozialistische Lebensweise‘. Vom 20. Dezember 1982“ sowie den „Beschluss der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR zur Auswertung des Sachgesprächs zum Thema ‚Sozialistische Lebensweise‘ vom 9.12.1982“. In: *Falkenau*, Manfred (Hg.): *Kundgebungen. Worte, Erklärungen und Dokumente des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR*. Bd. 2: 1981–1991. Hannover 1996, 120–123 u. 124f. Die „sozialis-

setzung mit der Lebensweise-Thematik förderte auf kirchlicher Seite die Suche „nach dem menschlichen Maß“ – vor allem vor dem Hintergrund der bedrängenden Umweltprobleme, was von staatlicher Seite gerade nicht gewünscht war⁶⁶. Von diesem Lebensweise-Diskurs zu unterscheiden ist der Versuch, das Lutherjubiläum von 1983 für die gewünschte Förderung der Leistungsideologie zu instrumentalisieren⁶⁷. Die entscheidende Strategie bestand staatlicherseits darin, im Gegenzug zur Rechtfertigungslehre aus Luthers Berufsethik ein „Ethos der Arbeit“ als maßgebliches Erbe der Reformation abzuleiten, das unter dem Label „Humanismus“ Christen und Marxisten in einzigartiger Weise verbinde⁶⁸. Luther habe, so der CDU-Vorsitzende Gerald Götting, den „moralische[n] Imperativ“ „„Handle so, daß du in einem Stande angetroffen wirst, in dem du deinem Nächsten dienst!““ hinterlassen⁶⁹. „Gerade“ evangelische Christen „sollten

tische Lebensweise“ war bereits auf der 4. Tagung der III. Synode des BEK vom 19. bis 23.9.1980 in Leipzig thematisiert worden, vgl. *Schultze*, Harald (Hg.): Berichte der Magdeburger Kirchenleitung zu den Tagungen der Provinzialsynode 1946–1989 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte A 10). Göttingen 2005, 410.

- 66 „Auf der Suche nach dem menschlichen Maß“ war der Titel einer dem BEK 1985 vom Ausschuss „Kirche und Gesellschaft“ vorgelegten Textsammlung zum Thema „Lebensweise“ [hektograph.]. Auch in den einzelnen Landeskirchen, z. B. in der Kirchenprovinz Sachsen, wurden Materialien zum Thema „Lebensstil“ erarbeitet, vgl. *Schultze*, Berichte (wie Anm. 65), 465, Anm. 9. Im „Beschluß der Bundessynode in Greifswald zum Thema ‚Christliche Verantwortung für die Schöpfung‘. Vom 25. September 1984“ hieß es, „Verantwortung“ für die Schöpfung müsse sich auch „auf den Lebensstil auswirken“. In: *Falkenau*, Kundgebungen 2 (wie Anm. 65), 167–169, hier: 168.
- 67 Zum Lutherjubiläum von 1983 vgl. die Literaturhinweise bei *Albrecht-Birkner*, Zwei-Reiche-Lehre (wie Anm. 16), 278, Anm. 115.
- 68 Vgl. [Staatliches Lutherkomitee der DDR]: Thesen über Martin Luther – zum 500. Geburtstag. In: *Einheit – Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus* 9 (1981), zitiert nach: Zur Luther-Ehrung in der DDR. Seminar material des Gesamtdeutschen Instituts – Bundesanstalt für gesamtdeutsche Aufgaben. Bonn o. J. [1983], 26–34. Vgl. auch zahlreiche weitere in diesem Heft abgedruckte Texte.
- 69 *Götting*, Gerald: Unsere Luther-Ehrung – humanistische Manifestation. Aus dem Referat zur Tagung der Arbeitsgruppe „Christliche Kreise beim Nationalrat der Nationalen Front der DDR“. In: *Luther-Ehrung* (wie Anm. 68), 34–38, hier: 37.

von Luther her“ deshalb „wissen, daß Christen stets an der Aktivität gemessen werden, mit der sie ihren Glauben und ihre Ethik im Leben beweisen und bewähren“ (Götting, 37). „Protestantisches Arbeitsethos“ führe „also in der Praxis zu denselben Konsequenzen wie die politische Ökonomie des Sozialismus, nämlich zu der Bereitschaft, alle Fähigkeiten und Kenntnisse in den Dienst am weiteren wirtschaftlichen und sozialen Aufschwung unserer Gesellschaft zu stellen“. So hätten die Protestanten „[d]urch die Rückkehr zu den Quellen ihres Bekenntnisses und durch die gemeinsame Arbeit mit weltanschaulich oder religiös anders gesinnten humanistischen Kräften“ „den Weg in die politisch-moralische Einheit unseres Volkes, die sich in der Nationalen Front“ der DDR verkörpere, gefunden (ebd.). Diese Art der Reformationsrezeption war vorbereitet worden durch Publikationen wie die des ‚Arbeiterpfarrers‘ Willibald Jacob „Leistung – wofür? Überlegungen zum Dienst des Menschen in der Gesellschaft“ (Berlin 1980)⁷⁰. Von den DDR-Ideologen sehr positiv wurde auch die schon erwähnte Dissertation von Andreas Lischke von 1979 registriert – hatte Lischke im Gegenzug zur anhaltenden Rezeption von Kruschs Meditation über Gal 2,16–10⁷¹ doch den Nachweis zu führen versucht, dass das Leistungsprinzip unter „sozialistische[n] Lebens- und Produktionsbedingungen“ im Sinne der auf die Rechtfertigung notwendig folgenden Heiligung ganz in reformatorischer Tradition stünde. Die „Anstrengung um Höchstleistung“, so Lischke, gehöre „zum Bemühen um die Erfüllung der göttlichen Gebote“⁷².

Dem Versuch, reformatorische Theologie im Zuge des Lutherjubiläums von 1983 ideologisch zu vereinnahmen, wurden von kirchlicher Seite weniger nachhaltige Widerstände entgegengesetzt als dem Versuch der Vereinnahmung in der Lebensweise-Diskussion. In einem im Jahr 1980 gehaltenen Vortrag zur Vorbereitung auf das

70 Vgl. zur Intention des Konzepts der Arbeiterpfarrer in der DDR: *Brückmann, Johannes / Jacob, Willibald* (Hg.): Arbeiterpfarrer. Vor Ort in Betrieb und Gemeinde in der DDR. Perspektiven des Pfarrberufs angesichts einer „Volkskirche“ als Auslaufmodell. Berlin 1996; *dies.* (Hg.): Arbeiterpfarrer in der DDR. Gemeindeaufbau und Industriegesellschaft. Erfahrungen in Kirche und Betrieb 1950–1990. Berlin ³2006.

71 S. Kapitel 2.

72 *Lischke*, Leistungsstreben (wie Anm. 23), passim, die Zitate ebd., 1 und 3. Zur Rezeption der Arbeit Lischkes s. *Krob*, Leistung (wie Anm. 1), 126.

Lutherjubiläum meinte Christoph Demke, zu diesem Zeitpunkt Sekretär der Theologischen Kommission beim Kirchenbund, dass die Kirche jedenfalls „ein Interesse daran“ haben müsse, dass „die Pflege des Kulturerbes, das mit der Geschichte des christlichen Glaubens verbunden ist, möglichst sachgerecht erfolgt, nämlich in der Weise, daß das theologische Element in diesem Erbe auch dort, wo es nicht aufgenommen wird, in seiner Eigenheit beachtet und nicht eliminiert“⁷³ werde. Werner Leich, Vorsitzender des kirchlichen Lutherkomitees, ging in seiner Rede anlässlich der Konstituierung des staatlichen Lutherkomitees vorrangig auf die Rechtfertigungslehre als Zentrum reformatorischer Theologie ein⁷⁴. In seinen in Reaktion auf die staatlichen Lutherthesen verfassten „Thesen über Martin Luther“ stellte der Kirchenhistoriker Rudolf Mau nur fest: „Daß das für Luther selbst die [sic!] zentrale und alles andere bestimmende Glaubensanliegen hier ungenannt bleibt, versteht sich auf Grund der weltanschaulichen Orientierung der Arbeitsgruppe wie überhaupt der staatlichen Lutherehrung von selbst.“⁷⁵ In der offiziellen Erklärung des kirchlichen Lutherkomitees zum Lutherjahr wurden dann ebenfalls sehr diplomatische Formulierungen gewählt⁷⁶. In den Rückblick der Konferenz der Kirchenleitungen von 1984 auf das Lutherjahr wurde schließlich ohne Vorbehalte die Einschätzung Erich Honeckers zum Verlauf des Jubiläumjahres übernommen, in der es u. a. hieß: „Ohne Zweifel hat der Verlauf des Jahres 1983 die Richtigkeit

73 *Demke*, Christoph: Lutherehrung in der DDR. Hintergründe und Herausforderungen. Vortrag zur Vorbereitung auf das Lutherjahr (1980). In: *Gemeinsam unterwegs* (wie Anm. 57), 192–200, hier: 200.

74 *Leich*, Werner: In der Suche nach dem Leben uns allen verbunden. In: *Luther-Ehrung* (wie Anm. 68), 4–6, hier: 4. Im letzten Abschnitt folgten unabhängig davon sehr euphemistische Äußerungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR (vgl. 6). Ähnlich betonte Harald Schultze 1983 im Blick auf das Lutherjubiläum 1983, dass es bei allem „Lutherrummel“ um den Kern gehe: „Das Evangelium von Jesus Christus“ und Gottes „Barmherzigkeit gegenüber uns Sündern“ (*Schultze*, Harald: Konzeptionen für ein Jubiläum oder: Wie begehen wir den 500. Geburtstag? In: *Luther-Ehrung* [wie Anm. 68], 47–49, hier: 47).

75 *Mau*, Rudolf: *Thesen über Martin Luther*, 20.5.1982 [hektographiert], 8 (liegt V. A.-B. vor).

76 Erklärung des Lutherkomitees der Evangelischen Kirchen in der DDR zum Lutherjahr 1983. In: *Falkenau*, Kundgebungen 2 (wie Anm. 65), 130–132.

des Märztreffens 1978 erneut gezeigt. Von einer anders gearteten Entwicklung hätte ja niemand einen Vorteil, am wenigsten die christlichen Mitbürger, die im ›Mutterland der Reformation‹ in täglicher fleißiger Arbeit die sozialistische Gesellschaft mit errichten.“⁷⁷

Schlussbemerkung

Es hat sich gezeigt, dass sich die evangelischen Kirchen in der DDR seit der Propagierung des ‚neuen sozialistischen Menschen‘ ab 1958 von der auf den Einzelnen fokussierten Ideologie des DDR-Staates – seit den 1960er Jahren philosophisch etabliert als ‚sozialistisches Menschenbild‘ – unmittelbar herausgefordert sahen. In den bis in die 1980er Jahre sich deutlich intensivierenden Auseinandersetzungen mit dieser im Kern auf eine Steigerung der Leistungsmotivation zielenden Arbeitsideologie rekurrierte man von protestantischer Seite oft dezidiert auf die Rechtfertigungslehre: Dem auf (Selbst-)Sinnggebung durch Leistungsfähigkeit, Optimismus und Konsum festgelegten ‚sozialistischen Menschenbild‘ wurde der in seinen Möglichkeiten begrenzte und erlösungsbedürftige, im Glauben aber befreite Mensch entgegengestellt. Jenseits reiner Ideologiekritik ging es dabei angesichts von Überforderung, Instrumentalisierung und Sinnentleerung um die konkrete Sorge um die Menschen in der DDR als Individuen unter den Lebensbedingungen einer säkularen Verheißungsreligion.

77 Aus dem Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR vor der Bundessynode in Greifswald vom 21.9.1984. In: *Falkenau*, Kundgebungen 2 (wie Anm. 65), 173f., hier: 174. Zur Relevanz der Argumentation mit dem ‚Gespräch von 1978‘ in den 1980er Jahren vgl. *Albrecht-Birkner*, Weichenstellungen (wie Anm. 41), 93–97.

Die Anti-Baby-Pille und die Kirchen in der Bundesrepublik
Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren:
Debatten, Diskurse und Emotionen

Gisa Bauer

Die Anti-Baby-Pille, die unter dem Namen „Anovlar“ 1961 in Deutschland auf den Markt kam und umgangssprachlich rasch zur „Pille“ wurde, war für die Kirchen der 1960er und 1970er Jahre ein weiterer der zahlreichen ‚Problemfälle‘, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor dem Hintergrund des zunehmenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes der Kirchen ergaben. Das, was die Pille im Rückblick zu einer der großen Errungenschaften des Jahrhunderts machte, nämlich die durch sie ermöglichte größere sexuelle Freiheit für die Frau und damit allgemein eine größere individuelle Freiheit – genau das ließ sie in den konservativen sexualethischen Vorstellungen der damaligen Zeit zu einem Problem werden. Dabei wichen die Haltungen der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen gegenüber Verhütung und Sexualität deutlich voneinander ab und entwickelten sich auch in der Folge weiter auseinander. Darauf wird im Folgenden in Abschnitt 2 ausführlich eingegangen. Was allerdings beide Konfessionen miteinander und darüber hinaus mit den Konfessionslosen verband, waren die Narrative und ‚Mythen‘ um Aspekte der Empfängnisverhütung wie Bevölkerungsexplosion, Bevölkerungsschwund und ‚Pillenknicke‘. Die Debatten darüber werden in Abschnitt 3 im Fokus der Untersuchung stehen.

Generell konzentrieren sich die folgenden Überlegungen auf Westdeutschland – die Entwicklungen im gleichen Zeitraum in der DDR waren von anderen Schwerpunktsetzungen im Umgang mit Sexualität und Pille geprägt¹.

1 Zur Geschichte der Anti-Baby-Pille in der DDR – hier „Wunschkindpille“ – vgl. *Schwarz*, Gislinde: Von der Antibaby- zur Wunschkindpille und zurück. Kontrazeptiva in der DDR. In: Staupe, Gisela / Vieth, Lisa: Die Pille. Von der Lust und von der Liebe. Herausgegeben für das Deutsche Hygiene-Museum. Berlin 1996, 149–163; *Böhme*, Irene: Frei von dieser Angst. Über die Pille in der DDR. In: Staupe / Vieth, Pille, 171–180.

1. Einführung oder: Eine kurze Geschichte der Entwicklung der Pille²

1920 entdeckte der österreichische Physiologe Ludwig Haberlandt, dass eine Schwangerschaft von Frauen durch genau die Hormone verhindert wird, die während einer Schwangerschaft ausgeschüttet werden und die die erneute Empfängnis verhindern³. Haberlandt konnte seine Entdeckung nicht in größerem Stil umsetzen und durch die politischen Entwicklungen der 1930er Jahre gerieten seine Untersuchungen nahezu in Vergessenheit. Es dauerte bis Anfang der 1950er Jahre, bevor die Forschung auf diesem Gebiet weitergeführt wurde. 1951 meldete der in Österreich geborene und in den USA forschende Chemiker Carl Djerassi einen Abkömmling des weiblichen Hormons Progesteron als Verhütungsmittel patentamtlich an. Parallel zu ihm arbeitete der Physiologe und Pharmakologe Gregory Pincus in Massachusetts an einem hormonellen Empfängnisverhütungsmittel, das oral verabreicht werden konnte.

1951 lernte Pincus die ehemalige Krankenschwester Margaret Sanger kennen, die sich zusammen mit der vermögenden Biologin Katharine McCormick in der von Sanger gegründeten „American Birth Control League“ für Aufklärung über Verhütung engagierte⁴. Durch McCormick wurde Pincus mit zwei Millionen Dollar Forschungshilfe ausgestattet und erzielte, derart lukrativ gefördert, schon

2 Die skizzierte Geschichte der Entwicklung der Pille folgt im Wesentlichen: *Asbell*, Bernard: Die Pille und wie sie die Welt veränderte. München 1996; vgl. auch Bundeszentrale für politische Bildung: 55 Jahre „Pille“ vom 18.8.2015 ([http://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/210997/55-jahre-pille-\[zuletzt_aufgerufen_am_13.11.2017\]](http://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/210997/55-jahre-pille-[zuletzt_aufgerufen_am_13.11.2017])); *Sieg*, Sabine: „Anovlar“ – die erste europäische Pille. Zur Geschichte eines Medikaments. In: Staupe / Vieth, Pille (wie Anm. 1), 131–144; und *Silies*, Eva-Maria: Liebe, Lust und Last. Die Pille als weibliche Generationserfahrung in der Bundesrepublik 1960–1980. Göttingen 2010, bes. 62–123.

3 Zu Haberlandt und seiner Entdeckung vgl. *Köstering*, Susanne: „Etwas Besseres als das Kondom“. Ludwig Haberlandt und die Idee der Pille. In: Staupe / Vieth, Pille (wie Anm. 1), 113–126.

4 Zu der „Dinnerparty Anfang 1951 in New York“, die „als ‚Geburtsstunde‘ der Anti-Baby-Pille“ gilt und auf der sich Pincus, Sanger, McCormick und John Rock trafen, vgl. Die Pillenstory: Eine vergessene Revolution. Wien 2018, zu finden auf der Homepage von muvs.org, Museum für Verhütung & Schwangerschaftsabbruch (<http://de.muvs.org/topic/die-pillenstory-eine-vergessene-revolution/> [zuletzt abgerufen am 1.3.2018]).

bald einen Forschungsdurchbruch. Zusammen mit dem Gynäkologen John Rock, langjähriger Dozent an der Harvard Medical School⁵, und dank der Vorarbeiten von Djerassi gelang es, das Schwangerschaftshormon Progesteron und das weibliche Hormon Östrogen künstlich herzustellen. Während Progesteron den Eisprung unterbindet und damit eine Befruchtung verhindert, machte Östrogen die Einnahme verträglicher. Pincus und Djerassi gingen als die „Väter der Pille“ in die Geschichte ein, wobei Djerassi diesen Ehrentitel eigentlich Ludwig Haberlandt zuschrieb⁶.

1960 erfolgte die offizielle Zulassung des Ovulationshemmers „Enovid“ als Verhütungsmittel in den USA; 1961, wie bereits gesagt, unter dem Namen „Anovlar“ auch in Deutschland. In den nächsten Jahrzehnten arbeiteten Forscher intensiv an der Verbesserung der Verträglichkeit und der Ausschaltung von Nebenwirkungen der Pille. Diese waren zu Beginn durchaus nicht ungefährlich und riefen von Anfang an sowohl Ärzte als auch Frauenrechtlerinnen auf den Plan, die von der Einnahme des Ovulationshemmers abrieten. Aber Warnungen vor der Pille – wenn auch in anderer Hinsicht – kamen ebenso aus den Kirchen und der Theologie.

2. Die Pille und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland

Die zentrale Hintergrundfrage der kirchlichen Diskussionen um Pille und Verhütung war die nach der Definition des „Zwecks der Ehe“. Sexualität außerhalb der Ehe war ohnehin nicht denkbar, und zwar nicht nur unter kirchlich-theologischen, sondern rein rechtlichen Gesichtspunkten, denn bis 1969 stand Sexualität außerhalb der Ehe als

5 Zu John Rock vgl. *Lau, Mariam: Die neuen Sexfronten. Vom Schicksal einer Revolution.* Berlin 2000, 39–43.

6 Im Deutschen erhielt Djerassis spätere Autobiografie, geziert mit einem Foto von ihm in Schwangerenpose, den bemerkenswerten Titel „Mutter der Pille“, wohl auf Grund von Djerassis Erklärung, dass er jedes Mal, wenn er auf „diese phallogozentrische Art und Weise“ gefragt worden wäre, ob er wirklich der Vater der Pille sei, geantwortet habe, Geburten, auch die eines neuen Medikaments, bedürften einer Mutter (*Djerassi, Carl: Die Mutter der Pille. Autobiographie.* München / Zürich 2001, 82). Lediglich die Frage, ob nicht Pincus die Mutter und er doch der Vater der Pille sei – John Rock als Gynäkologe hatte von vornherein eine feste Rolle bei dieser Geburtsszenarie – stellte sich für den originell denkenden Djerassi dann doch noch (vgl. *ebd.*).

Unzucht unter Strafe⁷. Eine Geburtenregelung konnte in rechtlicher Hinsicht also nur innerhalb der Ehe stattfinden. Kirchlich-theologisch aber fand sie gar nicht statt bzw. durfte nicht stattfinden, denn bis auf den Kirchenvater Augustinus ging die Festschreibung zurück, dass der Geschlechtsverkehr auch in der Ehe ausschließlich der Fortpflanzung zu dienen habe. Alle anderen Formen der Sexualität – und damit dann auch die Empfängnisverhütung – galten als Sünde. Diese Einstellung durchzog das gesamte Mittelalter⁸. Für die römisch-katholische Kirche war sie Basis ihrer sexualethischen Haltung bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Der Protestantismus wich von dieser Argumentation von vornherein durch Martin Luthers Neu- und Höherbewertung der Ehe in Abgrenzung zum mittelalterlichen römisch-katholischen Askese-Ideal ab. Für Luther diente Sexualität nicht nur der Zeugung von Kindern, sondern sie erfüllte auch eine Beziehungsfunktion zwischen den Ehepartnern. Damit waren die sexualethischen Weichen im Protestantismus anders gestellt, selbst wenn Geburtenregelung und Empfängnisverhütung in den nächsten Jahrhunderten auch von protestantischer Seite, phasenweise und kirchen- und milieuhängig, scharfe Kritik erfuhr.

2.1 Die römisch-katholische Kirche

In der Ehe-Enzyklika „*Casti connubii*“ von 1930 wurde von Papst Pius XI. proklamiert: „Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür der Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur, und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld.“⁹ Die einzige, dem Papst vorstellbare Möglich-

7 *Mantei*, Simone: Protestantismus und sexuelle Revolution in Westdeutschland – ein Schlaglicht. In: Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*. Göttingen 2007, 163–175, hier: 165.

8 Beispielhaft dafür: *Klapisch-Zuber*, Christiane: *Die Frau und die Familie*. In: Le Goff, Jacques (Hg.): *Der Mensch des Mittelalters*. Essen 2004, 312–339, hier: 329.

9 Zitiert nach: *Auer*, Alfons: *Geburtenregelung in der Sicht der katholischen Moraltheologie*. In: Hunold, Günther: *Papst und Pille. Empfängnisregelung im Spiegel von Kirche und Welt. Eine Dokumentation. Mit den Gutachten*

keit der Geburtenregelung war die „Zeitwahl“, auch „periodische Enthaltbarkeit“ genannt. So heißt es in „Casti connubii“, der „Gebrauch der Ehe“ sei nicht gegen die Natur, wenn „infolge natürlicher Umstände, seien es bestimmte Zeiten und gewisse Mängel der Anlage, neues Leben nicht entstehen kann“¹⁰. Das war „mit dem Gesetz Gottes vereinbar“ und in der römisch-katholischen kirchlichen Vorstellung eine „natürliche“ Methode der Geburtenregelung, keine Empfängnisverhütung¹¹. Darüber hinausgehend aber war jede Form der Geburtenregelung verboten.

Im Verlauf der Diskussionen während des II. Vatikanischen Konzils zeigte sich recht deutlich, dass diese Einstellung in den Jahrzehnten nach 1930 von der Realität überholt wurde und wahrscheinlich schon bei ihrer Veröffentlichung überholt war. Während des II. Vaticanums nämlich vertrat die Mehrheit der Konzilsväter die Öffnung der katholischen Lehre im Hinblick auf die Empfängnisverhütung. Der Patriarch von Antiochien Maximos IV. Sayegh, Oberhaupt der Melkitischen Griechisch-Katholischen Kirche, fragte zugespitzt, „ob gewisse Einstellungen nicht das Produkt veralteter Ideen und vielleicht einer Junggesellenpsychose von Menschen sind, die mit diesem Teilbereich des Lebens nicht vertraut sind?“¹² Der Patriarch warnte vor der Ignoranz der „Kardinaltugend“ Klugheit, an der die Moral gemessen werden müsse.

Parallel zum Konzil erarbeitete ein 1963 von Johannes XXIII. eingesetzter Ausschuss, der 1964 von Paul VI. als „Kommission zur Untersuchung der Themen Ehe, Familie und Fortpflanzung“ offiziell konstituiert und personell erweitert wurde, eine Vorlage für den Papst, die in eine Enzyklika münden sollte¹³. Die Kommission war in

der Päpstlichen Ehekommission und dem vollständigen Wortlaut der Enzyklika „*Humanae vitae*“. München 1969, 17–25, hier: 17.

¹⁰ *Ebd.*, 18.

¹¹ *Ebd.*

¹² *Facius*, Gernot: Wie das Thema Sex die Kirche entzweit hat. In: WeltN24 vom 25.7.2008 (<https://www.welt.de/politik/article2247498/Wie-das-Thema-Sex-die-Kirche-entzweit-hat.html> [zuletzt abgerufen am 1.3.2018]); *Hunold*, Papst und Pille (wie Anm. 9), 32.

¹³ Vgl. *ebd.* und *Gagliarducci*, Andrea: Warum die Entstehung von *Humanae Vitae* wichtig ist – 50 Jahre nach dessen Erscheinung. Catholic News Agency (CNA) Deutsch vom 1.8.2017 (<https://de.catholicnewsagency.com/story/>

ihrer Haltung zwar auch gespalten, aber die überwältigende Mehrheit – 16 gegen vier Theologen – votierte für eine Liberalisierung¹⁴. Die der Kommission angehörende 40köpfige Gruppe der Laien hatte sogar einstimmig die Empfehlung beschlossen, das bestehende Ehe-recht zu modifizieren¹⁵.

Kritisiert wurde vor allem die biblisch nicht verifizierbare Unterscheidung zwischen einem „Hauptzweck“ der Ehe, der Fortpflanzung, und dem Nebenzweck, nämlich Liebe und Gemeinschaft der Partner. Letzterer leitete sich zwar auch von zwei im Kanonischen Recht in Aufnahme Augustinischer Anschauung festgelegten Ehe-zwecken ab, nämlich der „gegenseitigen Hilfeleistung“ und des „Heilmittels gegen die Begierlichkeit“ (*remedium concupiscentiae*)¹⁶, war aber in einer „Hierarchie der Ehe-zwecke“ dem Hauptzweck der Ehe untergeordnet.

Obwohl diese „Hierarchie der Ehe-zwecke“ ein zentraler Aspekt der katholischen Ehelehre war, verlor sie im Katholizismus in der Mitte des 20. Jahrhunderts zusehends an Bedeutung. Der Aspekt der personalen gegenseitigen Liebe trat immer stärker hervor¹⁷. Allerdings nicht so bei Papst Paul VI., der sich überraschenderweise der Meinung der Minderheit in der Kommission zur Vorbereitung einer Ehe-enzyklika anschloss. Noch heute heißt es seitens der Apologeten von „*Humanae vitae*“, der „selige Papst“ habe damals von der Kommission nicht bekommen, „was er brauchte, um die Enzyklika aufzusetzen“¹⁸ und sie deshalb nahezu im Alleingang verfasst.

In „*Humanae vitae* – Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens“ vom 25. Juli 1968 verbot Paul VI. aufs Schärfste jede Form von Geburtenregelung und Empfängnis-

warum-die-entstehung-von-humanae-vitae-wichtig-ist-50-jahre-nach-dessen-erscheinung-2161 [zuletzt abgerufen am 1.3.2018]).

14 Vgl. *Beckmann*, Alfred: *Autorität – Lehramt – Gewissen*. Zur innerkirchlichen Diskussion nach „*Humanae vitae*“. Essen 1969, 17f.; *Hunold*, Papst und Pille (wie Anm. 9), 34.

15 Vgl. *ebd.*

16 *Leist*, Fritz: Eine unbiblische Philosophie. In: Oertel, Ferdinand (Hg.): *erstes echo auf humanae vitae*. Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle. Essen 1968, 32–34, hier: 32.

17 *Auer*, Geburtenregelung (wie Anm. 9), 18.

18 *Gagliarducci*, Entstehung (wie Anm. 13).

verhütung, außer die „natürliche“ Methode der „Zeitwahl“. Prinzipiell müsse „jeder eheliche Akt“ „von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben“¹⁹, heißt es im 11. Abschnitt in Anlehnung an „Casti connubii“. Empfängnisverhütung, d. h. „künstliche Geburtenregelung“, widerspreche „dem göttlichen Plan“²⁰ und führe zu ehelicher Untreue, „Aufweichung der sittlichen Zucht“ und bei Männern, „die sich an empfängnisverhütende Mittel gewöhnt haben“, zum Verlust der Achtung gegenüber der Frau²¹.

Die Enzyklika schlug ein wie eine Bombe. Der römisch-katholische Journalist Ferdinand Oertel, Herausgeber einer ersten Quellensammlung von Reaktionen auf die Enzyklika, konstatierte, dass seit dem II. Vatikanischen Konzil „kein kirchliches Ereignis die Welt so bewegt“ habe wie „*Humanae vitae*“²². Zahllose Kirchenvertreter, Kardinäle, Bischöfe, Theologen, katholische Laien, Mediziner und natürlich auch Außenstehende diskutierten in den nächsten Wochen und Monaten die päpstliche Lehrverkündigung und zogen durchaus kontroverse Schlüsse. In den USA kam es schon innerhalb weniger Tage nach der Veröffentlichung zu einer Stellungnahme von ursprünglich 87 Theologen, die die Enzyklika missbilligten und erklärten, Eheleute „können durchaus in verantwortlicher Entscheidung zu dem Gewissensurteil gelangen, daß unter verschiedenen Umständen eine künstliche Empfängnisverhütung zulässig, ja sogar notwendig sein kann zur Erhaltung und Hebung der Werte und der Heiligkeit der Ehe.“²³ Bis Mitte September 1968 hatten diese Erklärung 650 US-amerikanische Theologen unterschrieben²⁴.

In Deutschland, wo die Enzyklika ebenfalls sehr stark kritisiert wurde, berief der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Julius Döpfner am 3. September 1968 eine Sondersitzung

19 *Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens* / *Litterae Encyclicae de propagatione humanae proles recte ordinanda*. Trier 1968, 8–55, hier: 23.

20 *Ebd.*, 25.

21 *Ebd.*, 33.

22 Oertel, erstes echo (wie Anm. 16), 3.

23 Böckle, Franz / Holenstein, Carl (Hg.): Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „*Humanae vitae*“. Zürich / Einsiedeln / Köln 1968, 126.

24 Zu der Erklärung der US-amerikanischen Theologen vgl. *ebd.*, 118–127.

der deutschen Bischöfe nach Königstein im Taunus ein. Dort wurde ihr „Wort [...] zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘“²⁵ formuliert, nach dem Tagungsort auch kurz „Königsteiner Erklärung“ genannt. Im Gegensatz zu der Verlautbarung der US-amerikanischen Theologen war dieses „seelsorgliche Wort“ ein „Meisterstück kirchlicher Diplomatie“²⁶, bemüht um Deeskalation, um Verständnis für die Anliegen der katholischen Gemeindebasis auf der einen Seite und die Aufrechterhaltung der Lehrautorität des Papstes, die letztendlich in den Debatten um „*Humanae Vitae*“ zur Disposition stand, auf der anderen Seite. Zunächst verwies die „Königsteiner Erklärung“ auf das Problem, dass die Enzyklika das Verhalten von katholischen Ehepaaren und deren Seelsorgern und Priestern konterkarierte: Die „Themen, die jetzt in der Enzyklika behandelt werden“, so heißt es in dem bischöflichen Wort, würden bereits seit Jahren intensiv diskutiert, und „Methoden der Verwirklichung verantwortlicher Elternschaft wurden vielfach dem verantwortungsbewußten Gewissensurteil der Eheleute überlassen, ohne daß dabei dem Ungehorsam gegen die Kirche, dem Subjektivismus oder der Willkür das Wort geredet wurde.“²⁷ Von daher sei es verständlich, dass viele Laien, Seelsorger und Priester etwas anderes von dieser Enzyklika bzw. dem Oberhaupt ihrer Kirche erwartet hätten. Weder Lehrautorität noch Inhalt der Enzyklika stellte das Bischofswort im Weiteren offen infrage, aber es legte ausführlich dar und betonte, wie kritisch Gläubige das Lehrschreiben sahen. Einzelne Formulierungen lassen eine subtile Unterwanderung von „*Humanae vitae*“ erkennen, etwa wenn vorgeschlagen wurde, auf die „Frage, ob und unter welchen Umständen eine Geburtenregelung zulässig ist“, müsse die Antwort von den Ehepartnern „in gewissenhafter Prüfung nach objektiven Normen und Kriterien gesucht und gefunden werden“²⁸. Die Enzyklika war kirchenrechtlich eigentlich eine solche Norm. Da sie die Geburtenregelung ablehnte, implizierte die Aussage, man solle nach anderen „objektiven Normen und

25 Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“. In: *Ebd.*, 63–70; und *Enzyklika Papst Pauls VI.* (wie Anm. 19), 63–71.

26 *Facijs*, Thema Sex (wie Anm. 12).

27 *Böckle / Holenstein*, Enzyklika (wie Anm. 23), 65.

28 *Ebd.*, 68.

Kriterien“ Ausschau halten. Im Gegensatz aber zu den scharfen Kritikern der Enzyklika ging das Bischofswort nicht soweit, die Autorität einer lehramtlichen Äußerung der Kirche grundsätzlich infrage zu stellen, auch wenn man ihr keinen absoluten, sondern nur „religiösen Gehorsam“²⁹ schulde. Zumindest müsse sich derjenige, der glaube, „in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, [...] nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann.“³⁰

Was das bischöfliche Wort offen ansprach und unterstrich, war die Dringlichkeit einer weiterführenden Diskussion über „*Humanae vitae*“. Für die deutschen Bischöfe beendete das päpstliche Lehrschreiben die Debatten um Verhütung, Geburtenregelung und Eheverständnis keinesfalls.

Generell zeigen die Streitgespräche um „*Humanae vitae*“ im kirchlichen oder theologischen Kontext, dass die Definition und Praxis von Empfängnisverhütung nur das vordergründige Thema waren. Im Kern ging es um nichts Geringeres als die Autorität des Papstes und die Verbindlichkeit und Normativität seiner Lehräußerungen. So analysierte beispielsweise der „Aktionskreis ‚*Humanae vitae*‘ an der Ruhr-Universität Bochum“ in einer Handreichung zur Enzyklika³¹ nicht, wie man erwarten könnte, das Thema der Empfängnisverhütung, sondern den Fragenkomplex, welche Befugnisse und welche Reichweite das kirchliche Lehramt habe, welche Möglichkeiten unter welchen Voraussetzungen es gebe, ihm den Gehorsam zu verweigern, welches Weltbild in der Enzyklika zum Ausdruck komme und was das über den Papst aussage. Im Prinzip entspringt die gesamte Debatte um Autonomie ethischer Entscheidungen in der neueren katholischen Moraltheologie der Lehramtsäußerung zur Empfängnisverhütung von 1968³².

29 *Ebd.*, 64.

30 *Ebd.*, 65.

31 *Humanae vitae oder die Freiheit des Gewissens*. Materialien zur Auseinandersetzung mit der Enzyklika Papst Pauls VI. über die Geburtenregelung. Hg. von Mitgliedern des Aktionskreises *Humanae vitae* an der Ruhr-Universität Bochum. Olten / Freiburg i. Br. 1968.

32 Vgl. *Honecker*, Martin: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin / New York 1990, 180f.

Hinzu kam die zeitliche Nähe des II. Vatikanischen Konzils und der Verlautbarung von „*Humanae vitae*“. Durch das Konzil war begonnen worden, die Autorität des Papstamtes auf das Kollegium der Bischöfe umzulagern. Andere kirchliche Repräsentanten als der Papst kamen als Träger römisch-katholischer Autorität in den Fokus der Öffentlichkeit, und der Eindruck einer innerkirchlichen Demokratisierung war entstanden. Paul VI. aber hatte die Autorität der römisch-katholischen Kirche durch das *Procedere* der Entstehung der Enzyklika wieder an das Papstamt zurückgekoppelt. Da die Lehräußerung, die seine Autorität als Papst untermauern sollte, allerdings lediglich seine Einzelposition bzw. eine Minderheitenposition unterstrich, erschütterte dieser Richtungswechsel unmittelbar nach dem Konzil die Autorität des Papstamtes nachhaltig. Die Art und Weise, wie Paul VI. die „kollegiale [...] Art der Wahrheitsfindung, wie sie auf dem Konzil eingeübt wurde“³³ ad acta gelegt hatte, und zwar so rasch danach und derart gegensätzlich, stieß Laien wie Theologen vor den Kopf.

Es ist Florian Bock zuzustimmen, der in einem Beitrag zu den Debatten um „*Humanae vitae*“ in der deutschen und italienischen Presse resümiert: „Das päpstliche Schreiben wurde [...] zu einer Art Katalysator innerhalb der Krise des deutschen Katholizismus. Denn mit der Pille und der Diskussion um Sexualität wurden nun erstmals Normen verhandelbar, über die Rom lange die alleinige Deutungsinstanz inne gehabt hatte. Kirchliche Deutungsmuster wurden am Beispiel dieser Enzyklika auf ihre Plausibilität hin überprüft, da sie kaum noch mit dem gesellschaftlichen Wertesystem übereinstimmten.“³⁴

Für viele römisch-katholische Bischöfe und Priester wurde die Enzyklika zu einem schwierig handhabbaren Problem, denn auch wenn sie nicht mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit auftrat, war sie doch eine lehramtliche Äußerung mit hoher Verbindlichkeit. Wie auch schon in der „Königsteiner Erklärung“ flüchteten sich die meisten römisch-katholischen Theologen bei ihrer Kommentierung in ein ‚einerseits‘ und ‚andererseits‘, welches der direkten Konfrontation mit der modernen Welt, mit ihren Anfragen und Problemen nicht standhalten konnte. Illustrativ zeigt das ein Interview, das das Magazin

33 *Faciens*, Thema Sex (wie Anm. 12).

34 *Bock*, Florian: Der „Pillen-Bann“. Die Enzyklika *Humanae Vitae* Papst Pauls VI. im Spiegel der deutschen und italienischen Presse. In: *Communicatio Socialis* 43 (2010), 3, 270–281, hier: 280.

„Der Spiegel“ im Sommer 1968 mit dem Dogmatiker und liberalen Theologen Karl Rahner führte. Der Redakteur fragte Rahner zu den Äußerungen über die Pille in der Enzyklika: „Welcher Ansicht sind Sie? Denken Sie wie der Papst oder wie wohl die Mehrheit der Katholiken?“ Rahner antwortete darauf: „Ja, da stellen Sie mir eine Frage, mit der Sie mich gleich in die komplizierteste Situation hineinmanövrieren, mit Recht natürlich. Diese Situation besteht darin, daß ich wohl Ihnen und den Lesern dieses Interviews nur sehr schwer klar machen kann, warum meine Position sehr komplex ist, warum ich mit einerseits, andererseits arbeiten muß. Meine Stellungnahme sieht vielleicht diplomatischer aus, als sie in Wirklichkeit ist und als sie von mir wirklich gemeint ist.“³⁵ Diese ‚komplexe‘ und angeblich ‚nur äußerlich diplomatische‘ Haltung des ‚einerseits‘ und ‚andererseits‘ behielt Rahner das gesamte Interview hindurch bei und antwortete so auf kaum eine der Fragen wirklich klar. Am Schluss wurde er gefragt: „Meinen Sie [...] es beweise die Stärke der Kirche, daß der Papst sich so gegen die öffentliche Meinung gestellt hat?“ Der Theologe antwortete: „Ja, das glaube ich schon. Auf der anderen Seite kann man natürlich einwenden, eine Mutprobe solle man dort ablegen, wo sie von der Sache her berechtigt ist.“

Während Theologen in den Debatten um „*Humanae vitae*“ vor allem mit der Position des Papstes rangen oder grundsätzlich mit der Frage des Katholizismus in der Welt, beschäftigten sich die Ärzte, allenfalls noch die Ethiker und Seelsorger, mit den konkreten Aussagen der Enzyklika hinsichtlich von Empfängnisverhütung und Geburtenregelung. Hier wurde besonders die Frage bestimmend, was eigentlich eine ‚natürliche‘ und was eine ‚unnatürliche‘ oder ‚künstliche‘ Form der Empfängnisverhütung sei. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass gerade einer der maßgeblichen Entwickler der Pille, John Rock, der in einer Reihe mit den „Volkshelden der sexuellen Befreiung“ wie Alfred Kinsey, Beate Uhse und Oswald Kolle genannt wird³⁶, ein strenggläubiger Katholik war, den „*Humanae vitae*“ zutiefst erschütterte. Rock war davon überzeugt, dass sich sein Glaube mit seiner Erfindung bestens vertrage, da für ihn „die Pille

35 *Im Beichtstuhl nach der Pille fragen*. In: Busse, Walter (Hg.): ... wir danken für dieses Gespräch. 24 „Spiegel“-Gespräche. München 1970, 321–334, hier: 322.

36 *Lau*, *Sexfronten* (wie Anm. 5), 39.

eine völlig natürliche Form der Empfängnisverhütung³⁷ darstellte. Sie enthalte zwar in höheren Dosen, aber prinzipiell doch keine anderen Substanzen als die, die der menschliche Körper selbst produziere. Bei der Empfängnisverhütung mit der Pille werde kein Spermium vernichtet, kein Organ verletzt und nicht in den normalen Fortpflanzungsprozess eingegriffen – alles Aspekte, die nach Rock dafür sprachen, dass es sich bei der Pille um „nichts anderes als die [in ‚Casti connubii‘ gestattete] Kalendermethode mit Absicherung durch ein Medikament“³⁸ handele, und sie damit völlig in Einklang mit der katholischen Theologie stehe.

Eine argumentativ gegenläufige Kritik der päpstlichen Entscheidung ging in die Richtung, dass alles menschliche Handeln, das sich nicht vollständig dem Gang der Natur unterwerfe, nicht natürlich, sondern künstlich sei – auch die ‚Kalendermethode‘, die als klarer Eingriff in natürliche Abläufe gewertet wurde. Außerdem stelle sich die Frage, so sarkastische Zeitgenossen weiter, wie sich die katholische Theologie dafür aussprechen könne, dass bei Tieren die Fruchtbarkeit fraglos gedrosselt oder gesteigert werden dürfe, dass Menschen nicht nackt herumlaufen, oder dass Wüsten selbstverständlich bewässert werden dürften, wenn doch nun eine unreflektierte ‚Natürlichkeit‘ im Mittelpunkt des theologischen Denkens stünde³⁹.

2.2 Die evangelischen Kirchen

Im Protestantismus verliefen die Debatten um das theologisch begründete Für und Wider von Empfängnisverhütung anders. Wie bereits gesagt, hatte sich schon Luther hinsichtlich der Ehe und Sexualität in Abgrenzung zum Papsttum von dem Augustinischen Diktum abgewendet und sogar proklamiert, es sei eine eheliche Pflicht, „einander sexuell verfügbar zu sein, wann immer nötig“⁴⁰ – ohne die Zeugung von Kindern als übergeordnetes Ziel im Blick zu haben. Damit war im Protestantismus von vorn herein eine andere Ausgangslage geschaffen, auch wenn sich die evangelischen Kirchen in

37 *Ebd.*, 41.

38 *Ebd.*

39 Vgl. *Hunold*, Papst und Pille (wie Anm. 9), 28f.

40 *St[rohl]*, J[ane]: Sexualität. In: Das Luther-Lexikon. Regensburg 2014, 642–645, hier: 644.

den folgenden Jahrhunderten bemerkenswerterweise zu einem großen Teil dem römisch-katholischen Ehe- und Sexualverständnis anschlossen bzw. der Protestantismus „eine sexistische Koalition mit der bürgerlichen Moral einging“⁴¹. Zwar wurde im Gegensatz zum Katholizismus in der protestantischen Sexualethik nicht naturrechtlich, sondern ordnungstheologisch argumentiert⁴². Aber letztlich hing der Umstand, dass auch der Protestantismus in einer rigiden Sexualmoral die Kinderzeugung in den Mittelpunkt stellte, weniger mit einer wie auch immer gearteten theologischen Begründung zusammen als vielmehr mit dem jeweiligen historischen Kontext und den zeitgenössischen Vorstellungen von Sexualität, Ehe und Geschlechterrollen in den Jahrhunderten nach der Reformation. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam dazu die Angst vor dem „Volkstod“ auf Grund des allgemeinen Bevölkerungsrückgangs⁴³, auf den noch ausführlicher eingegangen wird.

Es waren dann allerdings nicht erst die Theologen Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, die Mitte des 20. Jahrhunderts „Ansätze zur Lösung der exklusiven Bindung der Sexualität an die Zeugung von Nachkommenschaft“ entwickelten⁴⁴. Ein zaghaftes Umdenken erfolgte bereits Anfang der 1930er Jahre – ein Zeitpunkt, der im Hinblick auf zu vermutende liberalisierende Tendenzen in Politik und Gesellschaft als Ausgangspunkt für eine Freigabe der Empfängnisverhütung zunächst etwas überraschen mag. Bettet man dieses protestantische Umdenken aber ein in die seit Ende des 19. Jahrhunderts aufkommenden, in Deutschland seit Ende des I. Weltkrieges sehr virulenten Debatten um Rassenhygiene und Eugenik, ergibt sich ein evidentere Sinnzusammenhang.

Die wenigen Forschungsbeiträge, in denen auf den Vorlauf der kirchlichen Diskussionen um Empfängnisverhütung in den 1920er Jahren eingegangen wird, apostrophieren die siebte Lambeth Conference der anglikanischen Kirchengemeinschaft 1930 als Wendepunkt

41 *Haspel*, Michael: Sexualität / Sexualethik. In: Hübner, Jörg u. a. (Hg.): Evangelisches Soziallexikon. Stuttgart 2016, 1367–1375, hier: 1375.

42 Vgl. *ebd.*, 1374f.

43 Vgl. *Silies*, Liebe (wie Anm. 2), 63.

44 So konstatiert in: *Haspel*, Sexualität (wie Anm. 41), 1375.

und „ersten offiziellen Schritt nach vorn“⁴⁵. Die Lambeth Conference, eines der „Instruments of Unity“ der Anglican Communion und ein entsprechend einflussreiches Gremium, sprach erstmals offiziell aus, „daß es im ehelichen Leben Bedingungen gibt, die eine Beschränkung der Familie durch bestimmte Mittel nicht allein rechtfertigen, sondern sogar fordern.“⁴⁶ Es war aber nicht nur die Lambeth Conference, die um 1930 neue Perspektiven auf Geburtenregelung im anglikanischen und protestantischen Teil des Christentums eröffnete bzw. diese offiziell unterstrich. Im Deutschen Reich waren es auch internationale Fachkongresse „und die immer zahlreicher werdenden Laienorganisationen, die für eine Geburtenkontrolle eintraten“⁴⁷. So fand z. B. 1930 in Berlin die erste Fachkonferenz für Geburtenregelung statt, im Jahr darauf eine Folgekonferenz. Auffällig ist auch die hohe Zahl an Büchern, Broschüren und Informationsmaterialien,

45 *Pförtner*, Stephan H.: Kirche und Kontrazeption. In: Staupe / Vieth, Pille (wie Anm. 1), 83–97, hier: 90. Eine frühe Untersuchung zu den Debatten um Empfängnisverhütung zwischen 1914 und 1933 in Deutschland stellt die medizinische Dissertation von Volker Ortmann aus dem Jahr 1963 dar, in der ebenfalls die Bedeutung der Lambeth-Konferenz für einen Umschwung in der Haltung zur Geburtenregelung im deutschen Protestantismus unterstrichen wird. Vgl. *Ortmann*, Volker: Probleme der Geburtenregelung in Deutschland in den Jahren 1914–1933 besonders im Lichte der Protestantischen Anschauungen. Diss. med., Hamburg 1963 (masch.); zu finden auf der Homepage von muvs.org, Museum für Verhütung & Schwangerschaftsabbruch (http://bib.muvs.org/data/mvs_004004/volume_2.pdf [zuletzt abgerufen am 17.3.2018]). Die Ortmannsche Arbeit weist zwar einige formale Schwachstellen und Fehler in Details auf – so wird z. B. die Lambeth-Konferenz 1930 als die zweite angegeben, allerdings handelte es sich um die siebente –, stellt aber trotzdem eine der wenigen Arbeiten dar, die sich mit den protestantischen Debatten um Geburtenregelung in den 1920er und beginnenden 1930er Jahren beschäftigt. Die Fülle an Untersuchungen zu Eugenik und der evangelischen Haltung zur nationalsozialistischen „Rassenhygiene“ und „Volkszucht“ ist nahezu unüberschaubar. Bemerkenswerterweise kommt dabei aber kaum in den Blick, wie vielfältig die Argumentationen im zeitgenössischen Protestantismus im Hinblick auf Empfängnisverhütung unabhängig von eugenischen Vorstellungen waren, und wie darauf nach 1945 aufgebaut wurde. An diesem Punkt besteht noch deutlicher Forschungsbedarf.

46 *Ortmann*, Probleme (wie Anm. 45), 43.

47 *Ebd.*, 45.

die im Jahr 1930 zu dem Thema Geburtenkontrolle erschienen⁴⁸. Nicht zuletzt stammt die päpstliche Enzyklika „Casti connubii“ aus demselben Jahr. Das Thema hatte im gesellschaftlichen und öffentlichen Bewusstsein zu der Zeit ganz offensichtlich einen hohen Stellenwert.

Auf evangelischer Seite mehrten sich nun die theologischen Stimmen, die sich gegen jenen „größte[n] Teil der protestantischen Kirche“ stellten, der sich in den 1920er Jahren „wie die gesamte [offizielle] katholische Kirche gegen die künstliche Geburtenregelung“⁴⁹ ausgesprochen hatte. So sah Emil Brunner in seiner 1932 erschienenen Schrift „Das Gebot und die Ordnungen“ in der Reduzierung von Geschlechtsverkehr auf die Zeugung von Kindern dieselbe sexual- und damit ehefeindliche Haltung am Werke, die das mönchische Ideal über den göttlichen Stand der Ehe erhoben habe. Diese „konventionelle christliche Moral“ sündige „wider der Natur“ und habe „der Menschheit schweren Schaden zugefügt“⁵⁰.

Die protestantischen Befürworter der Geburtenregelung gerieten in den kommenden Jahren entweder in den Sog nationalsozialistischen Rassendenkens oder sie wurden nicht mehr wahrgenommen – im Übrigen ebenso wie die Befürworter der Geburtenregelung aus den Reihen der Arbeiterbewegung und marxistischen Gruppen, die seit Ende des 19. Jahrhunderts intensiv für Geburtenkontrolle eintraten, um die Armut in den Familien bis hin zum Verhungern von Kindern zu vermeiden⁵¹. „Rassenhygiene“ und demografische Überlegungen seien „Zwillinge“, so Thomas Etzemüller in einer Darstellung der Bevölkerungsdiskurse im 20. Jahrhundert⁵², und von daher schwierig voneinander abzugrenzen. Trotzdem lassen sich verschiedene Stränge in den Debatten der Zeit ausmachen. Die entscheidende Rolle bei der Unterscheidung der Argumentationsmuster spielte der Umstand, dass sich die nationalsozialistische Politik nicht nur gegen sämtliche Formen nicht eugenisch indizierter Empfängnisverhütung

48 Vgl. *ebd.*, 45f.

49 *Ebd.*, 32.

50 Brunner, Emil: *Das Gebot und die Ordnungen*. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen 1932, 352.

51 Vgl. Ortman, Probleme (wie Anm. 45), 27.

52 Etzemüller, Thomas: *Ein ewigwährender Untergang*. Der apokalyptische Bevölkerungsdiskurs im 20. Jahrhundert. Bielefeld 2007, 46.

wandte, sondern gegen jede individuelle Geburtenregelung. Schon in einem Gesetzesänderungsentwurf von 1930 hatte die NSDAP gefordert, Empfängnisverhütung auf Grund von „Rassenverrat“ mit Zuchthaus zu ahnden⁵³. Eine Einschränkung von Geburten sollte nur bei staatlicher Lenkung möglich sein, was wiederum Rückschlüsse auf das Bild von Sexualität im Nationalsozialismus zulässt, die „das gesamte Dritte Reich hindurch zu [den] Hauptanliegen“⁵⁴ des Staates zählte. Das nationalsozialistische „Ja“ zur Geburtenkontrolle durfte also nur unter staatlicher Überwachung stattfinden, die 1933 mit dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ einsetzte.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen hatten die evangelischen Kirchen in Deutschland und evangelische Theologen und Laien nach 1945 so gut wie keine Vorbehalte gegen Geburtenregelung und Empfängnisverhütung. Als Legitimationsgrundlage wurde im Protestantismus ein Argumentationsmuster aufgegriffen, das ebenfalls schon eine lange Vorlaufzeit hatte, nämlich das der Vermeidung von Überbevölkerung oder einer Bevölkerungsexplosion durch Geburtenkontrolle. Auf die Mitte der 1950er Jahre in den meisten westeuropäischen Ländern und in Nordamerika massiv einsetzenden Diskussionen um den weltweiten Anstieg der Bevölkerungszahlen wird im Folgenden noch ausführlich eingegangen. An ihnen richteten sich die evangelischen kirchlichen und theologischen Meinungen zur Empfängnisverhütung in den 1950er Jahren vorrangig aus. So nahm z. B. Karl Barth im 1951 erschienenen 3. Band der „Kirchlichen Dogmatik“ das Thema auf: Allen Verhütungsmethoden sei „etwas Peinliches, Bemühendes, Unnatürliches, Künstliches eigen“⁵⁵, so Barth in einem Duktus, der eher an männliche Stammesgespräche als an theologische Analysen gemahnt. Aber angesichts des „schon unheimlich gewordene[n] Bevölkerungszuwachse[s]“ sei „gegen die Freiheit zur Geburtenregelung grundsätz-

53 *Ortmann*, Probleme (wie Anm. 45), 51.

54 *Herzog*, Dagmar: Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts. München 2005, 15 u. ö. [zuerst: Sex after Fascism: Memory and Morality in Twentieth-Century Germany.]

55 Zitiert nach *Fischer*, Jochen: Die Problematik der „Geburtenregelung“ in der Diskussion der Kirchen. Quellenmaterial zur Meinungsbildung. Herausgegeben im Auftrag von „Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland“. Stuttgart 1965, 33.

lich gewiß nichts Triftigeres einzuwenden“, wobei Sexualität um ihrer „selbst willen [...] mit oder ohne Geburtenregelung eine unmenschliche, unter dem Gebot Gottes ausgeschlossene Sache“⁵⁶ bleibe. Die im deutschen Protestantismus in den 1950er und 1960er Jahren befürwortete Empfängnisverhütung stand unter dem Motto der „verantworteten Elternschaft“. Die einzelnen theologischen Ansätze und Argumentationen, die dahin führten, gingen allerdings auseinander.

Generell hatte der Protestantismus im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche nicht das Problem, einer vorgeordneten Autorität, einem Lehramt, einer Enzyklika folgen zu müssen. Ganz im Gegenteil: Hier kam es eher zu Klagen, dass keine offizielle einheitliche richtungsweisende Verlautbarung zum Thema existiere.

Als eine solche dann schließlich mit der 1971 herausgegebenen EKD-„Denkschrift zu Fragen der Sexualethik“, der ersten „Äußerung dieser Art“⁵⁷, erschien, präsentierte auch sie keine einheitliche Haltung der Kommission, die sie erarbeitet hatte, sondern eine Vielzahl von Einzelmeinungen⁵⁸.

So war es denn auch typisch für den protestantischen Meinungspluralismus, dass 1965 die „Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland“ eine Quellensammlung „zur Meinungsbildung“ über die „Problematik der ‚Geburtenregelung‘ in der Diskussion der Kirchen“ herausgab⁵⁹. Schon der Titel macht deutlich, dass man kirchlicherseits die disparate Argumentationslage in die Hände des Einzelnen, eben „zur Meinungsbildung“ legte.

Um einmal zwei Beispiele aus dem Meinungsspektrum zu nennen: Joachim Beckmann, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, unterstrich in einem Aufsatz von 1962, jede Form von Geburtenregelung sei Ausdruck „unserer durch menschliche Sünde bedingten Lage“ und ein „Notstand“, auch wenn sie aus höchster Verantwortung heraus geschehe. Wenn man sich nun „der Naturkraft der Zeugung blindlings“ unterwerfe, so hieße das, „die Schöpfung an Stelle

56 Zitiert nach *ebd.*, 51.

57 *Wilkins*, Erwin D.: Einführung. In: Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 3: Ehe, Familie, Sexualität, Jugend. Gütersloh 1981, 9–22, hier: 15.

58 Vgl. *ebd.*, 16.

59 *Fischer*, Problematik (wie Anm. 55).

des Schöpfers verehren“. Der Mensch aber dürfe „aus geistlich-sittlicher Verantwortung das Wagnis tun, in gottgegebener Selbständigkeit, die ihm innewohnenden Naturkräfte zu lenken und zu beherrschen“ und deshalb spreche er, Beckmann, ein „grundsätzliches Ja zur Geburtenregelung auch durch empfängnisverhütende Mittel“ aus⁶⁰.

In seinem Beitrag von 1964 „Was Theologen zur Anti-Baby-Pille sagen“ lehnte der Erlanger Theologe und Mitbegründer der „Bekennnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ Walter Künneth zwar entschieden eine allgemeine Freigabe der Pille ab, denn die „bequeme Verfügbarkeit dieser Droge [sic!] verführt zur Hemmungslosigkeit, gibt der Gewissenlosigkeit einen weiten Spielraum, ist ein Freibrief für die Unverheirateten und muß einen Prozeß fortschreitender Entmoralisierung enthalten.“ Aber es sei andererseits auch „unmöglich, die Anwendung des neuen Medikamentes prinzipiell zu verwerfen.“ Entscheidend seien die sittlichen Motive, die zur Verwendung der Pille führten⁶¹. Auch hier fand eine Rückführung der Entscheidung ins Individuelle statt.

Die Debatte um Empfängnisverhütung stand auf evangelischer Seite seit spätestens Mitte der 1950er Jahre unter dem bereits erwähnten Schlagwort der „verantworteten Elternschaft“. Ende der 1950er Jahre autorisierte der Ökumenische Rat der Kirchen ein Studiendokument, in dem es um „Responsible Parenthood and the Population Problem“ ging⁶². Dieser sogenannte „Mansfield Report“ von 1959 fasste die Diskussionen pointiert zusammen und gab die Richtung der Argumentationen für die nächsten Jahre vor. Als theologische Grundlage wurde festgehalten, dass biblisch die „eheliche Gemeinschaft und Elternschaft von Anfang an zusammen als die Ziele der Ehe aufgestellt [sind], wobei die sexuelle Vereinigung beiden Zielen dienen soll.“⁶³ Das medizinische Wissen, so heißt es im „Mansfield Report“ weiter, habe Raum für ein „neues Gebiet verantwortlicher Entscheidung geschaffen. Dies[es] Wissen gibt dem Ehepaar die Fähigkeit und damit die Verantwortung, die Zeugung der Kinder aus dem Bereich des biologischen Zufalls in den der persönlichen Entscheidung zu

60 Zitiert nach *ebd.*, 57.

61 Zitiert nach *ebd.*, 59.

62 *Ebd.*, 86–88 u. ö.

63 Zitiert nach *ebd.*, 87.

heben [und] innerhalb der Vorsehung Gottes zu entscheiden, ob ein Akt der Vereinigung nur [...] dem Ausdruck ihrer persönlichen Beziehung oder auch der Empfängnis eines Kindes dienen soll.“⁶⁴

Trotz der vergleichsweise progressiven Haltung der evangelischen Kirchen zur Geburtenregelung waren auch die protestantischen Debatten nicht frei von Zuspitzungen und Emotionen, die geschürt wurden, und die in keinem rechten Verhältnis zu den tatsächlichen Gegebenheiten standen. Im Folgenden sollen einige der emotional aufgeladenen Argumentationsmuster dargestellt werden, die in der Zeit von den 1950er bis in die 1970er Jahre eine nachhaltige Wirkungsgeschichte entfalteten und die Debatten bestimmten.

3. Argumente und Emotionen

3.1 Die Überbevölkerung der Welt versus das Aussterben der Deutschen

Ein wesentliches Argument bei den Erörterungen zur Geburtenregelung stach in den 1950er und 1960er Jahren hervor: Empfängnisverhütung wurde als *die* Möglichkeit gesehen, die Überbevölkerung des Planeten zu stoppen. Die Sorge um ein zu schnelles Anwachsen der (Erd)Bevölkerung begann nicht im 19., sondern bereits im 18. Jahrhundert mit dem „Essay on the Principle of Population“ des englischen Pfarrers Thomas Robert Malthus, der die These aufgestellt hatte, die Bevölkerung wachse schneller als Nahrung für sie produziert werden könne. Malthus selbst lehnte zwar eine gezielte Geburtenkontrolle durch Verhütung ab, doch in den neomalthusianischen Strömungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts, in denen seine Ideen aufgenommen und weiterentwickelt wurden, postulierte man antikonzepionelle Mittel und Methoden „als entscheidendes Instrument gegen eine drohende Überbevölkerung“⁶⁵. Es waren dann auch u. a. neomalthusianische Vorstellungen, die die Grundlage für spätere eugenische und rassenpolitische Konzepte lieferten⁶⁶.

Seit den frühen 1950er Jahren nahmen die gesellschaftlichen Diskussionen in den USA und in Europa um die Bevölkerungsexplosion

64 Zitiert nach *ebd.*

65 *Silies*, Liebe (wie Anm. 2), 62f.

66 Vgl. *ebd.*, 63.

– die „Population bomb“⁶⁷ – in den wirtschaftlich schwachen Ländern der Erde einen immer breiteren Raum ein – eine Folge der „Entkolonialisierung und wachsenden Bedeutung von Entwicklungspolitik“⁶⁸. Auch in kirchlichen Verlautbarungen fand das Thema seinen Niederschlag. So sprach der „Mansfield Report“ von der „Weltbevölkerungskrise“⁶⁹, angesichts derer eine Geburtenregelung dringend angeraten sei. Die genannte Quellensammlung zur „Problematik der ‚Geburtenregelung‘“ von „Innerer Mission und Hilfswerk der EKD“ wartet mit einem ganzen Kapitel zu Äußerungen über die „Bevölkerungsexplosion“ auf⁷⁰. Bis mindestens in die 1970er Jahre hinein schlug die eklatante Sorge vor der planetaren Überbevölkerung hohe Wellen. 1970 erschien die Broschüre des Evolutionsbiologen Gerd von Wahlert mit dem programmatischen Titel „30 Milliarden Menschen? Weltbevölkerung und Pille“⁷¹, in der als einziges Mittel gegen die drohende „Zunahme der Menschheit“⁷² die Geburtenbeschränkung herausgestellt wurde. Diese sei ein ganz und gar natürlicher Akt, da die Evolutionsgeschichte zeige, dass immer dann, wenn „Vermehrung [...] den Fortbestand“ der Art bedrohe, „sie eingeschränkt [wird, und zwar] bisweilen drastisch“⁷³.

1976 hieß es in dem Aufklärungsbuch „Frau und Mann: Partnerschaft, Sexualität, Empfängnisregelung“, das u. a. vom Direktor des Sozialmedizinisch-Psychologischen Instituts der hannoverschen Landeskirche Karl Horst Wrage verfasst wurde: „Ein Bevölkerungsrückgang ist keine Katastrophe [...]. Die Bundesrepublik Deutschland ist [...] das erste Land auch innerhalb der Industrienationen, in dem die Bevölkerungszahl der einheimischen Bevölkerung abnimmt. Die Frauen und Männer haben damit bewiesen, daß sie in einem

67 Nach Silies (*ebd.*, 64) verwendete den Begriff „Bevölkerungsbombe“ erstmalig der Industrielle und „Bevölkerungslobbyist“ Hugh Moore in einer Broschüre aus dem Jahr 1954. Zu den ausufernden Diskussionen vgl. auch Sieg, „Anovlar“ (wie Anm. 2), 137.

68 Silies, Liebe (wie Anm. 2), 64.

69 Zitiert nach Fischer, Problematik (wie Anm. 55), 86.

70 *Ebd.*, 41–45.

71 Wahlert, Gerd von: 30 Milliarden Menschen? Weltbevölkerung und Pille. Hg. von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Berlin 1970.

72 *Ebd.*, 42.

73 *Ebd.*, 17.

demokratischen Staat die Verantwortung selbst übernehmen, dem Hunger in der Welt durch Verhinderung weiteren Bevölkerungswachstums zu begegnen.“⁷⁴ In diesem Beitrag kommen nun gleich zwei sich diametral gegenüberstehende und gleichermaßen emotional besetzte Argumentationsfelder zur Sprache: Überbevölkerung (weltweit) und Bevölkerungsrückgang (in Deutschland).

Auch die Debatten um den Bevölkerungsschwund haben eine lange Vorgeschichte: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde in Deutschland erstmalig ein kontinuierlicher Rückgang der Bevölkerung registriert, was „zu teilweise hysterischen Diskussionen über die Ursachen und Folgen führte“⁷⁵. In seinem Buch mit dem programmatischen Titel „Ein immerwährender Untergang. Der apokalyptische Bevölkerungsdiskurs im 20. Jahrhundert“⁷⁶ unterstreicht Thomas Etzemüller die Kontinuität historischer Diskurse über demographische Probleme in der öffentlichen Wahrnehmung bis in die unmittelbare Gegenwart. Wie deckungsgleich bis in die Bildlichkeit hinein der deutsche Bevölkerungsrückgang durch die Zeiten hinweg problematisiert wurde und wird, zeigt der Vergleich zweier Titelseiten des Nachrichtenmagazins „Der Spiegel“ aus den Jahren 1975 und 2004: 1975 titelte das Magazin über einem Kleinkindgesicht „Mehr Sex – weniger Babys. Sterben die Deutschen aus?“⁷⁷ 2004 zierte die Titelseite des „Spiegels“ wiederum ein Wickelkind mit der provokanten Überschrift „Der letzte Deutsche“⁷⁸.

Die globale Überbevölkerung als Argument für die Geburtenregelung, gleichzeitig (und möglicherweise in einem inneren Zusammenhang stehend) der deutsche Geburtenrückgang als Argument dagegen – es zeigt sich deutlich, dass hier Debatten geführt wurden, deren faktische Grundlagen kaum klar und die vor allem wesentlich unspektakulärer als ihre emotionale Sprengkraft waren. Möglicher-

74 Brauer, Joachim / Mehl, Heinz J. P. / Wrage, Karl Horst: Frau und Mann. Partnerschaft, Sexualität, Empfängnisregelung. Gütersloh 1976, 75.

75 Silbes, Liebe (wie Anm. 2), 63.

76 Etzemüller, Untergang (wie Anm. 52).

77 Der Spiegel, H. 13 (1975). (<http://www.spiegel.de/spiegel/print/index-1975-13.html> [zuletzt abgerufen am 17.3.2018]).

78 Der Spiegel, H. 2 (2004): Der letzte Deutsche. Auf dem Weg zur Greisen-Republik. Illustration von Alfons Kiefer (<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-29610090.html> [zuletzt abgerufen am 13.3.2018]).

weise waren diese Debatten das Terrain, auf dem die großen Umbrüche und Verunsicherungen der Moderne bzw. Postmoderne verhandelt und verarbeitet wurden.

In die Kategorie dieser modernen Erzählungen, Mythen oder Apokalypsen – und in einem engen Zusammenhang mit dem Narrativ des Geburtenrückgangs stehend – fällt auch der sogenannte Pillenknick: die Annahme, die Pille habe „die Geburtenrate in den Keller geschickt, aber dafür die hedonistische sexuelle Revolution bewirkt“⁷⁹.

3.2 Mythos „Pillenknick“

Sozialgeschichtliche Statistiken der 1950er und 1960er Jahre bestätigen zunächst erst einmal keinen Geburtenrückgang in Westdeutschland. Im Gegenteil: von Mitte der 1950er Jahre bis in die erste Hälfte der 1960er Jahre ist der sogenannte Babyboom zu verzeichnen, eine überdurchschnittliche Zunahme von Geburten. Von 1961 bis 1967 wurden in der Bundesrepublik jährlich über eine Million Babys geboren⁸⁰. Erst ab Mitte der 1960er Jahre ist ein Geburtenrückgang zu beobachten. Er erfolgte zunächst auf hohem Niveau. 1968 brachen die Zahlen dann ein, d. h. sie fielen unter die Geburtenrate vor dem Babyboom in der ersten Hälfte der 1950er Jahre. Ab 1972 sank die Geburtenrate unter die Sterberate⁸¹. In Zahlen der sogenannten „zusammengefassten Geburtenziffer“⁸² ausgedrückt: 1960 bekam eine westdeutsche Frau durchschnittlich 2,37 Kinder, 1965 dann 2,51 und

79 Niethammer, Lutz / Satjukow, Silke: „Wenn die Chemie stimmt ...“: Geschlechterbeziehungen und Geburtenkontrolle im Zeitalter der „Pille“. In: Dies. (Hg.): „Wenn die Chemie stimmt ...“: Geschlechterbeziehungen und Geburtenplanung im Zeitalter der „Pille“. Göttingen 2016, 9–32, hier: 15.

80 Vgl. *Schildt*, Axel: Die Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland bis 1989/90. München 2007, 35.

81 Vgl. *ebd.*, 36. Vgl. auch die Grafik unter „Dokumente. Rückgang der Geburtenrate: der ‚Pillenknick‘“ auf der Internetseite des Integrations- und Diversitätsportals der Stadt Frankfurt am Main (<http://www.vielfalt-bewegt-frankfurt.de/de/dokumente/rueckgang-der-geburtenrate-der-pillenknick> [zuletzt abgerufen am 13.3.2018]).

82 Die „zusammengefasste Geburtenziffer“ beschreibt die durchschnittliche Geburtenhäufigkeit aller Frauen im Alter von 15 bis 49 Jahren, die in einem Jahr einen hypothetischen Jahrgang bilden.

ein Jahr darauf 2,54 Kinder; 1975 waren es 1,45 und 1985 schließlich nur noch 1,28 Kinder⁸³. Diese Entwicklung des Geburtenrückgangs wird seit Jahrzehnten als der „Pillenknicke“ bezeichnet.

Bei genauerer Betrachtung fällt aber auf, dass dieser Einbruch der Geburtenrate erst sechs Jahre nach Einführung der Pille in Westdeutschland erfolgte. Zugegebenermaßen: Ehe sich ein Medikament verbreitet, bedarf es einer geraumen Zeit. Das gilt besonders, wenn es sich um eines handelt, das so wie die Pille die Privatsphäre berührt, in einer Zeit, die im Hinblick auf Sexualität und Aufklärung im Raum von Privatheit und Öffentlichkeit andere Parameter aufwies als das heute der Fall ist. Doch damit ließen sich zwei oder drei Jahre erklären, in denen noch keine signifikante Veränderung der Geburtenzahlen zu verzeichnen ist, nicht aber sechs Jahre.

In der Tat wird seit einiger Zeit bezweifelt, dass das damalige Einknicken der Geburtenrate wirklich etwas mit der Einführung der Pille zu tun hatte⁸⁴. Grundlegende Forschungen gibt es dazu allerdings nicht. Einer derer, die den „Pillenknicke“ auf der Grundlage analytischer Überlegungen in letzter Zeit in Frage stellten – und dessen Überlegungen im Ansatz in die Darstellung zur Geschichte der Pille auf der entsprechenden Seite der Homepage der Bundeszentrale für politische Bildung einfließen⁸⁵ –, ist der Wissenschaftsjournalist und Demografiespezialist Björn Schwentker. Er wies in einem Artikel im „Spiegel“ von 2014 darauf hin, dass der sogenannte Pillenknicke womöglich nur einen Knick in der Geburtenrate darstelle, aber nichts mit der Pille zu tun habe⁸⁶. Darüber hinaus bezog Schwentker die

83 Vgl. *Bundeszentrale für politische Bildung*: Die soziale Situation in Deutschland. Geburten. 26.9.2012 (<http://www.bpb.de/61550/geburten> [zuletzt abgerufen am 13.3.2018]).

84 So heißt es in dem 1996 anlässlich der Ausstellung „Die Pille. Von der Lust und von der Liebe“ erschienenen gleichnamigen Sammelband, die Entwicklung des Geburtenrückgangs habe bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts begonnen und sei auf verschiedene Ursachen zurückzuführen, z. B. den „Trend zur modernen Kleinfamilie, die Berufstätigkeit der Frauen, ein verändertes Konsumverhalten etc.“ (*Staupe / Vieth*, Pille [wie Anm. 1], 189). Die „Behauptung, die Pille sei daran [am Pillenknicke, G.B.] schuld, [ist] zu einseitig und kurzgegriffen“ (*ebd.*).

85 Vgl. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 55 Jahre (wie Anm. 2).

86 Vgl. *Schwentker*, Björn: Pillenknicke? Kannst du knicken! In: Spiegel-online vom 19.3.2014 (<http://www.spiegel.de/wissenschaft/medizin/datenlese->

demografische Situation verschiedener Länder von den 1950er bis zu den 1970er Jahren in seine Betrachtung ein und kam zu erstaunlichen Ergebnissen: In den USA erreichte der Babyboom seinen Gipfel zehn Jahre eher als in Deutschland, nämlich 1957. Dann setzte dort der Pillenknick rasant ein – drei Jahre, bevor die Pille in den USA auf den Markt kam. Noch faszinierender war die Entwicklung in Japan: Dort knickten die Geburtenraten ebenfalls schon in den 1950er Jahren massiv ein, und zwar ganz ohne Pille, die nur von etwa einem Prozent der Japanerinnen eingenommen wird.

Für Deutschland gibt es für die frühen 1960er Jahre keine statistischen Angaben zur Einnahme der Pille. Allerdings geht aus Quellen hervor, wie schwierig es damals war, sich die Pille verschreiben zu lassen, und dass viele Ärzte sie nicht kannten bzw. am Thema Kontrazeption nicht interessiert waren⁸⁷. Das Mittel wurde größtenteils nur verheirateten Frauen mit mehreren Kindern verschrieben und sollte bei Menstruationsbeschwerden helfen. Und es ging, wie schon gesagt, mit starken Nebenwirkungen einher. Im größeren Maße wurde die Pille also auch in Deutschland erst relevant, als der Pillenknick schon eingetreten war. Das entspricht in etwa den Entwicklungen in den USA, wo der Geburtenrückgang schon in vollem Gange war, als die Pille auf den Markt kam.

Angesichts dieses Umstandes ist die große Bedeutung von anderen Verhütungsmitteln und -methoden als der Pille evident. Es dürften, um mit Björn Schwentker zu sprechen, die „modernen Verhütungsmittel insgesamt“ gewesen sein, „deren Siegeszug in den Schlafzimmern dem Babyboom den Garaus machte“⁸⁸.

Aber warum wurde anscheinend so plötzlich und vor allem in einem solchen Umfang verhütet, dass die Folgen durch einen drastischen Geburtenknick in der Zeit von den 1950er bis 1970er Jahren in allen Industrienationen offensichtlich wurde? Die Konklusion ist naheliegend: Moderne Verhütungsmittel wurden umso populärer, je weniger Kinder gewünscht waren. Dies ist eine ganz wesentliche Feststellung für die 1950er Jahre in den USA und in Japan sowie für die 1960er und 1970er Jahre in Deutschland: Menschen wollten

[pillenknicke-nicht-verantwortlich-fuer-geburtenrueckgang-a-959087.html](#) [zuletzt abgerufen am 13.3.2018]).

87 Vgl. *Sieg*, „Anovlar“ (wie Anm. 2), 139.

88 *Schwentker*, Pillenknicke (wie Anm. 86).

weniger Kinder. Wie sie dieses „weniger“ erreichten, spielte dabei letztlich eine untergeordnete Rolle. Die zeitlich parallele Verbreitung der Pille stellte einen diese Entwicklungen unterstützenden, sie aber keineswegs bedingenden Umstand dar. Das Bedürfnis nach weniger Kindern hatte mit dem neuen Wohlstand und den Bildungsmöglichkeiten für breite Schichten der Bevölkerung zu tun; mit Frauen, die begannen, ihre Rolle neu zu definieren und mit einem damit verbundenen Umbruch von Normen sowie mit einem generellen Wertewandel und veränderten Selbstbildern⁸⁹. Diese Entwicklungen lösten Emotionen, insbesondere Ängste, aus. Die Furcht vor einem drohenden Sittenverfall war ein Ausdruck dieser grundsätzlichen Verfassung. Geburtenrückgang und gesellschaftlicher Verfall wurden teilweise in einen engen Zusammenhang gerückt, wie die „Botschaft des 3. Europäischen Bekenntnis-Konventes“ von 1979 zeigt. Hierin zählte man zu den Anzeichen des gegenwärtigen „geistige[n], geistliche[n] und sittliche[n] Zerfall[s]“ auch die „Vergötzung des Konsums und das falsche Ideal der Selbstverwirklichung – mit dem daraus folgenden Geburtenrückgang“⁹⁰.

In die Reihe der emotionalen Debatten im Zusammenhang mit Geburtenregelung und Empfängnisverhütung der 1950er und 1960er Jahre gehören weitere Diskurse, die an dieser Stelle nicht dezidiert thematisiert werden können: die „sexuelle Revolution“, „Schund- und Schmutz“, Promiskuität, Abtreibung und die Krise der Familie. Bemerkenswerterweise hat jedes dieser Themen – bis auf das der „sexuellen Revolution“ – einen Vorlauf in den 1920er Jahren oder sogar noch früher und setzt keineswegs erst in den 1950er bzw. 1960er Jahren ein. Die Verbindungen und internen Logiken dieser thematisch verklammerten „longue durée“ des 20. Jahrhunderts sind allerdings bisher nicht so gut erforscht, als dass substantielle Schlüsse daraus gezogen werden könnten, zumal die den vorausgesetzten Bogen durchbrechende Zeit des Nationalsozialismus hinsichtlich von

89 Vgl. dazu *Bauer, Gisa: Pille und Kirche – eine Beziehungskatastrophe.* (https://www.academia.edu/35858099/Pille_und_Kirche_eine_Beziehungskatastrophe [zuletzt abgerufen am 17.3.2018]).

90 *Die Botschaft des 3. Europäischen Bekenntnis-Konventes 1979.* In: Bäumer, Rudolf / Beyerhaus, Peter / Grünzweig, Fritz (Hg.): *Weg und Zeugnis. Bekenkende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965–1980.* Bad Liebenzell 1980, 267f., hier: 267.

sexualethischen Problemstellungen eine eigene Gewichtung hat. Kirchenhistorisch lässt sich nur so viel ausmachen: Gerade im Protestantismus, in dem die Zeugung von Kindern nicht zentraler Zweck von Sexualität war und wo Empfängnisverhütung gestattet wurde, existierte in der Vorstellung ein enger Konnex von Empfängnisverhütung und sexueller Enthemmung oder freizügiger sexueller Betätigung, die man besonders Unverheirateten oder jungen Menschen zuschrieb. Deshalb blieb trotz der Befürwortung von Verhütungsmitteln im protestantischen Lager lange Zeit der Vorbehalt bestehen: „Pille grundsätzlich ja, aber nicht für alle“⁹¹. Am besten war Verhütung eben dann doch in der Ehe aufgehoben. Das führt nicht nur zum Anfang der vorliegenden Beobachtungen zurück und darauf, dass die römisch-katholische Ethik bis heute auf Augustinus' Vorstellung von Ehe und Sexualität aufbaut. Es wirft auch die Frage auf, ob die genannte thematische Verklammerung der „longue durée“ des 20. Jahrhunderts, an der sich Narrative und Mythen wie Bevölkerungswachstum und -schwund, „Pillenknicke“ und „sexuelle Revolution“ entlangreihen, gar nicht durch das Metathema ‚Sexualität‘ gegeben ist, wie zu vermuten wäre, sondern in der Problematik ‚Ehe‘ und den sich im 20. Jahrhundert massiv verändernden Beziehungskonzepten zu suchen ist.

91 *Sieg*, „Anovlar“ (wie Anm. 2), 140.

„Anfänge neuen Lebens“ – Gottesdienste der
Anti-AKW-Bewegung

Luise Schramm

„Um Mitternacht sind wir losgefahren. Tief vermummt, denn es war eine eisige Kälte. Als wir aus Hamburg herausfahren, sahen wir plötzlich den Himmel über uns: unendlich groß, vollkommen klar, mit unzähligen Sternen. Und je dunkler es um uns wurde, je weiter wir in die Marsch reinfuhren, desto größer und unermesslicher erschien mir dieser Sternenhimmel. Wir fuhren nach Brokdorf – ein symbolischer Ort für die Gefahren, die uns beunruhigten, symbolisch auch für die Größe der Probleme, auf die wir in unserem Bewußtsein und in unserem Gewissen kaum vorbereitet sind. Ich war mir nicht sicher, wer da im Recht war, wir mit unseren Befürchtungen und Warnungen vor einer Katastrophe, oder die anderen mit ihrem Optimismus und ihren Versicherungen, alles werde gut gehen. Und ich dachte auch: Hoffentlich wirkt das nicht lächerlich, wenn wir da in der Weihnachtsnacht am Zaun von Brokdorf auftauchen, um dort, wo es die harten Konfrontationen mit der Polizei gegeben hat, einen Gottesdienst zu halten. Was haben wir schon zu sagen? Und dann waren wir da, hielten am Zaun. Ein gespenstisches Bild war's schon: eine Mischung aus Kap Kennedy und Archipel Gulag, der Zaun angestrahlt von Scheinwerfern, Posten mit scharfen Hunden auf der anderen Seite, Schnee und sibirische Kälte. Aber es gab viele Leute, Klampfen und Posauern – ein guter Gottesdienst. Lieder, Gebete, Ansprachen: Was uns Angst macht, was uns Mut gibt, wie wir uns Frieden vorstellen. Und es war überhaupt nicht lächerlich. Auf einmal hatte ich keine Angst mehr. Es war klar: Die Probleme und Gefahren der Zukunft sind riesengroß. Wir fällen Entscheidungen von großer Zweideutigkeit oder lassen sie doch zu. Aber mir ging in dieser Nacht auch das andere auf: die ungeheure Weite der Verheißung von Weihnachten, die der Größe unserer Zukunftsprobleme entspricht. Die Fahrt von der Wärme und Geborgenheit des Weihnachtszimmers in die Kälte des Feldes bei Brokdorf schien mir wie ein kleines Zeichen der Bereitschaft, von Weihnachten her durch Dunkel und Schuld hindurch in

die größeren Horizonte der Verantwortung für diese Welt, ihren Frieden, ihre Einheit hineinzuwachsen.“¹

So erinnerte sich Peter Cornehl, von 1976 bis 2000 Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Homiletik/Liturgik, an den Gottesdienst, der in der Christnacht 1976 unter dem Motto „Friede auf Erden – in Brokdorf und auch anderswo“ vor den Toren des Bauplatzgeländes Brokdorf gefeiert wurde.

Im Folgenden soll exemplarisch anhand von Gottesdiensten, die innerhalb der Anti-AKW-Bewegung gefeiert wurden, untersucht werden, wie der gesellschaftliche Wandel, der mit dem Aufkommen der Neuen Sozialen Bewegungen der 1970er Jahre verbunden war, seine Spuren in der evangelischen Kirche, in Gottesdiensten und Frömmigkeitsformen hinterlassen hat.

Denn mit den Neuen Sozialen Bewegungen wie der Anti-AKW-Bewegung ging ein gesellschaftlicher Umbruch einher, der mit dem Politikwissenschaftler Ronald Inglehart als ‚Wertewandel‘ charakterisiert werden kann². Dieser Wertewandel äußerte sich – so Inglehart – unter anderem im Erstarken postmaterialistischer Werte gegenüber bisherigen materialistischen Werten. Andere sprachen von der steigenden Bedeutung der immateriellen „Lebensqualität“³, wobei z. B. an die Humanisierung der Arbeitswelt und an die Teilhabe an einer intakten Natur gedacht wird. Es kam zu einer zunehmenden Sensibilisierung für die ökologische Problematik, die zum ersten Mal

1 Auszug aus Peter Cornehls in der Hauptkirche St. Katharinen in Hamburg am 1. Weihnachtsfeiertag 1978 gehaltenen Predigt „Unter der Perspektive des Friedens“. In: *Hamburger Initiative Kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion* (Hg.): *Wir sind Protestleute gegen den Tod. Ein Erfahrungsbericht*. Hamburg 1979, 77.

2 Der Autor spricht in seiner 1977 erschienenen und damals aufsehenerregenden Monographie von einem Wertewandel als einer „silent revolution“: *Inglehart, Ronald: The silent revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton / New Jersey 1977. Die Theorie Ingleharts ist in ihren Details soziologisch umstritten. Dass überhaupt ein Wertewandel stattgefunden hat, wird allerdings kaum in Frage gestellt.

3 Dieser Begriff wurde vom SPD-Politiker Erhard Eppler ‚wiederentdeckt‘. Vgl. *Eppler, Erhard: Maßstäbe für eine humanistische Gesellschaft. Lebensstandard oder Lebensqualität*. Stuttgart 1974.

1970 in einer Studie des Bundesumweltamtes konstatiert wurde⁴. Dieser Wertewandel zeigt sich aber auch in einer Skepsis gegenüber dem „Vorrang instrumenteller Vernunft“⁵. Gegen den „Vernunftglauben“ wurden Unmittelbarkeit und persönliche Betroffenheit sowie eine „Wende nach innen“ betont⁶. Neben der Veränderung der Gesellschaft strebte man auch eine Selbstveränderung an⁷. Bestandteil dieses gesellschaftlichen Wertewandels war darüber hinaus die zunehmende Forderung nach der Erweiterung von Partizipationsmöglichkeiten – die sogenannte „partizipatorische Revolution“⁸ –, verbunden mit einem Misstrauen gegenüber der Problemlösungsfähigkeit von Institutionen⁹. In der wissenschaftlichen Theologie nahmen in den 1960er Jahren politische Theologien wie die kontextuelle Befreiungstheologie Impulse aus der partizipatorischen Revolution auf, und in den 1970er und 1980er Jahren beeinflusste die zunehmende Sensibilisierung für Umweltfragen und die zunehmende Bedeutung post-materialistischer Werte die Entstehung neuer Schöpfungstheologien.

Wenn nun im Folgenden der Einfluss dieses gesellschaftlichen Wandels auf Gottesdienste, die innerhalb der Anti-AKW-Bewegung gefeiert wurden, untersucht werden soll, werden exemplarisch die Gottesdienste einer konkreten kirchlichen Basisgruppe in den Blick

4 Zur Geschichte des Umweltbewusstseins allgemein vgl. *Radkau*, Joachim: Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte. München 2011.

5 *Rucht*, Dieter: Modernisierung und neue soziale Bewegungen: Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich (Theorie und Gesellschaft 32). Frankfurt a. M. / New York 1994, 154.

6 *Brand*, Karl-Werner: Kontinuität und Diskontinuität in den neuen sozialen Bewegungen. In: Roth, Roland / Rucht, Dieter (Hg.): Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik. Bonn 1991, 40–53, hier: 45.

7 Vgl. *Siegfried*, Detlef: Politisierungsschübe in der Bundesrepublik 1945 bis 1980. In: Fitschen, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (AKiZ B 52). Göttingen 2011, 31–50, hier: 31.

8 Diesen Begriff prägte der Politikwissenschaftler Max Kaase: *Ders.*: Partizipatorische Revolution – Ende der Parteien? In: Raschke, Joachim (Hg.): Bürger und Parteien. Ansichten einer schwierigen Beziehung. Opladen 1982, 173–189.

9 *Roth*, Roland / *Rucht*, Dieter: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland (Studien zur Geschichte und Politik 252). Bonn 1987, 9–10, hier: 9.

genommen, die sich als Teil der Anti-AKW-Bewegung in deren Netzwerken und Zusammenhängen gegen den Bau des AKWs Brokdorf engagierte: der Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion (HIkMuGA)¹⁰.

Die HIkMuGA entstand, als mit den ersten größeren Demonstrationen am 30. Oktober 1976, am 13. November 1976 und am 19. Februar 1977 gegen den Bau des AKWs Brokdorf protestiert wurde. Im Sommer 1985 ging die Gruppe in der Solidarischen Kirche auf, die sich innerhalb der Nordelbischen Kirche mit dem Anliegen gegründet hatte, kirchenoppositionelle Gruppen zu vernetzen¹¹. Wie schon aus ihrem Namen hervorgeht, war die Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion ein Zusammenschluss von Pastoren und kirchlichen Mitarbeitern und Personen aus dem gewaltfreien Spektrum der Neuen Linken, den anarchopazifistischen „Gewaltfreien Aktionsgruppen“ der Graswurzelbewegung. Neben der Beteiligung an Anti-AKW-Demonstrationen agierte die HIkMuGA auf weiteren Aktionsfeldern. Sie initiierte den Stromzahlungsboykott und führte in diesem Zusammenhang Gespräche mit Mitarbeitern der Hamburger Electricitätswerke (HEW). Sie führte Diskussionen um die Beteiligung an der „Bunte[n] Liste – Initiativen für Umweltschutz und Demokratie“, deren ökologischen Ansatz die HIkMuGA stark machen wollte. Sie widmete sich dem Gedenken an Hartmut Gründer, einem im Umweltschutz engagierten Lehrer, der sich 1977 vor der Hamburger Kirche St. Petri verbrannt hatte. Einige HIkMuGA-Pastoren beteiligten sich an der Besetzung der Hamburger Kirche St. Petri im Jahr 1979. Mitglieder der Gruppe begleiteten den Widerstand gegen die geplante Wiederaufbereitungsanlage und Endlagerstätte in Gorleben. Die Initiative führte weiterhin gewaltfreie Blockaden vor dem Gebäude der Hamburger Electricitätswerke und dem AKW Brokdorf durch. Sie beobachtete außerdem die sogenannten Brokdorfprozesse gegen zwei Teilnehmer der Großdemonstration am 28.

10 Diese kirchliche Basisinitiative steht im Mittelpunkt einer Studie der Autorin, auf der der vorliegende Aufsatz basiert: *Schramm, Luise: Evangelische Kirche und Anti-AKW-Bewegung. Das Beispiel der Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion im Konflikt um das AKW Brokdorf 1976–1981 (AKiZ B 70)*. Göttingen 2018.

11 Vgl. *Linck, Stephan: Als im Kirchenamt „die Hölle los“ war. Wolfgang Grell, ein Pastorenleben zwischen Rotariern und RAF*. Wittingen 2009, 76.

Februar 1981. Schließlich engagierte sie sich auch in der in den 1980er Jahren erstarkenden Friedensbewegung. HIKMuGA-Pastoren brachten ihr Engagement gegen die Atomenergie darüber hinaus in ihre Gemeindefarbeit ein, beteiligten sich an Kirchentagen und nahmen zu öffentlichen Erklärungen der institutionalisierten Kirche zur Atomenergieproblematik Stellung.

Im Folgenden sollen nun Gottesdienste der HIKMuGA näher vorgestellt werden. Dabei gilt es, ihren Sinn und ihr Anliegen, bedeutende Themen, charakteristische Gestaltungsmerkmale sowie theologische bzw. liturgiegeschichtlich prägende Einflüsse aufzuzeigen.

Welche HIKMuGA-Gottesdienste fanden statt?

Zu Beginn der Großdemonstration am 13. November 1976 in Brokdorf veranstalteten HIKMuGA-Pastoren gemeinsam mit kirchlichen Mitarbeitern aus Kassel und Bremen einen Gottesdienst am Bauplatz, der später in der Presse als „Feldgottesdienst“ titulierte wurde, und an dem zwischen 1.000 und 1.500 Menschen teilnahmen. In der Christnacht 1976 feierte die HIKMuGA nachts zwischen zwei und drei Uhr den von Cornehl eingangs geschilderten Gottesdienst in Brokdorf unter dem Motto „Friede auf Erden – in Brokdorf und auch anderswo“, an dem ca. 140 Personen, zumeist HIKMuGA-Mitglieder und ihre Freunde, teilnahmen¹². Am 15. Januar 1978 führte die Gruppe abends ab 18 Uhr mit 500 Teilnehmern in St. Katharinen den ca. dreistündigen Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“ durch, der von ungefähr 30 Personen vorbereitet wurde. Zu Ostern des gleichen Jahres gedachte sie mit 200 Teilnehmern vor der Kirche St. Petri im Gottesdienst „In diesem Leben leben“ der Selbstverbrennung Hartmut Gründlers an der gleichen Stelle. Als 1980 der Gerichtsentscheid über die Wiederaufnahme des Baus in Brokdorf kurz bevorstand, veranstaltete die HIKMuGA in der Heiligen Nacht zwischen zwei und drei Uhr dreißig noch einmal einen Weihnachtsgottesdienst vor den Toren Brokdorfs unter dem Motto „Friede den Hütten“¹³. In den

12 Vgl. Brief von Ulfrid Kleinert an Raasch vom 17.1.1977 (UK/We) bezüglich des Weihnachtsgottesdienstes 1976 (Nordelbisches Kirchenarchiv Kiel, 98.008, Hübner, Friedrich / Nachlass, Nr. 125II).

13 Vgl. im Folgenden *Brockmann*, Manfred: Notwendige Stationen der Besinnung und Verantwortung. Unsere Gottesdienste. In: Kleinert, Ulfrid (Hg.):

1980er Jahren kamen mit dem wachsenden Engagement in der Friedensbewegung spezielle Gottesdienste in St. Katharinen zur Friedenthematik hinzu, z. B. „Drei Artikel für den Frieden“ und „Mit Tränen säen – Die Wurzeln des Friedens sind unausrottbar“. Als 1986 nach der Tschernobyl-Katastrophe und mit der Fertigstellung des AKWs Brokdorf der Widerstand noch einmal aufflackerte, fand am 27. Mai 1986 in St. Katharinen ein großer Gottesdienst mit ca. 400 Teilnehmern zu dem Thema „Es ist fünf nach zwölf: ein zweites Tschernobyl in Stade, Brokdorf oder anderswo müssen wir verhindern!“ statt. Bei diesem wurde für die Brokdorf-Demonstration am 7. Juni 1986 geworben und durch das Verteilen kleiner Eisensägen zum (symbolischen) Sägen am Brokdorf-Zaun aufgefordert. Da sich damals die HIKMuGA schon in der Solidarischen Kirche aufgelöst hatte, war die Initiative offiziell nicht mehr Veranstalterin des Gottesdienstes, sondern die Gruppe „Christen und Christinnen aus Nordelbien“, die allerdings zu einem nicht geringen Teil aus ehemaligen HIKMuGA-Mitgliedern bestand. Die Gottesdienste wurden zumeist von einer Vorbereitungsgruppe von fünf bis acht Leuten, die dann noch weitere Personen für die Mitgestaltung ansprachen, mit einem Vorlauf von etwa vier Wochen organisiert¹⁴.

Was war Sinn und Anliegen dieser Gottesdienste?

Pastor Manfred Brockmann beschrieb im Erfahrungsbericht der HIKMuGA die Bedeutung ihrer Gottesdienste folgendermaßen: Sie gehörten „nicht zum Aktionsprogramm der Gruppe“, sondern kamen lediglich auf Initiative Einzelner zustande. Sie erfüllten die Funktion, sich über Gründe und Perspektiven der Gegenwart zu vergewissern und die Gemeinschaft der Gruppe zu erfahren und zu feiern. Sie waren „große einigende Ruhepunkte“. In ihnen versuchte die Gruppe, sich und ihre „Arbeit in Beziehung zur Bibel zu setzen“ und sich „von ihren Symbolen und Gestalten anreden zu lassen“¹⁵. Allerdings treffen diese Aussagen Brockmanns nur auf einige der Gottesdienste zu, wie z. B. die beiden Weihnachtsgottesdienste, die am Bauzaun in

Gewaltfrei widerstehen. Brokdorf-Protokolle gegen Schlagstöcke und Steine. Reinbek bei Hamburg 1981, 180–187, hier: 184f.

14 Vgl. *Zeitzeugengespräch mit Hochschullehrer Ulfrid Kleinert* in Radebeul am 24.8.2007.

15 *Hamburger Initiative*, Protestleute (wie Anm. 1), 80.

Brokdorf stattfanden und den Gottesdienst vor St. Petri zum Gedenken an Hartmut Gründler. Diese wurden an besonderen Orten gefeiert, sie wurden kaum beworben und sie wurden vorrangig von der HIKMuGA und ihrem weiteren Freundeskreis besucht. Es erscheint plausibel, dass die Gottesdienste im kleineren Rahmen zur Stärkung der Gruppe, zur Selbstvergewisserung und Klärung ihres Standortes dienten. Da sie z. B. mit Brokdorf an einem Ort stattfanden, den die gegen Atomkraft Engagierten sonst nur im Zusammenhang mit Aktionen kannten, bildeten sie tatsächlich einen kontrastierenden Ruhepunkt. Die großen Themengottesdienste in der Hauptkirche St. Katharinen, zu denen die HIKMuGA öffentlich einlud¹⁶ und an denen zahlreiche Menschen teilnahmen, hatten neben dem Anliegen der Selbstvergewisserung durchaus auch das Ziel öffentlicher Wirkung und des Aufzeigens konkreter Handlungsperspektiven. Man kann sie daher zum Aktionsprogramm der Gruppe zählen. So war z. B. der Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“ nach dem Protokoll der Klausurtagung am 17. September 1977 als „Anfangsimpuls für eine [...] intensivere Arbeit in den Kirchengemeinden“ gedacht¹⁷. Der hier integrierte Markt der (Aktions-)Möglichkeiten zeigte konkrete Handlungsperspektiven auf und der Gottesdienst 1986 lud zur Teilnahme an der zeitnah geplanten Brokdorf-Demonstration ein. Beide Veranstaltungen fungierten somit nicht nur als Ruhepunkte. Die großen Gottesdienste boten weiterhin einen Raum für diejenigen Atomkraftgegner, die nicht zu den K-Gruppen¹⁸ gehörten, sich zu treffen und

16 So plakatierte man für den Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“ Einladungen sogar in der U-Bahn. Vgl. *Zeitzeugengespräch Kleinert* (wie Anm. 14).

17 Bestandsaufnahme über die Situation unserer Initiative gegen Atomkraftwerke auf der Klausurtagung am 17.9.1977 im Rauhen Haus (Archiv Aktive. V. Auswertungen und Anregungen für gewaltfreie Bewegungen Hamburg, Nachlass Wolfgang Hertle, Stromzahlungsboykott).

18 Die K-Gruppen hatten ein marxistisch-leninistisches Selbstverständnis, orientierten sich dabei aber nicht am sowjetischen, sondern am chinesischen Bezugsmodell. Sie vertraten die Konzepte des Internationalismus, der Kulturrevolution und des Maoismus. Für die K-Gruppen war der Protest gegen den AKW-Bau attraktiv, weil sie ihre Solidarität mit der betroffenen ländlichen Bevölkerung als maoistischen Ansatz interpretieren konnten. Vgl. *Radkau*, Joachim: Eine kurze Geschichte der deutschen Antiatomkraftbewegung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament* 46/47 (2011), 7–11.

auszutauschen¹⁹. So nahmen an ihnen auch Menschen teil, die der Kirche distanziert gegenüberstanden, aber nun von der Lebendigkeit und Erfahrungsbezogenheit der HIKMuGA-Gottesdienste begeistert waren. So schrieb ein Teilnehmer in einem Brief an Bischof Hans-Otto Wölber über den Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“: „Vielleicht war ich wegen meiner kritischen Grundeinstellung der Kirche gegenüber umso mehr beeindruckt, wie hier, abweichend von allen Normen, ein Gottesdienst gestaltet wurde, der die vielen Besucher zum Nachdenken und zu der Bereitschaft, Mitverantwortung zu tragen, anregte. [...] Ich möchte sie zu dieser Gruppe junger verantwortungsbewusster Pastoren in Ihrer Landeskirche von Herzen beglückwünschen. In Gesprächen während des Gottesdienstes und danach habe ich manche nachdenkliche und anerkennende Äußerung auch von Menschen gehört, die sonst der Kirche fern stehen. Es klang bei vielen die Bereitschaft an, wieder regelmäßig Gottesdienste zu besuchen, wenn Pastoren wie diese zu Wort kommen.“²⁰ Dass diese der Kirche distanziert gegenüberstehenden AKW-Gegner zu den Adressaten der HIKMuGA zählten, zeigt sich auch in der liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes „Anfänge neuen Lebens“. Dort bot die HIKMuGA ihnen an, Gebete auch als Wünsche zu verstehen. Sie schlug vor, die Wünsche „so auszusprechen, daß die einen von uns sie mitwünschen und mitbedenken, die anderen sie als Bitte und Gebet verstehen können und wieder andere beides zugleich vollziehen.“²¹

Zentrale Themen

Themen der Gottesdienste waren die Auseinandersetzungen um Brokdorf und um die Atomenergie. So wurde im Weihnachtsgottes-

19 Vgl. *Zeitzeugengespräch Kleinert* (wie Anm. 14).

20 Brief an Bischof Wölber vom 5.2.1978 (Abgedruckt in *Hamburger Initiative, Protestleute* [wie Anm. 1], 78).

21 *Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion* (Hg.): *Anfänge neuen Lebens. Perspektiven aus der Anti-Atomkraftbewegung*. Hamburg 1978, 18 (Archiv Aktiv Hamburg, Nachlass Ulfrid Kleinert, HIKMuGA). Diese Broschüre ist eine Nachschrift des Gottesdienstverlaufes „Anfänge neuen Lebens“, um welche die HIKMuGA von Teilnehmern gebeten wurde, damit sie für andere Gottesdienste, Arbeits- und Gesprächsgruppen und für den Religions- und Konfirmandenunterricht zur Verfügung stehen könne.

dienst 1976 von den Erlebnissen auf der Brokdorf-Demonstration am 13. November 1976 berichtet und im Weihnachtsgottesdienst 1980 eine Bilanz der vorhergehenden vier Jahre dieser Auseinandersetzungen gezogen. Beim Gottesdienst 1986 bereitete man sich auf die nächste große Demonstration vor: „Wir wissen: sie werden versuchen, dich [heiliger Geist] mit CN- und CS-Gasen zu vermischen, um uns die Luft zu nehmen. Sie werden einige von uns in Mannschaftswagen und Zellen sperren, in denen Ozon knapp wird.“²² Die Atomenergieproblematik wurde darüber hinaus eingebettet in die allgemeine Umweltproblematik. So beschrieb man im Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“ mit einer Tonbildschau über „die letzten sieben Tage der Erde“ den achtlosen Umgang der Menschen mit der Natur oder meditierte anhand von Bildern über das Verhältnis von Natur, Mensch und Arbeit²³. Außerdem wurden weitere Themen angesprochen, die die Atomenergie- und Umweltproblematik tangierten: die globalen Auswirkungen des (Wirtschafts-)„wachstums auf Kosten der Dritten Welt“²⁴, der Wunsch nach Selbstbestimmung und Partizipation an gesellschaftlichen Entscheidungen²⁵ sowie die Kritik am privaten Eigentum an Produktionsmitteln bzw. am verantwortungslosen Umgang mit Eigentum. Im Gottesdienst am 27. Mai 1986 hieß es beispielsweise: „Was wir tun [...] ein handfestes Zeichen mitnehmen. [...] Es gibt Eigentum, das hat kein Existenzrecht, weil es der Vergiftung, dem Tod und der Vernichtung dient. Alle zivilen und militärischen Atomanlagen gehören dazu, desgleichen die Zäune, die diese Anlagen schützen sollen. Wir wollen die Zäune fallen sehen und die Atomanlagen abgetragen.“²⁶ Breiten Raum nahmen schließlich innerkirchliche Auseinandersetzungen mit den leitenden Stellen der Kirche ein: So betete ein Sprecher 1978 im Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“: „Wir wünschen uns eine Kirche, die sich nicht mit

22 Ansprache von Ulfrid Kleinert über den Geist der Wahrheit (NEK-Archiv Kiel, 98.120, Grell, Wolfgang / Nachlass, Nr. 85).

23 *Initiative*, Anfänge (wie Anm. 21), 4f. und 10f.

24 Ablauf des Gottesdienstes in der Weihnachtsnacht 1976 „Frieden auf Erden – in Brokdorf und auch anderswo“ (Archiv Aktiv Hamburg, Nachlass Ulfrid Kleinert, Mappe 1: HIKMuGA-Materialien 1976–79).

25 Vgl. *Initiative*, Anfänge (wie Anm. 21), 5f.

26 Was wir tun. (NEK-Archiv Kiel, 98.120, Grell, Wolfgang / Nachlass, Nr. 85).

Ministern und Unternehmern gutstellen will, sondern nach dem fragt, was nottut, die ihre Konflikte offen und ehrlich austrägt, und in der der Glaube und die Liebe alle verbindet.“²⁷ Weihnachten 1980 wurde zu Gott geklagt:

„Ich klage laut über die Kirche, zu der ich gehöre. In ihr ist heute Millionen Menschen das Weihnachtsevangelium gesagt worden, und doch hat sie das Kind in der Hütte und den Mann von Nazareth so vielfach verraten. Die Luft ist dünn geworden, in der wir gemeinsam leben. Zwischen Kirchenamtsmännern, Kirchenleitungsleuten und Petrikirchenbesetzern gibt es keine Verständigung, Vergebung, es fehlen Umkehr und neues Leben. Symbole der Macht prägen den Stempel unserer Kirche; Verweise und Amtszuchtverfahren, Suspendierung und Bitten, die nur noch ‚mit Nachdruck‘ ausgesprochen werden. Von unserer Seite folgen einstweilige Verfügungen und messerscharfe Kritik. Wir ballen die Fäuste, obwohl wir lieber die offene Hand hinstrecken möchten.“²⁸

Folgende explizit theologische Motive kamen in den Gottesdiensten vor: Natur und Umwelt gehören zu Gottes Schöpfung, mit der der Mensch achtsam umgehen sollte. Im Noahbund, dessen Zeichen der Regenbogen ist, verspricht Gott, dass er seine Schöpfung

27 *Initiative*, Anfänge (wie Anm. 21), 19.

28 Vgl. Ablauf des Gottesdienstes „Friede den Hütten“ – Heilige Nacht 1980 in Brokdorf (Privatarchiv Ulfrid Kleinert, Radebeul). In der Bilanz wurde zu den Auseinandersetzungen mit der Amtskirche weiterhin festgehalten: „Gegen eine solche Entwicklung in unserem Staat müßten wir uns eigentlich mit allen Christen und kirchlichen Amtsträgern im Lande einig sein. Daß das nicht so ist, liegt zu einem großen Teil an den kirchenleitenden Instanzen. Sie haben sich in den vergangenen Jahren nicht verändert. Erst ermitteln sie wegen disziplinarischen Maßnahmen gegen die Pastoren unter uns und setzen uns telefonisch und telegraphisch unter Druck, jetzt versuchen sie uns mit Verweisen und Suspendierung einzuschüchtern. Es gibt leider nur wenige in den oberen Etagen unserer evangelisch-lutherischen Kirche, die nach den Zielen und Inhalten unserer Arbeit und unseres Kampfes fragen; vielen genügt zu Aburteilung, daß Regierung und Spitzenverdiener der Wirtschaft oder auch nur ein paar Gemeindemitglieder anderer Meinung sind als wir. Da es aber kirchenamtlich bisher nicht verboten ist, das Evangelium auszurichten, werden wir nach wie vor in dieser Kirche und aus dieser Kirche heraus weiterzugeben versuchen, was die himmlischen Heerscharen den Hirten sagen: ‚Friede auf Erden den Menschen, die zu Gottes Volk zählen‘. Friede den Hütten!“

bewahren möchte. Dies kam in der Predigt der Systematischen Theologin Dorothee Sölle im Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“, aber auch als Ermutigung im Gottesdienst in der Heiligen Nacht 1980 zur Sprache²⁹. Zum Frieden auf Erden, der an Weihnachten verkündigt wird, wurde ausgeführt, dass er „sich nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf die Natur als unseren Lebensraum“ beziehe und „auf die Strukturen unserer Gesellschaft.“³⁰ Im Gottesdienst 1980 unter dem Thema „Friede den Hütten“ wurde der Friede ganz befreiungstheologisch parteilich den Ohnmächtigen versprochen:

„*Friede* den Hütten“ – denen, die in Hütten leben, ist der Friede von Weihnachten versprochen, den Hirten auf dem Feld, den Umherziehenden, den kleinen Leuten. Manchmal fühlen wir uns als kleine Leute: Oft sind wir sprachlos, machtlos, uns sind die Hände gebunden.“³¹

Als ein weiteres theologisches Motiv ist die Nachfolge Jesu zu nennen, die im Weihnachtsgottesdienst 1980 mit dem Wort vom Salz der Erde (Matthäus 5,13) illustriert wurde³². Auffallend war allerdings, dass die explizit theologischen Motive in den Gottesdiensten weniger stark vertreten waren als die allgemein-gesellschaftlichen Themen.

Bei den genannten Themen spiegelte sich der mit den Neuen Sozialen Bewegungen einhergehende gesellschaftliche Umbruch wider: die zunehmende Sensibilisierung für Umweltfragen, die auch die Entstehung der neuen Schöpfungstheologien beeinflusste, sowie der zunehmende Anspruch auf Erweiterung der Partizipationsmöglichkeiten, der mit einer Institutionenkritik einherging.

Die Gestaltungsmerkmale der HIKMuGA-Gottesdienste

Ein Votum unter der Überschrift „Was ich von diesem Gottesdienst erwarte“ zu Beginn von „Anfänge neuen Lebens“ illustriert die besonderen Gestaltungsmerkmale der HIKMuGA-Gottesdienste:

29 Vgl. *Initiative*, Anfänge (wie Anm. 21), 15f. Vgl. auch den Ablauf des Gottesdienstes „Friede den Hütten“ (wie Anm. 28).

30 Ablauf des Gottesdienstes „Frieden auf Erden“ (wie Anm. 24). Dieses Motiv findet sich ebenfalls im Gottesdienst 1980, vgl. Ablauf des Gottesdienstes „Friede den Hütten“ (wie Anm. 28).

31 *Ebd.*

32 Vgl. *ebd.*

„Es sind zwei Dinge, die ich erwarte von diesem Gottesdienst. Es ist kein Gottesdienst von vorne, sondern einer aus der Mitte – ich habe mir eigentlich immer gewünscht, dass ich als Gottesdienstbesucher die Feier mitgestalten kann, das ist heute möglich und darauf freue ich mich. Und das zweite ist: Es ist kein Gottesdienst, der allein über den Kopf geht, sondern einer, der konkrete Erfahrungen einschließt, Elemente der Sinnlichkeit – auch das ist faszinierend für mich, denn wenn man normalerweise zu einem protestantischen Gottesdienst geht, dann muß man einen kühlen Kopf mitbringen und ein sehr geduldiges Sitzfleisch. Heute jedoch können wir miteinander Erfahrungen machen, pflanzen, Wasser trinken, Brot miteinander teilen und Erfahrungen austauschen über Anfänge neuen Lebens. Ich glaube, mir wird es Spaß machen, und ich hoffe, daß es uns allen gelingt.“³³

Manfred Brockmann trug im Erfahrungsbericht folgende ‚eigenartige‘ Gestaltungsmerkmale zusammen³⁴: Die Gottesdienste zeichneten sich durch eine „amtskirchliche und liturgische Unbekümmertheit“ aus. Dies zeigte sich daran, dass sie sich nicht nach den liturgisch vorgegebenen biblischen Texten richteten und an ungewöhnlichen Orten und zu unüblichen Zeiten stattfanden. So wurden sie nachts am Brokdorfer Bauzaun, in den Abendstunden oder vor St. Petri an der Stelle, an der sich Hartmut Gründler verbrannt hatte, gefeiert. Hintergrund dieser Unbekümmertheit war, dass im Blick auf das Thema oder den Inhalt die eigene Situation den Vorzug vor der kirchlichen Tradition erhielt:

„Sie [die Gottesdienste] haben ihr Thema, ihren Inhalt, ja ihre Notwendigkeit und ihr Leben nicht aus amtskirchlich vorgegebenen Zeiten, Orten und Texten, sondern aus einer uns betreffenden und bedrängenden Erfahrung unserer Geschichte. Die Situation ruft nach einem biblischen Text und macht damit gerade erst die Lebensnähe und Aktualität der Bibel erfahrbar. Hier sind wir in unserer Geschichte zugleich in der Geschichte des Glaubens. [...] Das ist ihre ‚liturgische Unbekümmertheit‘, die sich nicht an der traditionellen

33 Vgl. *Initiative*, Anfänge (wie Anm. 21), 3.

34 *Hamburger Initiative*, Protestleute (wie Anm. 1), 80–85. Der Abschnitt trägt die Überschrift „Eigenartiges“.

gottesdienstlichen Form, sondern an der Sache und Situation orientiert.“³⁵

Ein weiteres Merkmal der Gottesdienste war ihr prophetischer Grundklang, der vor allem die Struktur der Predigten bestimmte: „Sie enthalten immer eine Deutung der Situation – Analogie zum Richterspruch der Propheten.“³⁶ Hoffnung für die dargestellte gegenwärtige Lage wurde geschöpft, indem die Prediger neben diese Deutung der Situation auf Jesus als das „Urbild des menschlichen, befreienden Menschen“ hinwiesen³⁷. Außerdem zeichneten sich die Gottesdienste dadurch aus, dass sie alle Sinne des Menschen ansprechen wollten und sich daher nicht auf die traditionellen Elemente wie Hören, Singen und Beten beschränkten. So gab es im Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“ Bildmeditationen, Transparente und Spruchtafeln; die Teilnehmer aßen gemeinsam Brot, tranken Quellwasser und pflanzten kleine Setzlinge in Töpfe. 1986 wurden die Gottesdienstteilnehmer aufgefordert, ein Klagegeschrei anzustimmen:

„Aaaaouiiischchauü...‘ – ‚Klagelaute‘ erfüllen den hohen Kirchenraum von St. Katharinen am Freihafen. Die vierhundert Christen folgten nur zögernd der Aufforderung, in den geweihten Räumen mal so richtig die Sau rauszulassen, klagemäßig. Aber dann hört es sich doch ganz beeindruckend an, was die vielen Münder gegen das weißgetünchte Gewölbe schreien, fast wie zeitgenössische sakrale Musik.“³⁸

Ferner war das Verschwinden der traditionellen Unterscheidung von gottesdienstlicher Welt und Alltagswelt bemerkenswert. So wurde bei der Brokdorf-Demonstration am 13. November 1976 das Lied „We shall overcome“ sowohl im Gottesdienst als auch bei der sich unmittelbar anschließenden Demonstration gesungen. Außerdem standen in „Anfänge neuen Lebens“ die beim erwähnten Markt der Möglichkeiten vorgestellten Projekte und Initiativen im Mittelpunkt: der Aufruf „Gorleben soll leben“ zur Förderung alternativer Projekte rund um das Zwischenlager, das Projekt neuer Wohngemeinschaften, die Aktion „Jute statt Plastik“, die Lebensstilkampagne Aktion „e“

35 *Ebd.*, 80f.

36 *Ebd.*, 81.

37 *Ebd.*

38 Gottesdienst mobilisierte Hamburger Christen für Brokdorf-Demo. In: taz vom 29.5.1986, 19.

von Brot für die Welt, der Stromzahlungsboykott, die „Initiative kirchliche Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion“, die Graswurzelgruppen sowie eine Projektwoche von Schülern zum Thema „Landkommune – alternative Lebensmöglichkeit“. Die Idee des Marktes der Möglichkeiten entstammte den Kirchentagen. 1973 in Düsseldorf gab es dort zum ersten Mal ein Kommunikations- und Informationszentrum, seit dem Frankfurter Kirchentag 1975 wurde dieses dann „Markt der Möglichkeiten“ genannt³⁹. Überdies gestaltete die HIKMuGA das gemeinsame Abendessen mit Vertretern der HEW „in der Nachfolge des Abendmahles Jesu [...], das auch Gegner als Menschen und Brüder an einen Tisch bringt“, so dass sich hier die gottesdienstliche Welt und die Alltagswelt ebenfalls vermischten. Weiterhin benutzte die HIKMuGA Voten „als neues liturgisches Strukturelement“, mit dem die Teilnehmer ihre konkrete Situation zur Sprache bringen konnten. Schließlich zeigte auch das Nebeneinander von alten und neuen Liedern in den Gottesdiensten ihre Aktualitätsbezogenheit⁴⁰.

Manfred Brockmanns Charakterisierung der Gottesdienste weist deutlich auf den Einfluss der kontextuellen Befreiungstheologie hin. Diese bettet den biblischen Text und die theologische Reflexion in den jeweiligen Lebenskontext ein. Alle von Brockmann aufgezählten Merkmale – die amtskirchliche und liturgische Unbekümmertheit, der prophetische Geist, das Verschwimmen der Unterscheidung von gottesdienstlicher Welt und Alltagswelt sowie die Voten – haben nun ebenfalls ein kontextuelles Moment: Die konkrete gesellschaftliche Situation rückt in den Vordergrund, und ausgehend von dieser werden dann biblische Texte sowie christliche Traditionen zur Sprache

39 *Schroeter-Wittke*, Harald: Der Deutsche Evangelische Kirchentag in den 1960er und 70er Jahren – eine soziale Bewegung? In: Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007, 213–225, hier: 219f.

40 So sangen die Gottesdienstteilnehmer vor der Demonstration am 13. November 1976 die Lieder „Ein feste Burg ist unser Gott“, „Ich möchte gern Brücken bauen“ und „We shall overcome“, beim Weihnachtsgottesdienst 1976 „Die Nacht ist vorgedrungen“ und ein Lied aus der Anti-AKW-Bewegung („Wir geben unseren Kampf nicht auf“), beim Ostergottesdienst zum Gedenken an Hartmut Gründler „O komm, du Geist der Wahrheit“ und „Du, lass dich nicht verhärten“.

gebracht. Konkret führte dies in den Gottesdiensten dazu, dass der gesellschaftliche Kontext wesentlich stärker als die christlichen Motive zur Sprache kam, wie in den weiter oben dargestellten Themen der Gottesdienste deutlich wurde.

Was waren weitere prägende Einflüsse?

Die Gottesdienste der HlkMuGA kann man den „Gottesdiensten in neuer Gestalt“ zuordnen, die seit den 1960er Jahren oftmals von übergemeindlichen Arbeitsstellen in unregelmäßigen Abständen veranstaltet und vor allem im Zusammenhang mit Jugend- und Familiengottesdiensten sowie auf Kirchentagen ausprobiert wurden. Sie bereicherten das gottesdienstliche Leben um politisch-soziale Aspekte⁴¹. Weitere Merkmale waren „der Wunsch nach aktiver Beteiligung der Gemeinde“⁴² und der freie „Umgang mit liturgischen Strukturen und ihre[r] aktuelle[n] Variation. [...] Symbolhandlungen, Bewegung, Malen, Pantomime, Meditation und Tanz erweiterten das Repertoire der klassischen Medien.“⁴³ Als bekannte Gottesdienste in neuer Gestalt gelten auch das aktionsbetonte Politische Nachtgebet, das von Dorothee Sölle, dem Theologen Fulbert Steffensky und anderen initiiert und von 1968 bis 1972 in Köln gefeiert wurde; die 1973 auf dem Kirchentag in Düsseldorf entwickelte Liturgische Nacht, bei der Elemente des Festlich-Kreativen eine größere Rolle spielten, sowie das Feierabendmahl seit dem Nürnberger Kirchentag 1979⁴⁴.

Die Politischen Nachtgebete waren „die Liturgie der politischen Theologie“⁴⁵ und präsentierten – ganz im Sinn der kontextuellen Befreiungstheologie – hochaktuelle politische Themen auf parteiliche Weise. Ihre Liturgie wurde durch den Dreischritt Information – Meditation – Diskussion/Aktion strukturiert. Es gilt als Verdienst der Nachtgebete, Impulse zur Wahrnehmung der politischen Dimension

41 *Cornehl*, Peter: Gottesdienst VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart. In: TRE 14 (1985), 54–85, hier: 78; und vgl. *Bieritz*, Karl-Heinrich: Liturgik. Berlin / New York 2004, 549.

42 *Cornehl*, Gottesdienst VIII (wie Anm. 41), 79. Vgl. auch *ebd.*: „Eigene Gebete, eigene Glaubensbekenntnisse, eigene Psalmen wurden formuliert.“

43 *Ebd.*

44 Vgl. *ebd.*, 78 und *Bieritz*, Liturgik (wie Anm. 41), 549.

45 *Cornehl*, Gottesdienst VIII (wie Anm. 41), 79.

von Gottesdienst, Liturgie und Verkündigung gegeben zu haben⁴⁶. Dies prägte auch die HkMuGA-Mitglieder. So veranstaltete beispielsweise der spätere Hochschullehrer Ulfrid Kleinert während seines Vikariats an der Elisabethkirche in Marburg 1968/69 „Gottesdienste mit Information“. Deren Struktur ähnelte stark dem oben genannten Dreischritt der Politischen Nachtgebete: Sie begannen mit dem thematischen Vortrag eines Experten, dann predigte Kleinert zu diesem Thema und danach diskutierten die Gottesdienstteilnehmer. Mitunter entstanden Aktionsgruppen und Projekte aus diesen Gottesdiensten⁴⁷. Sönke Wandschneider, damaliger Pastor der Schalomgemeinde in Norderstedt, feierte in seiner Kirchengemeinde den Politischen Nachtgebeten nachempfundene Gesprächsgottesdienste. Der Pastor und Hochschullehrer Hans-Jürgen Benedict hatte öfter an den Politischen Nachtgebeten in Köln teilgenommen und sich in diesem Zusammenhang auch mit der Frage des politischen Gottesdienstes beschäftigt⁴⁸.

46 Vgl. *Cornehl*, Peter: Dorothee Sölle, das „Politische Nachtgebet“ und die Folgen. In: Hermle / Lepp / Oelke, Umbrüche (wie Anm. 39), 265–284, hier: 271, 277.

47 Vgl. *Zeitzeugengespräch Kleinert* (wie Anm. 14): „Samstagabend gab es eine Wochenschlussandacht. Da kamen immer fünf Leute hin. Das sollte der Vikar dann machen. Und da habe ich dann Gottesdienste mit Information draus gemacht. Das heißt, ich habe immer ein Thema gewählt und zum Thema einen Fachmann sprechen lassen und ich habe dazu gepredigt und anschließend gab es ein Gespräch im hohen Chor und diese Gottesdienste, da kamen nachher immer 70, 80 Leute. [...] Also diese Frage, so Predigt im Dialog zu entwickeln und in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragen, das war damals schon Thema im Vikariat in Marburg. Und es war schön zu merken, wie dann auch aus diesen Samstagabendgottesdiensten Also es sind dann Dritte-Welt-Gruppen daraus entstanden, Projekte mit psychisch Kranken und so verschiedene Sachen. Themen, die wir angesprochen hatten, da wurden dann zum Teil Aktionsgruppen daraus. Oder bei Mitbestimmung im Betrieb waren die Gewerkschaften dann da.“

48 Vgl. *Zeitzeugengespräch mit Pastor und Hochschullehrer Hans-Jürgen Benedict* am 31.5.2007; vgl. außerdem *Benedict*, Hans-Jürgen: Pastorenkirche als Demokratisierungsfaktor in der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Pfarrer in der außerparlamentarischen Opposition. In: Ebert, Theodor / Benedict, Hans-Jürgen (Hg.): Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, ausserparlamentarische Opposition und Kirchenreform. Hamburg 1968, 179–199.

Dorothee Sölle selbst war auch an den HIKMuGA-Gottesdiensten beteiligt: Beim Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“ 1978 hielt sie die Predigt. Der Einfluss der Politischen Nachtgebete schlägt sich daher in den Gottesdiensten der HIKMuGA nieder. Mit dem Konflikt um den Bau des AKWs Brokdorf griff die Initiative ebenfalls hochaktuelle politische Themen auf parteiliche Weise auf. Allerdings lässt sich der liturgische Dreischritt hier nur ansatzweise wiederfinden. So überwiegt in den HIKMuGA-Gottesdiensten das Moment der Meditation, während die Momente der Information und Diskussion/Aktion einen wesentlich geringeren Anteil haben. In „Anfänge neuen Lebens“ etwa finden sich im „Markt der Möglichkeiten“ auch die Elemente Information, Diskussion und Aktion, der Gottesdienst „In diesem Leben leben“ endete mit Gesprächen im Gemeindehaus von St. Petri, und durch das Verteilen vieler kleiner Sägen zum Zerschneiden des Brokdorfzauns wies der Gottesdienst 1986 ebenfalls Momente einer symbolischen Aktion auf⁴⁹. Für die HIKMuGA war es aber nicht prinzipiell wichtig, dass solche Aktionen zum Gottesdienst gehörten⁵⁰. Jedenfalls prägten Strukturelemente ihre Gottesdienste, die sich nicht beim Politischen Nachtgebet finden ließen. So waren die Voten und Gebete von persönlichen Erzählungen geprägt; subjektive

49 „Was wir tun [...] ein handfestes Zeichen mitnehmen. [...] Wir möchten euch heute eine neue Aktion vorschlagen: nach Brokdorf eine kleine Eisensäge mitzunehmen als ein handfestes Zeichen dafür, daß wir an der Stilllegung Brokdorfs arbeiten wollen. Um nicht mißverstanden zu werden: wir wissen, daß dies angesichts des massiven militärischen Schutzes der Anlagen und Zäune nur schwer oder gar nicht möglich ist. Wir müssen nicht um jeden Preis, schon gar nicht um den menschenverletzender Gewalt ran an den Zaun, damit wir mit unserer Säge daran für einen CS-Gas-Augenblick arbeiten können. Aber wir führen die Säge sichtbar um den Hals gebunden mit, um damit aller Welt zu zeigen: wir wollen etwas tun, um unser Ziel zu erreichen.“ In: Was wir tun (wie Anm. 26).

50 Vgl. *Zeitzeugengespräch Kleinert* (wie Anm. 14): „Sicherlich Politisches Nachtgebet ist so ... Die haben aber auch dieses Gesprächsbereite ... Die haben Aktionen am Ende dann gehabt das politische Nachtgebet. Wir wollten nicht unbedingt: Jetzt muss da eine Aktion herauskommen. Obwohl ja dieser letzte Gottesdienst, der war ja bezogen auf diese Sache mit den Sägen dann, der hatte so eine Verbindung. Bei den anderen ... Also Handlungselemente wurden zumindest mit reflektiert und überlegt, also das sollte mit vorkommen. Also insofern kann man die Politischen Nachtgebete auch mitzählen zu den Vorläufern. Aber es war halt eine ganz eigene Geschichte.“

Sichtweisen und Gefühle wie Angst und Hoffnung kamen zur Sprache. Beim Gottesdienst „Friede auf Erden – in Brokdorf und auch anderswo“ wurde z. B. ein Votum zur Angst aus der Sicht eines Pfarrers verlesen:

„Am 13. November hatte ich auch Angst: Werde ich im Talar zum Gespött der Leute? Werde ich es aushalten, mich vielleicht der Lächerlichkeit preisgeben zu müssen? Die Sünden der Väter, die Kriege heiligten und Waffen segneten, begleiteten mich. Ich hatte Angst vor den Steinen, den Helmen und Gasmasken auf beiden Seiten des Zaunes, vor den Uniformen und den Wasserwerfern, vor der Arroganz der Macht. Ich hatte Angst vor mir selbst, dass ich zurückziehe und kneife, wo ich gefordert bin, dass ich den rechten Augenblick verpasse.“⁵¹

Ein Votum zur Hoffnung aus der Sicht eines Demonstranten wurde ebenfalls geäußert: „Es hat mir Mut gemacht, mit so vielen Menschen, mit so verschiedenartigen und untereinander fremden, gemeinsam zu gehen, gemeinsam schwere Balken zu schleppen, gemeinsam zu lachen und zu weinen. Es war ein Gedränge – wie in der Großstadt zur Hauptverkehrszeit, – aber hier sahen wir einander an, wir redeten einander an, tauschten mitgebrachte Frikadellen gegen Äpfel oder gaben Butterbrote weiter. Hier hatten wir ein gemeinsames Ziel.“⁵² Dieses Einbringen subjektiver Sichtweisen und Gefühle unterschied sich von den Politischen Nachtgebeten, die einen starken Fokus auf Sachinformationen gelegt hatten. Weiterhin wurden die Teilnehmer in den HkMuGA-Gottesdiensten ermutigt, sich einzubringen, so z. B. in den Berichten vom Markt der Möglichkeiten oder im Artikulieren von Wünschen beim Gottesdienst „Anfänge neuen Lebens“, während beim Politischen Nachtgebet die vortragende Gruppe eine eher autoritäre Kommunikationsposition innehatte⁵³. Außerdem sprachen die Gottesdienste, wie oben beschrieben, alle Sinne an – im Gegensatz zur Textlastigkeit und einseitigen Betonung von Sachinformationen der Politischen Nachtgebete. Es

51 Gottesdienstablauf „Frieden auf Erden“ (wie Anm. 24).

52 *Ebd.*

53 Vgl. hierzu die Kritik von *Cornel*, Peter: Öffentlicher Gottesdienst: zum Strukturwandel der Liturgie. In: Ders. / Bahr, Hans-Eckehard (Hg.): Gottesdienst und Öffentlichkeit. Theorie und Didaktik neuer Kommunikation (Konkretionen 8). Hamburg 1970, 118–196, hier: 192.

zeigt sich hier das zunehmende Bedürfnis nach Unmittelbarkeit und Artikulation persönlicher Betroffenheit in Abgrenzung zu einer einseitigen Betonung der Vernunft sowie nach Beteiligung und Partizipation, das, wie bereits erwähnt, mit den Neuen Sozialen Bewegungen der 1970er Jahre einherging. Weiterhin griff man bei den HIKMuGA-Gottesdiensten die Thematik vorangegangener Gottesdienste auf und bilanzierte einschlägige Ereignisse⁵⁴. Diese Rückmeldungen und Praxisreflexionen gab es in den Politischen Nachtgebeten, die jeden Monat ein neues Thema behandelten, nicht⁵⁵. Schließlich fanden sich in den HIKMuGA-Gottesdiensten verstärkt Elemente des Festlich-Kreativen; etwa beim gemeinsamen Pflanzen der Setzlinge in „Anfänge neuen Lebens“ oder beim gemeinsamen Brotessen und Tee-trinken im Weihnachtsgottesdienst 1980. Damit kann man die HIKMuGA-Gottesdienste in eine allgemeinere liturgiegeschichtliche Entwicklung einordnen: Die Politischen Nachtgebete waren von kritischen Sympathisanten als zu text- und informationslastig kritisiert worden, die Kommunikation wurde als autoritär empfunden und Defizite im Bereich der Meditation und des Gebetes sowie der Praxis-reflexion beklagt⁵⁶. Es wurde angeregt, „den ‚Kältestrom‘ der Information durch den ‚Wärmestrom‘ (E. Bloch) symbolisch-liturgischer Vergewisserung und Feier zu ergänzen“⁵⁷: „Gerade die politisch Engagierten entdeckten neu, was in den Jahren der dogmatischen Orthodoxie ebenso wie in der Phase der harten politischen Agitation, der Entlarvungen und Appelle verschütt war: ein ungeheures Bedürfnis nach Kommunikation, nach Nähe, Wärme, Freude, unverstellte Begegnung, nach der sinnlichen Vergewisserung der Wahrheiten, von

54 Vgl. Bilanz: von Weihnachten 1976 bis Weihnachten 1980. (Gottesdienstablauf „Friede den Hütten“ [wie Anm. 28]).

55 Vgl. *Cornehl*, Öffentlicher Gottesdienst (wie Anm. 53), 188, 194.

56 Vgl. *Cornehl*, Dorothee Sölle (wie Anm. 46), 275f.; und *Cornehl*, Öffentlicher Gottesdienst (wie Anm. 53), 188–194.

57 *Cornehl*, Dorothee Sölle (wie Anm. 46), 276. Zum Kälte- und Wärmestrom vgl. auch *Bahr*, Hans-Eckehard: Kältestrom und Wärmestrom bei der Vermittlung des Christlichen. In: *Cornehl / Bahr*, Gottesdienst (wie Anm. 53), 197–216, hier 206f.: „Der Wärmestrom vermittelt sich durch umfassende, aufs Totum des Geschehenden bezogene Bilder, Ziel-Mythen, Grundvisionen. Der Kältestrom findet Ausdruck in empirisch-wissenschaftlicher Analyse, aktuell-praktischer Bedingungsanalyse nach Maßgabe des Möglichen.“

denen christlicher Glaube lebt. Hier war ein Defizit, das schmerzhaft erfahren wurde – im normalen Gemeindegottesdienst ebenso wie in den ‚traditionellen‘ Politliturgien⁵⁸.

Hand in Hand mit dem eingangs geschilderten gesellschaftlichen Wandel kam es also zu einer „Klimawende in der liturgischen Großwetterlage“⁵⁹, die vor allem die erste Liturgische Nacht 1973 auf dem Kirchentag in Düsseldorf markierte. 4.000 Menschen nahmen an diesem dreieinhalbstündigen „Woodstock des deutschen Protestantismus“ teil⁶⁰. Die Liturgische Nacht knüpfte, ebenfalls von befreiungstheologischen Impulsen beeinflusst, an das Politische Nachtgebet an, bei ihr wurde aber der Gottesdienst als Fest und Feier wiederentdeckt⁶¹. Hier entstand „eine Form der Lebendigen Liturgie, die alle Sinne und den ganzen Körper ansprach.“⁶² Das auf dem Nürnberger Kirchentag 1979 zum ersten Mal stattfindende Feierabendmahl, an welches das gemeinsame Essen und Trinken bei den HIKMuGA-Gottesdiensten erinnerte, gehört ebenfalls zu dieser Entwicklung. Dieses mit dem gesellschaftlichen Wandel einhergehende neue liturgische Klima spiegeln auch die HIKMuGA-Gottesdienste wider. Durch ihre Kreativität und ihren experimentierfreudigen Umgang mit den gottesdienstlichen Formen trugen sie zum einen zur Weiterentwicklung der politisch orientierten Gottesdienste bei, von denen sie zum anderen wiederum selbst geprägt waren.

58 *Cornehl*, Peter: Lehrstück Liturgische Nacht. In: Liturgische Nacht. Ein Werkbuch. Hg. vom Arbeitskreis Gottesdienst und politische Kommunikation. Wuppertal 1974, 103–151, hier: 106f.

59 *Ebd.*, 107.

60 *Schroeter-Wittke*, Harald: 6 Auftakte zum Verhältnis von Tanz und Religion. „Das Reich Gottes lässt sich nicht ertanzen“ (Heinz Zahrnt). In: Keuchen, Margot (Hg.): Tanz und Religion. Theologische Perspektiven. Frankfurt a. M. 2008, 9–28, hier: 11; vgl. auch *ebd.*, 10. Theologisch begleitet wurde die Liturgische Nacht von Hans-Eckehard Bahr, Friedrich Karl Barth und Peter Cornehl u. a.

61 Vgl. *Cornehl*, Gottesdienst VIII (wie Anm. 41), 79f.

62 *Schroeter-Wittke*, Kirchentag (wie Anm. 39), 220.

Predigen im KZ – Evangelische Lagerpredigten und ihr Widerstandspotential*

Rebecca Scherf

„Hoffentlich habe ich nicht geschnarcht.“ Ein Gedanke, der einem durch den Kopf gehen kann, wenn man angesichts einer langwierigen Rede merkt, dass der Kampf gegen die Müdigkeit verloren wurde. Dass der auch noch so willige Geist dem schwachen Körper erliegt, passiert nicht nur im privaten oder öffentlichen Raum. Auch an den scheinbar unmöglichsten Orten, wo einige Formen von Ansprachen als etwas Besonderes galten, wie im Konzentrationslager, versetzten langweilige Reden die Zuhörer in erholsamen Schlaf.

„Hoffentlich habe ich nicht geschnarcht“, diese Befürchtung hielt Karl Adolf Gross fest, ein Häftling im KZ Dachau. Eine in seinen Augen „ziemlich farblos[e]“¹ Predigt führte bei ihm dazu, dass ihm dieselben zufielen und er erst am Ende wieder erwachte. Kritisch notierte der 1892 geborene studierte evangelische Theologe und Verleger seine Meinung über die gehörten Predigten in seinen Dachauer Tagebüchern. Waren die Predigten stark an Inhalt und Ausdruck, lobte er sie in den höchsten Tönen. Waren sie dagegen eher trocken und aussagelos, hatte er meist keine anderen Worte für sie übrig als das Bedenken seines Schlafverhaltens und die beruhigende Feststellung, dass er in bester Gesellschaft weiterer Schlafender geweilt hatte².

Karl Adolf Gross war einer der wenigen mutigen Häftlinge, die sich illegal in den sogenannten Pfarrerblock im KZ Dachau schlichen, um dort am kirchlichen Leben teilzunehmen. Aus seinen Tagebuchaufzeichnungen geht hervor, wie beachtlich lebendig das dortige religiöse Leben unter evangelischen Vorzeichen stattfand. Für die

* Der folgende Aufsatz ist ein gekürzter Auszug aus einem Kapitel der Dissertation der Verfasserin, die 2018 bei Vandenhoeck und Ruprecht erscheinen wird: *Scherf, Rebecca: Evangelische Kirche und Konzentrationslager 1933 bis 1945. Göttingen 2018.*

1 *Gross, Karl Adolf: Zweitausend Tage Dachau. Erlebnisse eines Christenmenschen unter Herrenmenschen und Herdenmenschen. Berichte und Tagebücher des Häftlings Nr. 16921. München 1946, 246.*

2 Vgl. *ebd.*

inhaftierten Pfarrer und die wenigen illegalen Besucher des Pfarrerblocs waren die Andachten und Gottesdienste in der dortigen Lagerkapelle nicht zuletzt aufgrund der dort gehaltenen Predigten von besonderer Bedeutung. Diese Beobachtung macht die Frage nach deren Inhalten relevant.

Wohl unter der Herausgeberschaft von Karl Adolf Gross³ erschien 1946 eine Sammlung von Dachauer Lagerpredigten. Eine Auswahl aus dieser Sammlung bildet die Quellengrundlage der folgenden Ausführungen. Mit der Analyse der Predigten soll geklärt werden, ob und wie sich Gattungsmerkmale einer Predigt unter Lagerbedingungen änderten, welche Themen sich inhaltlich niederschlugen und wie diese theologisch gedeutet wurden. Daran anschließend wird die Frage in den Blick genommen, ob die Predigten als Widerstandszeugnis im KZ verstanden werden dürfen.

1. Überlieferung der Predigten

1946 erschienen im Neubau-Verlag 29 Predigten unter dem Titel „Das aufgebrochene Tor. Predigten und Andachten gefangener Pfarrer im Konzentrationslager Dachau“.

Diese 29 Predigten waren die ersten, die veröffentlicht wurden. Im Laufe der Zeit erschienen noch weitere KZ-Predigtsammlungen prominenter evangelischer Pfarrer, die im KZ inhaftiert waren, wie die von Martin Niemöller, Ernst Wilm und Heinrich Grüber⁴. Die

3 Quellenkritisch kann dies vor allem daran festgemacht werden, dass Gross bereits in den Tagebüchern seine Begeisterung ausdrückte, als die Amerikaner bei der Befreiung das Tor zum sog. Pfarrerbloc öffneten und so der Zugang zur dortigen Kapelle für alle Häftlinge möglich gemacht wurde. Diesen Gedanken des ‚aufgebrochenen Tors‘ führte der unbekannte Herausgeber auch im Vorwort der Predigtsammlungen zur Begründung des Titels an. Vgl. Gross, Karl Adolf: Fünf Minuten vor zwölf. Des ersten Jahrtausends letzte Tage unter Herrenmenschen und Herdenmenschen. Dachauer Tagebücher des Häftlings Nr. 16921. München 1946, 226; und *ders.* (Hg.): Das aufgebrochene Tor. Predigten und Andachten gefangener Pfarrer im Konzentrationslager Dachau. München 1946, 3.

4 Vgl. Niemöller, Martin: „... zu verkündigen ein gnädiges Jahr des Herrn!“ Sechs Dachauer Predigten. München 1946; Grüber, Heinrich: Leben an der Todeslinie. Dachauer Predigten. Stuttgart / Berlin 1965; Wilm, Ernst: So sind wir nun Botschafter. Zeugnisse aus dem Kirchenkampf und dem KZ Dachau. Bielefeld 1953.

Sammlung „Das aufgebrochene Tor“ umfasst Predigten von insgesamt 14 Geistlichen unterschiedlicher Konfessionen⁵ aus vier verschiedenen Ländern⁶, die mit einer Ausnahme alle im Pfarrerblock des KZs Dachau gehalten wurden. Für die folgende Analyse werden 13 Predigten jener Sammlung herangezogen, die von vier Geistlichen der damaligen deutschen evangelischen Landeskirchen verfasst wurden⁷. Die ältesten dieser Predigten stammen aus dem Jahr 1942, die jüngsten aus der Zeit kurz nach der Befreiung im Jahr 1945. Zu unterschiedlichen Zeiten im Kirchenjahr verfasst, geben sie einen Querschnitt der jeweiligen Lagerverhältnisse sowie der jeweiligen theologischen Auffassungen wieder.

2. Definition von Predigt

Eine Predigt ist eine geistliche Rede, die von einem ausgebildeten Theologen⁸ gehalten wird. Dabei handelt es sich entweder um einen Pfarrer oder einen Vikar⁹, der jeweils auf ein intensives theologisches Fachstudium zurückgreifen kann. Ort der Predigt ist in der Regel der Gottesdienst der Gemeinde oder verschiedene kirchliche Feiern wie beispielsweise die Andacht¹⁰. Der Geistliche hält seine Predigt für die

5 Unter den Verfassern waren zwei katholisch, vier reformiert, sechs lutherisch, einer den böhmischen Brüdern zugehörig und einer ohne klare Bekenntniszugehörigkeit.

6 Deutschland, Niederlande, Tschechoslowakei, Litauen. Es ist davon auszugehen, dass die Predigten auf Deutsch gehalten wurden, da keine Übersetzungsvermerke angegeben sind.

7 Heinrich Grüber (1891–1975), inhaftiert in den KZs Sachsenhausen und Dachau von 1940 bis 1943; Kurt Walter (1892–1963), inhaftiert im KZ Dachau von 1942 bis 1945; Horst Thurmann (1911–1999), inhaftiert im KZ Dachau von 1941 bis 1945; und Gustav Dittmer (1901–1971), inhaftiert im KZ Dachau von 1943 bis 1945.

8 Im Aufsatz wird das generische Maskulin verwendet.

9 Als Laienelement ist auch ein Prädikant möglich, der aber vorher eine theologische Ausbildung erhalten hat.

10 Vgl. Nicol, Martin: Art. Predigt. I. Allgemein. In: RGG⁴ 6 (2003), 1585. Wird die Predigt in einer Andacht gehalten, so unterscheidet sie sich von der gottesdienstlichen Predigt durch ihren kasuellen Charakter. Oft sind es Anlässe des Kirchenjahres (Advent, Passion) oder des Privatlebens (Schulanfang), die den Inhalt der Andachtspredigt bestimmen: „Es ist der Kasus, der die Menschen zusammenführt; er ist zu bedenken.“ (*Huiszjing*, Klaas: Art. An-

anwesende Gemeinde. Die Hörer und Hörerinnen besitzen aufgrund ihres Alters, ihrer Herkunft, ihrer Sozialisation sowie ihrer gesellschaftlichen und beruflichen Stellung einen jeweils anderen Zugang zur Predigt. Im Normalfall ist niemand von ihnen ausgebildeter Theologe; der Glaube und die Theologie haben einen jeweils unterschiedlichen Stellenwert im Leben der Hörschaft.

Die Herausforderung für den Geistlichen ist es, in seiner Predigt Theologie und Lebenswirklichkeit der Gemeindemitglieder so miteinander zu verknüpfen, dass seine Aussagen für die Hörer und Hörerinnen relevant werden. Die Predigt nimmt ihren Ausgang dabei in einem Bibeltext, der über die Perikopenordnung für den jeweiligen Sonntag und kirchlichen Feiertag festgelegt ist¹¹. Davon ausgehend fragt sie nach der Anknüpfung in den individuell sehr unterschiedlichen Leben der Gemeindemitglieder. Indem eine Predigt die Bedeutung des Evangeliums in der jeweiligen Lebenswirklichkeit herausstellt, will sie immer wieder bei der Hörschaft Glauben wecken¹².

3. Predigen im KZ Dachau

Nach Verhandlungen zwischen der päpstlichen Nuntiatur und der deutschen Reichsregierung im Herbst 1940 wurden mit Befehl Heinrich Himmlers ab Ende desselben Jahres ungeachtet der jeweiligen Konfession alle Geistlichen, die zu diesem Zeitpunkt in einem KZ interniert waren, in Dachau zusammengelegt. Bis zur Befreiung am 29. April 1945 waren dort ca. 2800 Geistliche aus 20 Nationen inhaftiert. 2586 gehörten der katholischen, 113 der evangelischen Kirche an. 22 Geistliche waren Angehörige der griechisch-orthodoxen Kirche, zwei waren albanische Muslime¹³. Ohne prinzipielle Zuordnung

dacht. II. Praktisch-theologisch. In: Ebd., 462). Bei den KZ-Predigten ist dies der Fall bei Passions- und Adventsandachten, Krankheit (Typhusepidemie), Morgen- und Abendandachten.

11 Anders verhält es sich dagegen in Andachtspredigten, die von dem Kasus bestimmt werden.

12 Bei der hier gegebenen Predigtdefinition handelt es sich um eine neuzeitliche Auslegung der Verfasserin, die z. T. angelehnt ist an: *Lange, Ernst*: Zur Aufgabe christlicher Rede. In: *Wintzer, Friedrich*: Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit. München 1989, 192–207.

13 Vgl. *Dachauer Forum*: Geistliche im KZ Dachau – Ergänzungen zur Internationalen Wanderausstellung „Namen statt Nummern“. Augsburg 2010, 13.

verteilte die Lagerleitung die Geistlichen zunächst auf die Blöcke 26, 28 und 30, welche durch ein Drahtgitter mit eigenem Zugangstor vom restlichen Lager getrennt wurden¹⁴. Unter dem Schutz der Verhandlungsbeschlüsse erfuhren die Geistlichen für eine gewisse Zeit auch Sonderbehandlungen wie besseres Essen oder Arbeitserleichterung. Diese relativ kurz andauernden Begünstigungen machten sie sowohl in den Augen der anderen Gefangenen als auch in denen der SS besonders unbeliebt, was zu intensiveren Schikanen und Repressalien führte – auch über die Zeit der Vergünstigungen hinaus.

Wie außerdem in den Verhandlungsbeschlüssen durch die Reichsregierung zugesagt worden war, gestattete die Lagerführung die Einrichtung einer Kapelle, die in Block 26 eingebaut wurde. Ein sogenannter Messkoffer, der wohl einem polnischen Heeresbischof gehört hatte, diente als Grundausrüstung, die über die Jahre beständig wuchs und zuletzt u. a. aus zwei Altären, einer Marienstatue und einem Harmonium bestand¹⁵.

Von 1941 bis 1945 waren zwischen sechs und zwanzig evangelische Pfarrer im KZ Dachau inhaftiert. Die evangelischen Geistlichen hielten in der Lagerkapelle werktags meistens morgens und abends Andachten, an Sonn- und kirchlichen Feiertagen einen Gottesdienst, in dessen Mittelpunkt Abendmahl und Predigt standen. Natürlich war dies nur möglich, sofern der Lageralltag diese Zeiten nicht durchkreuzte – was doch immer wieder geschah, wenn durch Zusatzarbeiten Gottesdienste ausfallen oder durch plötzlich befohlene Nachtruhe Andachten und Predigten abgebrochen werden mussten¹⁶.

Die Gemeinde, für die und mit der Andachten und Gottesdienste gefeiert wurden, bestand nur aus den im Pfarrerblock inhaftierten Geistlichen. Den übrigen Häftlingen war es strengstens verboten, sich Zutritt zum Pfarrerblock zu verschaffen, um dort an den Andachten oder Gottesdiensten teilzunehmen. Dennoch waren es im Laufe der

14 Vgl. *Lossin*, Eicke: Katholische Geistliche in nationalsozialistischen Konzentrationslagern. Frömmigkeit zwischen Anpassung, Befehl und Widerstand. Würzburg 2011, 103f. Später wurden in Block 28 und 30 alle nicht-reichsdeutschen Geistlichen untergebracht und die Blöcke wieder zu Arbeitsblöcken ernannt.

15 Vgl. *ibd.*, 157–197. Hier findet sich die sehr detaillierte Darstellung der Erweiterung des Inventars.

16 Vgl. *Gross*, Fünf Minuten (wie Anm. 3), 97f.

Jahre immer mehr Laien, die den Weg in den Block 26 wagten. Jeder, der nicht zu diesem Block gehörte und sich dort hinein schmuggelte, ging ein hohes Risiko ein. Und dennoch, trotz dieses Bewusstseins, kamen vor allem an hohen kirchlichen Feiertagen relativ viele Laien in die Gottesdienste¹⁷.

Dies war auch nur deshalb möglich, weil die Geistlichen bei ihren Gottesdiensten und Andachten unter sich blieben. Nur sehr selten machte die SS einen Kontrollgang im Pfarrerblock oder nahm an den Gottesdiensten teil¹⁸.

4. Definition von Predigt unter Lagerbedingungen

Die geschilderte Situation der Geistlichen im KZ Dachau und das Umfeld des Blocks 26, wo die Predigten gehalten wurden, macht an manchen Stellen eine Neudefinition von Predigt notwendig. Denn unter Lagerverhältnissen hatten sich die inneren Voraussetzungen von Prediger, Hörer und Inhalt der Predigt verändert.

Da den anderen Häftlingen der Zutritt zum Pfarrerblock verboten blieb und es eher die Ausnahme als die Regel war, dass Laien die Feiern besuchten, mussten die Geistlichen generell davon ausgehen, dass sie ihre Predigten für und vor anderen Geistlichen zu halten hatten und diese dementsprechend konzipieren. Das bedeutete, dass sowohl unter den Rednern als auch unter den Hörern theologisches Fachpersonal vorhanden war. Insgesamt hätten Prediger und Gemeindemitglied beliebig die Rollen wechseln können. Auf der einen Seite nivellierten die gegebenen Umstände weder Alter, Herkunft, Sozialisation noch beruflichen und gesellschaftlichen Status. Auf der anderen Seite führten die Lagerbedingungen dazu, dass sich die Predigten zum einen nur an Männer und überwiegend an Geistliche wandten; zum anderen, dass alle die gleiche aktuelle Lebenswirklichkeit besaßen: nämlich die der KZ-Haft. Das hatte vor allem Folgen für die Zielsetzung der Predigten. Zwar blieb auch der Geistliche auf die Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt ange-

17 Vgl. *Gross*, Zweitausend Tage (wie Anm. 1), 245.

18 Vgl. *Wilm*, Ernst: Jesus Christus – unser Nothelfer in Dachau und heute. Ein Bericht für die Gemeinde (1948). In: Ders., Botschafter (wie Anm. 4), 123–140, hier: 128; und *Grüber*, Heinrich: Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten. Berlin 1968, 171.

wiesen, um seinen Glauben immer wieder neu zu finden. Doch ging es in den Predigten auch darum, dem Lageralltag und der Situation der Gefangenschaft zu begegnen und sie theologisch zu deuten.

5. Predigtinhalt und theologische Deutung

Vor allem zwei Themenkomplexe werden in den Predigten inhaltlich verarbeitet und theologisch gedeutet: das Lagerleben sowie gesellschafts- und kirchenpolitische Begebenheiten.

Den Lageralltag beschrieben die Geistlichen in ihren Predigten als „elenden Graus“¹⁹, als „Mühsal und Last“²⁰ im „Lande unseres Elends“²¹. Die Ursache für diese Beschreibungen lag dabei weniger in den körperlichen Leiden und Anstrengungen als vielmehr in den psychischen Strapazen.

Die über Jahre andauernde Haft, ohne zu wissen, ob und wann eine Entlassung stattfinden könnte, war ein Motiv, das immer wieder auftauchte. Dieses unendliche, sinnlose Warten, das alle Emotionen abverlangte, war laut einer Predigt charakteristisch für das Leben im Lager und in Gefangenschaft: „Wir haben in der Gefangenschaft wohl schon alle gelernt, was das heißt, warten müssen, warten müssen eine Stunde lang oder ein paar Stunden auf irgend etwas, was wir nicht wissen, und was sich dann schließlich in Sinnlosigkeit auflöst; oder wir warten durch die Monate, durch die Jahre auf die Befreiung, von der wir [...] heute nicht wissen, wann sie kommt, ja ob sie jemals so kommen wird, wie wir für uns wünschen und erhoffen.“²²

Zu diesen psychischen Belastungen gehörte auch die vollkommene Machtlosigkeit, die sich im scheinbar ewigen Warten, aber auch in anderen Situationen zeigte. Die Geistlichen empfanden sie angesichts von Todesfällen ihrer Mitbrüder. Der Anblick der Leiche eines toten Bruders habe sie dastehen lassen „wie ein geschlagenes Heer“²³.

19 *Walter*, Kurt: Der neue Anfang. Predigt am Totensonntag 1944. In: Gross, Tor (wie Anm. 3), 153–161, hier: 156.

20 *Ebd.*, 161.

21 *Grüber*, Heinrich: Ich bin, der ich bin. Silvesterpredigt am 31. Dezember 1942. In: Gross, Tor (wie Anm. 3), 170–174, hier: 171.

22 *Walter*, Kurt: Wartende Menschen. Adventsandacht am 13. Dezember 1944. In: Gross, Tor (wie Anm. 3), 15–20, hier: 15.

23 *Ders.*: Osterpredigt. Gehalten am Ostersonntag 1945, zwei Tage vor der Entlassung aus dem Lager. In: Gross, Tor (wie Anm. 3), 79–87, hier: 85.

Die ständige Bedrohung durch den Tod und das Ausgeliefert-Sein an Krankheiten ließen die Unmittelbarkeit des Endes in den Predigten immer wieder zum Thema werden²⁴.

Die thematisch direkt angesprochenen Themen des psychischen Lagerleids durch Warten und Todesbedrohung wurden in den Predigten theologisch ausgedeutet. Gleichzeitig öffneten die theologischen Bilder weitere Themen, die das negative Lagerleben charakterisierten, aber nicht direkt benannten.

Das körperlich erlittene Leid kam in den Predigten nie offen in Bezug auf das Lagerleben zur Sprache, sondern wurde stets indirekt über die Verbindung mit der Passion Christi angesprochen. Indem Gott Mensch geworden und Jesus allen irdischen Erfahrungen des Menschseins ausgesetzt war, wurde Jesus den KZ-Geistlichen zur Identifikationsfigur. Nicht zuletzt, weil von allen Erfahrungen, die Jesus gemacht hatte, sein vorösterlicher Leidensweg für den gläubigen Menschen heilsbringende Wirkung hatte und bis heute hat. Christus, so schrieb ein Pfarrer in einer Andacht, „mühte sich mit der Arbeit, die auch unsere Hände schmutzig und schwierig und blutig werden läßt, litt unseren Hunger und unseren Durst, unsere Müdigkeit und Erschöpfung, trug sich [...] mit der Qual, die auch unseren Leib sich aufbäumen und unsern Mund schreien läßt.“²⁵ Das verwendete Präsens verdeutlicht die gegenwärtige Leiderfahrung des Predigers und der Hörer.

Auch der Umgang mit dem Tod geschah unter einem christologischen Deutungshorizont. Christus galt als „Überwinder des Todes und der Sünde“, als „Fürst des Lebens“²⁶. Er habe am Kreuz und durch die Auferstehung dem Tod die Macht genommen, auch wenn dieser nach wie vor um sich greife. Furcht vor dem Tod brauche der Christ nicht mehr zu empfinden²⁷. Um diese Entmachtung des Todes durch Christus zu verdeutlichen, griff ein Pfarrer in seiner Oster-sonntagspredigt das Bild der Gefangenschaft auf: Würde ihm seine in

24 Vgl. *ders.*: Der Tod droht! Andacht gehalten am 16. Februar 1945 in Dachau, zur Zeit der Fleckfieberepidemie. In: Gross, Tor (wie Anm. 3), 26–29, hier: 26.

25 *Ders.*: Passionsandacht am 14. März 1945. In: Gross, Tor (wie Anm. 3), 50–54, hier: 53.

26 *Ders.*, Tod (wie Anm. 24), hier: 29.

27 Vgl. *ders.*, Osterpredigt (wie Anm. 23), hier: 86.

drei Tagen bevorstehende Entlassung aus einer lange andauernden Gefangenschaft angekündigt werden, „dann bin ich die drei Tage zwar immer noch ein Gefangener, und die Gefängnismeister sind immer noch über mir und können mich immer noch quälen; aber ich fürchte mich nicht mehr; denn das alles trifft mich in Wahrheit gar nicht mehr, ihre Macht über mich ist ja schon gebrochen!“²⁸

Hier wurde die konkrete Lebenswirklichkeit der Geistlichen genutzt, um das Problem der gegenwärtigen Todesbedrohung im Glauben erträglich zu machen.

Das ziel- und endlose Warten wurde zwar ebenfalls christologisch, aber in eschatologischer Perspektive gelöst, d. h. auf die Endzeit verschoben. Jegliches irdische Warten, so wird in einer Predigt beschrieben, werde relativiert durch das christliche Warten auf die endzeitliche Wiederkunft Christi. Jede Form von weltlichem Warten sei unter diesen Bedingungen bedeutungslos²⁹.

Mit ihrem Leben im KZ und den dort erfahrenen psychischen und physischen Belastungen stellten sich die Geistlichen direkt in die Leidens- und Kreuzesnachfolge Christi. Besonders deutlich wird das an einer Bitte, die am Ende einer Silvesterpredigt formuliert wird: „Wir wollen bitten, [...] daß wir unser Kreuz als sein Kreuz erkennen und daß wir wissen dürfen, daß wir in unserem Leiden sein Leid vollenden dürfen.“³⁰

Insgesamt wurden die psychischen Strapazen durch die erfahrene Machtlosigkeit, die der um sich greifende Tod, aber auch die Ungewissheit der Zukunft mit sich brachten, direkt angesprochen. Indirekt kam auch die physische Not zum Ausdruck, die die Geistlichen im Lageralltag erleiden mussten. Die Predigten ließen dieses körperliche Leid, die Zweifel mit Blick auf die Zukunft und den drohenden Tod annehmbar werden, indem sie all das auf Tod und Auferstehung Christi und seine eschatologische Wiederkehr deuteten. Mit diesem Gedanken der Kreuzesnachfolge griffen die Prediger – bewusst oder unbewusst – den altchristlichen Märtyrergedanken der *imitatio Christi* auf. Das erlittene Leid, das den Christen aufgrund ihres Bekenntnisses zu Christus zugefügt wurde, wurde nicht nur ertragbar, sondern

28 *Ebd.*, 86f.

29 *Walter*, Menschen (wie Anm. 22), 17.

30 *Grüber*, Ich bin (wie Anm. 21), 174.

im bewussten Nachgang der Passion Christi sogar erstrebenswert. Dadurch wurde eben dieses Leiden auf eine höhere Ebene gehoben. Es öffnete den Weg zur direkten Gegenwart Gottes, dessen letzter Abschnitt der freudvolle Märtyrertod war³¹. Zwar fehlte dieser letzte Gedanke, doch war die Gleichzeitigkeit von Lagerleid und Gottesgegenwart ein zentrales Motiv in den meisten Predigten, um die Bedrängnis an Leib und Seele im KZ erträglich zu machen. Gleichzeitig wurde damit das persönliche Leid letztlich auf eine Stufe geführt, auf der der gläubige Christ über dieses KZ-Leben erhaben war.

In einigen wenigen Predigten finden sich gesellschafts- und kirchenpolitische Darstellungen, die aber nie direkt und namentlich benannt werden. Die hinter den Aussagen stehenden Bezüge lassen sich aber vor allem über die theologischen Ausdeutungen erschließen.

Eine Predigt griff die Feinde auf, gegen die Paulus und Luther zu kämpfen hatten, und die noch heute dieselben seien: nämlich Juden und Griechen. Damals wie heute sei deren Merkmal aber nicht die Volks- oder Religionszugehörigkeit gewesen, sondern die Geisteshaltung: „Der Jude ist der Mensch, für den Abstammung, Art, Volkstum, Stammestum und Blut alles ist. Er ist nach seiner Meinung Glied eines auserwählten und begnadeten Volkes, das genügt ihm.“³² Die Konterkarierung der NS-Ideologie ist hier kaum von der Hand zu weisen, wenn die Träger dieser Ideologie selbst als Juden dargestellt werden, gegen die sich doch gerade diese Ideologie vorrangig wandte.

Auch wurden in einer Predigt die Deutschen Christen angegriffen, die meinten, „Luther verehren und Paulus bekämpfen zu können.“³³ Hintergrund dafür ist die Verquickung der NS-Ideologie mit der christlichen Lehre, in der Paulus als Jude verpönt war.

Gegen all jene habe sich, so schrieb ein Prediger, eine Minderheit als Kirche in der Kreuzesnachfolge gefunden. Als Beispiel wurden die verfolgten Christen im antiken Rom angeführt, die das Wort Gottes im Verborgenen in den Katakomben weitererzählten, das noch heute Bestand habe. Im Gegensatz dazu seien „Millionen Sklavenseelen, die

31 Vgl. *Seeliger*, Hans Reinhard: „Das Geheimnis der Einfachheit“. Bild und Rolle des Märtyrers in den Konflikten zwischen Christentum und römischer Staatsgewalt. In: Graf, Friedrich Wilhelm / Wiegandt, Klaus (Hg.): Die Anfänge des Christentums. Frankfurt am Main 2009, 357–372.

32 *Grüber*, Ich bin (wie Anm. 21), 178f.

33 *Ebd.*, 178.

einst im alten Rom ‚Heil dir Augustus‘ brüllten und die begeistert von dem ewigen Rom sprachen [...] versunken und vergessen.“ Heute wie damals sei das öffentliche Bekenntnis zum Evangelium Christi „Trost und Trotz einer kleinen Schar.“³⁴ Hier zeigt sich, dass man die gesellschafts- und kirchenpolitische Situation ekklesiologisch ausdeutete. Es wurde nicht nur die Situation der alten Kirche mit der damaligen parallelisiert, in der eine kirchliche Minderheit einer staatlichen Übermacht gegenüberstand und für ihr Bekenntnis Leid auf sich nehmen musste, sondern auch die aktuellen und damaligen Feinde wurden gleichgesetzt. Klar wird: Die christliche Minderheit, die schon zu Beginn des Christentums gegen ihre Verfolger zu kämpfen hatte, die Gruppe um Martin Luther, die sich als Minderheit durchsetzen musste und die aktuelle ‚kleine Schar‘, die sich jetzt gegen ihre Feinde behaupten muss, stehen in einer Linie. Wie die Geschichte zeige, gingen die christlichen Minderheiten der Vergangenheit als Sieger aus ihren Kämpfen hervor und so werde auch die aktuell bedrängte Christenschar ihren Kampf siegreich bestehen.

Auch wenn es nicht ausdrücklich formuliert wird, so sind auch die Geistlichen im KZ Teil dieser letztlich siegreichen Minderheit. Denn, so schreibt ein Geistlicher in einer Predigt, „wir [sind] doch unserer Überzeugung wegen hier.“³⁵

6. Widerstandspotential evangelischer Lagerpredigten

Widerstand hier im engen, politischen Sinne als aktives Handeln zu fassen, das auf den Sturz des NS-Regimes zielte, käme zu kurz. Tragfähiger ist dagegen an dieser Stelle, von Widerstand als einem Oberbegriff für ein vielschichtiges und breitgefächertes Spektrum systemnonkonformen Verhaltens auszugehen. Doch muss der Begriff mit Blick auf die KZ-Situation noch weiter gefasst werden. Im KZ findet sich kaum widerständiges Verhalten, das sich in Form von öffentlicher Kritik oder Widerspruch bis hin zu auf Umsturz gerichtete Handlungen gegen die totalitären Machtbestrebungen des NS-Systems wandte. Wolfgang Benz erkannte richtig, dass für verfolgte Minderheiten des NS-Staates Widerstand eine andere Bedeutung hatte: „Selbstbehauptung und Solidarität waren in der Situation der Ver-

34 *Ebd.*, 180.

35 *Walter*, Tod (wie Anm. 24), 27.

folgten schon Leistungen des Widerstands gegen ein System, das erst Selbstbewußtsein und Kameradschaft seiner Gegner zerstörte, um sie schließlich physisch zu vernichten. Wer im Konzentrationslager saß, hatte wenig Möglichkeit, die Nationalsozialisten an der Ausübung und Ausbreitung ihrer Macht zu hindern.³⁶ Die Formen des Widerstands im KZ hätten sich im kulturellen, moralischen und kommunikativen Bereich abgespielt. Es sei um Aspekte wie Würde, Ehrerhaltung, Wertevorstellungen, Ermutigung und Informationsaustausch gegangen. All diese hätten unter dem Deckmantel legaler, von der SS genehmigter Veranstaltungen wie Theater, Musikaufführungen oder Vortragsabende stattgefunden³⁷. Es handele sich also um Widerstandsformen mit individueller und kollektiver Zielsetzung: Es sollte ein positives Selbstbild und eine Gemeinschaft bewahrt werden, die das KZ-System eigentlich aufbrechen und zerstören wollte.

Bei den Lagerpredigten ist folglich zwischen der Predigt an sich und ihrem Inhalt zu unterscheiden. Die Predigten fanden als liturgischer Kulminationspunkt evangelischer Gottesdienste und Andachten mit Genehmigung der Lagerleitung in der Kapelle statt. Sie waren Ausdruck des religiösen und kirchlichen Selbstverständnisses. Als solches ist Birgit Weissenbachs Annahme richtig: „Religiöse Menschen im Konzentrationslager sind aus ihrem religiösen Selbstverständnis heraus gläubig, nicht um ihre eigene Religion als Widerstand einzusetzen.“³⁸ Das Halten der Predigten kann daher nicht als Widerstandsform bezeichnet werden, wohl aber ihr Inhalt. Weil es zum Wesen von Predigten gehört, Lebenswirklichkeit und theologischen Deutungshorizont zusammenzubringen, boten sie gerade darin einen Weg, Selbstbehauptung und Solidarität als Widerstandsformen im KZ zu erzeugen. Wie aus den Predigtanalysen hervorgeht, übten die Geistlichen keine direkte Kritik am Lagerleben, an der Gesellschaft oder an der Kirchenpolitik. Dies war im Rahmen von Predigten aber auch nicht nötig, da die theologische Ausdeutung einen vielschich-

36 Benz, Wolfgang: Selbstbehauptung und Gegenwehr von Verfolgten. In: Ders.: Deutscher Widerstand 1933–1945 (Informationen zur politischen Bildung 243). Neudruck Bonn 2004, 37–39, hier: 37.

37 Vgl. *ebd.*

38 Weissenbach, Birgit: Kirche und Konzentrationslager. Katholische Aufklärungspublizistik in der Zeit von 1945 bis 1950 (Europäische Hochschulschriften 19 A, 54). Frankfurt am Main 2005, 90.

tigen Interpretationsraum ließ, der für die Hörer wirkmächtig sein konnte. Da im Dachauer Pfarrerblock in der Regel nur Geistliche das Gegenüber des Predigers bildeten und wie erwähnt nur in Ausnahmefällen Laien, waren sie faktisch der eingeweihte Kreis, dem die theologischen Deutungen ohne direkte Benennung zugänglich waren³⁹. Diese Tatsache war es laut Wolfgang Benz auch, die widerständiges Verhalten im KZ ausmachte: „Es kam darauf an, nicht merken zu lassen, daß [...] Botschaften vermittelt wurden, die nur die Häftlinge verstanden und ermutigten.“⁴⁰ Das theologische Deutungsgerüst stärkte zum einen den individuellen Predigthörer. Weil dieser seine Person und sein Leben als innigsten Ausdruck in die Kreuzes- und Leidensnachfolge zu stellen vermochte, konnte er über die Bedrängnis an Leib und Seele im KZ erhaben sein, sich selbst und vor allem sein Selbst gegenüber dem System behaupten.

Zum anderen intensivierte es das Zusammengehörigkeitsgefühl. Als Gruppe von verfolgten Christen konnten sich die Predigthörer bewusst sein, dass sie in einer Linie mit den Christinnen und Christen standen, die schon über 1900 Jahre hinweg Repressalien ertragen mussten, dass aber diese verfolgten Minderheiten letztlich immer alle politischen und religiösen Feinde überdauert hatten.

Somit können die Predigtinhalte durchaus als Widerstandshandlung begriffen werden, die darauf abzielten, dass sich die Hörer nicht dem KZ-System ausgeliefert sahen, sondern dass sie spürten, einer höheren Macht zu eigen zu sein.

39 Den anwesenden Laien waren die Deutungsmuster sicher auch erschließbar. Vor allem kann aus Gross' Tagebuchaufzeichnungen geschlossen werden, dass immer dieselben Laien sich Zutritt verschafften, so dass die Predigtmuster sicherlich bekannt waren.

40 Benz, Selbstbehauptung (wie Anm. 36), 37.

Die Abkehr vom Konkordat – neue kirchenpolitische Weichenstellungen nach der Eingliederung Österreichs 1938

Gertraud Grünzinger

Nachdem Hitler bei seinem Regierungsantritt als Reichskanzler im Januar 1933 den christlichen Kirchen zugesichert hatte, der nationalsozialistische Staat werde sie respektieren und schützen, zeigten sich diese zuversichtlich hinsichtlich ihrer künftigen Rolle in Staat und Gesellschaft. Bereits im Juli 1933 unterzeichneten die Reichsregierung und der Vatikan ein Konkordat, Ausdruck gegenseitiger Akzeptanz, in dem beide Parteien ihre grundlegenden Interessen gewahrt sahen. Für die katholische Kirche war damit das kanonische Recht gesichert, für Hitler die Entpolitisierung des Katholizismus gewährleistet. Bald schon aber setzte eine langwierige Debatte mit dem Episkopat bzw. dem Vatikan um die Geltung und Interpretation einzelner wichtiger Konkordatsartikel ein. Die unterschiedlichen Lesarten führten zu einem Machtkampf und das Vertragswerk selbst wurde von Seiten der Nationalsozialisten immer mehr als ein unzeitgemäßes Hemmnis für eine effiziente nationalsozialistische Kirchenpolitik angesehen, dessen sie sich entledigen wollten¹.

Während in der katholischen Kirche mit dem Papst ein ausländischer Souverän an der Spitze stand, war die evangelische Kirche in viele Landeskirchen zersplittert. Der NS-Staat nutzte seine Eingriffsmöglichkeiten, um – auch als Gegengewicht zur monolithischen katholischen Kirche – eine evangelische Reichskirche zu formen. Mit den von Hitler angeordneten Kirchenwahlen in der evangelischen Kirche am 23. Juli 1933, die mit einem „vollständigen Triumph“ der „Deutschen Christen“ und der einstimmigen Wahl von Wehrkreispfarrer Ludwig Müller durch die Nationalsynode in Wittenberg am

1 Vgl. *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bd. III: 1935–1937: Von der Errichtung des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten bis zum Rücktritt des Reichskirchenausschusses (Juli 1935–Februar 1937). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Gütersloh 1994, XXIVf. – Dieser Artikel beruht in weiten Teilen auf Ergebnissen des sechsten und letzten Bandes der „Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches“ über die Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten 1938–1945 (vgl. Anm. 4 und 36).

27. September 1933 zum Reichsbischof endeten², schien die Einheit der evangelischen Landeskirchen hergestellt und gleichzeitig ihre theologische und organisatorische Gleichschaltung einen sichtbaren Ausdruck gefunden zu haben. In der evangelischen Kirche formierte sich aber seit 1934 die „Bekennende Kirche“ in Opposition zu den nationalsozialistisch orientierten „Deutschen Christen“; sie protestierte gegen die staatlichen Eingriffe in die äußere Struktur der Kirche und die Angriffe auf ihre theologischen Inhalte. Infolgedessen kam es zu einem Gegenüber von „intakten“, also nicht deutsch-christlich regierten Landeskirchen und „zerstörten“ Landeskirchen und damit im gesamten Protestantismus zu einem andauernden „Kirchenkampf“.

Im Sommer 1935 übertrug Hitler schließlich die bis dahin im Reichs- und Preußischen Ministerium des Innern sowie im Reichs- und Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung bearbeiteten kirchlichen Angelegenheiten auf den bisherigen Reichsminister ohne Geschäftsbereich Hanns Kerrl. Der neu ernannte Reichskirchenminister war zwar für alle Religionsgesellschaften zuständig, de facto war es aber vor allem die verfassungsmäßig unklare Lage in der evangelischen Kirche nach dem Zusammenbruch des Reichskirchenregiments im Herbst 1934 gewesen, die Hitler zu diesem Schritt veranlasste. Kerrls Aufgabe bestand vorrangig darin, die evangelische Kirche mittels eines Verordnungswerkes zu einen und zu befrieden. Nach seinen eigenen Vorstellungen sollte diese Befriedung zu einer „endgültigen Bereinigung des Verhältnisses von Staat und Kirche führen“, zum anderen sollte die „befriedete evangelische Kirche dazu instrumentalisiert werden, den politisch wie ideologisch notwendigen Kampf gegen den Katholizismus auszutragen“, denn dieser Kampf konnte besser von einer „wieder wahrhaft protestierenden“ evangelischen Kirche als von Staat und Partei geführt werden³.

2 *Scholder*, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1977, 569, 625.

3 *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bd. IV: 1937–1939: Vom Wahlerlaß Hitlers bis zur Bildung des Geistlichen Vertrauensrates (Februar 1937–August 1939). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Gütersloh 2000, XVII.

In Österreich wiederum hatten die Verhandlungen und der Abschluss des Konkordats schon 1933/34⁴ bei der evangelischen Kirche zu einer deutlichen Stärkung „deutsch-nationaler und antiösterreichischer Tendenzen, zu einer theologischen Polarisierung“ und zu einer gewissen Hinwendung zu den „Deutschen Christen“ im Reich geführt. Durch das Konkordat fühlte sich die evangelische Bevölkerung „in die Ecke gedrängt“ und erblickte schon damals im Anschluss an den deutschen Protestantismus eine Chance. Nachdem die Behandlung der Novelle zum „Protestantenpatent“ von 1861 nicht von der Stelle gekommen war, gab es keine „vergleichbare Lösung“ zwischen Staat und evangelischer Kirche in Österreich, wie es das Konkordat darstellte⁵. Mit der Eingliederung Österreichs war deshalb auch für viele Evangelische die konkrete Hoffnung verbunden, nicht länger einer marginalisierten Minderheit anzugehören, wemgleich das Vorhaben Kerlrs, die evangelischen Kirchen zu einer Reichskirche zu vereinen, im Altreich letztlich gescheitert war.

Für den NS-Staat boten die territorialen Zugewinne seit 1938 die Chance, die nationalsozialistische Kirchenpolitik auf eine neue Grundlage zu stellen, nachdem im Reichskirchenministerium schon 1936 konkrete Pläne zur Abschaffung des Reichskonkordats, das der Reichskirchenminister als „schwerste Last“ empfand, diskutiert wurden⁶. Nach der Annexion des Landes Österreich und dessen Eingliederung in das Deutsche Reich im Frühjahr 1938 wurde schnell deutlich, dass die Verantwortlichen willens waren, die nationalsozialistische Kirchenpolitik von den Fesseln des Konkordats zu befreien, hinsichtlich der evangelischen Kirche sollte zumindest kein Import des „Kirchenkampfes“ in die neuen Gebiete zugelassen werden⁷.

4 Vgl. *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bd. VI/1: 1938–1945: Die Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten (März 1938–März 1945). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger. Gütersloh 2017, 12, Anm. 6.

5 *Reingrabner*, Gustav: Konkordat und Protestanten – das österreichische Konkordat von 1933 und die Evangelischen in Österreich. In: Paarhammer, Hans / Pototschnig, Franz / Rinnerthaler, Alfred (Hg.): 60 Jahre österreichisches Konkordat (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaft Salzburg. Neue Folge 56). München 1994, 273–292, hier: 277, 282.

6 *Dokumente III* (wie Anm. 1), XXV.

7 Vgl. *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), XLVIII.

Die Auseinandersetzung um das österreichische Konkordat

Die Behandlung des österreichischen Konkordats vom 1. Mai 1934⁸ wurde zum Modell für das Verfahren in anderen ein- und angegliederten Gebieten. Dieser Entscheidung kam wesentliche Bedeutung bei, denn in Österreich prägte die katholische Kirche nicht nur das kirchliche, sondern auch das politische, gesellschaftliche und kulturelle Leben; dazu kam, dass sie über einen großen materiellen Besitz an Gebäuden, Liegenschaften und Kunstwerken verfügte. Alfred Rosenberg, Beauftragter des Führers für die Überwachung der gesamten weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, sah denn auch die vordringlichste Aufgabe darin, die Vormachtstellung der katholischen Kirche zu beseitigen und die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche durchzuführen. In einem Arbeitspapier seiner Dienststelle vom 16. Mai 1938 über die „Möglichkeiten der Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche auf Grund noch geltender österreichischer Gesetze“ hieß es entsprechend: „Das Übergreifen kirchlicher Befugnisse und Einflüsse auf das gesamte öffentliche und private Leben des deutschen Volkes in Österreich muss als ein gefährliches und für den nationalsozialistischen Staat untragbares Erbe des vergangenen Systems betrachtet werden. Ihre Zurückweisung entspricht dem Sinne der nationalsozialistischen Erhebung und ist eine Notwendigkeit für Volk, Partei und Staat, ihre Beseitigung bildet deshalb eine Voraussetzung der politischen und weltanschaulichen Aufbauarbeit im Lande Österreich.“⁹

8 Vgl. dazu *Listl*, Joseph: Konkordate aus der Sicht des Heiligen Stuhles. In: Paarhammer / Pototschnig / Rinnerthaler, 60 Jahre (wie Anm. 5), 13–33, 15; *Kremsmair*, Josef: Geschichte des österreichischen Konkordates 1933/34. Von den Anfängen bis zur Unterzeichnung. In: Ebd., 77–118; *Weinzierl*, Erika: Das österreichische Konkordat von 1933. Von der Unterzeichnung bis zur Ratifikation. In: Ebd., 119–134; und *Mayer-Maly*, Dorothea: Zur Frage der Gültigkeit des Konkordates vom 5. Juni 1933. In: Ebd., 231–244.

9 ÖStA, RK / Materie, 173/2500. Vgl. auch *Rinnerthaler*, Alfred: „Lieber mit Rosenberg in die Hölle als mit den Pfaffen in den Himmel“. Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Ostmark. In: Paarhammer, Hans / Rinnerthaler, Alfred (Hg.): *Scientia Canonum*. Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag. München, 1991, 125–140, hier: 128–132; und *ders.*: Die Orden als Feindbilder des NS-Staates. In: Liebmann, Maximilian / Paarhammer, Hans / Rinnerthaler, Alfred (Hg.): *Staat und Kirche in der „Ostmark“* (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszent-

Bereits am 22. März 1938 richtete der Reichskirchenminister eine Anfrage an das Auswärtige Amt, in dem er die Frage nach dem Weiterbestand des österreichischen Konkordats aufwarf, die sich aus dem „Ende der staatsrechtlichen Selbständigkeit“ Österreichs ergebe. In dem Schreiben wurden die völkerrechtlichen Konsequenzen erörtert, wie sie sich etwa nach Ansicht von Papst Benedikt XV. nach dem Ende des Ersten Weltkrieges dargestellt hatten. Der Papst unterschied dabei Staaten, die neu entstanden seien, Staaten mit bedeutendem Gebietszuwachs und Staaten mit so vollständiger Veränderung, dass sie nicht mehr dieselbe „moralische Person“ wie früher darstellten. Alle drei Klassen von Staaten hatten nach Benedikts Urteil „ihre Ansprüche auf die in früheren Konkordaten verliehenen Vorrechte [...] verloren“¹⁰. Das Reichskirchenministerium vertrat nun die Auffassung, dass mit der Eingliederung dem österreichischen Konkordat die „verfassungsrechtliche und staatsrechtliche“ Grundlage entzogen sei. Zwar könne das Reich dennoch an ihm festhalten, wenn es nicht auch inhaltlich „untragbar“ wäre. Denn viele seiner Artikel machten die beabsichtigte und bevorstehende Einführung reichsrechtlicher Bestimmungen unmöglich. Damit werde die notwendige Angleichung Österreichs an das Reich durch das Vertragswerk „gehindert oder gehemmt“, etwa hinsichtlich des Schulwesens oder des Eherechts, für das nur das kanonische Recht maßgebend sei¹¹. Das österreichische Konkordat könne somit weder „formell noch inhaltlich“ vom Reich übernommen werden. In diesem Zusammenhang galt es noch zu erwägen, ob nicht auch die im Altreich bestehenden Länderkonkordate für unwirksam erklärt werden sollten.

Hitler aber schuf schnell Fakten, indem er bereits am 22. Mai 1938 gegenüber Joseph Bürckel, den er am 23. April als „Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich“ mit weitreichenden Vollmachten ausgestattet hatte, in einer Art „Führerbefehl“ erklärte, dass „bei der Einführung von Reichsgesetzen“ das

rums für Grundfragen der Wissenschaft Salzburg. Neue Folge 70). Frankfurt a. M. 1998, 351–394, hier: 374.

10 *Listl*, Konkordate (wie Anm. 8), 20.

11 *Goldinger*, Walter: Die Überleitung der österreichischen Kultusverwaltung nach dem März 1938. In: *Zeitgeschichte* 5 (1977/78), 418–429, hier: 419.

österreichische Konkordat „als nicht existent“ zu betrachten sei¹². Dies betrachtete Bürckel sofort als Freibrief für die Auflösung der Theologischen Fakultät Innsbruck, die mittels eines Erlasses des Ministeriums für innere und kulturelle Angelegenheiten am 20. Juli 1938 erfolgte¹³.

Auf bürokratischem Wege kam die Erörterung über die Geltung des österreichischen Konkordats ebenfalls im Mai in Gang, als Reichsinnenminister Wilhelm Frick als „Zentralstelle zur Durchführung der Wiedervereinigung Österreichs mit dem Reich“ ein zehnteiliges Schreiben an den Reichskirchenminister, den Reichsaussenminister, den Reichsjustizminister, den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, den Stellvertreter des Führers und den Reichsführer-SS und Chef der Deutschen Polizei richtete, in dem er die Adressaten um eine Stellungnahme bat. Frick erläuterte in dem Schreiben die Möglichkeiten, die es gab, um das Konkordat für ungültig zu erklären. Eine davon sei die „Nichtigkeitstheorie“, also die Auffassung, das Konkordat sei nicht verfassungsmäßig zustande gekommen; die zweite die „Untergangstheorie“, wonach das Konkordat durch die „Wiedervereinigung“ Österreichs mit dem Deutschen Reich von selbst erloschen sei, da Österreich als selbstständiger Staat untergegangen sei, die staatsrechtliche Stellung eines deutschen Landes erhalten und damit seine Stellung als Völkerrechtssubjekt verloren habe¹⁴.

Der Reichskirchenminister stellte sich auf den Standpunkt, dass die aufgeworfenen Fragen nach der Behandlung des österreichischen Konkordats bzw. der Ausdehnung des Reichskonkordats sich nicht nach rechtlichen Überlegungen beantworten ließen; vielmehr seien „politische“ Entscheidungen gefordert. Für die Durchführung notwendiger Gesetze in Österreich bzw. die Einführung von Reichsgesetzen in Österreich könne nur das politische Interesse des Reiches maßgeblich sein, wobei das österreichische Konkordat als „nicht-existent“ zu behandeln sei¹⁵.

12 Schreiben des Reichskirchenministers an das Auswärtige Amt vom 4.7.1938. In: *Dokumente* VI/1 (wie Anm. 4), 16f.

13 Vgl. *ebd.*, 57–63.

14 Schreiben vom 5.5.1938. In: *Ebd.* 41–48.

15 Schreiben vom 11.5.1938. In: *Ebd.*, 48f.

Das Auswärtige Amt stellte fest, dass die Frage, welche Haltung die Reichsregierung gegenüber dem österreichischen Konkordat einnehme, von „besonderer politischer Bedeutung“ sei und zeigte damit Einvernehmen mit dem Reichskirchenministerium; ansonsten gab das Auswärtige Amt der „Untergangstheorie“ den Vorzug. Argumentierte man mit der Rechtswidrigkeit, so würde dieses Argument auch das „Bundesverfassungsgesetz über die Wiedervereinigung mit dem Deutschen Reich“ betreffen und eine ungewollte Parallelisierung bedeuten¹⁶.

Reichsjustizminister Franz Gürtner wägte in seinem Schreiben die unterschiedlichen Theorien gegeneinander ab. Aus der „Nichtigkeits-theorie“ würde, wie er mit dem Reichserziehungsminister annahm, folgen, dass das Konkordat nicht erst mit Wirkung „ex nunc“ für unverbindlich erklärt werden könne, sondern dass es von Anfang an als nicht bestehend angesehen werden müsste. Dies werfe die Frage nach der Rechtsgültigkeit von anderen, darauf beruhenden Gesetzen auf.

Die „Untergangstheorie“ böte dagegen den Vorteil, dass eine ausdrückliche Sanktionierung von Gesetzen der verflossenen Regierung nicht erforderlich sei. Dies würde insbesondere auch für das Bundesgesetz vom 4. Mai 1934 über die Vorschriften auf dem Gebiet des Eherechts gelten, auf dem die in Österreich geschlossenen Ehen beruhten, so dass bis zur Einführung neuer eherechtlicher Vorschriften keine Lücke entstehe, die durch gesetzgeberische Maßnahmen überbrückt werden müsste.

Die Frage, ob sich das Reichskonkordat automatisch auf das Land Österreich erstreckte, erhebe sich grundsätzlich, gleichgültig welche der beiden Auffassungen vertreten werde. Gürtner verneinte sie jedoch im Hinblick auf die „Eigenart des Konkordats“. Ein Vergleich mit dem Saarland könne vom Vatikan nicht gezogen werden, da die völkerrechtliche und staatsrechtliche Stellung des Saarlandes, das auch während der Zeit des „Völkerbundesregimes“ stets ein Teil des Reichs geblieben sei, sich von der Stellung Österreichs völlig unterscheide¹⁷.

Der Reichsführer-SS vertrat die Auffassung, dass die Weitergeltung des österreichischen Konkordats vom Deutschen Reich nicht mehr anerkannt werden könne. Um dies gegenüber dem Heiligen

16 Schreiben vom 30.5.1938. In: *Ebd.*, 52.

17 Schreiben vom 23.5.1938. In: *Ebd.*, 50f.

Stuhl durchzusetzen, müsse ein Weg beschritten werden, durch den der Vatikan gezwungen werde, „von sich aus die gesamte Frage seiner weiteren Beziehungen zum Reich aufzurollen, woraus dann für das Reich günstige Folgen erreicht werden könnten“. Der richtige Weg schien ihm dabei die Anwendung der „Nichtigkeitstheorie“; demgegenüber barg die „Untergangstheorie“ nach seiner Auffassung die Gefahr, dass man die Ausdehnung des Reichskonkordats auf Österreich anerkennen müsse¹⁸.

Wenngleich Hitler Bürckel gegenüber bereits im Mai seine Entscheidung über die weitere Geltung des Konkordats informell kundgetan hatte, informierte der Chef der Reichskanzlei Heinrich Lammers formell die Adressaten des Rundschreibens erst am 12. Juli 1938 über das Ergebnis der Umfrage, an der sich alle Angeschriebenen, abgesehen vom Stellvertreter des Führers, beteiligt hatten. Lammers teilte nun mit, dass Hitler nach Kenntnisnahme der eingegangenen Stellungnahmen zu dem Ergebnis gekommen sei, dass das österreichische Konkordat durch die „Wiedervereinigung“ Österreichs mit dem Deutschen Reich „von selbst erloschen“ sei. Österreich sei dadurch als selbstständiger Staat untergegangen und habe seine Stellung als „Völkerrechtssubjekt“ verloren; andererseits, so Lammers weiter, erstrecke sich das Reichskonkordat nicht „automatisch“ auf Österreich, da dieses Konkordat „auf die Verhältnisse des Altreiches zugeschnitten“ sei und auf diejenigen in Österreich „keine sinngemäße Anwendung“ finden könne. Aufgrund dieser Entscheidung herrsche in Österreich ein „konkordatsloser“ Zustand¹⁹.

Damit war das Konkordat aufgrund einer einseitigen Aufkündigung außer Kraft gesetzt. Aus der Sicht und nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche waren Konkordate zweiseitige völkerrechtliche Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und einem Staat, deren „vorrangiges und zugleich letztes Ziel darauf gerichtet ist, die Verwirklichung des Verkündigungs- und Heilsauftrags der Kirche zu sichern und zu fördern“. Nachdem es sich beim Konkordat um einen völkerrechtlichen Vertrag handelte, konnte eine Seite zwar davon

18 Schreiben vom 18.5.1938, In: *Ebd.*, 49f.

19 *Ebd.*, 41–54. Ungeachtet dieses herbeigeführten Votums machte der Reichskirchenminister in einem Schreiben an Lammers vom 9.11.1938 geltend, dass der „Führer“ seinem „Vorschlag“ gemäß entschieden habe (*Ebd.*, 53, Anm. 24).

zurücktreten, wenn sich die Verhältnisse eines Vertragspartners grundlegend geändert hatten, der Vertrag endete aber erst mit Zustimmung des anderen Vertragspartners²⁰.

Am 14. Juni 1938 hatte der Vatikan durch eine Note von Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli an den Botschafter beim Heiligen Stuhl, Diego von Bergen, versucht, sich Klarheit über die Geltung des österreichischen Konkordats zu verschaffen; diese Note wurde aber, wie viele andere auch, von der Reichsregierung nicht beantwortet. In der Folge vermieden sowohl die Reichsregierung als auch der Vatikan, das Problem des Konkordats zur Sprache zu bringen. Erst zwei Jahre später kam es dann zu Gesprächen zwischen Generalvikar Andreas Rohrer und dem Abteilungsleiter der katholischen Abteilung im Reichskirchenministerium Ministerialdirigent Joseph Roth; am 8. Juni 1940 unterrichtete Rohrer Papst Pius XII. von dem Ergebnis dieser Verhandlungen²¹.

Im Sommer 1938 hatte die Suspendierung des österreichischen Konkordats schließlich einen rechtsfreien Raum im Verhältnis zur katholischen Kirche eröffnet, den Bürckel auf seine Weise nutzen wollte. Er brüstete sich damit, durch Verträge sowohl mit der katholischen wie mit der evangelischen Kirche das Verhältnis zwischen Staat und Kirche auf eine neue Grundlage stellen zu wollen²². Der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrats Robert Kauer vertrat in diesem Zusammenhang die Auffassung, dass bei seinen Bemühungen um beide Kirchen den Reichskommissar vor allem der Gedanke leite, „dass durch eine gleichzeitige Erklärung der evangelischen Kirche für die katholische Kirche das Odium beseitigt wird, eine Art Friedensschluss mit dem nationalsozialistischen Staat allein eingehen zu müssen“²³.

Am Vorabend eines Gesprächs mit Bürckel, welches für den 8. September 1938 angesetzt worden war, kamen die österreichischen Bischöfe jedoch auf ihrer Konferenz überein, seiner Einladung wegen

20 *Listl*, Konkordate (wie Anm. 8), 16, 20.

21 Vgl. *Rinnerthaler*, Alfred: Das Ende des Konkordats und das Schicksal wichtiger Konkordatsmaterien in der NS-Zeit. In: Paarhammer / Pototschnig / Rinnerthaler, 60 Jahre (wie Anm. 5), 179–229, hier: 184f.

22 Vgl. *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 118–123; hier auch Einzelheiten zu den noch wenig erforschten Verhandlungen mit der evangelischen Kirche.

23 Schreiben Kauers an Muhs vom 25.7.1938. In: *Ebd.*, 119, Anm. 5.

der fortwährenden kirchenfeindlichen Maßnahmen nicht zu folgen. Der Wiener Erzbischof Theodor Innitzer teilte Bürckel dies am 7. September mit und unterrichtete ihn gleichzeitig darüber, dass der Episkopat auf weitere Verhandlungen mit der Regierung verzichte. Danach erklärte Bürckel seinerseits am 28. September 1938 die Gespräche für beendet; in seiner Rede am 13. Oktober auf dem Wiener Heldenplatz verkündete er das Ende der Sondierungen und rechnete insbesondere mit Innitzer ab. Letztlich kam es weder mit der katholischen noch mit der evangelischen Kirche zu einem Vertrag²⁴.

Im Reichskirchenministerium sah Roth, schon immer Vorreiter einer strikten Anti-Konkordatspolitik²⁵, die erklärte Ungültigkeit des österreichischen Konkordats als willkommenen Präzedenzfall an. Diese Entscheidung bot die Möglichkeit, die nationalsozialistische Kirchenpolitik wissenschaftlich zu untermauern, um den Vertretern des kanonischen Rechts entgegenzutreten zu können und ihnen klar zu machen, dass die nationalsozialistische Rechtsauffassung ihre eigene Gültigkeit beanspruche und auf Dauer angelegt sei. Nun konnten Überlegungen, wie sie Roth bereits für das Altreich angestellt hatte, zum ersten Mal auch „rechtliche Gestalt“ annehmen²⁶. Dies sollte nach seiner Auffassung der „Ausschuss für Religionsrecht“ leisten²⁷. Roth selbst hielt dort am 28. September 1938 ein Referat über die Nichtigkeit des österreichischen Konkordats und vertrat die Auffassung, auch die Kurie sehe das Konkordat als erloschen an, da sie weder gegen die Schließung der Innsbrucker Fakultät am 20. Juli 1938 noch gegen das neue Ehegesetz vom 6. Juli 1938 protestiert habe²⁸.

Das Auswärtige Amt hatte jedoch am 31. Juli 1938 den Reichskirchenminister mit einem Bericht der Deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl über die „Aufnahme, die das Gesetz über die Vereinheitlichung des deutschen Eherechts beim Vatikan gefunden“ habe, informiert; darin war mitgeteilt worden, dass die Verkündigung dieses

24 Vgl. *ebd.*, 142–145, 159–162.

25 Vgl. *Dokumente III* (wie Anm. 1), XXVf.; *Dokumente IV* (wie Anm. 3), XVIII.

26 Scholder, Klaus: Österreichisches Konkordat und nationalsozialistische Kirchenpolitik 1938/39. In: ZEvKR 20 (1975), 230–243, hier: 230.

27 Vgl. *Dokumente IV* (wie Anm. 3), 119ff.; Rinnerthaler, Ende (wie Anm. 21), 196f.; die ausführliche Wiedergabe der Referate in der Sitzung des Ausschusses am 28.9.1938 und am 2.12.1938 finden sich in: *Ebd.*, 186–209.

28 Vgl. Scholder, Konkordat (wie Anm. 26), 241.

Gesetzes im Vatikan „einen sehr schmerzlichen Eindruck“ gemacht habe, allerdings habe diese „angesichts der immer radikaler werdenden Maßnahmen des Dritten Reichs mit Bezug auf Religion und Katholische Kirche nicht sonderlich überrascht“²⁹.

Auch die katholischen Bischöfe Österreichs hatten gegen die neue Ehegesetzgebung in ihrem Hirtenbrief vom 19. August 1938 protestiert³⁰. Der Evangelische Oberkirchenrat hingegen begrüßte Hitler gegenüber das neue Ehegesetz, das „den Bedürfnissen des deutschen Volkes“ entspreche; damit werde im Großdeutschen Reich die „Einheit der sittlichen Anschauungen des deutschen Volkes auf dem wichtigen Gebiet der Ehe durch einheitliche rechtliche Regelung des Ehewesens zum Ausdruck gebracht. Den Segen dieser Tat weiß die Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich besonders zu würdigen. Denn dadurch ist die widersinnige Verschiedenheit des Ehegesetzes in unserem Lande beseitigt. Sie kam daher, dass der alte Staat, – beherrscht von der römisch-katholischen Kirche –, das kanonische Ehegesetz beibehalten musste. Der nicht dem herrschenden Klerikalismus ergebene, insbesondere auch der evangelische Bevölkerungsteil musste sich daher immer wieder eine Zurücksetzung und Vernachlässigung seiner Anschauungen gefallen lassen.“³¹

Wenngleich die Entscheidung über die Geltung des Konkordats in Österreich bereits gefallen war und eine veränderte Gesetzgebung ermöglicht hatte, übermittelte im November 1938 Reinhard Heydrich, Chef des Sicherheitshauptamtes des Reichsführers-SS, Lammers eine Denkschrift, die – von der österreichischen Lösung ausgehend – bestehende Konkordate grundsätzlich in Frage stellte, da die „staatsfeindliche Haltung des politischen Katholizismus“ die „Frage des Bestandes und des Wertes des Reichskonkordates“ erneut in den Vordergrund gerückt habe. Der Verfasser kam aufgrund seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, dass Konkordate nirgends zu einer „dauernden Befriedigung“ geführt, sondern stets den Keim zu „neuen Schwierigkeiten und politischen Spannungen“ in sich getragen hätten. Heydrich vertrat die Auffassung, dass die Konkordate mit Preußen, Bayern und Baden bereits durch die Reichsreform von

29 *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 155, Anm. 2.

30 Vgl. *ebd.*, 175. Zur Entwicklung des Ehegesetzes vgl. *Rinnerthaler*, Ende (wie Anm. 21), 215–218.

31 Schreiben vom 21.7.1938. In: *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 154f.

1934, das Reichskonkordat und das Konkordat mit Österreich aber durch die „Wiedervereinigung“ Österreichs mit dem Deutschen Reich rechtsunwirksam geworden seien. Demnach sei „die Beseitigung des gegenwärtigen Spannungsverhältnisses“ zwischen Staat und Kirche auf die Dauer „unhaltbar“, dieses sei aber nicht durch den Abschluss eines neuen Konkordats, sondern nur durch eine innerstaatliche gesetzliche Regelung zu beseitigen, die die völlige Trennung von Staat und Kirche gewährleiste³².

Die Abschaffung der Konkordate in anderen Gebieten

Zwar blieben das Reichskonkordat und die Länderkonkordate im Altreich weiterhin in Kraft, Staats- und Parteistellen aber gingen jetzt davon aus, dass in den ein- und angegliederten Gebieten mit dem Zerfall der früheren Staaten auch die Geltung der dort abgeschlossenen Konkordate erloschen sei.

Dies geschah bald danach bei der Eingliederung des Sudetenlandes in das Deutsche Reich im Herbst 1938. In Österreich vorgenommene Entscheidungen hatten dabei Vorbildcharakter und wurden hier schnell umgesetzt. Nachdem der zwischen der Tschechoslowakei und dem Heiligen Stuhl geschlossene Modus vivendi vom 17. Dezember 1927 hinfällig geworden war³³, konnte auch im Sudetenland, das damit konkordatsfreier Raum war, der Staat nun „die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse ohne Verhandlungen mit der Kirche gesetzlich regeln“³⁴.

Während die katholische Kirche befürchtete, mit dem Anschluss an das Reich und dem damit verbundenen Machtanspruch der Nationalsozialisten ihre bislang vorhandene Vormachtstellung einzubüßen, begrüßte die evangelische Kirche, wie in Österreich, die Chance, von ihrem marginalisierten Minderheiten-Status befreit zu werden³⁵.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Regelung der Kirchensteuern wurden auch Überlegungen zur Geltung des polnischen Konkordats in den Ostgebieten angestellt. Mit dem Untergang des

32 *Ebd.*, 232ff.

33 Vgl. *ebd.*, 534.

34 Schreiben des Reichskirchenministers an das Auswärtige Amt vom 27.6.1939. In: *Ebd.*, 554.

35 Vgl. *ebd.*, LIX.

polnischen Staates war auch das von diesem mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossene Konkordat vom 10. Februar 1925 für den deutschen staatlichen Bereich erloschen. Sowohl die in das Deutsche Reich eingegliederten ehemaligen polnischen Gebiete wie auch das Generalgouvernement waren demnach konkordatsfreie Räume³⁶.

Ebenso lehnte Stabsleiter Martin Bormann es ab, etwa das preussische Landeskonkordat oder auch das Reichskonkordat im Gebiet der ehemaligen freien Stadt Danzig einzuführen³⁷, auch der Reichskirchenminister ging davon aus, dass „die Konkordate in Danzig nicht in Kraft treten“, er betonte aber auch, es sei „kirchenpolitisch nicht erwünscht“, dies ausdrücklich durch Gesetz oder Verordnung „auszusprechen“³⁸.

In Elsass-Lothringen war ebenso wie in Luxemburg immer noch das unter französischer Herrschaft abgeschlossene napoleonische Konkordat vom 15. Juli 1801 in Gültigkeit. Auf eine Anfrage des Reichsinnenministers an die Chefs der Zivilverwaltung im Elsass, in Lothringen und Luxemburg im August 1940 sprachen sich Bürckel, nunmehr Chef der Zivilverwaltung in Lothringen, und Gustav Simon, Chef der Zivilverwaltung in Luxemburg, dafür aus, dass die in deutsche Zivilverwaltung übernommenen Gebiete „konkordatsfreie Räume“ darstellten. Simon wies ergänzend darauf hin, dass der größte Teil des Konkordats von kirchlicher Seite „seit mehr als 100 Jahren überhaupt nicht beachtet“ worden sei, und auch in der staatlichen Praxis scheinbar nie auf das Konkordat „zurückgegriffen“ worden zu sein. Deshalb erscheine es „zweckmäßig“, den „Fortbestand des Konkordats für Luxemburg zu verneinen“; damit würde Luxemburg wie verschiedene andere Reichsgebiete „konkordatsfreier Raum“ und den Weg zu einer späteren „reichseinheitlichen Regelung“ des Verhältnisses von Staat und Kirche ebnen³⁹. Der Chef der Zivil-

36 *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bd. VI/2: 1938–1945: Die Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten (März 1938–März 1945). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger. Gütersloh 2017, 976.

37 Schreiben an Lammers vom 26.12.1939. In: *Ebd.*, 709f.

38 Schreiben an Lammers vom 22.1.1940. In: *Ebd.*, 711f.

39 *Ebd.*, 1094ff.

verwaltung im Elsass hatte auf die Anfrage keine Stellungnahme abgegeben⁴⁰.

Der Reichskirchenminister vertrat die Auffassung, dass das „französische Konkordat für Deutschland nicht maßgebend“ sei⁴¹; auch der Stellvertreter des Führers vertrat die Ansicht, dass Elsass, Lothringen und Luxemburg konkordatsfreie Gebiete darstellten⁴².

Die Einführung der Kirchenbeiträge

Mit der Erklärung der Ungültigkeit der Konkordate in den ein- und angegliederten Gebieten war die Möglichkeit zu neuen kirchenpolitischen Grundsatzentscheidungen gegeben, die die vom NS-Regime gewünschte vollständige Trennung von Staat und Kirche ermöglichen sollten. Dazu gehörte vorrangig die Abkehr von der im Altreich praktizierten Finanzierung durch die staatlich eingezogene Kirchensteuer, die sich von Anfang an nicht mit nationalsozialistischen Vorstellungen vertragen. Schon im Dezember 1937 hatte Kerrl in einem informellen Gespräch mit Vertretern der Bekennenden Kirche im Altreich deutlich gemacht, dass der Staat ein besonderes Interesse habe, das Steuerwesen der Kirche auf neue Grundlagen zu stellen⁴³.

Die Annexion Österreichs bot durch die veränderten Rahmenbedingungen und die Zustimmung österreichischer Stellen die willkommene Gelegenheit, solche im Altreich nicht umsetzbaren Vorhaben durchzuführen. Ein Telegramm der Parteizentrale der NSDAP in München über anstehende Maßnahmen auf dem Gebiet der Kirchensteuer vom 19. Mai 1938 beantwortete Bürckel mit der Feststellung: „Eine Kirchensteuer gibt es nur in Form der evangelischen

40 Am 2.8.1940 übersandte Wagner als Reichsstatthalter in Baden dem Reichskirchenminister eine Denkschrift über das Konkordat, die in der Abteilung für Erziehung, Unterricht und Volksbildung anhand der in Straßburg vorgefundenen Akten entstanden war (Vgl. *ebd.*, 1005, Anm. 5).

41 *Ebd.*, 1087f.

42 Vgl. *ebd.*, 1096.

43 Vgl. *Grünzinger, Gertraud / Nicolaisen, Carsten: Kirchenpolitik zwischen Staatsinteresse und Parteiideologie. Ein gescheitertes Reichskirchenprojekt Minister Kerrls 1937/38.* In: Doering-Manteuffel, Anselm / Nowak, Kurt (Hg.): *Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart.* Martin Greschat zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1999, 225–239, hier: 228.

und jüdischen Kultussteuern. Die Katholiken kennen keine Kirchensteuer.⁴⁴ Am 6. Dezember 1938 machte Gauinspektor Hans Berner von der Gauleitung Wien Bürckel darauf aufmerksam, dass man für die Einführung einer Kirchensteuer auf das „Katholikengesetz“ von 1874 zurückgreifen und die bis dahin nicht verwirklichten Bestimmungen über die Erhaltung der Pfarrgemeinden durch Umlagen ihrer Mitglieder jetzt umsetzen könne. Berner wies auch darauf hin, dass die Bevölkerung, der der Begriff einer katholischen Kirchensteuer völlig fremd sei, deren Einführung als „vernichtenden Schlag gegen die Kirchenorganisation“ ansehen würde. Schließlich entschloss man sich, die vorgesehene Regelung auf die evangelische und die altkatholische Kirche auszudehnen⁴⁵. Der Reichskirchenminister vertrat generell die Auffassung, dass die „bisherigen großen finanziellen Leistungen des Staates aus den allgemeinen Steuern“ auf die Kirchen umgelegt werden und die Religionsgesellschaften künftig in erster Linie von der „Opferwilligkeit“ ihrer Mitglieder leben sollten⁴⁶.

Als detailliertere Pläne zur Regelung der Finanzierung im Oktober 1938 besprochen wurden, plädierte im österreichischen Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten Staatskommissar Friedrich Plattner für die Einführung des Kirchensteuerrechts, vor allem weil damit die Möglichkeit gegeben war, die Staatsleistungen an die katholische Kirche zu mindern. Als Vertreter der evangelischen Kirche begrüßte wiederum auch Kauer die in Aussicht genommene Kirchenbeitragsregelung, zumal dadurch die Leistungen an die evangelische Kirche zunächst nicht gesenkt werden sollten⁴⁷.

Gegen die ersten Entwürfe zu einem Gesetz über die Erhebung von Kirchenbeiträgen hatte Hitler noch Einspruch erhoben. Ihm missfiel die vorgesehene Regelung, wonach die Kirchenbeiträge von

44 Vgl. *Liebmann*, Maximilian: Von der „Kirchensteuer“ zum Kulturbeitrag. Zur Geschichte des Kirchenbeitrages in Österreich. In: Paarhammer / Pototschnig / Rinnerthaler, 60 Jahre (wie Anm. 5), 529–543, hier: 529.

45 *Slapnicka*, Helmut: Geschichtliche Entwicklung der Kirchenfinanzierung in Österreich seit 1939. In: Paarhammer, Hans (Hg.): Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge. Thaur / Tirol 1989, 77–92, hier: 82.

46 Schreiben Kerrls an Lammers vom 22.11.1938. In: *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 539f.

47 Vgl. *ebd.*

kirchlichen Vollzugsbeamten „beigetrieben“ werden sollten, ebenso missfiel ihm die Bestimmung, dass „den kirchlichen Stellen die Stellung von staatlichen Vollstreckungsbehörden und den kirchlichen Vollzugsbeamten die Stellung staatlicher Vollzugsbeamter beigelegt“ werden sollte. Nach Auffassung Hitlers müsse es den Kirchen überlassen bleiben, „die von ihnen zu erhebenden Beiträge notfalls wie eine privatrechtliche Vereinigung einzuklagen“. Die nach diesen Einwänden neu gefassten Entwürfe über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Land Österreich und in den sudetendeutschen Gebieten entsprachen dann im „wesentlichen“ dem Wunsch des „Führers“⁴⁸.

Das Kirchenbeitragsgesetz konnte relativ rasch verabschiedet werden; mit seinem Schreiben an den österreichischen Reichsstatthalter vom 26. April 1939 erteilte Kerrl die Zustimmung zu dem österreichischen Landesgesetz, das am 28. April 1939 im Gesetzblatt veröffentlicht wurde und zum 1. Mai 1939 in Kraft treten sollte. Damit waren die katholische Kirche, die evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses und die altkatholische Kirche in der Ostmark berechtigt, nach „Maßgabe von ihnen zu erlassender Kirchenbeitragsordnungen zur Deckung des kirchlichen Sach- und Personalbedürfnisses [und für den entsprechenden Bedarf der zu ihnen gehörenden Kultus-Verbände und Stiftungen] Kirchenbeiträge zu erheben“⁴⁹.

Dieser Ermächtigung hätte es nicht bedurft, denn dazu wären die drei der „Neuregelung unterworfenen Kirchen“ auch nach der damaligen Rechtslage berechtigt gewesen: die katholische Kirche aufgrund des „Katholikengesetzes“, an dessen Stelle in Österreich das Konkordat vom 1. Mai 1934 getreten war, die evangelische Kirche A.

48 Schreiben Lammers an Kerrl vom 14.4.1939. In: *Ebd.*, 279f. Vgl. dazu auch *Liebmann*, Maximilian: Die Genese des Kirchenbeitragsgesetzes vom 1. Mai 1939. In: Paarhammer, Finanzwesen (wie Anm. 45), 93–121, hier: 103f. Das Gleiche galt für den Entwurf eines Gesetzes über die Erhebung von Kirchenbeiträgen in den sudetendeutschen Gebieten (vgl. *ebd.*, 104).

49 Vgl. *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 283f. Am 26.7.1941 erließ der Chef der Zivilverwaltung Siegfried Uiberreither eine Verordnung „über die Erhebung von Beiträgen durch Religionsgesellschaften in der Untersteiermark“ (*ebd.*, 507f.).

und H. Bekenntnisses aufgrund des „Protestantenpatents“ und die altkatholische Kirche als nach dem Gesetz anerkannte Kirche⁵⁰.

Mit der Einführung des Systems der Kirchenbeiträge mussten die Glaubensgemeinschaften nun selbst Beiträge von ihren Mitgliedern erheben und einziehen. Dennoch blieben auch bei dieser Art der Finanzierung Aspekte der Staatsaufsicht erhalten. Zunächst hatten die Reichsstatthalter das Privileg, einzelnen Kirchen das Recht der Beitragserhebung zu gestatten oder es ihnen vorzuenthalten; außerdem bedurften die Beitragsordnungen, die die Kirchen zu erstellen hatten, sowie die Festlegung der Beitragshöhe der staatlichen Genehmigung.

Der Vatikan sah denn auch in der Einführung des Kirchenbeitragsgesetzes eine „Gefährdung“ der „kirchlichen Freiheit“, wobei nach seiner Auffassung zu hoffen sei, dass die in Österreich getroffene Ordnung nicht durch „Angleichung“ an das Altreich auf alle deutschen Diözesen ausgedehnt werde⁵¹.

Zu dieser Angleichung kam es jedoch nicht. Entsprechende Vorstöße etwa 1939 des Reichsstatthalters in Baden, Robert Wagner, oder 1940 des braunschweigischen Ministerpräsidenten, Dietrich Klagges, den Einzug der Kirchensteuer durch das Kirchenbeitragswesen in Anlehnung an das österreichische Modell zu ersetzen, wurden nicht umgesetzt. Bormann sprach sich zwar gegenüber dem Chef der Reichskanzlei dafür aus, auch im Altreich das Finanzierungskonzept der Kirchen umzustellen, der Reichskirchenminister machte aber geltend, dass die Regelungen in Österreich und im Sudetengau nur möglich waren, da dort keine Bindung an ein Konkordat bestand; letztlich aber scheiterte die Einführung daran, dass Hitler während des Krieges im Altreich keine Änderung des Kirchensteuerrechts wollte⁵².

50 Vgl. *Slapnicka*, Helmut: Die Kirchenbeiträge in den sudetendeutschen Gebieten 1939–1945. In: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien*. Bd. VI. Hg. vom Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien e. V. Königstein / Taunus 1982, 206–256, hier: 209.

51 *Slapnicka*, Entwicklung (wie Anm. 45), 80.

52 Vgl. das Schreiben vom 27.5.1939. In: *Dokumente IV* (wie Anm. 3), 358–361; vgl. auch *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bd. V: 1939–1945: Die Zeit des Zweiten Weltkriegs (September 1939–1945). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Gütersloh 2008, 217–224.

Bormann kommentierte das Gesetz, das „wesentlich auf die Anregung und Mitwirkung der Partei“ zurückgehe, in seinem Rundschreiben vom 9. Mai 1939; er konstatierte, dass damit die Kirche in der Ostmark nicht „gleichberechtigt neben dem Staat“ stehe, sondern in vermögensrechtlicher Hinsicht „dem Staat unterstellt“ sei⁵³.

Für Plattner bedeutete die Einführung der Kirchenbeiträge – ihrem Charakter nach privatrechtliche Beiträge – den Beginn einer „Neuregelung des Staatskirchenrechtes im nationalsozialistischen Sinne“, und das hieß Trennung von Staat und Kirche⁵⁴. Gegenüber dem preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring, auch Beauftragter zur Durchführung des Vierjahres-Planes, wies er darauf hin, dass nach der „Wiedervereinigung“ der Ostmark mit dem Deutschen Reich „bewusst das im Altreich bestehende Kirchensteuerwesen“ nicht übernommen worden sei; vielmehr wurde den Kirchen das Recht eingeräumt „nach Maßgabe von ihnen zu erlassender staatsaufsichtlich genehmigter Kirchenbeitragsordnungen von ihren volljährigen Mitgliedern Kirchenbeiträge zu erheben“. Dazu kämen für eine „Übergangszeit“ freiwillige Staatszuschüsse, die aber laufend abgebaut würden. Zur Erhebung der Kirchenbeiträge würden den Kirchen vom Staat weder polizeiliche Meldedaten noch Steuerdaten zur Verfügung gestellt. Sie müssten daher einerseits den Kreis der kirchenbeitragspflichtigen Personen durch eigene Erhebungen feststellen, andererseits seien sie hinsichtlich der Grundlagen, die für die Höhe der von den Einzelnen zu leistenden Kirchenbeiträge maßgebend sind, im Wesentlichen auf die Angaben der Kirchenmitglieder selbst angewiesen⁵⁵. Auch diese bürokratischen Hürden dienten dem Ziel, den Kirchen ihre materielle Basis zu entziehen.

Die Einführung der Kirchenbeiträge im Sudetengau

Mit der Einführung der Erhebung von Kirchenbeiträgen in der Ostmark wurde gleichzeitig eine Regelung für die sudetendeutschen Gebiete geplant.

53 *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 292ff.

54 Schreiben der Abt. IV des Ministeriums für innere und kulturelle Angelegenheiten an den Reichskommissar vom 25.10.1939. In: *Ebd.*, 331.

55 Schreiben Plattners an Göring vom 29.2.1940. In: *Ebd.*, 380ff.

Der Beauftragte des Reichskirchenministers beim Reichskommissar für die sudetendeutschen Gebiete, Hans Büchner, machte sich im Vorfeld der Verhandlungen Gedanken über das weitere Procedere. Nach seiner Ansicht sprachen hauptsächlich politische Gründe dafür, die Kirchensteuer im Sudetengau sobald als möglich einzuführen, denn solange die „politische Entwicklung und Überleitung in den sudetendeutschen Gebieten noch im Fluss ist und solange noch laufend zur Abänderung der hier zunächst in Geltung gebliebenen tschechoslowakischen Gesetze deutsches Recht eingeführt wird“, würde auch die Verkündung eines Kirchensteuergesetzes in den sudetendeutschen Gebieten keinen „größeren Schwierigkeiten“ begegnen, da sie sich in diesem Zusammenhang als eine der vielen Maßnahmen zur „Rechtsangleichung“ darstelle. Würde man hingegen das Kirchenbeitragsgesetz zu einem späteren Zeitpunkt einführen, so könnte dies womöglich „Aufsehen erregen“ und in der Öffentlichkeit als eine „kirchenfeindliche Maßnahme“ gewertet werden. Daneben gab Büchner zu bedenken, dass auch „praktische Erwägungen“ für eine möglichst baldige Verkündung des Kirchensteuergesetzes sprächen, da die katholische Kirche die in der Tschechoslowakei an und für sich gesetzlich vorgesehene Organisation der Pfarrgemeinden als Organe für die Verwaltung des kirchlichen Vermögens nicht durchgeführt habe. Die Art der Organisation der kirchlichen Vermögensverwaltung hänge aber u. a. vom System der Kirchensteuer ab. Beides müsse nun aufeinander abgestimmt sein. Da für die Einführung der Kirchensteuer eine lange Anlaufzeit erforderlich sei, müsse auch im Hinblick auf die Zahlung freiwilliger Leistungen das Kirchensteuergesetz in den sudetendeutschen Gebieten umso eher verkündet werden. Büchner schien, abgesehen von diesen Erwägungen, die Verkündung eines Kirchensteuergesetzes für den Sudetengau auch deshalb „vordringlich“, da ein vom „Braunen Haus“ in München veranlasster Referentenentwurf eines Reichsgesetzes über die Erhebung von Beiträgen durch Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts bereits in Reichenberg vorliege⁵⁶.

In der Unterredung zwischen dem Reichskommissar für die sudetendeutschen Gebiete, Gauleiter Konrad Henlein, und dem

56 Schreiben Büchners an Kerrl vom 20.1.1939. In: *Ebd.*, 541f.

Reichskirchenminister am 21. Oktober 1938 in Reichenberg⁵⁷ wurde so auch festgestellt, dass die Kirchen im Sudetenland auf eine neue finanzielle Grundlage gestellt werden müssten. Diese Grundlage sollte darin bestehen, dass sich – gemäß den Grundsätzen des Nationalsozialismus – die Kirchen in der Hauptsache aus der neu einzuführenden Kirchensteuer, das heißt also aus den Beiträgen ihrer Gläubigen, selbst finanzierten.

Anders als in Österreich wurde im Sudetengau die Einführung der Kirchenbeiträge nicht durch Gesetz, sondern auf dem Verordnungswege geregelt; sie war „ohne jede Fühlungnahme mit kirchlichen Stellen als einseitiger Akt des Staates erlassen worden“⁵⁸. Die Verordnung, erschienen am 2. Mai 1939⁵⁹, stimmte mit dem österreichischen Gesetz vom 28. April 1939 fast wortwörtlich überein. Henlein deutete die Einführung des Kirchenbeitragswesens, wie dies bereits österreichische Stellen getan hatten, als „eine Neuregelung des Staatskirchenrechts im nationalsozialistischen Sinne“. Wesentlich sei, dass diese Erhebung „keine staatliche, sondern eine kirchliche Angelegenheit sei, die der Staatsaufsicht“ unterliege⁶⁰.

Die Einführung der Kirchenbeiträge in anderen Gebieten

Nachdem die Einführung der Kirchenbeiträge in Österreich wie auch im Sudetengau relativ reibungslos vonstattengegangen war, gestaltete sich die Handhabung schwieriger, wenn es sich um die Zusammenführung verschiedener Gebiete handelte, so z. B. 1941 in Danzig, in den Ostgebieten oder in den an Bayern gefallenem sudetendeutschen Gebieten.

In Bayern führte die Frage nach der kirchlichen Finanzierung in den ehemals sudetendeutschen Gebieten zu langwierigen Diskussio-

57 Vgl. *ebd.*, 537f.

58 *Slapnicka*, Kirchenbeiträge (wie Anm. 50), 208.

59 Abdruck in: *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 550ff.

60 *Zückert*, Martin: Religion und nationalsozialistische Herrschaft in den böhmisch-mährischen Grenzregionen. Kirchliches Leben und religiöser Wandel 1938–1945. In: Hölzlwimmer, Laura / Zückert, Martin (Hg.): Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 115). München 2007, 173–198, hier: 186.

nen zwischen den bayerischen staatlichen Stellen, dem Leiter der Parteikanzlei sowie dem Reichsinnen-, Reichsfinanz- und Reichskirchenminister. Schließlich beschloss die bayerische Landesregierung 1941 mit dem „Gesetz über die Erhebung der Kirchensteuern“, dass in den ehemals sudetendeutschen Gebieten das System der Kirchenbeiträge gelten sollte; darüber hinaus war ab April 1942 eine Neuregelung der kirchlichen Finanzierung für ganz Bayern geplant⁶¹.

Schwierigkeiten bereitete die Einführung von Kirchenbeiträgen z. B. auch dort, wo neue Gebiete in das Reich eingegliedert wurden, wie dies auch im Gau Danzig-Westpreußen der Fall war. Bormann forderte beim Chef der Reichskanzlei, von der Einführung der im Altreich geltenden Gesetze zur Finanzierung der Kirchen in den neuen Ostgauen und auch in der Freien Stadt Danzig abzusehen; auch der Reichskirchenminister betonte, dass sein Ministerium eine Einführung dieser Kirchensteuergesetze in den neuen Ostgauen nicht beabsichtige⁶².

Abgesehen von solch schwebenden Rechtsfragen erschwerte die lavierende Haltung von Reichsstatthalter Albert Forster die Entscheidung über die Regelung der kirchlichen Finanzierung. Im Dezember 1939 forderte Bormann den Reichsstatthalter auf, mit den Vorbereitungen für den Erlass einer Kirchenbeitragsordnung nicht zu zögern. Dies schien ihm nötig, da Forster eine eigenständige Position beanspruchte und es zunächst offen hielt, wie er die Kirchen für seine Ziele zu instrumentalisieren gedachte. Für ihn hatte der Volkstumsgedanke und damit verbunden die Funktion der Kirchen in seinem Gau einen besonderen Stellenwert. Zwar stand auch für Bormann außer Zweifel, dass in den neuen Ostgauen Fragen des Volkstums nicht von der Kirchenpolitik zu trennen seien, er war aber überzeugt, dass die Gauleiter und Reichsstatthalter in den Ostgebieten den „Volkstumskampf“ politisch führen und damit auch über entsprechende Vollmachten gegenüber den Religionsgesellschaften verfügen müssten⁶³.

Anders als Forster wollte Bormann die Kirchen nicht in seine strategischen Überlegungen einbeziehen und war deshalb erbost über

61 *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 591–603.

62 Vgl. die Schreiben in Anm. 37 und 38.

63 *Dokumente VI/2* (wie Anm. 36), 706–709.

dessen zögerliche Haltung und sein Argument, er brauche in seinem Gau die katholische Kirche, um über sie auf die verbliebene polnische Bevölkerung Einfluss nehmen zu können. Gegenüber Himmler wies Bormann darauf hin, dass die im Warthegau geplante Verordnung über die Erhebung von Beiträgen durch religiöse Vereinigungen und Religionsgesellschaften Ausdruck des von ihm vertretenen Zieles sei, die Stellung der Reichsstatthalter gegenüber den Kirchen zu stärken. Durch diese Verordnung habe der Reichsstatthalter schließlich die Möglichkeit, einzelnen religiösen Vereinigungen und Religionsgesellschaften nach seinem Belieben das Recht zu verleihen, eine Beitragsordnung zu erlassen, anderen aber wiederum dieses Recht zu versagen. Wichtig sei dabei, dass es für die Ostgaue zu einheitlichen Regelungen komme⁶⁴.

In der Folgezeit kursierten verschiedene Vorstellungen und Entwürfe von Partei-, Polizei- und Regierungsstellen zur Regelung der Finanzierung der Kirchen im Reichsgau Danzig-Westpreußen. Forster selbst verharrte zunächst in seiner hinhaltenden Stellung und wollte die Regelung der kirchlichen Verhältnisse am liebsten bis Kriegsende zurückstellen⁶⁵. Im Dezember 1941 erließ er dann die „Verordnung über die Erhebung von Beiträgen durch die evangelische Kirche und andere Religionsgesellschaften im befreiten Teil des Reichsgaues Danzig-Westpreußen“, in der er aber faktisch nur der evangelischen Kirche das Recht zugestand, Beiträge zu erheben⁶⁶.

Ebenfalls im Dezember 1941 erließ der Reichsinnenminister die „Verordnung über die Erhebung von Beiträgen durch Religionsgesellschaften in den in das Land Preußen eingegliederten Ostgebieten“. Danach konnten die Oberpräsidenten in Königsberg und Kattowitz Religionsgesellschaften „in den zu den eingegliederten Ostgebieten gehörenden Teilen ihres Bezirks“ ermächtigen, „zur Deckung des kirchlichen Sach- und Personalbedarfs“ Beiträge zu erheben⁶⁷.

Kontrovers diskutiert wurde die Frage, ob die Erhebung der Kirchenbeiträge auch in den Gebieten von Memel, dem Hultschiner Ländchen, in Eupen, Malmedy und Moresnet eingeführt werden

64 Vgl. *ebd.*, 717–720.

65 Vgl. *ebd.*, 721ff.

66 *Ebd.*, 740f.

67 *Ebd.*, 766f.

sollte. Für dieses Vorgehen sprachen sich sowohl der Reichskirchenminister, der Reichsinnenminister als auch Bormann aus. Ihr Vorstoß scheiterte jedoch am Widerstand Görings⁶⁸.

Im Warthegau war die Einführung der Kirchenbeiträge Teil einer umfassenden Umgestaltung der Stellung der Kirchen, die Arthur Greiser als Reichsstatthalter dort vorantrieb. Am 14. März 1940 wurde die Verordnung über die „Erhebung von Beiträgen durch religiöse Vereinigungen und Religionsgesellschaften“ zwar „mit Zustimmung des Generalbevollmächtigten für die Reichsverwaltung“ veröffentlicht⁶⁹, die Zustimmung des Reichskirchenministers hatte Greiser aber nicht eingeholt. Für Greiser war diese Verordnung nur Teil einer umfassend geplanten Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse, wie sie in den im Sommer 1940 formulierten „13 Punkten“ ihren Ausdruck fand. Vorgesehen war u. a., dass den Kirchen der Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft aberkannt werde; sie sollten künftig in Form von Vereinen organisiert werden. In der Fassung der „13 Punkte“, die Vertretern der katholischen Kirche vorgebracht wurde, war damit die Trennung vom Vatikan gefordert⁷⁰.

Die Wohlfahrtspflege sollte nach diesem Programm ausschließlich in Händen der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) liegen. Im September 1940 hatte Greiser mit seinem Erlass über die Ausrichtung der Wohlfahrtspflege die konfessionellen Einrichtungen vollständig unter seine Kontrolle gebracht⁷¹.

Obwohl die Verordnung über die Erhebung von Kirchenbeiträgen schon im März 1940 ergangen war, ermächtigte Greiser erst ein Jahr später die Posener Kirche, die sich zuvor als „juristische Person des Privatrechts“ zu gründen hatte, Beiträge von ihren Mitgliedern zu erheben. Zugleich wurde diesem zu gründenden Verein die Beitragsordnung genehmigt⁷². Der Reichsstatthalter wies ausdrücklich darauf hin, dass die Beiträge keine Steuern bzw. vom Staat oder von der Kirche erhobene öffentliche Abgaben, sondern „privatrechtliche, bei Gericht klagbare Beiträge“ seien, die der Verein aufgrund der

68 Vgl. *ebd.*, 758–763.

69 *Ebd.*, 790f.

70 Zu Entstehung, Inhalt und Rezeption der „13 Punkte“ vgl. *ebd.*, 807–819.

71 Vgl. die Verordnung vom 24.9.1940. In: *Ebd.*, 825f.

72 Schreiben Greisers an das ehemalige Konsistorium Posen vom 31.3.1941. In: *Ebd.*, 858.

„staatsaufsichtlich genehmigten Beitragsordnung“ als Teil der Satzung erhebe, und dass daher dem Verein und seinen Organen eine „Vollstreckungs- oder sonstige Zwangsgewalt“ nicht zustehe⁷³.

Am 13. September 1941 erließ Greiser schließlich die Verordnung über „religiöse Vereinigungen und Religionsgesellschaften im Reichsgau Wartheland“, in denen deren Status als Verein festgelegt wurde⁷⁴. Mit dieser Verordnung, die Hitler ausdrücklich gebilligt hatte⁷⁵, setzte Greiser nach der Verordnung über die Erhebung von Kirchenbeiträgen einen weiteren bedeutenden Eckpunkt seines Programms um. Die Kirchen, bisher Körperschaften des öffentlichen Rechts, wurden zu privatrechtlich organisierten Vereinen degradiert.

In seiner Verordnung vom September 1941 hatte Greiser auch festgelegt, dass die Satzungen der kirchlichen Vereine vom Reichstatthalter genehmigt werden müssten. Der Prozess der Erstellung und die Genehmigung der Satzungen für die Kirchen im Warthegau zog sich jedoch hin⁷⁶. Letztlich wurde im November 1944 lediglich die Satzung der Evangelisch-lutherischen Kirche im Warthegau-West genehmigt⁷⁷. Sowohl für die Posener Kirche als auch für die katholische Kirche wurde die Angelegenheit nicht weiter verfolgt⁷⁸.

Im Westen wurde das System der Kirchenbeiträge in den ehemals belgischen Gebieten von Eupen, Malmedy⁷⁹ und Moresnet nicht eingeführt, nachdem Göring entschieden hatte, dass es dort bei dem bereits bestehenden preußischen Kirchensteuerrecht bleiben solle. Nach seiner Ansicht bestand „keine zwingende Veranlassung, diesen Rechtszustand zu ändern, insbesondere solange er nicht in Preußen selbst allgemein geändert werde“⁸⁰.

73 Schreiben Greisers an Blau vom 31.3.1941. In: *Ebd.*, 859ff.

74 *Ebd.*, 889–892.

75 Vgl. *ebd.*, 899f.

76 Vgl. *ebd.*, 917ff.

77 Vgl. *ebd.*, 952.

78 Vgl. *ebd.*, 940f.

79 Vgl. *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), LXV.

80 Erlass des Reichskirchenministers an den Aachener Regierungspräsidenten vom 1.7.1941. In: *Dokumente VI/2* (wie Anm. 36), 997.

Im Elsass⁸¹, in Lothringen und in Luxemburg aber wurde die neue Regelung eingeführt. Am 29. Oktober bzw. am 8. Oktober 1940 erließen die Chefs der Zivilverwaltung in Elsass und Lothringen „vorbehaltlich einer späteren reichseinheitlichen Regelung“ Verordnungen, die der katholischen Kirche, der evangelischen und der reformierten Kirche erlaubten, zur Deckung des „kirchlichen Sach- und Personalbedarfs“ Beiträge zu erheben⁸². Das gleiche Recht gestand der Chef der Zivilverwaltung – ohne den einschränkenden Zusatz – der katholischen und der evangelischen Kirche in Luxemburg zu⁸³.

Die Einführung der Kirchenbeiträge hatte in den ein- und angegliederten Gebieten althergebrachte Formen der kirchlichen Finanzierung außer Kraft gesetzt. Die Unterstützung der Kirchen speiste sich im Habsburger Reich bis dato aus dem Religionsfonds und den Kongrualeistungen. Der Religionsfonds war von Kaiser Josef II. im Jahr 1782 aus dem Vermögen der aufgehobenen Klöster, Kirchen und Kapellen, Benefizien und geistlichen Bruderschaften geschaffen worden, ein in Verwaltung des Staates stehendes „kirchliches Eigentum“, das lediglich den Zwecken der katholischen Kirche diente; Kongrua waren staatliche Gehälter, die an die Pfarrer als Entschädigung für die Erledigung des gesamten Matrikelwesens geleistet wurden⁸⁴.

Im Zusammenhang mit der Verabschiedung einer 3. Durchführungsverordnung (DVO) zum österreichischen Kirchenbeitragsgesetz, mit der die Religionsfonds aufgelöst werden sollten, verweigerte der Reichskirchenminister der zunächst vorgesehenen Regelung seine Zustimmung. Er wollte die Religionsfonds nicht der Verwaltung durch die Reichsstatthalter unter der Oberaufsicht des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung unterstellen, sondern sah vielmehr sein Ministerium als zuständige Stelle dafür an. In der endgültigen Fassung, erschienen am 29. März 1940, hatte der Reichskirchenminister seine Auffassung durchgesetzt; die „Rechte

81 Wagner, der als Reichsstatthalter in Baden keine Kirchenbeiträge einführen konnte, drang am 2.8.1940 darauf, „die Kirchenbeitragsordnung als ein derartiges staatliches Gesetz im Elsass so rasch wie möglich zur Einführung bringen zu lassen“. In: *Dokumente VI/2* (wie Anm. 36), 1005, Anm. 5.

82 Für das Elsass: *Ebd.*, 1015f.; für Lothringen: *Ebd.*, 1053ff.

83 Vgl. die Verordnung vom 9.12.1940. In: *Ebd.*, 1098ff.

84 *Liebmann*, *Genese* (wie Anm. 48), 96.

und Pflichten“ des Religionsfonds gingen nun auf das Deutsche Reich über, die „Verwaltung und Nutzung“ regelte zum einen der Reichsförstmeister, zum anderen der Reichskirchenminister im Einvernehmen mit dem Reichsfinanzminister⁸⁵.

Im Hinblick auf Einwände des Vatikans gegen die Auflösung des Religionsfonds, die einem Wunsch Hitlers entsprach, vertrat Ministerialrat Kurt Krüger die Auffassung, die aufgelösten ostmärkischen Religionsfonds hätten „vor ihrer Auflösung weder kirchliches noch staatliches Eigentum“ dargestellt. Ihre Erträge dienten kirchlichen Zwecken, vor allem der Besoldung der katholischen Geistlichen in Form der Kongruaergänzung. Er wies darauf hin, dass die Einkünfte der Religionsfonds „bald nach ihrer Errichtung“ nicht mehr ausgereicht hätten, um den finanziellen Bedarf der katholischen Kirche, „insbesondere den Personalaufwand in Form der Kongruaergänzung der Geistlichkeit zu decken“. Der Staat habe deshalb, ohne dazu gegenüber der Kirche verpflichtet zu sein, die Lücke „aus eigenen Mitteln“ durch Gewährung unverzinslicher Vorschüsse getragen. Nachdem durch die „Wiedervereinigung“ Österreichs mit dem Deutschen Reich und dem dadurch „bewirkten Untergang Österreichs als Völkerrechtssubjekt“ das Konkordat selbst hinfällig geworden war, stünde dem Staat die Möglichkeit zu, die „rechtliche Stellung und Zweckbestimmung“ der Religionsfonds zu ändern, ohne damit gegen vertragliche Verpflichtungen zu verstoßen.

Im Hinblick darauf, dass die seinerzeitigen, den Religionsfonds gewährten staatlichen Vorschüsse bei weitem den heutigen Wert des Vermögens der aufgelösten Religionsfonds überstiegen, sei es eine „naturegegebene“, ausserdem aber auch aus dem Kirchenbeitragsgesetz zu ziehende Folgerung, die Religionsfonds nach Wegfall ihrer Zweckbestimmung aufzulösen und ihr Vermögen auf das Deutsche Reich „zur teilweisen Kompensation mit den gewährten Vorschüssen zu überführen“. Für diese Folgerung stand nach Ansicht Krügers die 3. DVO; diese brächte damit die von Josef II. eingeleitete Entwicklung in „Verbindung mit der durch das Kirchenbeitragsgesetz

85 Abdruck in: *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 398f.

geschaffenen finanziellen Selbständigkeit der katholischen Kirche zum Abschluss“⁸⁶.

Auch im Sudetengau war mit der Verabschiedung der Verordnung über die Kirchenbeiträge die Abschaffung der Religionsfonds und Kongrua verbunden. Fast alle Geistlichen der anerkannten Religionsgesellschaften, die Diözesanlehranstalten und andere Einrichtungen hatten bis September/Oktober 1938 vom tschechoslowakischen Staat nicht unbedeutende Besoldungszuschüsse und Dotationen erhalten. Rechtliche Grundlage hierfür waren die tschechoslowakischen Staatsgesetze, insbesondere das Kongruagesetz vom 25. Juni 1926. Die Verwaltung dieser staatlichen Pfarrerbesoldung aus der josephinischen Zeit lag bis dahin bei der tschechischen Regierung. Anders als in Österreich lehnte Roth die Übertragung eines Teils des Prager Religionsfonds auf das Sudetenland ab, um nicht „irgendwelche Rechtsverpflichtungen“ gegenüber der katholischen Kirche übernehmen zu müssen. Damit verweigerte das Reichskirchenministerium jede finanzielle Verpflichtung der Kirche gegenüber. Auch freiwillige Leistungen könnten lediglich solange erfolgen, bis die Kirche des Sudetenlandes auf eine „neue finanzielle Grundlage“ gestellt worden sei⁸⁷.

Die Frage nach der weiteren Gewährung von staatlichen Zuschüssen und Beihilfen blieb unter dem veränderten Finanzierungssystem in den ein- und angegliederten Gebieten weiterhin brisant. Sie wurde mehr und mehr zu einem Akt staatlicher Willkür.

Der Reichskirchenminister führte in seinem Schreiben vom 22. November 1938 aus, dass die tschechoslowakischen Bischöfe bzw. ihre Kommissare mit „finanziellen Forderungen“ noch nicht an ihn herangetreten seien. Auch der Vatikan habe die ganze Frage „noch nicht aufgegriffen“. Nach seiner Auffassung bestand aber für die deutsche Reichsregierung „keinerlei Veranlassung oder Notwendigkeit, die Initiative zur Erledigung der mit der Übernahme des Sudetenlandes aufgeworfenen kirchenpolitischen Fragen im Allgemeinen und zur Frage der Besoldung der Geistlichen im Besonderen zu ergreifen“. Es bestehe vor allem keinerlei Veranlassung, die

86 Schreiben Krügers an den Reichskirchenminister vom 28.6.1940. In: *Ebd.*, 448ff.

87 Niederschrift Roths über die Besprechung Kerrls mit Henlein am 21.10.1938. In: *Ebd.*, 537f.

tschechoslowakischen Staatsgesetze über die finanziellen Leistungen an die Kirchen oder sonstige finanzielle Verpflichtungen den Kirchen gegenüber zu übernehmen. Das schließe nicht aus, dass der deutsche Staat freiwillig und unverbindlich Besoldungszuschüsse für die „politisch tragbaren und würdigen Geistlichen“ dann leiste, wenn von zuständiger kirchlicher Stelle eine entsprechende Bitte an den Staat gestellt werde⁸⁸.

Generell sprach sich der Reichskirchenminister in der Frage der Staatsleistungen – entgegen den Stellungnahmen Bormanns – weitgehend für eine Fortdauer dieser Leistungen aus, zumindest solange, bis die Einführung der Kirchenbeiträge sich eingespielt hätte. Nach seiner Auffassung gingen in der Ostmark die Kirchenbeiträge zwar für die katholische Kirche in befriedigender Weise ein, die evangelischen Kirchen aber hätten dort wie auch im Sudetengau aufgrund der geringen Zahl von Gläubigen und der verstreuten Gemeindelage mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Schon bei den Beratungen über das Kirchenbeitragsgesetz war Lammers davon ausgegangen, dass Hitler „keine Bedenken“ dagegen habe, dass die evangelischen Kirchen in Österreich und in den sudetendeutschen Gebieten zur Vermeidung von Härten Staatszuschüsse erhielten, soweit keine politischen Bedenken gegen die betreffenden Geistlichen beständen⁸⁹.

In einem Schreiben an den Reichsfinanzminister vom 17. Januar 1940 betonte Kerrl, dass sowohl für die Kirchen im Sudetengau, in der Ostmark als auch für diejenigen in den neuen Ostgebieten weiterhin Staatsleistungen vorzusehen seien. Ministerialdirigent Julius Stahn vom Reichskirchenministerium gab in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass die Deutsche Evangelische Kirche die „finanzschwachen und an Seelenzahl kleinen Kirchen in Österreich und im Sudetenland“ als „Vorposten des Protestantismus“ betrachten und ihnen „besondere Pflege“ angedeihen lassen müsse. Dies sei keinesfalls eine „Aufgabe des Staates“, sondern vielmehr eine „Angelegenheit“ der evangelischen Kirche. Der Staat erwarte daher, dass die

88 Wie in Anm. 46.

89 Schreiben Lammers an Kerrl vom 14.4.1939. In: *Dokumente* VI/1 (wie Anm. 4), 279f.

bislang gewährten Staatsleistungen künftig „stark vermindert“ werden könnten⁹⁰.

Um eine „Erschütterung der finanziellen Grundlagen der Kirchen“ im Sudetengau zu vermeiden und einen „reibunglosen Übergang“ in die Neuordnung sichern zu können, plädierte Henlein trotz der grundsätzlich geplanten Abschaffung der staatlichen Zuschüsse dafür, im Staatshaushaltsplan für das Rechnungsjahr 1940 noch Mittel vorzusehen, um gegebenenfalls weitere Staatsbeihilfen im „notwendigsten Ausmaße“ bewilligen zu können⁹¹.

Kerrl wies in seinem Schreiben auch darauf hin, dass es sich etwa in dem jetzt zum Reichsgau Danzig-Westpreußen gekommenen preußischen Regierungsbezirk Marienwerder bei den bisher geleisteten Staatszuschüssen teilweise um Pflichtleistungen handele. Es sei allerdings nicht daran gedacht, in den von Polen zurückgewonnenen Gebieten der katholischen Kirche Zuschüsse zu gewähren.

Anfang Januar 1940 gestand das Reichskirchenministerium den Kirchen in Danzig-Westpreußen zunächst weitere Staatsleistungen zu. Dabei wurde beschlossen, dass der evangelischen Kirche die Verwaltung der Zuschüsse überlassen bleiben könne, während der Staat sich bei der katholischen Kirche die Verteilung vorbehalten müsse, „um so leichter in der Lage zu sein, die Zahlung an Unwürdige zu verhindern“, wie Regierungsrat Gerhard Lippky von der Behörde des Reichsstatthalters ausführte⁹².

Im Warthegau hatte der Reichsstatthalter in der Verordnung vom März über die Ermächtigung für die Kirchen, Beiträge zu erheben, die Gewährung von Zuschüssen gleichzeitig ausgeschlossen⁹³. In dieser Frage vertrat der Reichskirchenminister hinsichtlich der evangelischen Kirche aber eine andere Position als Greiser. Kerrl beabsichtigte für den Konsistorialbezirk Posen, der auch in der polnischen Zeit im Verband der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union

90 Vermerk Stahns über eine Reise nach Reichenberg vom 1.3.1939. In: *Ebd.*, 549f.

91 Schreiben Henleins an Kerrl vom 18.1.1940. In: *Ebd.*, 581f. Zur Frage nach der Einstellung von Zuschüssen an die Kirchen im Protektorat Böhmen und Mähren vgl. *Dokumente VI/2* (wie Anm. 36), 659–664, 680f.

92 Vermerk des Reichskirchenministeriums betr. „Staatsleistungen an die Kirchen in Danzig-Westpreussen“ vom 19.1.1940. In: *Ebd.*, 712–716.

93 Vgl. *ebd.*, 790f.

verblieben war, Haushaltsmittel anzumelden; für die ausnahmslos polnische katholische Kirche stellte er Staatsleistungen nur für die „Erhaltung alter deutscher Kunstdenkmäler“ in Aussicht⁹⁴.

Der Reichsfinanzminister erklärte sich grundsätzlich dazu bereit, die erforderlichen Mittel für die Weitergewährung der bereits früher gezahlten Staatsleistungen freizugeben; dies geschehe allerdings „ohne Anerkennung einer Rechtspflicht“. Darüber hinaus seien im beschränkten Umfang Mittel zur Verfügung gestellt für die Bewilligung von Beihilfen zur Besoldung neu eingesetzter deutscher Geistlicher und von Bauvorhaben. Die Gewährung der staatlichen Zuschüsse, wenngleich für sie der Rechtsanspruch entfallen war, wurde dabei vom Verhalten der Kirchen abhängig gemacht. So erklärte etwa 1939 bei der Eingliederung des Memel-Gebietes der stellvertretende Überleitungskommissar Ernst Neumann, dass ihm im „Volkstumskampf“ weder von evangelischen noch von katholischen kirchlichen Kreisen Schwierigkeiten in den Weg gelegt worden seien. Aus diesem Grund habe er keine Bedenken gegen die Übernahme von Staatsleistungen an die Kirchen⁹⁵.

Auch in den westlichen Gebieten sollten mit der Erhebung der Beiträge durch die Kirchen die Staatsleistungen generell überflüssig werden. Der Chef der Zivilverwaltung in Lothringen stellte aber mit Erlass vom 25. Oktober 1940 fest, dass mit der Verordnung über die Erhebung von Kirchenbeiträgen alle finanziellen Verpflichtungen gegenüber den Kirchen zwar „aufgehoben“ seien, dennoch würden ab November 1940 „bis auf weiteres“ die bisher gewährten Leistungen des Staates, die der Deckung des kirchlichen Personal- und Sachbedarfs dienten, im bisherigen Umfang ohne Anerkennung einer Rechtsverpflichtung als freiwillige, jederzeit widerrufliche Vorschüsse geleistet⁹⁶.

Im März 1941 schaltete sich Bormann ein und wies den Chef der Zivilverwaltung in Lothringen an, die freiwilligen Staatszuschüsse nur für eine Übergangszeit „mit dem Ziel des allmählichen Abbaues“ zu gewähren. Gleichzeitig drang er darauf, von einer Erhöhung dieser freiwilligen Staatszuschüsse abzusehen⁹⁷.

94 *Ebd.*, 805f.

95 *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), XLVIII f.

96 *Dokumente VI/2* (wie Anm. 36), 1063ff.

97 *Ebd.*, 1070f.

Auch in Luxemburg ordnete der Chef der Zivilverwaltung am 9. Dezember 1940 an, dass bis auf weiteres die bisher gewährten Leistungen des Staates, zwar in unverändertem Umfang, allerdings „ohne Anerkennung einer Rechtsverpflichtung als freiwillige, jeder Zeit widerrufliche Vorschüsse weitergewährt“ würden⁹⁸.

Die Einrichtung des „Stillhaltekommissars für Vereine, Organisationen und Verbände“

Die Behörde des „Stillhaltekommissars“ wurde erstmals in Österreich eingerichtet, sie kam später im Sudetenland, in Böhmen und Mähren sowie im Elsass, in Lothringen und in Luxemburg zum Einsatz. Ihre zeitlich begrenzte Aufgabe bestand in der peniblen Abwicklung und ideologischen Gleichschaltung des bestehenden Vereins- und Verbandswesens. Am 18. März 1938 betraute Bürckel Albert Hoffmann, zuletzt Amtsleiter im Stab des Stellvertreters des Führers, mit dieser Aufgabe⁹⁹. Nach dem „Gesetz über die Überleitung und Eingliederung von Vereinen, Organisationen und Verbänden“ des Reichsstatthalters vom 14. Mai 1938¹⁰⁰ war der „Stillhaltekommissar“ befugt, nicht nur die Vereine abzuwickeln, sondern das gesamte Wohlfahrtswesen nach nationalsozialistischen Grundsätzen neu zu ordnen.

Im Altreich hatte die Auslegung des Artikels 31 im Konkordat zu fortdauernden Auseinandersetzungen geführt, denn in diesem strittigen Artikel war nicht festgelegt worden, welche katholischen Vereine und Verbände, „die außer religiösen, kulturellen oder karitativen Zwecken auch anderen, darunter auch sozialen oder berufsständischen Aufgaben“ dienten, unter den Schutz des Konkordats fallen sollten. Der Reichskirchenminister hatte sogar verlangt, die Bischöfe sollten die „neue Volksordnung“ bejahen und zum Zeichen dafür ihr Verbandswesen aufgeben¹⁰¹.

98 *Ebd.*, 1100f.

99 *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 70, Anm. 2; Vgl. dazu auch *Akten der Reichskanzlei*. Die Regierung Hitler 1933–1945. Bd. VI: 1939. Bearbeitet von Friedrich Hartmannsgruber. München 2012, 267ff.

100 *Gesetzblatt für das Land Österreich*. Nr. 136 vom 17.5.1938, 403.

101 Zit. nach *Dokumente III* (wie Anm. 1), XXV; vgl. dazu auch *Scholder*, Kirchen (wie Anm. 2), 510.

In Österreich konnte nun, nachdem der Schutz des dortigen Konkordats weggefallen war, der „Stillhaltekommissar“ eigenmächtig über das Schicksal der Vereine entscheiden. Er hatte dabei vier Möglichkeiten zu verfahren: die Auflösung, die Eingliederung in eine andere Organisation unter Verlust der Rechtspersönlichkeit, die Freistellung oder die Freistellung unter Aufrechterhaltung der Rechtspersönlichkeit mit gleichzeitiger Unterstellung unter eine Reichsorganisation¹⁰².

Von Österreich ausgehend sollte die „durchschlagende Neuordnung“, wie Amtsinhaber Hoffmann betonte, für die gesamte „Menschenführung“ verbindlich werden; die Maßnahmen des „Stillhaltekommissars“ seien aber nur dann von Erfolg gekrönt, wenn die Satzungen der Vereine und die professionellen Besetzungen nach den „von hier aus“ getroffenen Verfügungen vorgenommen würden. Im Gegensatz zum Altreich werde in der Ostmark keine Organisation freigestellt, die nicht in „irgendeiner Form an den Hoheitsträger der NSDAP“ gebunden sei¹⁰³.

Erich Hilgenfeldt, Hauptamtsleiter der NSV und späterer Leiter der „Arbeitsgemeinschaft für die freie Wohlfahrtspflege“, teilte bereits im März 1938 dem Wiener Caritasverband mit, dass es zu einer Aufteilung der Arbeitsgebiete zwischen den Organisationen der Wohlfahrtspflege kommen müsse. Dabei sei es selbstverständlich, dass die „NS-Volkswohlfahrt als Teil der Partei auf ihrem Sektor das Recht der ausschließlichen Menschenführung in Anspruch nehmen“ werde. Aufgaben der Menschenführung würden auf allen Gebieten der Wohlfahrtspflege mit Ausnahme der geschlossenen Fürsorge erfüllt. Bei der geschlossenen Fürsorge seien der Tätigkeit der NS-Volkswohlfahrt alle Arbeitsgebiete vorzubehalten, die darüber hinaus Menschenführung einschlossen. Die Tätigkeit der Caritas werde sich deshalb in Zukunft auf die „geschlossene Fürsorge bewahrender oder versorgender Natur“ beschränken müssen¹⁰⁴.

Um die Wohlfahrtspflege zentral und nationalsozialistisch ausrichten und ihren „planvollen Einsatz“ sicherstellen zu können, wurde

102 Vgl. hierzu *Rothkappl*, Gertrude: Die Zerschlagung österreichischer Vereine, Organisationen, Verbände, Stiftungen und Fonds. Die Tätigkeit des Stillhaltekommissars in den Jahren 1938–1939. Phil. Diss. Wien 1996, 49.

103 Schreiben Hoffmanns an die Gauleiter vom 25.7.1938. In: *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 110f.

104 *Ebd.*, 7f.

der „Stillhaltekommissar“ mit der Verfügung vom 22. Juli 1938 ermächtigt, eine „Arbeitsgemeinschaft für die freie Wohlfahrtspflege“ zu errichten. Ihr Leiter hatte demnach das Recht, den der „Arbeitsgemeinschaft“ angehörenden Verbänden, Vereinen und Einrichtungen „verbindliche Weisungen“ zu erteilen; darüber hinaus konnte er „alle Anordnungen und Verfügungen treffen, die zur Erfüllung seiner Aufgaben erforderlich“ waren. Hitler hatte sich mit dieser Verfügung zwar einverstanden erklärt, gleichzeitig aber hinsichtlich des letzten Passus¹⁰⁵ ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich die Maßnahmen des Leiters der „Arbeitsgemeinschaft“ „mit der Kirchenpolitik des Führers in Übereinstimmung“ zu halten hätten¹⁰⁵.

In der Verfügung war dem Leiter der „Arbeitsgemeinschaft“ auch das Recht zugestanden worden, in den einzelnen Gauen regionale Ableger zu bilden, ihre Leiter zu ernennen und deren Befugnisse festzusetzen. Hoffmann betonte gegenüber den Gauleitern, dass es bei deren Organisation und personeller Besetzung „in erster Linie um eine politische Frage und erst in allerletzter Linie um eine Wohlfahrtsfrage“ gehe¹⁰⁶. Bei der ersten Sitzung der „Arbeitsgemeinschaft“ erklärte er aber im Widerspruch dazu, dass die gesamte Wohlfahrtspflege in der Ostmark zwar nach „einheitlichen Gesichtspunkten“ ausgerichtet werden müsse, die „Arbeitsgemeinschaft“ selbst sei aber „keine politische“, sondern eine „Wohlfahrtsgemeinschaft“¹⁰⁷.

Die Tätigkeit des „Stillhaltekommissars“ barg für die zuständigen Reichsminister die Gefahr, auch auf diesem Gebiet Einfluss zu verlieren. Der Reichsinnenminister versuchte dieser Entwicklung gegenzusteuern und lud deshalb den Reichskirchenminister zu einer Besprechung am 3. August 1938 ein. Nach dem Bericht Roths über diese Sitzung war die Abwicklung jedoch bereits in Gang gekommen: Den Vorstellungen des „Stillhaltekommissars“ folgend würden sich die politischen Organisationen der Kirche selbst auflösen, die ständischen Organisationen würden liquidiert, nur die rein kirchlich-religiösen Organisationen konnten weiterbestehen¹⁰⁸. Am 26. August 1938 lud der Reichskirchenminister selbst zu einer Besprechung über die Behandlung der katholischen Vereine ein; auf der „harmonisch“

105 *Ebd.*, 92–96.

106 Schreiben wie in Anm. 103.

107 *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), 147–154.

108 Vgl. *ebd.*, 112–117.

verlaufenden Sitzung gab Hoffmann einen Überblick über die bisher getroffenen Maßnahmen nach dem vorgegebenen Schema¹⁰⁹. Da viele katholische Vereinigungen lediglich auf bischöflicher Anerkennung beruhten und nicht dem Vereinsrecht unterstanden hatten, waren die freigestellten Vereine nun gezwungen, sich neu zu konstituieren und sich in ihrer Betätigung auf das rein religiöse Gebiet zu beschränken¹¹⁰.

Im Juni 1938 teilte der „Stillhaltekommissar“ der Staatspolizeileitstelle Wien „nach Rücksprache mit dem kommissarischen Leiter der evangelischen Vereine“ Kauer mit, dass sich alle evangelischen Jugendvereine freiwillig auflösten¹¹¹. Im Widerspruch dazu steht allerdings die Tatsache, dass der Bund Deutscher evangelischer Jugend in Österreich, die „Kreuzfahrer“, am 11. August 1938 durch die Staatspolizeileitstelle Wien zwangsweise aufgelöst wurde¹¹².

Anfang 1939 schaltete sich Bormann auch in die Frage nach der Gestaltung der Wohlfahrtspflege ein und ermunterte Hilgenfeldt, die konfessionellen Wohlfahrtsorganisationen möglichst schnell in die NSV zu überführen und von den „Vollmachten“, die ihm seine Beauftragung gebe, „reichlichen Gebrauch“ zu machen. Als Leiter der „Arbeitsgemeinschaft“ müsse er dafür sorgen, dass in der Ostmark die Wohlfahrtspflege in einen Zustand überführt werde, den die NSDAP für das gesamte Reichsgebiet durch ein Gesetz über die freie Wohlfahrtspflege anstrebe¹¹³. Im Hinblick auf ein solches in Vorbereitung befindliches Gesetz zeigten sich im weiteren Verlauf Unstimmigkeiten zwischen Reichsministerien und österreichischen Stellen, denn sowohl Frick als auch Kerrl missbilligten jedes „Sondervorgehen“ gegen die kirchlichen Wohlfahrtsverbände. Ein reichsweites Gesetz über die freie Wohlfahrtspflege kam letztlich auch nicht zustande¹¹⁴.

109 *Ebd.*, 163–166.

110 Vgl. Aktenvermerk des Reichskirchenministeriums betr. Gustav-Adolf-Verein vom 31.8.1938. In: *Ebd.*, 168f.; Briefwechsel betr. konfessionelle Vereine vom 21.11. / 7.12.1940. In: *Ebd.*, 464ff.

111 Schreiben des „Stillhaltekommissars“ an die Staatspolizeileitstelle Wien vom 29.6.1938. In: *Ebd.*, 83.

112 *Ebd.*, 97–101.

113 Schreiben vom 4.2.1939. In: *Ebd.*, 260.

114 *Ebd.*, 301f.

In den sudetendeutschen Gebieten unterlagen mit der Verordnung vom 22. Oktober 1938 über die Auflösung, Überleitung und Eingliederung von Organisationen auch kirchliche Organisationen und Stiftungen der Gleichschaltung durch den „Stillhaltekommissar“¹¹⁵.

Der Reichskirchenminister erhob im Dezember 1939, veranlasst durch eine Eingabe der Deutschen Evangelischen Kirchenleitung in Gablonz, Einspruch gegen Maßnahmen und Vorgehensweisen des Reichsstatthalters bzw. des „Stillhaltekommissars“ gegenüber Anstalten der Inneren Mission im Sudetengau. Dabei machte Kerrl geltend, dass derartige Maßnahmen nicht ohne seine Zustimmung erfolgen dürften. Der Reichsstatthalter aber verfolgte das Ziel, mit der vom „Stillhaltekommissar“ durchgeführten Neuordnung das gesamte Organisationswesen nationalsozialistisch auszurichten und den Einfluss der Partei sicherzustellen¹¹⁶.

Da Österreich als Modell für den sukzessiven Aufbau der gesamten Wohlfahrtspflege nach nationalsozialistischen Grundsätzen galt, sollte auch im Sudetengau eine „Arbeitsgemeinschaft für die freie Wohlfahrtspflege“ gebildet werden. Hoffmann musste 1938 gegenüber Ludwig Wemmer, Oberregierungsrat im Stab des Stellvertreters des Führers, jedoch einräumen, dass dies „illusorisch“ sei, solange die „Arbeitsgemeinschaft“ in der Ostmark nicht wirklich arbeitsfähig war¹¹⁷.

Bormann trieb Ende 1940 auch die Auflösung sämtlicher konfessioneller Wohlfahrtsverbände in den westlichen Gebieten voran. Begründet werden sollte dies, wie zuvor schon in Österreich, mit der Notwendigkeit, dass alle vorhandenen Wohlfahrtseinrichtungen nach „einheitlichen Gesichtspunkten“ auszurichten seien. Dies sei die Voraussetzung, um eine sachgemäße und umfassende Ausnutzung der vorhandenen Einrichtungen, die unter verschiedener Leitung stünden, zu gewährleisten. In Folge davon nahm der „Stillhaltekommissar“ im Elsass eine Sichtung der konfessionellen Wohlfahrtseinrichtungen vor¹¹⁸. Im Oktober 1940 wies der Chef der Zivilverwaltung den „Stillhaltekommissar“ an, dafür zu sorgen, dass alle Vereine,

115 Vgl. *ebd.*, 572f.

116 Vgl. *ebd.*, 576–580.

117 Schreiben Hoffmanns an Wemmer vom 29.11.1938. In: *Ebd.*, 245ff.

118 *Dokumente VI/2* (wie Anm. 36), 1024f.

Organisationen und Verbände im Elsass ordnungsgemäß „abgewickelt oder überführt“ würden¹¹⁹.

In Lothringen hatte der Chef der Zivilverwaltung im Oktober 1940 die Auflösung sämtlicher Organisationen, einschließlich der konfessionellen, verfügt¹²⁰. Mit der Durchführungsverordnung vom Februar 1941 wurde präzisiert, dass unter diese Verordnung auch sämtliche Orden und Kongregationen sowie die mit ihnen im Zusammenhang stehenden Einrichtungen und Unternehmungen fallen sollten¹²¹.

Auch in Luxemburg wurden vom „Stillhaltekommissar“ alle katholischen und evangelischen Vereine und Verbände aufgelöst und ihr Vermögen zugunsten nationalsozialistischer Organisationen eingezogen; in einem zweiten Schritt stellte der „Stillhaltekommissar“ sicher, dass sämtliche konfessionellen Vereinigungen sowie die diesen Vereinigungen dienenden selbstständigen Gesellschaften und Unternehmungen „meldepflichtig“ seien, und diese unter die Verordnung über die „Auflösung, Überleitung und Eingliederung von Organisationen in Luxemburg“ vom 23. Oktober 1940 fielen¹²². Seit 1941 waren in Luxemburg auch alle Klöster und Ordensgemeinschaften aufgelöst und ihr Vermögen eingezogen worden¹²³.

Im Juli 1943 informierte der „Stillhaltekommissar“ den Reichsschatzmeister, dass der Chef der Zivilverwaltung – wiederum auf Betreiben Bormanns – den „Stillhaltekommissar“ beauftragt habe, die Auflösung der Klöster und Ordensgemeinschaften „nunmehr vorerst im Elsass beschleunigt durchzuführen“. Im Zuge dieser Anordnung sollten zunächst, wie bei der zuvor erfolgten Aktion in Lothringen und Luxemburg, lediglich die sogenannten beschaulichen Orden und Kongregationen erfasst werden, später sollten dann die anderen Ordensgemeinschaften und Kongregationen folgen¹²⁴.

119 *Ebd.*, 1018f. Im August 1940 hatte Wagner bereits „alle im Elsass bestehenden Jugendverbände“ aufgelöst, ihre Neugründung untersagt und ihr Vermögen sichergestellt (*ebd.*, 1010).

120 Verordnung vom 10.10.1940. In: *Ebd.*, 1055f.

121 Vgl. *ebd.*, 1066f.

122 *Ebd.*, 1107.

123 Vgl. *Dokumente VI/1* (wie Anm. 4), LXXIV.

124 Schreiben vom 2.7.1943. In: *Dokumente VI/2* (wie Anm. 36), 1040ff.

Dieser kurze Überblick zeigt, dass mit der Abkehr Hitlers vom Konkordat in den ein- und angegliederten Gebieten eine radikalere Kirchenpolitik, frei von rechtlichen Bindungen, praktiziert werden konnte. Die nun ermöglichten politischen Entscheidungen dienten der Umsetzung des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche, sie waren hauptsächlich auf den materiellen Aspekt bezogen. Die Finanzierung der Kirchen sollte mit der Einführung der Kirchenbeiträge durch diese selbst erfolgen, allerdings unter der Kontrolle einer staatlicher Aufsicht; staatliche Zuschüsse und Leistungen sollten sukzessive abgebaut werden und schließlich ganz entfallen. Die Tätigkeit des „Stillhaltekommissars“ hatte sowohl die gesellschaftliche Marginalisierung der Kirchen durch die Zerschlagung ihres Vereinswesens, die weitgehende Beschränkung ihrer Vereine auf eine rein religiöse Betätigung als auch den Zugriff des Staates und der Partei auf das kirchliche Vermögen zur Folge. Aufgabe des „Stillhaltekommissars“ war es darüber hinaus, dafür zu sorgen, dass das gesamte Wohlfahrtswesen einheitlich und nach nationalsozialistischen Grundsätzen gestaltet wurde.

Beschleunigt wurde die nun praktizierte Kirchenpolitik, weil mit der Suspendierung der Konkordate dem Vatikan die Zuständigkeit für diese Gebiete entzogen worden war; seit Sommer 1940 war obendrein die Tätigkeit des Reichskirchenministers ebenfalls auf das Altreich beschränkt. Die Grundlinien der Kirchenpolitik gab nun Bormann vor. Der von ihm forcierte Plan, im Altreich geltende Regelungen auf die neuen Gebiete auszudehnen und umgekehrt Maßnahmen, die in den neuen Gebieten eingeführt worden waren, sukzessive für das Altreich zu übernehmen, ließ sich allerdings in der Praxis aus unterschiedlichen Gründen nicht ohne weiteres realisieren.

Zum akademischen Gedenken an Carsten Nicolaisen*

Harry Oelke

„Eine Feier? Am besten nicht.“ So oder auf ähnliche Weise nahm Carsten Nicolaisen mit norddeutscher Zurückhaltung gewöhnlich für sich ein hohes Maß an Bescheidenheit in Anspruch. Sein wissenschaftliches Wirken nahm er davon nicht aus. Gleichwohl bietet er mit seinem kirchenhistorischen Engagement Anlass genug, uns im Rahmen eines akademischen Gedenkens seine wissenschaftliche Arbeit vor Augen zu führen und deren Wirkungen zu würdigen.

Die von Carsten Nicolaisen betriebene kirchenhistorische Arbeit war aufs Engste mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte verbunden¹. Auf seiner Dienststelle in der Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät wirkte er seit 1967 nicht nur als akademischer Lehrer, sondern auch als Leiter der Geschäfts- und Forschungsstelle der Kommission der EKD für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit, die ab 1974 den Namen Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte trug. Von 2000 bis 2003 übernahm er dann deren Vorsitz. Durch diese Tätigkeiten trug Nicolaisen nicht nur wesentlich dazu bei, dass die Kirchliche Zeitgeschichte zu einem tragenden Pfeiler der Fakultät wurde und es bis heute geblieben ist, sondern er prägte auch von hier aus die Arbeitsgemeinschaft selbst maßgeblich mit und verhalf ihr in der Kirche und in der wissenschaftlichen Community zu hoher Reputation. Themen, die Carsten Nicolaisen anpackte, sind häufig große Themen der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung geworden.

Dies dürfte zumindest in drei lebensgeschichtlichen Voraussetzungen Nicolaisens begründet sein. Eine davon markiert das Geburtsjahr 1934. Die Kindheit war zunächst wie für viele seiner Generation geprägt von nachhaltigen Erfahrungen im nationalsozia-

* Ansprache bei der Akademischen Gedenkfeier für Carsten Nicolaisen am 30.11.2017 der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

¹ Vgl. zum Folgenden auch *Oelke, Harry*: Nachruf auf Prof. h. c. Dr. Carsten Nicolaisen (1934–2017). In: *MKIZ* 11 (2017), 143–145.

listischen Deutschland. Nicolaisens kirchenhistorisches Interesse vornehmlich an den NS-Jahren war diesem Umstand geschuldet. Als er 1967 seine Tätigkeit in der Arbeitsgemeinschaft aufnahm, konnte er das aufgrund seiner Generationszugehörigkeit mit großer innerer Unabhängigkeit tun. Die Kirchenkampfzeit hatte er nicht aktiv mitgemacht.

Wir erinnern uns: Die Arbeitsgemeinschaft war 1955 gegründet worden, um die kirchenhistorische Forschung im konfliktreichen innerprotestantischen Spannungsfeld zwischen den vormaligen Lagern der Kirchenkampfzeit, der bruderrätlichen Fraktion und der lutherisch-bischöflichen Linie, endlich in ein ruhiges wissenschaftliches Fahrwasser zu führen. Wie sehr die alten Grabenkämpfe des Kirchenkampfes sich in der Kirchengeschichte nach 1945 fortsetzten, ist heute – erfreulicherweise – kaum noch vorstellbar. Es ist für die wegweisende Kirchenkonferenz in Treysa im August 1945 überliefert, dass der bayerische Landesbischof Hans Meiser und der bruderrätliche Sprecher Martin Niemöller nur mit einem Höchstmaß an Selbstdisziplin auf beiden Seiten gleichzeitig im Besprechungsraum verweilen konnten, was nicht in jedem Fall gelang.

Nicolaisen galt wegen seines Alters als unbelastet. Er hatte in den 1950er Jahren in Göttingen und Hamburg studiert und sich dabei an keine theologische Schule gebunden. Und das ist der zweite wichtige biographische Faktor, der zu bedenken ist. Carsten Nicolaisen absolvierte keinen klassischen theologischen Ausbildungsgang, sondern er studierte interdisziplinär: neben der evangelischen Theologie auch noch Germanistik, Philosophie und Pädagogik. Seine kirchenhistoriographische Perspektive, die er auf dieser Grundlage entwickelte, war zu keiner Zeit von einer theologischen oder konfessionellen Engführung gekennzeichnet.

Ein drittes prägendes Moment verdankt sich der Begegnung mit seinem akademischen Lehrer Georg Kretschmar. Bei ihm lernte man die Bedeutung der Quellen und den sachgemäßen historiographischen Umgang mit ihnen. Nach seinem Verständnis bildeten sie den unverzichtbaren Referenzpunkt jeder historischen und kirchenhistorischen Arbeit. Carsten Nicolaisen hat dies zu seinem Credo gemacht und perfektioniert. In diesem Zusammenhang lernte er den Wert von Fußnotenapparaten zu schätzen und gab dieses Wissen an Generationen von nachrückenden Wissenschaftlern weiter.

Stellt man diese drei Faktoren einmal in Rechnung, dann werden die Themen, die Nicolaisen aufgriff und zu kirchenhistoriographischen Arbeitsfeldern machte, plausibel. Fünf große Themenbereiche sind in den Publikationen und im wissenschaftlichen Wirken Nicolaisens erkennbar².

(1.) Das erste große Thema, dessen er sich in München annahm, war die Zusammenstellung und Edition der Dokumente zur NS-Kirchenpolitik. Nicolaisen hatte früh erkannt, dass der sogenannte Kirchenkampf nicht ohne eine substantielle Einbeziehung der Kirchenpolitik zu verstehen war. Gerade für die Aufarbeitung der innerprotestantischen Konflikte im Kirchenkampf bedurfte es der Berücksichtigung kirchenpolitischer Bedingungen. Nicolaisen sah das große Desiderat und stellte der kirchen- und allgemeingeschichtlichen Forschung seit 1971 einen äußerst wichtigen Quellenfundus bereit. In vorbildlicher editorischer Aufbereitung sind unter seiner Ägide bis 2008 fünf profunde staatspolitische Dokumentenbände entstanden. Mit dem sechsten Band („Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten“) konnte seine langjährige Mitarbeiterin Gertraud Grünzinger just in diesem Jahr diese Reihe zu Ende bringen³.

2 Vgl. zu den nachfolgenden Bezügen auf Titel Carsten Nicolaisens die von Karl-Heinz Fix zusammengestellte Bibliographie in diesem Heft (S. 145–154); zudem *Mehlhausen*, Joachim (Hg.): „... und über Barmen hinaus.“ Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994 (AKiZ B 23). Göttingen 1995, 635–639.

3 Vgl. *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bd. I: 1933: Das Jahr 1933. Bearbeitet von Carsten Nicolaisen. München 1971; Bd. II: 1934/35: Vom Beginn des Jahres 1934 bis zur Errichtung des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten am 16. Juli 1935. Bearbeitet von Carsten Nicolaisen. München 1975; Bd. III: 1935–1937: Von der Errichtung des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten bis zum Rücktritt des Reichskirchenausschusses (Juli 1935–Februar 1937). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Gütersloh 1994; Bd. IV: 1937–1939: Vom Wahlerlaß Hitlers bis zur Bildung des Geistlichen Vertrauensrates (Februar 1937–August 1939). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Gütersloh 2000; Bd. V: 1939–1945: Die Zeit des Zweiten Weltkrieges (September 1939–Mai 1945). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Gütersloh 2008; und Bd. VI/1–2: 1938–1945: Die Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten (März 1938–März 1945). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger. Gütersloh 2017.

(2.) Ein weiteres großes Thema der Nicolaisenschen Kirchengeschichtsforschung war der sogenannte Kirchenkampf, wobei er Wert auf dessen regionale und territoriale Differenzierung legte. Nicolaisen hat uns gelehrt, dass der Kirchenkampf nur bedingt durch universale historische Gesetzmäßigkeiten zu erklären sei. Wollte man den hamburgischen, den bayerischen oder auch den skandinavischen Kirchenkampf verstehen, so galt es, die jeweils regionalen und territorialen Quellen heranzuziehen und mit exegetischer Präzision dessen Proprium herauszuarbeiten. Nicolaisen war insofern kein Generalist, sondern ein scharfsichtiger Regionalist. Insbesondere für die bayerische Landeskirche hat sich das positiv ausgewirkt. Denn seinem Einfluss verdankt sich der Umstand, dass die Bearbeitung der Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in der NS-Zeit profund mit Quellen unterfüttert und zuverlässig durchgeführt wurde. In den sogenannten Meiser-Debatten sorgte seine besonnene sachkundige Stimme immer für ein hohes Maß an Orientierung.

(3.) Carsten Nicolaisen hat wie kaum ein anderer kirchlicher Zeitgeschichtler seiner Generation die Bedeutung der Institutionen für die historische Wirksamkeit des Christentums erkannt. Den Kirchenkampf verstand und beschrieb er als eine Geschichte seiner Institutionen. Besonders die Bekenntnissynode in „Barmen“ oder die „Theologischen Fakultäten im Nationalsozialismus“ sind durch seinen Impuls mit zu großen Arbeitsfeldern der Kirchengeschichtsforschung geworden. Später brachte er die Edition der frühen Protokolle des Rates der EKD mit auf den Weg. Das große Wissen um die kirchlichen Institutionen und das handwerkliche Geschick, dieses Wissen systematisch und nachvollziehbar zu Papier zu bringen, mündeten in dem materialreichen Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949, ein Nachschlagewerk von unschätzbarem Wert. Den von ihm zusammen mit Karl-Heinz Fix und Ruth Papst erarbeiteten zweiten Band hat Carsten Nicolaisen nur um wenige Wochen verpasst⁴.

4 Vgl. *Boberach*, Heinz / *Nicolaisen*, Carsten / *Pabst*, Ruth: Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände – Personen. Bd 1: Überregionale Einrichtungen (AKiZ A 18). Göttingen 2010; *Fix*, Karl-Heinz / *Nicolaisen*, Carsten / *Pabst*, Ruth: Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Personen. Bd. 2: Landes- und Provinzialkirchen (AKiZ A 20). Göttingen 2017.

(4.) Durch seine intensive Beschäftigung mit dem Kirchenkampf wurde Nicolaisen bewusst, wie einseitig das kirchliche und christliche Verhalten insbesondere in den Nachkriegsjahrzehnten entweder als heroischer Widerstand oder als Totalversagen von der Forschung eingestuft worden war. In drei grundlegenden Sammelbandbeiträgen untersuchte er seit 1988 das Verhalten der Kirche in der NS-Zeit. Er griff Impulse der allgemeingeschichtlichen Forschung auf und entwickelte eine differenzierte Sicht auf das kirchliche Verhalten in der NS-Zeit. Er setzte voraus, dass es Widerstand als fundamentale Totalopposition in der Kirche nicht gegeben habe, und unterschied dann abhängig von äußeren Faktoren im Einzelfall verschiedene Formen des kirchlichen Widerstehens mit unterschiedlichen Intensitätsgraden kirchlicher Resistenz. So gelang ihm der Anschluss der Kirchengeschichtsforschung an die gemeinshistorische Widerstandsforschung. Die aktuelle Internetausstellung der EvAKiZ zum evangelischen Widerstand⁵ weiß sich diesen Arbeiten Nicolaisens verpflichtet.

(5.) Carsten Nicolaisen war kein fachwissenschaftlicher Theoretiker, vielmehr ein kirchenhistorischer Pragmatiker. Gleichwohl sah er es auch als seine Aufgabe an, die fachwissenschaftliche Theoriediskussion der späten 1980er und 90er Jahre zur Kirchlichen Zeitgeschichte aufzunehmen, in die Fachkreise hinein zu kommunizieren und sich selbst darin zu positionieren. Als in den 1990er Jahren der Kreis um Gerhard Besier mit dem Ansatz einer spezifischen „Historik Kirchlicher Zeitgeschichtsforschung“ einen vitalen Diskurs mit der Gruppe von Kurt Nowak, Martin Greschat und Jochen Christoph Kaiser und deren dezidiert sozialgeschichtlich orientiertem Programm um eine angemessene Einschätzung des Untersuchungsgegenstands „Kirche“ führte⁶, verstand sich Nicolaisen zuallererst als Berichterstatter dieser Entwicklung für seine Zunft und für geschichtsaffine evangelische Gemeindekreise. Das war eine wichtige Vermittlungsaufgabe. Dazu gehörte dann auch, dass er seit Mitte der 1980er Jahre jährlich im Kirchlichen Jahrbuch eine Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte zusammenstellte. Positionell wird Nicolaisen sich hier keiner der beiden Konzeptionen zuordnen lassen.

5 Vgl. „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ (<https://de.evangelischer-widerstand.de>).

6 Vgl. exemplarisch bei *Doering-Manteuffel, Anselm / Nowak, Kurt* (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden* (KoGe 8). Stuttgart 1996.

Tendenziell stand er, wie etwa auch Joachim Mehlhausen, einer theoretisch weniger anspruchsvollen Konzeption näher, die aber eine längerfristige Pragmatik für die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung ermöglichte. Als konstitutive Orientierungspunkte dienten hier sowohl die historiographische Wissenschaftlichkeit mit ihrer methodisch abgesicherten objektiven Tatsachenfeststellung als auch die Eigenart des Gegenstandes „Kirche“ als empirische Gestalt mit einem nur theologisch qualifizierbaren Wesen. Als die großen Konzeptionen verblassten, war es diese wissenschaftliche Pragmatik, die der Arbeitsgemeinschaft weiterhin eine tragfähige Arbeitsgrundlage gab. Es gehört mit zu den Vorhaben der aktuellen Kommission, die Fragestellung nach einer zeitgemäßen Bestimmung der Kirchlichen Zeitgeschichte im Kontext heutiger Interdisziplinarität und Methodik neu aufzunehmen.

Mit dieser fünf Punkte umfassenden wissenschaftlichen Agenda – Kirchenpolitik als Bedingung des Kirchenkampfes, territorial differenzierter Kirchenkampf, Kirchengeschichte als Institutionengeschichte, Differenzierung des kirchlichen Widerstands und Vermittler sowie Pragmatiker in einer fachwissenschaftlichen Theoriedebatte – hat Carsten Nicolaisen die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung im deutschsprachigen Wissenschaftsraum maßgeblich mitbestimmt.

Dabei war er an vielen historischen Knotenpunkten zur Stelle und wirksam. Er vereinigt in seiner Person die zwei großen Abschnitte der Kirchengeschichtsforschung nach 1945: Zunächst hob er die klassische Kirchenkampfforschung auf ein neues qualitatives Niveau und wirkte dann daran mit, sie seit Mitte der 1970er Jahre für neue, vor allem institutionen- und politikgeschichtliche Fragestellungen zu öffnen. Damit wurden die engen konfessionalistischen Bahnen der vormaligen Kirchenkampfprotagonisten verlassen und die Kirchliche Zeitgeschichte zur Allgemeingeschichte hin geöffnet. Auch bei der Zusammenführung der östlichen und westlichen Wissenschaftsmilieus war er nach 1990 präsent. Durch seine persönlichen Kontakte, vor allem nach Skandinavien, verhalf er der Arbeitsgemeinschaft zu einer ökumenischen und internationalen Perspektive. Wo Carsten Nicolaisen mitwirkte, galt er als vertrauensvoller und zuverlässiger Kollege. Sprach man lobend über ihn, konnte er im Sinne der eingangs erwähnten Bescheidenheit betont norddeutsch-nüchtern fragen: „Geht das nicht kürzer?“

Bibliographie Carsten Nicolaisen 1997 bis 2017
mit Nachträgen aus früheren Jahren

Karl-Heinz Fix

Die Festschrift zum 60. Geburtstag von Carsten Nicolaisen enthielt eine Bibliographie des Jubilars¹, in der für die Jahre 1966 bis 1996 – „ohne Rezensionen“ – insgesamt 59 Titel aufgelistet wurden. Bei seinem Tod am 12. April 2017 hinterließ Carsten Nicolaisen eine unvollständige Fortführung dieses Schriftenverzeichnisses in elektronischer Form. Die hier vorgelegte Bibliographie basiert darauf. Sie enthält zugleich Ergänzungen für die Jahre 1980 bis 1987.

Verzeichnet wurden nur Texte, die sich eindeutig Carsten Nicolaisen zuordnen ließen. Sehr wahrscheinlich enthalten die „Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte“ als Vorgängerin der „Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ noch diverse nicht namentlich gekennzeichnete Bibliographien und kleinere Texte von Carsten Nicolaisen.

1980

Noch einmal: die Lutherische Kirche in Polen. In: Lutherische Kirche in der Welt 27 (1980), 161–163.

Rezension: Wilhelm Niesel, Kirche unter dem Wort. Der Kampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union 1933–1945 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe 11). Göttingen 1978. In: Theologische Literaturzeitung 105 (1980), 212–214.

1981

Rezension: Günther van Norden, Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung. Gütersloh 1979. In: Historische Zeitschrift 232 (1981), 486f.

1 ... und über Barmen hinaus. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994. Für die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte herausgegeben von Joachim Mehlhausen (AKiZ B 23). Göttingen 1995, 635–639.

1982

Vorwort. In: Nicolaisen, Carsten (Hg.): Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert. Referate auf der Internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark 1981 (AKiZ B 13). Göttingen 1982, 7f.

Rezension: Günter Brakelmann (Hg.), Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkriegs. München 1979. In: Historische Zeitschrift 234 (1982), 488f.

1983

Barmen-Bibliographie. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 5 (1985), 33–52.

1986

Barmen-Bibliographie (Ergänzungen 1983 bis 1985). In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 6 (1986), 12–14.

Rezension: Almut Meyer-Zollisch, Nationalsozialismus und Evangelische Kirche in Bremen (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen 51). Bremen 1985. In: Historische Zeitschrift 242 (1986), 741f.

1987

Barmen-Bibliographie (2. Ergänzung). In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 7 (1987), 64–72.

Rezension: Günther van Norden (Hg.), Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden, in Kirche und Gesellschaft (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 84). Köln 1985. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 56 (1987), 314f.

1995

Im Bekenntnis gebundenes Gewissen. Hugo Hahn (1886–1957). In: Protestantische Wege. Drei zeitgeschichtliche Skizzen. Joachim

2 In überarbeiteter Form auch publiziert in: KJ, 111 Jg. (1984). Gütersloh 1986, 127–146 = Nr. 34 der Bibliographie in der Festschrift.

Mehlhausen zum 60. Geburtstag. München 1995 [Privatdruck], 27–54.

1996

Bischof Meiser (1881–1956) – ein konservativer Lutheraner in den Herausforderungen des Nationalsozialismus. In: Haberer, Johanna (Hg.): Er liebte seine Kirche. Bischof Hans Meiser und die bayerische Landeskirche im Nationalsozialismus. München 1996, 16–60.

1997

[zus. mit Scharffenorth, Ernst-Albert]: Dietrich Bonhoeffer. Werke. Bd. 12: Berlin 1932–1933. München 1997 [amerikanische Ausgabe: ed. by Larry L. Rasmussen, Minneapolis 2009].

[zus. mit Schulze, Nora Andrea]: Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 2: 1947/48 (AKiZ A 6). Göttingen 1997.

Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Kirchliches Jahrbuch 121 (1994). Gütersloh 1997, 456–480.

Bibliographie regionalgeschichtlicher Veröffentlichungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1989–1995. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 16 (1997), 13–69.

Fritz von Bodelschwingh als Kirchenpolitiker. In: Benad, Matthias (Hg.): Friedrich v. Bodelschwingh d. J. und die Betheler Anstalten. Frömmigkeit und Weltgestaltung. Stuttgart / Berlin / Köln 1997, 82–100.

Barmer Theologische Erklärung (Synode und Erklärung). In: Benz, Wolfgang / Graml, Hermann / Weiß, Hermann (Hg.): Enzyklopädie des Nationalsozialismus. Stuttgart 1997, 390.

Bekennende Kirche. In: Ebd., 391f.

Deutsche Christen. In: Ebd., 420.

Deutsche Glaubensbewegung. In: Ebd., 422.

Gottgläubig. In: Ebd., 493.

Kirchenkampf. In: Ebd., 544f.

Pfarrernotbund. In: Ebd., 638.

Reichsbruderrat. In: Ebd., 666.

Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten. In: Ebd., 684.

Sekten. In: Ebd., 726.

Müller, Ludwig. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 18. Berlin 1997, 454f.

1998

Hugo Hahn. In: Hauschild, Wolf-Dieter (Hg.): Profile des Luther-tums. Biographien zum 20. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 20). Gütersloh 1998, 259–279³.

Bibliographie regionalgeschichtlicher Veröffentlichungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte (1989–1995, Neuerscheinungen 1996). In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 17 (1998), 31–45.

[zus. mit Boberach, Heinz und Pabst, Ruth]: Handbuch zur Organisation der evangelischen Kirchen 1919–1949 (Auszug). In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 17 (1998), 1–30.

Barmen. I. Erste Bekenntnissynode der DEK. II. Barmer Theologische Erklärung. In: RGG⁴ I (1998), 1112–1115 = Religious Past and Present [künftig RPP] I (2007), 611–614.

1999

„Barmen“ – Die lutherische Beteiligung. In: Nation im Widerspruch. Aspekte und Perspektiven aus lutherischer Sicht heute. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD und des DNK/LWB. Hg. von Helmut Edelmann und Niels Hasselmann im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Gütersloh 1999, 215–220.

Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Kirchliches Jahrbuch 122 (1995). Gütersloh 1999, 462–485.

[zus. mit Grünzinger, Gertraud]: Kirchenpolitik zwischen Staatsinteresse und Parteiideologie. Ein gescheitertes Reichskirchenprojekt Minister Kerrls 1937/38. In: Döring-Manteuffel, Anselm (Hg.): Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag. Stuttgart / Berlin / Köln 1999, 225–239.

3 Gegenüber dem Text von 1995 enthält diese Darstellung nur 42 statt 81 Fußnoten, dafür fehlte jedoch 1995 noch eine Bibliographie.

- Nachruf auf Leonore Siegele-Wenschkewitz. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 18 (1999), 1f.
- Vorwort. In: 100 Jahre Evangelische Apostelkirche in Weilheim 1899–1999. Weilheim 1999, [3].
- Niemöller, Emil Gustav Martin. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 19. Berlin 1999, 239–241.

2000

- [zus. mit Grünzinger, Gertraud]: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Band IV: 1937–1939: Vom Wahlerlaß Hitlers bis zur Bildung des Geistlichen Vertrauensrates (Februar 1937–August 1939). Gütersloh 2000.
- Glaube und Handeln zwischen Ruinen. Evangelische Gemeinden in der Nachkriegszeit. In: München-Maxvorstadt. St. Markus vor 50 Jahren. München 2000, 44–72.
- Kreuz und Hakenkreuz – Kirche zwischen Anpassung und Widerstand. In: März, Peter (Hg.): Kirchen und Staat. Vom Kaiserreich zum wiedervereinigten Deutschland (Zur Diskussion gestellt D 55). München 2000, 76–93.
- Der Münchner Protestantismus um 1900. In: Persönlichkeiten im alten Schwabing. Hg. von der Evang.-Luth. Erlöserkirche München-Schwabing zu ihrem 100-jährigen Bestehen. München 2000, 7–27.
- Nationalsozialistische Herrschaft. In: Müller, Gerhard / Weigelt, Horst / Zorn, Wolfgang (Hg.): Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern. Bd. 2.: 1800–2000. St. Ottilien 2000, 297–330.
- Zwischen Anpassung und Selbstbehauptung. Die bayerische Landeskirche im „Dritten Reich“. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 69 (2000), 211–226. [= Sonderband „Endzeiten – Wendezeiten? Chiliasmus und Theologie“ und zugleich Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte 4].
- Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Kirchliches Jahrbuch 123 (1996). Gütersloh 2000, 468–496.
- Fezer, Karl. In: RGG⁴ III (2000), 110 = RPP V (2009), 108.
- Grüber, Heinrich. In: Ebd., 1305 = RPP V (2009), 602.
- Harder, Günther. In: Ebd., 1439f. = RPP V (2009), 665f.

Friedrich Justus Perels (1910–1945). In: Hummel, Karl-Joseph / Strohm, Christoph (Hg.): Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2000, 369–383.

2001

[zus. mit Boberach, Heinz und Braun, Hannelore]: Organe, Einrichtungen und Personal der deutschen evangelischen Kirchen 1918/19–1949. Eine Übersicht (1. Gesamtkirche. 2. Lutherische Vereinigungen und Zusammenschlüsse. 3. Reformierte Vereinigungen. 4. Freikirchliche Vereinigungen. 5. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen). In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 19a (Sondernummer) (2001).

Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Kirchliches Jahrbuch 124 (1997). Gütersloh 2001, 437–459.

Nachruf auf Eberhard Bethge (1909–2000). In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 19 (2001), 67–69.

Immer, Karl. In: RGG⁴ IV (2001), 60 = RPP VI (2009), 425.

Jacobi, Gerhard. In: Ebd., 344 = RPP VI (2009), 640.

Kapler, Hermann. In: Ebd., 802 = RPP VII (2010), 148.

Kerrl, Hanns. In: Ebd., 934f. = RPP VII (2010), 167.

Kinder, Ernst. In: Ebd., 972f. = RPP VII (2010), 185.

Koch, Karl. In: Ebd., 1467 = RPP VII (2010), 227.

Kreyssig, Lothar. In: Ebd., 1765 = RPP VII (2010), 251.

Kunst, Hermann. In: Ebd., 1891f. = RPP VII (2010), 261.

2002

Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Kirchliches Jahrbuch 125 (1998). Gütersloh 2002, 585–609.

Nachruf auf Kurt Nowak. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 20 (2002), 73f.

Leffler, Siegfried. In: RGG⁴ V (2002), 175 = RPP VII (2010), 401.

Lempp, Albert. In: Ebd., 260 = RPP VII (2010), 416.

Leutheuser, Julius. In: Ebd., 293 = RPP VII (2010), 438.

Lichtenberg, Bernhard. In: Ebd., 332 = RPP VII (2010), 469.

Löwenich, Walther von. In: Ebd., 528f. = RPP VII (2010), 627.

Marahrens, August. In: Ebd., 778 = RPP VIII (2010), 40.

- Meiser, Hans. In: Ebd., 996 = RPP VIII (2010), 215.
 Menn, Wilhelm. In: Ebd., 1038 = RPP VIII (2010), 257.
 Meusel, Marga. In: Ebd., 1192f. = RPP VIII (2010), 321.
 Moeller, Reinhard. In: Ebd., 1391 = RPP VIII (2010), 469.
 Moltke, Helmuth James Graf von. In: Ebd., 1402f. = RPP VIII (2010), 475.
 Müller, Ludwig. In: Ebd., 1573 = RPP VIII (2010), 606.
 [Übersetzung aus dem Englischen]: Goeckel, Robert F.: Die offizielle Religionspolitik und die evangelischen Kirchen in der DDR. In: Lepp, Claudia / Nowak, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2002, 161–177.

2003

- Widerstand gegen den Nationalsozialismus: Dietrich Bonhoeffer und die Studenten der „Weißen Rose“. In: Hinhören und Hinsehen. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. vom Kirchenamt der EKD in Hannover und dem Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats (Deutsch und Russisch). Leipzig 2003, 117–124.
 [zus. mit Fix, Karl-Heinz]: Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Kirchliches Jahrbuch 126 (1999). Gütersloh 2003, 437–459.
 Nationalsozialismus. I. Geschichtlich und kirchengeschichtlich, 1–4. In: RGG⁴ VI (2003), 79–89 = RPP IX (2011), 9–13.
 Niemöller, Martin. In: Ebd., 308f. = RPP IX (2011), 169f.
 Noth, Gottfried. In: Ebd., 399 = RPP IX (2011), 225.
 Paulusbund. In: Ebd., 1070 = RPP IX (2011), 653f.
 Pfarrernotbund. In: Ebd., 1223f. = Pastors' Emergency League. In: RPP IX (2011), 606f.
 Philipps, Wilhelm. In: Ebd., 1280 = RPP X (2011), 48.

2004

- Hg. [zus. mit Maier, Hans]: Martyrium im 20. Jahrhundert. Anweiler 2004.
 [zus. mit Maier, Hans]: Vorwort. In: Ebd., 7.
 Unseres Führers allergetreuste Opposition (Kirchenkampf in Bayern vor 70 Jahren). In: Sonntagsblatt. Nr. 41 vom 10.10.2004, 4–7.

- Ein frommer Volksaufstand – einzigartig im „Dritten Reich“. Interview mit Carsten Nicolaisen. In: Ebd., 7.
- Reichsbruderrat. In: RGG⁴ VII (2004), 219 = RPP XI (2012), 11.
- Scharf, Kurt. In: Ebd., 867 = RPP XI (2012), 466.
- Schöffel, Simon. In: Ebd., 948f. = RPP XI (2012), 505.
- Steil, Ludwig. In: Ebd., 1698 = RPP XII (2012), 269.
- Rezension: Claudia Lepp / Kurt Nowak (Hg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001. In: ThLZ 129 (2004), 665–668.

2005

- Schuld und Einsicht [über die Stuttgarter Erklärung der EKD von 1945]. In: Gemeindebrief. Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde Weilheim, Mai–Juni–Juli 2005, 12–14.
- Georg Kretschmar zum 80. Geburtstag. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 23 (2005), 175–177.
- Wilm, Ernst. In: RGG⁴ VIII (2005), 1584 = RPP XIII (2013), 496.
- Wurm, Theophil. In: Ebd., 1739f. = RPP XIII (2013), 635.
- Zoellner, Wilhelm. In: Ebd., 1893 = RPP XIII (2013), 712.

2006

- Hg. [zus. mit Herold, Gerhart]: Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München 2006. 2. durchgesehene Auflage 2008.
- Hans Meiser (1881–1956) in den politischen Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 75 (2006), 246–259.
- „... unseres Führers allergetreuste Opposition“. Hans Meiser als bayerischer Landesbischof im „Kirchenkampf“ 1933–1945. In: Nicolaisen, Carsten / Herold, Gerhart: Hans Meiser, 32–52.
- Berendt, Ernst. In: Schultze, Harald / Kurschat, Andreas unter Mitarbeit von Bendick, Claudia (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2006, 226–228; ²2008.
- Dieckmann, Wilhelm, Dr. phil. In: Ebd., 254f.
- Dittmann, Ewald Bernhard Johannes Adolf. In: Ebd., 255f.
- Hagen, Albrecht Berthold Hans von. In: Ebd., 289–291.

- Perels, Friedrich Leopold Justus. In: Ebd., 410f.
Sack, Erich. In: Ebd., 440f.
Sack, Karl, Dr. jur. In: Ebd., 441–443.
Landeskirchenrat. In: Historisches Lexikon Bayerns (<http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Landeskirchenrat>)
Landessynode. In: Historisches Lexikon Bayerns (<http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Landessynode>)
Schmidt, Kurt Dietrich. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 23. Berlin 2007, 204f.

2007

- Nationalsozialistischer Evangelischer Pfarrerbund (NSEP). In: Historisches Lexikon Bayerns ([http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Nationalsozialistischer Evangelischer Pfarrerbund \(NSEP\)](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Nationalsozialistischer_Evangelischer_Pfarrerbund_(NSEP)))

2008

- [zus. mit Grünzinger, Gertraud]: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Band V: 1939–1945: Die Zeit des Zweiten Weltkriegs (September 1939–Mai 1945). Gütersloh 2008.

2009

- „Evangelisch bis zum Sterben, deutsch bis in den Tod hinein“ – Pfarrer Ernst Berendt jr. (1878–1942). In: Garbe, Irmfried (Hg.): Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jh. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag (Greifswalder theologische Forschungen 18). Frankfurt am Main u. a. 2009, 57–72.
Zwischen Anpassung und Selbstbehauptung: Zur Haltung Hans Meisers im Nationalsozialismus. In: Die Umbenennung der Bischof-Meiser-Straße in Nürnberg. Eine Dokumentation. Nürnberg 2009, 10–26.
Zum Tod von Heinz Boberach. In: MKiZ 3 (2009), 237f.
Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. In: Ebd., 239–242.

2010

[zus. mit Boberach, Heinz † und Pabst, Ruth]: Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände – Personen. Bd 1: Überregionale Einrichtungen (AKiZ A 18). Göttingen 2010.

Zur Erinnerung an Georg Kretschmar. In: MKiZ 4 (2010), 171–176.

Zum Tode von Wolf-Dieter Hauschild. In: Ebd., 177–180.

2011

Wolf-Dieter Hauschild: Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte. In: MKiZ 5 (2011), 159–168.

2013

Hg. [zus. mit Schneider, Thomas Martin]: Friedrich Bodelschwingh: Dreißig Tage an einer Wegwende deutscher Geschichte. Erinnerungen des ersten Reichsbischofs. Bielefeld 2013.

2014

Bekenntnis gegen eine nationalsozialistische Kirche. In: Die Kirche. Evangelische Wochenzeitung 20 (2014), H. 22, 3.

Des Führers allergetreuste Opposition. Die bayerische Landeskirche im Dritten Reich. In: Sonntagsblatt (2014) Thema „Barmen“, 4–11.

2017

[zus. mit Fix, Karl-Heinz und Pabst, Ruth]: Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Personen. Bd. 2: Landes- und Provinzialkirchen (AKiZ A 20). Göttingen 2017.

2018

Rezension: Karl Ludwig Kohlwage / Manfred Kamper / Jens-Hinrich Pörksen (Hg.), „Was vor Gott recht ist“. Kirchenkampf und theologischer Neuanfang der Kirche in Schleswig-Holstein nach 1945. Dokumentation einer Tagung in Breklum 2015, Husum 2015. In: Zeitschrift für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 3 (2018) (im Druck).

Berendt, Ernst. In: BBKL 39 (2018) (im Druck).

Die evangelische Diakonie im bundesdeutschen Sozialstaat. Zwischen sozialetischen Grundsätzen und Interessenpolitik

Luise Poschmann

1. Einführung und Fragestellung

Spätestens seit Einführung der ersten Sozialversicherungen durch Reichskanzler Otto von Bismarck Ende des 19. Jahrhunderts stehen die evangelische Diakonie¹ und die öffentliche Sozialhilfe in Deutschland in wechselvoller Beziehung zueinander. In der Weimarer Republik wurde durch die Reichsverordnung über die Fürsorgepflicht (RFV) von 1924 nicht nur die Delegation einzelner Aufgaben an die Verbände der freigemeinnützigen Wohlfahrtspflege (zu der die Diakonie zählt) ermöglicht. Festgehalten war dort auch, dass die öffentliche Fürsorge „eigene Einrichtungen nicht neu schaffen [solle], soweit geeignete Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege ausreichend vorhanden sind“². Nach der Gründung der Bundesrepublik Deutschland wurde dieses Ordnungsprinzip, das damals wie heute unter dem Stichwort der Subsidiarität diskutiert wurde und wird, wieder aufgegriffen und weiterentwickelt. 1961 entzündete sich an der Verabschiedung des Bundessozialhilfegesetzes (BSHG) und einer Novelle des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes (RJWG, fortan JWG) ein Streit über diese Form der Verhältnisbestimmung zwischen dem Staat und gesellschaftlichen Institutionen. Auch ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts 1967³ konnte nur vordergründig zur Beruhigung beitragen.

Ausgehend von der hier skizzierten Diskussion untersucht das vorgestellte Dissertationsprojekt⁴ mehrere Gesetzgebungsverfahren, die das Verhältnis zwischen der freien Wohlfahrtspflege und dem

1 Soweit nicht anders erklärt, ist mit diesem Sammelbegriff die organisierte Diakonie gemeint, die auf den 1848/49 gegründeten Central-Ausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche zurückgeht.

2 Vgl. § 5 Abs. 3 der Reichsverordnung über die Fürsorgepflicht (RFV) vom 13. Februar 1924, RGBl. I, 101.

3 BVerfG 22, 180–200.

4 Das Projekt ist Teil der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“ (www.for1765.evtheol.uni-muenchen.de [zuletzt aufgerufen am 1.3.2018]).

bundesdeutschen Sozialstaat wesentlich prägten. Das Subsidiaritätsprinzip, das vor allem im Zusammenhang mit der Sozial- und Jugendhilfe debattiert wurde, stellt dabei nur einen Teil der Betrachtung dar. Auch bei Reformen und Reformvorhaben in den Bereichen Altenhilfe- und Krankenhauspolitik wurde um Privilegien, Pflichten und die Regeln in der Zusammenarbeit gerungen. Im Mittelpunkt des Projekts steht die Frage nach der bislang nur unzureichend systematisch analysierten Rolle des Protestantismus⁵ im politischen Prozess der bundesdeutschen Sozialstaatsentwicklung. Es wird die These verfolgt, dass evangelische Akteurinnen und Akteure nach anfänglichem Zögern immer stärker Einfluss auf die Gesetzgebung suchten, die das Verhältnis des Staates zur freigemeinnützigen Wohlfahrtspflege ordnete. Dabei befand sich insbesondere die Diakonie in einem ständigen Aushandlungsprozess zwischen institutionellen Interessen und sozialetischen Grundsätzen. Diese zwei Dimensionen ergänzten und beeinflussten sich gegenseitig. Sozialethische Vorstellungen führten zur Formulierung politischer, ökonomischer und letztlich juristischer Präferenzen, während diese wiederum mit weltanschaulichen (zum Teil auch theologischen) Argumenten begründet wurden. Das Dissertationsprojekt will die Verschränkung dieser Aspekte in den Debatten aufschlüsseln, wichtige evangelische Akteurinnen und Akteure identifizieren, Argumentationsmuster und konkrete Einflüsse offenlegen sowie Veränderungen aufdecken, die auch in den Kontext der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung der Bundesrepublik einzuordnen sind. Da die Wiedervereinigung sowohl für den deutschen Staat als auch die evangelische Diakonie eine Zäsur darstellte, endet der Untersuchungszeitraum weitestgehend im Jahr 1990.

5 Die Frage nach Akteurinnen und Akteuren sowie der Begrifflichkeit des Protestantismus ist Teil des Forschungsprojekts und wird auch in der beschriebenen Arbeit aufgegriffen. Vgl. dazu: *Albrecht, Christian / Anselm, Reiner: Der bundesdeutsche Nachkriegsprotestantismus: Erste Umriss.* In: Dies. (Hg.): *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989* (RBRD 1). Tübingen 2015, 387–395.

2. Forschungsstand und Quellenlage

Der Einfluss von Religion auf die Entwicklung des Sozialstaats in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist noch nicht umfassend und bislang fast ausschließlich im Hinblick auf den sozialen Katholizismus untersucht worden⁶. Zwar ist die Geschichte der Diakonie – sei es in ihrer freien oder organisierten Form – spätestens seit Anfang des 20. Jahrhunderts wiederkehrendes Untersuchungsobjekt historisch-theologischer Studien⁷, und auch das Verhältnis der Diakonie zum Sozialstaat ist seit längerem Bestandteil der Forschung⁸. Was allerdings in weiten Teilen fehlt, sind Untersuchungen über eine aktive Mitgestaltung des bundesdeutschen Sozialstaates durch protestantische Akteurinnen und Akteure. Eine Ausnahme stellt die Dissertation des Theologen Dietmar Kehlbreier dar, der die konkrete Einflussnahme der Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes auf die Ausarbeitung des BSHG mit einer Analyse sozialetischer Normvorstellungen ver-

6 Vgl. *Kuller*, Christiane: Der Protestantismus und die Debatten um den deutschen Sozialstaat. In: *Albrecht / Anselm*, Zeitgenossenschaft (wie Anm. 5), 53–64, 53.

7 Neuere Darstellungen siehe u. a.: *Hammann*, Gottfried: Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit. Göttingen 2003; *Hammer*, Georg-Hinrich: Geschichte der Diakonie in Deutschland. Stuttgart 2013; und *Maaser*, Wolfgang / *Schäfer*, Gerhard K. (Hg.): Geschichte der Diakonie in Quellen. Neukirchen-Vluyn 2016.

8 Mittlerweile wurde für einzelne soziale Handlungsfelder auch die Zeit seit den 1960er Jahren mit einbezogen. Vgl. *Henkelmann*, Andreas u. a. (Hg.): Abschied von der konfessionellen Identität? Diakonie und Caritas in der Modernisierung des deutschen Sozialstaats seit den sechziger Jahren (KoGe 46). Stuttgart 2012; *Jähnichen*, Traugott u. a. (Hg.): Caritas und Diakonie im „goldenen Zeitalter“ des bundesdeutschen Sozialstaats. Transformation der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in den 1960er Jahren (KoGe 43). Stuttgart 2010. Zudem findet sich aus der juristischen Perspektive etwas älter, aber einschlägig: *Wegener*, Roland: Staat und Verbände im Sachbereich Wohlfahrtspflege. Eine Studie zum Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft im politischen Gemeinwesen (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 8). Berlin 1978; und *Campehausen*, Axel von / *Erhard*, Hans-Jürgen (Hg.): Kirche, Staat, Diakonie. Zur Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts im diakonischen Bereich. Hannover 1982.

knüpft hat⁹. Dieser Ansatz soll unter Berücksichtigung einer sozial- und ideengeschichtlichen Perspektive aufgegriffen und weiterentwickelt werden, insbesondere auch im Hinblick auf den längeren Untersuchungszeitraum und die unterschiedlichen sozialpolitischen Felder.

Die hier vorgestellte Arbeit stützt sich neben der genannten Literatur auf Forschungen zu einzelnen Kristallisationspunkten wie dem Subsidiaritätsprinzip¹⁰ und den jeweiligen Gesetzgebungsprozessen. Die historische Aufarbeitung letzterer ist bisher äußerst unterschiedlich, besonders umfangreich liegt sie für das Bundessozialhilfegesetz vor¹¹. Für die anderen Gesetzgebungsprozesse wird zum Teil noch auf unveröffentlichtes Aktenmaterial zurückgegriffen werden müssen. Die Bestände des Parlamentsarchivs in Berlin und des Bundesarchivs in Koblenz enthalten über die übliche Dokumentation der Verfahren hinaus wichtige Informationen in Bezug auf die Einwirkung evangelischer Akteure auf die Sozialgesetzgebung in Form von offiziellen Stellungnahmen oder Korrespondenzen. Unverzichtbar sind die Bestände aus dem Evangelischen Zentralarchiv (EZA) in Berlin, insbesondere die Akten des Bevollmächtigten des Rates der EKD. Das umfangreichste Quellenmaterial findet sich im Archiv Diakonie und Entwicklung (ADE) in Berlin; vor allem aus den 1980er Jahren handelt es sich dabei häufig um noch nicht von der Forschung genutztes Material. Ergänzt werden die Archivalien durch Presseartikel und zeitgenössische Publikationen. So wurden unter anderem Diskussionsbeiträge, die sich nicht dezidiert auf Gesetzesvorhaben beziehen, sondern allgemein auf das wechselseitige Verhältnis von

9 Vgl. *Kehlbreier*, Dietmar: Öffentliche Diakonie. Wandlungen im kirchlich-diakonischen Selbstverständnis in der Bundesrepublik der 1960er und 1970er Jahre (Öffentliche Theologie 23). Leipzig 2009.

10 Vgl. z. B.: *Haratsch*, Andreas (Hg.): Das Subsidiaritätsprinzip: Ein Element des europäischen Verfassungsrechts. Berlin 2014; *Schoen*, Ursula: Subsidiarität. Bedeutung und Wandel des Begriffs in der katholischen Soziallehre und in der deutschen Sozialpolitik. Eine diakoniewissenschaftliche Untersuchung (Neukirchner Theologische Dissertationen und Habilitationen 13). Neukirchen-Vluyn 1998; und *Riklin*, Alois / *Batliner*, Gerard (Hg.): Subsidiarität. Ein interdisziplinäres Symposium (Liechtenstein Politische Schriften 19). Vaduz 1994.

11 Vgl. *Föcking*, Friederike: Fürsorge im Wirtschaftsboom. Die Entstehung des Bundessozialhilfegesetzes von 1961 (Studien zur Zeitgeschichte 73). München 2007.

Diakonie und Sozialstaat, vornehmlich in den 1950er und 1960er Jahren, durch evangelische Akteurinnen und Akteure selbst veröffentlicht¹².

3. Erste Erkenntnisse und Ausblick

Die Debatte über die Stellung der freien Wohlfahrtspflege und damit auch die der Diakonie im bundesdeutschen Sozialstaat weist Tendenzen eines Krisendiskurses auf, der oft diametral entgegengesetzt zu äußerlich sichtbaren Entwicklungen verlief. Während sich das diakonische Werk nach Einführung des BSHG und JWG professionalisierte und innerhalb weniger Jahre in der Zahl seiner Einrichtungen und Mitarbeitenden expandierte¹³, blieb eine Furcht vor Marginalisierung der christlichen Wohlfahrtspflege im System eines sich immer weiter ausdehnenden Sozialstaates. Als eine Folge setzten sich evangelische Akteurinnen und Akteure auch in späteren Gesetzgebungsprozessen für den Erhalt von Privilegien ein und begründeten dies unter anderem mit einem Schutzbedürfnis der freien Kräfte im Verhältnis zum Staat, den sie als strukturell im Vorteil sahen¹⁴. Gleichmaßen betont wurde aber auch der Wunsch nach einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit mit den Behörden und politisch Verantwortlichen. Auch wenn eine übergeordnete sozioethische Debatte um diese Verhältnis-

12 Vgl. z. B.: *Bourbeck*, Christine / *Wendland*, Heinz-Dietrich (Hg.): *Diakonie zwischen Kirche und Welt. Studien zur diakonischen Arbeit und Verantwortung in unserer Zeit* (SEST 3). Hamburg 1958; *Brennecke*, Gerhard (Hg.) *Diakonie der Kirche in einer veränderten Welt. Referate und Aussprachebeiträge einer Arbeitskonferenz*. Berlin 1956; *Doehring*, Johannes (Hg.): *Gesellschaftspolitische Realitäten. Beiträge aus evangelischer Sicht*. Gütersloh 1964; und *Krimm*, Herbert (Hg.): *Das diakonische Amt der Kirche*. 2., neu bearb. Aufl. Leipzig 1965 (u. a. mit einem Beitrag von Eugen Gerstenmaier).

13 Im Zuge des neuen Sozialhilferechts ist insbesondere eine Ausdifferenzierung der diakonischen Angebote zu beobachten; so verdoppelte sich die Zahl der Hilfeleistungsarten zwischen 1970 und 1990. Die Zahl der Mitarbeitenden stieg im selben Zeitraum von rund 125.000 auf 263.000. Vgl. *Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland e. V.*: *Die Entwicklung der Diakonie von 1970–1990 in Zahlen*. Stuttgart 1994, 11.

14 In dieser Weise äußern sich z. B. der Diakonie-Vizepräsident Paul Collmer und der Theologische Direktor des Diakonischen Werkes, Hans-Christoph von Hase, u. a. zu finden in: *Subr*, Georg (Hg.): *Evangelische Stimmen zum Bundessozialhilfegesetz und Jugendwohlfahrtsgesetz*. Stuttgart 1962.

bestimmung über den gesamten betrachteten Zeitraum hinweg nie vollständig abtriss, erforderten doch vor allem die verschiedenen Gesetzesinitiativen eine Positionierung der evangelischen Kirche und ihrer Diakonie – und dies zum Teil innerhalb kürzester Zeit. Herausgefordert durch gesellschaftliche Entwicklungen und ein verschobenes politisches Kräfteverhältnis (etwa durch die erste sozialliberale Koalition 1969 oder zunehmende Konfrontationen zwischen Bundestag und Bundesrat) mussten die Akteurinnen und Akteure immer wieder neu ihre Haltung begründen und Wege der Einflussnahme suchen. Die aktive Mitgestaltung des Sozialstaates durch die Protestanten war somit einer ersten Einschätzung zufolge in diesem konkreten Bereich meist weniger Initiative als vielmehr Reaktion auf äußere Entwicklungen. Es ist möglich, dass auch das Gefühl einer scheinbaren Ohnmacht gegenüber gesellschaftlichen und politischen Veränderungen den Krisendiskurs und die Verteidigung der eigenen Interessen befördert hat. Doch auch Veränderungen wie die Professionalisierung und Standardisierung von Hilfsangeboten sowie die Furcht vor einem Profilverlust dürfen als Dynamiken nicht unterschätzt werden. Im Rahmen des Projekts wird noch zu klären sein, welche Handlungsmotivationen im Einzelfall ausschlaggebend waren.

„Seid fruchtbar und mehret euch ...“ (1. Mose 9,7).
Protestanten in den Debatten über den „demographischen
Wandel“ in der Bundesrepublik Deutschland
zwischen 1949 und 1989

Marius Heidrich

1. Thema

Das Statistische Bundesamt in Wiesbaden veröffentlicht seit dem Jahr 2000 alle drei Jahre eine „koordinierte Bevölkerungsvorausberechnung“¹ für die Bundesrepublik Deutschland. Bereits die Einleitung der jüngsten Studie von 2015 deutet das gesamte Ausmaß der demographischen Problemsituation an. Bis 2020 soll die Zahl der Neugeborenen mit 700.000 pro Jahr stabil bleiben, danach müsse mit einer Abnahme der Geburtenzahl um 200.000 bis zum Jahr 2060 gerechnet werden. Mit dem Geburtenrückgang verkleinere sich auch die Zahl der „potentiellen Mütter“. Das aktuelle „Bestandserhaltungsniveau“ könne nur gehalten werden, wenn die ohnehin kleineren „Mädchenjahrgänge“ im Erwachsenenalter mindestens 2,1 Kinder im Durchschnitt bekämen². Anderenfalls steige der Druck auf die politischen und sozialen Strukturen, weil es immer weniger zu verteilen gäbe³.

1 Die 13. dieser Berechnungen für Deutschland wurde zwischen den Statistischen Ämtern von Bund und Ländern koordiniert und enthält aufgrund abgestimmter Berechnungsverfahren vergleichbare Zahlen. Siehe dazu *Statistisches Bundesamt*: Bevölkerung Deutschlands bis 2060. 13. koordinierte Bevölkerungsvorausberechnung. Wiesbaden 2015 (www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressekonferenzen/2015/bevoelkerung/Pressebrochuree_Bevoelk2060.pdf?__blob=publicationFile [zuletzt abgerufen am 9.2.2018]).

2 *Ebd.*, 5.

3 Vgl. *Bundeszentrale für politische Bildung*: Dossier Demografischer Wandel (www.bpb.de/politik/innenpolitik/demografischer-wandel/ [zuletzt abgerufen am 9.2.2018]). Dass die Bevölkerungsvorausberechnungen bereits kurz nach ihrem Erscheinen hinfällig waren, zeigen aktuellere Untersuchungen. Entgegen aller Erwartungen des Statistischen Bundesamtes prognostiziert das Institut der deutschen Wirtschaft ein Anwachsen der deutschen Bevölkerung. Vgl. dazu: *Institut der deutschen Wirtschaft Köln*: Und wir wachsen doch. Neue IW-Bevölkerungsprognose. Pressemitteilung Nr. 29 vom 23.5.2016 (www.iwkoeln.de/fileadmin/publikationen/2016/284098/PM_2016-29_Bevoelkerungsprognose.pdf [zuletzt abgerufen am 5.2.2018]).

Ein Blick in die Vergangenheit legt die Kontinuität demographischer Debatten in Deutschland und Europa offen. Diskussionen über die Alterung der ‚deutschen‘ Gesellschaft und ihr Fortbestehen lassen sich über das gesamte 20. Jahrhundert nachweisen⁴. Mit dem Sprechen vom nahenden „Volkstod“ durch „Zeugungsstreiks“ und „Vergreisung“ verbindet sich, wie es sich sowohl im Übergang von der Weimarer Republik zum Nationalsozialismus als auch nach der Wiedervereinigung beider deutscher Staaten zeigt, ein unabhängig von Staatsformen durch verschiedene politische Systeme hinweg verlaufender Alterungsdiskurs⁵. Debatten über den „demographischen Wandel“ zeigten sich als fortwährende Problematisierung von gesellschaftlichen Veränderungen, gerade wenn diese normativen Wertvorstellungen ihrer jeweiligen Zeit zuwiderliefen. Das Sichtbarmachen demographischer Transformationen war immer verbunden mit der Frage nach ihren Ursachen und eingebettet in Krisennarrationen. Modernisierungsprozesse wie die Etablierung neuer Sexual- und Geschlechterverhältnisse, die außerhäusliche Erwerbstätigkeit von Frau und Mann oder die Bedeutungswandlungen der Ehe und Familie wurden als existenzielle Gefahr für den Staat und die Gesellschaft gedeutet. Zugleich boten die Krisendiskurse Überwindungsmöglichkeiten, um den als ‚chaotisch‘ empfundenen Zeiten Lösungen entgegensetzen⁶. Auch protestantische Stimmen meldeten sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum „demographischen Wandel“ der deutschen Gesellschaft als einer gesamtgesellschaftlich zu bewältigenden Herausforderung zu Wort. Sozialpolitische Ordnungsvorstellungen, ökonomische Nutzenerwägungen, persönliche Verwirklichungswünsche und religiöse Überzeugungen verbanden sich zu einem komplexen hegemonialen Bevölkerungsdiskurs.

4 Vgl. *Etzemüller*, Thomas: Ein ewigwährender Untergang. Der apokalyptische Bevölkerungsdiskurs im 20. Jahrhundert. Bielefeld 2007, 7–12.

5 *Bryant*, Thomas: Von der „Vergreisung des Volkskörpers“ zum „demographischen Wandel der Gesellschaft“ – Geschichte und Gegenwart des deutschen Alterungsdiskurses im 20. Jahrhundert. In: Brunner, José (Hg.): Demographie – Demokratie – Geschichte. Deutschland und Israel. Göttingen 2007, 110–127.

6 Vgl. *Weipert*, Matthias: Nationaler Widerstand durch Bevölkerungspolitik – Demographiedebatten in der Weimarer Republik. In: Brunner, Demographie (wie Anm. 5), 128–144.

2. Leitfragen und Vorgehensweise

Demographische Debatten über die Verschiebung der Alterskohorten oder den „Kindermangel“ mit ihren vermeintlichen sozialpolitischen Folgen bringen grundsätzlich Vorstellungen darüber zum Ausdruck, wie eine Gesellschaft beschaffen ist und wie sie beschaffen sein sollte. Das schließt „quantitative“ genauso wie „qualitative“ Bewertungen ein. Damit betreffen derartige Diskussionen die individuelle Lebensführung existenziell, was wiederum zu einer brisanten Verbindung von gesellschaftlichen Normen und individuellem Verhalten führt⁷. Die Beteiligung von Protestanten an diesen gesamtgesellschaftlichen Debatten- und Aktionsräumen steht außer Frage. Vielmehr gilt es zu untersuchen, wie sie sich, geleitet durch ihre evangelischen Überzeugungen, an den ethischen Aushandlungen über Werte- und Normenorientierungen beteiligten. Das ist in zweifacher Hinsicht zu verstehen:

Zum einen stellt sich die Frage nach den Inhalten der Diskussionen über den „demographischen Wandel“ und die „alternde Gesellschaft“. Zentral scheinen dabei vor allem Verständnisse und Auslegungen der evangelischen Sozialethik. Um dies zu beantworten, richtet das Projekt den Blick auf drei sozialpolitische Debattenräume. Kirchliche Akademien und Kirchentage dienten als Foren des Austausches zwischen Kirche und Welt und boten Plattformen für die Präsentation und Diskussion neuer Ansätze⁸. Der Transfer protestantischer Sozialethiken in die politische Wirklichkeit der Bundesrepublik soll zunächst anhand der Ministerialbürokratie gezeigt werden, die sozialpolitische Reformen in den eigenen Reihen und im Austausch mit Beiräten vorbereitete und umsetzte. Im Fokus steht das weite Feld der Politikberatung und administrationsinternen Entscheidungsbildung im Vorfeld legislativer Prozesse. Die Konzentration auf sozioökonomische Debatten über die Anpassung des Sozialstaates an demographische Transformationen wäre jedoch eine eindimensionale Darstellung der Bevölkerungsdiskurse, die mitunter weit entfernt von

7 Heitzmann, Daniela: Fortpflanzung und Geschlecht. Zur Konstruktion und Kategorisierung der generativen Praxis. Bielefeld 2017, 62–69.

8 Vgl. Mittmann, Thomas: Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen. Göttingen 2011, 7–12.

sozialpolitischen und wirtschaftlichen Inhalten geführt wurden. Es ist deswegen ebenso essenziell, den Verlauf der sexualethischen Diskussionen nachzuzeichnen, mit ihren veränderbaren Leitvorstellungen zu Familie, Verhütung und Geschlecht, die substanziell für das Verständnis von Bevölkerung und Gesellschaft waren. Ethische Debatten über die Gleichberechtigung von Frauen und Männern in Beruf, über Familie und Kirche, die sexuelle Revolution, die Geburtenregelung oder Integration von Migranten, müssen sich nicht zwangsläufig in Gesetzesreformen niederschlagen, können jedoch gesamtgesellschaftliche Wandlungsprozesse vorangetrieben haben.

Zum anderen stellt sich die Frage, welche Kommunikationswege Protestanten sowohl in den inner- als auch außerparlamentarischen Arenen der Entscheidungsbildung nutzten, um die bevölkerungspolitischen sowie -ethischen Räume mitgestalten zu können. Akteure, die am Prozess der Verwissenschaftlichung der Krisendebatten beteiligt waren, schufen neue Kommunikationsregeln. Mehrheitlich von Theologen und Laien besetzte Beiräte und Gremien, wie beispielsweise der Beirat des Bundesministeriums für Familienfragen, sollten für fachkundige Wissenschaftler geöffnet werden⁹. Gleichzeitig gab es Bestrebungen der evangelischen Kirche, sich schneller durch offizielle Stellungnahmen an tagesaktuellen Geschehnissen beteiligen zu können. Die langwierige Erarbeitung von Denkschriften, wie sie seit den 1950er und 60er Jahren üblich gewesen war, wurde Ende der 1970er Jahre um impulsartige Stellungnahmen in Form von kurzen Kommentaren ergänzt¹⁰.

9 Vgl. das Schreiben von Hansjürg Ranke an Claus von Bismarck. Personelle Änderung des Beirates des Bundesministeriums für Familienfragen zu einem wissenschaftlichen Beirat vom 22.3.1958 (EZA Berlin 87, Nr. 83).

10 Beispielsweise veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 14.3.1978 einen dreiseitigen Kommentar mit dem Titel „Bevölkerungspolitik und Rentenlast“, in dem der Geburtenrückgang thematisiert wurde, um mahnend zu einer Neubesinnung über die menschliche Selbstverwirklichung aufzurufen. Vgl. dazu den Auszug aus der Niederschrift über die 55. Sitzung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 25. bis 26.2.1977. Vorstellung einer neuen Arbeitsform der Kammer für soziale Ordnung (EZA Berlin 2, Nr. 8813).

3. Protestantische Vielstimmigkeit

Das Spektrum der beteiligten evangelischen Akteure und Akteursgruppen umfasst eine Vielzahl von Einflussbereichen: Sich dezidiert evangelisch verstehende Bevölkerungswissenschaftler waren maßgeblich an der Planung und Verwirklichung bevölkerungswissenschaftlicher Institute in der Bundesrepublik beteiligt und machten demographische Veränderung durch Statistiken sichtbar. Familienpolitiker versuchten, über Reformen des Familienlastenausgleiches oder des Kindergeldgesetzes demographische Veränderungen zu steuern. Protestanten in Migrations- und Integrationsdebatten diskutierten „Zuwanderung“ als immanenten Bestandteil demographischer Auffassungen und reflektierten die Ordnungsbegriffe „Raum“ und „Bevölkerung“. Aktivisten der Neuen Sozialen Bewegungen entwickelten Ideen, die der Mutterschaft als alleinige Sinnerfüllung der Frau absagten. Sie beeinflussten damit erheblich die demographischen Leitvorstellungen.

Unterschiedliche Perspektiven auf das heterogene Feld der „alternden Gesellschaft“, u. a. auf den Bereich der Fertilitätsentwicklungen, bedingen unterschiedliche Deutungen und Bewertungen, nicht zuletzt auch in Abhängigkeit zu den Lebenswirklichkeiten und theologischen Prägungen der jeweiligen Akteure. Die Diversität und Komplexität der dargelegten Problemstellungen kann nur multiperspektivisch erfassbar werden. Unterschiedliche Betroffenheiten und Befindlichkeiten, beispielsweise hinsichtlich der Elternschaft, der Geburtenregelung oder der Geschlechterverhältnisse können unmittelbar die Einstellungen zu demographischen Grundthemen beeinflussen und somit unterschiedliche Argumentationsmuster generieren. Somit ergibt es Sinn, die Studie in vier Untersuchungsfelder zu gliedern, um nicht nur die Vielfalt der beteiligten evangelischen Akteure, sondern auch das Thema Demographie und Protestantismus in seiner Komplexität erfassbar zu machen. Die Themenbereiche *Bevölkerungswissenschaften* und *Familien- und Rentenpolitik* bilden die Grundlagen bevölkerungspolitischer Interventionen¹¹, in denen Verständnisse über Geltung und Ausmaß sozialstaatlicher Regulierungsinstrumentarien und protestantischer Einflussmöglichkeiten gleichermaßen zum

11 Vgl. Kuller, Christiane: Familienpolitik im föderativen Sozialstaat. Die Formierung eines Politikfeldes in der Bundesrepublik 1949–1975. München 2004, 5–10.

Ausdruck kommen. Erschließbar werden diese Themen über Protokolle der Beiräte zuständiger Bundesministerien und Enquete-Kommissionen sowie über Korrespondenzen zwischen wissenschaftlichen, politischen und kirchlichen Autoritäten unter Berücksichtigung von Egodokumenten, die unter anderem Aufschluss über familienethische Selbstverständnisse geben können. In den Themenkomplexen *Migration* und *Emanzipation* werden weitere Perspektiven auf die demographischen Debattenräume sichtbar, insbesondere bei der Konzentration auf die ethischen Diskussionen über die Integration von ‚ausländischen‘ Kindern als mögliche Lösung des ‚Kinder Mangels‘ oder über die Selbstverwirklichung von Frauen als vermeintliche Ursache des Geburtenrückgangs. Diese brisanten Aushandlungen über individuelle Entfaltung und gesellschaftliche Verantwortung lassen sich durch kirchennahe Publikationsorgane, wie etwa der evangelische Artikeldienst „korrespondenz die frau“, oder anhand von Korrespondenzen evangelischer Fürsorge- und Pflegeeinrichtungen für Kinder mit Migrationshintergrund nachzeichnen.

Die 1970er und 80er Jahre eignen sich im Besonderen, um die vielfältigen strukturellen und argumentativen Wandlungsprozesse in der Gesellschaft und der evangelischen Kirche nachzuverfolgen. In den beiden letzten Jahrzehnten der Bonner Republik zeichneten sich Tendenzen ab, die sukzessiv die tradierten Bevölkerungsdiskurse des 20. Jahrhunderts modifizierten¹². Die Bedeutung von Kindern scheint sich dahingehend geändert zu haben, dass diese sich nicht mehr allein als Objekte bevölkerungsregulierender Maßnahmen fixieren ließen. Der globale Bevölkerungsanstieg stellte den europäischen Wachstums- und Fortschrittsglauben infrage und ließ regionale sowie nationale Probleme in den Hintergrund treten¹³. In den Kontroversen über die demographischen Herausforderungen der alten Bundesrepublik deutete sich ein diskursives Austarieren von zwei zentralen protestantischen Topoi an: Die ‚Bedrohung der Ordnung‘, ausgelöst durch Umbrüche sozialstaatlicher und familiärer Strukturen, versus die ‚Bewahrung der Schöpfung‘ als Moment emanzipatorischer Befreiung.

12 Vgl. *Hummel*, Diana: Der Bevölkerungsdiskurs. Demographisches Wissen und politische Macht. Wiesbaden 2000, 308–314.

13 Vgl. *Ehrlich*, Paul R.: Die Bevölkerungsbombe. Frankfurt a. M. 1973, 15–47.

Sozialer Protestantismus und der Wandel der Arbeitsgesellschaft

René Smolarski

Die Zeit der Bonner Republik von 1949 bis 1989 war trotz ihrer politischen Stabilität geprägt von grundlegenden Umbrüchen. Zu nennen sind hier der langsame Prozess der Demokratisierung nach den Erfahrungen der NS-Diktatur, die langanhaltende Phase wirtschaftlicher Prosperität in den 1950er/60er Jahren und ihr abruptes Ende zu Beginn der 1970er Jahre oder der Konflikt der Generationen im Zuge der Studentenrevolte, der vor allem mit dem Jahr 1968 assoziiert wird. Diese Veränderungen, die sich zu großen Teilen im wirtschaftlichen Bereich vollzogen oder zumindest mit diesem in Bezug standen, hatten ihrerseits einen erheblichen Einfluss auf die Wahrnehmung und Verfügbarkeit von Arbeit – sei es auf die Ausweitung der Arbeitnehmerrechte in Zeiten wirtschaftlichen Aufschwungs, sei es auf den Kampf gegen die Folgen der Arbeitslosigkeit in Phasen wirtschaftlicher Stagnation.

Eine tiefgreifende Zäsur bildet hier vor allem die Zeit nach der ersten ‚Ölpreiskrise‘ im Jahr 1973, die mit einer stetig steigenden Arbeitslosigkeit und einer schon früh diagnostizierten ‚Krise der Arbeitsgesellschaft‘¹ verbunden war.

Da die Erwerbsarbeit in der ‚alten‘ Bundesrepublik – wie heute auch – als ein zentraler, die sozialen Strukturen prägender Faktor sowohl der Gesellschaft im Ganzen als auch des Einzelnen gilt, der Identität stiftet, soziale Beziehungen prägt, über den sozialen Status entscheidet, Lebensläufe organisiert und soziale Ungleichheit erzeugt², standen Veränderungen der Arbeitsgesellschaft stets im

1 *Dabrendorf*, Ralf: Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht. In: Matthes, Joachim (Hg.): Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982. Frankfurt a. M. 1983, 25–37; und vgl. *Offe*, Claus: Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? In: Ebd., 38–65. Aus evangelischer Sicht vgl. *Lachmann*, Werner / *Engelkraut*, Helmut / *Sautter*, Hermann: Die Krise der Arbeitsgesellschaft. Chancen und Grenzen christlicher Verantwortung. Wuppertal 1984.

2 Vgl. *Siß*, Dietmar / *Siß*, Winfried: Zeitgeschichte der Arbeit. Beobachtungen und Perspektiven. In: Andersen, Knud / Bitzegeio, Ursula / Mittag, Jürgen (Hg.): Nach dem Strukturbruch? Kontinuität und Wandel von Arbeits-

Zentrum des öffentlichen Interesses. Es verwundert daher nicht, dass sich auch der „Soziale Protestantismus“³ in seinen vielfältigen institutionalisierten und nichtinstitutionalisierten Formen bereits frühzeitig in die damit zusammenhängenden Debatten einschaltete und über unterschiedliche Wege – mit mehr oder weniger großem Erfolg – Einfluss auf die weitgehenden Entwicklungen zu nehmen suchte.

Zielstellung

Diese Einflussnahme, die sowohl direkt über politische Instanzen und wirtschaftliche Entscheidungsträger als auch indirekt über themenbezogene Publikationen, (Akademie-)Tagungen und offizielle Stellungnahmen erfolgen konnte, steht im Fokus der hier angestrebten Untersuchung⁴. Da jedoch das Spektrum aller Debatten, die die Arbeitsgesellschaft betreffen, den Rahmen einer solchen Analyse sprengen würde, konzentriert sich die Arbeit auf zwei wesentliche Kerndebatten, die in verschiedenen Zeitabschnitten intensiviert, aber dennoch über den gesamten Untersuchungszeitraum sowie darüber hinaus verhandelt wurden.

Dies betrifft zum einen die Auseinandersetzungen um das Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer in den Betrieben. Diese wurden bereits seit Kriegsende durch die Gewerkschaften angeregt bzw. aus der Zeit der Weimarer Republik wieder aufgenommen, durch die Verhandlungen über die Ausgestaltung des Betriebsverfassungsgesetzes (1952) und des Personalvertretungsgesetzes (1955) sowie über deren

beziehungen und Arbeitswelt(en) seit den 1970er-Jahren. Bonn 2011, 345–365, hier: 345.

3 Der Terminus *Sozialer Protestantismus* wurde vor allem von Jochen-Christoph Kaiser und Autoren aus dem Umfeld des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD (SWI, heute SI) verwendet. Vgl. u. a. *Jähnichen*, Traugott: Vom Industrieuntertan zum Industriebürger: Der soziale Protestantismus und die Entwicklung der Mitbestimmung (1848–1955). Bochum 1993; *Friedrich*, Norbert / *Jähnichen*, Traugott: „Sozialer Protestantismus“ im Kaiserreich: Problemkonstellationen – Lösungsperspektiven – Handlungsprofile. Münster 2005; und das von der Stiftung Sozialer Protestantismus herausgegebene „Jahrbuch Sozialer Protestantismus“.

4 Zu diesem Thema arbeitet der Autor derzeit im Rahmen der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“ an einer Dissertation.

Novellierungen in den frühen 1970er Jahren intensiviert, aber letztlich vor der Kulisse stetig wachsender Arbeitslosenzahlen nach der ersten ‚Ölpreiskrise‘ von 1973 durch andere Debatten in den Hintergrund gedrängt. Gerade diese Debatte zeigt die Ambivalenz kirchlicher Einflussnahme auf arbeitsrechtliche Entwicklungen. So brachte sich die EKD auf der einen Seite mit einer Stellungnahme, die die Mitbestimmung bejahte, auf dem Kirchentag 1950 in Essen frühzeitig – wenn auch stets im Windschatten der katholischen Seite – in die Debatte ein⁵. Auf der anderen Seite versuchte die Institution Kirche aber zugleich, sich selbst aus dem Geltungsbereich der im Entwurf befindlichen Gesetze, die die Mitbestimmung der Arbeitnehmer verbindlich regeln sollten, herausnehmen zu lassen⁶. Der hier ersichtliche Konflikt, der sich auch in verschiedenen Beiträgen unterschiedlichster protestantischer Akteure wie Kirchenjuristen, Theologen oder protestantische Unternehmer widerspiegelt, zeigt die immer wieder beanspruchte Sonderrolle des Protestantismus, die auch in seinen Reaktionen auf den Wandel der Arbeitsgesellschaft sichtbar wird.

Neben der Debatte um die Mitbestimmung, die vor allem in der Zeit der wirtschaftlichen Prosperität zwischen 1949 und 1972 geführt wurde, widmet sich die Arbeit der sich zeitlich daran anschließenden Debatte um das Phänomen der Arbeitslosigkeit. So hatte sich doch auch die EKD spätestens seit ihrer Synode von 1977 in Saarbrücken mit diesem Thema auseinandergesetzt und ihm 1982 die Denkschrift „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“ gewidmet⁷.

5 Vgl. *Brakelmann, Günter / Jähnichen, Traugott* (Hg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft: Ein Quellenband. Gütersloh 1994, 350–351.

6 Vgl. *Fuchs-Stratmann, Walter*: Exkurs: Die Mitarbeitervertretung als betriebliche Interessenvertretung der Beschäftigten in der Kirche. In: Jablonowski, Harry W. (Hg.): Kirche und Gewerkschaften im Dialog. Bd. 1: Mitbestimmungsdiskussion und Ansätze kritischer Solidarität, Bochum 1987, 169–196.

7 „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“ – Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit. Eine Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung. Herausgegeben von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1983. Hierzu muss jedoch erwähnt werden, dass die Debatte um die Arbeitslosigkeit und deren Auswirkungen auf die Gesellschaft nicht grundlegend neu war, sondern lediglich seit der Ölpreiskrise von 1973 und ihren Folgeerscheinungen eine enorme Intensivierung erfuhr.

In dieser Denkschrift, die sich nicht nur mit den Ursachen von Arbeitslosigkeit, sondern auch und vor allem mit deren Konsequenzen für die Betroffenen auseinandersetzt, forderte die EKD konkrete wirtschafts- und sozialpolitische Maßnahmen für eine gerechte Verteilung vorhandener Arbeit, um den negativen Folgen für die Gesellschaft und die Existenz des Einzelnen entgegenzuwirken.

Vorgehen

Beide Themen, Mitbestimmung und Arbeitslosigkeit, nehmen in der Auseinandersetzung um den Wandel der Arbeitsgesellschaft einen breiten – wenn auch bei weitem nicht voll erschließenden – Raum ein, war dieser Wandel doch stets auch mit enormen Herausforderungen für den Sozialstaat verbunden⁸. Die Evangelische Kirche, die sich nach dem Krieg anfangs zögerlich, doch mit zunehmendem Selbstverständnis und Selbstbewusstsein in politische Diskurse einbrachte, konnte diese Themen nicht auf Dauer ignorieren, sondern wurde immer wieder aufgefordert, dazu Stellung zu beziehen und offizielle Erklärungen abzugeben. Hinzu kamen in beiden Fällen kirchen- und/oder glaubensimmanente Gründe, die die Kirche dazu veranlassten, sich nicht allein auf eine Positionierung in den Debatten zu beschränken, sondern diese sowie die aus ihnen folgenden politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen zu beeinflussen⁹. Die Wege und Inhalte dieser protestantischen Einflussnahme stehen, wie bereits erwähnt, im Fokus der Arbeit und sollen anhand der überlieferten Aktenbestände der beteiligten kirchlichen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen – allen voran EKD, Gewerkschaften und entsprechende politische Organe wie der Bundestag – aus einer netzwerkanalytischen Perspektive nachgezeichnet werden, welche vor

8 Vgl. dazu u. a. *Kuller*, Christiane: Ungleichheit der Geschlechter. In: Hockerts, Hans Günter / Süß, Winfried (Hg.): Soziale Ungleichheit im Sozialstaat. Die Bundesrepublik Deutschland und Großbritannien im Vergleich. München 2010, 65–88.

9 Eine wichtige Rolle spielt hierbei die Tatsache, dass sich die evangelische Kirche trotz der seit 1945 bestehenden deutschen Teilung bis weit in die 1960er Jahre als eine Einheit verstand, die es zu bewahren galt. Vgl. hierzu u. a. *Lepp*, Claudia: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969). Göttingen 2005.

allem die kirchlichen Akteure und ihre Beweggründe in den Mittelpunkt der Betrachtungen stellt.

Der Umfang der über lange Zeiträume geführten Debatten und die Vielzahl der Akteure machen es hier notwendig, sich zum einen thematisch auf die beiden gewählten Debatten Mitbestimmung und Arbeitslosigkeit zu beschränken. Auf diese Weise können jedoch andere damit verbundene Aspekte, die sich teilweise in der vielfach konstatierten Erosion des sogenannten „Normalarbeitsverhältnisses“¹⁰ in den 1970er Jahren widerspiegeln – genannt seien die zunehmende Technisierung und Automatisierung des Arbeitsprozesses, die voranschreitende Tertiärisierung der Wirtschaft¹¹ oder die Auflösung tradierter Geschlechterrollen¹² – nur auszugsweise berücksichtigt werden. Zum anderen ist es darüber hinaus auch notwendig, innerhalb der beiden gewählten Debatten konkrete Schlaglichter zu setzen.

Aus diesem Grund fokussiert die Betrachtung der Auseinandersetzung um die Mitbestimmung sich vor allem auf zwei Kulminationspunkte dieser Debatte: Einerseits wird die Debatte um die Entstehung des Betriebsverfassungs- und Personalvertretungsgesetzes zwischen 1949 und 1955 thematisiert. Diese vollzog sich auf einer streng juristischen Ebene durch die direkte Einflussnahme der Kirchenkanzlei der EKD sowie in Form einer indirekten, publizistischen und diskursiven Auseinandersetzung durch einzelne protestantische Akteure – allen voran Eberhard Müller und Friedrich Karrenberg. Andererseits geht es um die schrittweise Entstehung der von der EKD vor dem Hintergrund der ersten schwarz-roten Koalition auf Bundesebene unter Kurt Georg Kiesinger 1968 herausgegebenen Mitbestimmungsstudie¹³ – ein Prozess, der sich über Jahre hinzog

10 *Mückenberger*, Ulrich: Die Krise des Normalarbeitsverhältnisses. In: Zeitschrift für Sozialreform 31 (1985), 415–435 und 457–475.

11 Vgl. dazu u. a. *Lauterbach*, Nora: Tertiärisierung und Informatisierung in Europa. Eine empirische Analyse des Strukturwandels in Deutschland, Frankreich, Italien und Großbritannien. Frankfurt a. M. 2004.

12 Für die Zeit nach dem „Boom“ vgl. u. a. *Mattes*, Monika: Krisenverliererinnen? Frauen, Arbeit und das Ende des Booms. In: Andersen / Bitzegeio / Mittag, Strukturbruch (wie Anm. 2), 127–140.

13 Vgl. Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland. Eine Studie der Kammer für soziale Ordnung.

und der sowohl die teilweise widersprüchlichen Ansichten innerhalb des Protestantismus als auch die mit dieser Stellungnahme verbundenen Befürchtungen seitens der EKD deutlich macht. Eine zusätzliche Relevanz erhält diese zweite zeitliche Akzentuierung durch die Novellierungen der beiden arbeitsrechtlichen Gesetze (BetrVG und PersVG) zu Beginn der 1970er Jahre.

Die Untersuchung des protestantischen Einflusses auf die Debatte um die Arbeitslosigkeit konzentriert sich vorrangig auf die Zeit „nach dem Boom“¹⁴ und unternimmt den Versuch, die protestantisch akzentuierten Reaktionen auf die mit dem Ende der Vollbeschäftigung verbundenen oder befürchteten Auswirkungen auf die Gesellschaft einzuordnen. Auch hierbei stehen die Aspekte der direkten und indirekten Einflussnahme auf politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Weichenstellungen im Vordergrund. Wesentlicher Kulminationspunkt in dieser Debatte ist dabei die bereits erwähnte, 1982 vom Rat der EKD herausgegebene Denkschrift „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“, die nicht nur die gesellschaftliche und kirchliche Verantwortung und die damit verbundenen Herausforderungen benennt, sondern zudem explizite Lösungsansätze vorschlägt, die auch auf Aufgabe und Möglichkeiten der Kirche selbst eingehen.

Ausgehend von den beiden gewählten Debatten erscheint es möglich, einen umfassenderen Überblick über die Rolle der Institution der evangelischen Kirche im Kontext des Wandels der Arbeitsgesellschaft zwischen 1949 und 1989 zu gewinnen, der sich auch auf andere Debatten in diesem Zusammenhang übertragen lässt.

Herausgegeben vom Rat der EKD. Mit Erläuterungen von Eberhard Müller. Hamburg 1968.

14 *Doering-Manteuffel, Anselm / Raphael, Lutz*: Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970. Göttingen 2012.

Schwieriger Neubeginn nach 1945 – die Oldenburger Bischofskrise 1952–1954

Reinhard Rittner

1.

Der Oberkirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg bestand Anfang 1952 aus den theologischen Mitgliedern Bischof Wilhelm Stählin, Heinrich Kloppenburg und Hans Schmidt sowie aus dem rechtskundigen Mitglied Hermann Ehlers. Der Vorgänger von Schmidt war Edo Osterloh gewesen, der als hauptamtliches Mitglied dem Oberkirchenrat von 1947 bis 1949 angehört hatte. Der Rücktritt Stählins zum 30. Juni 1952 führte zu einer Bischofskrise, die Gegenstand des vorgestellten Promotionsprojektes ist¹.

Die Synode bereitete die Wahl eines neuen Bischofs vor und fasste dafür den Monat Juni ins Auge. Am 25. Juni 1952 wählte sie den Professor für Praktische Theologie in Heidelberg, Wilhelm Hahn, zum Bischof. Ein Teil der Synodalen war jedoch mit dem bei der Wahl praktizierten Verfahren nicht einverstanden. Der unterlegene zweite Kandidat, Oberkirchenrat Kloppenburg, hatte in einem Rundschreiben an seine Freunde erklärt, die Wahl sei durch die „Unkirche“ bestimmt worden, womit er die Legitimität der Wahl infrage stellte².

2.

Die Bischofskrise fand Anfang 1953 große Aufmerksamkeit. Oberkirchenrat Ehlers, Präsident des Deutschen Bundestages in Bonn, suchte in seiner Herkunftskirche zu vermitteln. Das war für die Hamburger Wochenzeitung „Die Zeit“ der Anlass, um über den „Oldenburger Kirchenstreit“, so die Überschrift des Artikels, zu berichten; der Untertitel lautete: „Ein Bischof trat sein Amt nicht an, und sein

1 Es handelt sich um ein Promotionsprojekt an der Universität Koblenz-Landau, Institut für Evangelische Theologie / Kirchengeschichte, das von Prof. Dr. Thomas Martin Schneider und Prof. Dr. Konrad Hammann (Universität Münster) betreut wird.

2 Schreiben Kloppenburgs vom 26.6.1953 an H. J. Iwand sowie in Abschrift an „Freunde“: „Im Kampf gegen die Unkirche in den eigenen Reihen wird Bruder Hahn [...] seinen Mann stehen.“ (Zentralarchiv der EKHN, Darmstadt, Akzidenz Nr. 0639 Heinz Kloppenburg 1945–1956).

Gegner spielt den starken Mann.“³ Der Autor des Artikels schrieb locker und voller Spott: „Es ist ein einziger Mann, der – um es weltlich und gehörig grob zu sagen – die Puppen tanzen läßt.“ Er heiße Heinz Kloppenburg und gehöre zum Freundeskreis Martin Niemöllers⁴.

Die Zeitung schlug eine große Glocke an. Aus der Synode der Bischofswahl im Juni 1952 mit den beiden Kandidaten Hahn und Kloppenburg wurden anonyme Schreiben zitiert, ebenso ein Telegramm von Altbischof Stählin. Auch Kloppenburgs Bewertung seiner Gegner mit dem Ausdruck „Unkirche“ fehlte nicht vor dem Fazit: Mißbrauch des Amtes ...“. Der unter dem Pseudonym „Jan Molitor“ verfasste Artikel rief in weiten Kreisen der evangelischen Kirche Empörung hervor. Hinter dem Pseudonym verbarg sich – was kaum jemand wusste – Josef Müller-Marein, Redakteur und späterer Chefredakteur der „Zeit“⁵.

Das Kirchliche Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland kritisierte die Berichterstattung. Herausgeber Joachim Beckmann verhehlte nicht seine Kritik an Hahn, dem zurückgetretenen Bischof: Er hätte sich als auswärtiger Kandidat nicht im dritten Wahlgang wählen lassen dürfen. Und wenn doch, dann hätte er sein Amt sofort antreten müssen. Ergriff der Chronist Beckmann damit selbst Partei im Richtungskampf im kirchlichen Nachkriegsdeutschland? Das Gesamturteil – so der rheinische Oberkirchenrat – sollte den Oldenburger Kirchenkampf und die allgemeinen Auseinandersetzungen in Kirche und Gesellschaft berücksichtigen. Der Berichterstatter konzentrierte dann seine Aufmerksamkeit auf den von der Synode eingesetzten Untersuchungsausschuss.

3 Die Zeit. Nr. 3 vom 15.1.1953, 2. Dort auch die folgenden Zitate. In Faksimile abgedruckt bei: *Rittner*, Reinhard: Personen, Mentalitäten und Konzepte im kirchlichen Nachkriegsoldenburg. In: Ders.: Christen – Pastoren – Bischöfe in der evangelischen Kirche Oldenburgs im 20. Jahrhundert. Vorträge und Aufsätze (Oldenburger Forschungen N. F. 28). Oldenburg 2013, 195–214, hier: 208f.

4 Vgl. Schreiben Kloppenburgs (wie Anm. 2): „Man wird eben heute in Deutschland nicht Bischof, wenn man ein Freund Martin Niemöllers ist.“

5 Josef Müller-Marein, geb. am 12.9.1907 in Marienheide, gest. am 17.10.1981 in Thimory, Frankreich. 1946 Redakteur bei der „Zeit“, später ihr Feuilletonchef und von 1957 bis 1968 Chefredakteur.

„Die Zeit“ betrachtete den Fall als Personalangelegenheit. Die Kirchenvertreter, nach der Hitler-Diktatur und dem Zweiten Weltkrieg selbstbewusst geworden, wollten hingegen ungestört über ihre Angelegenheiten befinden. Doch der Fortgang der Affäre enttäuschte, denn im Folgejahr notierte Beckmann: Das mit Spannung erwartete Untersuchungsergebnis, ein umfänglicher Bericht von gut 80 Seiten, habe nichts zur Lösung der Bischofsnachfolge beigetragen. Zwar sei Oberkirchenrat Kloppenburg ausgeschieden, doch bewältigt oder überwunden seien die Differenzen nicht. Vor allem bleibe, so der spätere Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, „die Frage des evangelischen Bischofsamtes einer Klärung bedürftig“⁶.

Schon Zeitgenossen staunten, „wie sehr dieser Oldenburger Streit weit über die Grenzen dieser kleinen Landeskirche hinaus Wellen geschlagen“ habe⁷. Die Protestanten im Nordwesten Deutschlands wohnten nicht abseits in der Provinz, sondern ihre Richtungskämpfe fanden in ganz Deutschland Widerhall. Mit der Oldenburger Bischofskrise verbindet sich aus der historischen Distanz ein ganzer Knäuel von Problemen. Wie angedeutet schien der Umgang der Kirchenvertreter mit Presse und Öffentlichkeit schwierig geworden zu sein. Es mangelte an der Bereitschaft, Personen und Institutionen aus anderen Perspektiven wahrzunehmen und auch Urteile und Meinungen nicht unkritisch zu übernehmen. Die Renaissance des Bischofsamtes im 20. Jahrhundert⁸, im evangelischen Kirchentum unter den Bedingungen von Demokratie und Rechtsstaat, rief nach Klärung.

Die Oldenburger Bischofskrise bietet ein Exempel für die neuere kirchliche Zeitgeschichte und soll anhand der Quellen unterschiedlicher Provenienz rekonstruiert werden. Die Rückgabe des Bischofs-

6 KJ, 80. Jg. (1953). Gütersloh 1954, 247–255, hier: 253. Die Frage stellte ein Chronist, der in einer unierten Kirche beheimatet war. Damit war zugleich das konfessionelle Problem im Deutschland des 20. Jahrhunderts präsent.

7 KJ, 79. Jg. (1952). Gütersloh 1953, 174.

8 Die Entwicklung spiegelt das Standardlexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ prägnant wider: In der 1. Auflage findet sich lediglich ein Verweis (RGG¹ I [1909], 1264), in der 2. Auflage wird die „Bischofsfrage in der evangelischen Kirche der Gegenwart“ verhandelt (RGG² I [1927], 1131–1134), während der Begriff als selbständiges Lemma in der 3. und 4. Auflage Karriere macht (RGG³ I [1957], bes. 1306–1308; RGG⁴ I [1998], 1614–1624).

amtes durch Wilhelm Hahn war ein exzeptionelles Ereignis im deutschen Protestantismus⁹. Im Folgenden sollen zunächst die Akteure näher vorgestellt und anschließend der Verlauf der Krise skizziert werden.

3.

Die Jugendbewegung mit ihrem Drang nach Echtheit, Gemeinschaft und entsprechender Lebensführung beschäftigte Wilhelm Stählin zeit- lebens in Theorie und Praxis. Aus dem theologischen Liberalismus kommend, wie die Zeitgenossen vom Ersten Weltkrieg aufgewühlt, suchte der fränkische Pfarrer eigene Wege jenseits von landeskirchlichem Luthertum und den Lebensformen der bürgerlichen Gesellschaft. Als Prediger an St. Lorenz in Nürnberg und als Vorsitzender des Bundes Deutscher Jugendvereine (BDJ) erfuhr er Resonanz und wurde schließlich Professor für Praktische Theologie in Münster. Stählin drängte auf Kirchenreformen, war führend an der Berneucher Arbeit (ab 1923) und der Michaelsbruderschaft (ab 1931) beteiligt. Eine knappe Formel für seine Theologie lautet: „Leben, Leib und Liturgie“¹⁰.

Heinz Kloppenburg war 20 Jahre jünger¹¹. Er hatte Stählin in der Jugendbewegung kennengelernt¹². 1928 wechselte er auf dessen Empfehlung von Göttingen nach Münster. In einem Brief bedankte sich der junge Mann aus Elsfleth bei seinem theologischen Lehrer und dessen Frau für die Begleitung: Er schrieb, dass „dieses Semester [...] zu dem reichsten [seines] bisherigen Studiums geworden“ sei¹³. Professor und Student waren Duzfreunde, blieben in der bündischen

9 Vgl. Rittner, Reinhard: Die Bischofskrise 1952/53. In: Schäfer, Rolf u. a. (Hg.): Oldenburgische Kirchengeschichte. Oldenburg 2005, 773–778.

10 Meyer-Blanck, Michael: Leben, Leib und Liturgie (APTh 6), Berlin / New York 1994.

11 Heinz Kloppenburg, geb. 10.5.1903 in Elsfleth, gest. 18.2.1986 in Bremen. 1934 Leiter der Oldenburger Bekenntnisgemeinschaft, 1945 Oberkirchenrat, 1947–1950 Sekretär der Flüchtlingsabteilung beim ÖRK in Genf, 1953 einstweiliger Ruhestand, 1953–1978 Schriftleiter der Zeitschrift „Junge Kirche“. Mitbegründer der Prager Friedenskonferenz (CFK), später Austritt.

12 Vgl. Stählin, Wilhelm: Via Vitae. Lebenserinnerungen. Kassel 1968, 184.

13 Schreiben vom 18.2.1928 (LKA Nürnberg, Nachlass Stählin, Personen XVIII, Nr. 122).

Jugend und durch Lehrveranstaltungen verbunden. Allerdings fing der junge Theologe Feuer bei einem Kollegen Stählins: Der Studienbericht zur Examensmeldung 1930 dokumentierte die Nähe zu Karl Barth. So notierte der angehende Pastor Kloppenburg nach dem zweiten Examen für den Schweizer Theologen, nunmehr auf dem Bonner Katheder: „Es ist alles Entscheidende in meinem theologischen Denken und Reden durch Sie bestimmt worden; wie könnte ich anders als in Ehrerbietung und Freude Ihnen das noch einmal *expressis verbis* zum Ausdruck zu bringen.“¹⁴

1942 überraschte Kloppenburg Stählin mit der Anfrage, ob er die Nachfolge von Landesbischof Johannes Volkers¹⁵ antreten wolle. Zwei Jahre später wurde Stählin mit dem einmütigen Votum der Pfarrerschaft auf eine Pfarrstelle in Osternburg berufen und trat nach Kriegsende mit 62 Jahren das Bischofsamt an – mit dem dezidierten Wunsch, Kloppenburg als Oberkirchenrat an seiner Seite zu haben.

Es war kein harmonisches Kollegium, das nun den Neuaufbau der oldenburgischen Kirche bewerkstelligen wollte. Stählin hatte sich der Erneuerung des Gottesdienstes und dem Aufbruch der Kirche verschrieben. Liturgie und Amtsverständnis trugen ihm den Vorwurf katholisierender Neigungen ein.

Der Berliner Hermann Ehlers¹⁶, Jahrgang 1904, orientierte sich bei der neuen Kirchenordnung an der Bekennenden Kirche, rieb sich an der Oldenburger Tradition¹⁷ und trug mit seinem Temperament nicht gerade zum Frieden bei. Edo Osterloh, 1909 geboren, ehemals Schüler des Theologen Rudolf Bultmann, versah ein Pfarramt in Holle bei Oldenburg und bildete im Oberkirchenrat Stählins theologischen Widerpart¹⁸. Sein Wechsel zur EKD nach Hannover geschah 1949 mit einem Paukenschlag: Er erklärte vor der Synode: „Ich halte die

14 Schreiben vom 19.7.1932 (Karl Barth-Archiv Basel).

15 Vgl. *Rittner*, Reinhard: Johannes Volkers. In: BBKL XXXVIII (2017), 1456–1462.

16 Vgl. *Meier*, Andreas: Hermann Ehlers. Leben in Kirche und Politik. Bonn 1991.

17 Vgl. *Rittner*, Reinhard: Heinrich Tilemann. In: BBKL XXXVII (2016), 1316–1323.

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

Auffassung des Herrn Bischof von der Gliederung des Amtes und von der Rangordnung des geistlichen Amtes für nicht mit den Bekenntnissen der evangelisch-lutherischen Kirche vereinbar.“¹⁹ Oberkirchenrat und Synode distanzieren sich von dieser Erklärung. Aber wie das Bischofsamt im Oldenburger Land zu verstehen sei, war damit klärungsbedürftig.

Heinz Kloppenburg wich schon bald in die Flüchtlingsarbeit nach Genf aus. Bloßer „Mitarbeiter“ des Bischofs zu sein²⁰, das entsprach weder seinem Selbstverständnis noch dem Oldenburger Erbe seit den Kirchenverfassungen von 1849/1853 mit ihrem Kollegialprinzip. Ein Jahr nach Kloppenburgs Rückkehr aus der Schweiz kündigte Stählin den Rückzug an. Im Februar 1952 begründete er sein Ausscheiden mit fehlendem Vertrauen. Die viel gerühmte Koalition von Michaelsbruderschaft (Stählin) und Bekennender Kirche (Kloppenburg) war zerbrochen.

4.

Für die Nachfolge Stählins wurde zunächst Hahn²¹ vorgeschlagen. Der Sohn des von den Kommunisten ermordeten Theologieprofessors Traugott Hahn aus Dorpat/Estland war Pfarrer und Superintendent in Westfalen, bevor ihn der Ruf auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie an der ältesten deutschen Universität in Heidelberg erreichte.

Vier Wochen vor der Wahl kam Hahn nach Oldenburg. Er sprach mit den Oberkirchenräten und dem Synodalausschuss und stand

19 Auszug aus dem Protokoll der Synode im Nachlass W. Stählin im LKA Nürnberg (Personen XVIII, Nr. 121). Der Oberkirchenrat bezeichnete Osterlohs überraschende Erklärung „als untragbar und schädlich“ (ebd.), die Synode bedauerte das und missbilligte sie.

20 *Stählin*, *Via* (wie Anm. 12), 593.

21 D. Wilhelm Hahn, geb. am 14.5.1909 in Dorpat, gest. am 9.12.1996 in Heidelberg. 1937 D. theol. Tübingen, 1950 Professor für Homiletik, Liturgik und Katechetik in Heidelberg, 1964–1978 Kultusminister des Landes Baden-Württemberg. Vgl. *Hahn*, Wilhelm: *Der Ruf ist immer neu. Aus 200 Jahren der baltischen Theologenfamilie Hahn*. Neuhausen-Stuttgart 1993, 211f.: „... der erste große öffentliche Streit zwischen Links und Mitte in der evangelischen Kirche“ – Hahn verortete den Konflikt politisch bzw. kirchenpolitisch.

anschließend etwa 30 Synodalen zweieinhalb Stunden lang Rede und Antwort. Am 17. Juni 1952 trat die Synode zusammen mit dem Thema: „Bericht des Synodalausschusses über die Vorbereitungen der Bischofswahl“²². Präsident Gramsch informierte darüber, dass Hahn für das Bischofsamt vorgeschlagen worden sei. Der Wahlvorschlag mit dem Namen Kloppenburg erreichte den Präsidenten erst im weiteren Verlauf des Sitzungstages. Im Pfarrkonvent hatte Kloppenburg die Zweidrittelmehrheit der Pfarrerschaft verfehlt, nun wurde er aus der Mitte der Synode unterstützt und vorgeschlagen.

Der 66-jährige Kirchenrat Hans Rühle informierte über Hahns Vorstellung. Der Kandidat schätze die liturgische Arbeit, halte aber die Predigt für das Wichtigste. Der Berichterstatter fasste seinen Eindruck über den gut 20 Jahre jüngeren Hahn zusammen, dass dieser „trotz seiner Jugend ein überaus reifes, sachliches Urteil“ habe und dass er dieses „in seiner ruhigen Weise und in seiner lebenswürdigen Art zum Ausdruck“ bringe²³. So eindeutig Rühle für den Auswärtigen votierte, so hob er auch deutlich hervor, dass er Kloppenburg dankbar sei für die Stärkung im Kirchenkampf.

Kloppenburgs Anhänger stellten dessen Reputation in der Ökumene und sein tatkräftiges soziales Christentum heraus und befürchteten im Falle der Niederlage seinen Weggang. Dass Kloppenburg „die Sprache unserer Leute“²⁴ spreche, demonstriere die Nähe zur Gemeinde und seine Kontaktfähigkeit. Die Freundschaft mit Martin Niemöller leugne er nicht, er habe aber einen eigenen Standpunkt. Mit der Wahl Kloppenburgs bleibe Oldenburg der Bekennenden Kirche treu.

Die Personaldebatte dauerte dreieinhalb Stunden. Dann vollzog die Synode den ersten Wahlgang: 30 Stimmen für Hahn, 27 für Kloppenburg bei einer Enthaltung. Damit war die vom Bischofsgesetz geforderte Dreiviertelmehrheit nicht erreicht. Der zweite Wahlgang fand drei Stunden später statt. Diesmal wurden 59 Stimmen abgegeben – 30 für Hahn und 29 für Kloppenburg. Damit war auch dieser Wahlgang ohne Ergebnis. Wie vom Gesetz gefordert, vertagte sich die Synode auf den 25. Juni 1952.

22 Synodalprotokoll im Archiv des Evangelisch-Lutherischen Oberkirchenrats Oldenburg. 34. Synode, 3. Tagung am 17. und 25. Juni 1952.

23 *Ebd.*

24 *Ebd.*

An diesem Tag, dem Gedenktag der Confessio Augustana, gab Präsident Gramsch der Synode bekannt, dass anonyme Schreiben im Kontext der Bischofswahl aufgetaucht seien und begann mit deren Verlesung. Kirchenrat Chemnitz intervenierte, weil die Anzeige anonymer Eingaben verboten sei²⁵. Da es sich nicht um Eingaben, sondern um Mitteilungen handelte, setzte Gramsch die Verlesung fort. Dann folgte der dritte Wahlgang. 60 Stimmzettel wurden abgegeben, 36 für Hahn, 24 für Kloppenburg. Gemäß § 11 des Bischofsgesetzes gehörte zum Wahlvorgang die Frage, ob der Gewählte die Wahl annehme. Da die Familie Hahn telefonisch nicht erreichbar war, wurde über Professor Edmund Schlink die Verbindung hergestellt. Wenig später traf ein Blitztelegramm vom Neckar an der Hunte ein: „Annahme die Wahl als Ruf Gottes, Hahn“. Mit dieser Erklärung war Hahn rechtmäßig zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg gewählt. Einwände gegen die Wahl wurden in der Synode nicht erhoben.

Es hatte also tatsächlich eine formal gültige Wahl stattgefunden. Aber in Oldenburg galt dieses Instrument als schwierig, da man der Kirchenwahl von 1933 anlastete, den Einzug der Deutschen Christen ermöglicht zu haben. Die Bezeichnung der Wähler von Bischof Hahn als „Unkirche“ knüpfte an dieses grundsätzliche Misstrauen an. Kloppenburg und seine Freunde fassten Haltungen zusammen, die sie bei vielen Mitgliedern der Wahlsynode wahrzunehmen meinten: Idealismus, Gruppenbewegung, Pietismus, oldenburgische Bürgerlichkeit, kirchlichen Konservatismus²⁶. In der Zeit der Abwesenheit Hahns wegen seiner USA-Reise verdichteten sich diese Überlegungen und

25 Vgl. Geschäftsordnung für die Landessynode der evangelisch-lutherischen Kirche des Landesteils Oldenburg vom 23.1.1925. In: GVBl. X, 70–100, hier 94: § 84: „Anonyme Eingaben sind vom Präsidenten nicht zur Anzeige zu bringen, sondern von ihm zu vernichten“.

26 Vgl. Schreiben von Hans Schmidt an Hermann Ehlers vom 1.1.1953: „Der Idealist Gramsch mit seinen theologisch typisch ‚deutsch-christlich‘ bestimmten Trabanten Rühle u[nd] Wien und einigem Gefolge, dann der Gruppenmann Lindenberg, der Pietist Kohls, der alte D.C.er Aden, im Hintergrund der doch sehr stark römisch bestimmte Goltzen, der im Wesentlichen gesellschaftlich interessierte Koch, der antiquierte Kreis um Tilemann, der immer dagegen ist, wo kirchlich etwas Neues geschehen soll.“ (Nachlass H. Ehlers im Archiv des Evangelisch-Lutherischen Oberkirchenrats Oldenburg).

fürten bei Mitgliedern des Oberkirchenrats und der Synode zur grundsätzlichen Frage nach der Gültigkeit der Wahl Hahns.

Am 4. Dezember 1952 teilte Professor Hahn schließlich seinen Rücktritt mit, und zwar als einen, wie er schrieb, „vernehmlichen *Protest* gegen die für die Kirche unerträgliche Art der Untergrabung des Bischofsamtes“²⁷. Kurz vor Weihnachten beriet die Landessynode ohne Ergebnis. Am 20. Januar 1953 setzte sie die Tagung unter den Augen der kritischen Publizistik fort. Die Synode sprach der Institution Oberkirchenrat eine Missbilligung aus, setzte einen Untersuchungsausschuss mit je zwei Anhängern der Kontrahenten ein; Kloppenburg selbst nahm für drei Monate Urlaub. Der Rat der EKD beauftragte den württembergischen Landesbischof Martin Haug mit der Leitung des Ausschusses.

Ein Jahr nach der inkriminierten Wahl lag das Untersuchungsergebnis vor. In einem persönlichen Wort meinte Haug, dass es eine Lösung mit Kloppenburg nicht geben würde, so dass Letzterem nur der Antrag auf den einstweiligen Ruhestand bliebe. Interessant ist eine schriftliche Äußerung Karl Barths²⁸, der von Kloppenburg auf dem Laufenden gehalten worden war. Der Initiator der Dialektischen Theologie, der „Theologierevolution“ (Kurt Nowak), empfahl am 23. Juli 1953, „das Gefecht“ abubrechen. Kloppenburg hätte – so Barth aus der Schweiz – an einem Wahlvorgang, in dem er selbst Kandidat war, nicht mitwirken sollen. Darum empfahl er eindringlich, Schluss zu machen.

Die Bischofsvakanz wurde im Frühjahr 1954 mit der Wahl von Generalsuperintendent Gerhard Jacobi aus West-Berlin beendet. Er wirkte 13 Jahre lang als Bischof von Oldenburg und führte das Bischofsamt so, dass die Diskussionen leiser wurden.

27 LKA Stuttgart Altregistratur Generalia Az. 530 Handakten Haug und Weeber, Sonderband, nicht verzeichnet. Unterlagen D. Hahn.

28 K. Barth an H. Kloppenburg 23.7.1953 (Nachlass Kloppenburg EZA Berlin 613/88/4).

Bericht über die Teilnahme der FOR 1765 an der Tagung
„Experten, Propheten oder Lobbyisten?“

Nicola Madeleine Aller

Ein Jahr nach Beginn der zweiten Förderphase präsentierte die DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“ (FOR 1765) am 15. und 16. September 2017 neue Erkenntnisse aus ihrer Arbeit auf einer Tagung im niedersächsischen Loccum. Die von der dortigen Evangelischen Akademie in Kooperation mit der FEST in Heidelberg sowie von der Forschergruppe ausgerichtete Tagung beleuchtete unter dem Titel „Experten, Propheten oder Lobbyisten?“ die Rolle von Kirchenvertretern in politikberatenden Gremien. In drei Fallstudien legten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des interdisziplinären DFG-Projekts dar, wie Kirchen in der alten Bundesrepublik auf die Politikfelder Umwelt, Migration und Frieden Einfluss genommen haben. Anne Friederike Hoffmann (Theologin), Philip Smets (Politikwissenschaftler) und Jonathan Spanos (Historiker) stellten ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Diskussion. Prof. Dr. Reiner Anselm, stellvertretender Sprecher der FOR 1765 und Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie und Ethik an der LMU München, hielt zudem einen Vortrag zu den Aufgaben eines „Öffentlichen Protestantismus“.

Eröffnet wurde die Tagung zunächst mit einem aktuellen Blick auf den Einfluss kirchlicher Akteure in der „Kommission Lagerung hoch radioaktiver Abfallstoffe“, die im Sommer 2016 ihren Abschlussbericht vorgelegt hatte. Hierbei erörterte man unter anderem die Rolle von Ralf Meister, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Hannover. Der niedersächsische Umweltminister Stefan Wenzel (Grüne), die Geschäftsführerin der Bundesgesellschaft für Endlagerung Ursula Heinen-Esser und der Journalist Jürgen Voges gaben dazu ihre Einschätzungen ab. Dabei wurde dem evangelischen Landesbischof Meister insbesondere eine geschätzte Vermittlerposition im Rahmen der Kommissionssitzungen zugeschrieben.

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Forschergruppe brachten sich mit drei Fallstudien ein. Anne Friederike Hoffmann von der LMU München betrachtete in ihrem Vortrag die Entstehung und die Rolle der kirchlichen Umweltbeauftragten in den 1970er und 1980er

Jahren. Sie stellte eine starke Popularisierung umweltpolitischer Fragen fest, auf die von Seiten der Landeskirchen und der EKD seit 1973 sukzessive mit einer Institutionalisierung von „Schöpfungsverantwortung“ (Kurt Oeser) durch die Bereitstellung von Umweltbeauftragten und die Gründung der Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten (AGU) im Jahr 1982 reagiert wurde. Anhand dreier Schriften untersuchte Hoffmann das nicht immer konfliktarme Verhältnis der jeweiligen Umweltbeauftragten zur EKD und ihre Präsenz in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die Rolle der Umweltbeauftragten wurde in einem vielgestaltigen Spektrum zwischen Positionierung, Kritik, Opposition, Vermittlung und Gestaltung verortet. Hoffmann führte aus, dass die Umweltbeauftragten als „Platzhalter“ für das Thema Umweltschutz angesehen werden könnten. Außerdem zeichnete sie die „Ethisierung“ eines ehemals dogmatischen Topos, nämlich dem der Schöpfungslehre, nach. Diese „Ethisierung“ habe laut Hoffmann konsequenterweise auch dazu geführt, dass die Kirchen das Thema Umweltschutz aufgenommen, institutionalisiert und ihm beständige Ansprechpartner zugeordnet hätten.

Jonathan Spanos, Historiker an der LMU München, hielt daran anschließend einen Vortrag über den Flüchtlingsbeirat der EKD und das Bundesvertriebenenministerium in der Auseinandersetzung um die Anerkennung von DDR-Flüchtlingen in der BRD vor 1961. Aufnahme und Anerkennung dieser Flüchtlingsgruppe wurden in den 1950er Jahren kontrovers diskutiert. Im Rahmen dieser Diskussion habe, so Spanos, der Flüchtlingsbeirat der EKD eine advokatorische Rolle eingenommen und sich als Fürsprecher für eine marginalisierte Minderheit gegenüber der staatlichen Bürokratie und Politik verstanden. So sei der Beirat zum harten Kritiker staatlicher Praxis avanciert, wobei theologische Argumente in der Debatte in den Hintergrund getreten seien, um Raum für säkulare, juristisch-politische Begründungsmuster zu geben, durch die man sich mehr Durchsetzungsvermögen erhofft habe.

Der Göttinger Politikwissenschaftler Philip Smets beschloss den Fallstudienblock mit einem Vortrag über Klaus von Schubert und das Konzept der gemeinsamen Sicherheit in der sicherheitspolitischen Strategiediskussion innerhalb der SPD in den 1980er Jahren. Die Fragen, auf welche Weise der neue Ansatz der gemeinsamen Sicherheit seinen Weg in die Politik gefunden und welche Rolle dabei die

Person Klaus von Schubert gespielt habe, standen im Fokus der Überlegungen des Referenten. Smets zeichnete ein sehr vielschichtiges Bild von Klaus von Schubert als einer protestantischen Persönlichkeit, die neben der persönlichen Glaubensgewissheit auch profunde militärische Erfahrung, wissenschaftliche Expertise und eine sozialdemokratische Überzeugung in sich vereint habe; all diese Aspekte mithin in seine politische Arbeit, etwa in der sicherheitspolitischen Kommission der SPD, integriert habe. Der Referent konstatierte, dass, obgleich Schubert nicht mit einem kirchlichen Amt ausgestattet gewesen sei, seine christliche Überzeugung dennoch – beispielsweise im Engagement in der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD – deutlich sein politisches Agieren geprägt habe. Smets ordnete Schubert daher dem Modell des „Öffentlichen Protestantismus“ von Prof. Dr. Reiner Anselm und Prof. Dr. Christian Albrecht zu, da er sowohl in der persönlichen Grundüberzeugung als auch in der aktiven Teilnahme an kirchlichen Diskussionen seine Ausrichtung auf und seinen Einsatz für das Gemeinwohl zum Ausdruck gebracht habe.

Das Konzept des „Öffentlichen Protestantismus“¹ stellte Prof. Dr. Reiner Anselm auf der Loccumer Tagung erneut vor. Er betonte in seinem Vortrag, der am nächsten Tag stattfand und den Abschlussblock der Tagung bildete, drei Kriterien für die öffentliche Präsenz und Teilhabe von protestantischen Akteuren in gesellschaftlichen Debatten: Die Anerkennung der Weltlichkeit der Welt, die Freiheit in Gemeinschaft und die Ausrichtung auf die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens. Hierbei sei unter dem Paradigma der Versöhnung zu bedenken, dass Unterschiedlichkeit und Vielfalt zu den Kernbestandteilen des Protestantischen zählten und daher eine Konsensfähigkeit viel weniger erstrebenswert sei als die Kompromissorientierung kirchlicher Binnendiskurse. Diese theologische Grundannahme relativiere auch einen übermäßigen Veränderungsdruck, kirchliche Tendenzen zu einem Dauermodus der Kritik sowie eine Grammatik des Aktivismus. In der Ausgewogenheit von Sozialität und Individualität realisiere sich christliche Freiheit des Individuums

1 Nachzulesen in: *Albrecht, Christian / Anselm, Reiner: Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums. Zürich 2017.*

in einem immer neuen Aushandeln zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit.

Im Anschluss an alle Vorträge blieb im Rahmen der Tagung an der Evangelischen Akademie Loccum viel Raum für Diskussionen und Beiträge. In der Abschlussdiskussion, eingeleitet durch eine Zusammenfassung von Dr. Thorsten Moos, Leiter des Arbeitsbereichs „Religion, Recht und Kultur“ an der FEST in Heidelberg, diskutierte das Plenum insbesondere die unterschiedlichen Aufgaben, Rollen und Zuschreibungen kirchlicher Akteure, die während der Tagung umrissen worden waren. Deutlich wurde, dass die situative und individuelle Verschiedenheit der Rollenmuster groß ist und dass gerade dieser Sachverhalt die kirchliche Mitwirkung in politikberatenden Gremien bereichert sowie unterschiedlichste Aufgaben und Funktionen ermöglicht. Dass protestantisches Agieren auf persönlich-individueller, kirchlich-institutioneller und gesellschaftlich-politischer Ebene unterschiedlichen Erfordernissen und Erwartungen unterliegt, führte zur Einsicht der Notwendigkeit, die Rollen kirchlicher Vertreter in der Dynamik politischer und gesellschaftlicher Veränderungen immer neu auszuhandeln, zu hinterfragen und zu reflektieren.

Religiöse Bildung und demokratische Verfassung in historischer
Perspektive. Bericht über die Tagung des Arbeitskreises für
historische Religionspädagogik am 4. und 5. April 2018 in Jena

Antje Roggenkamp

Die diesjährige Tagung des Arbeitskreises für historische Religionspädagogik befasste sich mit Fragen des Verhältnisses von religiöser Bildung und spezifischen, die religiöse Erziehung in einem weiteren Sinne betreffenden Verfassungsfragen. Die verschiedenen Vorträge fokussierten überwiegend den demokratischen Kontext der Weimarer Republik. Gilt diese einerseits als letztlich scheiternder Versuch der Demokratisierung einer Gesellschaft, so ist ihre Bedeutung für die Grundlegung von Religionsunterricht und Religionspädagogik bis in die jüngsten Diskussionen um die Artikel 4, 7 und 141 GG hinein nicht zu unterschätzen. Die einzelnen Beiträge loteten folgende Dimensionen thematisch und methodologisch aus: das Verhältnis von Weimarer Verfassung und Religionsunterricht, die Perspektive der Medien, die Vorgeschichte religiöser Bildung im 18. und 19. Jahrhundert, ihre Folgen im 20. und 21. Jahrhundert sowie regionale und transnationale Perspektiven.

Drei Beiträge befassten sich mit dem *Verhältnis von Weimarer Verfassung und Religionsunterricht*. Hein Retter (Braunschweig) referierte in seinem Vortrag zum Thema „Reichsverfassung, Demokratie und Religionsunterricht in der Weimarer Republik. Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen“. Dabei stellte er unterschiedliche methodologische Zugänge in den Fokus: Während sich das historische Verstehen einerseits auf den jeweiligen Kontext richten kann, ist es ebenso möglich, gerade die neuere (Zeit-)Geschichte aus einer spezifisch urteilenden Fortschrittsperspektive heraus zu untersuchen. Diese Ansätze übertrug Retter auf den Komplex von Schule und Religionsunterricht in der Weimarer Reichsverfassung (WRV). Während die gesellschaftlich einflussreichen Parteien ihre Interessen im Gebrauch spezifischer Begriffe wie Volk, Volksstaat, Gemeinschaft, Volksgemeinschaft, konfessionelle und weltliche Schule artikulierten und deren Untersuchung zumeist den historisch-kontextuellen Typ bedient, werden schul- und religionspolitisch einflussreiche Begriffe wie Religion, Bildung, Lehrerbildung und Religionsunterricht aktuell aus

der Sicht sozialistischer Schulreformkonzeptionen betrachtet und bedienen dabei einen zweiten Typ, der zu moralischer (Vor-)Urteilsbildung neigt.

Andreas Kubik (Osnabrück) äußerte sich unter dem Titel „Zu einer Neubewertung sozialdemokratischer Argumente in Sachen Religionsunterricht im Umkreis der Weimarer Verfassung“ zu Grundfragen sozialdemokratischen Engagements für und gegen den Religionsunterricht. Dabei befasste er sich mit der „Kirchenfeindlichkeit“ der SPD vor 1919 und fragte insbesondere, aus welchem Grund die SPD dem gegen ihre eigenen Interessen gerichteten Weimarer Schulkompromiss (Art. 146.2, 149) zustimmen konnte: die Kirchen waren zwar politische Gegner, wurden aber im öffentlichen Diskurs seitens der SPD, die im Übrigen eine liberale Schulpolitik verfolgte, nicht thematisiert.

Michael Dreyer (Jena) widmete sich in seinem öffentlichen Abendvortrag dem Thema „Kirche, Konstitution, Kompromiss. Zur Religionsdebatte in der Weimarer Nationalversammlung“. Dabei ging er von dem Befund aus, dass die Weimarer Republik zwar die erste säkulare Staatsform in Deutschland darstellt. Die 1918 ursprünglich intendierte Trennung von Staat und Kirche sei aber nicht in allen Bereichen vollzogen worden – mit durchaus einschneidenden Konsequenzen. Die später sogenannte „hinkende Trennung von Kirche und Staat“ (Stutz) äußere sich u. a. in den an ein (im Übrigen bis zum Ende der Republik nicht zustande gekommenes) Reichsschulgesetz gebundenen Bestimmungen zu öffentlicher Schule und Religionsunterricht. In den am 15. Juli bzw. 30. Juli 1919 erfolgten Kompromissen habe man sich auf Grundrechte bezogen, die Hugo Preuß als führender Staatsrechtler unter Hinweis auf eine mögliche „Diktatur der Parteien“ ursprünglich abgelehnt hatte. Insofern erwiesen sich die Debatten um den Weimarer Schulkompromiss als ein zentrales Beispiel für die in der WRV angelegte Spannung in Religionsfragen.

Die Vorträge von Werner Simon und Viktoria Gräbe brachten *die Perspektive der Medien* ins Gespräch.

Werner Simon (Mainz) thematisierte „Diskussionen über die Zukunft des schulischen Religionsunterrichts in katholischen katechetischen und pädagogischen Zeitschriften der Jahre 1918 bis 1920“. Unter Rückgriff auf Artikel 149 der WRV erläuterte er die spezifische Differenz von Leitung (Kirche) und Aufsicht (Staat). Ins Zentrum

seiner Darstellung stellte er Überlegungen einzelner Autoren aus katechetischen sowie pädagogischen Zeitschriften des deutschsprachigen katholischen Diskursraums. Vor diesem Hintergrund arbeitete Simon den Umgang mit Fragen religiöser Erziehung heraus, die sowohl als sittliches Erziehungsziel als auch als Aufgabe der Charakterbildung z. T. kontrovers diskutiert wurden.

Viktoria Gräbe (Berlin) stellte in ihrem Referat zum Thema „Neue Bildungsmedien für eine neue Zeit? Eine historisch-kritische Analyse von Unterrichtsbüchern für den Lebenskunde- und Religionsunterricht in der Weimarer Republik“ das Fach Lebenskunde ins Zentrum. Dabei ging sie von der Frage aus, welche Demokratisierungs- und Bildungspotentiale in den für das in der Weimarer Republik neu eingeführte Fach Lebenskunde zugelassenen Schulbüchern erkennbar sind. Im Hintergrund von Gräbes Überlegungen stand die Beobachtung eines bereits im Kaiserreich einsetzenden Säkularisierungsprozesses, dessen Folgen für potentielle Demokratisierungsprozesse aufgezeigt werden konnten.

Die religiöse Bildung im 18. und 19. Jahrhundert wurde von Richard Janus und Manfred Heinemann in den Fokus gerückt.

Richard Janus (Paderborn) setzte sich in „Populäre Theologie als Religionspädagogik bei August Hermann Niemeyer (1754–1828)“ mit dessen volksnaher Theologie auseinander. Dabei stellte er sattelzeitliche Bemühungen zur Überwindung der Transformationskrise des Christentums vor. Die Orientierung an den Lernenden ebenso wie die Würdigung der Alltagskultur begünstigten einen Perspektivenwechsel, der erst von Friedrich Wilhelm Schleiermacher in andere Bahnen gelenkt worden sei.

Manfred Heinemann (Hannover) befasste sich mit Heinrich von Mühlner (1813–1874), dessen Schulpolitik er vor dem Hintergrund reichen Archivmaterials entfaltete.

Mit *religiöser Bildung im Kontext der (Post-)Säkularität* beschäftigten sich Matthias Roser und Amandine Barb.

Matthias Roser (Dortmund) öffnete mit seinem Vortrag „Schulischer Religionsunterricht in alleiniger Verantwortung der Evangelischen Kirche: Der ‚Berliner Weg‘ des Religionsunterrichts 1948–1989“ den Blick für spezifische Formen der Demokratiekritik, der sich die Einführung eines Religionsunterrichts in kirchlicher Trägerschaft verdanke. Eine entsprechende, durch spezifische Rezeption

barthianischer Theologie begründete Kritik habe sich konkret in der Gründung paralleler kirchlicher Aus- und Fortbildungseinrichtungen, der Implementierung von politischerseits teilweise inkriminierten Rahmenplänen, der Entwicklung einer demokratiekritischen Fachdidaktik sowie einer fachtheologisch begründeten Orientierung des Religionsunterrichts geäußert. Der Vortrag sensibilisierte für den ‚Berliner Weg‘ eines kirchlich verantworteten, demokratiekritischen Religionsunterrichts.

Amadine Barb (Berlin) weitete in ihrer Präsentation „Religious Education and Democratic Citizenship in a Post-Secular Society: The Case of the United States“ den Rahmen auf die spezifische Form religiöser Erziehung in den Vereinigten Staaten von Amerika aus. Obwohl diese seit spätestens 1940 als streng säkularisiert gelten, gibt es seit den 1980er Jahren im schulischen Kontext eine zunehmende Sensibilität für Fragen der Religion. Das Erscheinen von Religion in Schulbüchern des Geschichts- und Sozialkundeunterrichts interpretierte Barb vor dem Hintergrund der Habermasschen Überlegungen zum postmodernen Bewusstsein.

Regionale Perspektiven thematisierten Martin Jemelka und Gregor Reimann.

Martin Jemelka (Prag) berichtete in „Religionsunterricht quer durch Klassen und Ethnien in der Tschechoslowakei der Zwischenkriegszeit am Beispiel des Ostrauer Industriegebietes“ aus seinem Projekt „Religiöses Leben der Industriearbeiterschaft: Institutionen, Religiosität, soziale Frage (1918–1938)“. Dabei stand der Religionsunterricht an tschechoslowakischen Schulen der Zwischenkriegszeit im Vordergrund. Jemelka untersuchte exemplarisch für die Industrie-region Ostrava die katechetische Praxis, das Verhalten von Akteuren sowie ihre kontextuellen Bedingungen in den 1920er und 1930er Jahren. Besaß die Region einen hohen Anteil konfessionsloser Kinder, so wäre dies mit Auseinandersetzungen um freie Schule und Laienmoral erklärbar. Schulchroniken, Visitationsprotokolle, aber auch staatliches und kirchliches Archivmaterial ergeben ein anderes Bild: von einem mangelnden Interesse der konfessionslosen Eltern kann nicht gesprochen werden.

Gregor Reimann (Jena) befasste sich unter dem Titel „Die Auseinandersetzungen um den evangelischen Religionsunterricht und die Schulfrage im Land Thüringen nach dem Ersten Weltkrieg“ mit dem

Verhältnis zwischen evangelischer Kirche und politischen Parteien. Hatte bereits vor dem Ersten Weltkrieg eine Mehrheit von USPD und SPD die evangelische Kirche in Aufruhr versetzt, so wurden die religionspolitischen Maßnahmen der ersten Thüringer Landesregierung (SPD, DDP, USPD) als explizit kirchenfeindlich rezipiert. In den Diskussionen um Schulform und Stellung des Religionsunterrichts spielte der Heimatbegriff eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Transnationale Perspektiven kamen in den Vorträgen von David Käbisch, Laura Weidlich und Antje Roggenkamp zur Sprache.

David Käbisch (Frankfurt/Main) eröffnete die Jahrestagung mit Überlegungen zu „Is Religious Education compatible with Democracy? Transatlantische Wahrnehmungs- und Transferprozesse nach den beiden Weltkriegen“. Während sich der Referent in einem ersten Teil mit den Schwierigkeiten und vor allem Grenzen eines transnationalen Vergleichs von religionspädagogischen Beziehungen dies- und jenseits des Atlantiks auseinandersetzte, fokussierte er in einem zweiten Teil Fallbeispiele von Religionspädagogen, die einem deutsch-amerikanischen Kulturaustausch zuarbeiten: William E. McManus stand ebenso in einer spezifischen Beziehung transatlantischen Wissenstransfers zum Münchner Katechetenverein wie Hermann Werdermann und Oskar Hammelsbeck durch Studienreisen in die USA entsprechende Prägungen erhielten. Johann Michael Reu und Paul Tillich gelten in dieser Perspektive als Beispiele freiwilliger bzw. erzwungener Migration.

Laura Weidlich (Frankfurt/Main) referierte zu „Das Ausland als Argument?! Frankreichbezüge im (religions-)pädagogischen Zeitschriftendiskurs um die Neugestaltung des Religionsunterrichts nach dem Ersten Weltkrieg“. Sie bezog Fragen nach dem Ausland als Argument bzw. Gegenargument (Zymek/Waldow) auf die Beobachtung einer Annäherung deutscher und französischer Positionen zum Religionsunterricht bzw. den faits religieux. Dies erstaune insofern, als beide Nationen seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts unterschiedliche Wege gehen. Erklärungen für dieses Phänomen lägen laut Weidlich in religionspädagogischen Texten der Zwischenkriegszeit vor.

Antje Roggenkamp (Münster) befasste sich in ihrem Vortrag „Debatten um Laizität und Religionsfreiheit im transnationalen Setting von Dritter und Weimarer Republik“ ebenfalls mit dem

deutsch-französischen Verhältnis. Im Fokus stand die Frage nach einer wechselseitigen Wahrnehmung von Laizität und den verschiedenen Formen von Religionsfreiheit. Am Beispiel des französischen bzw. deutschen Schul- und Unterrichtswesens wurden die Beziehungen zwischen Dritter Republik und Kaiserreich bzw. Weimarer Republik untersucht. Wirkten die Maßnahmen zur Laizisierung von Unterricht (1882) und Personal (1886) katalysatorisch auf die deutsche (Schul-)Öffentlichkeit, so lässt sich mit dem Modell der negativen bzw. positiven Religionsfreiheit die Ausbildung unterschiedlicher Strukturen von Laizität – einer substantiell-moralphilosophischen sowie einer prozedural-ordnungsbildenden – erklären. Spezifika des französischen wie auch des deutschen Schulsystems, die Unterschiede zwischen freien, privaten und öffentlichen Schulen, können konkreter in den Blick genommen werden.

Die einzelnen Beiträge, die den Einfluss von Religion auf Demokratisierungsprozesse, aber auch deren gesellschaftliche Auswirkungen in den Fokus stellten, zeigen die Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Entwicklungen und einem sich verstetigenden Umgang mit Religion auf. Auffällig ist die zentrale Stellung, die aus historischer, soziologischer, politischer und religionspädagogischer Sicht den Schulkompromissen für die Frage nach der Demokratisierung des Schulsystems bis in die Gegenwart hinein eingeräumt wird.

Die in Jena vorgestellten Beiträge erscheinen in der Reihe „Studien zur religiösen Bildungsforschung“.

Am Rande der Tagung trug Elisabeth Hohensee (Göttingen) aus ihrer Dissertation zum Thema „Die Rezeption des altkirchlichen Katechumenats in der neuzeitlichen Katechetik“ vor. Das Format der Projektpräsentation für Doktoranden ist seit 2017 auf den Tagungen des Arbeitskreises neu eingeführt. Es eröffnet Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern die Möglichkeit, ihre Thesen auch dann zu diskutieren, wenn das eigentliche Projekt jenseits des Tagungsthemas liegt.

Im Anschluss an die Tagung fanden Mitgliederversammlung und Wahl des Sprecherrates statt. Zum geschäftsführenden Sprecher wurde David Käbisch (Frankfurt) gewählt. Außerdem gehören Antje Roggenkamp (Münster), Werner Simon (Mainz), Michael Wermke (Jena), Johannes Wischmeyer (Mainz) sowie – für die nächstjährige Tagung zur Religionspädagogik im Umfeld von 1968 kooptiert – die

Nachwuchswissenschaftlerin Jana Mautz (Tübingen) dem Sprecherrat an.

Der Arbeitskreis, der die Nachwuchsförderung als eine seiner zentralen Aufgaben versteht, bietet jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern die Möglichkeit, ihre Thesen und Themen öffentlich zu diskutieren. Dabei hat er inzwischen ein klareres Forschungsprofil entwickelt, das sich insbesondere auch durch Methoden und Themen der historischen Erforschung von Religionspädagogik (Transformationsforschung, transnationale Ansätze) auszeichnet.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den
„Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Fix, Karl-Heinz / Nicolaisen, Carsten / Pabst, Ruth: Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Personen. Bd. 2: Landes- und Provinzialkirchen (AKiZ A 20). Göttingen 2017.

Die Autoren geben in einem innovativen und aufwändig recherchierten Nachschlagewerk Auskunft über die verfassungsmäßige Entwicklung und personelle Besetzung der Leitungsgremien und Ämter der 56 Landes- und Provinzialkirchen, die sich zwischen 1918 und 1948/49 – und sei es nur zeitweise – auf dem Territorium des Deutschen Reiches befanden und den gliedkirchlichen Zusammenschlüssen des deutschen Protestantismus angehörten. Darüber hinaus ist die Zusammensetzung der kirchenpolitischen Gruppierungen des innerprotestantischen Kirchenkampfes zwischen 1933 und 1945 in bislang unbekannter Vollständigkeit aufgelistet.

Schramm, Luise: Evangelische Kirche und Anti-AKW-Bewegung. Das Beispiel der Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion im Konflikt um das AKW Brokdorf 1976–1981 (AKiZ B 70). Göttingen 2018.

Wie agierten kirchliche Akteure im Spannungsfeld von Anti-AKW-Bewegung einerseits und institutionalisierter Kirche andererseits? Diese Frage untersucht die Autorin in ihrer Studie exemplarisch anhand der „Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion“ (HikMuGA) im Konflikt um das Atomkraftwerk Brokdorf. Schramm erschließt die Geschichte dieser kirchlichen Basisgruppe seit ihrer Entstehung im Zusammenhang mit den Großdemonstrationen gegen den Bau des Atomkraftwerkes Brokdorf bis zur Großdemonstration im Frühjahr 1981 und legt sowohl den Diskussionsprozess als auch die Debatten um die Aktionsweise innerhalb der Anti-AKW-Bewegung dar. Weiterhin gibt sie einen tieferen

Einblick in die Geschichte des von der HIKMuGA angestoßenen Stromzahlungsboykottes und untersucht, inwieweit die Diskussionen um die Atomenergie durch die HIKMuGA-Pastoren in die Gemeindearbeit, in Gottesdienste und auf Kirchentagen eingebracht wurden. Ausführlich widmet sie sich der Besetzung der Kirche St. Petri in Hamburg, an der auch HIKMuGA-Pastoren beteiligt waren, und schildert die beginnende Institutionalisierung der Umweltverantwortung in der Nordelbischen Kirche mit der Einsetzung des hauptamtlichen Umweltbeauftragten. Ein geschichtlicher Ausblick auf die Proteste gegen das AKW Brokdorf 1986 und den in dieser Zeit entstandenen sechs Blockaden, die von der Solidarischen Kirche, in der die HIKMuGA aufgegangen ist, getragen wurden, schließt die Darstellung ab.

Neuerscheinungen in „Christentum und Zeitgeschichte“

Schneider, Thomas Martin: Wem gehört Barmen? Das Gründungsdokument der Bekennenden Kirche und seine Wirkungen (Christentum und Zeitgeschichte 1). Leipzig 2017.

Die Barmer Theologische Erklärung von 1934, die ‚Magna Charta‘ der Bekennenden Kirche, gehört zu den bekanntesten kirchlichen Texten des 20. Jahrhunderts. Ihre Wirkungsgeschichte ist schillernd, weil sie zur Legitimierung unterschiedlichster Anliegen in Anspruch genommen worden ist. Der Band beleuchtet in knapper, allgemeinverständlicher Weise sowohl die Vorgeschichte und den Inhalt als auch die bunte Rezeptionsgeschichte der Erklärung.

Neuerscheinungen außerhalb der Reihen

Grünzinger, Gertraud (Bearb.): Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Bd. VI/1–2: Die Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten (März 1938 – März 1945). Gütersloh 2017.

In diesem Band werden in einer repräsentativen Auswahl von Quellen grundsätzliche Aspekte nationalsozialistischer Kirchenpolitik gegenüber der evangelischen und der katholischen Kirche in den seit 1938 dem Deutschen Reich ein- und angegliederten Gebieten dokumentiert.

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

Albrecht-Birkner, Veronika

- Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR. In: Kampmann, Jürgen / Otte, Hans (Hg.): *Angewandtes Luthertum? Die Zwei-Reiche-Lehre als theologische Konstruktion in politischen Kontexten des 20. Jahrhunderts* (LKG 29). Gütersloh 2017, 251–282.

Bauer, Gisa

- Die evangelikale Bewegung und Reaktionen auf ihre Erforschung. In: Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hg.): *Pietismus – Neupietismus – Evangelikalismus. Identitätskonstruktionen im erwecklichen Pietismus*. Berlin 2017, 229–241.
- [zusammen mit Neff, Anette] Tagungsbericht: Martin Niemöller nach 1945. Auftrag und Erbe. In: *MKiZ* 11 (2017), 135–138.
- Wissenschaftlerin und praktische Ökumenikerin: Hildegard Schaefer (1902–1984). In: *ÖR* 66 (2017), 598–602.
- Asyl/Asylrecht. II. kirchengeschichtlich. In: *ELThG* 21 (2017), 492–494.
- Diskriminierung. III. historisch. In: *Ebd.*, 1483–1485.
- „Wir gaben einander das Wort, dass wir diese Erfahrung der vereinigenden Kraft Christi nicht vergessen wollten“ – Hildegard Schaefer (1902–1984)“. Vortrag auf dem Symposium anlässlich des 100. Geburtstags von Fairy von Lilienfeld „Hermeneutik und Hermeneuten“ der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg und der EKD vom 21. bis 23.4.2017 in Erlangen (22. April 2017).
- „Evangelicalism in Western Europe and the USA in the 1970s and 1980s“. Vortrag auf der Tagung „Cultures of Conservatism in the United States and Western Europe between the 1970s and 1990s“, veranstaltet vom German Historical Institute London, von der Georgetown University, Washington, D.C. und dem Institut für Zeitgeschichte München–Berlin vom 14. bis 16.9.2017 in London (15. September 2017).
- „Dorothee Sölle und die politische Theologie in der evangelikalen Kritik – Entwicklungen bis heute“. Vortrag und Gespräch im

Dorothee-Sölle-Haus Hamburg, veranstaltet von der Evangelischen Akademie der Nordkirche, dem Frauenwerk der Nordkirche und dem Frauenwerk KK Hamburg-West (12. Oktober 2017).

- „Kirche, die dem Terror dient‘ – Evangelikale Kritik an der EKD und mediale Diskurse“. Vortrag auf der Tagung „Kirche und Gewalt. Die Evangelische Kirche und die Politik der langen 1970er Jahre“, veranstaltet von der Evangelischen Akademie der Nordkirche am 13./14.10.2017 in Hamburg-Wandsbek (14. Oktober 2017).
- „Pille und Kirche – eine Beziehungskatastrophe“. Vortrag im Rahmen der Fakultätsvorlesung „Leben in Beziehungen“ der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (14. November 2017).
- „Die Rolle von Zivilgesellschaft für Versöhnung und Entspannung“. Vortrag auf dem Studientag 2018 der Konferenz für Friedensarbeit im Raum der EKD „Neue Entspannungspolitik? Die Kirchen als friedenspolitische Akteure im Ukraine-Russland Konflikt?“ vom 2. bis 4.2.2018 in der Evangelischen Akademie Loccum (3. Februar 2018).

Fitschen, Klaus

- Berliner Kirchengeschichte. Berlin 2017.
- Die Anfänge der HuK [Homosexuelle und Kirche]. In: Brinkschroder, Michael u. a. (Hg.): Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart 2017, 14–23.
- 20. Jahrhundert: Vom Sockel ins Bodenlose? In: Nieden, Marcel (Hg.): Ketzer, Held und Prediger. Martin Luther im Gedächtnis der Deutschen. Darmstadt 2017, 170–220.
- Geteilte Erinnerungen? Das Problem einer gesamtdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichte. In: MKiZ 11 (2017), 83–97.
- Evangelische Freikirchen im Nationalsozialismus. In: Ebd., 139–142.
- Von Nähe, Nische und Distanz. Ein historischer Blick auf das Verhältnis der evangelischen Kirche zu Politik und Demokratie. In: horizont E. Das evangelische Magazin im Oldenburger Land 2017, H. 2, 7f.

- Abschlusskommentar zur Tagung „Freikirchen im Nationalsozialismus“ an der Evangelischen Akademie Neudietendorf (2./3. März 2017).
- „1917–1933–1967–1983. Lutherjubiläen im Kontext der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts“. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „500 Jahre Reformation“ an der Universität Leipzig (16. Mai 2017).
- „Gebunden in Gottes Wort‘ (Luther) oder ‚sich selbst richtende moralische Urteilskraft‘ (Kant)? – Die Befreiung des Gewissens in der Neuzeit, das protestantische Gewissenspathos und der ‚Aufstand des Gewissens‘ als Probe auf’s Exempel“. Vortrag im Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der europäischen Aufklärung in Halle (12. Juni 2017).
- „Luthers Leben und Wirken“ [einschließlich der Rezeption im 20. Jahrhundert]. Vortrag an der Summerschool der Friedrich-Ebert-Stiftung „Reformation und Politik“ in Wittenberg (12. August 2017).

Fix, Karl-Heinz

- [zus. mit Nicolaisen, Carsten und Pabst, Ruth]: Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Personen. Bd. 2: Landes- und Provinzialkirchen (AKiZ A 20). Göttingen 2017.
- Rezension: Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1950–1955, bearbeitet von Annette Mertens (VKZG A 59). Paderborn 2017. In: Theologische Literaturzeitung 143 (2018), 86–88.

Friedrich, Norbert

- 20. Juli 1942 – Erinnerung an die Geschwister Aufricht. In: Kaiserswerther Schwesterngrüße Jg. 117, Nr. 2, 25f.
- Eine „Diakonissen-Bildungsanstalt“ für Bremen als ein „Hoffnungszeichen“? Rückblick auf 150 Jahre und ein Blick in die Zukunft. In: Ev. Diakonissenmutterhaus in Bremen. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen. Bremen 2017, 109–128.
- [zus. mit Wolff, Martin]: Geleitwort. In: Der kleine Katechismus / D. Martin Luther. Gestaltet von Kurt Wolff, Göttingen 2017 (1946).

- Diakonische Erinnerungskultur. In: Moos, Thorsten (Hg.): Diakonische Kultur. Begriff – Forschungsperspektiven – Praxis. Stuttgart 2018, 142–152.
- Rezension: Dieter Brunswig, 125 Jahre Evangelisches Krankenhaus Bünde. Eine Chronik von 1890 bis 2015 (Herforder Forschungen 25). Gütersloh 2015. In: *Historia Hospitalium* 30 (2016/2017), 501–503.

Hermle, Siegfried

- Zwischen vaterländischer Pflicht und kirchlicher Neuorientierung – Die Weimarer Republik. In: Zweigle, Hartmut (Hg.): Zwischen Beständigkeit und Wandel. Die württembergische Pfarrerschaft in Geschichte und Gegenwart. Stuttgart 2017, 43–62.

Lepp, Claudia

- Gegen den Strom. West-Ost-Übersiedlungen in der evangelischen Kirche. In: *Deutschland Archiv* 2017. Bonn 2018, 22–31 (auch unter <http://www.bpb.de/245909>).
- Bekennende Kirche. In: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. Hg. von der Görres-Gesellschaft und dem Verlag Herder. Freiburg / Basel / Wien 2017, 615–618.
- „Die Auswirkungen von ‚1968‘ auf die evangelische Kirche im ländlichen Raum.“ Vortrag auf der Tagung „1968 – Gesellschaftliche Nachwirkungen auf dem Lande“ des niedersächsischen Landesschaftsverbands Schaumburger Landschaft und des Historischen Seminars der Leibniz Universität Hannover in Stadthagen (22. Februar 2018).
- Fernsehinterview für die rbb-Dokumentation: „Genosse Luther. Staat und Kirche in der DDR“ (ausgestrahlt am 24. Oktober 2017).

Müller, Andreas

- Die Finanzierung des orthodoxen Klerus in Rumänien und Griechenland aus historischer Perspektive. In: Thomsen, Martina (Hg.): *Religionsgeschichtliche Studien zum östlichen Europa*. FS Ludwig Steindorff (Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europas 85). Stuttgart 2017, 335–358.

- Neue Wertschätzungen. Reformationsgedenken und Reform kirchlicher Beziehungen. In: *Welt und Umwelt der Bibel* 22 (2017), H. 4, 74–76.

Pöpping, Dagmar

- Interview für den Beitrag von Michael Hollenbach: „Der Mensch wird zum Tier“. Kriegspfarrrer im Zweiten Weltkrieg.“ (Deutschlandfunk, 30. März 2017) http://www.deutschlandfunk.de/kriegspfarrrer-im-zweiten-weltkrieg-der-mensch-wird-zum-tier.886.de.html?dram:article_id=382337.
- Interview für den Beitrag von Heiner Wember: „Gesetz über die Militärseelsorge verabschiedet (am 05.07.1957).“ (WDR ZeitZeichen, 5. Juli 2017) <https://www1.wdr.de/mediathek/audio/zeitzeichen/audio-gesetz-ueber-die-militaerseelsorge-verabschiedet-am--100.html>.
- Interview für den Beitrag von Barbara Keimer und Gerd Kuhlke: „Kriegspfarrrer an der Ostfront“ (Zeit- und Zweitzeugen, 28. Oktober 2017) <http://www.zeit-und-zweitzeugen.de/forschung-doku/>.
- Interview für den Beitrag von Christoph-David Piorkowski: „Wie die Kirchen die Wehrmachtsseelsorge bis heute verklären. Kriegspfarrrer im Zweiten Weltkrieg.“ (Der Tagesspiegel, 30. Dezember 2017) <http://www.tagesspiegel.de/wissen/kriegspfarrrer-im-zweiten-weltkrieg-wie-die-kirchen-die-wehrmachtsseelsorge-bis-heute-verklaeren/20766814.html>.

Roggenkamp, Antje

- Veränderungen im Selbstverständnis? Der Religionslehrerberuf im Spiegel seiner Professionalisierung! In: Büttgen, Philippe / Roggenkamp, Antje / Schlag, Thomas (Hg.): *Religion und Philosophie. Perspektivische Zugänge zur Lehrer- und Lehrerinnenausbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz*. Leipzig 2017, 149–178.
- Erlebter Religionsunterricht, gelebte und gelehrte Religion: Literarische Erzählungen als „Quellen“ der historischen Religionspädagogik. In: Käbisch, David / Wermke, Michael (Hg.): *Religiöse Erziehung, Bildung und Sozialisation im Wandel*. Leipzig 2017, 339–366.

- Historische Orte. In: Lindner, Heike / Zimmermann, Mirjam (Hg.): WiReLEX 2016, 1–10.
- Rezension: Anke Edelbrock, Mädchenbildung und Religion in Kaiserreich und Weimarer Republik. Neukirchen 2006. In: Theologische Literaturzeitung 141 (2016), 989–992.
- Rezension: David Käbisch, Michael Wermke (Hg.), Gerhard Bohne: Religionspädagogik als Kulturkritik. Texte aus der Weimarer Republik. Leipzig 2007. In: Theologische Literaturzeitschrift 141 (2016), 648–650.
- Rezension: Konstantin Lindner, Ulrich Riegel, Andreas Hoffmann (Hg.), Alltagsgeschichte im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Studien und religionsdidaktische Perspektiven. Stuttgart 2013. In: Religionspädagogische Beiträge 2015, 136–138.

Sammet, Kornelia

- „Ein Pfarrer ist immer im Dienst“. Struktur und Wandel beruflicher Kulturen des evangelischen Pfarramtes. In: Müller-Hermann, Silke u. a. (Hg.): Professionskulturen – Charakteristika unterschiedlicher professioneller Praxen. Wiesbaden 2017, 127–147.
- Religiöse Profession. In: Pollack, Detlef u. a. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden 2018, 543–566.
- [zusammen mit Jaeckel, Yvonne] „Ich singe Dir mit Herz und Mund...“ – Religionssoziologische Konzeptualisierungen und empirische Befunde zu Funktion und Bedeutung von Gesang und Liedgut im deutschen Protestantismus“. Vortrag bei der Offenen Tagung der Sektion Religionssoziologie in Rastatt (9. Dezember 2017).

Schneider, Thomas Martin

- Wem gehört Barmen? Das Gründungsdokument der Bekennenden Kirche und seine Wirkungen (Christentum und Zeitgeschichte 1). Leipzig 2017.
- Ludwig Müller – Militärgeistlicher und Reichsbischof, kaisertreu und Hitler-ergeben, frommer Pietist und glühender Nationalsozialist. In: Mit Schwert und Talar. Drei Personen zwischen Kirche und Marine. Hg. im Auftrag der Christus- und Garnisonkirche und des Deutschen Marinemuseums von Stephan Huck und Frank Morgenstern. Wilhelmshaven 2017, 38–47.

- 80 Jahre Barmer Theologische Erklärung. Deutungen, Veranstaltungen, Angebote. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 141 (2014). Gütersloh 2017, 161–180.
- Abschied von Luther? Anmerkungen zum Reformationsjubiläum 2017. In: Quatember. Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche 81 (2017), 87–92.
- Volksnomostheologie. In: Fahlbusch, Michael / Haar, Ingo / Pinwinkler, Alexander (Hg.): Handbuch der völkischen Wissenschaften. Akteure, Netzwerke, Forschungsprogramme. Grundlegend erw. 2. Auflage. München 2017, 1288–1296.
- Rezension: Christoph Picker u. a. (Hg.), Protestanten ohne Protest. Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus. Bd. 1: Sachbeiträge. Bd. 2: Kurzbiographien. Anhang. In: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 85 (2016), 280–283.
- „Zwischen Autonomie und Gebundenheit – Freiheit bei Martin Luther“. Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe zum 500jährigen Reformationsgedenken „Freiheit im Wandel“ in der Evangelischen Kirche in Pfaffendorf (15. Mai 2017).
- „Beim Wort genommen – Luther und der freie Wille“. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung und des kulturwissenschaftlichen Kolloquiums der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz (19. Juli 2017).
- „Die Protestanten in Koblenz in der Weimarer Republik und in der NS-Zeit“. Vortrag im Historischen Rathaussaal Koblenz (28. August 2017).
- Vortrag zu Ludwig Müller im Rahmen der Sonderausstellung „Mit Schwert und Talar“ im Deutschen Marinemuseum Wilhelmshaven (11. September 2017).
- „Konfessionalisierung im ‚Kirchenkampf‘ und Union“. Vortrag im Rahmen der wissenschaftlichen Tagung „200 Jahre lutherisch-reformierte Union. Wirkungen und Perspektiven“ im Haus Villigst (18. September 2017).
- „Abschied von Luther? Anmerkungen zum 500. Reformationsjubiläum“. Vortrag beim Bildungsempfang des Schulreferats des Evangelischen Kirchenkreises Koblenz (18. Oktober 2017).
- „Freiheit bei Luther“. Festvortrag am 500. Reformationstag in der Versöhnungskirche in Kleve (31. Oktober 2017).

- „Reformationsgedenken 1917“. Vortrag im Rahmen der öffentlichen Ringvorlesung „Die Reformation – Konsequenzen und Gedenken“ der Universität Trier (16. Januar 2018).

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Hesse, Otmar (mit Beiträgen von Peter, Thomas und Müller-Jahns, Hans): „Aufbruch in dynamische Gesellschaftsstrukturen“. Jugendarbeit in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig in den 70er Jahren (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig 25). Wolfenbüttel 2017.

Berliner Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung (BISKF)

Veranstaltungen

- „Atheismus-Forschung in der DDR von den 1960er Jahren bis 1990.“ Veranstaltung mit Eva Patzelt in Berlin (26. April 2017).
- „Ungebaute Wege“ – Erfahrungen eines indischen Theologen in sich wandelnden Kontexten. Veranstaltung mit Rev. Dr. John Fernandes in Berlin (18. Mai 2017).
- „Abendgespräche über Gott und die Welt“. Veranstaltung mit Matthias Platzeck in Berlin (21. November 2017).
- „Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat.“ Internationale Tagung in Berlin in Kooperation mit der Theologischen Hochschule Elstal des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (6./7. Dezember 2017).
- „Martin Luther King in der DDR (1964).“ Veranstaltung zum 50. Todestag von Martin Luther King in Berlin (27. Februar 2018).

Kooperationen

- „Haus der Geschichte“, Lutherstadt Wittenberg.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Evangelisch-katholische Streitgeschichte. Abgrenzung und Annäherung in Niedersachsen seit der Reformation.“ Kolloquium in Hildesheim (Verein für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim). Vorträge u. a. von: Hoffmann, Birgit (Wolfenbüttel): „Evangelische Christen im 20. Jahrhundert. Von der Kirche ge-

prägt?“; Scharf-Wrede, Thomas (Hildesheim): „Katholische Christen im 20. Jahrhundert. Von der Kirche geprägt?“ (5. August 2017).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 114 (2016), darin: Ulrichs, Hans-Georg: „Eine unbequeme, aber doch sehr heilsame Ruhestörung.“ Der Sieg barthianischer Kirchenpolitik über die konsistoriale Tradition in der reformierten Landeskirche: Der Wechsel von Walter Hollweg zu Walter Herrenbrück 1951.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Frühjahrs-Studententag 2017 in Apolda, Lutherkirche (13. Mai 2017).
- Herbst-Studententag mit Mitgliederversammlung 2017 in Eisenach, Nicolaizentrum (21. Oktober 2017).

Veröffentlichungen

- Thüringer Pfarrerbuch Bd. 7: Herzogtum Sachsen-Meiningen. Leipzig 2017.
- Bräuer, Siegfried: Luthers Karriere vom Fürstenknecht zu einem der größten Söhne des deutschen Volkes. In: Luther und die Deutschen. Begleitband zur Nationalen Sonderausstellung auf der Wartburg 4.5.–5.11.2017. Petersberg 2017, 75–80.
- Greschat, Martin: Der entrückte Konfessionsstifter: Luther-Rezeption in Westdeutschland 1945–1990. In: Ebd., 69–74.
- Mai, Gunther: Von Luther zu Hitler? Luther-Rezeptionen 1883–1945. In: Ebd., 62–68.
- Ders.: Kirchenkampf in Südthüringen 1933–1937. In: Jahrbuch des Hennebergisch-Fränkischen Geschichtsvereins 32 (2017), 285–314.
- Ratzmann, Wolfgang / Seidel, Thomas A. (Hg.): Eine Insel im roten Meer. Erinnerungen an das Theologische Seminar Leipzig. Leipzig 2017.
- Rothe, Aribert: Haken am Kreuz? Evangelische Kirche in Erfurt 1933–1945. Bericht von einem Aufarbeitungsprojekt. In: Stadt und Geschichte 67 (2017), 31–34.

- Weispfenning, Walter: Die Entnazifizierung der Pfarrerschaft in der Thüringer evangelischen Kirche nach 1945. In: Thüringer Pfarrerbuch Bd. 7. Leipzig 2017, 7–8, 21–40.

Projekte

- Pfarrerbuch der thüringischen Territorien, Herzogtum Sachsen-Eisenach.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Ende des landesherrlichen Kirchenregiments“. Jahrestagung in Neudietendorf, gemeinsam mit dem Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen (4.–6. Mai 2018).
- Herbst-Studentag in Arnstadt (13. Oktober 2018).

Kooperationen

- Punktuell mit der Evangelischen Akademie Thüringen und dem Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen.

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: Neumann, Reinhard (Bielefeld): „Den Zahlen einen Namen geben.‘ Die NS-„Euthanasie‘-Morde in den Neinstedter Anstalten“ (15. Mai 2017); Schmuhl, Hans-Walter (Bielefeld): „Der Fall Theodor Wangemann. Obdachlosigkeit, öffentliche Skandalisierung und diakonisches Engagement“ (19. Juni 2017).
- Symposium zu Pastor Theodor Brünger. Diakonische Stiftung Wittekindshof in Bad Oeynhausen (17. Juni 2017).
- „Wangemanns Wanderungen. Hilfen für Menschen auf der Straße seit 1892“. Eine Ausstellung zum 150. Jubiläum der v. Bodelschwingschen Stiftungen Bethel, im Foyer des Hauptarchivs Bethel (Oktober/November 2017).

Veröffentlichungen

- Benad, Matthias: Betheler Bekenntnis. In: ELThG 21 (2017), 832–834.
- Ders.: Bodelschwingh, Friedrich von, der Jüngere (1877–1946). In: Ebd., 969–971.

- Ders.: Gelungenes Vermittlungsgeschick – Kooperativ und kommunikativ. 1910 übernahm Fritz v. Bodelschwingh die Leitung Bethels. In: *zeitzeichen* 18 (2017), H. 10, 49–51.
- Ders.: Zwischen Sozialdisziplinierung und Seelenrettung. Zum Umgang mit Armut und Andersheit seit der Reformation. In: Kuschus, Annette / Bülow, Vicco von (Hg.): *Die Entdeckung des Individuums? Wie die Reformation die Moderne geprägt hat*. Bielefeld 2017, 135–162.
- Ders.: Diakonie als Reform des Gemeinwesens. Vom Umgang mit Armut und Andersheit seit der Reformation. In: Mennecke, Ute / Zschoch, Hellmut (Hg.): *Von des christlichen Standes Besserung – 500 Jahre Reformation*. Leipzig 2017, 131–161.
- Ders.: Rezension: Michaela Collinet (Hg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*. In: *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 3 (2017), 187f.
- Ders. / Schmuhl, Hans-Walter: *Die Stadt auf dem Berg. 150 Jahre Bethel – Grundlinien einer Unternehmensgeschichte*. In: *zeitzeichen* 18 (2017), H. 1, 50–52.
- Krey, Ursula: Friedrich Naumann und seine „freiwillige Gefolgschaft“. Ein zivilgesellschaftliches Netzwerk mit religiösen Wurzeln und politischen Auswirkungen auf die junge Bundesrepublik (1890–1960). In: Kuhleemann, Frank-Michael / Schäfer, Michael (Hg.): *Kreise – Bünde – Intellektuellen-Netzwerke. Formen bürgerlicher Vergesellschaftung und politischer Kommunikation 1890–1960*. Bielefeld 2017, 71–108.
- Dies.: „Die Zukunft der inneren Mission“: Friedrich Naumanns Prognosen zur Diakonie als Modell für zivilgesellschaftliches Engagement. In: Hofmann, Beate / Büscher, Martin (Hg.): *Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen – Kontroversen – Potentiale*. Baden-Baden 2017, 241–266.
- Dies.: 1967–1976: Aufbruch in der Erneuerung. In: *bethel wissen* (Fachthemenreihe der Stiftungen Sarepta/Nazareth), Ausgabe 4, Thema: Wissen verändert. 150 Jahre Bethel. Bielefeld 2017, 42–45.
- Dies.: 1977–1986: Umsetzungsphase großer Reformen. In: *Ebd.*, 46–47.

- Murken, Jens: Die evangelischen Gemeinden in Westfalen. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 2: Ibbenbüren bis Rünthe (Schriften des Landeskirchlichen Archivs der Evangelischen Kirche von Westfalen 12). Bielefeld 2017.
- Schmuhl, Hans-Walter: Heroisierung, Skandalisierung, Historisierung. Die NS-„Euthanasie“ in der Erinnerungskultur diakonischer Einrichtungen. In: Hermle, Siegfried / Pöpping, Dagmar (Hg.): Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945 (AKiZ B 67). Göttingen 2017, 271–282.
- Ders.: Bodelschwingh Friedrich von, der Ältere. In: ELThG 21 (2017), 967–969.
- Ders.: Das unbehauste Selbst. Der moderne Mensch und sein Verhältnis zu Gott und der Welt. In: Kurschus, Annette / Bülow, Vicco von (Hg.): Die Entdeckung des Individuums? Wie die Reformation die Moderne geprägt hat. Bielefeld 2017, 73–88.
- Ders.: Infam. Theodor Wangemanns weiterer Lebensweg. In: Stockhecke, Kerstin (Hg.): Obdachlos – Bethel und die Geschichte der Wohnungslosenhilfe. Ravensberger Blätter 2017, H. 2, 33–45.
- Ders. u. a.: Wangemanns Wanderungen. Eine Episode aus der Frühzeit der Wandererfürsorge. In: Ebd., 12–32.
- Ders. / Winkler, Ulrike: Aufbrüche und Umbrüche. Lebensbedingungen und Lebenslagen behinderter Menschen in den v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel von den 1960er bis zu den 1980er Jahren (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 29). Bielefeld 2018.
- Dies.: Vom Asyl für entlassene Gefangene zum Heim für Menschen mit psychischen Erkrankungen. Das Männerasyl in Enger, 1866–1974. In: Historisches Jahrbuch für den Kreis Herford 2017, 259–280.
- Stockhecke, Kerstin (Hg.): Obdachlos – Bethel und die Geschichte der Wohnungslosenhilfe. Ravensberger Blätter 2017, H. 2 .
- Thau, Bärbel: „Es ist kein Löffel, kein Teller und keine Tasse da.“ Die Betreuung älterer Flüchtlinge in der Johannes-Wehme in Herford. In: Historisches Jahrbuch für den Kreis Herford 2017, 281–294.

- Winkler, Ulrike / Schmuhl, Hans-Walter: Gezeitenwechsel. Die Evangelisch-lutherische Diakonissenanstalt zu Flensburg, 1930–1970 (Schriftenreihe der Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte 84). Flensburg 2017.

Projekte

- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Heimerziehung in den Diakonischen Werken Rotenburg/Wümme in den 1950er/60er Jahren (Karsten Wilke u. a.).
- Geschichte des Stephansstifts 1869–2019 (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
- Die Diakonie Neuendettelsau unter den Rektoren Theodor Schöber (1955–1963) und Johannes Meister (1963–1975) (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
- Eine kurze Geschichte Bethels (Matthias Benad / Hans-Walter Schmuhl).
- 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).
- „Krieg und Vernichtung“. Der Zweite Weltkrieg und die „Euthanasie“-Morde in den Neinstedter Anstalten (Reinhard Neumann).
- Geschichte der Diakonenausbildung seit 1945 (Thomas Zippert).
- Sozialwerk Stukenbrock (1948/49–1970/72) (Ursula Krey).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgenden Beiträgen: Benad, Matthias / Schmuhl, Hans-Walter (Bielefeld): „Eine kurze Geschichte Bethels. Konzeptionelle Überlegungen zu einem Buchprojekt“ (23. April 2018); Kaminski, Uwe (Berlin): „Alltag in der Anstalt Bethel 1924–1949. Biographisierte Krankheit“ (2. Juli 2018).
- „Andere Räume“. Evangelische Anstalten als Musterkolonien: Raumgeschichtliche Aspekte diakonischen Handelns. Symposium im Archivzentrum Bethel (16./17. März 2018).

*Kommission der Evangelischen Kirche im Rheinland
für Kirchengeschichte*

Veranstaltungen

- Kommissionstagungen am 9. Januar 2017 und am 8. September 2017 u. a. mit folgendem Vortrag: Brunner, Benedikt: „Volkskirche. Zur Geschichte eines umstrittenen Begriffs 1918–1991“.

Projekte

- Publikationsprojekt: Zwischen Bekenntnis und Ideologie. Lebensbilder des rheinischen Protestantismus im 20. Jahrhundert (erscheint 2018).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Kirche im Umbruch 1918/19 und in der Weimarer Republik“. Tagung auf der Ebernburg (September 2018).

*Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche
von Westfalen*

Veranstaltungen

- „200 Jahre lutherisch-reformierte Union – Wirkungen und Perspektiven“. Konferenz in Villigst (18./19. September 2017).

Veröffentlichungen

- Treutler, Helen-Kathrin: Christliches Missionsverständnis und nationalsozialistische Weltanschauung. Die Bethel-Mission zwischen 1933 und 1945 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 45). Bielefeld 2017.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „1919–2019. 100 Jahre Volkskirche“ (Arbeitstitel). Tagung in Münster in Westfalen (15./16. November 2019).

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 2017 an Wolf Tilmann Marek (WWU Münster) zur Förderung seines Dissertationsvorhabens „Die Geschichte der Rheinisch-Westfälischen Agende von 1835“ vergeben.

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Interne Workshops zum Wandel des Katholischen in den 1960er bis 1980er Jahren (März, Juni, Oktober 2017).
- Festakt zum 90. Geburtstag von Rudolf Morse in Bonn. In Zusammenarbeit mit der Konrad-Adenauer-Stiftung und dem Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland sowie anderen wissenschaftlichen Einrichtungen (24. Oktober 2017).
- Migration und Religion in Zeitgeschichte und Gegenwart. Konferenz im Festsaal der Universität in Bonn. In Zusammenarbeit mit der Görres-Gesellschaft, dem Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Bonn sowie dem Katholischen Bildungswerk (9. April 2018).

Veröffentlichungen

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1950–1955, bearbeitet von Annette Mertens (VKZG A 59). Paderborn 2017.
- Oboth, Jens: Pax Christi Deutschland im Kalten Krieg 1945–1957. Gründung, Selbstverständnis und „Vergangenheitsbewältigung“ (VKZG B 131). Paderborn 2017.
- Kösters, Christoph / Maier, Hans / Kleinhagenbrock, Frank (Hg.): Profil und Prägung. Geschichtliche Perspektiven auf 100 deutsche Katholikentage (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 34). Paderborn 2017.

Projekte

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Sowjetische Besatzungszone und frühe DDR 1945–1951 (in Vorbereitung).
- Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939, bearbeitet von Thomas Brechenmacher. Kooperationsprojekt des Deutschen Historischen Instituts Rom, der Kommission für Zeitgeschichte Bonn und des Archivio Segreto Vaticano (laufend: www.dhi-roma.it/orsenigo.html).
- Bischofskonferenzen und Laienkatholizismus in Deutschland während des Konzils – Eine Edition von Protokollen, Berichten und Hirtenbriefen (1962–1965) (in Vorbereitung).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Liebe und tu, was du willst“? Die „Pillenzyklika“ *Humanae vitae* und ihre Folgen. Uni-Club in Bonn (5./6. September 2018).

Kooperationen

- Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften, Bonn,
- Lehrstuhl Europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts (Prof. Dr. Birgit Aschmann), Humboldt-Universität Berlin,
- Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit (Prof. Dr. Wilhelm Damberg), Ruhr-Universität Bochum,
- Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte (Prof. Dr. Gisela Muschiol), Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn,
- Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn,
- Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin,
- Stiftung Bundeskanzler Adenauer-Haus, Rhöndorf,
- Kommission für die Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Berlin.

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung in Wildbad Rothenburg o. d. T. zum Lutherjubiläum (16.–18. Juni 2017).

Veröffentlichungen

- Wallmann, Johannes: Luthers „Judenschriften“ im 19. und 20. Jahrhundert. Nachträge. In: ZBKG 85 (2016), 180–209.
- Fugmann, Gernot: „Gott nicht in den Weg treten“. Christian Keyßer und seine biographisch geprägten Leitgedanken in Neuguinea und in Deutschland. In: Ebd., 210–252.
- Soder von Güldenstubbe, Erik: Die evangelische Pfarrei in Gerolzhofen. In: ZBKG 86 (2017), 139–153.
- Pinggéra, Karl: Vom Sinn ostkirchenkundlicher Forschung an einer evangelisch-theologischen Fakultät. Zwei programmatische Reden Fairy von Lilienfelds von 1966 und 1976. In: Ebd., 160–189.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung in Hesselberg (29./30. Juni 2018).
- „Ende des landesherrlichen Kirchenregiments 1918“ (Arbeitstitel).

*Verein für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche
in Baden*

Veranstaltungen

- „Wir glauben UND BEKENNEN?“ Zur Frage der Bekenntnisbildung und Bekenntnisverpflichtung in Baden. Studientag in Bretten (20. Mai 2017).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 11 (2017), darin: Ulrichs, Hans-Georg: „Zu ihrem Gedächtnis“. Hilde Bitz (1929–2017), 11–25; Bayer, Ulrich: Das Gesetzes- und Verordnungsblatt der Badischen Landeskirche während des Zweiten Weltkriegs, 137–151; Winter, Jörg: 60 Jahre Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden, 153–183; Gerner-Wolfhard, Georg Gottfried: Bekenntnis und Bekenntnisrecht, 199–209; Banhardt, Sarah: Elsbeth Overbeck (1871–1944): Leben und Wirken der ersten badischen Theologin, 297–312; Ochsmann, Almut: Der Karlsruher Kirchenmusikdirektor Wilhelm Rumpf, 313–318; Wennemuth, Udo: Revolution und Kriegsbewältigung – Das Trauma des verlorenen Krieges, 393–424; ders: Rezension: Christoph Picker u. a. (Hg.), Protestanten ohne Protest, 450–454.

Projekte

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

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.

Veranstaltungen

- „Christliches Leben in der DDR“. Veranstaltung des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät an der Humboldt-Universität zu Berlin, zusammen mit dem Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und dem Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (11. März 2017).
- „Der Reformator als sozialistischer Nationalheld – zum SED-Luther-Bild in der späten DDR“. Tagung mit der Thüringischen Gesellschaft für Kirchengeschichte in Eisenach (21. Oktober 2017).

- Feier der Erinnerung an Bischof Dr. Werner Krusche (1917–2009) anlässlich seines 100. Geburtstags zusammen mit der Magdeburger Domgemeinde in Magdeburg (1. Dezember 2017).
- „1918 und das Ende der Ehe von Thron und Altar. Kirchengeschichtliche Erkundungen in Mitteldeutschland zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert“. Gemeinsame Jahrestagung mit der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V. in Neudietendorf (Zinzendorfhaus) (4.–6. Mai 2018).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Die Geschichte der Predigerseminare in der EKM.“ Tagung im Schloss der Lutherstadt Wittenberg (25. August 2018).
- Mitgliederversammlung 2018 (mit Vorstandswahl). Thematischer Abend: Freimaurerei und Kirche (2. November 2018).

Kooperationen

- Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.,
- Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte,
- Herausgeberkreis „Herbergen der Christenheit“.

Verein für pfälzische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „Protestantische Erinnerungskultur“ (Hauptaugenmerk: NS-Zeit). Jahrestagung am 19./20. Mai 2017 in Neustadt.
- „Beteiligungskultur. Zur Bedeutung der pfälzischen Unionsbewegung“. Arbeitstagung am 19./20. Januar 2018 in Lambrecht.
- „200 Jahre Vereinigte Protestantische Evangelische Christliche Kirche der Pfalz“. Jahrestagung am 4./5. Mai 2018 in Kaiserslautern.

Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 84 (2017).
- Brodersen, Christiane / Bümlein, Klaus / Lauer, Christine (Hg.): 300 Jahre Dreifaltigkeitskirche Speyer (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte [VVPfKG] 33). Ludwigshafen a. Rh. / Speyer 2017.
- Hans, Friedhelm (Hg.): Richard Bergmann (1890–1972). Lebenserinnerungen (VVPfKG–NM 3). Landau 2017.

Projekte

- Edition des Briefwechsels zwischen Pfarrer Emil Lind (1890–1966) und Albert Schweitzer.

Kooperationen

- Evangelische Akademie Pfalz,
- Institut für pfälzische Geschichte und Volkskunde.

Verein für Schlesische Kirchengeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Neß, Dietmar: Schlesisches Pfarrerbuch Bd. 10: Bildband. Leipzig 2018; Bd. 11: Diakonie, Militärseelsorge, Schlesien nach 1945, Brüdergemeine und Altlutheraner, Gesamtregister. Leipzig 2018.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte zusammen mit dem Arbeitskreis der EKU-Stiftung für kirchengeschichtliche Forschung vom 3. bis 6. Oktober 2018 in Herrnhut zum Thema: „Gebaute Religion – Kirchenbau als Mittel preußischer Kulturpolitik vom 17. bis 19. Jahrhundert?“.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

- Albrecht-Birkner, Veronika, Dr. theol., Professorin für Kirchen- und Theologiegeschichte am Seminar für Evangelische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen.
- Aller, Nicola Madeleine, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“.
- Bauer, Gisa, Dr. theol., Privatdozentin am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig und Lehrbeauftragte für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- Fix, Karl-Heinz, Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Grünzinger, Gertraud, M. A., ehemals Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Heidrich, Marius, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere und Zeitgeschichte und Geschichtsdidaktik an der Universität Erfurt im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989.“
- Oelke, Harry, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

- Poschmann, Luise, Doktorandin am Lehrstuhl für Neuere und Zeitgeschichte und Geschichtsdidaktik an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Öffentliches Recht an der Juristischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“.
- Rittner, Reinhard, Pfarrer (i. R.) der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Oldenburgs und Doktorand am Institut für Evangelische Theologie / Kirchengeschichte der Universität Koblenz-Landau.
- Roggenkamp, Antje, Dr. theol., Professorin für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Scherf, Rebecca, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Schramm, Luise, Dr. theol., Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens.
- Smolarski, René, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere und Zeitgeschichte und Geschichtsdidaktik an der Universität Erfurt im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989.“

„Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“

Die Online-Ausstellung ist seit dem 26. Februar 2018 in der interaktiven Version in HTML5 abrufbar.

www.evangelischer-widerstand.de



