

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

10/2016

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 34/2016

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

Druck: Uni Druck
Herbert Novotny
Maisinger Weg 19
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908

Inhalt	
Editorial	7
Aufsätze	
Ostdeutsche Avantgarde? Der lange Abschied von der ‚Volkskirche‘ in Ost- und Westdeutschland (1945–1969) <i>Benedikt Brunner</i>	11
Die Regionalisierung der Evangelischen Kirche der Union (1970/72). Ein unerforschtes Kapitel zum Thema Gemeinschaft im geteilten Deutschland <i>Henning Theißen</i>	45
Weichenstellungen in der politischen Ethik des Protestantismus in der DDR in den 1970er Jahren und ihre Auswirkungen auf dessen Verhältnis zur EKD <i>Veronika Albrecht-Birkner</i>	73
Kirchliche Zeitgeschichte als Herausforderung – Zwei Streiflichter auf das Forschungsprojekt „Württemberg um 1968“ <i>Karin Oehlmann</i>	103
Forschungs- und Tagungsberichte	
Abgeschlossene Forschungsprojekte	
Wege in die Bundesrepublik: Heinz-Dietrich Wendland zwischen Konservatismus und sozialer Verantwortung <i>Stefan Dietzel / Katja Bruns</i>	127
Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 70er Jahren <i>Annegret Schilling</i>	137
Laufende Forschungsprojekte	
Kommunismus und Bolschewismus als Herausforderung für deutsche Protestanten (1930–1945) <i>Mirjam Loos</i>	145

Individualisierung als Herausforderung: Emanzipation der Frau, Wandel im Familienbild, Neubewertung des Schwangerschaftsabbruchs <i>Sarah Jäger</i>	155
Kommunikation in öffentlich-rechtlichen Mediensystemen: Eine Untersuchungsskizze zu protestantischen Kommunikationsformen in der Bundesrepublik nach 1945 <i>Teresa Schall</i>	163
Tagungsberichte	
Die Evangelischen Kirchen im sozialistischen Staat. Nachwuchstagung in Leipzig <i>Martin Naumann</i>	171
30 Jahre Demokratiedenkschrift. Eine akademische Geburtstagsfeier <i>Tobias Schieder</i>	179
Bericht über die Tagung „Religion und Philosophie – vergleichende Untersuchungen zur Lehrerbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz“ <i>Katharina Biermann, Markus Rohmann, Antje Roggenkamp</i>	187
Nachrichten	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	191
Neuerscheinungen	191
Veröffentlichungen und Vorträge der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte	195
Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen	203
Autorinnen und Autoren der Beiträge	212

Editorial

Im Zentrum der diesjährigen Ausgabe steht die jüngere Zeitgeschichte, d. h. die Jahre zwischen 1945 und 1989.

Mit den ersten drei Aufsätzen wird an einen vormaligen Forschungsschwerpunkt der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte angeknüpft: die Entwicklung der evangelischen Kirchen während der Zeit der deutschen Zweistaatlichkeit. Die Beiträge gehen zurück auf die Tagung „Protestantismus im geteilten Deutschland. Forschungsperspektiven“, die im Juni 2015 in Göttingen stattgefunden hat. Veranstaltet wurde sie von der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“, mit der die Arbeitsgemeinschaft kooperiert. Alle drei Aufsätze folgen einem integrierten Ansatz, legen den Schwerpunkt allerdings auf die Geschichte des Protestantismus in der DDR. Mit einem begriffsgeschichtlichen Ansatz zeigt *Benedikt Brunner* auf, wie bis in die 1960er Jahre hinein die Diskussionen über die Volkskirche in Ost- und Westdeutschland stark aufeinander bezogen blieben; die Theologen in der DDR und in der Bundesrepublik arbeiteten sich an den gegenseitigen Erfahrungen ab und bemühten sich, die „richtigen“ Schlussfolgerungen daraus zu ziehen. Laut *Henning Theißen* brachte die erst 1972 abgeschlossene Regionalisierung der Evangelischen Kirche der Union eine zeitgeschichtlich wie kirchentheoretisch höchst dichte und ertragreiche Besinnung auf das Selbstverständnis evangelischer Kirche mit sich, welcher er in seinem Beitrag nachgeht. *Veronika Albrecht-Birkner* untersucht die „Weichenstellungen in der politischen Ethik des Protestantismus in der DDR in den 1970er Jahren und ihre Auswirkungen auf dessen Verhältnis zur EKD“. Ihre Ergebnisse fasst sie in sieben pointierten Thesen zusammen, die sicherlich zur Diskussion anregen werden.

Einem aktuellen Forschungsschwerpunkt der Arbeitsgemeinschaft „Christentum und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er und 70er Jahren“ lässt sich der Beitrag von *Karin Oehlmann* zuordnen. Sie bietet „zwei Streiflichter“ auf ihr zwischenzeitlich abgeschlossenes Dissertationsprojekt „Württemberg um 1968“. Zum einen reflektiert sie über den Nutzen der oral history für die Kirchliche Zeitgeschichte. Zum anderen rekonstruiert sie das Zentralereignis in der

Evangelischen Landeskirche in Württemberg im Jahr 1968: den mythenumrankten Rücktritt des Präsidenten der Württembergischen Landessynode Landrat Oskar Klumpp.

In den Forschungs- und Tagungsberichten spiegelt sich die thematische und methodische Vielfalt der aktuellen Arbeiten auf dem Gebiet der Protestantismusgeschichte des 20. Jahrhunderts. Den Anfang machen zwei Berichte über gerade abgeschlossene Forschungsprojekte. *Stefan Dietzel* und *Katja Bruns* skizzieren die Ergebnisse ihrer Studien über Heinz-Dietrich Wendland. Der evangelische Sozialethiker rang um eine Weiterentwicklung der Verhältnisbestimmung der Kirche zur Gesellschaft und entwickelte unter Schlagworten wie „Gesellschaftliche Diakonie“ und „Verantwortlichen Gesellschaft“ eine profilierte Position. *Annegret Schilling* untersuchte in globalgeschichtlicher Perspektive den Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in den 1960er und 70er Jahren. Hierfür ging sie der Verflechtungsgeschichte zwischen protestantischen Kirchen und Christen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen von 1955 bis 1975 nach und fragte nach deren Auswirkungen auf die Identität des lateinamerikanischen Protestantismus und das globale Selbstverständnis des ÖRK.

Anschließend folgen Einblicke in drei laufende Forschungsprojekte. *Mirjam Loos* untersucht Argumentationsmuster und sprachliche Figuren in den Positionierungen deutscher Protestanten gegenüber Kommunismus und Bolschewismus zwischen 1930 und 1945. Schon jetzt kann sie festhalten, dass antikommunistische und antibolschewistische Stimmen bei weitem überwogen und im evangelischen Milieu schichtübergreifend diskutiert und multipliziert wurden. *Sarah Jäger* analysiert in ihrer Dissertation die Reaktionen des bundesdeutschen Protestantismus auf Individualisierungsphänomene in den Debatten um weibliche Erwerbsarbeit, Familie und Sexualität. Ihre Leitfragen dabei sind: Wie wird in den Debatten eine modernitätsspezifische Individualisierung wahrgenommen, wie wird auf sie reagiert und welche Rolle spielt hierbei der Faktor Geschlecht? In ihrem Dissertationsprojekt „Protestantische Kommunikation in öffentlich-rechtlichen Mediensystemen“ fragt *Theresa Schall* nach den „gesellschaftlichen und theologischen Strukturbedingungen“ protestantischer Beiträge in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland nach 1945. Sie will einerseits zeigen, welches

Öffentlichkeitsverständnis und welche Medienstrategien in diesen Beiträgen begegnen, und andererseits das dabei leitende bzw. sich ausbildende protestantische Selbstverständnis untersuchen.

Die Bandbreite zeithistorischen Arbeitens wird auch in den Tagungsberichten deutlich: Bei den Tagungen ging es um die evangelischen Kirchen in der DDR, um die Genese und Rezeption der Demokratiedenkchrift der EKD von 1985 sowie um die Fragen nach Gemeinsamkeiten in der (Aus-) Bildung von Religions- und Philosophielehrern in mehreren europäischen Staaten in aktueller und historischer Perspektive.

Am Ende des Heftes steht wie immer der Nachrichtenteil, der über die Aktivitäten in den überregionalen und regionalen kirchengeschichtlichen Vereinigungen informiert.

Die „Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ verstehen sich als wissenschaftliches Publikationsorgan im interdisziplinären Diskurs zu Themen der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. Das Einreichen von zeitgeschichtlichen Beiträgen ist sehr willkommen.

Die Herausgeber

Ostdeutsche Avantgarde? Der lange Abschied von der ‚Volkskirche‘ in Ost- und Westdeutschland (1945–1969)

Benedikt Brunner

I. Einleitung

Schaut man sich im gegenwärtigen Protestantismus nach Auseinandersetzungen mit dem Begriff der „Volkskirche“ um, so kann man durchaus zu dem Urteil kommen, dass der hier im Titel kolportierte Abschied von derselben noch immer nicht abgeschlossen ist, obschon die Kirchen kontinuierlich an Mitgliedern und gesellschaftlichem Einfluss zu verlieren scheinen. Man kann im Gegenteil mit Tobias Sarx vielmehr die Beobachtung unterstreichen, dass die Rede von der Volkskirche seit ihren Anfängen um das Jahr 1800 bis in die Gegenwart nicht zu einem Ende gekommen ist¹. Die Relevanz des Diskurses über den volksskirchlichen Charakter des landeskirchlich organisierten Protestantismus auf der einen Seite² und Aussagen kirchenleitender Persönlichkeiten auf der anderen Seite³ machen deutlich, dass man eher noch danach fragt, wie spät es für die Volkskirche sei, anstatt sich von ihr endgültig zu verabschieden⁴. Die Stärke und damit zugleich auch die Schwäche des Begriffs mögen darin zu finden sein, dass er zu unterschiedlichen Zeiten höchst Unterschiedliches bedeuten und bezeichnen kann. Man kann in ihm nicht nur Ansprüche artikulieren, sondern auch Aufgaben für die Kirche formulieren.

1 Vgl. Sarx, Tobias: Zu den Ursprüngen des Begriffs ‚Volkskirche‘ um 1800. In: AKuG 94 (2012), 113–145.

2 Vgl. nur Fechtner, Kristian: Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen. Stuttgart 2010; Lämmlin, Georg: Protestantische Religionspraxis in der post-säkularen Gesellschaft. Studien zur Zukunft der Volkskirche (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 19). Berlin 2013.

3 o. A.: Annette Kurschus wird neue Präses. Synode der Kirche von Westfalen wählt erstmals eine Frau. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.11.2011, 4.

4 Vgl. Schlag, Thomas: Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie (ThSt Neue Folge 5). Zürich 2012, 11: „Wie spät ist es für die Volkskirche?“.

Albrecht Schönherr (1911–2009)⁵ hatte zum Thema Volkskirche eine eindeutige Meinung. Schon der Kirchenkampf in der NS-Zeit habe gezeigt, „daß wir nicht mehr an dem Begriff ‚Volkskirche‘ im Sinne von ‚Kirche des Volkes‘ festhalten können.“⁶ Dafür sei es nämlich nötig, dass zumindest eine Mehrheit der Bevölkerung „vom christlichen Geist geprägt wäre“ und sich am kirchlichen Leben beteilige. Davon könne aber, so Schönherr im Blick auf die NS-Zeit und die Auseinandersetzungen um die Einführung der Jugendweihe in der DDR, keine Rede mehr sein⁷. Bei Schönherr, wie auch bei anderen kirchenleitenden Persönlichkeiten aus den evangelischen Landeskir-

5 Schönherr absolvierte während der Zeit des Nationalsozialismus im Finkenwalder Predigerseminar sein Vikariat unter der Leitung von Dietrich Bonhoeffer. Ab 1967 verwaltete er das Bischofsamt in den Gebieten der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, die auf dem Gebiet der DDR lagen, da dem Amtsinhaber Kurt Scharf beharrlich die Einreise verweigert wurde. Von 1969 bis 1981 war Schönherr Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitung und damit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Eine wissenschaftliche Biographie Schönherr, wie übrigens auch vieler anderer führender Theologen und kirchenleitender Persönlichkeiten in der DDR, ist noch immer ein Desiderat. Vgl. aber die zusammengetragenen Informationen bei *Silomon, Anke: Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft“*. Der Ost-West-Dialog der deutschen evangelischen Kirchen 1969–1991 (AKiZ B 45). Göttingen 2006, 754.

6 *Schönherr, Albrecht: ...aber die Zeit war nicht verloren. Erinnerungen eines Altbischofs*. Berlin 1993, 172.

7 Vgl. *Raabe, Thomas Niklaus: Die Jugendweihe als Instrument im Kampf zwischen Kirche und Staat in den 50er Jahren*. In: Dähn, Horst / Gotschlich, Helga (Hg.): „und führe uns nicht in Versuchung...“ Jugend im Spannungsfeld von Staat und Kirche in der SBZ / DDR 1945 bis 1989 (Die Freie Deutsche Jugend. Beiträge zur Geschichte einer Massenorganisation 4). Berlin 1998, 46–59; *Schütz, Sigrid: Die sozialistische Alternative. Jugendweihe, Religion und Nation in der DDR*. In: Geyer, Michael / Lehmann, Hartmut (Hg.): Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 3). Göttingen 2004, 409–434 sowie *Wentker, Hermann: Die Einführung der Jugendweihe in der DDR: Hintergründe, Motive und Probleme*. In: Mehringer, Hartmut (Hg.): Von der SBZ zur DDR. Studien zum Herrschaftssystem in der Sowjetischen Besatzungszone und in der Deutschen Demokratischen Republik (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, Sondernummer). München 1995, 139–165.

chen in der DDR, ließ sich in den Diskussionen nach der ‚Wende‘ ein gewisses avantgardistisches Denken beobachten: man war der Überzeugung, unter dem anhaltenden Druck der SED-Diktatur echter und vielleicht auch wahrhaftiger Kirche gewesen zu sein, als im Westen Deutschlands.

Wenn man im Anschluss an Hans Günter Hockerts die Aufgabe zeithistorischer Forschung nicht zuletzt darin sehen möchte, die „Vorgeschichte heutiger Problemkonstellationen“⁸ aufzuspüren, so erscheint es dringend geboten, die Historische Semantik des Begriffs der Volkskirche zu erarbeiten⁹. Ausgehend von dem Votum Schönherrns könnte man dann also fragen, ob man sich im Kontext der SED-Diktatur kirchlicherseits früher vom Begriff verabschiedete und sich daran machte, Alternativen auszuarbeiten. Damit zusammenhängend müsste der Mythos einer „ostdeutschen Avantgarde“ einer kritischen Dekonstruktion unterzogen werden¹⁰. Die ost- und westdeutsche Begriffsgeschichte soll also gemeinsam und vergleichend untersucht werden, wobei hier dem noch immer gültigen Vorschlag Christoph Kleßmanns gefolgt wird, eine asymmetrisch verflochtene Perspektive einzunehmen¹¹.

Im Anschluss folgen einige Ausführungen zum methodischen Vorgehen und den zugehörigen theoretischen Prämissen (II.). Da-

8 *Hockerts*, Hans Günter: Zeitgeschichte in Deutschland. Begriff, Methoden, Themenfelder In: HJ 113 (1993), 98–127, hier 124.

9 Dies ist auch in nuce der Inhalt meiner Dissertationsschrift, die unter der Leitung von Prof. Dr. Thomas Großbölting an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster entsteht. Vgl. *Brunner*, Benedikt: Die Ordnung der Kirche. Eine Geschichte der „Volkskirche“ im deutschen Protestantismus 1918–1989/90. In: MKiZ 8 (2014), 247–255.

10 Vgl. in diese Richtung *Pollack*, Detlef / *Richter*, Hedwig: Protestantische Theologie und Politik in der DDR. In: HZ 294 (2012), 687–719. Von Avantgarde zu sprechen, ist hier allerdings nicht als Wertung gemeint, sondern spielt nur auf das verbreitete Selbstverständnis ostdeutscher Protestanten an, aus der Not eine Tugend gemacht zu haben und damit ihre Kirche eher am urchristlichen Vorbild, respektive an der Barmer Theologischen Erklärung orientiert zu haben.

11 Vgl. *Kleßmann*, Christoph: Verflechtung und Abgrenzung. Aspekte der geteilten und zusammengehörigen deutschen Nachkriegsgeschichte. In: APuZ, B 29–30 (1993), 30–41. Vgl. auch *Großbölting*, Thomas: Geteilter Himmel. Wahrnehmungsgeschichte der Zweistaatlichkeit. In: *Ebd.* 1–3 (2012), 15–21.

nach sollen einige Charakterisierungen der gesellschaftlichen Lage der Kirchen in Ost und West vorgenommen werden (III.) ehe in zwei diachronen Schritten die Diskussionen über die Volkskirche herausgearbeitet werden (IV.-V.).

II. Historische Semantik in der Kirchlichen Zeitgeschichte

Die Potenziale der Historischen Semantik für die Kirchliche Zeitgeschichte sind noch längst nicht ausgeschöpft. Dies gilt nicht zuletzt auch deshalb, weil Allgemeinhistoriker den Faktor Religion im Kontext ihrer Bemühungen um eine Anwendung dieses Zugriffs auf das 20. Jahrhundert bislang vernachlässigt haben¹². Die „Volkskirche“ wird im Folgenden als ein Grundbegriff der Geschichte der evangelischen Kirchen im 20. Jahrhundert verstanden. Was ist damit gemeint?

Begriffsgeschichte kann als ein Aspekt des Vorgehens einer Historischen Semantik angesehen werden. Sie ist Teil einer „Neuen Ideengeschichte“¹³. Reinhart Koselleck¹⁴ formulierte als Prämisse der Begriffsgeschichte, dass die jeweilige Quellsprache, die dem Historiker begegnet und die zentralen Begriffe, die er in ihnen ausmachen kann, „selbst auf ihre Geschichtlichkeit hin zu befragen und [auf] ihre Rolle im und für den historischen Wandel zu bestimmen“ seien¹⁵. Koselleck definiert diesen Ansatz wie folgt:

12 Vgl. vor allem *Geulen*, Christian: Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts. In: ZF 7 (2010), 79–97; sowie die Repliken von Paul Nolte, Theresa Wobbe und Martin Sabrow im selben Heft.

13 Vgl. die Kategorisierungen von *Becker*, Frank: Auf dem Weg zu einer „Kulturgeschichte der Ideen“. Deutung der Einigungskriege und bürgerlicher Militarismus im Deutschen Kaiserreich. In: Raphael, Lutz / Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.): Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte (Ordnungssysteme 20). München 2006, 267–288; sowie die Einleitung ebendort. Vgl. außerdem den konzisen Überblick von *Stollberg-Rilinger*, Barbara: Einleitung. Was heißt Ideengeschichte? In: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.): Ideengeschichte (Basistexte Geschichte 6). Stuttgart 2010, 7–41.

14 Zu Koselleck vgl. *Daniel*, Ute: (Art.) Reinhart Koselleck (1923–2006). In: Raphael, Lutz (Hg.): Klassiker der Geschichtswissenschaft. Bd. 2: Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis. München 2006, 166–194.

15 *Kollmeier*, Kathrin: Begriffsgeschichte und Historische Semantik. In: Bösch, Frank / Danyel, Jürgen (Hg.): Zeitgeschichte – Konzepte und Methoden. Göttingen 2012, 420–444.

„Als ‚Begriffsgeschichte‘ (engl.: *conceptual history*) bezeichnet man seit den 1950er Jahren ein Konzept geschichtswissenschaftlicher Forschung, das Sprache nicht als Epiphänomen der sogenannten Wirklichkeit [...], sondern als methodisch irreduzible Letztinstanz versteht, ohne die keine Erfahrung und keine Wissenschaft von der Welt oder von der Gesellschaft zu haben sind. Für die Begriffsgeschichte ist Sprache einerseits Indikator der vorgefundenen ‚Realität‘, andererseits Faktor dieser Realitätsfindung. Die Begriffsgeschichte ist weder ‚materialistisch‘ noch ‚idealistisch‘; sie fragt sowohl danach, welche Erfahrungen und Sachverhalte auf ihren Begriff gebracht werden, als auch danach, wie diese Erfahrungen oder Sachverhalte begriffen werden. Die Begriffsgeschichte vermittelt insofern zwischen den Sprach- und den Sachgeschichten.“¹⁶

Eine ihrer Aufgaben liege laut Koselleck in der „Analyse von im Lauf der Geschichte auftretenden Konvergenzen, Verschiebungen oder Diskrepanzen des Verhältnisses von Begriff und Sachverhalt“¹⁷. Dieser Zugriff wählt ferner „isolierte, verdichtende Stichwörter [...], denen eine Schlüsselstellung zugesprochen wird, um sprachfördernde Konzeptualisierungen zu erfassen und zu kontextualisieren.“¹⁸

Wie noch ausführlicher darzulegen ist, kann zumindest für den im landeskirchlich organisierten Protestantismus verwendeten Volkskirchenbegriff eine Unverzichtbarkeit desselben bei gleichzeitig vorherrschenden Kämpfen um seine Bedeutung konstatiert werden, was einen Begriff überhaupt erst zu einem Grundbegriff macht¹⁹.

16 Koselleck, Reinhart: Stichwort: Begriffsgeschichte. In: Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten von Carsten Dutt. Frankfurt a. M. 2006, 99–102, hier 99 [zuerst in: *Jordan*, Stefan (Hg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart 2002, 40–44].

17 *Ebd.*

18 *Kollmeier*, Begriffsgeschichte (wie Anm. 15), 420.

19 Koselleck, Reinhart: Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte. In: Koselleck: Begriffsgeschichten (wie Anm. 16), 56–76, hier 68: „Alle Grundbegriffe sind nicht nur unaustauschbar und deswegen strittig – sie haben ebenso eine temporale Binnenstruktur.“ Vgl. hierzu *Richter*, Melvin: Koselleck on the Contestability of „Grundbegriffe“. A Comparative Perspective. In: Dutt, Carsten / Laube, Reinhard (Hg.): Zwischen Sprache und

Carsten Dutt hat vor kurzem nochmals unterstrichen, dass „Grundbegriffe nach Koselleck diejenigen Begriffe [sind], ohne deren *kontrovers interpretierbares* (und typischerweise kontrovers interpretiertes) Orientierungs-, Verständigungs- und Selbstverständigungspotenzial keine der in einem bestimmten Zeitraum interagierenden Handlungseinheiten der politisch-sozialen Welt auskommt.“²⁰ Folgt man diesem Verständnis von Grundbegriffen, gewinnt der begriffsgeschichtliche Ansatz unmittelbare Plausibilität im Blick auf das 20. Jahrhundert²¹.

Im Folgenden sollen also einige Schlaglichter auf die Verwendungsweisen des Begriffs der Volkskirche in deutsch-deutscher Perspektive geworfen werden. Der Begriff diene in seiner Geschichte – so die noch weiter zu überprüfende These – einerseits der Integration der oftmals divergierenden Ordnungsvorstellungen innerhalb des landeskirchlich organisierten Protestantismus. Andererseits und hiermit eng verbunden, ermöglichte er die Abgrenzung von abzulehnenden Ordnungsmöglichkeiten. Ordnung meint hier weniger die juristische Ebene der Kirchenordnungen, sondern vielmehr diejenigen Konglomerate von Vorstellungen wie sich Kirche konstituiere und das binnenkirchliche Zusammenleben zu organisieren sei.

Besonders aufschlussreich ist die Analyse der Volkskirche im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat, sowie Kirche und Gesellschaft. Im Modus der Begriffsgeschichte lassen sich in nuce das Verhältnis der Kirche zur jeweiligen Staatsform sowie die damit zusammenhängenden Probleme ablesen. Auf der zweiten Ebene geht es dann um die Explikationen des kirchlichen Selbstverständnisses im Hinblick auf die Gesellschaft. Welche Rolle und welchen Einfluss misst man sich auf diesen Ebenen bei und mit welchen Begründungsmustern arbeitet man? Verändert sich die Semantik des

Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks (marbacher schriften. neue folge 9). Göttingen 2013, 81–94.

20 Dutt, Carsten: Begriffsgeschichte als Historie der Moderne. Semantik und Pragmatik nach Koselleck. In: Dutt / Laube, Sprache (wie Anm. 19), 65–80, hier 76 [Hervorhebung BB].

21 Im Rahmen meiner Dissertationsschrift werden dann auch die theoretischen und methodischen Prämissen ausführlicher dargestellt, als dies hier der Fall sein kann.

Begriffs im Zuge gesellschaftlichen Wandels? Welche Anpassungs- oder Abwehrmaßnahmen werden hier begrifflich unternommen²²?

Dieser Fragenkomplex besitzt bei einem Vergleich von west- und ostdeutschem Protestantismus eine besondere Relevanz. Auch wenn das „Tabu der Einheit“ (Claudia Lepp) schon frühzeitig seine Schatten auf das Selbstverständnis der evangelischen Landeskirchen warf, trafen die volkscirchlichen Ansprüche auf gänzlich unterschiedliche „Obrigkeiten“ und in hohem Maße unterschiedliche gesellschaftliche Kontexte. Für die Entwicklung der deutschen Zweistaatlichkeit erscheinen die Debatten über die „Volkskirche“ als ein veritables Fallbeispiel für die Frage, ob der Himmel zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik geteilt war oder die gemeinsamen Wurzeln und Ursprünge überwogen haben²³.

III. Restitution der „Volkskirche“ auf tönernen Füßen, 1945 bis zum Ende der 1950er Jahre

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges lag Deutschland in Trümmern. Allein die beiden Großkirchen hatten eine gewisse organisatorische Einheit und vor allem einen Verwaltungsapparat aufrechterhalten und wurden somit zu wichtigen Ansprechpartnern der Alliierten. Man kann also wohl mit einigem Recht von einem „privilegierten Neuanfang“ für die katholischen und evangelischen Kirchen in der

22 Vgl. hierzu im Übrigen instruktiv *Jähnichen*, Traugott: Die Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen im 20. Jahrhundert. Ein Beispiel für die Zeitgeistanfälligkeit des deutschen Protestantismus? In: Karle, Isolde (Hg.): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTh 41). Leipzig 2009, 81–96.

23 Vgl. neben den in Anmerkung 11 genannten Titeln *Kleißmann*, Christoph: Spaltung und Verflechtung – Ein Konzept zur integrierten Nachkriegsgeschichte 1945 bis 1990. In: Kleißmann, Christoph / Lautzas, Peter (Hg.): Teilung und Integration. Die doppelte deutsche Nachkriegsgeschichte als wissenschaftliches und didaktisches Problem. Bonn 2005, 20–37; *Jaransch*, Konrad Hugo: „Die Teile als Ganzes erkennen“. Zur Integration der beiden deutschen Nachkriegsgeschichten. In: Zeithistorische Forschungen 1 (2004), 10–30. Vgl. hierzu im Übrigen die Beiträge in *Arndt*, Agnes / *Häberlein*, Joachim C. / *Reinecke*, Christiane (Hg.): Vergleichen, Verflechten, Verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis. Göttingen 2011.

„Zusammenbruchgesellschaft“ sprechen²⁴. Während die katholische Kirche sich als „Siegerin in Trümmern“ gerieren konnte, fiel eine ähnlich positive Selbstsicht innerhalb der evangelischen Landeskirchen weitaus schwieriger²⁵. Die innere Zerstrittenheit sowie die *grasso modo* schlechtere „Performance“ des deutschen Protestantismus waren hierfür ursächlich²⁶. Nach dem Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945²⁷, welches freilich hochumstritten war, konzentrierten sich die Kirchen vor allem auf den Wiederaufbau der kirchlichen Strukturen, den man nicht selten mit Rechristianisierungshoffnungen verband²⁸.

Der Wiederaufbau der Kirchen verlief alles in allem in den in der Zwischenkriegszeit vorgezeichneten Bahnen. Die Impulse aus den

24 Vgl. *Oelke*, Harry: Der äußere und innere Wiederaufbau der evangelischen Kirche nach 1945. In: Nabrings, Arie (Hg.): *Reformation und Politik – Bruchstellen deutscher Geschichte im Blick des Protestantismus* (SVRKG 186). Bonn 2015, 267–288. Zu den unterschiedlichen Akzentsetzungen der Alliierten im Umgang mit den Kirchen vgl. *Greschat*, Martin: Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit. Stuttgart 2002, 78–95. Für eine konzise Charakterisierung der „Zusammenbruchgesellschaft“ vgl. *Kleßmann*, Christoph: Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955. 4., erg. Aufl. Bonn 1986, 37–65.

25 Vgl. *Köhler*, Joachim / *van Melis*, Damian (Hg.): *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft* (KoGe 15). Stuttgart / Berlin / Köln 1998.

26 Vgl. *Gailus*, Manfred: Keine gute Performance. Die deutschen Protestanten im „Dritten Reich“. In: *Gailus*, Manfred / *Nolzen*, Armin (Hg.): *Zerstrittene „Volksgemeinschaft“*. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Göttingen 2011, 96–121.

27 Vgl. neben vielen anderen *Schneider-Ludorff*, Gury: Verdrängen und Bekennen. Vom schwierigen Umgang der evangelischen Kirche mit der „Schuld“ nach 1945. In: *Brechenmacher*, Thomas / *Oelke*, Harry (Hg.): *Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat* (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 11). Göttingen 2011, 274–282.

28 Vgl. *Großbölting*, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen 2013, 22–26; sowie aus der älteren Forschung *Greschat*, Martin: „Rechristianisierung“ und „Säkularisierung“. Anmerkungen zu einem europäischen konfessionellen Interpretationsmodell. In: *Kaiser*, Jochen-Christoph / *Doering-Manteuffel*, Anselm (Hg.): *Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland* (KoGe 2). Stuttgart / Berlin / Köln 1990, 1–24. Zum Aufbau vgl. auch *Oelke*, Wiederaufbau (wie Anm. 24), 274–288.

Bruderräten der Bekennenden Kirche konnten sich weitestgehend nicht durchsetzen, auch wenn zahlreiche Vertreter dieser Gruppierung, wie zum Beispiel Martin Niemöller, in hohe kirchenleitende Positionen aufstiegen. In der Gründung der EKD setzte sich hingegen die Vorstellung einer Volkskirche durch, die möglichst viele kirchlich-theologische Gruppen zu integrieren versuchte und die schon in den 1940er Jahren durch das „Kirchliche Einigungswerk“ des Württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm erprobt worden war. Eine umfassende Auseinandersetzung mit den Verstrickungen während der Zeit des Nationalsozialismus erfolgte allerdings nicht in nennenswertem Maße, auch bei den Kirchen überwog eine hohe personelle Kontinuität²⁹. Spätestens mit der doppelten Staatsgründung entwickelten sich die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die evangelischen Landeskirchen in Ost und West in nicht unerheblichem Maße auseinander. In der Bundesrepublik führte man die enge Verbindung zwischen Kirche und Staat fort, was man auf die Wendung der „hinkenden Trennung von Kirche und Staat“ gebracht hat³⁰. Mit der CDU als Regierungspartei im Bund wurden zahlreiche Gesetzesinitiativen durchgeführt, die zumindest ein klar erkennbares Wohlwollen gegenüber den christlichen Kirchen zeigten³¹. Als einschlägige

29 Vgl. für einen gesamtgesellschaftlichen Überblick *Görtemaker*, Manfred: Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Von der Gründung bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. 2004, 199–217; zur etwas anders gearteten Situation in der DDR vgl. *Schroeder*, Klaus: Der SED-Staat. Partei, Staat und Gesellschaft 1949–1990. München 1998, 66–69 sowie ausführlicher *Weber*, Hermann: Geschichte der DDR. Akt. u. erw. Neuaufl. München 2000, 19–122.

30 Vgl. *Großbölting*, Himmel (wie Anm. 28), 50–55; *Link*, Christoph: Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche nach 1945. In: *Link*, Christoph: Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte. Fünf Abhandlungen (Schriften zum Staatskirchenrecht 1). Frankfurt a. M. u. a. 2000, 157–183. Vgl. auch *Besier*, Gerhard: Die Rolle der Kirchen im Gründungsprozeß der Bundesrepublik Deutschland (Lüneburger Universitätsreden 2). Lüneburg 2000.

31 Zur frühen CDU vgl. *Bösch*, Frank: Die Adenauer-CDU. Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei, 1945–1969. Stuttgart 2001; sowie *Mitchell*, Maria D.: The Origins of Christian Democracy. Politics and Confession in Modern Germany. Ann Arbor 2012.

Beispiele sind hier zum einen das Schulwesen, zum anderen die Kirchensteuer zu nennen.

In der DDR hingegen führte vor allem die „staatlich betriebene politische Überformung der Gesellschaft“³² dazu, dass, obschon 1945 91% der Bevölkerung einer christlichen Kirche angehörten, dieser Anteil im Jahr der ‚Wende‘ auf circa 25% geschrumpft war. Die SED war ihrem Selbstverständnis nach eine atheistische Partei und verfolgte, mit unterschiedlichen Modifikationen und im zeitlichen Verlauf abschwächend, „eine Politik der Diskriminierung und Zurückdrängung der christlichen Kirchen [...]“.³³ Nach den Auseinandersetzungen um die Jugendweihe Anfang der 1950er Jahre wurde deutlich, dass den Kirchen in der DDR keine ähnliche gesellschaftlich und politisch prominente und einflussreiche Rolle zukommen würde, wie dies in der Bundesrepublik der Fall war. Dies mag sich, wie noch zu zeigen sein wird, auch auf den Duktus der Selbstbeschreibungen ausgewirkt haben. Zunächst machte man sich aber in Ost wie West daran, die Landeskirchen als Volkskirchen wieder aufzubauen³⁴. Im Folgenden kann aufgrund des methodischen Zugriffs das Augenmerk nur auf dem semantischen Wiederaufbau liegen, also auf der Bedeutung, die das Konzept in den sprachlichen Identitätsfindungs- und Selbstbeschreibungsprozessen innerhalb des Protestantismus gehabt hat.

In seinem während der Zeit des Nationalsozialismus geschriebenen und 1947 veröffentlichten Werk „Kirche nach evangelischem Verständnis“ knüpft der liberale Theologe Georg Wehrung nahtlos an Diskussionen aus der Zwischenkriegszeit an, auch wenn er in seiner Einleitung deutlich macht, dass eine „Neubesinnung über das Wesen der Kirche“ insbesondere durch die „leidvollen Ereignisse[.]“ der letzten Jahre nötig geworden sei³⁵. In einem ersten Kapitel macht

32 *Großbölting*, Himmel (wie Anm. 28), 231.

33 *Ebd.*

34 Vgl. *Meier*, Kurt: Volkskirchlicher Neuaufbau in der sowjetischen Besatzungszone. In: Conzemius, Victor / Greschat, Martin / Kocher, Hermann (Hg.): Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Göttingen 1988, 213–234.

35 *Wehrung*, Georg: Kirche nach evangelischem Verständnis. Gütersloh 1947, beide Zitate auf Seite 7.

er dann den „Ort der Kirche im Volksleben“³⁶ aus. Das Wesen der Kirche sei dadurch gekennzeichnet, dass sie zu Volk und Welt hin geöffnet sei und für die Lasten, unter denen diese zu leiden hätten, Verständnis aufbringe. Gott erhalte Ehe und Familie ebenso wie Volk und Staat als Teil seiner Schöpfung, und überschütte sie mit seiner Güte, schließlich sehe sie sich „als mitverantwortlich für das Gedeihen von Familie und Volk“³⁷ und sondere sich nicht von der Welt ab. Der kirchliche Dienst an der Welt sei dabei grundsätzlich als ein öffentlicher Dienst zu verstehen³⁸.

Insgesamt sei also von der Kirche als Volkskirche zu sprechen: „Volkskirche meint nicht eine aus dem Naturgrund des Volkes herausgewachsene Kirche, die lediglich Spiegelung ihres natürlichen Wesens wäre, sondern meint Kirche als Vermittlung neuer Kräfte, deren jedes Volkstum dringend bedarf. Die Kirche ist Volkskirche, weil sie *Völkerkirche* ist, und *Völkerkirche* so, daß sie hier wie dort Volkskirche wird, je einem bestimmten Volk zugeordnet, ihm mit ihrer Liebe und Arbeit verbunden. Im Volk und aus ihm will sie sich erbauen; so ist sie in nie stillstehender Bewegung zum Volk hin begriffen, – ein stetiger Kreislauf von Kirche zu Volk und von Volk zu Kirche ist das Rechte.“³⁹

Volkskirche sei niemals fertig, so Wehrung weiter, zumal man verschiedene Bevölkerungsteile wie die Arbeiterschaft und die Akademiker bereits verloren habe. Umso wichtiger sei es aber, den missionarischen Einsatz zu verstärken und dabei möglichst weite Kreise der Gemeinden zu mobilisieren⁴⁰. Ferner sei sie nicht als

36 *Ebd.*, 11–28.

37 *Ebd.*, 22. Hier klingt das Konzept der Schöpfungsordnungen noch an; vgl. allgemein *Rosenau*, Hartmut: Schöpfungsordnung. In: TRE 30 (1999), 356–358. Zum Verhältnis von Kirche und Welt vgl. auch *Gogarten*, Friedrich: Die Kirche in der Welt. Heidelberg 1948, 127–145.

38 Vgl. *ebd.*, 23.

39 *Ebd.*, 24.

40 Interessanterweise benutzt Wehrung in diesem Zusammenhang den Begriff des Laienapostolats, der vor allem in einem katholischen Diskussionszusammenhang im Hinblick auf die „Katholische Aktion“ verwendet worden ist; vgl. hierzu demnächst *Große Kracht*, Klaus: Die Stunde der Laien? Die Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext, 1920–1960, Paderborn u.a. [im Erscheinen].

Staatskirche misszuverstehen, sondern sichere mit ihrer sittlichen Arbeit vielmehr die Grundlagen, auf denen der Staat aufbauen könne⁴¹. Es geht Wehrung um eine „freie Volkskirche“, die gleichwohl auf den Staat bezogen bleibt, womit er ein zentrales Stichwort der Diskussionen aus der Zwischenkriegszeit aufgreift.

Ein anderer liberaler Theologe, bei dem sich semantische Konstanz ebenfalls deutlich zeigen lässt, ist Walter Bülck, der 1949 in einer neuen Auflage seiner Praktischen Theologie die Volkskirche vor allem im Unterschied zur Freikirche sehen möchte; sie ist deswegen auch „Nachwuchskirche“, die ihren Zuwachs durch die Kindertaufe erhält⁴². Auch Bülck betont die „volksmissionarische Verpflichtung“ der Volkskirche, aufgrund der „Entfremdung weiter Volkskreise von der Kirche.“⁴³ Im Unterschied zu Wehrung hebt Bülck aber auch die Notwendigkeit hervor, dass eine Volkskirche, die ihre Tore weit öffne, um möglichst viele Volkskreise zu erreichen, nichtsdestotrotz an ein Bekenntnis rückgebunden werden müsse. Zugleich gelte aber: „Wir können überhaupt gar nicht Christen an sich sein ohne Beziehung auf unser Volk, wir können nur Christen sein, die mit ihrem deutschen Volk unter Gottes Gericht sich beugen und das Wort der Vergebung, das sie selbst gehört, allem Volke kundzutun sich bestreben.“⁴⁴

Diese beiden Beispiele, denen sich weitere beifügen ließen, machen deutlich, dass in der unmittelbaren Nachkriegszeit das Volkskirchenideal in Fortführung vor allem der Diskussionen aus der Weimarer Zeit, in Anschlag gebracht wurde, um den engen Konnex zwischen Kirche und Volk und die Unabkömmlichkeit der Kirche für die Zukunft Deutschlands zu unterstreichen. Bülck und Wehrung gehörten zwar als liberale Theologen einer schon vor 1945 mar-

41 Vgl. *Wehrung*, Kirche (wie Anm. 35), 26: „Gewiß bedarf sie eines würdigen Verhältnisses zum Staat, dessen höchste Aufgabe gerade das Volk ist, der auch dessen innewerden kann, daß von ihr heilsame Kräfte in das Staatsvolk einströmen. Wahre christliche Gemeinden sind auch gesunde Lebenszellen des Staates; ihre staatlichen wie überhaupt ihre irdischen Pflichten sind ihr Glaubenspflichten.“

42 Vgl. *Bülck*, Walter: Praktische Theologie. Eine Einführung. 2., verb. Aufl. Heidelberg 1949, 24.

43 Beide Zitate *ebd.*

44 *Ebd.*, 29.

ginalisierten Strömung an, die Bezugnahmen auf die Volkskirche ließen sich aber flächendeckend aufzeigen⁴⁵. An der Begriffsgeschichte der unmittelbaren Nachkriegszeit lässt sich also gut nachweisen, dass „Rechristianisierung“ auch für die evangelischen Theologen ein Ideal gewesen ist⁴⁶. Dass sich die in diesem Zusammenhang artikulierten Hoffnungen als Chimären herausstellen sollten, ging ihnen dann, zeitlich versetzt in Ost und West, im Verlauf der 1950er Jahre auf.

Der Kirchenhistoriker Alfred Adam fragte 1952, ob es sich bei der Idee der Volkskirche um Romantik handele, oder ob sie noch eine Wirklichkeit darstelle⁴⁷. Adam behauptet hier, dass die romantische Vorstellung einer Volkskirche, etwa im Sinne einer „Verschmelzung von christlicher Gemeinde und natürlicher Gemeinschaftsordnung“⁴⁸ heute kaum noch vorkomme. Heute sei damit vielmehr die „Kirche für das Volk“⁴⁹ gemeint. Auch der den Bezug auf das Volk ersetzende Begriff „Gesellschaft“ gebe noch keine Antwort auf die alten, mit der

45 Hier wäre vor allem noch zu verweisen auf *Dibelius*, Otto: Volk, Staat und Wirtschaft aus christlichem Verantwortungsbewusstsein. Ein Wort der Kirche. Berlin 1947.

46 Vgl. *Großbötling*, Himmel (wie Anm. 28), 93f.

47 Adam hatte sich schon während des „Dritten Reichs“ zum Thema geäußert, vgl. *Adam*, Alfred: Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus. Göttingen 1938.

48 *Adam*, Alfred: Volkskirche: Romantik oder Wirklichkeit? In: *EvW* 6 (1952), 626f., hier 626.

49 *Ebd.*, im Original durch Sperrung hervorgehoben. Dieses Motiv, gerne auch in der Abwandlung „Kirche für die Welt“, beziehungsweise „Kirche für andere“ erfuhr seit den 1950er Jahren im Anschluss an ähnliche Äußerungen Dietrich Bonhoeffers in dessen Gefängnisbriefen eine enorme Popularisierung. Vgl. *Brunner*, Benedikt: Kirche für andere – Kirche für die Welt. Hunger und Armut als Katalysatoren des Wandels westdeutscher Kirchenkonzepte. In: Holzem, Andreas (Hg.): ‚Würde Gottes Ordnung auf Erden anerkannt ...‘ Hungerkatastrophen als Bedrohung religiöser und sozialer Ordnungen. Bedrohungskommunikation und Bewältigungshandeln in christlichen Gesellschaften (1400–1980) [im Erscheinen]. Vgl. zeitgenössisch außerdem *Krummacher*, Friedrich-Wilhelm: Vom Auftrag der Kirche in der Welt. Gedanken über den kirchlichen Dienst im Osten Deutschlands. In: *ZdZ* 1 (1947), 9–15; *Vogel*, Heinrich: Von der Verantwortung der Kirche für die Welt. Berlin 1948; *Vogel*, Heinrich: Wesen und Auftrag der Kirche. In: *Bekennende Kirche heute*. München 1952, 41–51.

Volkskirche verbundenen Fragen: „Vermag die Kirche mit ihrer Lehre und mit ihrem Gottesdienst einen Boden in der Allgemeinheit zu finden?“⁵⁰ Adam beantwortete die Frage so, dass alles, was bislang zur Verchristlichung der Gesellschaft vorgeschlagen worden sei, in den Grenzen der Romantik verblieben sei. Schauen wir auf die empirischen Daten⁵¹, sei die Gläubigkeit zusammen mit dem Gottesdienstbesuch im Rückgang, auch wenn „noch [...] das christliche Glaubensgut von der Mehrheit der westdeutschen Bevölkerung bejaht [...]“⁵² werde. Es sei deswegen unabdingbar, dass man sich mit den Verbesserungsvorschlägen am vorhandenen Kirchenwesen auseinandersetze. Die Einführung der Erwachsenentaufe sei rundweg abzulehnen⁵³. Ebenso sei eine Kirche noch nie vom Wahlrecht her verbessert worden. Oftmals würden bei den unterschiedlichen Reformvorschlägen die eigentlichen Übel nicht an der Wurzel gepackt, beziehungsweise die Auswirkungen der angestrebten Veränderungen seines Erachtens nicht genügend berücksichtigt. Sein Fazit fällt dann auch recht deutlich aus: „Bedenken wir alles recht, so scheint uns die vorhandene Form der Volkskirche immer noch die beste Möglichkeit zu sein, daß Gottes Wort unserem Volke angeboten wird. Der Herr der Geschichte sorgt selbst dafür, daß wir uns dabei nicht beruhigen, sondern ständig auf die Erneuerung der überlieferten Formen bedacht sein müssen.“⁵⁴

In der DDR führten die Auseinandersetzungen um die Einführung der Jugendweihe⁵⁵ und die von den Kirchen postulierte Unver-

50 *Ebd.*

51 Es ist nicht klar, welche Daten Adam damit meint, da es zu diesem Zeitpunkt noch keine umfangreichen kirchensoziologischen Erhebungen gibt. Wahrscheinlich bezieht er sich damit auf selbst gemachte Beobachtungen.

52 *Adam*, Volkskirche (wie Anm. 48).

53 *Ebd.*, 627: „Zwei Dinge werden von den Verkündern dieser Lösung vergessen: daß auch die Freikirchen ein Altwerden kennen und dann den alten Volkskirchen sehr ähnlich werden und daß die römisch-katholische Kirche bleibt, was sie ist. Die Ablehnung der Erwachsenentaufe meint hier, dass diese nicht zum die Kindertaufe ersetzenden Standard gemacht werden dürfe.“

54 *Ebd.*

55 Diese lassen sich beispielsweise gut in der Berichterstattung der Zeitschrift „Evangelische Welt“ verfolgen. Vgl. außerdem die in Anmerkung 7 genannten Titel.

einbarkeit derselben mit der Konfirmation mittelfristig zu einer weniger selbstsicheren Sicht auf die volkskirchlichen Strukturen. Um das Jahr 1957 verdichteten sich hier semantisch die Hinweise darauf, dass die Volkskirche existenziell bedroht zu sein schien. Insbesondere eine Reihe von Veröffentlichungen Günter Jacobs, der seit 1946 Generalsuperintendent der Neumark und der Niederlausitz war, erzielte eine hohe öffentliche Wahrnehmung dieser Sichtweise⁵⁶.

Innerhalb der evangelischen Christenheit in der DDR sei es, so Jacob, nicht zu Stagnation und restaurativen Tendenzen gekommen, wie im Westen Deutschlands. Dies hänge „natürlich auch mit dem Gefälle einer politischen Entwicklung zusammen, die es der Kirche verwehrte, sich von dem Weg zu entfernen, der im Zeichen von Barmen begangen war.“⁵⁷ Zu den Lehren aus der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur gehöre es seiner Ansicht nach auch, dass die Kirche sich nicht nur auf sich selbst und die eigenen Angelegenheiten beziehe, sondern sie von Anfang an „für das Recht und die Freiheit des Menschen eingetreten [ist] und [...] sich jeder Propaganda der Lüge und des Hasses und jedem Gewissensdruck auch im politischen Bereich widersetzt.“⁵⁸ Die Einführung der Jugendweihe und die Standhaftigkeit der „Jungen Gemeinde“, habe dazu geführt, dass „[i]nmitten des Verfalls der Volkskirche [...] die bekennende Gemeinde“⁵⁹ wachse.

Die kirchliche Arbeit sei in der DDR schwierig geworden, was sich insbesondere in der erschwerten Öffentlichkeitsarbeit niederschläge. Ein neuer Arbeitsstil sei erforderlich geworden, der sich vor allem auf kirchliche Kernkreise konzentriere. Er kommt dabei zu folgendem Schluss: „Die Kirche erkennt in der gegenwärtigen Situa-

56 Zu Jacob vgl. die online veröffentlichten Publikationen auf <http://www.uni-saarland.de/lehrstuhl/huettenhoff/jacob-projekt/veroeffentlichungen.html> [zuletzt abgerufen am 7.5.2016]. Den Hinweis auf diese Beiträge verdanke ich Veronika Albrecht-Birkner.

57 *Jacob*, Günter: Deutsche Volkskirche im Ernstfall. In: *Dokumente. Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit* 13 (1957), 243–257, hier 246, gekürzt wiederabgedruckt in: *Jacob, Günter / Kunst, Hermann / Stählin, Wilhelm* (Hg.): *Die evangelische Christenheit in Deutschland. Gestalt und Auftrag*. Stuttgart 1958, 189–197.

58 *Ebd.*, 247f.

59 *Ebd.*, 253.

tion nüchtern die Gefahr, daß inmitten der Scheidungsprozesse sich auf die Dauer ein unechtes Ghetto der Kirchentreuen und des frommen Konventikeltums in einer inneren Separation von der wirklichen und gegenwärtigen Welt konsolidieren könnte und daß man in der kirchlichen Enklave schließlich doch wie in einer Igelstellung verkrampft unter sich sein möchte. Die wachen Geister in der Kirche ringen um eine rechte Deutung des Weges der evangelischen Kirche im östlichen Raum seit 1945. [...] Die These muß gewagt werden, daß die evangelische Kirche des Ostens sich heute auf dem Wege von der Volkskirche zur Freiwilligkeitskirche befindet.“⁶⁰

Dieser Weg werde den Kirchen von außen aufgezwungen, weswegen es umso wichtiger sei, dass die Kirche sich nicht in ein frommes Winkeldasein flüchte⁶¹. Es ist kein Zufall, dass Günter Jacob diese These formulierte. In einem wichtigen Vortrag auf der außerordentlichen Tagung der Synode der EKD am 27. Juni 1956 in Berlin hatte er nämlich bereits auf das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ hingewiesen, das nunmehr Realität geworden sei⁶². Das Ende dieser engen Verbindung von Staat und Kirche sei im östlichen Bereich als Folge „der vehementen Offensive der Weltanschauung

60 *Ebd.*, 257. Vgl. auch *Scharfe*, Siegfried: Volkskirche – wie sie ist. Eine Analyse als Diskussionsgrundlage. In: PBl 98 (1958), 67–76.

61 Vgl. *ebd.*

62 Vgl. *Jacob*, Günter: Raum für das Evangelium in Ost und West. In: Gottes Wort ist nicht gebunden. Vom Auftrag und Dienst der Evangelischen Kirche in Deutschland. Berlin 1956, 16–27. Vgl. hierzu auch *Hüttenhoff*, Michael: „Das konstantinische Zeitalter“. Über die Karriere und Funktion einer historisch-theologischen Formel. In: Girardet, Klaus M. (Hg.): Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa. Bonn 2007, 177–192; *Schneemelcher*, Wilhelm: Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort. In: Schneemelcher, Wilhelm: Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch. Tübingen 1991, 32–50; sowie bereits *Kable*, Wilhelm: Über den Begriff „Ende des konstantinischen Zeitalters“. In: ZRGG 17 (1965), 206–234. Jacobs ekklesiologisches Konzept wurzelt freilich schon in den Erfahrungen des Kirchenkampfes und hat sich nicht erst in den 1950er Jahren entwickelt. Vgl. etwa *Jacob*, Günter: Kirche oder Sekte. Wuppertal [1936]. Hilfreiche Hinweise, nicht nur zu Günter Jacob, verdanke ich Michael Hüttenhoff.

des dialektischen und historischen Materialismus und als Folge der von ihr bewirkten revolutionären Akte staatlicher Umgestaltung und gesellschaftlicher Neuordnung heute für jedermann sichtbar.“⁶³ Insofern ist es nicht überraschend, dass Jacob also ein Jahr später diesen Gedanken zu Ende dachte, auch wenn er ihn vorsichtig als These formulierte.

An anderer Stelle aber formulierte er dann noch deutlicher, dass es die Volkskirche alten Stils nicht mehr gebe. Auch wenn bislang der intakte volkskirchliche Apparat noch darüber hinwegtäuschen konnte, machten die neuerlichen Kirchaustrittsbewegungen deutlich, dass diese Fassade jederzeit zum Einsturz gebracht werden könne⁶⁴. Der „Weg des Übergangs“ von der Volks- zur Freiwilligkeitskirche gebe keinen Anlass zur Panik; vielmehr werde man in der Rückschau auf diese Zeit dankbar zurückblicken⁶⁵. Das Ende der Volkskirche verband sich bei Jacob und anderen führenden kirchenleitenden Persönlichkeiten mit der elitären Überzeugung, dass die Kirche nun „am Anfang einer neuen Zeit“ stehe⁶⁶.

Auch unter Theologen in Westdeutschland wuchs Ende der 1950er Jahre die Überzeugung, dass sich die Kirche in einer Krise befinde. Die Voraussetzungen für die „staats- und volkskirchliche Situation“, in der man sich bislang befunden habe, seien nicht mehr gegeben. Die Kirche könne in der neuen gesellschaftlichen Situation

63 *Ebd.*, 16. „Im westlichen Bereich dagegen kann man die auch dort wahrhaftig alarmierenden Symptome dieses Endes durch die Restaurierung traditioneller Fassaden für das öffentliche Bewußtsein noch verdecken.“ (*ebd.*).

64 Vgl. *Jacob*, Günter: Wohin führt der Weg der Kirche? [zuerst 1957]. In: *Jacob*, Günter: Gericht und Gnade. Zum Weg der christlichen Gemeinden in unserem Jahrhundert. Berlin 1986, 20–27, hier 22f. Vgl. ferner *Jacob*, Günter: Zur Lage der Kirche in der DDR. In: *KiZ* 12 (1957), 77–79.

65 Vgl. *ebd.*, 25–27.

66 Vgl. *Führ*, Fritz: Kirche am Anfang einer neuen Zeit (TEH. NF 66). München 1958. Eine Mittelposition vertrat hierbei Gottfried Noth, der seit 1953 Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens war und dafür eintrat, der Volkskirche nicht aus eigenem Entschluss ein Ende zu setzen, sondern vielmehr deren Potenziale so lang wie möglich auszunutzen; vgl. *Noth*, Gottfried: Ende der Volkskirche? In: Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen 6 (1957), 176–179; und vor allem *Noth*, Gottfried: Volkskirche heute. In: *ZdZ* 14 (1960), 166–170.

„nicht als ‚*Volkskirche*‘ alten Stils fortbestehen“⁶⁷. Auch wenn diese Worte zunächst im Blick auf die östliche Gesellschaft gesprochen waren, würden die Schwächen des Westens, „ihre Zerklüftung und Desintegration“ sich bald in ähnlicher Weise auch auf die Kirchen in der Bundesrepublik auswirken⁶⁸. Das Problem des Verhältnisses von Masse und Gemeinde sei nicht gelöst worden, die „überlieferte Ordnung der sogenannten Volkskirche ist diesem Problem nicht gewachsen gewesen [...]“⁶⁹. Es mehrten sich jedenfalls auch hinsichtlich der westdeutschen Kirchen die Krisenphänomene um das Jahr 1960 herum⁷⁰.

Trutz Rendtorff setzte in seiner bei Heinz-Dietrich Wendland in Münster verfassten Promotion die Krise der Kirche in der Gesellschaft an den Anfang der Studie⁷¹. Er spricht sogar von einer „permanenten Krise in dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft“⁷², die an einem Punkt angekommen sei, „wo der Protest der Kirche gegen den Abfall der Gesellschaft von den traditionellen Bindungen an das Leben der Kirche und den darin konkretisierten Sinndeutungen des Daseins sich zu wandeln beginnt in die Erkennt-

67 *Wendland*, Heinz-Dietrich: Kerygma und soziale Ordnung. In: Wendland, Heinz-Dietrich: Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart (SEST 5). Hamburg 1959, 38–57, die Zitate auf 41 und 50.

68 Zitat *ebd.*, 50.

69 *Wendland*, Heinz-Dietrich: Masse und Gemeinde. In: Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt (Soziale Wirklichkeit. Soziologische und sozialetische Studien zur Gegenwart 2). Hamburg 1956, 193–216, hier 196. Vgl. aber *Niemöller*, Martin: Kirche in der Massengesellschaft. Neue Aufgaben in der gewandelten Welt. In: *ZdZ* 14 (1960), 161–166.

70 Vgl. zum Beispiel auch *Maryull*, Hans Jochen: Angenommen, die Volkskirche zerbröckelt. In: *ZdZ* 13 (1959), 243–248.

71 Zu Rendtorff vgl. *Laube*, Martin: Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs (BHTh 139). Tübingen 2006.

72 *Rendtorff*, Trutz: Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Eine kirchensoziologische Untersuchung (SEST 1). Hamburg ²1959, 9; *Rendtorff*, Trutz: Kirchengemeinde und Kerngemeinde. Kirchensoziologische Bemerkungen zur Gestalt der Ortsgemeinde. In: *KiZ* 13 (1958), 109–113.

nis, daß nur eine entschiedene Zuwendung der Kirche zu der radikal umgeformten Wirklichkeit dieser vielschichtigen Massengesellschaft sie davor bewahren kann, in einer unfruchtbaren Isolierung ihrer Verkündigung und Lebensform festzufrieren.⁷³ Die Kirche befinde sich in einer latenten Auseinandersetzung mit ihrem volkskirchlichen Erbe, also ihrer Tradition, das sich entgegen anderslautenden Annahmen auch in der Gegenwart nicht nur erhalte, „sondern auch eine relativ selbstständige und vom Fluß der theologischen und kirchlichen Wandlungen und Neuanfänge weitgehend unberührte Eigenentwicklung genommen hat.“⁷⁴

Die Kirche selbst sei von „Mißbehagen“ gegenüber der „mehreudigen volkskirchlichen Tradition“ befallen⁷⁵. Das kirchliche Leben in der „breiten Volkskirche“ sei auf der einen Seite kaum noch in andere Bahnen zu lenken, auf der anderen Seite habe sich ein kirchliches Innenleben ausgebildet, das die „Gemeinde“ von den unliebsamen Weisen volkskirchlicher Frömmigkeit absetzen⁷⁶ könne. Rendtorff diagnostiziert eine Verengung der Diskussion auf den theologisch „richtigen“ Begriff der Kirche, der die Tendenz unterstützt habe „das volkskirchliche Erbe und seine teils befremdliche Eigenentwicklung sowie die darin gegebene Beziehung von Kirche und Gesellschaft als eine Sache der ‚nur äußerlichen weltlichen‘ Existenz der Kirche abzutun, das Innenleben eines eigentlichen ‚kirchlichen Kreises‘ aber vorwiegend vom theologisch gesättigten Verständnis der Kirche aus zu interpretieren.“⁷⁷ Diese künstliche Teilung werde aber dem Charakter der gegenwärtigen Krise nicht gerecht, da diese sämtliche Bereiche der Kirche betreffen würde⁷⁸.

73 *Ebd.* Hier wird deutlich, dass es Rendtorff auch um die Bearbeitung des von Wendland in der Anmerkung 69 erwähnten problematischen Verhältnisses von Masse und Gemeinde gehen wird.

74 *Ebd.*

75 Beide Zitate *ebd.*, 10.

76 *Ebd.*

77 *Ebd.*, 11.

78 Vgl. *ebd.*: „Aber, und es ist vielleicht gut darauf hinzuweisen, nur bei einer solchen Totalansicht dieser Krise vermag auch ernsthaft daran festgehalten werden, daß die Kirche als Kirche Jesu Christi, wie sie von der glaubenden Gemeinde bekannt wird, auch in der radikalsten Krise ihrer Existenz in der

Im westlichen Diskussionszusammenhang, so scheint es, wurde zwar ebenfalls betont, dass die Volkskirche in der überkommenen Form nicht zu halten sei, man versuchte hier aber durch eine produktive Aufnahme und Rezeption der gesellschaftlichen Veränderungen, eine gewandelte Volkskirche zukunftsfähig zu machen⁷⁹. Der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Joachim Beckmann, hat diese Überzeugung vieler westlicher kirchenleitender Persönlichkeiten und Theologen in einem Vortrag auf dem Deutschen Pfarrertag in Mühlheim an der Ruhr im September 1959 festgehalten. Er wendet sich dabei ausdrücklich gegen die Forderungen nach einer Freiwilligkeitskirche, wie sie von Günter Jacob und anderen formuliert worden waren. Dabei halte man nicht nur aus Tradition an der Volkskirche fest, denn es gebe durchaus auch theologische Gründe, dies zu tun, zum Beispiel den neutestamentlichen Kirchenbegriff sowie den Tauf- und Missionsbefehl aus Mt 28. Damit sei allerdings keine Entscheidung für eine Nationalkirche gemeint, da „Volkskirche nicht Kirche des Volkes, sondern für das Volk und inmitten des Volkes“⁸⁰ sein müsse. Auch in dem Namen „Evangelische Kirche in Deutschland“ und eben nicht „Deutsche Evangelische Kirche“⁸¹ sei deutlich gemacht, dass es nicht um eine Trennung von Kirche und Volk gehe, sondern

Welt, in der modernen Gesellschaft und durch sie hindurch erhalten ist und bleiben wird als das Volk Gottes und als der Leib Christi.“

79 Vgl. etwa Beckmann, Joachim: Kirche und Gesellschaft. In: Karrenberg, Friedrich / Beckmann, Joachim (Hg.): Verantwortung für den Menschen. Beiträge zur gesellschaftlichen Problematik der Gegenwart. Stuttgart 1957, 7–19; sowie Müller, Eberhard: Die Erneuerung der Kirche. Überlegungen im zwanzigsten Jahrhundert. Hamburg 1959.

80 Beckmann, Joachim: Wandlungen der Volkskirche. In: Die Kirche und ihre Dienste. Deutscher Pfarrertag in Mühlheim/Ruhr, 15. bis 18. September 1959. Essen 1959, 16–36, hier 17. Zum Motiv vgl. auch Westermann, Claus: Über die Wandelbarkeit der Kirche. In: Schultz, Hans Jürgen (Hg.): Kritik an der Kirche. Stuttgart / Freiburg i. Br. 1958, 81–90.

81 Die Deutsche Evangelische Kirche war 1933 entstanden und verstand sich gleichermaßen als Reichskirche, wie auch als Kirchenbund. An ihrer Spitze stand ein lutherischer Reichsbischof. Das Reichskirchenregiment konnte sich allerdings nicht reichsweit durchsetzen, sondern war Teil der zahlreichen Konflikte im Zusammenhang des sogenannten „Kirchenkampfes“; für einen Überblick vgl. Hanschild, Wolf-Dieter: Evangelische Kirche in Deutschland. In: TRE 10 (1982), 656–677, vor allem 665–667.

um deren rechte Unterscheidung⁸². Im Unterschied zur Lage der Kirche in der „Ostzone“, die sich in einem Existenzkampf befinde und deren Fortbestand mehr als unsicher sei, könne sich die Kirche im Westen frei entfalten und werde sogar nach Kräften vom Staat gefördert⁸³:

„Der Dienst der Kirche wird eindrucksvoll bejaht und begrüßt. Alle in öffentlicher Verantwortung stehenden Menschen bemühen sich um die Kirche, so daß man fast sagen möchte, es ginge hier der Kirche zu gut. Der Staat behandelt sie wie sein liebstes Kind. Und trotzdem kann dadurch gerade nicht die auch im Westen sichtbar werdende tiefe Wandlung der Volkskirche aufgehalten werden.“⁸⁴ Beckmann leugnet nicht, dass sich die Volkskirche in einer nur schwer zu überwindenden Krise befindet, aber er ist zuversichtlich, dass die Möglichkeit bestehe, die Volkskirche zu erhalten⁸⁵. Zur Not der Volkskirche gesellt sich eine bleibende Verheißung⁸⁶.

IV. Die Dauerkrise der Volkskirche in den 1960er Jahren

Die 1960er Jahre, deren Signatur man aus religionshistorischer Perspektive überzeugend als eine Zeit der „religiösen Krise“ (Hugh McLeod) beschrieben hat, führten innerhalb des westdeutschen Protestantismus zu vielgestaltigen „Umbrüchen“ und zu einer nicht unerheblichen „Politisierung“⁸⁷. Wie Thomas Großbölting kürzlich nachgezeichnet hat, entfaltete sich die Kirchenkrise in dieser Zeit vollends, was durch die öffentliche Thematisierung derselben noch

82 Vgl. *Beckmann*, Wandlungen (wie Anm. 80), 17.

83 Vgl. *ebd.*, 23.

84 *Ebd.*

85 Vgl. vor allem *ebd.*, 32 und 36.

86 Vgl. *Rich*, Arthur: Die Krisis der Volkskirche als Not und Verheißung. In: ZEE 3 (1959), 263–280.

87 Vgl. *Hermle*, Siegfried / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007; *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; sowie jetzt *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry / *Pollack*, Detlef (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre (AKiZ B 65). Göttingen 2016, dort vor allem die konzise Einleitung von Detlef Pollack.

verstärkt wurde⁸⁸. Wie andere Institutionen auch, gerieten die Kirchen in eine Autoritätskrise; die Kritik an ihnen war nunmehr auch innerhalb der Kirchen salonfähig geworden. Neben der Politisierung schlug sich außerdem eine erhebliche Pluralisierung im religiösen Feld nieder, die ebenfalls zum Autoritätsverlust beitrug⁸⁹.

Mit Blick auf den ostdeutschen Protestantismus führte der Bau der Mauer 1961 dazu, dass sich die Verbindungen nach Westen stark reduzierten und ein noch höheres Maß an theologischer Eigenständigkeit erforderlich wurde. Man war um Konsolidierung bemüht und richtete sich notgedrungen im Sozialismus ein⁹⁰. Die staatliche Kirchenpolitik lockte die Kirchen mit dem Angebot, dass diese sich als „Teil der sozialistischen Menschengemeinschaft“ sehen dürften, was kirchlicherseits implizierte, dass man in ihr nicht nur einen Platz, sondern auch bestimmte Aufgaben haben dürfe⁹¹. Bis zur „Kirche im Sozialismus“ war es von hier aus nicht mehr weit. Im Folgenden soll allerdings der Zeitraum vor der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR im Vordergrund stehen.

Die Zukunft der Kirche, so der Mitbegründer des „Weißenseer Arbeitskreises“ Gerhard Bassarak⁹² 1962, sei nicht davon abhängig, ob es Landes- oder Volkskirchen gebe. Deren Wegfall würde der Ökumene im Gegenteil sogar förderlich sein, denn „[d]ann werden die Christen vielleicht wieder der plebejische Haufe [!] sein, der *ochlos*, wie die Evangelien sagen, der dem Herrn Christus anhängt und nachläuft.“⁹³ Einige seiner Argumente machen deutlich, wie die kirchliche Zukunft in der DDR auszusehen habe. So konstatiert er,

88 Vgl. *Großbötling*, Himmel (wie Anm. 28), 97–103.

89 Vgl. *ebd.*, 120–147.

90 Vgl. *ebd.*, 236f.

91 Vgl. *Thumser*, Wolfgang: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel (BHTh 95). Tübingen 1996, 33–36. Für einen Überblick vgl. *Mau*, Rudolf: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990). Leipzig ³2014, 79–101.

92 Bassarak war seit 1958 inoffizieller Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit. Er ist also zu den staatsloyalen Theologen zu zählen, bei denen von einer großen Nähe zu den Positionen der SED auszugehen ist. Vgl. das Biogramm bei *Silomon*, Anspruch (wie Anm. 5), 710.

93 *Bassarak*, Gerhard: Die Zukunft der Kirche – die Kirche der Zukunft. In: *Stimme* 14 (1962), 73–80, hier 80.

dass äußere Bedrängnis keineswegs die Gemeinde erst klein mache, „sondern deutlich offenbart, wie klein die Gemeinde ist.“⁹⁴ Die Kirche müsse außerdem lernen, dass sie nicht länger der Vormund der Welt sein könne, da, wie Bonhoeffer gezeigt habe, die Welt selbst mündig geworden sei.⁹⁵ Ferner sei die Kirche kein Staat im Staate, sie sei nicht für sich selbst da. Ihr Öffentlichkeitsanspruch könne kein „Anspruch an die Öffentlichkeit sein.“⁹⁶ In Anbetracht der Mündigkeit der Welt, sei schließlich die Mündigkeit der Laien ernst zu nehmen. Neben Bassaraks einseitiger Positionierung gab es Andere, wie etwa den Görlitzer Oberkonsistorialrat Hans-Joachim Fränkel, die die Ambivalenz deutlich artikulierten, die die Treue zum kirchlichen Auftrag, öffentlich zu wirken und das Evangelium zu verkünden, in einem Staat wie der DDR mit sich brachte⁹⁷.

In diesem Zusammenhang erlangte seit Anfang der 1960er Jahre der Diaspora-Begriff eine wichtige Bedeutung für die kirchlichen Selbstbeschreibungsprozesse, in denen die „neue“ gesellschaftliche

94 *Ebd.*, 78: „Wir werden eine Denkart und eine Sprache der Demut entwickeln müssen; das steht uns als Kirche und als Christen nicht nur in der Nachfolge Christi zu, sondern entspricht auch den realen gesellschaftlichen Kräften der Kirche in der heutigen Zeit.“

95 Vgl. *ebd.* Zur mündig gewordenen Welt vgl. *Schönherr*, Albrecht: Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig“ gewordenen Welt. In: *EvTh* 15 (1955), 214–227; *Schönherr*, Albrecht: Die Predigt der Kirche in der „mündigen“ Welt. Gedanken Dietrich Bonhoeffers. In: *ZdZ* 9 (1955), 242–250. Zur Bonhoeffer-Rezeption in der DDR vgl. *Krötke*, Wolf: Der zensierte Bonhoeffer. Zu einem schwierigen Kapitel der Theologiegeschichte in der DDR. In: *ZThK* 92 (1995), 329–356.

96 *Ebd.*, 79.

97 Fränkel, Hans-Joachim: Der schmale Weg. In: *KiZ* 16 (1961), 109f; ähnlich Jänicke, Johannes: Not und Verheißung im Gestaltwandel der Kirche. In: *EvW* 20 (1966), 226–229. Vgl. außerdem Krummacher, Friedrich-Wilhelm: Die Wandlungen der Struktur der Kirche in unserer Zeit. In: *LM* 2 (1963), 446–449, vor allem 447: „Wir befinden uns heute innerhalb der Kirche im Osten Deutschlands noch immer im großen Gebäude der vom Mittelalter und der Reformation her überkommenen Volkskirche, in der die große Mehrzahl der Menschen mehr aus Tradition als aus eigenem Entschluß auf Grund der Kindertaufe zur Landeskirche gehörte. Aber innerhalb dieses Gebäudes vollzieht sich der Bau einer recht bescheidenen Notkirche [...]“

Lage auch semantisch adaptiert werden sollte⁹⁸. Der Umbruch der Volkskirche führe zu einer „der neutestamentlichen Diaspora-Situation ähnlichen Lage“, in der sich die landeskirchlichen Gemeinden zu Freiwilligkeitsgemeinden umbildeten⁹⁹. Gleichwohl müsse der Verkündigungsauftrag der Kirche „immer an das ganze Volk gerichtet sein [...]. Weil die Menschen zu allen Zeiten und in jeder gesellschaftlichen Ordnung der Vergebung durch Jesus Christus bedürfen, wird kirchliches Handeln immer mehr in der Spannung zwischen Diaspora und dem universalen Auftrag zu geschehen haben.“¹⁰⁰

Fritz Führ¹⁰¹ sieht die Kirchen im Osten jedenfalls in einem Prozess der Diasporawerdung, ein Vorgang, den er ausdrücklich bejaht¹⁰². Allerdings scheint diese Wahrnehmung sich nicht direkt in einer neuen Art, Kirche zu leiten, niedergeschlagen zu haben. So betont Günter Jacob einige Jahre später, dass die „ständig als Schlagwort apostrophierte Diaspora-Situation der Kirche [...] jedenfalls in organisatorischer Sicht bis heute noch nicht gegeben [ist].“¹⁰³ Trotz eines erheblichen Pfarrermangels werde beispielsweise das Parochialsystem, – ein wesentliches Charakteristikum volkskirchlicher Strukturen – noch immer künstlich aufrechterhalten. Diese „Betreuungs-

98 Vgl. *Klapper*, Gottfried: Das ärgerliche Wort Diaspora. Aufsätze zum Thema. Erlangen 1997.

99 *Kretzschmar*, Gottfried: Volkskirche im Umbruch. Thesen zum Stand kirchlicher Lebensäußerungen in drei Kirchengemeinden der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens. In: MPT 54 (1965), 220–223, hier 222. Vgl. auch *Kretzschmar*, Gottfried: Volkskirche im Umbruch. Kirchliche Lebensäußerungen in drei Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens; eine praktisch-theologische Arbeit auf kirchengemeindesoziologischer Grundlage. Berlin (Ost) 1967. Es handelt sich hierbei um Ergebnisse seiner 1964 in Leipzig eingereichten theologischen Habilitationsschrift.

100 *Ebd.*, 223.

101 Führ war von 1956 bis zu seinem frühen Tod 1963 Generalsuperintendent in Ostberlin.

102 *Führ*, Fritz: Kirche wird Diaspora. Biblische Perspektiven für kirchenleitenden Dienst. In: ZdZ 17 (1963), 124–34.

103 *Jacob*, Günter: Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985. In: JK 28 (1967), 349–365, hier 359.

kirche“, wie man sie auch nannte, müsse sich zu einer mitarbeitenden Gemeinde wandeln¹⁰⁴.

Ab Mitte der 1960er Jahre werden zwei Aspekte wichtig: zum einen wird das Verhältnis von Kirche und Welt und damit auch von manifester und latenter Kirche neu durchdacht, zum anderen wird das „Missionarische als Strukturprinzip“¹⁰⁵ entdeckt. Auf die Einflüsse der Ökumene, durch die diese Diskussionen zu einem nicht geringen Maße angestoßen worden sind, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden¹⁰⁶.

Der Jenaer Theologe Horst Beintker fasste diese Entwicklungen im Jahr 1966 zunächst in fünf Thesen zusammen. Erstens sei die Kirche dort, wo Christus sei, die Kirche Christi aber, „ist heute zumeist *außerhalb* der Kirche.“¹⁰⁷ Wenn die Großkirche, also die manifeste Kirche, die Zeichen der Zeit nicht verstehe, dann habe sie nicht recht bekannt und sei damit zur „Nicht-Kirche“ geworden¹⁰⁸. Zweitens müsse der Verweltlichung der Welt die Verweltlichung der

104 In diesem Sinne vgl. *Hamel*, Johannes: Von der Betreuungskirche zur mitarbeitenden Gemeinde. In: *Das missionarische Wort* 18 (1965), 149–151. Einen konzipierten zeitgenössischen Überblick bietet *Winter*, Friedrich: Kirche in der Diaspora. Überlegungen über Situation und Reform der Kirche in der DDR. In: *PTh* 57 (1968), 170–188, besonders 188: „Die Gemeindeform der Diasporakirche ist keine ‚Kümmerform‘ der Kirche, der sich eine Mutterkirche volksgemeinschaftlicher Struktur mitfühlend, bedauernd oder auch bewundernd anzunehmen hat.“

105 *Krusche*, Werner: Das Missionarische als Strukturprinzip. In: *PBl* 106 (1966), 130–141.

106 Vgl. hierzu aber vor allem *Kunter*, Katharina / *Schilling*, Annegreth: „Der Christ fürchtet den Umbruch nicht“. Der Ökumenische Rat der Kirchen im Spannungsfeld von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung. In: Dies. (Hg.): *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren* (A-KiZ B 58). Göttingen 2014, 21–74.

107 *Beintker*, Horst: Zur Theorie der „nachkirchlichen“ Kirche. Theologische Anfragen und Thesen. In: *ZdZ* 20 (1966), 250–260, hier 250. Dorothee Sölle hatte auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln 1965 von der Kirche außerhalb der Kirche gesprochen und damit eine veritable Debatte angestoßen. Das Motiv der latenten Kirche geht ursprünglich auf Paul Tillich zurück. Dass Beintker ein hochangesehener Luther-Forscher war, wird in seinen Ausführungen immer wieder deutlich.

108 Vgl. *ibd.*, 250f.

Kirche entsprechen. Im Anschluss an Bonhoeffer sei die Welt nicht als Gegensatz, sondern als Gegenstand des Glaubens zu verstehen sowie nicht zuletzt als ein Auftrag¹⁰⁹. Die dritte These lautet: „Die Kirche der Weltdiaspora tritt an die Stelle des Corpus Christianum und des Volkskirchentums.“¹¹⁰ Sie stehe „für eine radikale Kritik am gegenwärtigen Bild der Kirche.“¹¹¹ Hier werde, so Beintker, ein kleinteiliges Christentum imaginiert, in dem kleine Bekennergruppen in die Welt hineingestellt werden. Damit direkt verbunden sind die Thesen vier und fünf. Die vierte These bestimmt das Dasein dieser Gruppen in ihrem Dienst am Nächsten, also dahingehend, „im Dasein für andere als Risiko im Diesseits mündige Mitarbeiterschaft Gottes“ zu realisieren¹¹². Fünftens und schließlich müsste die Funktion der Kirche die Mitteilung sein¹¹³.

Diesen Thesen der „Theologie der Welt“ stellt Beintker nun fünf weitere Thesen entgegen. Erstens lebe die Kirche vom äußeren Wort, dem der Geist seine Kraft verleihe. Es genüge nämlich nicht, nur von einer „Funktion der Mitteilung“ zu sprechen, ohne diese näher inhaltlich zu bestimmen. Vielmehr müsse der Inhalt der Mitteilung von der Heiligen Schrift her bestimmt bleiben. Der siebte Artikel der Confessio Augustana bleibe seines Erachtens die „Magna Charta für die evangelische Ekklesiologie [...]“¹¹⁴. Zweitens führe die Wortverkündigung zur Gemeinschaft mit Gott und damit überhaupt erst in die Mitarbeiterschaft hinein.

Drittens sei zwischen Kirche und Kirchentum zu unterscheiden. Man könne sich unter den Kirchen der Weltdiaspora erst einmal genauso wenig vorstellen, wie unter den Volkskirchen. Das Verlangen nach Reformation dürfe seiner Meinung nach „nicht zuerst an der Gestalt, auch nicht auf Grund eines Protestes an einem inhaltlich konfessionell bestimmten Wesen orientiert werden, sondern an der rechten Verkündigung des Evangeliums. Das macht Wesen und Gestalt der Kirche neu, und noch so kühne Experimente an sich

109 Vgl. *ebd.*, 251f.

110 *Ebd.*, 250.

111 *Ebd.*, 252.

112 Zitat *ebd.*, 250.

113 *Ebd.*, 253f.

114 *Ebd.*, 256.

machen es nicht.“¹¹⁵ Viertens sei das auf und für die Welt ausgerichtete Dasein der Kirche nicht so misszuverstehen, als dass damit eine Kirche „von der Welt“ entstehen solle. Für-die-Welt-sein und Nicht-von-der-Welt sein gehörten zu den beiden zentralen Linien des christlichen Lebens, wie sie etwa das Neue Testament darstelle und sollten auch für die Kirche der Gegenwart Gültigkeit behalten¹¹⁶.

Es gab also auch deutlich vernehmbare Stimmen, die bei aller Offenheit und Zuwendung zur Welt mahnten, das Wesen der Kirche dabei nicht zu verlieren. Die „Konversion zur Welt“¹¹⁷, auf die hier Bezug genommen wird, ist aber in jedem Fall als eine Reaktion auf den Schrumpfungsprozess der ostdeutschen Kirchen zu verstehen. Hierzu gehört auch eine starke Betonung des missionarischen Charakters dieser Kirchen, den insbesondere Werner Krusche, der ab 1968 Landesbischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen war, immer wieder hervorhob. Dabei sah er sich auf der Argumentationslinie seines Vorgängers Gottfried Noth, der ja konzidiert hatte, dass man die Volkskirche in der bisherigen Form nicht erhalten könne, aber gleichzeitig vor innerer und äußerer Emigration gewarnt hatte, da „das dem volkskirchlichen Entwurf zugrunde liegende Moment der Verpflichtung und Verantwortung für das Ganze als unaufgebbar festgehalten“ werden müsse¹¹⁸.

115 *Ebd.*, 260.

116 *Ebd.* Dort auch die summarische fünfte These: „Die Kirche ist dort, wo Christus ist, also sie ist nicht außerhalb des Raumes der Verkündigung des Wortes und der Darreichung der Sakramente, das heißt Christus ist bei seiner Kirche und sonst nirgends zu finden.“ [Im Original kursiv hervorgehoben].

117 *Schultz*, Hans Jürgen: Konversion zur Welt. Gesichtspunkte für die Kirche von morgen (Stundenbücher 42). Hamburg 1966.

118 Vgl. *Krusche*, Strukturprinzip (wie Anm. 105), hier 139; vgl. auch *Krusche*, Werner: Kirche der Zukunft: Kirche für die anderen. In: PTh 85 (1969), 84–93; sowie die Beiträge in: *Krusche*, Werner: Schritte und Markierungen. Aufsätze und Vorträge zum Weg der Kirche. Berlin 1972. Zur Biographie vgl. *Krusche*, Werner: Ich werde nie mehr Geige spielen können. Erinnerungen. Vorwort Richard von Weizsäcker. Stuttgart 2007, dort zur Tätigkeit „im Dienst der Kirche in der DDR“ 174–381. In die theologische Diskussion eingebracht wurde dieses Motiv vor allem von *Margull*, Hans Jochen: Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden. Genf 1965.

Es war also bis zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR keinesfalls ausgemacht, dass Elemente des Volkskirchenkonzepts in der Zukunft keine Rolle mehr spielen sollten. Vielmehr ist hier ein Prozess der semantischen Selektion zu beobachten. Abschließend soll dies noch mit einigen Elementen der Entwicklung in Westdeutschland abgeglichen werden.

Anfang der 1960er Jahre lässt sich die protestantische Wahrnehmung in der Bundesrepublik wohl unter der Überschrift „Last und Verheißung“ zusammenfassen, wobei insgesamt zunächst die Befürworter der Volkskirche überwiegen¹¹⁹. Unter diese Überschrift hatte der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Ernst Wilm, seinen im Oktober 1960 veröffentlichten Tätigkeitsbericht gestellt. Auch wenn nicht alle Details dieses 104-seitigen Schriftstücks hier diskutiert werden können, so ist doch aufschlussreich, dass Wilm den Bericht vor dem Hintergrund der Erfahrungen der ostdeutschen Landeskirchen verfasst hat:

„Wir leben in einer Kirchengemeinschaft mit den evangelischen Gemeinden in der Ostzone. Dort vollzieht sich in einer atheistischen Umwelt und im Angriff politischer Gewalt gegen die Volkskirche, bzw. gegen die Kirche überhaupt, ein starker Wandlungsprozess kirchlicher Gestalt und Form. Man spricht vom Abbau der Volkskirche und von einer Entwicklung zur Freiwilligkeits- oder Bekenntniskirche. Weil wir mit den Gemeinden in der DDR ‚Glieder an einem Leibe‘ sind, nötigt uns die dortige Entwicklung zu ernster Überprüfung unserer eigenen volkskirchlichen Situation. Denn wir sind den Brüdern darüber Rechenschaft schuldig, warum wir an der Volkskirche festhalten, wenn sie ihnen zerschlagen wird.“¹²⁰

Nachdem der erste Abschnitt die „Vorfindlichkeit der Volkskirche“¹²¹ beschreibt, stellt Wilm dann Argumente der Bejahung denen der Infragestellung der Volkskirche gegenüber¹²². Der dritte Abschnitt analysiert das Verhältnis der Volkskirche zum dritten

119 Vgl. *Eckstein*, Richard: Gerechtigkeit für die Volkskirche. In: ELKZ 14 (1960), 1–3.

120 *Wilm*, Ernst: Volkskirche – Last und Verheißung. Tätigkeitsbericht auf der Tagung der westfälischen Landessynode im Oktober 1960. Bielefeld o. J. [1960], 5.

121 *Ebd.*, 6–29.

122 *Ebd.*, 30–58.

Glaubensartikel¹²³. Der letzte Abschnitt „Volkskirche – aber wie?“¹²⁴ sucht dann nach konkreten Umsetzungsmöglichkeiten für die Volkskirche. Die Gemeinde sei beides: „versammelte Gemeinde und ausgesandte Boten.“¹²⁵ Die Volkskirche sei also Kirche und Welt zugleich¹²⁶. Weitere Charakteristika dieser Kirche seien ihre „offenen Tore“ sowie der Dienst am Nächsten. Wilm befürwortet zwar grundsätzlich den Fortbestand der Volkskirche, aber sein Bericht enthält auch zahlreiche Hinweise auf nötige Veränderungen hierfür.

Insofern ist es nicht überraschend, dass im Verlauf der 1960er Jahre das Thema „Kirchenreform“ das Denken über die Volkskirche ganz maßgeblich beeinflusste¹²⁷. Dabei wurde der Ton der Kritik schärfer und grundsätzlicher¹²⁸. Etwa im Zusammenhang mit Veröffentlichungen des Schweizer Praktischen Theologen Rudolf Bohren über die Kasualpraxis kann dies deutlich gemacht werden. Er sieht immer wieder eine Art Verrat am eigentlichen Auftrag der Kirche geschehen, wenn diese in einer mehr und mehr entkirchlichten Umwelt an den Menschen die Kasualien vollzöge, ohne dass diese Teil der kirchlichen Gemeinschaft wären. Damit ist ein zentrales Problem einer volkskirchlichen Kasual- und Verkündigungspraxis

123 *Ebd.*, 59–67. Dort auch ein Vergleich mit der Freiwilligkeitskirche (*ebd.*, 62–67).

124 *Ebd.*, 68–102.

125 *Ebd.*, 76.

126 *Ebd.*: „Wir sind nicht nur in der Welt, sondern die Welt ist auch in uns. Diese Spannung hängt nicht nur mit der so sehr irdischen Gestalt der Volkskirche zusammen, sondern mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, mit dem Evangelium, daß Gott die Gottlosen gerecht macht und in Jesus Christus die Welt so sehr geliebt hat [...].“

127 Dies korreliert mit dem politischen und sozialen Reformgeist der 1960er Jahre, vgl. *Herbert, Ulrich*: Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert. München 2014, 835–883; *Görtemaker*, Geschichte (wie Anm. 29), 475–525.

128 Vgl. *Bohren*, Rudolf: Kirchenreform – aber wie? In: *MPT* 53 (1964), 33–38, vor allem 34: „Die Kirche zerfällt heute offensichtlich an Altersschwäche innerlich. Nur wer als Mensch im Gestern lebt, kann als Christ heute ohne Trauer sein über den Zustand der Kirche. Nur wer gar keine Liebe hat für seine Kirche, braucht nicht an ihr zu leiden. [...] Und wir gedenken dann der Reformation am besten, wenn wir vor Gott unserer volkskirchlicher Ruinen gedenken und um einen Neu-Bau der Gemeinde in allen ihren Gliedern bitten – also um Re-Formation.“

relativ klar benannt¹²⁹. Von einem volksskirchlichen Verständnis her, soll die Kirche an allen Gliedern eines Volkes Christi Auftrag vollziehen und nicht nur an ihren eigenen¹³⁰. Diese Idee einer Volkskirche lehnt Bohren also dezidiert ab.

Zwar wäre es seiner Ansicht nach töricht, die Volkskirche leichtfertig preisgeben zu wollen, ebenso unverantwortlich wäre es aber, um jeden Preis an ihr festzuhalten¹³¹. Sein „Vorschlag zur Neugestaltung unserer Kasualpraxis“ positioniert sich prononciert zum dominanten Volkskirchenverständnis weiter Teile des Protestantismus dieser Jahre:

„Wenn wir also daran gehen, über einen Vorschlag neuer Praxis nachzudenken, dann darf dies nicht so geschehen, daß wir zum [!] vornherein darauf schielen, ob dieser Vorschlag dem Unternehmen Volkskirche dienlich sein könnte oder nicht. Wir haben streng auf die Sache zu blicken und darauf zu achten, was dem Lauf des Evangeliums nütze. Wir wollen dabei gerne hoffen, daß unsere liebe, alte Volkskirche uns erhalten bleibe, doch dürfen wir nicht aus der Volkskirche ein Prinzip machen, das alles Leben vom Wort her erstickt. Vor allem dürfen wir nicht aus Angst um die Volkskirche einem Konservativismus verfallen, der das Leben der Volkskirche zu erhalten versucht und es gerade so verliert.“¹³²

Auf die konkreten Vorschläge Bohrens braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Deutlich geworden ist aber, dass ein Nachdenken über die Kasualpraxis kaum möglich war, ohne über den Begriff der Volkskirche und seine Implikationen zu reflektieren. Auf der Ebene der Diskussionen über die Kasualpraxis wie auch über den

129 Vgl. hierzu *Dierken*, Jörg: Amtshandlungen in der Volkskirche. Zum theologischen Umgang mit Kasualfrömmigkeit (ThSt 137). Zürich 1991.

130 Vgl. *Link*, Christian: Art. Volkskirche. In: Evangelisches Staatslexikon. 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl. Stuttgart / Berlin 1975, 2832–2836. Vgl. auch *Hammer*, Walter: Hat die Volkskirche noch eine Zukunft? Detmold o. J. [1970], 12, der als konstitutive Merkmale einen universellen Verkündigungsauftrag, gesellschaftliche Relevanz, die Lage als Großkirche und eine innere Toleranzbreite nennt.

131 Vgl. *Bohren*, Rudolf: Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit? (TEH N. F. 83). München 1960, 23. Einen Überblick zur Debatte gibt Bohren selbst in der dritten Auflage dieser Schrift, vgl. *Bohren*, Rudolf: Dass. 3., erg. u. erw. Aufl. (TEH N. F. 147). München 1968, 44–56.

132 *Ebd.*, 23f.

Gemeindeaufbau insgesamt ließen sich jedenfalls weitere Schneisen in die Historische Semantik des Volkskirchenbegriffs schlagen.

Die Diskussion über manifeste und latente Kirche wurde im Westen ebenfalls, beziehungsweise genauer gesagt, zuerst hier ausführlich geführt¹³³. Diese Diskussionen liefen insgesamt darauf hinaus, die Institution Kirche stärker in Frage zu stellen, als dies noch zu Anfang der 1960er Jahre üblich war¹³⁴, einige Vertreter wähten die Kirchen gar im „Kreuzfeuer der Kritik“¹³⁵. Ein Abgesang auf die Volkskirche begann, freilich weder zum ersten, noch zum letzten Mal in der Geschichte des evangelischen Kirchentums in Deutschland¹³⁶. Die Kirche wurde nunmehr jedenfalls auch im Westen als eine „Institution im Übergang“ wahrgenommen und gedeutet¹³⁷.

V. Resümee

Im hier untersuchten Zeitraum kann man hinsichtlich der kirchlichen Selbstbeschreibungsprozesse nicht von einer ostdeutschen Avantgarde sprechen. Die Einflüsse der Barmer Theologischen Erklärung und insbesondere die Rezeption einiger Teilstücke der Theologie Dietrich Bonhoeffers in Ostdeutschland führten zwar verhältnismäßig früh zu einer theologischen Neuorientierung. Allerdings war diese nicht selbst

133 Vgl. beispielsweise *Steck*, Karl Gerhard: Latente Kirche? Bemerkungen zu Dorothee Sölle: Kirche außerhalb der Kirche. In: *Stimme* 17 (1965), 689–693; *Bolemski*, Hans: Zum Verhältnis von manifester und latenter Kirche. Überlegungen nach dem Kölner Kirchentag. In: *PTh* 55 (1966), 230–242; *Smolka*, Eva Maria: Kirchenreform zwischen ‚moderner Theologie‘ und Bekenntnisbewegung. In: *PTh* 56 (1967), 508–517; *Jung*, Hans-Gernot: Die Entdeckung der latenten Kirche. Wandlungen im Verständnis der Kirche. In: *Anstöße* 13 (1966), 102–111, hier auf 103 die Unterscheidung zwischen „Randsiedlern“ und „Kerngemeinde“ innerhalb der Volkskirche.

134 Vgl. allerdings *Vicedom*, Georg V.: Das Dilemma der Volkskirche. Gedanken und Erwägungen. München 1961, der allerdings erst einige Jahre später stärker wahrgenommen worden ist.

135 Vgl. *Beckmann*, Joachim: Die Kirche im Kreuzfeuer der Kritik. In: *KiZ* 22 (1967), 534–538; auch in: *Protokoll* 234 (1967), 12–28.

136 Vgl. als ein Beispiel unter vielen *Harbsmeier*, Götz: In verrosteten Angeln? Volkskirche – Landeskirchentum und Kirchenverträge (TEH. N. F. 129). München 1965.

137 Vgl. *Marsch*, Wolf-Dieter: Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform. Göttingen 1970.

gewählt, sondern wurde den theologischen und kirchenleitenden Vertretern von außen aufgezwungen. Auch, dass in der innerkirchlichen Diskussion in Ostdeutschland dezidiert theologische Argumente für eine Minderheitenkirche ins Feld geführt wurden und man sich selbst durchaus als Avantgarde betrachtete, ändert dieses Ergebnis nicht. Auch in der DDR gab es gewichtige Stimmen wie etwa Gottfried Noth und Werner Krusche, die zwar konzedierten, dass die Volkskirche in der überkommenen Form nicht zu erhalten sei, die aber in ihr zugleich einen bleibenden Auftrag erkannten. Durch Modifikationen am Begriff konnte der damit verbundene gesamtgesellschaftliche Auftrag erhalten bleiben und weiter von Volkskirche gesprochen werden. Die insbesondere nach der Wende artikulierte Überzeugung, wie sie in Schönherr's Zitat in der Einleitung anklang, dass man in Ostdeutschland ein bibelgemäßeres und fortschrittlicheres Kirchenkonzept verfolgt habe, lässt sich zumindest für den hier betrachteten Zeitraum nicht bestätigen.

In Westdeutschland begann die fundamentale Kritik an der Volkskirche später, sie fiel dafür aber umso heftiger aus. Die Methode der Historischen Semantik hat dafür sensibel gemacht, dass nicht wenige Äußerungen im Westen im Hinblick auf die prekäre Lage der Kirchen im Osten gemacht worden sind, wie insbesondere das Beispiel Ernst Wilm gezeigt hat¹³⁸. Zu einem Abschied von der Volkskirche kam es auch hier nicht.

Diese Entwicklungen erklären sich vor allem durch die unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen und soziokulturellen Rahmenbedingungen, an denen man sich in Ost- und Westdeutschland zu orientieren hatte. Es wäre freilich noch ausführlicher auf die Ausgangslage einzugehen, also die Bedeutungsfacetten, die der Begriff bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges innehatte. Erstaunlich ist aber die Konvergenz, die sich dort zeigt, wo die Idee der Volkskirche unter Druck gerät. Während man sich spätestens Anfang der 1960er Jahre einig ist, dass die Volkskirche in der bisherigen Form nicht aufrechtzuerhalten sei, gibt es Vertreter auf beiden Seiten des durch

138 Hier gibt es also auch eine Verbindungslinie zwischen Historischer Semantik und der „asymmetrisch verflochtenen Parallelgeschichte“. Für eine mustergültige Umsetzung derselben vgl. jetzt *Lepp, Claudia: Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau. Göttingen 2015*, dort zur Methode 15–17.

die Mauer getrennten Deutschlands, die die Aufgabe der Kirche auf das ganze Volk bezogen verstanden wissen wollen und darüber hinaus den Dienst am Nächsten im Sinne einer „Kirche für andere“ stark betonen. Zumindest bis 1969 blieben die Diskussionen über die Volkskirche stark aufeinander bezogen und man arbeitete sich an den gegenseitigen Erfahrungen ab und versuchte die „richtigen“ Schlussfolgerungen daraus zu ziehen. Dies ist zwar nicht überraschend, wird aber durch den hier gewählten methodischen Zugriff besonders gut deutlich.

Die Vielschichtigkeit und Multifunktionalität des Begriffs, die hier angedeutet worden ist, müsste in einem diachronen Längsschnitt für das 20. Jahrhundert noch genauer aufgearbeitet werden¹³⁹. Der lange Abschied von der Volkskirche war auf beiden Seiten der Mauer jedenfalls kein endgültiger und in gewisser Weise dauert er bis heute an.

139 Dies beabsichtigt der Verfasser in seiner in den Anmerkungen 9 und 21 erwähnten Dissertation durchzuführen.

Die Regionalisierung der Evangelischen Kirche der Union
(1970/72). Ein unerforschtes Kapitel zum Thema
Gemeinschaft im geteilten Deutschland*

Henning Theißen

1. Forschungsstand

Unter den gliedkirchlichen Zusammenschlüssen im deutschen landeskirchlichen Protestantismus ist die Evangelische Kirche der Union (EKU, 1951/53 bis 2003) im Vergleich zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) oder der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) deutlich weniger erforscht. Im Wesentlichen liegen ein dreibändiges Handbuch zum Überblick über die überwiegend unedierte Quellen sowie die vom letzten östlichen EKU-Kanzleipräsidenten Friedrich Winter verfasste Spezialdarstellung zur EKU in der DDR vor¹. Dabei verdient die EKU in zeitgeschichtlicher Perspektive besonderes Interesse. Ist sie doch diejenige Kirchengestalt, die in den Wechselfällen der Kirchengeschichte des Kalten Krieges, seiner Entspannung und letztlich Überwindung *Gemeinschaft* in besonders vielfältigem Sinne verkörpert. Der für die EKU namengebende Begriff „Union“ referiert hier nicht nur auf die

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten auf dem Workshop „Protestantismus im geteilten Deutschland – Forschungsperspektiven“ der DFG-Forschergruppe 1765 „Die Rolle des Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland (1949–1989)“ in Göttingen am 6.7.2015. Ich danke dem Präsidium der Union Evangelischer Kirchen (UEK), dem Evangelischen Zentralarchiv in Berlin (EZA), den landeskirchlichen Archiven der Evangelischen Kirche im Rheinland (LKA Düsseldorf) und der Evangelischen Kirche von Westfalen (LKA Bielefeld) sowie dem Bundesarchiv (BARCH) für die freundliche Unterstützung der erforderlichen Archivistudien und die Genehmigung zur Verwendung der hier benutzten Archivalien.

1 Vgl. *Goeters, J. F. Gerhard / Rogge, Joachim* (Hg. im Auftrag der EKU): Die Evangelische Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. I–III. Leipzig 1992/99 bzw. *Winter, Friedrich*: Die Evangelische Kirche der Union und die Deutsche Demokratische Republik. Beziehungen und Wirkungen (UnCo 22). Bielefeld 2001, hier 141–159 zur Regionalisierung der EKU unter Auswertung der Akten der Synoden und ihres Regionalisierungsausschusses sowie der staatlichen Beobachtung derselben in der DDR.

volle, Kanzel und Altar umfassende Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen im Sinne des ökumenischen terminus technicus, sondern erfasst auch konfessionskulturelle, gesellschaftliche und politische Antagonismen, auf die diese unierte Kirche ebenfalls stets bezogen gewesen ist. Einigen dieser Facetten von Gemeinschaft wird in diesem Aufsatz an einem kirchenzeitgeschichtlichen Beispiel nachgegangen, das für alle erwähnten Kirchenzusammenschlüsse im kritischen Sinne prägend wurde. Die sozialistische Verfassung der DDR vom April 1968 erschwerte allen dreien die Aufrechterhaltung kirchlicher Gemeinschaft zwischen beiden Teilen Deutschlands. Während die VELKD darauf schon vorlaufend 1967/68 mit einer Bereichstrennung reagiert hatte und die Loslösung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR (Kirchenbund, BEK) aus der EKD 1969 die Analogie zweier deutscher Staaten in der politischen Entspannung vorwegzunehmen schien, brachte die erst 1972 abgeschlossene Regionalisierung der EKU eine zeitgeschichtlich wie kirchentheoretisch höchst dichte und ertragreiche Besinnung auf das Selbstverständnis evangelischer Kirche mit sich, die die Aufarbeitung lohnt. Die bisher nur wenigen Äusserungen hierzu sind aus der Beteiligtenperspektive geschrieben und daher – auch da, wo dies nicht explizit wird – verständlicherweise von den „Beziehungen und Wirkungen“ (Winter) zwischen Kirche und Staat geprägt². Die Aufgabe Kirchlicher Zeitgeschichte als einer theologischen Teildisziplin schließt je-

2 Vgl. neben *Winter*, EKU und DDR (wie Anm. 1), 141–159 die Äußerungen des Vorsitzenden und des stellvertretenden (westlichen) Vorsitzenden des Regionalisierungsausschusses: *Pietz*, Reinhold: Kontroverse theologische Begründungen bei der regionalen Aufgliederung der Evangelischen Kirche der Union. In: Erk, Wolfgang / Spiegel, Yorick (Hg.): *Theologie und Kirchenleitung* (FS Martin Fischer). München 1976, 215–225; bzw. *Danielsmeyer*, Werner: *Führungen. Ein Leben im Dienste der Kirche*. Bielefeld 1982, hier 167–170. In Zeitschriften äußerten sich außerdem Protagonisten unterschiedlicher konfessionskultureller Milieus, nämlich der Kirchlichen Bruderschaft Sachsens (*Feurich*, Walter: *Klammer EKid?* In: *Glaube und Gewissen* 16 [1970], 146–147), der reformierten Gemeinden (*bl* [d. i. *Langhoff*, Heinz]: *Rückschau auf die Synoden*. In: *Glaube und Gewissen* 18 [1972], 126–127), der Lehrgesprächskommission beim BEK (*Rogge*, Joachim: *Kriterien für Kirchengemeinschaft heute*. In: *ZdZ* 26 [1972], 333–341) sowie des Bundes Evangelischer Pfarrer in der DDR (*E. K.*: *Organtrennung und Divergenz*. In: *Evangelisches Pfarrerblatt* 1972, H. 6, 165).

doch darüber hinaus besonders die Frage ein, wie in einer vom Problem der Schuld und ihrer Vergebung geprägten Epoche Gemeinschaft neu möglich wird³. Ich stelle im Folgenden die einschlägigen Ereignisse entlang dreier Verständnisse von Gemeinschaft dar, die sich im Geschehensverlauf gewissermaßen phasenweise zeigten. Vorangestellt seien jedoch die Eckdaten zur Regionalisierung der EKU.

2. Die Geschichte der Regionalisierung der EKU

Gegenstand der Regionalisierung waren die Leitungsorgane der EKU: ihre Synode und ihr Rat sowie ihre Kirchenkanzlei als Rechtsnachfolgerin des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates. Nach Schließung der innerdeutschen Grenze 1961 schuf der Rat, der jetzt nur noch am Standort der Ost-Berliner Stelle der Kirchenkanzlei tagen konnte, im Wege der gesetzesvertretenden Verordnung zunächst 1963 die Möglichkeit räumlich getrennt, aber doch gleichzeitig tagender Synoden in beiden Teilen Berlins, die durch Kuriere in Austausch miteinander blieben⁴. Als diese Möglichkeit wegfiel, da die DDR-Behörden Ost-Berlin als synodalen Tagungsort nicht mehr genehmigten, erließ der Rat der EKU am 1. Oktober 1968 eine Regionalordnung, die getrennte Synodaltagungen mit Zuständigkeit nur für die jeweilige Region vorsah und (in einer zugehörigen Verordnung über Sektionen des Rates unter demselben Datum) auch dem Rat die Möglichkeit einräumte, bei Fragen entsprechender Zuständigkeit für nur eine Region Beschlüsse zu fassen⁵.

Was hier vom Rat zwischen den Synodaltagungen zum Erhalt der Handlungsfähigkeit per Erlass geregelt wurde, wurde im Frühjahr 1970 in der erforderlichen Weise ordentlicher Gegenstand synodaler Verhandlungen. Dabei wurde das zunächst Ausnahmehafte regulär

3 Zum hier vorausgesetzten Verständnis Kirchlicher Zeitgeschichte vgl. *Greschat*, Martin: Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung (ThLZ.F 16). Leipzig 2005; und speziell zur Bedeutung der Schuldthematik vgl. *Greschat*, Martin: Kirchliche Zeitgeschichte. Konzepte, Themen und Aufgaben. In: Assel, Heinrich (Hg.): Leidenschaft für die Theologie. Leipzig 2012, 119–145.

4 Vgl. die Dokumentation der entsprechenden Ordnung in KJ 90 (1963), 173f.

5 Diese Regionalverordnungen vom 1.10.1968 sind in KJ 97 (1970), 269f. in der Fassung vom 3.2.1970 dokumentiert, die für die Synoden die Schaffung getrennter Synodenpräsidien in Ost und West ermöglicht.

verstetigt. Das zeigt bereits die Aussprache über den Ratsbericht bei der östlichen Regionalsynode in Magdeburg, 22.–24. Mai 1970, bei der die einzelnen Standpunkte zum Thema in einer Grundsätzlichkeit und Vielfalt ausgetauscht wurden wie bei keinem anderen Anlass⁶. Der Magdeburger Synodalbeschluss, der fortan in der DDR besonders auch für die staatliche Beobachtung und Kirchenpolitik als Schibboleth erhalten musste, erklärte entgegen einer ursprünglichen Beschlussvorlage nicht die Einheit der EKU, sondern ihren Fortbestand zum Ziel synodalen Handelns und fasste ansonsten zugleich mit einer Vertiefung der Gemeinschaft im Kirchenbund die Weiterentwicklung der begonnenen Regionalisierung der EKU ins Auge⁷. Hierfür setzte die Synode einen Regionalisierungsausschuss ein, der nach gut anderthalbjähriger Arbeit das 1972 synodal verabschiedete Organegesetz einbrachte⁸. Mit ihm wurde die bereichsweise Gliederung aller Leitungsgremien umgesetzt, was auch äußerlich daran zu erkennen ist, dass in den Akten der EKU mit Inkrafttreten des Organegesetzes die Zählung der Ratssitzungen getrennt für Ost- und Westbereich neu anfang. Freilich ist zu beachten, dass die Regionalisierung per Organegesetz nur möglich war, weil beide Synoden übereinstimmende Beschlüsse darüber fassten und so gerade im Vollzug der Regionalisierung eine gesamt-kirchliche Leitung waltete. Diese Voraussetzung wurde schon bei der Magdeburger Synodaltagung 1970 deutlich, als ein Antrag einer Vierergruppe um den Berliner Theologen Hanfried Müller, der kraft der bestehenden Regionalordnung eine selbständige EKU-Synode im

6 Dokumentiert in den Verhandlungen der Synode: EZA Berlin 108/1061, 90–126.

7 Der Beschluss der Magdeburger Regionalsynode vom 24.5.1970 ist dokumentiert: KJ 97 (1970), 277, wo auch auf die ursprünglich auf „Einheit“ der EKU zielende Beschlussvorlage verwiesen wird. Der Übernahmebeschluss der westlichen Regionalsynode in Berlin-Spandau vom 16.6.1970 ist dokumentiert: KJ 97 (1970), 279.

8 Das Gesetz wurde von der östlichen Regionalsynode am 23.4.1972 und von der westlichen Regionalsynode am 8.5.1972 beschlossen (EZA Berlin 108/1062, Umdr. B 81/72 par. EZA Berlin 8/41, Umdr. II/188/72). Vgl. Kirchenkanzlei [der EKU] (Hg.): Verhandlungen der 2. Tagung der 4. Synode der EKU (Regionalbereich West) vom 5. bis 8. Mai 1972. Berlin 1973, 136f. (Gesetzestext), 50–53 (Einbringungsreferat W. Knaut), 89–93 (1. Lesung und Aussprache), 112 (2. Lesung).

Bereich der DDR konstituieren wollte (sog. Viererantrag), u. a. an dem Einwand des Naumburger Theologiedozenten Johannes Hamel scheiterte, dass diese trotz ihrer regionalen Um- und Begrenztheit die EKU als ganze tangieren würde⁹. Mit der Nennung Hamels und Müllers sind über die historische Information hinaus auch schon die inhaltlichen Eck- und Streitpunkte benannt, die das Geschehen der Regionalisierung mit vorantrieben. Tatsächlich lassen sich in der Regionalisierungsdebatte drei Phasen entlang der unterschiedlichen Auffassung kirchlicher Gemeinschaft wie folgt beobachten.

2.1 Gemeinschaft des Volkes (Kreyssig, Hildebrandt, Fischer)

Bald nach Annahme der DDR-Verfassung im April 1968 begann die Regionalisierungsdebatte im Rat der EKU, der am andauerndsten unter dem DDR-Grenzregime zu leiden hatte. Die Debatte ließ aber schon bald synodalen Regelungsbedarf erkennen, dem der Rat durch die Regionalverordnungen nicht vorgreifen konnte; er durfte nur Ausnahmefälle regeln¹⁰.

In der Ratssitzung vom 6. August 1968, bei der laut Protokoll „sehr unterschiedliche Auffassungen“¹¹ aufeinanderprallten, ergriff auch Synodalpräses Lothar Kreyssig, in dieser Funktion zugleich Mitglied des Rates, das Wort. Er verfocht über die Jahre hinweg energisch die Einheit der EKU mit einem für unierte Kirche und Theologie kennzeichnenden Argument, das er für die Ratssitzung im Januar 1970 auch schriftlich fixierte. Die Einheit der EKU gründet demnach als Volkskirche in der Einheit des Volkes, das aufgrund

9 Vgl. EZA Berlin 108/1061, 100.

10 Am Ende seiner Amtszeit tauschte Vizepräsident O. Söhnngen im Herbst 1969 in der westlichen Kirchenkanzlei mit dem leitenden Juristen W. Knaut, dem theologischen Referenten F. Viering und dem EKD-Juristen E.-V. Benn Argumente für und wider eine Modellstellung der EKU in der EKD aus, die Söhnngen bejahte, Knaut wegen der Gründung des BEK aber für obsolet hielt (beides enthalten in: EZA Berlin 646/4), während Viering (im Gespräch mit Benn) für eine schlanke Rechtsgestalt der EKU votierte (EZA Berlin 8/39). Diese Debatte gehört wie die ebenfalls im Pro-und-Contra-Stil aufgebaute „Materialsammlung“ des Potsdamer Generalsuperintendenten H. Lahr zur Ratssitzung am 4.11.1969 (EZA Berlin 8/353, Umdr. 308/69) in ein Vorläuferstadium der eigentlichen Regionalisierungsdebatte.

11 Vgl. EZA Berlin 8/400 sowie den hinzugefügten Vermerk von O. Lingner.

seiner Schuld während der NS-Zeit die Teilung als ein „verdientes Verhängnis“¹² trage. Ihre theologische Aufgabe von Schuldbekennnis und Vergebungszuspruch kann die EKU deshalb nur am Volk über die Grenze dieser Teilung hinweg wahrnehmen. Den Schlüssel dieser Argumentation bildet die Vorstellung vom Volk als einer Gemeinschaft, die in der „Solidarität der Schuld“ (Stuttgarter Schulderklärung 1945) geeint ist, ohne deshalb der problematischen Kategorie der Kollektivschuld zu unterliegen.

Kreyssigs sühnetheologisches Argument spiegelt nicht nur sein persönliches Engagement als Gründer der Aktion Sühnezeichen, sondern auch eine Reihe sogenannter Friedensworte, mit denen die Synode der EKU unter seinem Vorsitz politische Fragen besonders der Wiedervereinigung mehrfach mit der geistlichen Not einer Schuldgemeinschaft des deutschen Volkes verknüpft hatte; am prominentesten wohl in dem vom Berliner Theologen Heinrich Vogel verfassten Notwort von 1959. Kennzeichen dieser Äußerungen ist die Bereitschaft, als Kirche im konfessorischen Wir-Stil zugleich für das Volk zu sprechen¹³. Diese Bereitschaft, die vom Stuttgarter Schuldbekennnis her keineswegs ortlos im deutschen Protestantismus nach 1945 war, erlitt aber just mit der Regionalisierung der EKU Abbrüche, weil der Begriff des Volkes bei der nun fixierten deutschen Zweistaatlichkeit eher das Staatsvolk auf der je eigenen Seite des Eisernen Vorhangs adressierte¹⁴. Erhalten blieb der unierte Impetus, den Begriff des Volkes theologisch und damit abseits aller politischen Kategorien zu bestimmen.

So erklärt es sich, dass die Gemeinschaft des Volkes, auch ohne das spezifische Prädikat der Schuldgemeinschaft, entschiedenen Verfechtern einer einheitlichen EKU als wichtiges Argument diente,

12 Vgl. *Kreyssig*, Lothar: Der künftige Weg der EKU. Entwurf zu einem Beitrag, Zitat: 3 (EZA Berlin 8/39, Umdr. B 2/70).

13 Zu den „Friedensworten“ der EKU (eine Zusammenstellung der westlichen Kirchenkanzlei von ca. 1982 für ein mögliches „Friedenskonzil“: EZA Berlin 8/1953); vgl. *Theißen*, Henning: Kann es ein kirchliches Bekenntnis zu geschichtlicher Schuld geben? Das Beispiel unierter Kirche und Theologie. In: Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin) (VWGTh 44). Leipzig 2016, 747–764.

14 Vgl. *Theißen*, Bekenntnis (wie Anm. 13), 760.

allen voran dem Präsidenten der Kirchenkanzlei, Franz-Reinhold Hildebrandt. Seine größte zusammenhängende Äußerung zur EKU gibt mit hoher Wahrscheinlichkeit sein Referat im erwähnten Regionalisierungsausschuss wieder. Der Text mündet beinahe menetekelgleich in das Problem der „Verkündigung der Versöhnung in einem geteilten Volk“:

„Eine geistliche Frage von letzter Tiefe hat bei den gegenwärtigen Entscheidungen noch ein besonderes Gewicht: Die Frage nach der Verkündigung der Versöhnung in einem geteilten Volk. Der christlichen Kirche, also auch der EKU, ist die Botschaft von der Versöhnung aufgetragen. Von der Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit im Christusereignis wie auch der daraus folgenden Versöhnung zwischen der in verschiedene politische, ideologische, gesellschaftliche, ökonomische, nationale, rassische und anderen [sic!] Antagonismen aufgespaltenen Menschheit (2 Kor 5,17 ff.; Eph 2,14 ff.). Muß die Kirche nicht durch ihre eigene Existenz die Relativität aller vorhandenen menschlichen Gegensätze und Feindschaften bezeugen?“¹⁵

Der ausdrückliche Verweis auf Eph 2,14 unterstreicht, dass Hildebrandts Volksbegriff die *theologische* Größe des Gottesvolkes aus Juden und Heiden bezeichnet.

Für diesen theologischen Volksbegriff hat Hildebrandt einen Mitstreiter in seinem West-Berliner Stellvertreter Martin Fischer, der

15 Vgl. *Hildebrandt*, Franz-Reinhold: Die Evangelische Kirche der Union. In: Grant, John W. (Hg.): Die unierten Kirchen (Die Kirchen der Welt X). Stuttgart 1972, 29–105, Zitat: 101f. Die Identifikation dieses Textes stützt sich auf die Übereinstimmungen seiner Gliederung mit der Schilderung, die Danielsmeyer in seinem persönlichen Tagebuch vom 27.11.1970 von Hildebrandts Ausschussreferat gibt: „Zunächst hielt Hildebrandt das vorgesehene Referat über den jetzigen Bestand der Union. Der schlaue Fuchs tat das Seine, damit wir zu keinen schnellen und vorschnellen Ergebnissen kommen. Er verbreitete sich ausführlich über die Geschichte der preussischen Kirche, über die Grundordnung der EKU, namentlich über den Grundartikel, über Verfassung, Arbeitsaufgaben, Verhältnis zum Kirchenbund und dergleichen. Dies Referat, subtil und ausgiebig, nahm in etwa 2 Stunden lang in Anspruch“ (LKA Bielefeld 3.34, Nr. 112, Bd. VIII, 246). Die anders gewichtende Beschreibung des Referats bei *Winter*, EKU und DDR (wie Anm. 1), 149 reproduziert lediglich die Niederschrift der Ausschusssitzung (EZA Berlin 108/989, B 218/70).

in seiner früheren Zehlendorfer Professur den Zusammenhang von Volk und Kirche „leicht von den Lippen“ brachte, wie sein Schüler Friedrich-Wilhelm Marquardt bemerkte. Er sah bei Fischer eine politische Theologie des „gesellschaftlichen Subjekts“¹⁶ angelegt, die im Begriff des Volkes den Schritt weg vom Nationalismus der akademischen Vorgängergeneration und hin zum Internationalismus der Studentenbewegung eines Rudi Dutschke wagte. Fischer fühlte sich von Marquardt freilich „nicht einmal wirklich verstanden“¹⁷. Gegen Marquardts Auffassung spricht, dass Fischer – ähnlich wie Kreyssig und Hildebrandt – den Begriff des Volkes regelmäßig theologisch als Bundesvolk (griech. *λαός*) bestimmte und Demokratisierung darum kirchlich nicht in Gestalt basisdemokratischer Teilhaberechte, sondern nur als Repräsentation des ganzen Kirchenvolkes (griech. *δῆμος*) in Form des Priestertums aller Gläubigen konzeptualisieren konnte¹⁸. Fischer war jedoch sehr aufgeschlossen gegenüber anderen unierten Kirchengestalten, z. B. der Arnoldshainer Konferenz oder dem BEK, während Kreyssig und Hildebrandt über den theologischen Wert beider leise oder laut Kassandrarufo ausgestoßen hatten¹⁹.

16 Vgl. *Marquardt*, Friedrich-Wilhelm: „Ein Nachhall auf Deutschland“. Martin Fischers politische Theologie, in: Erk / Spiegel (Hg.), *Theologie* (wie Anm. 2), 35–57, Zitate: 37 bzw. 52 (vgl. 54).

17 Brief von M. Fischer an H. Vogel, 4.8.1981 (EZA Berlin 606/96).

18 Vgl. Rekurs auf den „Taufglauben“ in *Fischer*, Martin: *Demokratisierung der Kirche?* In: Viering, Fritz / Johnsen, Hartmut (Hg.): *Demokratisierung der Kirche? Ein Beitrag der Arnoldshainer Konferenz*, o. O. u. J. [1970], 10–30, 17f. u. ö.

19 Dies geschah bei beiden umgekehrt zu ihrem eigentlichen Naturell. Der sonst so vernehmlich redende Kreyssig schwieg nach einer brieflichen Äußerung von Hamel bei der östlichen EKU-Synode 1970 (Postkarte Hamel an A. Noack, 19.12.1993, zit.: *Noack*, Axel: „Das Salz der Kirche ist die EKU“. Karl Barth, Johannes Hamel und die Kirche in der DDR. In: Hüttenhoff, Michael / Theißen, Henning [Hg.]: *Abwehr – Aneignung – Instrumentalisierung. Zur Rezeption Karl Barths in der DDR* [GThF 24], Leipzig 2015, 73–98, hier 98 mit Anm. 67), während der in politischen Fragen vorsichtige Hildebrandt bei seinem Abgang zwei Jahre später bei der Regionalisierungssynode 1972 ein verbittertes Abschiedswort sprach (vgl. *Winter*, EKU und DDR [wie Anm. 1], 159).

Fischer hatte bei seiner Amtseinführung in der EKU-Kanzlei Jebensstraße gesagt: „Zu Hause war ich erzogen in der Meinung, Preußen ist eigentlich Deutschland [...] Und habe dann gelernt, wie reich Deutschland ist, daß es nicht nur Preußen enthält.“²⁰ Gerade als politische und historische Aussage markierten diese Sätze die Regionalisierungsdebatte als die Zäsur, die die Vertreter des theologischen Volksbegriffs von der Ära Dibelius trennte. Auch Otto Dibelius ging als Bischof von Berlin-Brandenburg und robuster Verfechter der Einheit der EKU von der Bedeutsamkeit des Volkes aus, sah dies jedoch in Kontinuität zur preußischen Volkskirche und ihrem gesellschaftlich homogenen, bis ins Politische reichenden Gestaltungsauftrag²¹; Dibelius folgte, mit heutigen Worten gesprochen, einem starken Konzept unierter „Konfessionskultur“ (Thomas Kaufmann). Kreyssig, Hildebrandt und Fischer gingen demgegenüber von der Einsicht aus, dass der kirchliche Auftrag, die „Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“ (Barmen VI), derart geschlossene Konfessionskulturen im Volk weder voraussetzen noch zum Ziel haben kann, sondern selbst erst Gemeinschaft des Volkes in einem theologischen Sinne begründet. In der einen oder andern Weise war dies für alle drei die Lehre, die sie aus dem Kirchenkampf zogen.

2.2. Gemeinschaft des Zeugnisses (Pietz, Hamel, Müller)

Mit der Ära Dibelius ging in der EKU auch eine Epoche scheinbar selbstverständlicher Volkskirchlichkeit allmählich zu Ende. Das Bewusstsein für die Begründungspflichtigkeit sozialer Bezugskategorien der Kirche nahm zu. Die Vorstellung von der Kirche als einer *Zeugnisgemeinschaft* bildet hierfür ein gutes Beispiel, da die Erkenntnisform des Zeugnisses das unselbstverständliche Gegebensein von Vertrauen und Vertraulichkeit zur Voraussetzung hat, wie sich dies in der Tätigkeit des Regionalisierungsausschusses der EKU spiegelt.

20 Ansprache M. Fischer bei der Amtsübernahme, 5.1.1970 (EZA Berlin 606/189).

21 Zur kirchenzeitgeschichtlichen Bedeutung Dibelius' in diesen Fragen vgl. *Greschat*, Martin: Röm 13 und die DDR. Der Streit um das Verständnis der „Obrigkeit“ (1957–1961). In: *ZThK* 105 (2008), 63–93.

Der von der östlichen Regionalsynode 1970 eingesetzte, im Herbst desselben Jahres aber vom Rat um westliche Mitglieder ergänzte Regionalisierungsausschuss drohte an dieser strukturellen Asymmetrie seiner Genese gleich in der ersten Sitzung auseinanderzubrechen. Müller bestritt die Rechtmäßigkeit bundesdeutscher Mitglieder in einem rein ostsynodal eingesetzten Gremium. Wenn die gegenteilige Mehrheitsauffassung, dass die Mitgliedschaft in synodalen Ausschüssen keiner anderen Rechtsordnung verpflichtet sei als das individuelle Synodalgelübde, auch die Arbeitsfähigkeit des Ausschusses zunächst sicherte²², schwelte die Kontroverse doch untergründig weiter. Dies wohl auch deshalb, weil Müller sein eigenes Synodalgelübde nicht als landeskirchlich gewähltes Mitglied, sondern als Abgesandter einer staatlichen Theologischen Fakultät abgelegt hatte, an die er sich in dieser Eigenschaft auch durch die staatliche Auffassung von der Rechtsstellung der Kirchen gebunden fühlte²³. Die Verpflichtung auf das Gelübde muss jedenfalls auf Müller Eindruck gemacht haben. Noch vierzig Jahre später sparte er in seiner durchaus leutseligen und vielleicht darum Fragment gebliebenen Autobiographie seine Tätigkeit für die Synode der EKU, der er immerhin so viel Zeit gewidmet haben will „wie hauptamtliche Mitarbeiter im Konsistorium“²⁴, fast völlig mit dem Argument aus,

22 Vgl. neben Pietz' Sitzungsniederschrift vom 5.10.1970, 2f. (EZA Berlin 108/989, B 186/70) und der ihr folgenden Darstellung von *Winter*, EKU und DDR (wie Anm. 1), 149, die Schilderung in Danielsmeyers persönlichem Tagebuch vom 5.10.1970: „In der Auguststrasse versammelten sich um 10.00 etwa 20 Personen, darunter Professor Hanfried Müller, den ich zum ersten Male erlebte. Er protestierte gegen die Mitgliedschaft der vier westlichen Ratsmitglieder (Ranke und Immer waren zurückgewiesen). Der Ausschuss votierte gegen Müller und er erklärte darum, nicht mitstimmen zu können. Das provozierte andere Leute, die sich auf ihr Synodalgelübde besannen. Müller ging heraus und es gab eine lange Debatte. Müller müsse selber wissen[,] wie er sich im Ausschuss verhalte“ (LKA Bielefeld 3.34, Nr. 112, Bd. VIII, 22).

23 Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass Müller in Berlin zeitlebens hochschulpolitische Kämpfe ausfocht.

24 *Müller*, Hanfried: Erfahrungen, Erinnerungen, Gedanken. Zur Geschichte von Kirche und Gesellschaft in Deutschland seit 1945 [hg. v. Krafft, Dieter]. Schkeuditz 2010, 250.

die Vertraulichkeit der synodalen Beratungen nicht brechen zu wollen²⁵.

Als „Vertraulich!“ hatte Müller bereits im Vorfeld der Magdeburger Synode einen Brief an Präses Kreyssig vom 12. Mai 1970 gekennzeichnet – eine Woche, nachdem Kreyssig den Staatssekretär für Kirchenfragen Hans Seigewasser um die Ermöglichung einer west-östlichen EKU-Synode gebeten hatte. Müller drohte in seinem Brief dem Mann, vor dem er 1965 das Synodalgelübde abgelegt hatte, für den Fall, dass dieser an seinen Ambitionen auf eine grenzüberschreitende EKU festhalte, unverhohlen, „daß meine Freunde und ich dem widerstehen und keiner Macht der Welt in den Arm fallen werden, wenn der Heilige Geist dann durch sie die EKU an solchem Selbstmord hindert“²⁶. Ob die weltliche Macht, die eine Woche später in Gestalt der Dienststelle des Staatssekretärs eine Abordnung des BEK zu sich einbestellte, um ihr stellvertretend für Kreyssig, mit dem man wegen seiner angemaßt gesamtdeutschen Funktion nicht reden könne, dieselben Leviten zu lesen, mit Müllers Freunden in Zusammenhang steht, die dieser in seinem Brief etwas nebulös erwähnt, lässt sich aufgrund der Zusammenstellung beider Vorgänge in den Akten der EKU-Kirchenkanzlei nur vermuten²⁷. Fest steht, dass Müller bei der Synode drei Tage später den Viererantrag zur Verselbständigung der Ostregion der EKU stellte. Die Synode entschied dagegen, doch war die Kontroverse, die den Regionalisierungsausschuss bestimmte, damit auf dem Tisch.

Der Ausschussvorsitzende und spätere östliche Kanzleipräsident Reinhold Pietz hat diese Kontroverse auf das Gegenüber von

25 Müller, *Erinnerungen* (wie Anm. 24), 258.

26 EZA Berlin 108/989. *Winter*, EKU und DDR (wie Anm. 1), 145 erwähnt Müllers „vertraulichen“ Brief an Kreyssig nicht.

27 Die staatliche Ladung zum Gespräch war als solche nicht außergewöhnlich; an demselben 19.5.1970 wurden auch Vertreter verschiedener EKGliedkirchen (Bischofsverweser Schönherr für EKIBB, Bischof Krusche für KPS, OKR Jürgensohn für das Kirchengebiet Görlitz) von Repräsentanten der DDR-Bezirke mit politischen Argumenten pro Aufgliederung der EKU auf die Regionalsynode „vorbereitet“, wie ein Vermerk des Referenten H. Wilke beim Staatssekretär für Kirchenfragen zeigt (BArch Berlin DO 4/444, 20.5.1970). Zur EKU vgl. diesbezüglich den Vermerk von M. Stolpe, 20.5.1970 (EZA Berlin 108/989).

„Zeugnis und Dienst“²⁸ und mit dieser für die theologische Barth-Rezeption in der DDR kennzeichnenden Formel zum Ausdruck gebracht, dass die in der Regionalisierungsdebatte zutage getretenen Extrempositionen zum Thema Gemeinschaft um dasselbe Erbe des Kirchenkampfes, konkret um den Zeugnisrang von Botschaft *und* Ordnung nach Barmen III, rangen. Pietz wies dabei dem Erhalt einer einheitlichen Ordnung der EKU, den nachdrücklich Hamel angemahnt hatte, das Stichwort Zeugnis zu, was sicherlich der im Ersten und Zweiten Kirchenkampf gereiften Gewissheit Hamels entsprach, dass die Kirche gerade gegenüber einer ihr feindlich gesonnenen Umgebung Zeugnis von ihrer Botschaft abzulegen habe²⁹. Das Stichwort Dienst assoziierte Pietz mit Müller, der im Ausschuss auch vor dem Hintergrund seines eigenen antifaschistischen Engagements in der Kirchenkampfzeit argumentiert hatte, in einer Situation, wo die regionale Verselbständigung von staatlicher Seite „ohnehin“³⁰ komme, erweise die eigene kirchliche Initiative dazu der EKU den besten Dienst.

Aufschlussreich an dieser sorgfältig abwägenden Analyse ist, dass Pietz dafür von beiden Protagonisten kritische Briefe erntete, die in seinem familiär verwahrten Nachlass erhalten sind. Beide lehnten es ab, das im Stichwort Dienst gegebene Eingehen auf die Situation mit dem Zeugnis auf eine Ebene zu stellen³¹. In der Tat bezogen sich beide in ihren Ausschussreferaten am 18. Dezember 1970 konstruktiv nicht auf den Dienst-, sondern den Zeugnisgedanken, fassten darunter aber Gegensätzliches auf, das beide aus ihrer jeweiligen Sicht auf den Kirchenkampf heraus für unbedingt erhaltenswert an der EKU erachteten.

28 *Pietz*, Begründungen (wie Anm. 2), bes. 223–225.

29 Einschlägig ist die Schrift von *Hamel*, Johannes: Christenheit unter marxistischer Herrschaft (unterwegs 7). Berlin 1959, die auch Hamels eigene Erfahrungen mit Haft und Vernehmung durch Repräsentanten des sozialistischen Staates im Zweiten Kirchenkampf 1953 spiegelt.

30 Vgl. *Müller*, Hanfried: Welche Bedingungen, Gründe und Gegengründe sind im Blick auf die Weiterarbeit an der Regionalisierung der EKU zu berücksichtigen? (EZA Berlin 108/989, B 151/71), Zitat: 7.

31 Briefe an R. Pietz von H. Müller, 18.9.1976, sowie von J. Hamel, 15.11.1976, dem Vf. dankenswerterweise zur Verfügung gestellt von Pfr. Dr. Hans-Wilhelm Pietz, Görlitz.

Müller verstand Zeugnis *formal* als Bekenntnissituation, durch die die EKU in die willkommene „Konfrontation zwischen evangelischer Wahrheit und kirchlichen Irrtümern“³² hinein- und so aus der Knechtschaft des von Müller viel beschworenen Klerikalismus herausgeführt werde. Hamel hingegen betonte die *Inhaltlichkeit* des Zeugnisbegriffs und verwies zum Beleg auf die Handreichungen der EKU-Synode zum Leben der Christen im sozialistischen Staat³³. Mit dieser inhaltlichen Bestimmung durch den Lehrtopos vom kirchlichen Wächteramt griff Hamel die „Vorlage des Öffentlichkeitsausschusses“ der EKU auf³⁴, mit der dieser nach den Ereignissen des Prager Frühlings beauftragt worden war. Freilich wurde die Vorlage bei der Ostsynode 1970 aber wegen der deutlichen Kritik am „Freund-Feind-Denken“ der DDR-Staatsdoktrin und wegen der Forderung an die Kirche nach unzweideutiger „Wahrhaftigkeit im Gespräch“ kurzfristig nicht behandelt. Nach Hamels Überzeugung lag das an dem Druck, den die staatliche Macht im Umfeld der Synode gegenüber deren Präsidium aufgebaut hatte³⁵.

32 So Müller, Gründe (wie Anm. 30), 4. Nach einer brieflichen Einschätzung von Hildebrandt hat Müllers Referat als „ein einziger politischer Propagandaerguß“ im Ausschuss „sehr ernüchternd“ gewirkt (Brief von Hildebrandt an Knaut, 21.12.1970, verso, EZA Berlin 8/39).

33 Hamel, Johannes: Welche Bedingungen, Gründe und Gegengründe sind im Blick auf die Weiterarbeit an der Regionalisierung der EKU zu berücksichtigen? (EZA Berlin 108/989, Umdr. B 1/71), hier 24, sieht in der Fähigkeit zu solch inhaltlichem Zeugnis den Vorzug der EKU vor dem BEK.

34 Vorlage des Öffentlichkeitsausschusses. Endgültiger Text 22.5.1970 (EZA Berlin 108/1410, Syn. 3/70), Zitate im Text: 2; 8. Hamel, Johannes: Einige Reminiszenzen aus der Geschichte der Evangelischen Kirche der Union bis Mitte der siebziger Jahre, 20 nennt H.-J. Fränkel und S. Ringhandt als Mitautoren der Vorlage (EZA Berlin 108/841).

35 Hamels Vermutung wird bestätigt durch die 10-seitige „Einschätzung“ der Synodaltagung 1970 durch die Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen, die naturgemäß hauptsächlich die Regionalisierung behandelt, ihre intensivsten Aussagen aber zur Vorlage des Öffentlichkeitsausschusses trifft. Deren angeblich nur schwer erkennbare „Gefährlichkeit“ (Zitat: „Theorien des rechten Sozialdemokratismus bis hin zur Europakonzeption von Strauß, Diffamierungen der Politik der DDR und eine typisch westdeutsche nationalistische Phraseologie“) habe eine „staatliche Intervention“ mit der „Forderung [...], das Dokument nicht weiter zu verbreiten“, nötig gemacht (BArch Berlin DO 4/783, 27.5.1970, hier 6). Diese Forderung zog para-

Für diese Annahme Hamels spricht das weitere Schicksal, das ähnlichen Überlegungen aus seiner Feder im Regionalisierungsausschuss beschieden war. Nach kontroverser Ausschlussdiskussion über das von Müller vehement abgelehnte kirchliche Wächteramt³⁶, die ein für den 1. März 1971 anvisiertes Arbeitsergebnis vollends unwahrscheinlich machte, legte Hamel in einer Ausschlussphase, in der der Vorsitzende länger ausfiel, Ende März 1971 „Neun Sätze über die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche der Union“ vor, die fortan zusammen mit dem zu Jahresbeginn in der westlichen Kirchenkanzlei entworfenen Organegesetz Gegenstand der Beratungen waren.

Hamels „Sätze“ gingen diesmal breit auf die Äußerungen des synodalen Wächteramtes ein und wurden im Ausschuss offensichtlich als inhaltliche Konkretion der formaljuristischen Materie des Organegesetzes empfunden³⁷. Sie standen in sachlichem und zeitlichem Zusammenhang mit einem knappen Beitrag, den Hamel kurz zuvor für die Weiterarbeit an der in Magdeburg quasi liegen gebliebenen Vorlage des Öffentlichkeitsausschusses erstellt hatte³⁸. Der Rat nahm

doxerweise nach sich, dass die staatlichen Organe selbst die Arbeit des Öffentlichkeitsausschusses nicht öffentlich gegen die EKV verwendeten (9).

36 Die Bedeutung der Wächteramtsthematik zeigt von allen erreichbaren Quellen allein *Danielsmeyer*, Führungen (wie Anm. 2), 169, wo der folgende persönliche Tagebucheintrag vom 9.2.1971 zugrunde liegt: „Gewaltige Diskussionen mit H. Müller; er war absoluter Einzelgänger, in die Enge getrieben wurde er wütend. Alle setzten ihm zu, weil er ein Wächteramt der Kirche ablehnte. Dann hätte sich die Kirche auch nicht gegen die Judenverfolgung des 3. Reiches wenden dürfen. Hier [brauste, *H.T.*] er unter Bezug auf seine eigene (mir unbekannt) vita auf. Die theologische Diskussion war hoffnungslos verfahren. Es gab keine Verständigung“ (LKA Bielefeld 3.34, Nr. 113, Bd. IX, 183).

37 In einem Brief an die Ausschussmitglieder wies Hildebrandt am 7.4.1971 darauf hin, dass Hamel selbst ein „Junktum“ zwischen seinen Sätzen und der Gesetzesvorlage sehe (LKA Bielefeld 22.27, Nr. 7).

38 Hildebrandt hatte am 28.1.1971 brieflich bei Hamel die Weiterarbeit des BEK an der (ursprünglichen!) Vorlage des Öffentlichkeitsausschusses zur Magdeburger Synode 1970 angemahnt (EZA Berlin 108/1410). Seinen erwähnten „knappen Beitrag“ (*Hamel*, Johannes: Die bisherigen Verlautbarungen der EKV zum Thema des christlichen Zeugnisses und Handelns der Kirche und des Christen in der DDR [EZA Berlin 108/1410, Umdr. B 38/71]) legte Hamel freilich (in der Endgestalt vom 15.3.1971, zwei Wochen

eine leicht gekürzte Fassung der nunmehr „Acht Sätze“ am 8. Juni 1971 als Arbeitsergebnis des Ausschusses entgegen und stellte damit auch für die weitere Beratung des Organegesetzes die Weichen auf Bewahrung der Einheit der EKU. Auf diesem Höhepunkt der Ausschussarbeit war die Tendenz der Magdeburger Synodalbeschlüsse vom Vorjahr umgekehrt, und diese Wende dürfte der Verknüpfung der Regionalisierungsthematik mit dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche im Wächteramt geschuldet sein – eine Verknüpfung, die vor allem mit Hamels Wirken verbunden ist, in den bisherigen Beiträgen zur Regionalisierung der EKU aber nicht gesehen wurde.

Hatte die Magdeburger Synode 1970 die Vorlage des Öffentlichkeitsausschusses unter staatlichem Druck auf sich beruhen lassen und stattdessen die „Weiterarbeit an einer Regionalisierung der EKU“ beschlossen – so der offizielle Auftrag an den Ausschuss, der im Kopf aller Sitzungsniederschriften auftaucht –, dann hielten Hamels „Sätze“ mit theologischer Begründung die Einheit der EKU fest und damit jede Weiterarbeit an der Regionalisierung auf. Diese Kurskorrektur um 180 Grad gelang, wie der enge Konnex von Hamels „Sätzen“ mit der Öffentlichkeitssthematik zeigt, durch Konzentration auf das kirchliche Wächteramt. Entscheidend war dabei das theologische Konzept der Zeugnisgemeinschaft im dritten der „Sätze“:

„Es gehört zu den besonderen Merkmalen dieser brüderlichen Gemeinschaft, dass in ihr stärkste Verschiedenheiten, ja Gegensätze immer wieder durch die lebendige Stimme des Evangeliums gerichtet, relativiert, zurechtgerückt, überwunden oder ertragen werden (konfessionelle Gegensätze, verschiedene Frömmigkeitsformen, Unterschiede nach Landschaft, Stammeseigenart und Territorialgeschichte, Spannungen infolge von theologischen Richtungen und politischen Überzeugungen) und dass die brüderliche Liebe im Geben und Nehmen durch erzwungene Trennungen nicht erkaltet, sondern umso mehr die Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst sucht.“³⁹

vor den *Neun Sätzen*) einem „Sonderausschuss“ vor, den die Magdeburger Synode 1970 nach Absetzung der Vorlage des Öffentlichkeitsausschusses berufen hatte.

39 Vgl. Niederschrift der Ratssitzung vom 8.6.1971, Anl. 1 (EZA Berlin 8/405).

In Bezug auf die Ausschusskontroverse um ein entweder formales oder aber inhaltliches Zeugnis-konzept fällt auf, dass der zitierte Absatz die Entscheidungssituation der Kirche im Antagonismus gesellschaftlicher Systeme durchaus im Sinne von Müllers Zeugnis-konzept formal zwar voraussetzt (z. B. „erzwungene Trennungen“), sie aber doch inhaltlich im Hören auf die „lebendige Stimme des Evangeliums“ aufhebt, anstatt sie zu entscheiden, wie es Müllers Zeugnis-konzept entsprochen hätte⁴⁰. Zeugnis-gemeinschaft ist die Kirche demnach im Gegensatz aufhebenden Hören auf das Evangelium.

Mit der Benennung der Antagonismen, denen die Kirche sowohl intern als auch in ihrem Öffentlichkeitsauftrag und Wächteramt ausgesetzt ist, nehmen Hamels „Sätze“ das Problem „nichtdogmatischer Faktoren“⁴¹ der Gemeinschaft von Zeugnis und Dienst vorweg, das wenig später von der Lehrgesprächskommission des BEK zur Diskussion gestellt wurde. Anders als deren unierter Exponent und spätere Görlitzer Bischof Joachim Rogge, der schon bei der Magdeburger Synode 1970 für außerkonfessionelle „Kriterien der Kirchengemeinschaft“ geworben hatte,⁴² sprechen sich Hamels „Sätze“ jedoch für eine Zeugnis-gemeinschaft aus, die im Hören auf das Evangelium besteht, also die für das Hören notwendige Haltung des *Vertrauens* voraussetzt. Die Bedeutung dessen wird deutlich, wenn man den Vertrauensbruch in Rechnung stellt, der den weiteren Gang der Regionalisierungsdebatte bestimmen sollte.

Nur eine Woche nach Entgegennahme der „Acht Sätze“ durch den Rat wurde der Präses der östlichen Regionalsynode, Rechtsanwalt

40 Vgl. das undatierte Manuskript von Müller, Hanfried: Die theologische Bedeutung des Bekenntnisses für politische Entscheidungen (EZA Berlin 665/380). In seinen gedruckten Werken, insbesondere seiner Dogmatik, hat Müller derartige Konkretionen meist vermieden (vgl. Müller, Hanfried: Evangelische Dogmatik im Überblick. Bd. I. Berlin 1977, 47–50 zum Stichwort Bekenntnis). Man sollte Müller daher nicht nur nach seinen gedruckten Äußerungen beurteilen.

41 Vgl. *Kommission für das Lehrgespräch* [zwischen EKU-Ost und VELKDDR], Werkstattbericht I: Verkündigung, Lehre und Kirchengemeinschaft [25.5.1971]. Neuausg. in: Hüffmeier, Wilhelm (Hg.): Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Leipzig 2006, 31–58, hier 57.

42 EZA Berlin 108/1061, 106.

Helmut Waitz, zum Staatssekretär für Kirchenfragen zitiert, der ihm bedeutete, dass die – ihm sämtlich bekannten – Arbeitsergebnisse des Regionalisierungsausschusses hinter die Weichenstellung der Magdeburger Synode zurückfielen⁴³. Die Umkehr, die die „Weiterarbeit“ an der Regionalisierung durch Hamels „Sätze“ erfuhr, war also auch den staatlichen Stellen nicht entgangen, weil ein bislang nicht eindeutig identifiziertes Ausschussmitglied die Vertraulichkeit der Beratungen gebrochen hatte. Der weitere Gang der Regionalisierung bis zu den Synodaltagungen 1972 ist vor diesem Hintergrund zu sehen; er führt also keineswegs die vorangegangenen Aktivitäten des Ausschusses zum konsequenten Ende⁴⁴. Die Ausschusssitzungen wurden – laut Akten wegen Termenschwierigkeiten – bis zur nächsten und letzten Sitzung am 11. Dezember 1971 für ein halbes Jahr unterbrochen, währenddessen einerseits auf Betreiben Hildebrandts über die Repräsentanz der EKD bei der Bundesregierung ein förmlicher Protest gegen das Grenzregime der DDR und seine gezielte Aussperrung kirchlicher Würdenträger verlangt wurde⁴⁵. Andererseits baten gerade westliche Ratsmitglieder im Herbst 1971 infolge der Einreiseverweigerungen um Wiedereinsetzung der vor der Magdeburger Synode gültigen Regionalordnung⁴⁶, während aus der Kirchenprovinz Sachsen von Synodalpräses Waitz ein im Ausschuss schließlich *grosso modo* akzeptierter Änderungsvorschlag zum Organegesetz kam, der die volle Aufgliederung auch des Rates

43 Waitz selbst fertigte hierüber am 23.6.1971 einen Vermerk für die Kirchenkanzlei der EKU, den er sicherheitshalber nur „Durch Boten!“ (Hinweis auf seinem Begleitschreiben) übermitteln ließ (EZA Berlin 108/990, B 1152/71).

44 Ein klarer Gegenbeleg gegen diesen bei *Winter*, EKU und DDR (wie Anm. 1), 153 nahe gelegten Eindruck ist die Einschätzung Hildebrandts, der dem (ausgesperrten) West-Vertreter H. Dringenberg am 26.5.1971 brieflich mitteilte, der Ausschuss habe seine Arbeit [mit der Sitzung am 14.5.1971] „vorläufig beendet [!]“ (LKA Bielefeld 22.27, Nr. 7).

45 Nach einem Vermerk Knauts vom 29.7.1971 ließ Hildebrandt die Angelegenheit durch seine Frau vortragen; am 13.10.1971 beauftragte der Rat der EKD den Bevollmächtigten am Sitz der Bundesregierung H. Kunst entsprechend (EZA Berlin 8/40).

46 So der rheinische Präses K. Immer im Oktober 1971 (Niederschrift der [westlichen] Vorbesprechung zur 209. Ratssitzung, 3, EZA Berlin 8/406).

anregte⁴⁷ – vermutlich eine Folge von Waitz' Erfahrungen mit der Staatsmacht. Der Sachstand, mit dem der Regionalisierungsausschuss seine Arbeit Anfang 1972 wieder in die Hände der Synodalen bei ihren regional getrennten Vorbereitungstreffen in Villigst (27.–29. Januar 1972) bzw. Babelsberg (18. März 1972) legte, war damit infolge des staatlichen Eingreifens ein zweites Mal auf den Kopf gestellt: Das Organegesetz entsprach nun den Magdeburger Synodalbeschlüssen, während Hamels „Sätze“, die der Ausschuss ausdrücklich den Synodalrüsttagungen hatte vorlegen wollen⁴⁸, nicht mehr auf deren Tagesordnung erschienen.

2.3. Gemeinschaft des Auftrags (Thimme, Danielsmeyer, Krusche)

Mit der Übergabe der Ausschussarbeit an die Rüsttagungen in Villigst und Babelsberg wurde die Angelegenheit der Regionalisierung in die Hände der Synode zurückgelegt, damit aber zugleich in regional gegliederte Verantwortlichkeiten angesichts der jeweiligen Situation der Kirchen entlassen.

Hatte 1970 die Spandauer Synode die entsprechenden Beschlüsse des Magdeburger Pendantes noch einfach übernommen, so war es nun die westliche Synodalrüste, auf der die eigentliche Debatte um die Regionalisierung vorangebracht wurde, während die Babelsberger Informationstagung, wie sie offiziell genannt wurde, bei durchaus lebhafter Debatte von der Sorge umgetrieben war, inwieweit die EKU noch als „Avantgarde der Einigung des deutschen Protestantismus“⁴⁹ gelten könne. Dies hing wohl auch damit zusammen, dass in

47 Waitz' Vorschlag wurde in der Ratssitzung vom 7.9.1971 wohl auch deshalb so kontrovers diskutiert (EZA Berlin 8/40, Vermerk zu Umdr. 297/71), weil er ursprünglich erwog, die gesamtkirchliche Gemeinschaft der EKU künftig analog zum umstrittenen § 4,4 der BEK-Grundordnung zu regeln.

48 Niederschrift der Sitzung vom 14.5.1971, 4. Waitz hatte demnach sogar eine Sondersynode mit Hamels Sätzen befassen wollen (EZA Berlin 108/990, Umdr. B 67/71).

49 Die Informationstagung ist nur als komplettes Tonbanddigitalisat archivkundig (EZA Berlin 519/19 und 519/20). Mit dem Stichwort der Avantgarde brachte F.-W. Krummacher die zuvor als Frage-Antwort-Spiel verlaufene Diskussion in Schwung (EZA Berlin 519/19, Spur B); Kriterium des Avantgardistischen war dabei die Förderung der Kirchwerdung des BEK – auch in den Diskussionsbeiträgen grundsätzlicher Kritiker des Bundes wie Hildebrandt und Hamel (EZA Berlin 519/19, Spur B).

Babelsberg Pietz' Bericht über die Ausschussarbeit einziger Tagesordnungspunkt war, während bei der Veranstaltung in Villigst vier Themen behandelt wurden, die insbesondere die Stellung einer künftigen EKU in der EKD betrafen. Die EKD schlug damit den Ton einer Stärkung ihres kirchlichen Status an, während in der DDR die Idee der Weiterentwicklung des BEK zu einer Vereinigten Evangelischen Kirche (VEK) noch Zukunftsmusik war.

In der schon angeklungenen Terminologie von Zeugnis und Dienst spielen die hinter dieser in Ost und West synkopisch versetzten Strukturentwicklung stehenden kirchentheoretischen Vorstellungen auf derselben Klaviatur einer Gemeinschaft im Dienst. *Dienst* bezeichnet hierbei innerhalb der Relation von Botschaft und Ordnung der Kirche (Barmen III) im Unterschied zu Zeugnis das stärkere Eingehen auf die *Situation*, das in der EKU ab 1972 auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs anzutreffen war. Für die Erforschung dieses noch weitgehend unbeschriebenen Blattes der neueren deutschen Protestantismusgeschichte ist wesentlich, dass im Gegensatz zur politischen Entspannung und Annäherung dieser Zeit die kirchliche Situation durch unterschwellige Absetzbewegungen beider Bereiche bestimmt war. Dies betrifft nicht bloß die offensichtlich divergente Entwicklung in EKD und BEK, sondern auch die im Vergleich dazu ungleich einheitlicher agierende EKU, die sich in Ost *und* West schwertat, die Kontexte der Situation im jeweils anderen Bereich angemessen wahrzunehmen. Man wusste in beiden Bereichen der EKU viel voneinander und arbeitete auch weiterhin – vor allem im Gemeinsamen Rat und im Gemeinsamen Theologischen Ausschuss – viel miteinander, verstand sich aber immer weniger auf das Umfeld des Anderen. Die Geschichte der regionalisierten EKU entwickelte sich so zu einer Geschichte der durchaus produktiven Missverständnisse. Dass z. B. das ständige Ringen um den Dienst der Kirche in und an einer sozialistischen Gesellschaft zugleich ein theologisches Ringen zwischen konkurrierenden kirchentheoretischen Motiven bei der (östlichen) EKU und beim BEK darstellte, wurde im bundesdeutschen Protestantismus kaum je realisiert. Schlagwortartig gesprochen, ging es dabei um die Frage, ob die *Situation* eine besondere Form des kirchlichen Dienstes verlangt oder vielmehr den gerade dieser Situation geltenden *Auftrag* der Kirche nur umso dringlicher macht.

Angesichts der ungleichen Größenverhältnisse und der für einige Zeit nahezu hegemonial anmutenden Bedeutung der Formel „Kirche im Sozialismus“ ist es zwar verständlich, wenn die vor allem beim BEK geführte Auseinandersetzung mit der Theorie der sozialistischen Gesellschaft und um die Frage einer kirchlichen Mitarbeit an ihren humanistischen, nicht-ideologischen Zielen das Feld dominierte. Aber es ist doch wenig überzeugend, wenn der theologische Referent der westlichen EKU-Kanzlei Alfred Burgsmüller im Mai 1971 „streng vertraulich“ Rat und Kollegium der Westregion eines der zahllosen Ausschusspapiere des BEK wegen der „ausgezeichneten Beleuchtung“⁵⁰ der kirchlichen Situation in der DDR ans Herz legte. Burgsmüller nahm bei seinem Urteil in Kauf, dass diese von „konkret unterscheidender Mitarbeit“ (Heino Falcke) *avant la lettre* gekennzeichnete Ausarbeitung über weite Strecken bloß den Auseinandersetzungen nachging, die im Umfeld der Sektion Theologie an der Berliner Humboldt-Universität nur noch um die systematisch-theologische Form des theologischen Systemkonformismus geführt wurden, den der Autor – womöglich eben jener spätere Erfurter Propst Heino Falcke⁵¹ – selbst dann freilich abwies. Burgsmüller ging nicht darauf ein, dass zur selben Zeit der frisch ins Amt eingeführte provinzsächsische Bischof Werner Krusche alternativ zu den Diskursen beim BEK das „Missionarische als Strukturprinzip“⁵² einer unierten Kirche öffentlich machte – noch dazu in einem westdeutschen Verlag.

Auf der anderen Seite geriet die Arnoldshainer Konferenz (AKf) in der Optik der östlichen Kirchenkanzlei in eine verzerrte Perspektive. Das ursprüngliche Bestreben der AKf, auch die unierten

50 Brief von A. Burgsmüller an Rat und Kollegium der EKU-West, 28.5.1971 (EZA Berlin 8/354).

51 Die Vermutung zur Autorschaft stützt sich darauf, dass im anonym überlieferten Text bei Auflösung einer Abkürzung von Hand des Autors einmal „H. F.“ auftaucht (EZA Berlin 8/354).

52 *Krusche*, Werner: Schritte und Markierungen. Aufsätze und Vorträge zum Weg der Kirche (APTh 9). Göttingen 1971, erschien ein Jahr später auch als Lizenzausgabe der EVA in (Ost-)Berlin; der einschlägige Aufsatz „Das Missionarische als Strukturprinzip“ (a. a. O., 109–124) war in letzterem Verlag schon 1964 veröffentlicht worden und weist damit in Krusches Zeit in der (lutherischen) sächsischen Landeskirche zurück, wo er dem durchaus uniert denkenden Bischofswerdaer Arbeitskreis angehörte.

Landeskirchen in der DDR zur Mitarbeit am gemeinsamen Ziel der „Kirchwerdung“ der EKD einzuladen, stieß schon im Voraus auf die Ablehnung von EKU-Kanzleipräsident Hildebrandt, für den die organisatorische Schwäche der AKf nicht nur die Erreichung dieses Zieles, sondern gleich das Ziel selbst gefährdete⁵³. Mit der Regionalisierungsdebatte selbst spitzte sich auch die zwischen Ost und West perspektivisch verzerrte Wahrnehmung des Verhältnisses von EKU und AKf weiter zu. Die nach Hildebrandts Ablehnung ganz auf die Bundesrepublik beschränkte Konkurrenz dieser beiden unierten Modelle von Kirchentheorie ist noch genauso unerforscht wie ihr erwähntes Pendant, das ostdeutsche Ringen zwischen dortiger EKU und BEK. Ich kann hier nur erste Hinweise in Anknüpfung an die Arbeit im Regionalisierungsausschuss geben.

Ausgangspunkt der Zuspitzung war die verschärfte Einreisepolitik der DDR, die zur Folge hatte, dass mit Eintritt in die Beratung des Organegesetzes binnen eines Monats alle westlichen Ausschussmitglieder ausgesperrt wurden, auch wenn sie nicht persönlich als politisch missliebig galten⁵⁴. Der spätere westfälische Vizepräsident Werner Danielsmeyer hält in seinen persönlichen Tagebüchern das einen Tag nach seiner eigenen Aussperrung erfolgte Zusammentreffen mit seinem Präses Hans Thimme fest, das die Wucht verdeutlicht, mit der politische Antagonismen, denen die Kirche

53 In einem Brief an den rheinischen Präses J. Beckmann forderte Hildebrandt am 30.1.1967 anstelle einer AKf von den unierten Kirchen Westdeutschlands nichtpreußischer Provenienz den „Beitritt zur EKU“ als „die ganze Lösung“ (LKA Düsseldorf 6HA 003 B 289).

54 In den Sitzungen des Regionalisierungsausschusses am 14.4., 5.5. und 14.5.1971 dezimierte sich die westliche Teilnehmerzahl stufenweise bis auf null. Dass ein direkter Zusammenhang mit den inhaltlichen Ereignissen im Ausschuss besteht, legt eine in Danielsmeyers persönlichem Tagebuch festgehaltene Äußerung A. Schönherr in der Ratssitzung vom 6.10.1970 nahe: „Der Rat stellt noch einmal ausdrücklich fest, dass die vom Rat benannten westl. Ratsmitglieder ordentliche Mitglieder des Ausschusses sind. Schönherr macht darauf aufmerksam, dass dem so sei, dass aber dieses bedeute, dass wir wahrscheinlich nicht auf die Dauer teilnehmen könnten. Er stellt fest, dass Müller wahrscheinlich verantwortlich dafür sei, dass Ranke und Immer zurückgewiesen seien. Er sei aber auch dafür verantwortlich, dass der Rat der EKU bislang noch habe zusammenkommen können“ (LKA Bielefeld 3.34, Nr. 112, Bd. VIII, 28f.).

unterworfen ist, auch auf ihr theologisches Verständnis von Gemeinschaft einzuwirken vermögen:

„Heute früh schnappte mich Th[imme] im Flur auf und ich berichtete ihm von meinem Missgeschick in der Friedrichstrasse am gestrigen Tage. Er zog mich mit in sein Zimmer, zog den Fall vom Persönlichen ins Allgemeine und beschwor das Ende der EKU. Ich sei noch die letzte Säule gewesen, jetzt aber sei alles zerbrochen. Wir sollten die letzten Reste der EKU beerdigen und mit vollen Segeln auf Arnoldshain lossteuern. Die EKU habe ihre Existenzberechtigung vollständig verloren. Ich versuchte ihn zu besänftigen, aber das war sehr schwer.“⁵⁵

Die geschilderte Reaktion Thimmes fügt sich in eine Reihe von Indizien, dass die westfälische Kirche unter seiner Führung einen Kurs einschlug, der von der theologischen Arbeit der EKU weg in Richtung der AKf führte, weil die Ausrichtung der Kirche an unierten Grundeinsichten, wie sie vor allem in der Barmer Theologischen Erklärung artikuliert sind, dort in einer stärker auf den vorrangig volksmissionarisch gedachten Aufbau der Volkskirche zielenden Weise möglich war – Thimme selbst war über den Ruhestand hinaus Vorsitzender der westfälischen Arbeitsgemeinschaft missionarischer Dienste⁵⁶.

Thimmes Schwenk von der EKU zur AKf, den er öffentlich kaum je so pointiert geäußert zu haben scheint, wie im Gespräch mit Danielsmeyer, ist schon deshalb brisant, weil er damals stellvertretender Ratsvorsitzender der EKU war und nach der Regionalisierung für vier Jahre deren westlicher Ratsvorsitzender wurde. Auch wenn er mit seiner Sichtweise im Rat exponiert war⁵⁷, stand er

55 *Danielsmeyer*, persönliches Tagebuch vom 15.4.1971 (LKA Bielefeld 3.34, Nr. 114, Bd. X, S. 71).

56 Zu Thimme vgl. vorläufig *Hey*, Bernd / *Murken*, Jens: Hans Thimme – Leben und Werk. In: Murken, Jens (Hg.): „Ein kirchengeschichtliches Ereignis“. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung (Schriften des Landeskirchlichen Archivs der Evangelischen Kirche von Westfalen 14). Bielefeld 2012, 79–115.

57 Die letzte strategische Ratsbesprechung vor den Regionalisierungssynoden fand am 7.2.1972 *informell* im direkten Anschluss an die eigentliche Ratssitzung statt und ist daher anders als diese und deren „Besprechungsergebnis“ (EZA Berlin 108/990, B 289/72) nicht protokolliert. Erlebnisberichte tauschten aber E. Wilm (LKA Bielefeld 3.2, Nr. 325 vom 10.2.1972) und M.

damit doch in Westfalen keinesfalls allein da. Bereits bei der Neubesetzung des theologischen EKU-Referats 1970/71 regten westfälische Vertreter eine Vakanz an, was Auseinandersetzungen provozierte⁵⁸. Als Thimme im Vorfeld der Villigster Synodalenrüsttagung die Regionalisierung der EKU in Analogie zur Aufgliederung der EKD öffentlich als notwendig bezeichnete, wurde er von seinem eigenen Vorgänger im westfälischen Präsesamt Ernst Wilm brieflich scharf gemaßregelt⁵⁹. Gewichtiger als Thimmes Nadelstiche gegen die EKU war aber sein konstruktives Eintreten für die AKf, wie er es Danielsmeyer gegenüber angekündigt hatte. Es muss gerade vor dem Hintergrund von Thimmes kritischer Sichtweise auf die verbliebene EKU als alternatives Konzept unierter Kirchentheorie verstanden werden, ist aber in der ohnehin schmalen Forschung zur AKf bisher nicht in diesem Kontext gewürdigt worden.

Besondere Bedeutung hat hier die „Gemeinsame theologische Erklärung zu den Herausforderungen der Zeit“, die die AKf 1971 zusammen mit der VELKD verantwortete. Sie verstand sich als kirchliche Antwort und Eingehen auf die Anstöße der 68er-Bewegung und war inhaltlich bei allen Abflachungen eines Gremientextes in den entscheidenden Fragen (Christologie und Ekklesiologie) durch den konstruktiven Bezug auf den Neutestamentler Ernst Käsemann gekennzeichnet⁶⁰. Das heute fast

Fischer brieflich aus (EZA Berlin 606/113 vom 16.2.1972). Fischer hält dabei kritisch fest, dass die „Einheit“ der EKU „weder den Papierstrategen im Bund noch in der EKD in den Kram paßt“.

58 In einem brieflichen Jahresrückblick auf das Jahr 1970 erwähnt Hildebrandt am 23.12.1970 gegenüber Fischer „manche Enttäuschung“ bei der Arbeit für das Ganze der EKU, „namentlich auch im Blick auf einige Stellungnahmen der westfälischen Brüder“ (EZA Berlin 606/110). Aufschlussreich sind zudem Äußerungen von Danielsmeyer in seinen persönlichen Tagebüchern vom 17.6.1970 (LKA Bielefeld 3.34, Nr. 110, Bd. VI, 330) sowie vom 6.10.1970 (LKA Bielefeld 3.34, Nr. 112, Bd. VIII, 29f.) sowie im Briefwechsel desselben Jahres zwischen H. Dringenberg und Wilm (LKA Bielefeld 22.27, Nr. 7, 16.10.1970).

59 Brief von E. Wilm an H. Thimme, 12.1.1972 (EZA Berlin 8/356).

60 *Gemeinsame theologische Erklärung zu den Herausforderungen der Zeit*. Eine Orientierungshilfe. O. O. u. J. [1971], ruft in der Christologie unausdrücklich (21) den mit dem Namen Käsemanns kritisch verbundenen „third quest for the historical Jesus“ auf und stellt in der Ekklesiologie den an Käsemanns

vollständig unbekanntes Votum wurde auf verlegerisches Risiko der Kirchen in der immensen Auflage von 58.000 Exemplaren gedruckt⁶¹ und von der Lancierung bei kirchlichen und theologischen Kongressen bis zu einer eigenen Fernsehdiskussion mit einer Promotion ausgestattet, die ihresgleichen sucht und im EZA eigene Akten füllt⁶². Dennoch konnte man in der AKf die mangelnde Wirkung der „Gemeinsamen theologischen Erklärung“ beklagen⁶³ und noch längere Zeit ein Kommentarprojekt oder einen Nachdruck verfolgen; beides geschah auf Betreiben Thimmes, der den Text in der Reihe der Denkschriften der EKD sehen wollte⁶⁴.

Die hohen Erwartungen an diese Arbeit der AKf wurden bereits im Kontext der Regionalisierung der EKV wiederum von westfälischer Seite geschürt. So äußerte Danielsmeyer in seinem Referat bei der Villigster Synodalenrüsttagung die Einschätzung, dass die damals druckfrische „Gemeinsame theologische Erklärung“ „wahrscheinlich auch nicht hinter der Leuenberger Konkordie zurückbleibt“, die seinerzeit im Entwurf vorlag. Diese Erwartung richtet sich auf ihr „ganz anderes Wagnis“, das nicht die „Aufarbeitung traditioneller Lehrunterschiedlichkeiten“, sondern tatsächlich „das Glaubenszeugnis von heute“ zum Gegenstand habe, das „Kirchengemeinschaft als Ausgangspunkt“ fordere⁶⁵.

„Gottesdienst im Alltag der Welt“ erinnernden Gottesdienst der *Nächstenliebe* noch vor den öffentlichen Gottesdienst am Sonntagmorgen (25).

61 So im Brief von H. Thimme an Dr. Kühne vom Gütersloher Verlagshaus Mohn, 31.1.1980 (EZA Berlin 92/305).

62 Vgl. EZA Berlin 92/305, wo auch ein 20-seitiges Transkript der Fernsehdiskussion vom November 1971 erhalten ist, das gut die Sprachlosigkeit zwischen den bischöflichen Kirchenvertretern und den Journalisten demonstriert.

63 Sitzungsniederschrift des Theologischen Ausschusses der AKf, 25./26.4.1975, 10f. (EZA Berlin 92/93, zu Umdr. Nr. III/190/75).

64 Sowohl beim Kommentarprojekt, für das der Mitverfasser W. Lohff ins Auge gefasst war (vgl. *Lohff*, Wenzel: Fundus des Glaubens. Zugänge zur Begründung elementaren Glaubenswissens. Göttingen 1986, 91–93), als auch bei der Denkschriftinitiative agierte Thimme mehr oder weniger autark, wie seine Briefe an Lohff (27.3.1972, LKA Bielefeld 0.10, Nr. 589) bzw. an Kühne (wie Anm. 61) dokumentieren.

65 *Danielsmeyer*, Werner: Das Problem der Kirchengemeinschaft, 13 (EZA Berlin 8/116, Synodalrüste II Nr. 1).

Dass die „Gemeinsame theologische Erklärung“ tatsächlich Kirchengemeinschaft anrege, indem sie die unterschiedlichen Bekenntnisstände zusammenführe, wurde ihr sogar von Walther Kühneth zugestanden, einem an diesem Punkt unverdächtigen Zeugen. Für das Sprachrohr der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium!“ war freilich das deutliche Eingehen auf die „Herausforderungen der Zeit“ Anlass zu einer im Grunde vernichtenden Kritik an der Preisgabe des Bekenntnisstands. Spiegelbildlich dazu verhielt sich die Stellungnahme des Moderaments des Reformierten Bundes, das jene Herausforderungen als möglichen Bekenntnisfall vollauf nachzuvollziehen vermochte und lediglich tadelte, dass dabei allein die lutherische Confessio Augustana im Blick gewesen sei. Als Extrempunkte einer Skala kirchlicher Reaktionen könnten diese beiden Schlaglichter⁶⁶ den Eindruck erwecken, dass das unierte Kirchenmodell der AKf sich in der Polarität von Auftrag und Situation vor allem auf die Seite der *Situation* schlage, wie das gleichzeitig im Osten Deutschlands für den BEK und seine Diskussion um die „Kirche im Sozialismus“ der Fall sein dürfte.

Doch dieser Eindruck trügt. Als der Hamburger Verleger Herbert Reich im Juli 1973 bei der Geschäftsführung der AKf anregte, die EKU solle größere Teile der Auflage der „Gemeinsamen theologischen Erklärung“ abnehmen, um sie an die „Brüder“ in der DDR zu verteilen, die auf „nützliches Arbeitsmaterial“ warteten, antwortete Burgsmüller ihm, man habe „leider keine Möglichkeit“, Material in die DDR zu expedieren⁶⁷. Diese Auskunft kann angesichts des umfangreichen Schriftentransfers, den Repräsentanten der EKU legal und halblegal in die DDR bewerkstelligten, nur als Ausflucht angesehen werden. Wahrscheinlicher ist, dass man bei der EKU die Einschlägigkeit der „Gemeinsamen theologischen Erklärung“ für die Situation in der DDR nicht erkennen konnte – jedenfalls nicht im Vergleich mit dem Votum zu Barmen II, das der Gemeinsame Theologische Ausschuss der EKU just drei Tage vor Reichs Anfrage fertig gestellt hatte und das Burgsmüllers erstes großes Projekt als Kanzleireferent war. Die Einschlägigkeit dieses Textes für die

66 Beide Reaktionen auf die *Gemeinsame theologische Erklärung* sind festgehalten in einem Briefkonzept von Burgsmüller, 28.4.1972 (EZA Berlin 92/305).

67 Briefe von Reich an Burgsmüller, 20.7.1973, bzw. Burgsmüller an Reich, 2.8.1973 (beide enthalten in EZA Berlin 92/305).

Situation in der DDR ist hinreichend dadurch belegt, dass er in ihr nicht gedruckt werden durfte und selbst in der Bundesrepublik zunächst nur in einer reinen Westfassung erschien.

Einen derartigen Ritterschlag hat die „Gemeinsame theologische Erklärung“ von AKf und VELKD nicht vorzuweisen. Die von ihr geleistete „Aktualisierung“ des Bekenntnisses gilt 1971 gerade auch in der Auseinandersetzung mit den „Herausforderungen der Zeit“ mehr der internen, d. h. der volkswirtschaftlichen Situation der Kirche – *ohne* Tuchfühlung mit der seinerzeitigen Situation des Volkes in seiner sich weiter fixierenden Teilung.

Entgegen Augenschein und Selbstbild der AKf wird man zumindest ihrer mit der VELKD „Gemeinsamen theologischen Erklärung“ bescheinigen müssen, dass sie in der Polarität von Auftrag und Situation auf den Auftrag setzt, nämlich auf den volkswirtschaftlichen „Auftrag“ nach Barmen VI, „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“. Thimme, der in der Regionalisierung der EKU besonders deutlich den Schwenk zur AKf vollzog, redete dabei allerdings nicht in der gleichen Weise vom „Auftrag“ der Kirche, wie dies in der EKU zur selben Zeit der schon erwähnte Krusche tat, der sein missionarisches „Strukturprinzip“ auch in den „missionarische[n] und diakonische[n] Auftrag“ der Kirche zusammenfassen und so den „direkten evangelistischen ‚Angriff[.]‘“ damit verbinden konnte, dass sie „das Elend der Welt [...] ‚angreift‘“⁶⁸. Krusches derart angriffslustiges Verständnis von Auftrag, das sich aus der Konfrontation mit der kirchlichen Situation in der DDR ergeben dürfte, fehlt bei Thimme und wäre in der bundesdeutschen Volkskirchlichkeit wohl auch fehl am Platz. Verbunden sind Krusche und Thimme freilich darin, dass sie die Situation der Kirche als Unterstreichung ihres Auftrags sehen und sich so von der Gegenposition unterscheiden, die den Auftrag durch die Situation bestimmt sein lässt, wie dies im Kontext der Regionalisierung der EKU nicht erst seit der Magdeburger Synode 1970 besonders der spätere berlin-brandenburgische Bischof Albrecht Schönherr als Position des BEK vertrat⁶⁹. Ihm gegenüber lässt sich

68 *Krusche*, Strukturprinzip (wie Anm. 52), 124 (mit Zitat von G. Noth), 114.

69 Vgl. Schönherrs Redebeitrag bei der Magdeburger Synode 1970 (EZA Berlin 108/1061, 108–112).

die Auffassung von der Kirche als *Gemeinschaft des Auftrags* wohl als ein – zwischen Ost und West weiter differenziertes – Spezifikum der EKU ansprechen.

3. Zusammenfassung

In der über zwei Jahre dauernden Regionalisierung der EKU waren phasenweise drei unierte Konzepte von Gemeinschaft wirksam, denen sich die einzelnen Protagonisten zuordnen lassen. Doch mit welchen konkreten *Formen* der Gemeinschaft sind die Konzepte jeweils verbunden? Eindeutig ist der erste hier vorgestellte Typ unierter Kirche (2.1) auf die Gemeinschaft des (deutschen) *Volkes* bezogen. Anhand der Kontroverse im Regionalisierungsausschuss kann man feststellen, dass der Typ der Zeugnisgemeinschaft (2.2) die Kirche im Gegenüber zum *Staat* zeigt, vor dem sie unweigerlich, wie es Müller im Ausschuss betonte, Zeugnis ablegt, konkret durch das von Hamel unterstrichene öffentlich wahrnehmbare Wächteramt. Der letzte vorgestellte Typ einer Gemeinschaft des Auftrags (2.3) hat diese Kontroverse hinter sich; das Gegenüber, dem der kirchliche Auftrag gilt, meint hier in umfassenderer Weise die *Gesellschaft*, die sich nun allerdings auch für die Kirche vorrangig in der Teilung antagonistischer Gesellschaftssysteme präsentiert.

Wenn wir in dem dritten, auftragsorientierten Typ eine besondere Eigenart unierter Kirche zu erblicken meinten, dann deshalb, weil Volk, Staat und Gesellschaft allesamt Gemeinschaften sind, auf die die Kirche in der jeweiligen Situation unausweichlich bezogen ist, weil ihnen jeweils der kirchliche Auftrag gilt. Durch ihren Auftrag an der jeweiligen Gemeinschaft erfährt sich die Kirche also selbst als Gemeinschaft. Das bedeutet, dass der Gemeinschaftscharakter nicht etwa zur Kirche hinzukommt, sondern ihr mit ihrem Auftrag zugleich gegeben und aufgegeben ist. Dieser Auftrag ist daher immer auch ein Öffentlichkeitsauftrag, wie sich an der Verwobenheit des Regionalisierungsausschusses mit dem Öffentlichkeitsausschuss ablesen ließ. Das erklärt noch einmal den Ernst, mit dem in der Regionalisierungsdebatte um eine kirchliche Ordnungsfrage gerungen wurde. Der Schluss der Debatte ruft diesen Sachverhalt nachhaltig in Erinnerung. Als die westliche EKU-Synode 1972 die Beschlüsse der Ostsynode übernommen hatte, stellte Vogel als Grenzgänger zwischen West und Ost eine Frage, die mit gutem Grund die Akten des Regionalisie-

rungsausschusses schließt, indem sie sie wie eine Wunde offen hält: Wie, so Vogel, solle künftig der Auftrag der EKU erfüllt werden, wenn diese sich nun selbst abschaffe?⁷⁰

⁷⁰ Vgl. EZA Berlin 108/990 (Schluss der Akte).

Weichenstellungen in der politischen Ethik des Protestantismus
in der DDR in den 1970er Jahren und ihre Auswirkungen auf
dessen Verhältnis zur EKD

Veronika Albrecht-Birkner

Einstieg

Im Advent 1976 schrieb der vier Jahre zuvor pensionierte Generalsuperintendent für die Neumark und die Niederlausitz Günter Jacob¹ in Fürstenwalde/Spree das Vorwort zu einer Publikation, die im Jahr darauf unter dem Titel „Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre“ in Gestalt eines schmalen blauen Bändchens im Evangelischen Verlagswerk in Stuttgart erschien². Als Anlass für seine Publikation nannte er „theologische und kirchenpolitische Strömungen, die in der DDR in jüngster Zeit das öffentliche Feld in Presse, Rundfunk und auf gesellschaftlichen Foren mehr und mehr besetzt“ hätten. Genauer handle es sich um eine „von Theologen und Kirchenmännern, die sich als progressiv bezeichnen, abseits eines lutherischen Erbes seit etwa 1972 neu entdeckte Zweireichelehre“, die sich dadurch selbst empfehle, „daß sie Kirchen und den einzelnen Christen ein konfliktfreies Leben in einer religiösen Enklave jenseits des Geländes der Weltwirklichkeit in ihren politischen und gesellschaftlichen Dimensionen“ verheiße. Jacobs Beitrag habe in der DDR nicht gedruckt werden dürfen, weshalb er ihn „[n]ach der innerkirchlichen Vervielfältigung“ nun in der Bundesrepublik publiziere – „in der Hoffnung, daß die Leser in der ‚westlichen Welt‘ an diesen uns gemeinsam auferlegten Auseinandersetzungen partnerschaftlich teilnehmen werden.“ Sie seien „gebeten, analoge Abwege und Irrwege in ihrer eigenen Situation kritisch zu erkennen und es sich nicht mit einer billigen Polemik gegen Gefährdungen kirchlichen

-
- 1 Zu Günter Jacob wurde an der Universität des Saarlandes unter der Leitung von Michael Hüttenhoff ein von der DFG gefördertes Forschungsprojekt durchgeführt, in dessen Ergebnis einzelne kleinere v. a. Internetpublikationen vorgelegt wurden (<http://www.uni-saarland.de/lehrstuhl/huettenhoff/jacob-projekt/veroeffentlichungen.html>; abgerufen am 21.06.2015).
 - 2 *Jacob*, Günter: *Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre*. Stuttgart 1977, 7. Hier auch die folgenden Zitate.

Lebens und christlicher Existenz im *corpus sozialisticum* zu leicht zu machen!“

Jacob verblüffte mit offener Kritik an sog. progressiven, also systemtreuen, Theologen in der DDR und dem Anspruch, zugleich westlichen Lesern Lehren erteilen zu wollen³. Für konservative Ohren in der Bundesrepublik dürften seine Botschaften sämtliche Klischees erfüllt haben, die man mit einem „Linksprotestanten“ auch in den eigenen Reihen verband⁴. Westdeutsche Linke dürften dementsprechend Jacobs Publikationen als Bestärkung eigener Positionen in der EKD begrüßt haben. Wie aber stellten sich aus bundesrepublikanischen Perspektiven der einen und der anderen Art die Positionen in der DDR dar, von denen Jacob sich vehement abgrenzte? Waren es im Vergleich zu Jacob so etwas wie ‚noch linkere‘ oder ‚falsche‘ Linksprotestanten? Oder unterschieden sich die politisch-ethischen Positionen von Protestanten in der DDR aus westdeutscher Perspektive vielleicht gar nicht in dem Maße, wie Jacob das aus der Binnenperspektive wahrnahm?

Weichenstellungen politischer Ethik im Protestantismus der DDR in den frühen 1970er Jahren

a) Zwei-Reiche-Lehre(n)

Was Jacob in seiner Publikation als „seit etwa 1972 neu entdeckte Zweireichelehre“⁵ kritisch in den Blick nahm, waren einerseits Äußerungen von SED- und CDU-Regierungsmitgliedern wie Hermann Matern, Paul Verner und Gerald Götting, die seit den frühen 1970er Jahren explizit auf die theologische Denkfigur der Zwei-Reiche-Lehre zurückgriffen, um die Kirchen auf einer konsequenten Beschränkung

3 Vgl. mit ähnlicher Intention schon: *Jacob*, Günter (Hg.): Predigten in den Kirchen der DDR. Hamburg 1973.

4 Vgl. hierzu: *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; *Widmann*, Alexander Christian: Wandel mit Gewalt? Der deutsche Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren (AKiZ B 56). Göttingen 2013.

5 Vgl. Anm. 2.

auf geistliche Belange zu behaften⁶. In der Hauptsache aber ging es ihm um die Auseinandersetzung mit Universitätstheologen wie dem Rostocker Ökumeniker und Kirchenhistoriker sowie CDU-Kader Gert Wendelborn, die der ‚progressiven‘ Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre die theologischen Argumente lieferten⁷. Am ausführlichsten setzte sich Jacob in diesem Zusammenhang mit dem an der Berliner Humboldt-Universität lehrenden Theologen Gerhard Bassarak auseinander⁸. Bassarak publizierte seit den frühen 1970er Jahren mehrere Artikel, in denen er die Unterscheidung von „Heil“ und „Wohl“ für die Forderung von Nichteinmischung der Kirche in staatliche Belange stark machte⁹.

Dieser Befund bedeutet freilich nicht, dass es im Protestantismus der DDR in den 1970er Jahren neben Jacob nicht auch andere Voten gegen diese Versuche, mit Zwei-Reiche-Lehre-Argumentationen eine systemkonforme Kirche zu einzufordern, gegeben hätte. Zu nennen wären an dieser Stelle v. a. die Landesbischöfe Werner Krusche (Kirchenprovinz Sachsen) und Gottfried Noth (Sachsen)¹⁰. Die mit der Zwei-Reiche-Lehre auf Systemkonformität drängenden Stimmen konnten demgegenüber aber auch deswegen nicht als marginal eingeschätzt werden, weil sie mit neuerlichen Bemühungen um eine

6 *Jacob*, Weltwirklichkeit (wie Anm. 2), 10–12; vgl. hierzu auch *Falcke*, Heino: Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR. In: Duchrow, Ulrich (Hg.): Zwei Reiche und Regimente. Gütersloh 1977, 65–78, hier 71–73.

7 Vgl. z. B. *Wendelborn*, Gert: Versöhnung und Parteilichkeit. Alternative oder Einheit. Berlin 1974.

8 *Jacob*, Weltwirklichkeit (wie Anm. 2), v. a. 22–26.

9 *Bassarak*, Gerhard: Zur Frage nach theologischem Inhalt und Interpretation von „Heil heute“ in einer sozialistischen Gesellschaft. In: *ZdZ* 5 (1973), 161–172; *Ders.*: Heil heute und Wohl des Menschen. In: *Standpunkt* 8 (1974), 201–207; vgl. hierzu *Falcke*, Bemerkungen (wie Anm. 6), 75f.; *Bulisch*, Jens: Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ (1947–1990) (AKiZ B 43). Göttingen 2006, hier v. a. 355f.

10 Vgl. *Noth*, Gottfried: Zur Diskussion um die Zwei-Reiche-Lehre. In: *ZdZ* 27 (1973), 121–125; *Krusche*, Werner: Heil heute. In: *ZdZ* 5 (1973), 172–181. Zur Zwei-Reiche-Lehre in der DDR auch im Folgenden s. *Albrecht-Birkner*, Veronika: Die Zwei-Reiche-Lehre in der DDR [im Druck in der Tagungsdokumentation „Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre in politischen Kontexten des 20. Jahrhunderts“, Loccum Februar 2015].

Fortsetzung des in den 1960er Jahren um den Thüringer Bischof Moritz Mitzenheim als Repräsentationsfigur erfolgreich etablierten „Thüringer Weges“ als staatskonformen landeskirchlichen Alleingangs in Zusammenhang standen. Seit der Mitte der 1970er Jahre erhielt der Chefredakteur der Thüringer Kirchenzeitung Herbert von Hintzenstern „für seine Bemühungen um die Fortsetzung des ‚Thüringer Weges‘“ mehrfach hohe staatliche Ehrungen¹¹. Der in den frühen 1970er Jahren von SED-Staat und MfS gezielt aufgebaute potentielle Bischofskandidat Oberkirchenrat Walter Saft votierte 1974 mit der Zwei-Reiche-Lehre dezidiert gegen ein politisches „Wächteramt“ der Kirche, das er als „Ekklesiokratie“ bezeichnete¹².

Der zu dieser Zeit amtierende Thüringer Bischof Ingo Braecklein plädierte anlässlich des 25-jährigen Bestehens der DDR für einen Rekurs auf die „biblischen Erkenntnisse[n] der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre“ speziell im Blick auf die aus seiner Sicht anstehende Überlegung, „was die auf der Bundessynode 1971 in Eisenach ausgesprochene Feststellung besagt, daß wir nicht gegen oder neben dem Sozialismus, sondern Kirche *im* Sozialismus sind“, sowie die Frage nach der „Definition des Begriffes ‚sozialistischer Staatsbürger christlichen Glaubens‘“¹³. Sein Votum lautete: „die Kirche und ihre Glieder“ hätten „die gesellschaftliche Situation und die staatliche Realität, in der sie in der Deutschen Demokratischen Republik existieren, von dem Gott her anzunehmen [...], der der Herr über Kirche *und* Staat ist, und der als Herr der Geschichte seit 25 Jahren die gesellschaftliche und staatliche Wirklichkeit der Deutschen

11 Remy, Dietmar: Sekt, Pralinen und echte Schildkrötensuppe. Die Versuche der DDR-Staatsorgane, der Kirchenleitung die Fortsetzung des „Thüringer Weges“ schmackhaft zu machen. In: Seidel, Thomas A. (Hg.): Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR (HerChr.S 7). Leipzig 2002, 69–83, hier 78.

12 Saft, Walter: Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers im ökumenischen Gespräch der Gegenwart. In: ABIEKTh 27 (1974), 165–168, Zitate 166f. u. 168; vgl. zu Saft Bilke, Jörg B.: Oberkirchenrat Walter Saft. Eine verdrängte IM-Vergangenheit. In: Gerbergasse 18. Thüringer Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte und Politik 53/II (2009), 30.

13 Braecklein, Ingo: 25 Jahre DDR [aus dem Bericht der II. Generalsynode der VELKDDR]. In: ZdZ 28 (1974), 361. Hier auch das folgende Zitat.

Demokratischen Republik den Einzelchristen und der Kirche als Bewährungsraum in gehorsamer Nachfolge gesetzt“ habe.

b) „Kirche im Sozialismus“

Die Formel „sozialistischer Staatsbürger christlichen Glaubens“ hatte Albert Norden, Mitglied des Politbüros des ZK der SED, 1972 auf einem Parteitag der CDU in Erfurt als neues Leitmodell für die SED-Kirchenpolitik eingebracht¹⁴. Die Formel „Kirche im Sozialismus“ hingegen firmierte seit den frühen 1970er Jahren bekannter Maßen in der Tat als von der Synode des Bundes der Kirchen in der DDR (BEK) abgesegnete Beschreibung ihres protestantischen Selbstverständnisses – Herkunft und Interpretation der Formel waren allerdings keineswegs so eindeutig, wie Braecklein es hier nahelegte¹⁵. Die aufschlussreichsten Recherchen hinsichtlich der Herkunft der Formel hat meines Wissens bislang Johannes Wallmann vorgelegt, der ihre erstmalige Verwendung 1958 in Ungarn, und zwar durch den systemtreuen Bischof Zoltán Káldy zitiert und zeigt, wie der Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser, den Kirchen in der DDR seit 1968 eine Identifikation mit dieser Formel und somit eine Orientierung an der politischen Haltung der ungarischen Lutheraner nahelegen versuchte¹⁶.

Die eigentlichen Verwirrungen betreffen die Frage, wann der BEK diese ihm staatlicherseits als Loyalitätsbekundung nahe gelegte Formel tatsächlich übernommen hat. Die Behauptung, sie sei auf der Synode des BEK 1971 in Eisenach offiziell eingeführt worden, wie es

14 Vgl. *Thumser*, Wolfgang: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel (BHTh 95). Tübingen 1996, 40f.

15 Vgl. zu dieser Formel v. a. *Thumser*, Kirche (wie Anm. 14), 40f.; zudem *Schröder*, Richard: Der Versuch einer eigenständigen Standortbestimmung der Evangelischen Kirchen in der DDR am Beispiel der „Kirche im Sozialismus“. In: Deutscher Bundestag (Hg.): Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur (Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ VI/2). Baden-Baden / Frankfurt a. M. 1995, 1164–1429; *Heidingsfeld*, Uwe-Peter: „Kirche im Sozialismus“ zwischen Anpassung und Widerstand. Die Westperspektive. In: Seidel, Jahre (wie Anm. 11), 159–174.

16 Vgl. *Wallmann*, Johannes: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation. Tübingen 2006, 306.

Braecklein bereits 1974 behauptete, und wie es auch in der Literatur häufig zu lesen ist, ist nämlich nicht richtig¹⁷. Vielmehr hatte Albrecht Schönherr als Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitungen (KKL) in seinem Bericht vor der Synode 1971 davon gesprochen, dass eine „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft von Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik [...] ihren Ort genau zu bedenken“ habe: „In dieser so geprägten Gesellschaft, nicht *neben* ihr, nicht *gegen* sie.“¹⁸ Und der Mecklenburgische Landesbischof Heinrich Rathke hatte in seinem Referat unter dem Leitgedanken der Synode „Kirche für andere“ genauer erläutert, was „Zeugnis und Dienst der Gemeinde“ bedeuten sollten¹⁹.

Überhaupt war die Synode vom Juli 1971 auf der einen Seite zwar von dem Bewusstsein geprägt, mit dem Empfang des BEK-Vorstandes am 24. Februar 1971 durch Seigewasser, der zwei Jahre nach der Gründung des BEK nun dessen staatliche Akzeptanz bedeutete, als evangelische Kirchen „eine neue Stufe“ im „Verhältnis zu unserem Staat“ erreicht zu haben²⁰. Andererseits darf nicht übersehen werden, dass wenige Tage nach dem Empfang (am 1. März 1971) eine neue Veranstaltungsverordnung in Kraft getreten war, der gemäß sich der Staat vorbehielt zu definieren, was „religiöse

17 Hierauf haben, soweit ich sehe, zuerst *Heidingsfeld*, Kirche (wie Anm. 15), 161 und *Wallmann*, Kirchengeschichte (wie Anm. 16), 302f. hingewiesen.

18 *Das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft*. Aus dem Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen vor der Synode des Bundes im Juli 1971. In: Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (Hg.): Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR. Berlin 1981, 172f., hier 172.

19 Kirche für andere – Zeugnis und Dienst der Gemeinde. Landesbischof Dr. Heinrich Rathke (Schwerin) vor der Bundessynode im Juli 1971 in Eisenach. In: Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Kirche (wie Anm. 18), 173–184.

20 Beschluss der Synode des Kirchenbundes vom 6. Juli 1971 zu den ihr vorliegenden Tätigkeitsberichten. In: KJ 98 (1971), 285f., hier 285. Die Anerkennung des BEK verdankte sich offensichtlich dem wachsenden Einfluss Honeckers (Staatsratsvorsitzender ab Mai 1971), der seit Januar 1971 gezielt die Entmachtung Ulbrichts betrieb (vgl. *Mau*, Rudolf: Der Protestantismus im Osten Deutschlands [1945–1990] [KGE IV/3]. Leipzig 2005, 108). Zudem spielte die Anerkennung des Antirassismusprogramms des ÖRK durch den BEK offenbar eine wichtige Rolle (vgl. hierzu Anm. 59).

Handlungen“ seien, und via Erlaubnispflicht für alle Veranstaltungen, die aus seiner Sicht nicht unter diese Rubrik fielen, massive Reglementierungen eingeführt hatte²¹. Die Synode vom Juli 1971 hat sich dieser Verordnung unter Berufung auf den in den „Kirchen der Reformation“ geltenden „unveräußerlichen Grundsatz des ‚Allgemeinen Priestertums aller Gläubigen‘“ und ihre daraus resultierende Ablehnung einer „Kult- und Priesterkirche“ in bemerkenswerter und in der Geschichte des BEK möglicherweise einzigartiger Kommissioslosigkeit widersetzt²². Diese Widersetzlichkeit wurde 1972 weiter durchgehalten und – wie ein vom 19. Januar 1972 datierendes „Merkblatt zur Verordnung über die Durchführung von Veranstaltungen vom 26.11.1970“ „[a]n alle Pfarrer unseres Aufsichtsbereiches“, mit dem man von Seiten der Berlin-Brandenburgischen Kirchenleitung auf die „zunehmende Anzahl der Ordnungsstrafbescheide, die gegen Pfarrer aufgrund der Verordnung [...] erlassen werden“, reagierte, zeigt – in der theoretischen Fundierung und in Gestalt praktischer Handlungsanleitungen auch noch weiter vertieft²³.

21 Verordnung über die Durchführung von Veranstaltungen vom 26. November 1970 [in Kraft getreten am 1.3.1971]. Abgedruckt u. a. in: ABIELKG Nr. 5, 28. Mai 1971, 49–52, Zitat 50.

22 Beschluß der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der Deutschen Demokratischen Republik zur ‚Verordnung über die Durchführung von Veranstaltungen‘. Vom 6. Juli 1971. In: *Falkenau*, Manfred (Hg.): Kundgebungen. Worte, Erklärungen und Dokumente des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR. Bd. 1: 1969–1980. Hannover 1995, 58f., Zitat 58. Die Verordnung löste die VVO von 1951 ab.

23 Das sechs Schreibmaschinenseiten umfassende „Merkblatt“ liegt mir aus dem Nachlass von Brigitte und Manfred Metz, Usedom, vor. Es benennt deutlich, dass „es nicht Sache der Volkspolizeidienststellen“ sei, „darüber zu entscheiden, was Gottesdienst ist“ (2). Es wird von einem Gespräch zwischen Vertretern des BEK und dem Staatssekretariat für Kirchenfragen vom 5.1.1972 berichtet, in dem den Kirchenvertretern mitgeteilt worden war, „daß über das Thema nicht mehr diskutiert werden könne“ und dass „eine Kommentierung des klaren Gesetzestextes [...] nicht Sache der Kirche“ sei, weshalb die „kirchliche Auslegung [...] nicht akzeptiert“ und die KKL aufgefordert werde, „ihren Auslegungsbeschluß“ aufzuheben (5). Dem folgt im „Merkblatt“ aber lediglich der unmissverständliche Satz: „Die Konferenz ist dieser Aufforderung nicht gefolgt.“ (ebd.).

Aufgrund der im Juli 1971 kirchenpolitisch ambivalenten Lage verwundert es nicht, dass die Bundessynode die vom Staat gewünschte Übernahme der Formel „Kirche im Sozialismus“ zur Beschreibung der eigenen kirchlichen Identität eben nicht vollzog. In klarem Bewusstsein der politischen Konnotationen, die damit verbunden gewesen wären, verweigerte sich Schönherr diesem Ansinnen zu diesem Zeitpunkt vielmehr dezidiert. In seiner Autobiografie berichtet er, dass Seigewasser ihn „im Anschluß an die Synode von 1971“ „zu einem weiteren Schritt“ habe „ermuntern“ wollen mit den Worten: „Sie werden nun doch bald sagen: ‚Kirche im Sozialismus‘“²⁴. Schönherr habe hierauf geantwortet: „Nein, das werden wir nicht tun. Die Kirche kann sich nicht mit irgendeinem gesellschaftlichen System verbinden. Das geht gegen die Freiheit des Evangeliums.“ In einem Brief vom 7. Juni 2001 an Wallmann hat Schönherr aber behauptet, es habe sich hier um einen Druckfehler in seiner Biografie gehandelt, über den er „wirklich sehr ärgerlich“ sei²⁵. Eigentlich habe dort „für den Sozialismus“ stehen müssen. So aber sei der Eindruck entstanden, „[w]ir hätten [ab 1973, d. Vf.in] einen Satz aufgenommen und bejaht, den ich zuerst [1971, d. Vf.in] ausdrücklich verworfen habe“.

Abgesehen davon, dass die Behauptung, es habe sich hier um einen „Druckfehler“ gehandelt, wenig plausibel ist²⁶, sprechen viele Beobachtungen dafür, dass genau der aus Schönherrs Sicht von 2001 zu vermeidende Eindruck – dass es nämlich erst nach 1971 in Gestalt der Akzeptanz der Formel „Kirche im Sozialismus“ speziell durch

24 *Schönherr*, Albrecht: ... aber die Zeit war nicht verloren. Erinnerungen eines Altbischofs. Berlin 1993, 378. Hier auch das folgende Zitat.

25 Brief von Albrecht Schönherr an Johannes Wallmann, 7.6.2001, zitiert in einem Schreiben Wallmanns an die Vf.in vom 31.7.2012. Hieraus auch die folgenden Zitate.

26 Hiervon geht auch Wallmann aus. Aus einem „für den“ wird durch einen Druckfehler schwerlich ein „im“. Zudem hätte Schönherr eine so gravierende Änderung in seinem Text beim Korrekturlesen der Druckfahnen selbst auffallen müssen. Wallmann berichtet, Schönherr habe ihm in diesem Zusammenhang „eine lange Liste von Berichtigungen“ übersandt, die nach seiner Vermutung „deutlich von dritter Hand (vermutlich von Friedrich Winter) für nötig gehalten wurden“ und in einer zweiten Auflage der Autobiografie berücksichtigt werden sollten (Wallmann an Albrecht-Birkner [wie Anm. 25]).

Schönherr und allgemein durch den BEK in der Tat zu einer erheblichen Veränderung in der Positionierung des BEK gekommen ist – den historischen Abläufen am nächsten kommt, in der Retrospektive offensichtlich aber unbedingt verhindert werden sollte und soll. Die Vehemenz, mit der Schönherr wie auch andere DDR-Kirchen-Historiker im Gegensatz zu Schönherr's eigener anfänglicher Interpretation betont haben und betonen, es habe sich bei „Kirche im Sozialismus“ lediglich um eine „Ortsbestimmung“ gehandelt,²⁷ bestätigen im Grunde gerade das klare Bewusstsein dafür, dass eine reine Ortsbestimmung keineswegs „Kirche im Sozialismus“ hätte lauten müssen und dürfen. Tatsache ist, dass die Formel offiziell erst im Bericht der KKL vor der Synode des Bundes vom Mai 1973 in Schwerin auftauchte („Wir wollen nicht Kirche *neben*, nicht *gegen*, sondern *im* Sozialismus sein.“), zugleich aber davon die Rede war, dass sie so bereits „auf der Synode des Bundes in Eisenach 1971 gebraucht“ worden sei²⁸. In seiner Autobiografie schreibt Schönherr, die Formel sei „nach meinen Ausführungen bei der Synode des Bundes [...] 1971 in Eisenach“ „in Umlauf“ gekommen²⁹. Rudolf Mau

27 Vgl. z. B. *Schönherr, Zeit* (wie Anm. 24), 373–378; *Mau, Rudolf: Eingebunden in den Realsozialismus? Die Evangelische Kirche als Problem der SED.* Göttingen 1994, 221, Anm. 53; Interview mit Albrecht Schönherr in „Berliner Gespräche“, 1997 (vgl. <http://www.luise-berlin.de/bms/bmstxt97/9711spra.htm>, abgerufen am 27.6.2015). In der DDR-CDU-Zeitschrift „Der Standpunkt“ hatte Schönherr noch 1988 hingegen erklärt: „Aber ‚Kirche im Sozialismus‘ kann nicht nur im geographischen Sinn verstanden werden. Sonst genügte ja der Ausdruck ‚Kirche in der DDR‘. Das wäre reine Banalität, höchstens zu verstehen als Gegenposition gegen die selbstverordnete Blindheit des Antikommunismus, der nicht wahrhaben will, daß jenseits des ‚eisernen Vorhangs‘ nicht nur verdorrte oder gefolterte, sondern tätige Kirche ist.“ (*Schönherr, Albrecht: Kirche im Sozialismus. Signaturen des Gesprächs vom 6. März 1978.* In: *Standpunkt* 16 [1988], H. 3, 61–66, hier 62).

28 *Wegsuche im sozialistischen Gesellschaftssystem der DDR.* Aus dem Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen vor der Synode des Bundes im Mai 1973 in Schwerin. In: Sekretariat des BEK in der DDR, *Kirche* (wie Anm. 18), 184–186, hier 185.

29 *Schönherr, Zeit* (wie Anm. 24), 375.

spricht im Blick auf das Aufkommen der Formel von einem „nun [1973, d. Vf.in] zur Formel gewordene[n] Ausdruck“³⁰.

c) „Kirche für andere“

Diese sehr vagen Angaben über das Aufkommen der Formel „Kirche im Sozialismus“ für den Kurs des BEK in der DDR als quasi zufälligem Vorgang, der angeblich zugleich keine Bedeutungsverschiebung gegenüber der tatsächlichen Ortsbestimmung von 1971 „in dieser so geprägten Gesellschaft“ bedeutet habe, führen zu der Frage, wie diese Entwicklung zu erklären und innerhalb der politisch-ethischen Positionierungen des Protestantismus in der DDR der 1970er Jahre tatsächlich einzuordnen ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die retrospektive Eintragung der Formel „Kirche im Sozialismus“ im Bericht der KKL vor der Synode von 1973 in die Ergebnisformulierungen der Synode von 1971 im wahrsten Sinne des Wortes ein Zurück hinter die Dresdner Synode von 1972 bedeutete. Hier aber war keineswegs von „Kirche im Sozialismus“ die Rede gewesen. Vielmehr hatte Heino Falcke, zu diesem Zeitpunkt Direktor des Predigerseminars der EKU in Gnadau, in seinem Vortrag „Christus befreit – darum Kirche für andere“ dezidiert an das „Kirche für andere“ von 1971 angeknüpft – aber so, dass sein Referat bekanntlich zu einem massiven Anstoß für Partei- und Staatsführung geworden war³¹. Und das lag eben nicht daran, dass bei ihm von „Sozialismus“ nicht die Rede gewesen wäre, sondern daran, dass er (christologisch begründet!) von einem „verbesserlichen Sozialismus“ gesprochen, somit den „real

30 *Mau*, Protestantismus (wie Anm. 20), 111. Besonders verwirrend ist der bei *Schröder*, Versuch (wie Anm. 15), 1191 abgedruckte Nachweis der Formel aus dem Beschluss der Synode von 1971 (unter Verweis auf KJ 98 [1971], 285), insofern sich das von Schröder gebotene vermeintliche Zitat („In Zeugnis- und Dienstgemeinschaft lernen, was es heißt: Nicht Kirche neben, nicht gegen, sondern im Sozialismus zu sein ...“) weder auf der von ihm angegebenen Seite noch im Beschluss der Synode von 1971 generell findet.

31 *Falcke*, Heino: Christus befreit – darum Kirche für andere. Hauptreferat auf der Synode des Kirchenbundes 1972 in Dresden. In: *Ders.*: Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren. Hg. v. Albrecht-Birkner, Veronika / Stobbe, Heinz-Günther. Leipzig 2014, 83–103; *Ders.*: Die Synode des Kirchenbundes in Dresden 1972. Bericht eines Beteiligten (2007). In: *Ders.*, Einmischungen, 104–123. Hier auch das Folgende.

existierenden Sozialismus“ kritisiert und den Anspruch erhoben hatte, dass die Kirche zur Definition und Gestaltung von Sozialismus auch etwas beizutragen habe. Diese Haltung wurde von staatlicher Seite nicht als sozialistisch gewürdigt, sondern mit dem Vorwurf eines „revisionistischen Sozialdemokratismus“ belegt³². Gemeint war damit eine positive Rezeption der neuen Politik der sozialliberalen Koalition in der Bundesrepublik gegenüber dem Ostblock, die als perfide ideologische Unterwanderung der DDR und Angriff auf die Einheit des Ostblocks eingeordnet wurde³³. Zugleich traf Falcke der Vorwurf der „Dubček-Ideologie“³⁴.

Sowohl während der mehrmonatigen Vorbereitungen als auch im Verlauf der Synode wurde von staatlicher Seite so massiv Einfluss auf das kirchliche Geschehen genommen, dass sich Falckes Position in den Beschlüssen der Synode schließlich nicht mehr spiegelte. Diese Einflussnahme erfolgte sowohl durch das MfS – also vor allem die Informellen Mitarbeiter unter den Synodalen³⁵ – als auch durch Gespräche „mit verantwortlichen Vertretern des Bundes, in denen die prinzipiellen Bedenken des Staates zum Ausdruck gebracht und auf

32 Vgl. *Neubert*, Ehrhart: Kirche und Sozialismus – Zur Situation in der DDR. In: Osterkamp, Jana / Schulze, Renate (Hg.): Kirche und Sozialismus in Osteuropa. Wien 2007, 9–27, hier 23. Im Gegensatz dazu war zur Eisener Synode von 1971 resümiert worden, dass „Theorien des ›vermenschlichten Sozialismus‹ oder andere sozialdemokratische Auffassungen‘ nicht zum Tragen gekommen seien“ (Information der AG Kirchenfragen vom 16.8.1971 an das Politbüro, zitiert nach *Mau*, Protestantismus [wie Anm. 20], 109).

33 Vgl. *Mau*, Rudolf: Der Weg des Bundes 1969 bis 1989 als Problem der SED. In: Seidel, Jahre (wie Anm. 11), 35–46, hier: 38f. Im Dezember 1972 war auf staatlicher Seite davon die Rede, dass „auf allen Herbstsynoden der Landeskirchen ein Anwachsen von Tendenzen zu bemerken [sei], die sozialdemokratischen Thesen folgen“ (zit. nach *Schröder*, Versuch [wie Anm. 15], 1347).

34 Vgl. *Neubert*, Kirche (wie Anm. 32), 23.

35 In einer „politisch-operativen Einschätzung“ von Seiten des MfS zur Dresdener Bundessynode vom 6./7.7.1972 wurde „mit Zufriedenheit konstatiert, dass von ‚10 Diskussionsrednern, die sich mit unterschiedlicher Konsequenz kritisch mit dem Referat‘ Falckes befasst hätten, ‚über die Hälfte inoffizielle Mitarbeiter‘ gewesen seien“ (*Silomon*, Anke: Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft“. Der Ost-West-Dialog der deutschen evangelischen Kirchen 1969–1991 [AKiZ B 45]. Göttingen 2006, 189, Anm. 88).

die Folgen aufmerksam gemacht wurde“³⁶. Eines der offensichtlich entscheidenden Gespräche mit Vertretern der KKL fand am 26. Juni 1972 bei Seigewasser statt. Hier sprach Schönherr – jedenfalls laut anschließender „Information“ durch den Staatssekretär – mehrfach von „Kirche(n) im Sozialismus“, nahm den Anspruch eines kirchlichen Wächteramtes gegenüber der Gesellschaft als „unglücklich“ zurück und erwog, dass der Ausdruck „gesellschaftliches Engagement richtiger“ als der der „kritischen Solidarität“ sei³⁷. Im Ergebnis der Synode wurde in einer „Beratung mit dem verantwortlichen Präsidium [...] beim Stellvertreter des Vorsitzenden für Inneres des Rates des Bezirkes Dresden“ „der staatliche Standpunkt zum Verlauf der Synode dargelegt“ und „die Erwartung ausgesprochen, daß 1. dieses Referat nicht als Grundlage für die Arbeit der Kirchen in der DDR bestätigt wird, 2. dieses Referat in der kirchlichen Öffentlichkeit nicht propagiert und verbreitet werden kann, 3. die konstruktive Linie der 3. Bundessynode 1971 in Eisenach weitergeführt wird.“³⁸

36 *Barth*, Willi: Information über den Verlauf und die Ergebnisse der 4. Tagung der Synode des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, 5.7.1972, zitiert nach *Falcke*, Christus (wie. Anm. 31), 120.

37 Information über das Gespräch des Staatssekretärs mit dem Vorstand des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR am 26.6.1972, zitiert nach *Thumser*, Kirche (wie Anm. 14), 391 (die vollständige „Information“ ist abgedruckt in: Hartwig, Frédéric [Hg.], bearb. v. Dohle, Horst: SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen. Bd. 2: SED 1968–1989 [HTSt 2/2]. Neukirchen-Vluyn 1995, 197–210). Die von Seigewasser protokollierten Antworten spiegeln den auf Seiten des Staatssekretärs offensichtlich registrierten Erfolg der staatlichen Gesprächsstrategie. Rudolf Mau hingegen resümiert zu dem Gespräch, dass Schönherr „die Eigenständigkeit des christlichen Zeugnisses („Kirche muß Kirche bleiben“) betont“ habe (*Mau*, Protestantismus [wie Anm. 20], 113). Mit dem hinzugefügten Zitat „Kirche muß Kirche bleiben“, das sich im Gesprächsprotokoll nicht findet, erweckt Mau den Eindruck, Schönherr sei hier mit einer in der Tradition der Bekennenden Kirche zu verortenden Widerständigkeit aufgetreten.

38 *Barth*, Information, nach *Falcke*, Christus (wie Anm. 31), 120.

d) BEK-Kurskorrekturen

Es liegt auf der Hand, dass in diesen Vorgängen die Hintergründe und die Erklärung für den 1973 tatsächlich erfolgten Rückgriff auf die BEK-Synode von 1971 und die Konstruktion einer nahtlosen Anknüpfung an diese zu suchen sind. Vermutlich hatte das uneingeschränkte Einschwenken des BEK auf den staatlicherseits gewünschten Kurs ab 1973 zudem mit zwei Ereignissen im Frühjahr 1973 selbst zu tun: Zum einen erhielt Schönherr als Vorsitzender der KKL am 22. Mai – also ganz kurz vor der vom 26. bis 29. Mai tagenden Synode – die offizielle Mitteilung, dass die Veranstaltungsverordnung vom 26. November 1970 / 1. März 1971³⁹ zurückgenommen werde (wirksam ab 1. Juni 1973)⁴⁰. Es liegt sehr nahe, dass dieser Vorgang auf BEK-Seite den Eindruck erweckte und erwecken sollte, dass mit dem SED-Staat letztlich doch zu verhandeln war und Vorbehalte deshalb nicht mehr angebracht seien. Ebenso ist denkbar, dass der Rücknahme der Veranstaltungsverordnung intern getroffene Zusagen der KKL gegenüber Seigewasser bezüglich des künftigen BEK-Kurses bereits vorausgegangen waren⁴¹. Dabei wäre zum anderen zu berücksichtigen, dass der KKL an der staatlich gewünschten Distanzierung von dem Görlitzer Bischof Hans-Joachim Fränkel lag, der sich in seinem am 1. März 1973 auf der Görlitzer Synode gehaltenen Referat unter dem Thema „Ein Wort zur öffentlichen Verantwortung der Kirchen in der gegenwärtigen Stunde“ u. a. kritisch zum Führungsanspruch der SED und eine zu große Anpassung der Kirchen an den SED-Staat geäußert hatte⁴².

39 S. Anm. 21.

40 Vgl. Rundschreiben des BEK an die Gliedkirchen des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR, Berlin, 23.5.1973 (Nachlass Metz [wie Anm. 23]).

41 Das Politbüro hatte die Zurücknahme der Veranstaltungsverordnung bereits am 28.3.1973 beschlossen. Zum Beschluss hatte „Paul Verner geraten, um einem befürchteten kirchlichen Einspruch gegen die UN-Aufnahme der DDR zu begegnen“; OKR Lotz/Eisenach hatte sich gegen ein Einlenken des Staates gewandt (*Mau*, Protestantismus [wie Anm. 20], 114, Anm. 59).

42 In: KJ 100 (1973), 182–190. Vgl. zu diesem Vortrag und anderen tendenziell systemkritischen Äußerungen Fränkels bis 1977 *Thumser*, Kirche (wie Anm. 14), 122, 251–253, 401f. u. ö.; *Mau*, Protestantismus (wie Anm. 20), 113f. Zu Fränkels Beitrag Das Zeugnis der Bibel in seiner Bedeutung für die Menschenrechte. In: epd-Dokumentation Nr. 20 (5.5.1975), 21–31 (= KJ 101 [1975], 496–501) s. *Neubert*, Kirche (wie Anm. 32), 20f.

Ein Symptom für den Kurswechsel des BEK ist vermutlich auch schon in dem Verbot der KKL zu sehen, das vom Ausschuss „Kirche und Gesellschaft“ des BEK erarbeitete Papier „Zeugnis und Dienst der evangelischen Christen und Kirchen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR“ vom Januar 1973 innerkirchlich zu publizieren⁴³. Richard Schröder bemerkt: „Eine Weiterarbeit an dem Dokument, die Berücksichtigung von Stellungnahmen und eine reguläre Verabschiedung durch ein kirchliches Gremium sind nicht erfolgt.“⁴⁴ Von „Kirche im Sozialismus“ war in diesem Dokument nicht die Rede, sondern – unter dezidiertem Bezugnahme auf die Bundessynode von 1971 – vom „Ort“ und vom „Bewährungsfeld“ des Bundes „im Bereich der sozialistischen Gesellschaft der DDR“ (172). Den ersten Abschnitt, überschrieben mit „Situation als Herausforderung“, eröffneten Sätze, die als klare Distanzierung von der sozialistischen Ideologie verstanden werden mussten: „Theologie und Verkündigung für die sozialistische Gesellschaft können nicht sozialistische Theologie und Verkündigung werden. Sie werden zwar Themen aufgreifen, die auf der Tagesordnung dieser Gesellschaft stehen, aber so etwas wie einen ‚religiösen Überbau‘ für diese

43 Vgl. *Schröder*, Versuch (wie Anm. 15), 1196–1200. Der Text des Dokuments ebd., 1251–1271. Vorsitzender des Ausschusses war zu diesem Zeitpunkt der damalige Studiendirektor des Predigerseminars Lückendorf, Günter Krusche. Der Text des hier genannten Papiers stammte aber v. a. von Falcke und dem Berliner Propst Siegfried Ringhandt (Auskunft von Heino Falcke gegenüber der Vf.in in einer E-Mail vom 15.7.2015). Vgl. zu diesem Profilpapier auch *Haspel*, Michael: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA. Tübingen / Basel 1997, 134–143, v. a. 136–140.

44 *Schröder*, Versuch (wie Anm. 15), 1196. Wenn Schröders Angaben stimmen, ist die entsprechende Einleitung zu der der BEK-Tradition verpflichteten Edition des Textes aus den frühen 1990er Jahren („Die Konferenz beschloß auf ihrer Sitzung am 12./13. Januar 1973, das Papier als Diskussionsanregung für die Gremien des Bundes und andere Gremien, die an den Fragen arbeiten, freizugeben.“) als deutlich geschichtsglättend einzuordnen (Demke, Christoph [Hg.]: Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Hg. im Auftr. d. Rates der EKD. Leipzig ²1995, 172–192, hier 172). Seitenangaben im Folgenden aus dieser Edition.

Gesellschaft werden sie nicht liefern können.“ (ebd.) In „situationanalytischen Stichworte[n]“ (173) wurde u. a. die „Verdrängung der Institution Kirche aus dem öffentlichen Bereich“ als „ideologisch begründete[r] ‚Emeritierung‘“, die „von dem soziologischen Phänomen der Entkirchlichung unterschieden werden“ müsse, thematisiert (177). Auch das im September 1976 vom Ausschuss „Kirche und Gesellschaft“, nun unter der Leitung von Falcke, verfasste sog. „Ideologiepapier“ mit ausführlichen Reflexionen zu Sozialismusbegriffen und -praxen⁴⁵ hat sich der BEK weder zu eigen gemacht noch innerkirchlich veröffentlicht⁴⁶.

Dass der kirchenoffizielle „Kirche-im Sozialismus“-Kurs des BEK seit 1973 keineswegs bedeutete, dass es hierzu keine Anfragen und Abgrenzungen in der BEK-Synode und in der KKL gegeben hätte, ließe sich auch an anderen Beispielen zeigen. Beispielhaft sei hier noch die von Rahel Frank nachgewiesene Tatsache erwähnt, dass in der mecklenburgischen Landeskirche statt von „Kirche im Sozialismus“ weiterhin dezidiert von „Kirche für andere“ die Rede war⁴⁷. Der mecklenburgische Bischof Rathke war den staatlichen Beobachtern schon 1971 durch die Formulierung, dass er „nur für Menschen, nicht für ...ismen eintreten“ könne, aufgefallen⁴⁸. Bemerkenswert sind auch die Klarstellungen zur Formel „Kirche im Sozialismus“ auf der Bundessynode von 1977 unter Anknüpfung an die tatsächliche Formulierung von 1971⁴⁹.

e) Kontinuitäten

Die verschiedenen politisch-ethischen Positionen, die sich in den frühen 1970er Jahren im Protestantismus der DDR herausbildeten, stan-

45 Überlegungen des Ausschusses „Kirche und Gesellschaft“ zu den Fragen der 2. Tagung der II. Synode des BEK vom Sept./Okt. 1974: [...] Wie ist das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ideologien zu bestimmen? (1976). In *Schröder*, Versuch (wie Anm. 15), 1271–1296.

46 Vgl. *Schröder*, Versuch (wie Anm. 15), 1197 u. 1201–1204; ediert in Demke, Anpassung (wie Anm. 44), 192–217.

47 Vgl. *Frank*, Rahel: „Realer, exakter – präziser?“ Die DDR-Kirchenpolitik gegenüber der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs von 1971 bis 1989. Schwerin 2004, v. a. 93–97.

48 Zitiert nach *Schröder*, Versuch (wie Anm. 15), 1212f.

49 Vgl. ebd., 1191f.

den in Kontinuitäten zu theologischen Weichenstellungen, die sich bereits in den 1960er Jahren vollzogen hatten. Im Falle Falckes und anderer, die auf einer ideologiekritischen, wächteramtlichen Position der Kirche gegenüber dem Staat beharrten, betraf dies insbesondere die „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche in der DDR“ von 1963 – der einzigen offiziellen Äußerung der KKL in der DDR zu Fragen der politischen Ethik, die es je gegeben hat⁵⁰. Im Falle des von Schönherr geprägten offiziellen Kurses des BEK handelte es sich vor allem um die in Reaktion auf die „Zehn Artikel“ und unter Aufnahme einer Kritik von Karl Barth an diesen verfassten „Sieben Sätze[n] von der Freiheit der Kirche zum Dienen“, in denen das „Dienen“ als für die Kirche maßgebliche und der Freiheit übergeordnete Signatur dargestellt worden war. Dies hatte die explizite Widerlegung möglicher Argumente für eine ideologiekritische Rolle der Kirche eingeschlossen.

Wie stark Schönherr im Kurs des BEK in den 1970er Jahren eine Umsetzung der „Sieben Sätze“ von 1963 gesehen hat, hat er 1988 deutlich formuliert: „Es wird nicht verborgen geblieben sein, daß vieles, was in den Sieben Sätzen angelegt ist, in Verlautbarungen des Bundes der Evangelischen Kirchen anklingt und konkretisiert wird.“⁵¹ Das sei in den „Aussagen über die Friedensproblematik besonders deutlich“; diese seien in den „Sieben Sätzen“ „wesentlich gefüllter“ als in den „Zehn Artikeln“. Vor allem aber habe „die Einladung, christliche Freiheit in mehr Gelassenheit zu praktizieren, auf dem Weg des Bundes der Ev. Kirchen hilfreich gewirkt.“ Die „Zehn Artikel“ hätten „einer [in den 1960er Jahren, d. Vf.in] gegenwärtigen, weit verbreiteten Stimmung trotziger, manchmal ängstlicher Abwehr“ entsprochen. Die „Sieben Sätze“ aber würden der Tatsache gerecht werden, dass „der glaubende Christ [...] im Atheismus keine seinen Glauben in Frage stellende Bedrohung mehr sehen“ könne. Zentrale Aussagen dieses Artikels hat Schönherr auch in seine 1993 erschienene Autobiografie übernommen⁵².

50 Vgl. zu den 10 Artikeln und zum Folgenden (7 Sätze) *Albrecht-Birkner*, *Zwei-Reiche-Lehre* (wie Anm. 10), Abschnitt 4.

51 *Schönherr*, *Albrecht*: Vor fünfundzwanzig Jahren: Die „Zehn Artikel“ und die „Sieben Sätze“. In: *ZdZ* 42 (1988), 294–298, hier 298. Hier auch die folgenden Zitate.

52 Vgl. *Schönherr*, *Zeit* (wie Anm. 24), 199–204.

Um solche Aussagen richtig einordnen zu können, muss berücksichtigt werden, dass die „Sieben Sätze“ vom Weißenseer Arbeitskreis (WAK) – also jenem Kreis ‚progressiver‘ Theologen mit einem Schwerpunkt an der Humboldt-Universität – stammten, für die meist vor allem Hanfried Müller und Rosemarie Müller-Streisand genannt werden⁵³. Seltener kommt in den Blick, dass Schönherr den Weißenseer Arbeitskreis nicht nur 1958 mitbegründet hatte, sondern bis 1967 auch der Vorsitzende von dessen Leiterkreis gewesen war und diesen als seinen „Braintrust“ bezeichnet hatte⁵⁴. Die „Sieben Sätze“ von 1963 entsprechen bei Lichte besehen durchaus den von Müller vertretenen Positionen – insbesondere einer Bonhoeffer-Rezeption, die in Übertragung von Bonhoeffers religionsloser Welt auf den atheistischen SED-Staat im Grunde jeglichem Agieren der Kirche in der Welt als Versuchen unsachgemäßer „Klerikalisierung“ derselben die Legitimation absprach⁵⁵.

Entwicklungen der 1970er Jahre im deutsch-deutschen Kirchenkontext

Die „Kirche im Sozialismus“ kam in der Bundesrepublik unmittelbar nach deren offizieller Einführung auf der BEK-Synode von 1973 in Gestalt der von Reinhard Henkys herausgegebenen Zeitschrift gleichen Namens an⁵⁶. Diesen Titel hatte Henkys selbst erfunden, ohne

53 Vgl. zu Müller *Albrecht-Birkner*, Zwei-Reiche-Lehre (wie Anm. 10) [Lit.].

54 So Müller, Hanfried: Vom „offiziellen Samisdat“ zur „registrierten Zeitschrift“. Die Weißenseer Blätter. In: Zwischen „Mosaik“ und „Einheit“. Zeitschriften in der DDR. Berlin 1999, 648–653, hier 649.

55 Vgl. *Krütke*, Wolf: Dietrich Bonhoeffer als Theologe der DDR. Ein kritischer Rückblick. In: Rendtorff, Trutz (Hg.): Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien. Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München, 26.–28.3.1993 (AKiZ B 20). Göttingen 1993, 295–309, hier 304f.; *Thumser*, Kirche (wie Anm. 14), 263–268.

56 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Henkys*, Reinhard: „Kirche im Sozialismus“ für den Westen. In: Seidel, Jahre (wie Anm. 11), 175–179; *Heidingsfeld*, Kirche (wie Anm. 15), 163–165; *Schumann*, Rosemarie / *Heise*, Joachim: Ein schwieriges Kapitel evangelischer Publizistik im geteilten Berlin. In: Dies. (Hg.): Reinhard Henkys – Brückenbauer zwischen West und Ost. Eine Dokumentation seiner Beiträge in der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“. Mit

sich darüber mit der EKD oder dem BEK abzustimmen. Er hatte damit das Anliegen verbunden, mit seiner Zeitschrift nicht von vornherein Misstrauen beim SED-Staat und MfS zu wecken. Tatsächlich fiel Henkys, der beim Evangelischen Pressedienst der EKD seit dem Mauerbau für die Berichterstattung über die Kirche in der DDR verantwortlich war, mit dieser Zeitschrift und anderen Publikationen⁵⁷ auf lange Sicht eine Schlüsselrolle für den Informationstransfer von Ost nach West zu.

Als eine Marginalie kann man die Tatsache, dass Informationen über die protestantischen Kirchen in der DDR seit 1973 in Westdeutschland ausgerechnet unter der Formel erschienen, die soeben als Ergebnis einer sich anbahnenden BEK-Spitzendiplomatie eingeführt worden und innerhalb des DDR-Protestantismus durchaus umstritten war, nicht bezeichnen. Der Titel musste den Eindruck stärken, dass der entscheidende Wesenszug des Protestantismus in der DDR eine positive Beziehung zum Sozialismus war – dass es sich hierbei also um eine mehr oder weniger geschlossene Formation jenes Linksprotestantismus handelte, der in der Bundesrepublik unter dem Verdikt der Politisierung gerade massiv in die Kritik gekommen war. Solche Verbindungen lagen schon aufgrund der Tatsache nahe, dass systemnahe Theologen aus der DDR wie Bassarak und Müller z. B. in der Zeitschrift „Stimme der Gemeinde“ in Frankfurt/Main publizierten und damit als Vorzeigelinke aus dem Osten im Westen auftraten⁵⁸.

persönlichen Erinnerungen von Jürgen Henkys an seinen Bruder. Berlin 2012, 11–47, hier v. a. 41–46.

57 Vgl. v. a. *Henkys*, Reinhard (Hg.): Die Evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zu einer Bestandsaufnahme. München 1982; *Ders.*: Gottes Volk im Sozialismus. Wie Christen in der DDR leben. Berlin 1983; *Ders.*: Thesen zum Wandel der gesellschaftlichen und politischen Rolle der Kirchen in der DDR in den siebziger und achtziger Jahre. In: Glaebner, Gert Joachim (Hg.): Die DDR in der Ära Honecker. Politik – Kultur – Gesellschaft. Opladen 1988, 332–353.

58 Vgl. u. a. *Müller*, Samisdat (wie Anm. 54), 651; *Bassarak*, Gerhard: Pflicht und Grenze des Gehorsams gegenüber atheistischer Obrigkeit. In: *Stimme* 12 (1960), 439–446. Auch differenziert argumentierende Beiträge wie z. B. *Falcke*, Bemerkungen (wie Anm. 6) spielten in der Bundesrepublik zweifellos eine linksprotestantische Positionen unterstützende Rolle.

Dass auch der 1969 gegründete BEK linken Tendenzen folgte, war in der EKD vermutlich der dominierende Eindruck, seitdem dieser 1971 dem Antirassismusprogramm (ARP) des ÖRK zur Unterstützung auch gewaltbereiter politischer Befreiungsbewegungen zugestimmt hatte. Claudia Lepp hat vor diesem Hintergrund resümiert, dass die Einstellung zum ARP in „der öffentlichen Wahrnehmung [...] der zentrale Differenzpunkt zwischen den beiden deutschen Kirchenbünden während der siebziger Jahre“ gewesen sei⁵⁹. Vermutlich muss man hier auch Verbindungen sehen zu den Reaktionen in der EKD auf die in den ostdeutschen protestantischen Kirchen seit der Gründung des BEK intensiv geführten interkonfessionellen Lehrgespräche, die unter Bezugnahme auf die Leuenberger Konkordie der Suche nach gemeinsamen Positionen den Vorrang gegenüber dem Beharren auf konfessionellen Lehrinhalten zu geben begannen⁶⁰. Im DDR-Kontext muss man dies zweifellos als Reaktion auf deren Erfahrungen mit der erfolgreichen ‚Differenzierungspolitik‘ der SED gegenüber den Kirchen in den 1960er Jahren und der Rolle der Instrumentalisierung theologischer Denkmodelle⁶¹ dabei interpretieren. Bei der EKD aber dürfte diese Entwicklung den Eindruck einer konfessionstheologischen Verflachung geweckt haben, wie man sie im ‚Linksprotestantismus‘ ohnehin vermutete.

59 *Lepp, Claudia*: Einübung in die Partnerschaft. Die Evangelische Kirche in Deutschland und der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in den 1970er Jahren. In: *Stegmann, Andreas* (Hg.): Die Evangelische Kirche in Deutschland in den 1970er Jahren. Beiträge zum 100. Geburtstag von Helmut Class. Leipzig 2015, 255–274, v. a. 258–260, Zitat 260. Nach den Recherchen von Alexander Christian Widmann ist davon auszugehen, dass die Anerkennung des BEK durch die DDR-Regierung in direktem Zusammenhang mit der Anfang 1971 erfolgten Zustimmung des BEK zum ARP stand (vgl. *Widmann, Wandel* [wie Anm. 4], 325–335, v. a. 327).

60 Vgl. *Hüffmeier, Wilhelm* (Hg.): Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Hg. im Auftrag des Präsidiums der Union Ev. Kirchen in der EKD. Leipzig 2006.

61 Vgl. hierzu u. a. *Neubert, Erhart*: Zur Instrumentalisierung von Theologie und Kirchenrecht durch das MfS. In: *Vollnhals, Clemens* (Hg.): Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Berlin ²1997, 329–352, hier v. a. 342–352.

Die EKD mahnte ein von den DDR-Kirchen erarbeitetes, eigenes theologisches Grundsatzpapier an⁶².

Insgesamt aber setzte sich in den 1970er Jahren, wie Claudia Lepp anhand des Umgangs von BEK und EKD mit den Fällen Oskar Brüsewitz und Wolfgang Defort und mit aus der DDR ausreisenden Pfarrern sowie dem Ausbau des ohnehin schon immensen finanziellen Hilfsprogramms der West- für die Ostkirchen gezeigt hat⁶³, eine Kooperation zwischen BEK und EKD durch, die eine Stabilisierung des Kurses des BEK bedeutete. BEK und EKD agierten im Fall Brüsewitz gemeinsam gegen die Gefahr einer „propagandistische[n]‘ Verwendung des Namens Brüsewitz“ (263) im Zusammenhang mit der Gründung des Brüsewitz-Zentrums in Bad Oeynhausen durch antikommunistische Kräfte in der Bundesrepublik. Im Anschluss dankte Schönherr der EKD für dieses Zusammenstehen und fügte hinzu: „Es bestand die Gefahr, daß wir voneinander und die Kirchenleitungen in der DDR von ihren Gemeinden getrennt werden.“ (264) Und im Fall von Defort, der nach seiner Flucht aus dem Gefängnis in Cottbus in einem Pfarrhaus der DDR Zuflucht gesucht hatte und nach Verrat durch einen Pfarrer erneut inhaftiert worden war, wurden disziplinarische Maßnahmen gegen die beteiligten Pfarrer hinfällig, nachdem ein „Gutachten des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD [...] im Januar 1978 zu dem Ergebnis“ gekommen war, „daß evangelischerseits für Kirchen und Pfarrhäuser noch nie Asylrecht in Anspruch genommen worden ist und auch nicht in Anspruch genommen werden“ könne (266).

Diese Beispiele zeigen, wie bestimmte Interessenkonvergenzen zwischen BEK und EKD in den 1970er Jahren faktisch den staatsharmonischen Kurs des BEK unterstützten. Dieser aber entsprach einer neuen und sehr erfolgreichen Kirchenpolitik der ‚Differenzierung‘ in der DDR – nämlich der zwischen einer kirchlichen Spitzendiplomatie und einer kirchlichen Basis, an der mit Brüsewitz erstmalig erhebliche Kritik am SED-Staat laut geworden

62 Vgl. *Beintker*, Michael: Der theologische Ertrag und die bleibende Bedeutung der Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. In: Hüffmeier, Rechtfertigung (wie Anm. 60), 9–28, hier: 15f.

63 Vgl. *Lepp*, Einübung (wie Anm. 59), 261–273. Seitenangaben im Folgenden aus diesem Beitrag.

war⁶⁴. Durchschaute jemand in der Bundesrepublik diesen Zusammenhang? Und wenn ja: Unterstützte man mit dem BEK noch immer bewusst eine Form von Linksprotestantismus oder stellten hier sich nicht längst – mehr oder weniger bewusst – konservative Interessenkonvergenzen ein? Dass die EKD mit dem „Kirchengeschäft A“, also dem Dreiecksgeschäft zwischen EKD, BEK und DDR-Volkswirtschaft zum Zweck der Aufrechterhaltung volkscirchlicher Strukturen in der DDR, auch den SED-Staat faktisch dauerhaft unterstützte, wurde ohnehin von allen Seiten billigend in Kauf genommen.

„Das Gespräch von 1978“

Aus der Perspektive des SED-Staates war durch die Selbstverbrennung von Brüsewitz in der DDR die schon in früheren Jahren befürchtete Gefahr einer „Polarisierung in den Kirchen“ gegeben, die „auf eine Kirchenspaltung“ und somit „auf die Entstehung einer sozialismusfeindlichen Bekennenden Kirche hinauslief“ – was dem mittlerweile erworbenen internationalen Standing der DDR erheblich geschadet hätte⁶⁵. Es wurden im ZK der SED deshalb intensive Überlegungen angestellt, wie es gelingen könnte, die „realistischen [gemeint sind die staatsloyalen, d. Vf.in] Kräfte‘ in der Kirche ‚so zu stärken, daß sie konterrevolutionären Mißbrauch der Kirchen [gemeint sind systemkritische Äußerungen, d. Vf.in] tatsächlich und effektiv ausschließen könnten“⁶⁶. Insbesondere das friedenspolitische Engagement des BEK sollte so beeinflusst werden, dass es „nicht mit der ständigen Formulierung sozialismuskritischer Positionen verknüpft werden konnte“. Noch das zehnjährige Jubiläum des in der DDR-Presse als Normalisierung des Staat-Kirche-Verhältnisses stili-

64 Heino Falcke hat die im Zusammenhang mit dem Fall Brüsewitz in der BEK-Synode entstandenen „Irritationen“ verglichen mit denen, die 1972 in Bezug auf sein Referat und denen, die 1982 um die teilweise Rücknahme der Aktion „Schwerter zu Pflugscharen“ entstanden sind (vgl. *Falcke*, Christus [wie Anm. 31], 123).

65 *Doble*, Horst: Grundzüge der Kirchenpolitik der SED zwischen 1968 und 1978. Dissertation (B) [masch.]. Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, 1988, 162, zit. n. *Mau*, Eingebunden (wie Anm. 27), 68.

66 *Doble*, Grundzüge (wie Anm. 65), 165, zitiert nach *Mau*, Eingebunden (wie Anm. 27), 70. Das folgende Zitat bei *Doble*, ebd., 71.

sierten Gesprächs von 1978 feierte man 1988 parteiintern als „Beleg für die ‚taktische Reife‘ der SED“⁶⁷. Für den Erfolg dieser Taktik sorgte bekanntlich insbesondere Manfred Stolpe als Leiter des Sekretariats des BEK, der wohl nicht zufällig 1978 mit der Verdienstmedaille der DDR ausgezeichnet worden war⁶⁸.

Der Erfolg, den das Gespräch von 1978 aus der Sicht des SED-Staates ebenso wie in der zeitgenössischen Wahrnehmung einiger Kirchenleute und bis heute in der DDR-Kirchengeschichtsschreibung darstellt(e), darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es die erhoffte flächendeckende Befriedung systemkritischer Stimmen in der Kirche gerade nicht mit sich brachte. Vielmehr spricht vieles dafür, dass das Ausmaß an Staatsloyalität, das der Schönherr-Stolpe-Kurs des BEK hiermit erreicht hatte, nicht nur für einzelne Pfarrer wie Reinhard Steinlein oder Ulrich Woronowicz⁶⁹ das Maß des Erträglichen überschritten hatte. Kritische Stimmen, insbesondere zum faktischen Alleingang des Vorsitzenden der KKL an dieser Stelle und die damit verbundene auch innerkirchliche Geheimdiplomatie erhoben sich vielmehr in der Kirchenleitung selbst – dies lässt sich zwischen den Zeilen z. B. der Dokumentation der Auseinandersetzungen in der Bundessynode im September 1978 über die

67 *Doble*, Grundzüge (wie Anm. 65), 168, zitiert nach *Mau*, Eingebunden (wie Anm. 27), 71. Von einer Entwicklung zur „Normalität“ bzw. von „Normalisierung“ sprach 1988 auch Schönherr (vgl. *Schönherr*, Kirche [wie Anm. 27], 65f.). Vgl. zu den „Gesprächen“ und der Taktik der Suggestion besonderer Vertrauensverhältnisse und Dialoge einzelner Mitglieder der DDR-Kirchenleitung mit Staatsvertretern *Neubert*, Instrumentalisierung (wie Anm. 61), 331–337 und *Thumser*, Kirche (wie Anm. 14), 272–276.

68 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Manfred_Stolpe; Abruf am 3.7.2015.

69 Vgl. *Steinlein*, Reinhard: Die gottlosen Jahre. Berlin 1993, v. a. 119–126; *Ders.*: „Obrigkeit“, „Nation“ und „Politische Verantwortung der Kirche“. Die Bedeutung dieser Begriffe nach den Erfahrungen in zwei deutschen Diktaturen. In: Erfahrungen aus zwei Diktaturen in Deutschland und unsere politische Verantwortung im demokratischen Rechtsstaat heute [...] (Idea-Dokumentation 1/1997). Wetzlar 1997, 46–56. Zu Woronowicz vgl. *Neubert*, Kirche (wie Anm. 32), 20; sowie *Ders.*: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Protestantische Wurzeln widerständigen Verhaltens. In: Poppe, Ulrike u. a. (Hg.): Zwischen Selbstbehauptung und Anpassung. Formen des Widerstandes und der Opposition in der DDR. Berlin 1995, 224–243, hier 228.

Einführung des Wehrunterrichts entnehmen⁷⁰. Die deutlichsten Worte fand wohl der sächsische Bischof Johannes Hempel in einem Brief an Schönherr vom 14. April 1978⁷¹. Er brachte zum Ausdruck, dass er Schönherr einem von Staat ausgehenden „objektiven Sog“ ausgesetzt sehe“, dem gemäß sich „aufgrund des zentralistischen Aufbaus des DDR-Systems“ und der daraus resultierenden Bevorzugung von Verhandlungen mit Einzelnen auf kirchlicher Seite faktisch analoge Strukturen ausbilden würden (274). Als Symptom hierfür beobachte er das Fehlen der „föderativen Impulse“ (ebd.). Hempel selbst sei „gegen eine hierarchisch agierende Kirche und für eine mannschaftliche“ – Schönherr schaffe als Vorsitzender der KKL aber andere „Traditionen“, die künftig nur schwer zu „korrigieren“ seien (274f.)⁷².

Strukturell ging es hier um Weichenstellungen, die Fundamente des Kirchenverständnisses betrafen, und bei denen es zu teils fatalen Synergien zwischen dem staatlichen Interesse an Einflussnahme auf die Kirchen via Einzelpersonen und offensichtlichen Anfälligkeiten bei Kirchenleuten für einen Vorrang autoritärer vor synodal-demokratischen Strukturen in der Kirche gekommen ist⁷³. Diese Zusammenhänge erklären, weshalb in den 1980er Jahren Kritik von Gruppen unter dem Dach der Kirche an autoritären Leitungs-

70 Vgl. epd-Dokumentation 42/43, 1978, 22–27, v. a. 26 mit Anm. 2.

71 Vgl. *Silomon*, Anspruch (wie Anm. 35), 274f. Seitenangaben im Folgenden aus diesem Band.

72 Zur Übertragung autoritär-hierarchischer Leitungsvorstellungen auf die Kirche von staatlicher Seite vgl. auch *Man, Weg* (wie Anm. 33), 44. Zu dem von Johannes Hempel selbst v. a. in den 1980er Jahren verfolgten Kurs im Kontext des „Sächsischen Weges“ vgl. v. a. *Engelbrecht*, Sebastian: Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989 (AKThG 6). Leipzig 2001.

73 Vgl. *Neubert*, Instrumentalisierung (wie Anm. 61), 337–339. In den 80er Jahren betraf dies in besonders eklatanter Weise die Neuauflage des „Thüringer Weges“ durch Bischof Horst Gienke in Gestalt des „Greifswalder Weges“ (vgl. hierzu *Saß*, Rahel von: Der „Greifswalder Weg“. Die DDR-Kirchenpolitik und die Evangelische Landeskirche Greifswald 1980 bis 1989. Schwerin 1998).

strukturen in Kirche *und* Staat vielfach Hand in Hand gingen⁷⁴ und andersherum eben diese Kritik die Bedeutung der Amtskirche in der Wahrnehmung des Staates auch noch einmal wachsen ließ⁷⁵.

Das „Gespräch von 1978“, das vor allem in den späten 1980er Jahren neben der Formel „Kirche im Sozialismus“ von staatlicher Seite so etwas wie eine Beschwörungsformel für einen wieder herzustellenden Staat-Kirche-Konsens wurde, löste als solcher von Anfang an aber nicht nur auf kirchlicher Seite Kritik aus. Neben Irritationen bei der DDR-CDU, die ihre Rolle als staatsnächste christliche Gruppierung weiter relativiert sah⁷⁶, betraf dies vor allem den Weißenseer Arbeitskreis, der die Sache des Sozialismus gleichermaßen durch Staat und Kirche verraten sah. Müller sprach von „Klerikalsozialismus“⁷⁷ als neuem „Bündnis zwischen Dom und Rathaus“, wies wegen analoger Formulierungen durch die Deutschen Christen in der NS-Zeit in diesem Zusammenhang auch die Formel „Kirche im Sozialismus“ zurück und sah sich dabei von Seiten des SED-Staates mit dem Vorwurf konfrontiert, sich „sektiererisch“ zu verhalten, anstatt Schönherrs „realistischen Positionen“ zur Durchsetzung zu verhelfen⁷⁸. Im Blick auf Schönherrs Verhältnis zum WAK sprach Müller von „Verrat“. Tatsächlich hatte sich Schönherr aus dem WAK wohl seit dem Ende der 1960er Jahre

74 Vgl. hierzu z. B. *Seidel*, Thomas A.: „Thüringer Weg“ und „Thüringer Initiative“. Eine Regionalgruppe des Arbeitskreises Solidarische Kirche am Ende der DDR. In: Ders., *Jahre* (wie Anm. 11), 85–100.

75 Vgl. *Klein*, Thomas: „Frieden und „Gerechtigkeit!“ Die Politisierung der Unabhängigen Friedensbewegung in Ost-Berlin während der 80er Jahre. Köln u. a. 2007, 184f.

76 Vgl. *Mau*, *Weg* (wie Anm. 33), 44.

77 *Müller*, *Samisdat* (wie Anm. 54), 650. Müllers Sicht auf die kirchenpolitische Lage spiegelte sich mehr oder weniger eindeutig auch in mehreren Artikeln in den Weißenseer Blättern (vgl. *Wider die Resignation der Linken*. Stimmen gegen Antikommunismus, Konterrevolution und Annexion. [Kirchen- und Zeitgeschichte im Spiegel der Weißenseer Blätter. Nachdrucke aus den Jahren 1982–1992]. Hg. i. Auftr. d. Weißenseer Arbeitskreises [Kirchliche Bruderschaft in Berlin-Brandenburg]. Köln 1994, passim).

78 Information des Sekretariats für Kirchenfragen vom 10.6.1980 über ein Gespräch mit dem Leiterkreis des Weißenseer Arbeitskreises, zitiert nach *Klein*, *Frieden* (wie Anm. 75), 186, Anm. 303.

zurückgezogen⁷⁹. Dass er als Leitartikel zum Abschnitt „Gespräch mit dem Staat“ in seinem 1979 in der DDR erschienenen Aufsatzband dennoch „Thesen für den Weißenseer Arbeitskreis“ über „Das Zeugnis des Christen in der DDR“ vom Oktober 1960 publizierte, musste allerdings den Eindruck erwecken, dass er seinen mit dem Gespräch von 1978 gewissermaßen besiegelten Staat-Kirche-Kurs auch als richtige Interpretation der Anliegen des WAK präsentieren wollte⁸⁰.

Thesen

Politisch-ethische Positionierungen spielten im Protestantismus der DDR eine den theologischen Diskurs in hohem Maße bestimmende Rolle. Dabei kam es innerhalb des ostdeutschen Protestantismus zu erheblichen Differenzierungen, aufgrund derer es nicht sachgemäß ist, lediglich von „der ostdeutschen Theologie“ zu sprechen und diese am jeweiligen Kurs des BEK festzumachen. Vielmehr muss ein protestantischer Kirchenbegriff per se auch die Frage nach theologischen Positionen einbeziehen, die auf den verschiedenen kirchlichen Leitungsebenen, bei Mitarbeiter_innen, in Gemeinden und Gruppen vertreten wurden.

Das aus westdeutscher Perspektive sowohl zeitgenössisch als auch historiografisch auf den ostdeutschen Protestantismus häufig pauschal angewandte Label „Linksprotestantismus“ verdankt sich westdeutschen Prämissen und verhindert die notwendige Differenzierung im Blick auf die historischen Positionierungen. Auch eine Übertragung des auf ein westdeutsches konservatives Vorwurfsprofil der späten 1960er und der 70er Jahre gegen einen erstarkenden linken Flügel in der EKD zurückgehenden Labels „Politisierung“ auf den DDR-Protestantismus greift nicht, weil sie fälschlich voraussetzt, dass man sich zuvor ‚unpolitisch‘ verhalten hätte. Diese Denkooption verkennt, dass auch eine vermeintlich ‚unpolitische‘ Haltung namentlich in der Diktatur (aber nicht nur dort) eine politische ist.

⁷⁹ Vgl. die vagen Angaben hierzu bei *Schönherr*, *Zeit* (wie Anm. 24), 204.

⁸⁰ Vgl. *Schönherr*, *Albrecht*: *Horizont und Mitte. Aufsätze, Vorträge, Reden 1953–1977*. Berlin 1979, 248f.

Als politisch-ethische Position des BEK etablierte sich zwischen 1971 und 1973 ein Kurs der Harmonisierung von SED-Staat und Kirche, der unter den Schlagworten „Kirche im Sozialismus“ und „Das Gespräch von 1978“ den vom SED-Staat gewünschten Verzicht auf ein politisches „Wächteramt“ der Kirche zugunsten der Einnahme einer Haltung des „Lernens“ von der (im Sinne Bonhoeffers) mündig gewordenen Welt weitgehend leistete und als solcher von Seiten des Staates vor allem ab 1987 erneut vehement eingeklagt wurde. Er stellte in gewisser Weise die BEK-Variante des in der gesamten DDR-Zeit für den Staat attraktiven Kurses der ‚Differenzierung‘ zwischen den Landeskirchen („Thüringer Weg“; „Greifswalder Weg“) dar. Er verdankte sich der erfolgreichen Suggestion vertraulicher Kontakte zwischen einzelnen Kirchenmännern und Staatsvertretern bzw. dem MfS, bei dem die betreffenden Kirchenvertreter unter Ausblendung des rechtlosen Status der Kirche den Eindruck gewannen, in scheinbar partnerschaftlichen Dialogen für die Kirche Gutes zu bewirken. Entsprechend vertraten und vertreten sie auch nach dem Ende der DDR die Meinung, dass ihre häufig nachweisbare „inoffizielle“, also verdeckte Arbeit für das MfS politisch-ethisch kein Problem darstellt(e).

Vertretern staatsharmonischer Positionen im Protestantismus der DDR eignete in überraschender Parallelität zu ihren staatlichen Gesprächspartnern eine Bevorzugung autoritärer vor synodalen und föderativen, also demokratischen, Leitungsstrukturen. Die Dominanz dieser Positionen impliziert(e) sowohl zeitgenössisch als auch historiografisch eine Marginalisierung von Stimmen im ostdeutschen Protestantismus, die bereits seit den 1960er Jahren auf einem kritischen politischen Mandat einer mündigen Kirche bestanden, konkrete Kritik in verschiedener Form auch artikulierten und entsprechend als „feindlich-negative Kräfte“ vom MfS observiert und verfolgt wurden. In den 1980er Jahren formierte sich protestantische Kritik am autoritären SED-Staat deshalb vornehmlich in bottom-up-Initiativen (Gruppen, Offene Jugendarbeit, „Kirche von unten“), die zugleich eine fundamentale Kritik an top-down-Strukturen in der Kirche darstellten. Sie wurde in hohem Maß von der Generation der „Kinder des Kalten Krieges“⁸¹ getragen, zugleich aber von noch

81 Seidel, Weg (wie Anm. 74), 85

agierenden Vertretern der politischen und kirchlichen Opposition in der DDR der späten 1960er und der 70er Jahre und deren Impulsen⁸².

Die mit dem „Gespräch von 1978“ öffentlichkeitswirksam inszenierte Spitzendiplomatie zwischen Staat und BEK firmierte in der SED unter dem Label „Realismus“ und marginalisierte dauerhaft auch sog. progressive Theologen, die teils unter Rückgriff auf eine dualistische Zwei-Reiche-Lehre, teils unter Berufung auf eine barthianisch geprägte Königsherrschaft-Christi-Lehre dem SED-Staat zuvor das jeweils optimale Modell zur Domestizierung von Kirche und Christen zu liefern gemeint hatten. Teils gewannen diese offensichtlich den Eindruck, als konsequente Marxisten nun selbst eine Minderheit in einem opportunistisch gewordenen sozialistischen Staat darzustellen. Auf kirchlicher Seite führte v. a. die politische Vereinnahmung von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi seit den 1970er Jahren zu Versuchen, die Gegensätzlichkeit der Denkmodelle und ihrer konfessionellen Konnotationen zugunsten einer gestärkten Einheit zu überwinden. Einzelne lutherische Pfarrer und Bischöfe rekurrten aber weiterhin auch dezidiert auf die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Korrektiv zur Abwehr einer zu starken Anpassung der Kirche an den SED-Staat.

Politisch-ethische Positionierungen im deutschen Protestantismus der 1970er und 80er Jahre erfolgten quer zur Grenze zwischen BRD und DDR und implizierten auf beiden Seiten Instrumentalisierungen von Positionen von jenseits der Mauer im je eigenen Kontext. Davon abgesehen, entstanden tatsächliche Konvergenzen in politisch-ethischen Haltungen und Praxen, die sich durchaus in konservative und reformerische unterteilen lassen. Offizielle Kontakte und Gespräche zwischen BEK und EKD vollzogen sich weitgehend auf der Ebene eines konservativen Konsenses, der immer dann an seine Grenzen kam, wenn die damit jeweils verbundene tatsächliche politische Option der jeweils anderen Seite in Frage gestellt wurde.

82 Vgl. zum generationalen Aspekt u. a. *Wierling*, Dorothee: Opposition und Generation in Nachkriegsdeutschland. Achtundsechziger in der DDR und in der Bundesrepublik. In: Kleßmann, Christoph u. a. (Hg.): *Deutsche Vergangenheiten – eine gemeinsame Herausforderung. Der schwierige Umgang mit der doppelten Nachkriegsgeschichte*. Berlin 1999, 238–252.

Dies geschah aber vor allem durch kirchen- und gesellschafts-reformerische Stimmen, die sowohl in der DDR als auch in der Bunderepublik als unbequem galten. Diese Differenzen reichen als Differenzen innerhalb der EKD selbstredend über das Ende der DDR und des BEK hinaus.

Bereits am Ende der 1980er Jahre setzte eine Auto-Historiografie der protestantischen Kirchen in der DDR ein, die die politisch-ethischen Optionen der „Kirche im Sozialismus“ und des „Gesprächs von 1978“ zu verteidigen und innerkirchliche Differenzen aus der Retrospektive zu marginalisieren suchte⁸³. Nach dem Ende der DDR implizierte dies eine harmonisierende Subsumierung theologisch begründeter systemkritischer Positionen im BEK unter diesen Kurs und eine Tendenz zur Glorifizierung *des* Protestantismus bzw. *der* protestantischen Kirche als vom Staat getrennter Größe in der DDR⁸⁴. Diese Geschichtsschreibung hat ihr Gegenstück in einer westdeutschen Sicht auf den Protestantismus in der DDR, der diesen zu einem „problematischen Traditionsüberhang“ eines „alten sozialromantischen Gemeinwohlglau[n]s“ erklärt und davon ausgeht, dass er von einem – gewissermaßen historisch ins Recht gesetzten – liberalen Individualismus überwunden worden sei⁸⁵. Hier wie auch bei Sichtweisen, denen gemäß der „Zusammenbruch“ der DDR letztlich das Ergebnis einer systemtheoretisch erklärbaren Gesetzmäßigkeit gewesen ist und ‚*der* Theologie‘ ohnehin keine handlungsleitende Relevanz zukommt⁸⁶, werden im Grunde alle

83 Vgl. v. a. *Schönherr*, Vor fünfundzwanzig Jahren (wie Anm. 51); *Ders.*, Kirche (wie Anm. 27); *Krusche*, Werner: 6. März 1978–1988 – ein Lernweg. In: Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Anpassung (wie Anm. 44), 33–60.

84 Vgl. z. B. *Schönherr*, Zeit (wie Anm. 24); *Ders.*, Interview 1997 (wie Anm. 27); *Mau*, Eingebunden (wie Anm. 27); *Ders.*, Weg (wie Anm. 33); *Krusche*, Werner: Weg- und Arbeitsgemeinschaft. Ein Rückblick auf 21 Jahre im Bund der Evangelischen Kirchen. [überarbeiteter Abdruck des Synodalvortrags, gehalten auf der 3. Tagung der VI. Synode des BEK, 22.–24.2.1991]. In: Seidel, Jahre (wie Anm. 11), 109–140.

85 *Graf*, Friedrich-Wilhelm: Traditionsbewahrung in der sozialistischen Provinz. Erste Überlegungen zur Deutung der „Kirche im Sozialismus“. In: Rendtorff, Revolution (wie Anm. 55), 254–280 [293], Zitate 270 u. 280.

86 Vgl. u. a. *Richter*, Hedwig / *Pollack*, Detlef: Protestantische Theologie und Politik in der DDR. In: HZ 294 (2012), 687–719.

damaligen Beteiligten diskreditiert. Diese Geschichtsdeutungen zeigen, dass Pauschalisierungen der im DDR-Protestantismus vertretenen Positionen nicht nur Verzeichnungen der historischen Situation darstellen, sondern regelmäßig für Geschichtskonstruktionen stehen, die in merkwürdiger Kontinuität zu marxistischen Geschichtsdualismen und -teleologien ganz offensichtlich gegenwärtige (kirchen-)politische Positionen untermauern (sollen)⁸⁷.

87 Vgl. zu diesem Zusammenhang *Stengel, Friedemann*: Aufgearbeitete Vergangenheit? Kirche in der DDR als Problem der Kirche heute. In: Domszen, Michael / Evers, Dirk (Hg.): Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext. Leipzig 2014, 111–147; *Ders.*: Kirchen-DDR-Geschichte zwischen Gedächtnispolitik und Erinnern. In: *epd Dokumentation* 40 (2015), 4–15.

Kirchliche Zeitgeschichte als Herausforderung – Zwei
Streiflichter auf das Forschungsprojekt
„Württemberg um 1968“

Karin Oehlmann

Die 2015 abgeschlossene Dissertation „Württemberg um 1968“ behandelt die kirchenpolitische Geschichte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg von 1945 bis zum Beginn der 1970er Jahre¹. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den Vorgängen um 1968, da es just in jenem Jahr zu einem spektakulären und politisch ungemein folgenreichen Vorfall gekommen war: Der Präsident der Württembergischen Landessynode, Landrat Oskar Klumpp, war am 17. Oktober 1968 unvermittelt und demonstrativ von seinem Amt zurückgetreten. Er begründete diesen Schritt mit massiven Anfeindungen und ungerechtfertigten Vorwürfen, die von Seiten des württembergischen Pietismus gegen ihn erhoben worden seien. Klumpps Rücktritt veranlasste in der Folge die progressiv gesinnten Kreise in der Württembergischen Landeskirche, sich erstmals systematisch zu organisieren: Die Sympathisanten und Unterstützer Klumpps schlossen sich am 7. November 1968 zur kirchenpolitischen Vereinigung „Kritische Kirche“ (heute: „Offene Kirche“) zusammen. Auf der anderen Seite des politisch-theologischen Spektrums sah sich der württembergische Pietismus massiver Kritik an seiner Rolle im „Fall Klumpp“ ausgesetzt und reagierte darauf in doppelter Weise: Einerseits wurden die hier bereits seit den späten 1940er Jahren vorhandenen Netzwerkstrukturen stärker ausgebaut und die Gruppenidentität zunehmend profiliert sowie nach außen abgegrenzt. Andererseits wurde das Verhältnis zur bundesweit agierenden „Bekennnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ und zur „Bundessammlung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ neu definiert. Bekenntnisbewegung und Kirchliche Sammlung waren maßgeblich an den Konflikten, die letztlich in Klumpps Rücktritt kulminiert waren, beteiligt gewesen; insbesondere die Vorbereitung des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1969 in

¹ Inzwischen als Buch erschienen: *Oehlmann, Karin: Glaube und Gegenwart. Die Entwicklung der kirchenpolitischen Netzwerke in Württemberg um 1968 (AKiZ B 62). Göttingen 2016.*

Stuttgart – vor dem Hintergrund der Boykottaufrufe der Bekenntnisbewegung für die Kirchentage 1965 und 1967 – spielte hier eine zentrale Rolle. Der württembergische Pietismus sah sich in der Folge des Klumpp-Rücktritts sowie der Ereignisse in Halle 6 des Kirchentags 1969 (Stichwort „Streit um Jesus“) genötigt, sich stärker als zuvor von Bekenntnisbewegung und Sammlung abzugrenzen bzw. sich gegen die Einflussnahme der dortigen Leitfiguren wie Rudolf Bäumer oder Peter Georg Hartig zu verwahren.

Aus dieser explosiven Gemengelage um 1968/69 erwuchs eine bleibende Polarisierung der württembergischen Kirchenpolitik, die in der Institutionalisierung der theologisch-gesellschaftspolitischen Richtungen in Gestalt von synodalen „Gesprächskreisen“ ihre bis heute vorfindliche Ausprägung fand. Daher war es das Anliegen des Forschungsprojektes „Württemberg um 1968“, die Geschichte jenes im kollektiven Gedächtnis der Landeskirche zum Zentralmythos geronnenen Rücktritts des Synodalpräsidenten zu rekonstruieren und die Genese der beteiligten Gruppen und Netzwerke zu beschreiben. Dabei zeigten sich zwei besondere Herausforderungen, die im Folgenden näher erörtert werden sollen. Zum einen erwies sich die Quellenlage – abgesehen von den lückenlos vorhandenen und publizierten Wortprotokollen der Landessynode – als so problematisch, dass auf einen Zugang mittels Oral History nicht verzichtet werden konnte. Diese Methode aber ist im Raum der protestantischen kirchlichen Zeitgeschichte bislang eher unterrepräsentiert und wird vielfach sehr kritisch gesehen. Diesem Themenkomplex ist der erste Teil des Aufsatzes gewidmet².

Die zweite Herausforderung stellte eben jenes zentrale Ereignis, der Rücktritt des Synodalpräsidenten Klumpp, selbst dar: Es zeigte sich, dass die verfügbaren Dokumente höchst unzulänglich, die Berichte der Akteure äußerst widersprüchlich und von den Folgeereignissen überformt waren, so dass die *bruta facta* kaum noch zugänglich schienen. Die unmittelbar Beteiligten waren zur Zeit des Projektbeginns bereits bis auf wenige Ausnahmen verstorben, schriftliche Quellen waren nur äußerst spärlich vorhanden. Die

2 Dieser Beitrag bildete den Inhalt eines Vortrags im Rahmen der Akademischen Feier aus Anlass des 60. Geburtstags von Prof. Siegfried Hermle, Köln. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

Rekonstruktion der Ereignisse erwies sich als veritable historische Detektivarbeit – diese nachzuzeichnen bemüht sich der zweite Teil dieses Aufsatzes.

1. Methodologische Herausforderung – Oral History

Ein Spezifikum der Zeitgeschichte ist die Arbeit mit Oral History, also mit Informationen, die mittels Zeitzeugeninterviews erhoben wurden. Die Nutzung von derartigen Erzählungen für die historische Forschung ist jedoch, vor allem im Bereich der *kirchlichen* Zeitgeschichte, nicht unumstritten. Ein typisches Beispiel für die immer noch verbreitete Haltung von kirchlichen Zeithistorikern gegenüber der Oral History findet sich bei Martin Greschat. In seinen Überlegungen zu einer theoretischen Fundierung der „Kirchlichen Zeitgeschichte“ aus dem Jahr 2005 konzedierte er zwar, „die kirchliche Zeitgeschichte sollte nicht auf die Nutzung [von Zeitzeugeninterviews, *d. Verf.*] verzichten“³. Er stellt aber axiomatisch voran: Die Oral History „befasst sich mit Erinnerungen, die man durch Gespräche zu erheben pflegt. Anders als bei Briefen oder Tagebuchaufzeichnungen handelt es sich jedoch bei den Ergebnissen solcher mündlichen Befragungen nicht um authentische Quellen.“⁴ Leider bleibt Greschat seine Definition einer „authentischen Quelle“ schuldig. Man kann nur vermuten, dass er damit zum Ausdruck bringen möchte, die mittels Zeitzeugeninterview erhobene Erinnerung sei durch die zwischenzeitlich angelagerten weiteren Erinnerungsschichten verfälscht worden – eine im Augenblick des Ereignisses niedergeschriebene und damit konservierte Tagebuchaufzeichnung hingegen nicht.

Dies lässt aber mehrere Aspekte außer Acht: Zum einen pflegt die Historiographie immer wieder Berichte von beteiligten Personen zu verwenden, die keineswegs im Augenblick des Ereignisses entstanden sind. Ein prägnantes Beispiel aus dem vorgestellten Forschungsprojekt wäre der Bericht des Esslinger Dekans Kurt Hennig über die

3 Greschat, Martin: Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung (Forum Theologische Literaturzeitung 16). Leipzig 2005, 75.

4 *Ebd.*

Gründung der „Evangelischen Sammlung in Württemberg“⁵, einer konservativ orientierten kirchenpolitischen Gruppierung. Kurt Hennig schrieb jenen Bericht 1980, die Ereignisse hatten jedoch bereits 1968/69 stattgefunden. Wie ich zeigen konnte⁶, war Hennigs Erinnerung bezüglich Datierung und Motivation falsch, als er die Gründung der Evangelischen Sammlung als eine Reaktion auf die „Esslinger Vikarserklärung“⁷ im Herbst 1969 beschrieb. Tatsächlich hatte er selbst die Evangelische Sammlung schon um die Jahreswende 1968/69 gegründet – die vielkritisierte Vikarserklärung wurde jedoch erst ein dreiviertel Jahr später verfasst und veröffentlicht. Hennigs schriftlicher Bericht über die Entstehung der württembergischen Sammlung ging nichtsdestotrotz in die Geschichtsschreibung ein. Sie wurde in den vergangenen Jahren in verschiedenen historischen Darstellungen rezipiert und somit offensichtlich als authentisch im Greschatschen Sinne angesehen⁸.

Der zweite Aspekt: Warum sollten wir einer in der Hitze des Augenblicks aus einer sehr spezifischen Situation heraus entstandenen und zumeist mit großer innerer Beteiligung niedergeschriebenen Erinnerung mehr Authentizität zuschreiben als einer, die durch zwei oder drei Jahrzehnte gefiltert und gereift ist? Greschat nennt hierfür leider keinerlei Gründe. Es soll keinesfalls geleugnet werden, dass in Zeitzeugeninterviews zuweilen Fakten und Ereignisse berichtet werden – in aller Regel in höchstem Maße glaubhaft erzählt – die der Überprüfung nicht standhalten und sich als „falsch“ im Hinblick auf die tatsächlich geschehenen Ereignisse erweisen.

5 Hennig, Kurt: Evangelische Sammlung in Württemberg. In: Bäumer, Rudolf / Beyerhaus, Peter / Grünzweig, Fritz (Hg.): Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965 bis 1980. Bielefeld / Bad Liebenzell 1980, 63f.

6 Oehlmann, Glaube (wie Anm. 1), 362–372.

7 Vgl. *ebd.* 373–379.

8 Neben etlichen Belegen in den Selbstdarstellungen der konservativen Gruppen Württembergs (u. a. bei Scheffbuch, Rolf: Wie kam's denn dazu? Kirchliche Entwicklung in Württemberg seit 1945, www.2010.lg-online.de/scheffbuch.html bzw. www.2010.lg-online.de/scheffbuch2.html; zuletzt geprüft am 25.8.2014); vgl. Hermle, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Ders. / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007, 325–351, 336, Fn. 79.

Vermutlich kommen solche „falschen“ Erinnerungen in Zeitzeugeninterviews auch häufiger vor als in schriftlichen Quellen, was aber auch zum Teil daran liegen könnte, dass der Zeitzeuge im Interview in aller Regel seine Erzählung nicht durch den Blick in seine Unterlagen absichert, wie es bei einem schriftlich niedergelegten Bericht – sei er in unmittelbarer Nähe zum Ereignis oder mit einigem Abstand entstanden – zumeist der Fall sein wird. Diese Problemanzeige wird jedoch kaum dazu führen dürfen, die Oral History in Bausch und Bogen zu verdammen und ihre Ergebnisse als unbrauchbar abzustempeln. Diese bedürfen fraglos der quellenkritischen Überprüfung und Interpretation – wie jede Quelle. Gleichzeitig ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass zeithistorische Forschung ohne das Wissen und die Berichte der Zeitzeugen nicht auskommen wird. Zwei Beispiele mögen diese Behauptung untermauern. Erstens: „Wenn es Schwierigkeiten gab, dann haben wir telefoniert.“⁹ Dieser Satz eines Zeitzeugen bringt in nuce das Problem des Historikers im Angesicht moderner Kommunikationsmittel zum Ausdruck: Ein wesentlicher Teil der Ereignisse findet und fand auch schon vor 40 Jahren keinen schriftlichen Niederschlag; eilige Absprachen wurden telefonisch getätigt, politisch heikle Agreements im Hinterzimmer oder in der Lobby verabredet – aber nicht protokolliert. Ohne die Zeitzeugenerzählungen würden diese Ereignisse, dieses „Geschehene sein, als wäre es nicht geschehen“¹⁰.

Das zweite Argument für die Unverzichtbarkeit von Oral History: Geschichte ist häufig die Geschichte von Netzwerken, informellen Zusammenschlüssen, Zirkeln, von Verbindungen, die aufgenommen und Zugängen, die genutzt wurden, um diese oder jene Person zu dieser oder jener Aktion zu veranlassen. Häufig sind derartige Netzwerke aber nicht oberflächlich erkennbar, viel weniger noch in Aktenstücken nachvollziehbar. Zwei Beispiele: Zwischen der späteren Führungsfigur im pietistischen Lager in Württemberg, Pfarrer Rolf Scheffbuch¹¹, und dem Landesbischof in den 1960er Jahren, Erich

9 Hager, Angela: Ein Jahrzehnt der Hoffnungen. Reformgruppen in der bayerischen Landeskirche 1966–1976 (AKiZ B 51). Göttingen 2010, 26.

10 Droysen, Johann Gustav: Historik. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 1. Hg. v. Peter Leyh und Horst Blanke. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 397.

11 Vgl. Oehlmann, Glaube (wie Anm. 1), 453.

Eichele¹², ist zunächst keine besondere Verbindung erkennbar. Dann aber erzählte Scheffbuch im Interview: „Erich Eichele war der Patenonkel meiner Frau. Wir haben ‚Onkel Eichele‘ zu ihm gesagt“¹³. Es ist unmittelbar einleuchtend, dass der persönliche Zugang zu „Onkel Eichele“ ein anderer ist als zum „Herrn Landesbischof“.

Das zweite Beispiel: In den Unterlagen der oben bereits genannten „Evangelischen Sammlung in Württemberg“ aus den Gründungsjahren fand sich ein Brief von Eckart Gundert, Studienrat am Evangelischen Seminar Blaubeuren und einer der Frontmänner der württembergischen *Linken*¹⁴, in dem er in sehr persönlichem und herzlichem Ton, aber sachlich mit nicht unerheblicher Schärfe sein Missfallen am neuesten Projekt des „Lieben Kurt“ zum Ausdruck brachte¹⁵. Wie kommt es, dass dieser „Linke“, Jahrgang 1928, mit dem „rechten“ Kurt Hennig, Jahrgang 1910, so persönlich und freundschaftlich reden konnte? Die theologischen Seminare oder das Tübinger Stift konnten angesichts einer Altersdifferenz zwischen beiden von 18 Jahren die Verbindung nicht sein. Verwandtschaft war nicht erkennbar. Der Schnittpunkt war, so berichtete Gundert im Gespräch, ein „offener US-Armee-Lastwagen“¹⁶ im Sommer 1947, auf dem der Stuttgarter Jugendpfarrer Hennig gemeinsam mit dem 19jährigen Jugendmitarbeiter Gundert und dem Material des abgebauten Sommerzeltlagers die holprige Fahrt nach Hause verbrachten. So etwas verbindet – kein Zweifel.

Daraus folgt: Die durch Zeitzeugeninterviews erhobenen Berichte von Akteuren sind für die Zeitgeschichte unverzichtbar. Sie als „nicht authentische Quellen“ abzutun, wie Greschat es tut, erscheint weder fachtheoretisch noch inhaltlich haltbar. Es ist nicht zu leugnen, dass diese Quellen speziellen Bedingungen unterliegen – aber das ist letztlich für jede Quelle der Fall, sei es der Brief Bischof Wurms an Reichsinnenminister Frick, die 95 Thesen oder das vermeintliche Geständnis eines Häretikers vor dem Inquisitionstribunal. Diese speziellen Bedingungen in der Interpretation angemessen zu berücksichtigen, gehört zu den originären und grundlegendsten

12 Vgl. *ebd.*, 436.

13 Vgl. *ebd.*, 27.

14 Vgl. *ebd.*, 439.

15 Vgl. *ebd.*, 367.

16 Mail von Eckard Gundert an Verf., 29.8.2014.

Aufgaben des Historikers: der Quellenkritik. Über die spezifischen Fragen der Quellenkritik hinaus eine Unterscheidung zwischen den mündlich erfragten Quellen und allen anderen Quellen einzuführen, ist meines Erachtens nicht schlüssig.

Ich möchte noch eine weiterführende Überlegung anschließen: Im Verlauf meiner Arbeiten mit Zeitzeugeninterviews habe ich die Erfahrung gemacht, dass zuweilen eine scheinbar falsche Erzählung einen durchaus richtigen Gehalt transportiert – aber auf einer anderen Ebene als derjenigen der historischen Fakten. So berichtete beispielsweise abermals Rolf Scheffbuch von einer scharfen Auseinandersetzung über die Frage der Frauenordination, die er mit dem Leiter der Liebenzeller Mission, Lienhard Pflaum, gehabt habe¹⁷; Scheffbuch schilderte detailliert und anschaulich einen pointierten Dialog zwischen ihm selbst (pro Frauenordination) und Pflaum (contra) und illustrierte damit seine Behauptung, an der Frage der Ordination von Frauen sei der pietistisch-konservative Gesprächskreis „Bibel und Bekenntnis“ (ab 1972: „Lebendige Gemeinde“) fast zerbrochen. Allein – es ließ sich für dieses ‚beinahe-Zerbrechen des Gesprächskreises‘ kein zweiter Beleg finden und verschiedene andere Zeitzeugen aus dem konservativen Lager bestätigten beim fraglichen Thema zwar divergierende Meinungen, keineswegs aber eine drohende Spaltung. Diese Geschichte konnte also *so* nicht stimmen. Was jedoch *durchaus* stimmte, war der scharfe Gegensatz zwischen Scheffbuch und Pflaum. Es erscheint ausgesprochen plausibel, dass es zwischen dem aus dem Altpietismus stammenden Scheffbuch und dem Repräsentanten der Gemeinschaftsbewegung Pflaum, die jeweils für ihre Richtung des Pietismus (und für sich selbst) Führungsansprüche im konservativen Lager geltend machten, harte Auseinandersetzungen und scharfe Wortwechsel gegeben hat. Somit ist die Erzählung Scheffbuchs zwar auf der Ebene direkter historischer Fakten falsch, auf der Ebene von persönlich-politischen Beziehungsgeflechten aber berichtet sie sehr wohl Richtiges.

Fazit: Es wurde gezeigt, dass Oral History bzw. das Arbeiten mit Zeitzeugeninterviews durchaus spezifische Probleme und Herausforderungen mit sich bringt, die der Forscher bei der Verwendung der so gewonnenen Informationen zu berücksichtigen hat. Zugleich ist

17 Vgl. zum gesamten Abschnitt *Oehlmann*, Glaube (wie Anm. 1), 262f.

jedoch nicht zu übersehen, dass eine solche kritische Überprüfung des Quellenmaterials zum Kernbestand des historisch-wissenschaftlichen Umgangs mit jeder Quelle gehört – sei es ein Interview, eine Akte oder ein Papyrus. Hinzu kommt, dass im Bereich der „allgemeinen“ Zeitgeschichtsforschung die Oral History zwischenzeitlich längst zur gängigen, keiner expliziten Begründung und Rechtfertigung mehr bedürftigen Methode geworden ist. In den propädeutischen Unterrichtswerken wird sie mit größter Selbstverständlichkeit neben den anderen Methoden der Quellenkritik genannt und dargestellt¹⁸. Schon vor 35 Jahren hatte Kenneth Starr in seiner grundlegenden Definition die Möglichkeiten und Grenzen der Oral History festgehalten: „Das Endprodukt der Oral History ist weder mündlicher Natur, noch ist es Geschichte. Es ist vielmehr das maschinengeschriebene, normalerweise redigierte, mit einem Register versehene und gebundene Transkript dessen, was ein Mensch im Laufe eines Interviews oder einer Reihe von Interviews einem anderen mit der Absicht erzählt hat, etwas von bleibendem Wert auf Band zu bringen.“¹⁹ In dieser Definition sind schon eine ganze Reihe Missverständnisse benannt: Oral History ist nicht „Geschichte“, sie ist eine Methode der Geschichtswissenschaft, die, gleich allen anderen Methoden des Faches, nicht allein, sondern nur im Zusammenspiel mit den anderen Methoden angewendet werden darf, nur im Verbund mit den anderen und durch sie kontrolliert Ergebnisse erbringen kann, die den Ansprüchen wissenschaftlicher Historiographie gerecht werden können²⁰. Der Blick auf den in der Allgemeingeschichte praktizierten Umgang mit der Oral History legt also den Schluss nahe, die in der kirchenhistorischen Zunft durchaus verbreiteten Vorbe-

18 Vgl. z. B. Metzler, Gabriele: Einführung in das Studium der Zeitgeschichte (UTB 2433). Paderborn 2004 oder Peter, Matthias / Schröder, Hans-Jürgen: Einführung in das Studium der Zeitgeschichte (UTB 1742). Paderborn 1994.

19 Starr, Louis M.: Oral History in den USA. Probleme und Perspektiven. In: Niethammer, Lutz (Hg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“. Frankfurt a. M. 1980, 27–54, 27.

20 In diesem Sinne erörterte schon 1984 Godehart Ruppert Vor- und Nachteile der Oral History für die Kirchengeschichte und kam zu dem Schluss, dass sie „nicht an die Stelle bisher üblicher geschichtswissenschaftlicher Methoden“ treten, „diesen gesicherten Methodenbestand“ aber „ergänzen“ könne. Ruppert, Godehard: Geschichte ist Gegenwart. Ein Beitrag zu einer fachdidaktischen Theorie der Kirchengeschichte. Hildesheim 1984, 144.

halte gegenüber diese Methode entspringe weniger zwingenden sachlichen Gründen, sondern spiegele eher die etwas nachlaufende Theoriediskussion innerhalb der Kirchlichen Zeitgeschichte. Hier ist es an der Zeit, alte Vorbehalte zu überwinden und das Wissenspotential, das Zeitzeugen bieten – so lange sie denn den Historikern noch zur Befragung zur Verfügung stehen – nicht zu verschenken.

Wie unverzichtbar dieses Zeitzeugenwissen als Ergänzung zum zuweilen dürftigen Aktenmaterial ist, zeigte sich unter anderem bei der Rekonstruktion der Ereignisse, die zum Rücktritt des Synodalpräsidenten Oskar Klumpp im Herbst 1968 führten. Da dieses Ereignis jedoch für alle politischen Lager Württembergs zu einem zentralen Punkt ihrer Geschichte und Identität geworden ist, wurde hier ebenso exemplarisch deutlich, dass die Berichte der Zeitzeugen geformte Erinnerung beinhalten und insofern sehr sorgfältig quellenkritisch zu analysieren sind.

2. Historiographische Herausforderung – Rekonstruktion der Ereignisse um den „Fall Klumpp“

Der Rücktritt Oskar Klumpps steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Geschichte des Deutschen Evangelischen Kirchentags²¹, mit den Transformationsprozessen, die dieser in den 1960er Jahren durchmachte und mit der Kritik dagegen, die sich aus den Reihen des konservativen Protestantismus erhob und deren Speerspitze die 1966 gegründete „Bekennnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ und die „Bundessammlung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“²² bildete²³.

21 Zur Geschichte des Deutschen Evangelischen Kirchentags vgl. *Deutscher Evangelischer Kirchentag / Runge*, Rüdiger (Hg.): Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh 1999.

22 Zur Geschichte der Bekenntnisbewegung vgl. *Stratmann*, Hartmut: Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung. Hamburg 1970. Einen Überblick über das gesamte Feld der evangelikalen Bewegungen bietet *Bauer*, Gisa: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts 1945–1989 (AKiZ B 53). Göttingen 2012.

23 Ausführlich zum gesamten Abschnitt vgl. *Oehlmann*, Glaube (wie Anm. 1), 268–332.

Der Kirchentag erlebte in den 1960er Jahren starke Veränderungen. Er entfernte sich von der Form, in der Reinold von Thadden-Trieglaff ihn 1949 begründet hatte, nämlich als evangelistisch-erweckliches Bibel-Treffen konservativer Richtung. Er wurde ein Forum, das die faktische Pluralität des Protestantismus aufnahm und widerspiegelte. Daran stießen sich konservative Kreise, die das Gefühl hatten, der Kirchentag würde ihnen weggenommen. Um die Frage, wer auf einem Kirchentag reden bzw. Bibelarbeiten halten dürfe, kam es zum Konflikt: Nachdem schon der Kölner Kirchentag 1965 die konservativen Gemüter erregt hatte – Stein des Anstoßes war unter anderem Dorothee Sölle mit ihrem Vortrag „Kirche ist auch außerhalb der Kirche“ sowie dem „Politischen Nachtgebet“²⁴ –, rief die neugegründete Bekenntnisbewegung²⁵ für den Kirchentag in Hannover 1967 zum Boykott auf. Sie wollte nicht dulden, dass beispielsweise Ernst Käsemann dort ein Hauptreferat hielt. Eine solche unerfreuliche Situation wollte die württembergische Kirchenleitung für den Kirchentag 1969 in Stuttgart unbedingt vermeiden. Das Präsidium des Kirchentages unter Richard von Weizsäcker war erneut bereit, sich wie schon in den Jahren zuvor um Verständigung mit dem konservativen Lager zu bemühen. Hier aber zeigte sich, dass dieses ‚Lager‘ keineswegs einheitlich war; während in den zurückliegenden Jahren vor allem die Bekenntnisbewegung Gegner und Gesprächspartner des Kirchentags gewesen war, war innerhalb Württembergs zunächst der württembergische Pietismus das Gegenüber – und es stellte sich heraus, dass diese beiden konservativen Netzwerke in ihrer Haltung zum Stuttgarter Kirchentag differierten.

24 Vgl. *Cornel*, Peter: Dorothee Sölle, das ‚Politische Nachtgebet‘ und die Folgen. 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, 265–284.

25 Zwecks leichter Lesbarkeit ist im Folgenden, soweit nicht explizit anders angegeben, die „Bundessammlung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ jeweils mitgemeint. Während der dargestellten Ereignisse ging sie mit der von Rudolf Bäumler vorgegebenen Linie der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ konform und es war Bäumler, der die Verhandlungen und Aktionen auf Bekenntnisseite leitete und dominierte.

In Württemberg fanden zunächst Gespräche zwischen dem Oberkirchenrat und einer Delegation des württembergischen Pietismus statt. Diese Delegation war von Vertretern aus allen Richtungen des Pietismus bestimmt worden, die sich im Dezember 1968 in Fellbach getroffen und ihre Verhandlungsstrategie besprochen hatten. Dieser „Verhandlungsdelegation des Fellbacher Kreises“ gehörten u. a. Martin Pfander (Arzt, Sprecher des synodalen Gesprächskreises „Bibel und Bekenntnis“), Richter Hans Eißler und Pfarrer Hermann Feghelm (beide führende Mitglieder der Ludwig-Hofacker-Vereinigung), vor allem aber Pfarrer Fritz Grünzweig (Leiter der Ludwig-Hofacker-Vereinigung), Dekan Walter Tlach und Pfarrer Rolf Scheffbuch (Mitglied der Landessynode) an. Die drei letztgenannten führten in der Folge die Verhandlungen von Seiten des württembergischen Pietismus. Dazu kam noch ein vierter, Pfarrer Walter Abele aus Wildenstein, der dort kurz zuvor eine württembergische Landesgruppe der Bekenntnisbewegung gegründet hatte und daher in besonderem Maße das Vertrauen der Bekenntnisbewegung um Rudolf Bäumer genoss. Denn darin lag die spezielle Dynamik jenes Vorbereitungsprozesses des Kirchentages: Es war die Bekenntnisbewegung gewesen, die Hannover boykottiert hatte und die für Stuttgart wieder mit dem Boykott liebäugelte. Der württembergische Pietismus aber war nicht identisch und nicht notwendigerweise einer Meinung mit der Bekenntnisbewegung. Diese hatte ihre Wurzeln in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und im Neupietismus. Der geschlossene Auszug aus der etablierten Amtskirche war für diese Kreise immer eine Option gewesen, und nicht wenige ihrer profilierten Akteure gingen diesen Weg²⁶. Der württembergische Altpietismus hingegen hatte zwar aufgrund seiner „Bibeltreue“ immer wieder Institutionen und Repräsentanten der Landeskirche kritisiert – war aber eben dieser Landeskirche zugleich auch immer treu verbunden geblieben. Seit den Tagen des Pietistenrescriptes 1743 hatte der Pietismus in Württemberg Heimatrecht *in* der Landeskirche. Und dieses Recht verteidigte er: Die württembergischen Pietisten

26 So z. B. Samuel Külling, der spätere Gründer der Freien Theologischen Akademie Basel, der Künneth-Assistent Wolfram Kopfermann, Gründer der Anskar-Gemeinde Hamburg oder Peter Georg Hartig, der von der hannoverschen Landeskirche zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche wechselte.

wollten ihre Kirche nicht unter Protest verlassen – sie wollten dafür sorgen, dass diese Kirche rechtgläubig war und blieb. Mehr noch: Rolf Scheffbuch wies darauf hin, dass die damalige Führungsriege, die Männer des Fellbacher Kreises, buchstäblich in der Klemme steckten, denn sie waren sich sicher: Die kirchentreuen württembergischen Gemeindeglieder (auch die pietistischen) würden zu ‚ihrem‘ Kirchentag gehen – auch wenn die Bekenntnisbewegung zum Boykott aufrufen würde²⁷. Damit stünden die süddeutschen Brüder in den Augen der Bekenntnisbewegung als Boykottbrecher da und jene einheitliche und geschlossene Bekenntnisfront, die allen evangelikal-konservativ gesinnten Kräften gleichermaßen unverzichtbar erschien für den Kampf gegen Bultmann, Käsemann und den Zeitgeist, wäre vor aller Augen zerbröckelt. Grünzweig, Tlach und Scheffbuch mussten daher darauf hinarbeiten, dass der Kirchentag den bekennenden Gruppen weit genug entgegenkäme, damit die Württemberger den norddeutschen Brüdern eine Kooperation oder wenigstens eine Duldung des Kirchentages abringen könnten.

Die ursprüngliche Forderung der Bekenntnisbewegung war, der Kirchentag müsse sich eine förmliche Bekenntnisgrundlage geben, auf die jeder Redner zu verpflichten sei. Das hatte das Kirchentagspräsidium schon für Hannover 1967 abgelehnt und lehnte es für den Stuttgarter Kirchentag erneut ab. In den Augen der Bekenntnisbewegung war also nicht sichergestellt, dass nur „rechtgläubige“ Redner auf dem Kirchentag zu Wort kämen. Daher, so die Überlegung von Rudolf Bäumer, könne die Bekenntnisbewegung nicht am Kirchentag mitarbeiten, denn damit würde sie indirekt solche „Irrlehrer“ wie Ernst Käsemann oder Willi Marxsen legitimieren, die ebenfalls auf dem Kirchentag die Bibel auslegten. Es könnte die Situation eintreten, dass „bekennende“ Gemeindeglieder zum Kirchentag kämen, um dort rechte Lehre und Evangelisation zu hören, dann aber unversehens und ohne Warnung in einem Referat von Herbert Braun oder gar bei Dorothee Sölle landeten – das durfte nicht geschehen! Einen Ausweg sahen die Vertreter der Bekenntnisbewegung daher in einem sogenannten „Kontrovers-Kirchentag“: Wenn schon keine verpflichtende Bekenntnisgrundlage, dann wenigstens klar erkennbare Scheidung.

²⁷ Scheffbuch an Verf., Mail v. 14.8.2011.

Das Schlagwort „Kontrovers-Kirchentag“ wird häufig gebraucht, wenn vom Stuttgarter Kirchentag 1969 die Rede ist. Dieser sei, so sagen viele Zeitzeugen und Berichte, ein Kontrovers-Kirchentag gewesen. Jedoch wirft dieser Befund mehr Fragen auf als er beantwortet, denn das Studium der Dokumente ergibt das Bild größtmöglicher Einmütigkeit: Pietisten und Bekenntnisbewegung wollten einen Kontrovers-Kirchentag. Oskar Klumpp, das Kirchentagspräsidium und der Stuttgarter Oberkirchenrat wollten das auch – und dennoch entzündete sich an diesem Begriff die bis dato massivste Auseinandersetzung zwischen Bekenntnisbewegung und Kirchentag, zwischen Pietismus und Württembergischer Landeskirche. Wo also lag das Problem, warum führte die Diskussion um einen Kontrovers-Kirchentag zu einem gewaltigen Konflikt und letztlich zum Rücktritt des Synodalpräsidenten? Ein Teil der Antwort liegt darin, dass die Frage der Kirchentagsform nur *ein* Aspekt des 1968/69 in der Württembergischen Landeskirche virulenten Konflikts darstellte. Ein weiterer Teil – und das konnte nun erstmals eruiert werden – liegt darin, dass die verschiedenen Akteure unter dem Begriff „Kontrovers-Kirchentag“ unterschiedliche Dinge verstanden und es offensichtlich nie zu einer Klärung dieses Missverständnisses kam.

Rolf Scheffbuch hielt in einer Aktennotiz im Sommer 1968 fest²⁸, ein Kontrovers-Kirchentag würde beinhalten, dass in genau definierten Hallen die Bekenntnisbewegung ein von ihr allein verantwortetes Programm veranstaltete, während in anderen Hallen die „Gruppe Moderne Theologie“ machen könnte, was sie wolle. Den Gemeindegliedern stünden damit klare Alternativen vor Augen und sie könnten sich bewusst entscheiden, ob sie „bekenkende“ oder „moderne“ Veranstaltungen besuchten. Mit anderen Worten: *Zwei* separate Kirchentage auf *einem* Messegelände. Damit wäre für jedermann eindeutig, dass Pietismus und Bekenntnisbewegung nicht mitverantwortlich seien für das, was außerhalb ihrer Hallen gelehrt werde.

Als zweite Variante einer Kontrovers-Form stand die Möglichkeit zur Debatte, dass in *jeder* Veranstaltung des Kirchentags Vertreter beider Richtungen paritätisch zu Wort kämen. So war dies kurz zuvor

28 Aktennotiz vom 11.6.1968 – Hektographie (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

bei einem Kieler Regionalkirchentag praktiziert worden und u. a. der Neumünsteraner Pfarrer Sven Findeisen von der Bekenntnisbewegung plädierte für dieses Modell: „Zu jeder der modernistischen Veranstaltungen und offiziellen Äußerungen [...ist] von uns [den Vertretern der konservativen Richtung, *Verf.*] eine adäquate Äußerung erfolg[t], welche die konträre Position in unserer Landeskirche zeigte.“²⁹ Die Folge einer solchen Vorgehensweise wäre gewesen, dass der komplette Kirchentag – der ja eigentlich unter dem Thema „Hungern nach Gerechtigkeit“ stehen sollte – vom Streit zwischen Bekenntnisbewegung und moderner Theologie überlagert worden wäre. Zu allem Überfluss hing auch noch ein drittes Modell drohend in der Luft, der Gegen-Kirchentag: Eine zeitgleich stattfindende Konkurrenzvorstellung der konservativen Kreise auf dem Cannstatter Wasen.

Für die konservativen Kirchenkritiker stellte sich die Lage zu Beginn der heißen Phase der Kirchentagsvorbereitung im Sommer 1968 folgendermaßen dar: Die württembergischen Pietisten wollten teilnehmen, wenn nur ihre Anliegen ausreichend zu Wort kämen. Die Bekenntnisbewegung hingegen machte ihre Teilnahme bzw. ihren Boykott davon abhängig, ob das Kirchentagspräsidium sich selbst und alle Redner vorab auf eine klare biblizistische Bekenntnisgrundlage verpflichten und somit de facto Repräsentanten der Modernen Theologie ausschließen würde. Maximales Zugeständnis der Bekenntnisbewegung war eine Form, in der der ganze Kirchentag zweigeteilt und in ‚gläubige‘ und ‚moderne‘ Parallelveranstaltungen aufgespalten würde. Wenn das Präsidium des Kirchentags weder das eine noch das andere zugestehen wolle, werde man zum Boykott aufrufen und gegebenenfalls eine Alternativveranstaltung organisieren. Kurz: Entweder Bekenntnisgrundlage oder Totalkontroverse für den Kirchentag – andernfalls Boykott!

Wie aber sahen das Präsidium des Kirchentags, die württembergische Kirchenleitung und Synodalpräsident Oskar Klumpp die Situation? Für Kirchentagspräsident Richard von Weizsäcker war klar: Ein Kirchentag ohne profilierte theologische Stimmen wie die von Käsemann oder Marxsen ist kein richtiger Kirchentag. Und formal betrachtet, so argumentiert er, seien diese Männer schließlich

²⁹ Findeisen an Verf., Mail v. 2.6.2014.

ordinierte Pfarrer ihrer jeweiligen Landeskirchen, bestellte Professoren und Angehörige der jeweiligen kirchlichen Prüfungskommissionen. Sollte fraglich sein, ob diese Professoren rechte evangelische Lehre verkündigen, so seien es die Heimatkirchen, die Lehrzuchtverfahren einzuleiten hätten. Solange die Landeskirchen diese theologischen Lehrer für rechtgläubig hielten, habe der Kirchentag weder Recht noch Veranlassung, irgendetwas anderes anzunehmen oder zu tun³⁰.

Im Blick auf die Option der Total-Kontroverse waren weder das Kirchentagspräsidium noch die gastgebende württembergische Kirchenleitung geneigt, einen Kirchentag auszurichten, der ausschließlich den theologischen Streit in der evangelischen Kirche zum Thema hätte und vor aller Welt ausbreiten würde. Zwar verschloss man nicht die Augen vor der Tatsache, dass es massiven Dissens innerhalb der Evangelischen Kirche gab. Dieser Dissens war aber nicht das einzige, und in den Augen vieler Kirchentags-Akteure auch sicherlich nicht das wichtigste Thema, das dieses besondere Forum des Protestantismus zu bearbeiten habe – es seien nur die Stichworte „Biafra“ oder „Gerechtigkeit in der *einen* Welt“ genannt sowie an den großen Komplex Kirchenreform, neue Gottesdienst- und Gemeindeformen u. a. m., erinnert. Einen Kontrovers-Kirchentag in allen Hallen lehnten Kirchentagspräsidium und württembergischer Oberkirchenrat (und mit diesem Oskar Klumpp) daher entschieden ab. Gleichzeitig aber wollte der Oberkirchenrat unbedingt sicherstellen, dass der württembergische Pietismus teilnahm – denn was wäre ein Kirchentag in Württemberg ohne die württembergischen Pietisten?

Damit waren die Verhandlungen in einer Sackgasse, die Fronten waren verhärtet – dies wurde unübersehbar bei einer Sitzung aller Beteiligten am 17. September 1968, in deren Verlauf die Repräsentanten der Bekenntnisbewegung, die Pastoren August Spreen und Sven Findeisen gar die Mitglieder des Kirchentagspräsidiums – insbesondere den abwesenden Heinz Zahrnt – massiv angingen: Jemand wie Zahrnt sei ganz offensichtlich nicht „wiedergeboren“. Folgenreicher als derlei Anwürfe aber war ein ganz knapp und eher

30 Brief Weizsäcker an Bäumer, 15.7.1968, Abschrift (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

am Rande geführter Schlagabtausch zwischen Walter Tlach und Oskar Klumpp:

„Tlach: Wenn die Kirchensteuer fele, wer würde die Kirche noch tragen?

Klumpp: Ich trage die Kirche mit. Auch wenn ich anderer Ansicht bin als Sie.

Tlach: Das wird auf den Versuch ankommen müssen. (Klumpp: Das weise ich zurück!)“³¹.

Wenig später fügte Tlach noch hinzu, er wolle nicht durch die vorliegende „Kirchentagskonzeption in den Pluralismus integriert“ werden, vielmehr müsse diese „Eiterbeule [...] wegoperiert werden“³².

Während Fritz Grünzweig und auch Landesbischof Erich Eichele noch versuchten, vermittelnde Töne anzustimmen und Spreen und Findeisen auf einen Kompromiss zu verpflichten, stellte das Kirchentagspräsidium lakonisch fest: Alles Weitere hänge jetzt von der Haltung der Bekenntnisbewegung ab. Sie solle sich entscheiden, ob sie teilnehmen wolle – oder eben nicht. Die Sitzung endete denkbar unerquicklich; insbesondere Oskar Klumpp, so legen die Dokumente nahe, fühlte sich persönlich attackiert und getroffen. Die Auseinandersetzung mit Tlach, der ihm ja praktisch unterstellt hatte, Christen wie er seien für den Bestand der Kirche nichts wert, und die Art, wie die Vertreter der Bekenntnisbewegung über Heinz Zahrnt hergezogen und ihn als „ungläubig“ denunziert hatten, traf diesen wackeren Mann offensichtlich ins Mark. In einem Interview etwas später berichtete Klumpp: „Solche Äußerungen haben mir einen solchen Schock versetzt, daß ich seit einiger Zeit entschlossen war, an keiner Besprechung in gleich oder ähnlich zusammengesetzten Kreisen mehr teilzunehmen.“³³

Festzuhalten ist: In jener Sitzung – über die absolutes Stillschweigen zwischen allen Beteiligten vereinbar worden war – hatte der

31 Protokoll der Sitzung vom 17.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch). Vgl. dazu auch das Schreiben Klumpps an die Mitglieder der Synode, 28.10.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

32 Protokoll der Sitzung vom 17.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

33 Vgl. Schwäbisches Tagblatt, 26.10.1968.

Kirchentag die Forderung der Bekenntnisbewegung, sich und seine Referenten auf eine klar definierte Bekenntnisgrundlage festzulegen, eindeutig abgelehnt. Somit blieb in den Augen der Männer um Rudolf Bäumer nur ein Kontrovers-Kirchentag – oder Boykott.

Den Boykott aber wünschten die württembergischen Pietisten, also Grünzweig, Tlach, Scheffbuch und ihre Gefolgsleute, unter allen Umständen zu verhindern. Sie wollten teilnehmen, weil sie wussten, dass ihre „Gemeinschaftsleute“ teilnehmen würden. Daher waren diese Männer nun ernsthaft in Bedrängnis und suchten verzweifelt nach einer Kompromissformel, die sie sowohl gegenüber der Bekenntnisbewegung als auch gegenüber dem Kirchentag würden durchsetzen können. Wichtigster Trumpf in diesem Pokerspiel war und blieb die Drohung mit dem Boykott.

Einen Tag nach jener unrühmlichen Sitzung fand am 18. September 1968 ein Pressegespräch statt. Synodalpräsident Klumpp hatte eingeladen, um im Vorfeld der für den 11. bis 15. November geplanten Herbsttagung der Württembergischen Landessynode über die anstehenden Themen zu informieren: Im Vordergrund stand der zu verabschiedende Haushaltplan für das Jahr 1969 und das zu beratende Theologinnengesetz. Darüber hinaus sollte die Synodale Annelore Schmid den Pressevertretern von ihren Erlebnissen bei der gerade zurückliegenden ÖRK-Vollversammlung in Uppsala berichten. Aber es blieb natürlich nicht aus, dass die Journalisten nach dem Stand der Vorbereitungen des Kirchentages fragten. Schließlich war seit Hannover 1967 allgemein bekannt, dass es grundsätzliche Probleme zwischen dem Kirchentag und der Bekenntnisbewegung gab. Die epd-Meldung, durch die einen Tag später der Bericht über dieses Pressegespräch an die Öffentlichkeit gelangte, fasste pointiert zusammen: „Landessynode für gemeinsamen Kirchentag. Schwäbischer Pietismus wird Beitrag leisten“ und „Ein Kontrovers-Kirchentag sei abzulehnen“³⁴. Diese Veröffentlichung löste eine Kaskade von Reaktionen aus, die letztlich zum Rücktritt von Oskar Klumpp führten, denn sie entsprach so nicht dem Stand der Verhandlungen am Vortag und brachte mithin die Vertreter des württembergischen Pietismus in arge Erklärungsnöte. Warum?

34 Epd-Landesdienst Württemberg Nr. 91, 19.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

Was genau von wem auf dieser Pressekonferenz gesagt worden ist, ist nur noch ansatzweise rekonstruierbar. Es gibt kein direktes Protokoll – nur Berichte ex post, die allesamt von dem gefärbt sind, was knapp einen Monat später geschah. Der Versuch einer Rekonstruktion aus den vorliegenden Dokumenten ergibt folgendes Bild: Zunächst verweigerte Klumpp den Journalisten die Auskunft über den Stand der Vorbereitungsgespräche und verwies ganz korrekt darauf, dass zwischen den Gesprächspartnern Verschwiegenheit vereinbart worden sei. Als die Journalisten jedoch weiter nachbohrten, nach der Einstellung der Synode und nach der Vorgeschichte des Konflikts fragten, gab Klumpp zu verstehen, dass nach seiner Einschätzung die Mehrheit der Synode die Mitarbeit *aller* in der Kirche aktiven Kräfte beim Kirchentag wünsche, also der konservativen ebenso wie der progressiven Richtung. Dies sei jedoch nicht leicht zu realisieren, gäbe es doch in Deutschland Kreise, die vor allem die Auseinandersetzung der verschiedenen Glaubensrichtungen wünschten. Im Blick auf die Konzeption des Stuttgarter Kirchentages sagte Klumpp – dem zeitgenössischen Bericht des ebenfalls anwesenden Synodalen Malte von Bargaen zufolge – „er [Klumpp] halte einen ‚Kontrovers-Kirchentag‘ nicht für richtig. Er meine, ... man müsse [vielmehr] den Kirchentag auch zusammen mit solchen Gruppen abhalten, die anderer Auffassung sind.“³⁵ Von Klumpp gefragt, ob er diese Einschätzung teile, stimmte auch der stellvertretende Synodalpräsident Paul Heiland (ein Vertreter des Pietismus) dem zu und ergänzte, die Einstellung zum Kirchentag sei unter den Pietisten in Württemberg nicht durchweg identisch mit der Einstellung anderorts in Deutschland: „Hier muß sich der schwäbische Pietismus etwas abgrenzen von außerhalb“³⁶, so Heiland. Laut der oben zitierten epd-Meldung wurde Heiland daraufhin von einem Journalisten gefragt, ob die schwäbischen Pietisten denn auch dann teilnehmen würden, wenn die nichtschwäbischen Gruppen (also Bekenntnisbewegung und Kirchliche Sammlung) fernbleiben würden. Dies bejahte Heiland. Folgerichtig war in der epd-Meldung anderntags zu lesen: Klumpp sagt „kein Kontroverskirchentag“. Heiland sagt „die schwäbischen

35 Von Bargaen, Bericht über das Pressegespräch, Dokumentation für die Mitglieder der Landessynode (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

36 *Ebd.*

Pietisten nehmen teil, auch wenn die Bekenntnisbewegung boykottiert.“³⁷

Als die norddeutschen Brüder diese epd-Meldung in die Hände bekamen, müssen ihnen die Augen übergegangen sein, denn für sie galt nach wie vor: Wenn schon keine Bekenntnisgrundlage (und das hatte der Kirchentag ja förmlich abgelehnt), dann Kontroverse – oder Boykott. Die Pressemeldung suggerierte aber nun, dass die württembergischen Brüder den Schulterschluss mit der Bekenntnisbewegung einseitig und ohne Vorwarnung aufgekündigt und einen Separatfrieden mit dem Kirchentag geschlossen hatten.

Paul Heiland war der erste, den die Norddeutschen Brüder mit ihren Fragen konfrontierten. Er schrieb daraufhin sofort einen Brief an alle Beteiligten, in dem er darauf verwies, dass er ja mitnichten der Sprecher des württembergischen Pietismus sei und somit gar keine offiziellen Statements abgeben könne. Außerdem habe er das alles so gar nicht gesagt – das sei Klumpp gewesen³⁸. Als Grünzweig, Tlach und Scheffbuch von diesem Zwischenfall Kenntnis erhielten, sahen sie sich mit einer dramatischen Lage konfrontiert: Während sie immer noch bemüht waren, einen Kompromiss zu finden, der es dem württembergischen Pietismus ermöglichte, am Kirchentag teilzunehmen *ohne* die Bekenntnisbewegung zu brüskieren, beschuldigten die Brüder der Bekenntnisbewegung sie nun mehr oder minder offen des Verrats. Aus diesem Dilemma heraus beschlossen die drei württembergischen Verhandlungsführer, eine offizielle Stellungnahme zu jener epd-Meldung zu veröffentlichen. In fünf Punkten beschrieben sie zunächst die Position der konservativen Seite, die bemüht sei, die Verhandlungen bundesweit einheitlich zu führen und, wenn irgend möglich, eine Teilnahme von Pietismus und Bekenntnisbewegung zu ermöglichen. Diese Bestandsaufnahme dürfte in der Folge kaum Anstoß erregt haben, wäre nicht noch ein sechster Punkt gekommen: „Es ist bedauerlich, wenn die nicht leichten, aber offen geführten Verhandlungen dadurch erschwert werden, dass vertrau-

37 Epd-Landesdienst Württemberg Nr. 91, 19.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

38 Heiland an Grünzweig u. a., 24.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

liche Informationen³⁹, gemischt mit persönlichen Stellungnahmen, der Presse weitergegeben werden.⁴⁰ Es ist kaum zu übersehen, dass hier Oskar Klumpp (und, formal betrachtet, auch Paul Heiland) Indiskretion, Vertrauensbruch und Meinungsmache vorgeworfen, mithin die Schuld an der misslichen Lage zugeschrieben wurde.

Diese von Rolf Scheffbuch am 1. Oktober 1968 verfasste Erklärung wurde zunächst noch nicht der Presse übergeben, denn Grünzweig hoffte noch, eine Veröffentlichung vermeiden zu können. Er und seine Freunde hatten nämlich in der Zwischenzeit noch eine weitere Idee für die Kirchentagskonzeption erdacht, die, so hofften sie, einen Ausweg aus der Sackgasse „Kontroverskirchentag oder Boykott“ bieten könnte. Auf einer Sitzung der württembergischen Pietisten mit den Leitern der Bekenntnisbewegung schlugen sie diesen am 9. Oktober vor, dem Kirchentagspräsidium ein letztes Angebot zu machen: Bekenntnisbewegung und württembergischer Pietismus würden am Kirchentag 1969 teilnehmen, wenn gewährleistet sei, dass die Kontroverse zwischen biblischer und historisch-kritischer Theologie zumindest auf *einem* Podium ausgetragen würde. De facto präsentierten Grünzweig und Tlach den Norddeutschen Brüdern den Entwurf zu dem, was in der Folge tatsächlich als „Arbeitsgruppe ‚Streit um Jesus‘“ beim Stuttgarter Kirchentag Realität wurde. Zunächst jedoch waren die Norddeutschen Brüder nicht leicht für diesen Plan zu gewinnen. Der Preis für ihre Zustimmung – so mussten Grünzweig und Tlach feststellen – war die oben genannte, gegen Oskar Klumpp gerichtete Erklärung, mit der der öffentlich gewordene Riss in der Einheitsfront der Bekenner wieder gekittet werden sollte. Folgerichtig gab Grünzweig den Text an die Presse.

Oskar Klumpp war während dieser ganzen Zeit in Urlaub gewesen. Keiner der Beteiligten hatte ihn zu kontaktieren versucht. So erhielt er am Montag, den 14. Oktober 1968 zwei Briefe. Einen von Fritz Grünzweig, in dem dieser ihn mit allen Ausdrücken des Bedauerns darüber informiert, dass man sich genötigt gesehen habe,

39 Als solche erachteten die konservativen Verhandlungsführer das Stichwort „Kontrovers-Kirchentag“.

40 Verhandlungen der 7. Evangelischen Landessynode in den Jahren 1966 bis 1971. Stuttgart, 474. Vgl. auch Vorschlag für eine Erklärung, Anlage zum Brief Scheffbuch an Grünzweig, Tlach und Abele 1.10.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

jene Presse-Erklärung zur epd-Meldung vom 19. September zu veröffentlichen. Einen weiteren Brief erhielt Klumpp vom Leiter der Bekenntnisbewegung-Württemberg, Walter Abele: In dem ihm eigenen, rechthaberischen und rüden Ton warf Abele Klumpp unverbrämt und unmissverständlich vor, die Vertraulichkeit gebrochen und so die Verhandlungen erschwert zu haben: „Ich für mich ganz persönlich kann da nur sagen: So etwas tut man nicht, Herr Präsident! Selbst wenn wir uns an derlei Praktiken mit der Zeit gewöhnt haben – guteißen kann man sie nie und nimmer. Die Kontroversen, die unsere Kirche im Blick auf das rechte Christuszeugnis erschüttern, sind wahrhaftig so schwer, daß es nicht nötig ist, durch Verbreitung nicht zutreffender Nachrichten unverantwortlich neuen Zündstoff anzuhäufen.“⁴¹

Es scheint, als habe Oskar Klumpp unter dem Eindruck des Abele-Briefes die offizielle Erklärung des Fellbacher Verhandlungsteams als kaum verhüllten Angriff direkt und ausschließlich auf seine Person begriffen – ganz im gleichen Stil wie jene Attacke von Walter Tlach am 17. September.

Und so beschloss Oskar Klumpp, ein Zeichen zu setzen. Er trat von seinem Amt als Synodalpräsident zurück und legte auch sein Synodalmandat nieder. Er schrieb: „Liebe Mitsynodale, ich kann nicht glauben, es sei Christenpflicht, sich den eigenen Glaubensversuch, um den man oft und schwer genug mit sich kämpft, von den anderen, die es offenbar leichter haben, beliebig beschimpfen und beschmutzen zu lassen.“⁴² Für ihn sei die Grenze jetzt erreicht. Er habe in den Verhandlungen um den Kirchentag Dinge erleben müssen, die er nur „als Musterbeispiele für falsche Selbstsicherheit, Intoleranz und unbarmherzige Verketzerung Andersdenkender“ bezeichnen könne.

Die Folgen des Rücktritts im evangelischen Württemberg waren enorm. Auf der progressiven Seite schlossen sich die Sympathisanten Klumpps zur „Kritischen Kirche“ zusammen, aus der wenige Jahre später die „Landesvereinigung Offene Kirche“ hervorging, die bis heute durch einen gleichnamigen Gesprächskreis in der Landessynode vertreten ist. Die konservative Seite, allen voran die Verhand-

41 Abele an Klumpp, 14.10.1968; Dokumentation für die Mitglieder der Landessynode (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

42 Klumpp an die Mitglieder der Synode, 28.10.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

lungsführer Grünzweig, Tlach und Scheffbuch, sah sich in den folgenden Wochen einerseits einem Proteststurm ausgesetzt, der nicht nur auf der Herbsttagung der Landessynode 1968, sondern auch in zahllosen Zeitungsartikeln, Kommentaren und (Leser-)Briefen tobte. Andererseits zeitigte genau dieser massive Gegenwind – dem sich die Protagonisten, wie sie wieder und wieder beteuerten, völlig zu Unrecht ausgesetzt sahen – einen erneuten Schulterchluss auf konservativer Seite. Insofern ging der „Handel“ zwischen den württembergischen Verhandlungsführern und den Leitern der Bekenntnisbewegung (Presseerklärung gegen Unterstützung des dritten Kompromissangebotes an den Kirchentag) durchaus auf. Die Einigkeit im konservativen Lager währte jedoch kaum ein halbes Jahr. Im Verlauf der weiteren Vorbereitungen der Kirchentags-Arbeitsgruppe „Streit um Jesus“ traten erneut massive Differenzen zwischen württembergischem Pietismus und Bekenntnisbewegung zu Tage⁴³. Die Spannungen erreichten ihren kritischen Punkt in der Frage, welche Hauptredner von konservativer Seite benannt werden sollten: Ohne größere Probleme einigte man sich zunächst auf den Erlanger Systematiker Walter Künneth und auf Joachim Heubach, Mitbegründer der „Bundessammlung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“. Als dritten Redner der konservativen Seite wollten die Württemberger einen der ihren, Walter Tlach. Rudolf Bäumer jedoch setzte durch, dass dem Bremer Pfarrer Georg Hermann Huntemann das Referat „Warum hoffen wir auf Jesus Christus“ übertragen wurde. Beim Kirchentag selbst eskalierte der Konflikt, als Huntemann, entgegen allen Absprachen, von seinem Redemanuskript abging und in zunehmend ekstatischer (man könnte auch sagen wirrer) Form eine veritable Erweckungspredigt hielt, die von den in Halle 6 anwesenden rund 8000 Kirchentagsteilnehmern mit wachsendem Unbehagen, schließlich mit offenem Tumult, Buhrufen und Pfiffen quittiert wurden. Selbst Teilnehmer aus dem konservativen Lager waren über die peinliche Vorstellung entsetzt⁴⁴, so dass letztlich der auf dem Podium sitzende Rolf Scheffbuch in Absprache mit Tlach, Huntemann ein Zettelchen zusteckte: „Bitte aufhören“. Huntemann brach seinen Vortrag ab. Das Schlusswort,

43 Zum Folgenden vgl. *Oehlmann*, Glaube (wie Anm. 1), 321–332.

44 Vgl. Aussagen z. B. von Lydia Präger oder Kurt Feuerbacher.

das den jeweiligen Rednern nach der Plenumsdiskussion zustand, hätten die Vertreter des württembergischen Pietismus gerne dazu genutzt, um noch einiges zurechtzurücken und für die konservative Seite zu retten, was zu retten war. Allein, Huntemann weigerte sich, sein Rederecht an Tlach oder Scheffbuch abzutreten. Am Ende des Nachmittags sah die Bekenntnisbewegung ihren Redner von den Württembergern demontiert, die Württemberger sahen sich durch die Norddeutschen Brüder blamiert.

Ein Gespräch zwischen der Bekenntnisbewegung und den Vertretern des württembergischen Pietismus einige Monate später, in dem die Meinungsverschiedenheiten ausgesprochen offen und wenig brüderlich erörtert wurden, endete damit, dass der Sammlungsvorsitzende Peter Georg Hartig resümierte: „Für die nächste Zeit wollen wir von gemeinsamen Aktionen absehen und auf Distanz gehen.“⁴⁵

In der Erinnerung der damals Beteiligten und in der Geschichtsschreibung der Württembergischen Landeskirche ist der Rücktritt von Synodalpräsident Oskar Klumpp, je nach persönlicher Position des jeweils Berichtenden, zum Fanal gegen den Fundamentalismus respektive zum Auftakt einer Hexenjagd gegen die Pietisten geworden. So hielt beispielsweise Rolf Scheffbuch Jahrzehnte später fest, Klumpp hätte eigentlich keinen Grund zum Rücktritt gehabt: „Er hatte behauptet, pietistische Verhandlungspartner hätten ihm den Glauben abgesprochen. Das stimmte zwar nicht. Sogar Landesbischof Dr. Eichele dementierte diese Behauptung. Aber das Stichwort war gefallen. Es entsprach dem simplen Klischee von den unduldsamen Pietisten, die anderen Leuten den Glauben absprechen. Bis heute taucht dieses Klischee als Kampfbegriff auf, um ernstgemeinte und sach-bezogene Vorschläge aus den Reihen der ‚Lebendigen Gemeinde‘ zu diskreditieren.“⁴⁶ Nicht Klumpp, sondern „die Pietisten“ seien eigentlich das „Opfer“ jener Affäre gewesen – so die Sicht der biblisch-konservativen Kreise in Württemberg. Die progressiv Gesinnten, der Kirchenreformbewegung Nahestehenden dagegen sahen ihre gerade erst aufkei-

45 Protokoll zum 13.11.1969, verfasst am 20.1.1970 durch Walter Arnold (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

46 *Scheffbuch*, Entwicklung (wie Anm. 8).

menden Hoffnungen auf eine demokratisch-partizipative Struktur der Landeskirche und eine fortschrittlich gesinnte, die moderne Welt annehmende Kirche in der ersten Blüte zertreten. So erinnert sich Hans-Martin Freudenreich: „Die Betroffenheit war riesengroß. Wir haben das als ein Signal angesehen: Jetzt muss etwas passieren! Jetzt kann man sich das nicht mehr gefallen lassen! [...] Damals waren wir der Meinung: Jetzt ist der große Aufbruch.“⁴⁷ Klumpp, der für eine Demokratisierung der Kirche eingetreten sei und der Kirchenreformbewegung in Württemberg Raum verschafft habe, sei von den Pietisten absichtsvoll demontiert worden und habe mit seinem Rücktritt ein „Zeichen“ gesetzt. Es gelte fürderhin, sein „Erbe“ zu verteidigen.

So reklamieren beide Pole den Klumpp-Rücktritt als wesentliches Element ihrer Geschichte und Identität. Das Ereignis ist zum Mythos geworden, der die tatsächlichen historischen Vorgänge zunehmend überlagert und unkenntlich macht. Hier ist es die Aufgabe einer sorgfältig wissenschaftlich arbeitenden kirchenhistorischen Analyse, für Aufklärung und Klarheit zu sorgen, um so möglicherweise zur Aufarbeitung des noch immer virulenten Konflikts zwischen dem biblisch-konservativen und progressiven Lager beizutragen.

47 Interview Freudenreich, Transkript in Händen der Verfasserin.

Wege in die Bundesrepublik: Heinz-Dietrich Wendland zwischen Konservatismus und sozialer Verantwortung*

Stefan Dietzel und Katja Bruns

1. Einleitung

Der evangelische Sozialethiker Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992) gehört zu den unbekannteren Figuren der Theologie- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts¹. Das ist insofern erstaunlich, als sich in seinem Denken Elemente der Transformationsgeschichte protestantischer Theologie von der Weimarer Republik bis in die Bun-

* Im Rahmen des DFG-Projekts ‚Transformationen in die Bundesrepublik: Das Politik- und Gesellschaftsverständnis Heinz-Dietrich Wendlands‘ erfolgte die Bearbeitung des hier vorgestellten Themas von 2012 bis 2015 an der GAU Göttingen. Eine Publikation der Ergebnisse ist für 2016 geplant.

1 Die Literatur zu Wendland ist sehr übersichtlich: *Abrens*, Rüdiger: Heinz-Dietrich Wendland. In: *Stambolis*, Barbara (Hg.): *Jugendbewegt geprägt. Essays zu autobiographischen Texten von Werner Heisenberg, Robert Jungk und vielen anderen (Formen der Erinnerung 52)*. Göttingen 2013, 725–735; *Dahm*, Karl-Wilhelm / *Marhold*, Wolfgang: *Theologie der Gesellschaft. Der Beitrag Heinz-Dietrich Wendlands zur Neukonstruktion der Sozialethik*. In: *ZEE* 34 (1990), 174–191; *Fix*, Karl-Heinz: *Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 7)*. Heidelberg 1994, 169–183; *Gaede*, Reinhard: *Bibliographie Heinz-Dietrich Wendland*. In: *ZEE* 22 (1978), Beilage; *Laube*, Martin: *Theologie und neuzeitliches Christentum: Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs (Beiträge zur historischen Theologie 139)*. Tübingen 2006; *Meyer*, Olaf: *„Politische“ und „Gesellschaftliche Diakonie“ in der neueren theologischen Diskussion (Arbeiten zur Pastoraltheologie 12)*. Göttingen 1974; *Reuter*, Hans-Richard (Hg.): *50 Jahre Ethik im sozialen Kontext. Festakt zum Jubiläum des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften Münster. Mit einem Vortrag von Trutz Rendtorff (Münstersche Theologische Vorträge 7)*. Berlin u. a. 2007; *Rendtorff*, Trutz: *Sozialethik auf Standortsuche. Unerledigte Fragen einer dissensträchtigen Disziplin. Zum Gedenken an Heinz-Dietrich Wendland*. In: *Dahm*, Karl-Wilhelm (Hg.): *Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft*. Münster 1997, 31–38; *Runze*, Dieter: *Zur negativen Dialektik des deutschen Protestantismus nach 1918: Heinz-Dietrich Wendlands Theologie der Gesellschaft (Das wissenschaftliche Arbeitsbuch 28)*. Tübingen 1975, 580–598.

desrepublik nachzeichnen lassen, die nicht nur für die Erschließung von Biographie und Werk Wendlands selbst von Bedeutung sind, sondern auch paradigmatische Bedeutung für die Entwicklung des liberalkonservativen Flügels protestantisch-sozialethischen Denkens im 20. Jahrhundert haben. Um sie zu rekonstruieren und in ihren Entwicklungsbedingungen und -schüben, wie sie für Wendland charakteristisch sind, nachvollziehbar zu machen, war es notwendig, den Fokus auf die traditionellen Bestände protestantisch-theologischer Gesellschafts- und Politikdeutungen zu legen. Es erschien sinnvoll, zwei unterschiedliche methodische Zugänge zu wählen: Zum einen wurden die personellen und institutionellen Verknüpfungen, in denen Heinz-Dietrich Wendland arbeitete, mit der Methode der Netzwerkanalyse² untersucht. Der Befund zeigt, dass eine intensive Phase der Arbeit in Netzwerken für die Zeit bis in die Mitte der 50er Jahre nachweisbar ist. Danach – wenn auch zeitweise parallel – entwickelte sich das Denken und Arbeiten Wendlands eigenständiger und kondensierte sich in bündelnd-systematisierenden Werken und Aufsatzsammlungen³. Diesem Befund entsprechend ist die Untersuchung für die frühen Jahre Wendlands eher breiter angelegt; die Deutung von gesellschaftlichen Phänomenen geschieht in dieser Zeit vor allem im Austausch in Netzwerken, weshalb bei der Analyse auf deren Zusammensetzung und Arbeitsweise ein starkes Gewicht gelegt wurde⁴. Der Befund für die Jahre nach 1945 zeigt, dass für diesen Zeitraum

2 Vgl. *Hollstein*, Betina: Qualitative Netzwerkanalyse. Konzepte, Methoden, Anwendungen. Wiesbaden 2006.

3 *Wendland*, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. Hamburg 1955; *Ders.*: Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. Hamburg 1959; *Ders.*: Einführung in die Sozialethik. Berlin 1963. *Ders.*: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden. Gütersloh 1967; *Ders.*: Grundzüge der evangelischen Sozialethik. Köln 1968.

4 Als Hauptquelle für die Analyse der Netzwerkstruktur konnte die Autobiographie Wendlands herangezogen werden. Deren problemerschließender Wert wurde kritisch durch die Analysen der ebenfalls autobiographisch angelegten Werke der Partner im kommunikativen Austausch sowie durch Analysen der für die relevanten Zeiträume publizierten Werke herausgearbeitet. Vgl. *Wendland*, Heinz-Dietrich: Wege und Umwege. 50 Jahre erlebte Theologie 1919–1970. Gütersloh 1977.

die Bedeutung der Netzwerke als Orte der theologischen Auseinandersetzung für Wendland tendenziell abnahm und die Theologie Wendlands in dieser Zeit ein eigenständigeres Profil bekam. Diese Transformationen erweisen sich als unlösbar verknüpft mit denen der bundesrepublikanischen Gesellschaft insgesamt, sie verliefen zeitlich aber selten simultan.

2. Die Entwicklung des Netzwerkes ‚Wendland‘

Die Familie bildet einen *ersten Netzwerkknoten*. Hineingeboren in eine alte märkische Pfarrerdynastie wurde Wendland in einem traditionell national-konservativen, protestantisch geprägten Milieu sozialisiert. Sein Vater, der Berliner Pfarrer Traugott Wendland⁵, hegte ein intensives Interesse an Gemeinde- und Kirchenreformprogrammen, was auch für die weitere Entwicklung des Sohnes eine wichtige Rolle spielte. Auch mit Fragen des Kirchenbaus und der Kirchenraumgestaltung kam Wendland früh in Berührung. In der Evangelischen Michaelsbruderschaft (EMB) war es vor allem Wendlands langjähriger

5 Traugott Wendland war als junger Pfarrer neben seinem Vater Heinrich Wendland in der Gemeinde Gröben in Brandenburg tätig. Er wechselte von dort nach Berlin-Steglitz an die Matthäusgemeinde und übernahm nach Teilung der Gemeinde die 2. Pfarrstelle an der neugebauten Markuskirche. Der Berliner Pfarrer war dem Erlebnis der Großstadt und den Anforderungen einer Großstadtgemeinde voll ausgesetzt, denn in Berlin kulminierten die modernspezifischen Herausforderungen an Kirche und Ortsgemeinde in von Wendlands Vater dramatisch erlebter Weise. Die Neugründung der Markuskirche folgte dem Kirchenreformprogramm von Emil Sulze. Der Kirchenbau ist entsprechend ein moderner Sakralbau, der sich bewusst von als katholisierend empfundenen Tendenzen distanziert. Diese Reformbemühungen bezeugen bei T. Wendland einen tiefen Sinn für Liturgie und Seelsorge. Auf die Angriffe der Nationalsozialisten und der Deutschen Christen auf die Markuskirche regierte Traugott Wendland mutig mit dem Auszug der Gemeinde aus der Kirche in das Gemeindehaus. Er stand der Bekennenden Kirche nahe und konnte sich mit Hilfe des Bruderrates seiner Gemeinde gegen einen gegen ihn angestregten Prozess wehren. Vgl. *Eichholz*, Anita: Lebensbilder aus Siethen. Berlin 2014; *Wendland*, Traugott (Hg.): Die Markuskirche von Berlin-Steglitz 1912–1937. Eine Festschrift zum 28. April 1937. Berlin 1937.

Freund, der Architekt Gerhard Langmaack⁶, der dieses Thema vertrat. Zudem zeigt die Haltung des Vaters, Traugott Wendland, im Kirchenkampf in Berlin, dass auch in konservativ-bürgerlichen Kreisen Widerstandskräfte gegen den Nationalsozialismus vorhanden waren, die sich im Rahmen der liturgischen Möglichkeiten artikulierten⁷.

Die Studentenverbindung Wingolf als *zweiter Netzwerkeknotten* war für Wendland vor allem als Kontaktbörse von Bedeutung. Mit dem Wingolf verbinden sich Namen wie die der Theologen Carl Gunther Schweitzer⁸, Helmuth Schreiner⁹ oder Walther Künneth¹⁰, die als Schüler des Rostocker Theologen Friedrich Brunstäd¹¹ Wendland für die Arbeit an der Evangelisch-Sozialen Schule (ESS) in Berlin gewinnen konnten. Auch durch den Wingolf lernte Wendland den Theologen Karl Bernhard Ritter¹² kennen, über den die Verbindung zur Berneuchener Konferenz und damit zum späteren Landesbischof der Oldenburger Kirche Wilhelm Stählin¹³ hergestellt wurde.

Ebenfalls intensiv war Wendlands Engagement im christlichen Zweig der Jugendbewegung. Als Jugendlicher kam er in Kontakt zum Steglitzer Wandervogel. Hier ist ein *dritter Netzwerkeknotten* zu lokalisieren. Über die Mitarbeit im Wandervogel verbanden sich zwei für Wendlands weitere Entwicklung charakteristische Züge: zum einen seine ausgeprägte, unhinterfragte konservative Grundhaltung und zum anderen sein Interesse an sozialen Gestaltungsfragen, gespeist aus einem intensiven Empfinden für soziale Gerechtigkeit, das allerdings noch nicht weiter spezifiziert war.

6 Vgl. *Wolfes*, Matthias: Art. Langmaack, Gerhard. In: BBKL 25 (2005). 766–769; *Grundmann*, Friedhelm: Gerhard Langmaack 1898–1986. In: Kunst und Kirche 49 (1986), 204.

7 Zur Rolle Traugott Wendlands im Kirchenkampf vgl. *Oebm*, Heidemarie: Kirchenkampf in Steglitz 1933–1945. Vgl. <http://www.markus-gemeinde.de/uploads/media/26-kirchenkampf.pdf>.

8 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/iq5lAg>.

9 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/VcNlAg>.

10 Vgl. *Eber*, Jochen: Art. Walter Künneth, BBKL 20 (2002), 886–895.

11 Vgl. *Althaus*, Paul: Brunstäd, Hermann Friedrich Theodor. In: Neue Deutsche Biographie 2 (1955), 688–689, online abrufbar unter:

<http://www.deutsche-biographie.de/pnd118667769.html>; *Ratschow*, Carl

Heinz: Art. Brunstäd, Friedrich (1883–1944). In: TRE 7 (1980), 249–253.

12 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/-bFlAg>.

13 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/tLBlAg>.

Die bis in die 1930er Jahre als fluide zu beschreibende Struktur der Netzwerke Wendlands hat zwei entscheidende Sammelbecken, für die jeweils unterschiedliche institutionelle Konzepte bezeichnend sind. Es handelt sich um die EMB einerseits und die Institutionen am Johannesstift in Spandau (ESS und Apologetischer Centrale [AC])¹⁴ andererseits. An der AC war Wendland von 1925 bis 1929 wissenschaftlicher Mitarbeiter und zunächst Autor, dann auch Herausgeber von deren Publikationsorgan ‚Wort und Tat‘. Damit verbunden waren weitere Tätigkeiten an der ESS. In der Mitarbeit in der EMB, wo Wendland lange Zeit die Funktion eines theologischen Referenten ausübte, fokussierte sich sein ekklesiologisches Denken, in der AC die „Neue Apologetik“, d. h. die weltanschauliche Auseinandersetzung des evangelischen Christentums mit als drängende Anfrage verstandenen Phänomenen der Moderne. Daran anknüpfend kam er an der ESS mit sozialen Fragestellungen aus dem Bereich der Arbeitswelt in Kontakt. Neben personellen Überschneidungen – Schreiner und Schweitzer von der AC besuchten die ersten Berneuchener Konferenzen, weitere Mitarbeiter aus dem Umfeld des Evangelischen Johannesstiftes¹⁵ waren der Bewegung verbunden – bestand eine Klammer zwischen AC und EMB im konservativ grundierten Gesellschaftsreformprogramm, das sich aus einer „Theologie der Krise“ speiste¹⁶. Wendland vertrat in beiden Gruppierungen, allerdings in der EMB zunehmend angefochten, mit seinen sozialen Reformvorstellungen eine Position, die später zu seiner Kritik an der als Verengung empfundenen liturgischen Ausrichtung der EMB führte¹⁷. Ein verbindendes Element in diesen Netzwerkbeziehungen war für Wendland die Suche nach Formen der Gemeinschaftsbildung. Darin

14 Vgl. *Pöblmann*, Matthias: Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921–1937) (Konfession und Gesellschaft 16). Stuttgart 1998.

15 Vgl. zur Geschichte des Hauses: *Bräutigam*, Helmut: Mut zur kleinen Tat. Das Evangelische Johannesstift 1858–2008. Berlin 2008.

16 Vgl. dazu *Die Berneuchener Konferenz* (Hg.): Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation. Hamburg 1926.

17 Teilnehmer aus diesem Lager waren neben Paul Tillich noch Alfred Dedo Müller (<https://wiki.de.dariah.eu/x/E7BlAg>), Hermann Schafft (<https://wiki.de.dariah.eu/x/H7JlAg>) und Ludwig Heitmann (<https://wiki.de.dariah.eu/display/F1P/Heitmann,+Ludwig>).

war auch sein Interesse am Religiösen Sozialismus motiviert, wie er ihm innerhalb der Berneuchener Bewegung insbesondere bei Paul Tillich¹⁸ begegnete. Hier wurden auch eine Reihe persönlicher Kontakte aufgebaut, die Wendland zumindest indirekt mit dem Neuwerk-kreis¹⁹ und dem Kreisauer Kreis verbanden. Aus dem Neuwerk-kreis kam er in Kontakt mit Friedrich Karrenberg²⁰, dem späteren Herausgeber des Evangelischen Soziallexikons (ESL). Aus dem Kreisauer Kreis unterhielt Wendland eine intensive Freundschaft zu dem Politikwissenschaftler Otto Heinrich von der Gablentz²¹ und zu dem Theologen und späteren Bundestagspräsidenten Eugen Gerstenmaier²².

Gegen Ende der Weimarer Zeit zeigte der 1929 nach Heidelberg gewechselte Habilitand und spätere Privatdozent Wendland ein verstärktes Interesse am Begriff der ‚Gemeinschaft‘. Es spiegelt die Einsicht, dass der Ständestaat und die mit ihm einhergehenden Ordnungsvorstellungen des 19. Jahrhunderts unwiderruflich vergangen waren und verband damit die Ablehnung von demokratischen Gesellschaftsvorstellungen. Die Suche nach jenseits diesen beiden Alternativen liegenden Vergemeinschaftungsvorstellungen, die theologisch auswertbar waren, motivierte dann maßgeblich Wendlands Interesse am Nationalsozialismus; so reagierte er nach 1933 bis etwa 1935 vor allem auf dessen angenommene sozialpolitische Potentiale und Aktivitäten positiv. In Verbindung mit seiner konservativen Prägung hielt Wendland autoritär-diktatorische Herrschaftsformen nach den Erfahrungen der Weimarer Zeit für geboten. Gleichwohl ist Wendland nicht bruchlos als Nationalsozialist einzuordnen, denn zeitgleich ist er zum Umfeld der Jungreformatoren-Bewegung (JB) zu rechnen, die mit ihrer Kampagne für

18 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/TrJlAg>.

19 Vgl. *Vollmer*, Antje: Die Neuwerkbewegung. Ein Beitrag zur Geschichte der Jugendbewegung, des Religiösen Sozialismus und der Arbeiterbildung. 1919–1935 (Diss. phil. FU Berlin 1973); *Webowsky*, Stefan: Religiöse Interpretation politischer Erfahrung: Eberhard Arnold und die Neuwerkbewegung als Exponenten des religiösen Sozialismus zur Zeit der Weimarer Republik (Göttinger theologische Arbeiten 16). Göttingen 1980.

20 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/dqxIAg>.

21 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/IqplAg>.

22 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/PKplAg>.

einnahm²³. Für die Zeit etwa ab 1936 ist die Annäherung an die Bekennende Kirche (BK) anzusetzen. Als Professor für Neues Testament und Sozialethik in Kiel ab 1939 galt Wendland schließlich als Mitglied der BK, wurde jedoch von der nationalsozialistischen Universitätsleitung geduldet.

Die für die frühen Jahre kennzeichnende Kommunikation in Netzwerken hatte sich seit dem Wechsel nach Heidelberg und vollends mit seiner Zeit in Kiel verändert: sie erreichte nicht mehr die gleiche Intensität, es kamen keine wesentlich zu nennenden neuen Kontakte hinzu. Der Kriegseinsatz Wendlands als Marinepfarrer und seine bis 1949 dauernde Kriegsgefangenschaft in Russland hatten viele Kontakte beendet. Andere Akteure im Netzwerk ‚Wendland‘ fanden sich nach dem Krieg in neuen Konstellationen wieder zusammen und setzten ihre Arbeit fort. Der Aufbau des Evangelischen Hilfswerks erfolgte, ohne dass Wendland daran hätte mitarbeiten können. Allerdings waren es Akteure aus dem Netzwerk ‚Wendland‘, die nun in verantwortlicher Position tätig wurden. Gerstenmaier kann hier als die treibende Kraft gelten, zu Beginn des Gründungsprozesses war auch Schreiner involviert. Aber es tauchen auch neue Namen in der Netzwerkkonstellation auf, wie etwa Herbert Krimm²⁴, der als Beispiel für die personelle Vernetzung mit dem EMB stehen kann. Krimm war wie Wendland Michaelsbruder und wurde der Nachfolger Gerstenmaiers als Leiter des Zentralbüros des Hilfswerks.

Nach der Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft konnte Wendland an seine Tätigkeit als Hochschullehrer in Kiel anknüpfen. In den 1950er Jahren fand er zudem in der Sozialarbeit der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins ein reiches Betätigungsfeld. Die Freunde aus der AC und ihrem Umfeld hatte der Krieg räumlich weit verstreut. Es zeichnete sich jedoch schon bald eine Knotenpunktbildung im nordrhein-westfälischen Raum, insbesondere an der Universität Münster ab. Schweitzer war dort nach seiner Rückkehr nach Deutschland 1948 Lehrbeauftragter, bevor er

23 Vgl. *Neumann*, Peter: Die Jungreformatrische Bewegung (AGK 25). Göttingen 1971.

24 Zu Krimm vgl. *Wolfes*, Matthias: Krimm, Herbert. In: BBKL 25 (2005), Nordhausen, 739–750.

1949 die Evangelische Sozialschule Friedewald²⁵ gründete und deren Leitung übernahm. Auch Stählin war 1925 bis 1945 Professor in Münster gewesen, aber vor allem war Helmuth Schreiner 1945 von der Evangelischen Kirche in Westfalen mit der Wiedereinrichtung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster betraut worden und hat dort von 1946 bis 1957 als Professor für Praktische Theologie gelehrt. So war durch verschiedene personelle Verknüpfungen der 1955 an Wendland ergehende Ruf auf den Lehrstuhl für „Christliche Gesellschaftswissenschaften“ in Münster vorbereitet. Das mit dem Lehrstuhl verbundene „Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften“²⁶ wurde von Wendland in den folgenden Jahren systematisch aufgebaut und hat eine breite Schülerschaft hervorgebracht.

3. Resümee

Die Veränderungen der Netzwerkstrukturen spiegeln die Kontinuitätsabbrüche sowohl im Lebenslauf Wendlands als auch die Veränderung der sozialen Struktur, die sie reflektiert. Wendlands Theologie bearbeitet dabei stark die Übergänge zwischen der „Zusammenbruchgesellschaft“ und der sich konsolidierenden bundesrepublikanischen Gesellschaft mit ihren Institutionen. Sein Interesse galt immer eher den verbindenden sozialen Elementen als den Mechanismen der Differenzierung und Pluralisierung. Die Krisenrhetorik, die vor dem Auseinanderfallen der Gesellschaft warnt, blieb – wenn auch theoretisch mit sozialwissenschaftlichen Begriffen angereichert und damit differenziert kontextualisiert – erhalten. Die Brüche und Veränderungen der Netzwerkbeziehungen widerlegen aber keinesfalls die Bedeutung, die sie für Wendland nach der Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft hatten. So konnte er schnell in das akademische und sozialpolitische Arbeitsfeld zurückkehren, das er mit Kriegsbeginn verlassen musste. Zudem konnte er an geteilte Überzeugungen anknüpfen, die einen an sozialer Verantwortung orientierten Konservatismus begründeten und diesen zunehmend in eine „Theologie der Gesellschaft“ überführten. Wendland begleitete und reflektierte die Konso-

25 Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/x/cxgMAg>.

26 Vgl. *Renter*, Hans-Richard (Hg.): 50 Jahre Ethik im sozialen Kontext. Festakt zum Jubiläum des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften Münster. Münster 2007.

lidierung der politischen Institutionen der Bonner Republik ebenso wie er um die Weiterentwicklung der Verhältnisbestimmung der Kirche zur Gesellschaft rang. Unter Schlagworten wie „Gesellschaftliche Diakonie“ und „Verantwortliche Gesellschaft“ in Verbindung mit Fokussierung auf „theologische Laien“ in gesellschaftlichen und politischen Schlüsselstellungen etablierte Wendland eine profilierte Position, die jedoch in Theologie und Kirche eine eher geringe Aufnahme erfuhr und ihren Ort vor allem in den Evangelischen Akademien fand. Wendlands Ansatz stand im Schatten der Dialektischen Theologie, seine am Dialog mit der modernen Gesellschaft unter Einbeziehung von Human- und Sozialwissenschaften bemühte Vorgehensweise wirkte in diesem Umfeld eher subkutan. Gleichwohl sind die Diskussions- und Konzeptionsansätze Wendlands aufgrund ihrer Anschlussfähigkeit an die sozialpolitische Realität nicht einfach verloren gegangen, sondern erwiesen sich als langfristig wirksam, so dass sie mindestens gleichberechtigt, allerdings noch nicht immer gleich beachtet neben die für die Geschichte des Protestantismus nach 1945 prägenden Formen eines dialektisch-theologischen Rückzugs auf das Proprium des Glaubens oder einer linkshegelianisch motivierten, auf Aktionismus drängenden Revolutionstheologie zu verstehen sind.

Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 70er Jahren

Annegreth Schilling

Lateinamerika steht nur selten im Zentrum kirchlicher Zeitgeschichte – zumal aus protestantischer Sicht. Denn bis weit ins 20. Jahrhundert galt Lateinamerika als katholischer Kontinent, auf dem der Protestantismus erst allmählich Fuß fassen konnte, und stellte daher auch für die evangelische Theologie ein eher unterrepräsentiertes Forschungsfeld da.

Die in den Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte erschienene Dissertation „Revolution, Exil und Befreiung“ (AKiZ B 63)¹ greift dieses Desiderat auf, indem sie in globalgeschichtlicher Perspektive den Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in den 1960er und 70er Jahren untersucht. Im Zentrum steht dabei die Verflechtungsgeschichte zwischen protestantischen Kirchen und Christen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) von 1955 bis 1975 und ihre Auswirkungen auf die Identität des lateinamerikanischen Protestantismus einerseits sowie auf das globale Selbstverständnis des ÖRK andererseits. Die Studie baut dabei auf den Erkenntnissen des DFG-Projektes „Globales Christentum“ auf, in welchem der Einfluss der Dritten Welt auf den ÖRK in den 1960er und 70er Jahren eingehend erforscht wurde². Die der Dissertation zugrundeliegende These ist, dass die protestantischen Kirchen und die Theologie aus Lateinamerika eine herausragende Rolle für die Globalisierung des ÖRK spielten, indem sie zum einen theologische Impulse aus dem ÖRK und aus Europa aufnahmen und in den lateinamerikanischen Kontext einbetteten und zum anderen die internationale ökumenische Arbeit durch ihre kontextuell neu formulierten (befreiungs-)theologischen Ansätze beeinflussten.

1 *Schilling*, Annegreth: Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren (AKiZ B 63). Göttingen 2016.

2 *Kunter*, Katharina / *Schilling*, Annegreth (Hg.): Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren (AKiZ B 58). Göttingen 2014.

Konkret vollzieht sich die Analyse in einem Dreischritt, der mit den Titelstichworten *Revolution – Exil – Befreiung* inhaltlich umrissen ist.

Der zeitgeschichtliche Ausgangspunkt ist das Studienprogramm des ÖRK zum „Rapid Social Change“ in den Ländern der Dritten Welt, das 1955 eingesetzt wurde, und dessen Ziel es war, den durch Dekolonisierung, Urbanisierung und Industrialisierung hervorgerufenen sozialen Wandel in Afrika, Asien und Lateinamerika zu begleiten. Konkret sollte geprüft werden, inwieweit die ökumenische Gemeinschaft die gesellschaftliche Rolle und Verantwortung der Kirchen in diesen Regionen stärken könne. Dieses Studienprogramm war der entscheidende Motor für die Integration Lateinamerikas in den ÖRK. An dessen Aneignung in Lateinamerika war vor allem der US-amerikanische Theologe Richard Shaull beteiligt, der bereits in den 1940er und frühen 50er Jahren als Missionar in Kolumbien und Brasilien tätig gewesen war, und der nun die gesellschaftspolitische Orientierung der lateinamerikanischen Kirchen im Cono Sur unterstützte. So gründeten sich Ende der 1950er Jahre in Brasilien und Argentinien zwei Kommissionen für Kirche und Gesellschaft, aus denen 1961 das ökumenische Netzwerk ISAL (*Iglesia y Sociedad en América Latina – Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika*) hervorging, das sich bis 1975 in ganz Lateinamerika verbreitete. ISAL war ein ökumenischer *think tank*, in dem Laien und Theologen die gesellschaftspolitische Situation in Lateinamerika analysierten und daraufhin die Rolle der Kirchen in ihren jeweiligen Ländern reflektierten. Im Zentrum der theologischen Reflexion von ISAL stand die Frage, in welcher Weise Kirchen Anteil an der *gesellschaftlichen Revolution* hätten, und wie sie das revolutionäre Potential in der Gesellschaft stärken könnten. Revolution wurde dabei als ein Prozess verstanden, der auf Humanisierung und Partizipation ausgerichtet war, d. h. ein Prozess, der die Beteiligung an politischen und ökonomischen Entscheidungen beförderte, die Einrichtung von Nachbarschaftsorganisationen und Kooperativen unterstützte und insbesondere nach neuen Formen gemeinschaftlichen Lebens suchte. Für die Vertreter von ISAL war folglich der größte Wirkungsbereich der Kirchen der Bildungssektor. So führte ISAL etwa Schulungen zur Ausbildung von Führungskräften und Multiplikatoren durch, um das Bewusstsein für soziale Fragen in den Gemeinden zu stärken. Eine wichtige Säule waren zudem Publikationen, wie die drei- bis viermal

jährlich erscheinende Zeitschrift *Cristianismo y Sociedad* (Christentum und Gesellschaft), die an der Schnittstelle zwischen Theologie und Politik-/Sozialwissenschaften stand und den sozialen Wandel in Lateinamerika und das gesellschaftspolitische Handeln von Christen theologisch reflektierte. Protestantische Theologen wie Julio de Santa Ana (Uruguay), Rubem Alves (Brasilien) oder José Miguez Bonino (Argentinien) waren stark mit ISAL und den neuen theologischen Diskursen verbunden und entwickelten nach und nach Kriterien für eine eigene politische Theologie aus der Perspektive des lateinamerikanischen Protestantismus. Allerdings handelte es sich bei ISAL nicht um eine kirchliche Massenbewegung, sondern vielmehr um eine kleine Gruppe linkspolitisch orientierter Intellektueller – vorrangig Theologen – , die ausgehend von einer sozialistisch-marxistisch geprägten Gesellschaftsanalyse die Herausforderungen für die lateinamerikanischen Kirchen beschrieben und daraus Handlungsoptionen entwickelten. Ein US-amerikanischer Beobachter einer ISAL-Konferenz, John Sinclair, brachte seine Beobachtungen zur personellen Zusammensetzung von ISAL wie folgt auf den Punkt:

„They were definitely not a cross-section of the Latin American Protestant churches, but rather representative of the emerging educated second and third generation urban Protestant. [...] Few had any gray hairs. Only a handful were beyond forty. [...] I was observing [...] a phenomenon – a new elite, largely of the ‘southern cone’ of South America [...].“³

Diese „neue Elite“ war es, die den protestantischen Kirchen in Lateinamerika half, die Bedeutung des politischen und sozialen Wandels auf dem Kontinent für die Kirchen zu reflektieren. Damit verhalfen sie nicht nur dem lateinamerikanischen Protestantismus zu einer neuen Identität, sondern stärkten auch dessen globale Wahrnehmung.

Im ÖRK zeigte sich dies zuerst auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966. Es war die erste internationale Konferenz in der Geschichte der ökumenischen Bewegung, auf der die Stimmen lateinamerikanischer Delegierter deutlich zu hören

3 Sinclair, John: Report on Latin America Church and Society Consultation (ISAL), Piriápolis, Uruguay, 11.–17.12.1967 (22.12.1967), 1, (ARCHIV DES ÖRK Genf, 428.12.02.1/13).

waren. So plädierten Richard Shaull und der kolumbianische Theologe Gonzalo Castillo Cárdenas in Genf für eine *Theologie der Revolution* und traten für die Vision einer radikal neuen sozialen Ordnung ein, an deren Aufrichtung sich die Kirchen beteiligen sollten. Ziel war es nach Shaull, eine neue Strategie für die Revolution zu entwickeln, die das politische und wirtschaftliche System sukzessive umbauete, wodurch Christen die Chance erhielten, am Erlösungswerk Gottes in der Geschichte mitzuwirken. Doch die Perspektive der Revolution stieß nicht auf ungeteiltes Echo und konnte sich auf dem internationalen ökumenischen Parkett nicht durchsetzen, da der Begriff als zu ideologisch aufgeladen und radikal galt.

Folglich erwies sich in der Diskussion des ÖRK die Theologie der Revolution nur als ein Übergangsdiskurs. Denn schon Ende der 1960er Jahre änderte sich der Fokus der sozialetischen Debatte: Nicht mehr Revolution stand im Zentrum des Interesses, sondern die Frage, welchen Beitrag die Kirchen zur Entwicklung der Welt leisten könnten. 1968 richtete der ÖRK in Zusammenarbeit mit der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* den Gemeinsamen Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) ein, der sich zum Ziel setzte, eine gemeinsame Strategie der Kirchen zur Weltentwicklung zu erarbeiten. Auf den ersten beiden SODEPAX-Konsultationen in Beirut 1968 und Montreal 1969 prallten jedoch unterschiedliche Perspektiven aufeinander: Die einen vertraten einen fortschrittsoptimistischen Entwicklungsbegriff, demzufolge der Anschluss der Entwicklungsländer an das Niveau der Industriestaaten nur eine Frage der Zeit sei. Die anderen – und diese Kritik wurde insbesondere von Vertretern von ISAL wie Julio de Santa Ana formuliert – kritisierten eben dieses Verständnis von Entwicklung, da die Kirchen damit lediglich dem Ruf nach Fortschritt und Modernisierung folgten, die wahren Nöte der Menschen aber ausblendeten. SODEPAX machte sich schließlich nach diskursiven Verhandlungen die lateinamerikanische Kritik zu eigen und erarbeitete ein neues Entwicklungsverständnis, das nicht auf Kriterien des wirtschaftlichen Wachstums und Fortschritts basieren sollte, sondern dem Prinzip der Solidarität und Gerechtigkeit folgte. Das Ziel des Entwicklungsprozesses lag demnach in der *Befreiung* der Menschen aus strukturellen Abhängigkeiten. Der brasilianische reformierte Theologe Rubem Alves und der später als Vater der

Befreiungstheologie bekannt gewordene peruanische römisch-katholische Theologe Gustavo Gutiérrez waren auf einer SODEPAX-Konferenz in Cartigny 1969 Stimmführer dieser Position. Es war die ökumenische Geburtsstunde der Theologie der Befreiung und SODEPAX stellte somit die erste transkonfessionelle kirchliche Plattform dar, die einen Diskurs über wirtschaftliche Unterdrückung und Abhängigkeit führte und eine theologische Alternative dazu entwickelte.

Diese durch lateinamerikanische Christen beförderte befreiungstheologische Perspektive entfaltete sich allerdings nicht nur auf ökumenischen Konferenzen, sondern wurde auch inhärenter Teil der Arbeit des Genfer Stabes. Denn mit dem Beginn von Repressionen in den sich anbahnenden Militärdiktaturen in Uruguay und Argentinien Anfang der 1970er Jahre war es vielen Intellektuellen und Andersdenkenden nicht möglich, weiter in ihren Kontexten zu leben. Dies betraf auch Mitglieder von ISAL, die das Angebot des ÖRK annahmen, ins Exil nach Genf zu gehen, um von dort ihre Arbeit fortzusetzen. Zu ihnen gehörten der uruguayische Theologe Julio de Santa Ana und der argentinische Jurist Leopoldo Nilus – beide waren nacheinander Generalsekretäre von ISAL – sowie der uruguayische Theologe und Kirchenführer Emilio Castro, der ebenfalls enge Beziehungen zu ISAL pflegte. Sie wurden in unterschiedlichen Funktionen und Abteilungen in den Stab des ÖRK aufgenommen: Nilus als Direktor der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA), Santa Ana als Studiensekretär des Kirchlichen Entwicklungsdienstes (CCPD) und Castro als Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME). Dabei begaben sie sich in beste Gesellschaft, denn bereits seit 1969 befand sich einer der bekanntesten lateinamerikanischen Volkspädagogen im ökumenischen Exil: der Brasilianer Paulo Freire, der im ÖRK als Sonderberater für Bildungsfragen zuständig war und dort bereits das Konzept der Bewusstseinsbildung (*conscientização*) in die ökumenische Diskussion eingebracht hatte. Gemeinsam trugen sie, die scherzhaft die „Latin American Mafia“ genannt wurden, ihre kontextuelle, lateinamerikanische Perspektive weiter in die globale ökumenische Arbeit ein. Es war die Perspektive der Befreiungstheologie, die im Bereich der Bildung, der Menschenrechtsarbeit, der Entwicklungshilfe und in der Neuorientierung christlicher Mission

nun zum Zuge kam und die weltweite ökumenische Arbeit nachhaltig veränderte.

Wenn in der vorliegenden Studie diese Entwicklung als „Boom“ des lateinamerikanischen Protestantismus verstanden wird, so geschieht dies unter explizitem Verweis auf das sich in den 1960er und 70er Jahren ausprägende lateinamerikanische Selbstbewusstsein im Gegenüber zu Nordamerika und Europa. Der Terminus „Boom“ ist der Lateinamerikanistik entlehnt, die unter der sog. „Boom-Literatur“ das Aufkommen des neuen lateinamerikanischen Romans in den 1960er Jahren versteht. Hauptanliegen der Boomliteraten – zu ihnen zählen u. a. Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa – war es, die Andersartigkeit des lateinamerikanischen Kontinents in den Mittelpunkt des Erzählens zu stellen und sich dadurch vom europäisch-abendländischen Stil abzugrenzen. Auch wenn nicht von einer „Schule“ der Boomliteraten gesprochen werden kann, so war ihnen dennoch gemeinsam, dass sie sich als Vertreter der „littérature engagée“ (Sartre), d. h. einer sich religiös, gesellschaftlich und politisch einmischenden Literaturbewegung verstanden, und zum anderen ihre Werke international auf große Resonanz stießen und breit rezipiert wurden. In der Übertragung der „Boom“-Terminologie auf die Entwicklung des lateinamerikanischen Protestantismus ergeben sich mehrere zeitgeschichtliche und inhaltliche Parallelen: *Erstens* verweist der Begriff des „Boom“ auf den Aufbruch und die Ausprägung eines genuin lateinamerikanisch-protestantischen Selbstbewusstseins in den 1960er Jahren. Dies zeigte sich darin, dass sich die Protestanten weder als christliche Minderheit auf einem katholischen Kontinent verstanden noch als verlängerter Arm nordamerikanischer und europäischer Missionsbestrebungen. Vielmehr sahen sie sich in die Zeit und den Kontext Lateinamerikas gestellt und entfalteten eine Theologie, die dem Zusammenleben der Menschen in Solidarität und Gerechtigkeit dienen sollte. Mit dem Begriff „Boom“ wird daher *zweitens* auf die politische Orientierung eines Teils der lateinamerikanischen Protestanten verwiesen. Diese entwickelte sich aus dem Bewusstsein über den sozialen Wandel innerhalb Lateinamerikas und reichte von einer „Theologie der Revolution“ bis hin zur „Theologie der Befreiung“. *Drittens* verweist der Begriff des „Boom“ auch auf die internationale Rezeption und Wirkung lateinamerikanischer Theologie. Diese zeigte sich etwa in der

Rezeption befreiungstheologisch inspirierter Literatur in Europa, wie die Zeitschrift *Cristianismo y Sociedad*, oder auch in der Rezeption der Theologie der Revolution in Deutschland und wurde durch den Exilstatus prominenter lateinamerikanischer Intellektueller im ÖRK unterstützt und befördert. Der Boom war jedoch keine ausschließliche Erfolgsgeschichte. Denn wie bereits der Literaturwissenschaftler Michael Rössner kritisch festhielt, führte der Boom auch dazu, dass die lateinamerikanische Literatur einseitig – teils unter einer exotischen, teils unter einer ausschließlich politischen Perspektive – rezipiert wurde. Auch der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus findet sich in dieser Kritik wieder, denn insbesondere in der internationalen Ökumene wurde die theologische Arbeit von ISAL und ihren Protagonisten als „die“ lateinamerikanische Perspektive verstanden und zuweilen auch exotisiert. Damit wurden aber zugleich andere – weniger politische – Strömungen innerhalb des lateinamerikanischen Protestantismus ausgeblendet, etwa evangelikale und charismatisch-pfingstliche Strömungen, die auch Teil des lateinamerikanischen Protestantismus waren, sich aber von der ökumenischen Zusammenarbeit im ÖRK fernhielten.

Auf hermeneutischer Ebene wird der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus mithilfe postkolonialer Theoriebildung als Modell ökumenischer Transkontextualität interpretiert. Der lateinamerikanische Einfluss im ÖRK lässt sich vor diesem theoretischen Hintergrund als komplexer Prozess von Rezeption, Aneignung und Neuformulierung theologischer Themen und Fragestellungen verstehen. In postkolonialer Terminologie war der ÖRK der „dritte Raum“ (Homi Bhabha), an dem die unterschiedlichen theologischen und kulturellen Differenzen artikuliert und verhandelt wurden. Als Zwischenraum ebnete der ÖRK nicht nur den Weg für neue theologische Perspektiven wie die lateinamerikanische Befreiungstheologie, sondern war zugleich der Ort, an dem unterschiedliche theologische Positionen und kulturelle Kontexte aufeinanderprallten. Dies führte schließlich zu einem neuen Selbstverständnis der globalen Gemeinschaft der Kirchen, in welchem kontextuelle und kulturelle Differenzen konfessionelle Verschiedenheiten überstiegen und somit auch die Suche nach ökumenischer Einheit auf neue Weise herausforderten.

Kommunismus und Bolschewismus als Herausforderung für deutsche Protestanten (1930–1945)

Mirjam Loos

Wie gelingt es Fremdes, fremde Länder, Kulturen und Menschen angemessen wahrzunehmen und verantwortlich zu beurteilen? Das Reisen gilt als eine Möglichkeit Informationen und Eindrücke aus erster Hand zu erhalten und einen möglichst realistischen Einblick zu gewinnen. Doch Reiseeindrücke und die Interpretation des Wahrgenommenen können weit auseinandergehen, das beweisen nicht nur die Reisen im Vorfeld der Fußballweltmeisterschaft 2022 in Katar.

Von falschen Gummischuhfabrikmaschinisten, allerlei inszenierten Begegnungen und gutgläubigen (In-)Touristen – R. Mirbts „Sowjetrussische Reiseeindrücke“

Rudolf Mirbt, Geschäftsführer des Schlesischen Evangelischen Volksbildungsausschusses¹, unternahm im Frühjahr 1931, mit Unter-

1 Vgl. Art. *Mirbt*, Rudolf. In: IBA 3 (80), 7176f.; Auflistung der Lebensdaten und Veröffentlichungen [o. Autor]. In: Kaiser, Hermann (Hg.): *Begegnungen und Wirkungen. Festgabe für Rudolf Mirbt und das deutsche Laienspiel*. Kassel / Basel 1956, 167f. Rudolf Mirbt (1896–1974), Sohn des Kirchenhistorikers und Missionswissenschaftlers Carl Theodor Mirbt, war von 1916 bis 1926 im Buchhandel und im Verlagswesen tätig (Gießen, Göttingen, Stuttgart, Kempten und München), leitete 1927–1932 den Schlesischen Evangelischen Volksbildungsausschuss in Breslau, war dort und in Berlin von 1932 bis 1934 in Rundfunk- und Pressearbeit tätig und von 1934 bis 1945 Leiter der Mittelstelle für deutsches Auslandsbüchereiwesen. Nach dem Zweiten Weltkrieg lebte er als Schriftsteller und Buchhändler in Göttingen und Köln und ab 1953 versah er das Amt eines Fachberaters für musische Erziehung an den Höheren Schulen in Schleswig-Holstein. Ab 1954 war er außerdem als Dozent in der Lehramtsausbildung tätig. Mirbt förderte seit mindestens 1921 aktiv die Laienspielbewegung (u. a. in Bayern, Schlesien und Schleswig-Holstein); er publizierte zahlreiche Schriften zum Laienspiel, wobei er sowohl Spieltexte als auch methodische Beiträge verfasste und herausgab.

stützung der Kirchenleitung der altpreußischen Union², eine Reise in die Sowjetunion. Ende April fuhr er von Zilupe nach Moskau, verbrachte dort u. a. die Maifeiertage und reiste auf der Wolga weiter nach Astrachan im Süden Russlands, nach Baku und Tiflis und schließlich nach Eriwan, bis er Anfang Juni ausgewiesen wurde. Über die Gründe seiner nachträglichen Visaverkürzung könne er nur spekulieren, schrieb Mirbt in seinem 1932 im Verlag Chr. Kaiser publizierten Reisebericht³.

Mirbt war in die Sowjetunion gereist, um sich „eine eigene Anschauung von diesem seltsamen Land machen“⁴ zu können. Doch er war sich bewusst, dass ihn als Kunden der staatlichen Intourist-Reiseagentur⁵ ein abgestimmtes und z. T. inszeniertes Besichtigungsprogramm erwarten würde⁶. In Moskau absolvierte er, begleitet von Dolmetscherinnen und Dolmetschern und zumeist zusammen mit anderen ausländischen Reisenden, Besuche in acht Kinderheimen, in einem Krankenhaus, einem Prostituiertenheim, einem Wöchnerinnenheim, einem Arbeiterklub und in einer Gummischuhfabrik. Neben zahlreichen positiven Beobachtungen, z. B. zu vorbildlicher medizinischer Versorgung und zum Engagement des pädagogischen Personals, brachte Mirbt seine Verwunderung darüber zum Ausdruck, dass mitunter längere Wartezeiten in Kauf genommen werden mussten, bis einzelne Räume oder ein ganzes Kinderheim „intouristfertig“⁷ waren und dass in allen vorgeführten Einrichtungen Gespräche mit Angestellten, abgesehen vom Leitungspersonal, nicht möglich waren. Als Ausnahme schilderte er das persönliche Gespräch mit einem Maschinisten der Gummischuhfabrik im fabrikeigenen

2 Vgl. Brief Rudolf Mirbts an Oberkonsistorialrat Dr. Alfred Fischer vom 18.10.1932 (EZA Berlin, 7/3571: Agitationen gegen Kirche und Christentum, 1932.05–1932.12, 287–294, hier 293).

3 Vgl. *Mirbt*, Rudolf: Sowjetrussische Reiseeindrücke. München 1932, 180–182; seit 1938 war dieser Reisebericht im NS-Staat verboten, vgl. *Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums*. Stand vom 31. Dezember 1938. Leipzig 1938, 96. Digitalisat einsehbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-104348> (zuletzt aufgerufen 20.2.2016).

4 *Ebd.*, 1.

5 Abkürzung für „ausländischer Tourist“, Name der staatlichen Reiseagentur der Sowjetunion, gegründet 1929.

6 Vgl. *Mirbt*, Reiseeindrücke (wie Anm. 3), 2–4.

7 *Ebd.*, 27.

Speisehaus. Jedoch entpuppte sich dieser angebliche Fabrikangestellte wenige Tage später als ein Reisebüromitarbeiter. Mirbt sparte sich dann, nicht allein aufgrund dieser offensichtlichen Täuschung, z. B. eine arrangierte Gefängnisbesichtigung und unternahm stattdessen eigene Erkundungen.

Über die Wirkung, die beispielsweise erwähnter Gefängnisbesuch oder die augenscheinlich falschen bzw. miteinander abgestimmten Erläuterungen der Dolmetscherinnen und Dolmetscher auf andere Reisende hatten, wunderte Mirbt sich und brachte dies an zahlreichen Stellen seines Berichts, z. T. ungläubig über das Gegläubte, zum Ausdruck⁸.

In eigener Regie gelang es ihm am 1. Mai bei der Parade auf dem Roten Platz zuzusehen. Von dieser Massenveranstaltung und ihrem durchorganisierten Ablauf zeigte er sich beeindruckt, schilderte aber auch ihre geradezu hypnotisierende Wirkung. Er warnte, „was man auf diesem Roten Platz miterlebte, war die planmäßige, bis ins Einzelne durchorganisierte und durchdachte Vermassung von fünfviertel Millionen Menschen unter einer Regie, die ich nicht anders als teuflisch nennen kann. Hier erst wurde mir klar, daß Kollektiv etwas schlechthin anderes bedeutet als Gemeinschaft und daß Kollektiv schlechthin einer Gemeinschaft von Freien widerspricht. Und daß es unsere Aufgabe ist, unser deutsches Proletariat mit allen nur denkbaren Mitteln und unter allen nur denkbaren Opfern herauszureißen aus dem Phantom Kollektivierung.“⁹ An dieser Stelle und in seinem gesamten Reisebericht wird deutlich, dass Mirbt die größte mit dem Bolschewismus verbundene Gefahr in einer Marginalisierung des Individuums und dessen Würde zugunsten eines „ins Groteske gesteigerten Nützlichkeitsgedankens“¹⁰ sah. Wesentlich weniger Gewicht maß er wirtschaftspolitischen Maßnahmen zu oder der Tatsache, dass antikirchliche Politik in der Sowjetunion „„kulturelle“ und „ästhetische“ Begleiterscheinungen“¹¹ mit sich brachte, wie die Verwahrlosung oder den Abbruch von Kirchengen-

8 Vgl. *ebd.*, 25f., 32 und 81.

9 *Ebd.*, 54.

10 Brief Mirbts an Fischer vom 18.10.1932 (EZA Berlin, 7 / 3571, 287–294, hier 289).

11 *Mirbt*, Reiseindrücke (wie Anm. 3), 108.

bäuden oder die Verarbeitung von Grabsteinen zu Füllmaterial für den Straßenbau¹².

Genau wie andere (evangelische) Beobachter zog Mirbt Parallelen zur gesellschaftlichen Lage in der Weimarer Republik und warnte vor einem Import bolschewistischer Ideen. Auch wenn Mirbts Ausführungen nicht gänzlich frei von Typisierungen und Verallgemeinerungen waren¹³, argumentierte er vergleichsweise sachlich. Ganz anders z. B. Iwan Alexandrowitsch Iljin, ein russischer Exilant, der 1932, im Publikationsjahr von Mirbts Reisebericht, eine Broschüre mit dem metaphorischen Titel „Gift. Geist und Wesen des Bolschewismus“¹⁴ verfasste. Es gibt Belege, dass diese Schrift in der gesamten deutschen evangelischen Kirche weit verbreitet war und dort maßgeblich zur Meinungsbildung beitrug¹⁵.

Mirbt bediente sich in seinen „Reiseeindrücken“ sprachlicher Bilder (hier „teuflich“, „Phantom“), die auch in anderen evangelischen Texten Verwendung fanden. Doch fielen auch seine Metaphern und rhetorischen Mittel verhältnismäßig neutral bzw. reflektiert aus, was er nicht zuletzt durch seine Titelwahl unterstrich.

Multiplikation der Mirbtschen Reisebeobachtungen „in Kreisen, die unter evangelischer Firma sich zusammenfanden“¹⁶

Mirbts Bericht fand nicht allein in Buchform Verbreitung, sondern auch in kirchlichen Vortrags- und Diskussionsveranstaltungen. Er schrieb im Oktober 1932 in einem Brief an die Kirchenleitung in Berlin, er habe seit seiner Rückkehr über 90 Vorträgen gehalten. Dabei kritisierte er, dass die Mehrheit seiner Zuhörer und Nachfrager aus protestantischem Lager v. a. die Themen „Fünfjahresplan und russische Gräu“¹⁷ bewegt hätten – auch deshalb sein Eindruck einer

12 Vgl. *ebd.*

13 Vgl. *ebd.*, 118 und 153.

14 *Iljin*, Iwan: Gift. Geist und Wesen des Bolschewismus. Die Notreihe 9. Berlin 1932.

15 Vgl. Belege über Bestellungen und Zahlungsverkehr bzgl. Iljins Schrift sowie Empfehlungsschreiben (EZA Berlin 7 / 3571).

16 Brief Mirbts an Fischer vom 18.10.1932 (EZA Berlin, 7 / 3571, 287–294, hier 287).

17 *Ebd.*, 288.

„evangelische[n] Firma“¹⁸. Im Gegenzug attestierte er seinem Publikum, sowohl den Laien als auch vielen evangelischen Geistlichen, eine „religiöse Uninteressiertheit“¹⁹. Die Aufgabe einzelner Christen und der gesamten Kirche über Konfessionsgrenzen hinweg sah Mirbt aber darin, sich „auf die Substanz ihres Glaubens zu besinnen“. Dem „Kollektiv-Mensch“, der laut Mirbt „den entpersönlichten, entseelten glaubenslosen Menschen voraussetzt bezw. [sic!] heranziehen muss“²⁰, und den er im bolschewistischen Russland z. T. verwirklicht sah, sollte so ein christliches Menschenbild entgegengesetzt werden. Dass er nicht für einen resignierten Rückzug oder eine kirchliche Abschottung plädierte, machte er deutlich, indem er forderte „den Mut aufzubringen, unerträgliches Ärgernis zu erregen“²¹. Sein Brief an die Kirchenleitung fand zudem als „Sonderbericht“²² in verschiedenen Institutionen und sämtlichen Gliedkirchen der altpreußischen Union Verbreitung, zum Teil mit dem Hinweis „zur Verwendung in Konferenzen usw.“²³.

Reisen als Baustein der Identitätsformung

Reisen kann direkte Einblicke in andere Kulturen eröffnen, Hintergründe nachvollziehbar erscheinen lassen und das Verstehen des Fremdartigen fördern. Selbstverständlich wird aber auch der Reisende durch Erlebtes und Begegnungen beeinflusst. Das Reisen trägt zur Formung der Identität bei. Überdies spiegeln sich in Darstellungen und in Bewertungen des Beobachteten häufig das Selbst- und das Gesellschaftsbild des Reisenden²⁴. In meinem Dissertationsprojekt spielt diese doppelte Perspektive auf die Frage, wie deutsche Protestanten Bolschewismus und Kommunismus wahrnahmen, eine

18 *Ebd.*, 287.

19 *Ebd.*

20 *Ebd.*, 291.

21 *Ebd.*, 292f.

22 *Ebd.*, 294.

23 *Ebd.*, 293.

24 Eva Oberloskamp hat dies in einer komparatistischen Studie für deutsche und französische Russlandreisende aus dem linksintellektuellen Milieu für die Jahre 1917 bis 1939 analysiert. Vgl. *Oberloskamp*, Eva: Fremde neue Welt. Reisen deutscher und französischer Linksintellektueller in die Sowjetunion. 1917–1939. München 2011.

wichtige Rolle. Reiseberichte, wie der vorgestellte, sind dabei nur eine Gattung aus der Vielzahl der Quellenarten, die Berücksichtigung finden. Im Folgenden gebe ich einen Überblick über das Gesamtprojekt. Schwerpunktsetzung und Fragestellung des Dissertationsprojekts

In meiner Dissertation, die von Prof. Dr. Harry Oelke (Lehrstuhl für Kirchengeschichte II, Evangelisch-Theologische Fakultät der LMU) betreut wird, untersuche ich Positionierungen aus dem evangelischen Milieu sowohl zu grundlegenden kommunistischen Überzeugungen als auch zu konkreten politischen Maßnahmen. Bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts fanden sich vereinzelte protestantische Stimmen, die Sozialutopien und kommunistische Ideen kritisierten. In der Anfangsphase der Weimarer Republik häuften sich evangelische Stellungnahmen und in den 1930er Jahren war eine Publikationsflut zum Thema zu verzeichnen. Das Hauptaugenmerk meiner Arbeit liegt auf den Jahren 1930 bis 1945. Für diesen Untersuchungszeitraum war eine große Bandbreite an evangelischen Positionen gegenüber kommunistischen und bolschewistischen Ideen festzustellen. Sie reichte von massivem Abwehrverhalten und Hass über den Versuch sachlicher Auseinandersetzungen bis hin zu Einzelfällen, in denen aus evangelischer Sicht die Durchsetzung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung gefordert wurde, z. B. von Vertretern der Religiösen Sozialisten. Antikommunistische und antibolschewistische Stimmen überwogen aber bei weitem und wurden im evangelischen Milieu schichtübergreifend diskutiert und multipliziert.

In meiner Arbeit untersuche ich Argumentationsmuster und sprachliche Figuren, die im Protestantismus in der Auseinandersetzung mit Kommunismus und Bolschewismus Verwendung fanden. Dabei werden sowohl Abgrenzungen zum nationalsozialistisch propagierten Antibolschewismus als auch Adaptionen deutlich. Auch ein Blick auf katholische Stellungnahmen ist erhellend. Ferner wird der Konnex zwischen einer zum Teil massiven und hasserfüllten Abwehr des Bolschewismus und einer Befürwortung oder zumindest einer Duldung des Nationalsozialismus detailliert analysiert.

Forschungsstand und Desiderat

In der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung ist das Thema bisher weitgehend unbearbeitet. Einen Anknüpfungspunkt bietet aber

die These einer „Bolschewismuspsychose“²⁵, die Kurt Nowak in seiner Überblicksdarstellung zur Weimarer Republik Angehörigen des protestantischen Milieus attestierte. Eine detaillierte Untersuchung möglicher Ursachen und Erscheinungsformen fehlt allerdings²⁶. In der katholischen Kirchengeschichtsschreibung finden sich bislang ebenfalls lediglich Detailstudien²⁷.

Weitere Überschneidungspunkte finden sich mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft sowie mit den Kulturwissenschaften. Es lässt sich u. a. an die Forschungsergebnisse zur nationalsozialistisch propagierten „jüdischen Weltverschwörung“ anknüpfen oder an Beiträge zum sogenannten „Kulturbolschewismus“.²⁸ Allerdings liegen für die Zeit von 1930 bis 1945 auch in diesen Fachgebieten keine systematisierenden Untersuchungen zu Antikommunismus und Antibolschewismus vor.

25 Nowak, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Weimar 1981, 275.

26 Für einen Sammelband zum Thema Antikommunismus in der frühen Bundesrepublik konnte ich selbst einen Beitrag zu protestantischen Positionen beisteuern, vgl. Loos, Mirjam: Antikommunistische und anti-antikommunistische Stimmen im evangelischen Kirchenmilieu. Die Debatte um Wiedervereinigung, Westbindung und Wiederbewaffnung. In: *Creuzberger, Stefan / Hoffmann, Dierk* (Hg.): „Geistige Gefahr“ und „Immunisierung der Gesellschaft“. Antikommunismus und politische Kultur in der frühen Bundesrepublik. München 2014, 199–213.

27 Vgl. *Brechenmacher, Thomas*: Katholische Kirche und (Anti-)Kommunismus in der frühen Bundesrepublik. In: Ebd., 177–197; *Heitzer, Horst W.*: Deutscher Katholizismus und „Bolschewismusgefahr“ bis 1933. In: HJ 113 (1993), 355–387.

28 Vgl. u. a. *Meyer zu Uptrup, Wolfram*: Kampf gegen die „jüdische Weltverschwörung“. Propaganda und Antisemitismus der Nationalsozialisten 1919 bis 1945. Berlin 2003; *John, Eckard*: Was heißt „Kulturbolschewismus“? Grundlagen und Karriere einer Denkfigur. In: *Bollenbeck, Georg / Köster, Werner* (Hg.): Kulturelle Enteignung – Die Moderne als Bedrohung. Wiesbaden 2003, 66–76. Allerdings werden im letztgenannten Beitrag christliche und kirchliche Positionen extrem verallgemeinert. Eine Differenzierung in Konfessionen und innerhalb der Konfessionen erfolgt nicht bzw. lediglich oberflächlich, wodurch die Darstellung aus kirchenhistorischer Sicht Überzeugungskraft einbüßt.

Quellenlage und methodisches Vorgehen

Das überlieferte Quellenmaterial umfasst unterschiedlichste Textgattungen: Neben dem vorgestellten Beispiel des Reiseberichts – Predigten und Vorträge, Schulungsunterlagen, Artikel in theologischen Zeitschriften und Lexika, Umfragen auf Ebene der Landeskirchen, sowie offizielle kirchliche Stellungnahmen.

Basierend auf ausführlichen Sichtungs- und Recherchearbeiten und einer umfangreichen Quellenkritik konnte ein Textkorpus generiert werden, das einerseits die Bandbreite der Textgattungen widerspiegelt und andererseits Autorinnen und Autoren aus unterschiedlichen evangelischen Lagern sowie unterschiedliche Leser- und Hörerkreise innerhalb des evangelischen Milieus berücksichtigt. Dieses Korpus an Haupttexten ermöglicht für den gesamten Untersuchungszeitraum repräsentative Einzeltextanalysen, die diachrone Vergleiche erlauben und in das gesamthistorische Bezugsfeld eingebettet werden können.

Texte und Textstellen, in denen nicht die programmatische Auseinandersetzung mit Kommunismus und Bolschewismus im Mittelpunkt stand, sondern die Warnung vor diesen und Bedrohungsszenarien nur am Rande aufgerufen wurden, häuften sich am Ende der 1930er und in den 1940er Jahren im evangelischen Milieu. Antibolschewistische und kommunistische Ressentiments begegneten hier gleichsam in der Funktion rhetorischer Figuren. Untersuchungsergebnisse aus solchen Quellen und weitere sprachliche Bilder, die im evangelischen Kommunikationsraum in der Auseinandersetzung mit Kommunismus und Bolschewismus auffällig oft verwendet wurden und größtenteils aus dem Sprachfeld der militärischen Gefahrenabwehr stammten, werden in einem eigenen Kapitel mit Hilfe sprachwissenschaftlicher Methoden ausgewertet.

Neben Erkenntnissen und Analysewerkzeugen aus der linguistischen Metaphertheorie können Methoden aus den Sozial- und Kommunikationswissenschaften zur Erforschung des evangelischen Milieus im Untersuchungszeitraum und zu Mechanismen im historischen protestantischen Kommunikationsraum fruchtbar gemacht werden. Zudem werden Untersuchungsschritte aus dem Feld der historischen Diskursanalyse angewandt, um protestantische Argumentations- und Denkmuster nachzeichnen und um deren identitätsstiftende Relevanz analysieren zu können.

Deutsche Protestanten sahen sich am Ende der Weimarer Republik und in der Zeit des Nationalsozialismus herausgefordert, auf kommunistische Grundüberzeugungen und auf politische Entwicklungen zu reagieren. Stellungnahmen fielen unterschiedlich aus, aber dennoch bleibt der Eindruck, dass gerade die Autoren und Autorinnen, die die Herausforderung recht unsachlich meisterten, im evangelischen Lager die größte Wirkung erzielten – dies wird zu zeigen sein.

Individualisierung als Herausforderung:
Emanzipation der Frau, Wandel im Familienbild,
Neubewertung des Schwangerschaftsabbruchs

Sarah Jäger

I.

„Wer jedoch die Beziehungen zwischen den Geschlechtern nur an dem festmacht, was sie zu sein scheinen: Beziehungen zwischen den Geschlechtern mit den Themen Sexualität, Zärtlichkeit, Ehe, Elternschaft usw., verkennt, daß sie das sind und gleichzeitig alles andere auch: Arbeit, Beruf, Ungleichheit, Politik, Wirtschaft.“¹

Dieses Zitat des Soziologen Ulrich Beck verdeutlicht, welche große Rolle Geschlechterkonzeptionen für unsere Weltwahrnehmung spielen und welche Wichtigkeit derartige Überlegungen für sein Konzept einer modernitätsspezifischen beschleunigten Individualisierung haben.

Die entstehende Arbeit fragt nach den Reaktionen des westdeutschen Protestantismus auf solche Individualisierungsphänomene in den Debatten um weibliche Erwerbsarbeit, Familie und Sexualität, die den Protestantismus vor neue Aufgaben stellen. Sie untersucht nun innerhalb des Protestantismus jene Diskurse, in denen Geschlecht als Zuordnungskategorie eine wichtige Rolle spielt. Dabei werden Debattenfelder unter einer doppelten Fragestellung untersucht: Wie wird hier eine modernitätsspezifische Individualisierung wahrgenommen, wie wird auf sie reagiert und welche Rolle spielt hierbei der Faktor Geschlecht?

Die Deskriptionen der zeitgenössischen protestantischen Akteurinnen und Akteure schildern gesellschaftliche Veränderungen im Nachkriegsdeutschland, wie sie sich mit Ulrich Beck als Freisetzung beschreiben lassen, häufig als Krise oder Niedergangserfahrungen, auch in moralischer Hinsicht. Dabei ähneln sich die Beschreibungen auch sehr unterschiedlicher Gruppen stark. Damit verbindet sich in einigen Fällen der Versuch der (Re-)konstruktion einer vermeintlich stabilen Ordnung in einer unbestimmten Vergangenheit, oft in der vorindustriellen Zeit.

1 Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986, 161.

Auf diese ähnlichen Diagnosen lassen sich nun themenabhängig unterschiedliche Reaktionsweisen im Protestantismus beobachten. Im Folgenden werden zwei Themenbereiche der eigenen Forschung vorgestellt, die einen unterschiedlichen Umgang protestantischer Akteurinnen und Akteure mit Individualisierungsphänomenen zeigen, die als Herausforderung erlebt wurden. So reagierte die protestantische Sittlichkeitsbewegung auf jene Veränderung mit Abwehr und Kritik, während die Evangelische Ehe- und Familienberatung ein Beispiel für eine vorsichtige Aufnahme und Mitgestaltung von Individualisierungsprozessen darstellt.

II.

Der Kampf gegen „Schmutz und Schund“, gegen die Darstellung von Gewalt und Sexualität in Literatur und Film hat eine Geschichte, die bis ins Kaiserreich zurückreicht. Das Bemühen um Sittlichkeit als inhaltsoffener Begriff war Teil der Sehnsucht nach Normalität und verband sich zugleich mit dem Wunsch protestantischer Kreise, Verantwortung für gesellschaftliche Vorgänge zu übernehmen. Der Schundkampf im Bereich der Literatur der 1950er Jahre lässt sich nun in zwei Phasen unterteilen², in eine negative, die sich auf den Bereich der Gesetzgebung konzentrierte und eine positive, die nach eigenen Gestaltungsmöglichkeiten fragte. Schon bald nach Kriegsende wurde das Thema Schmutz- und Schundkampf wieder aufgegriffen. Der Bundestag sprach sich bereits in seiner 24. Sitzung am 16. Dezember 1949 für ein Ersuchen an die Bundesregierung zur Erarbeitung eines Gesetzes gegen Schmutz und Schund aus. Die Initiative zu einem solchen Gesetz war dabei von protestantischer Seite ausgegangen, aber vor allem Katholikinnen und Katholiken, organisiert etwa im Volkswartbund, trieben den politischen Prozess voran³. Ein mehrheitsfähiger Konsens über die entsprechende Gesetzesvorlage kam schließlich nur mühsam zustande, erst 1953 wurde das „Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften“ verabschiedet und die

2 *Jäschke*, Petra: Produktionsbedingungen und gesellschaftliche Einschätzungen. In: Doderer, Klaus (Hg.): Zwischen Trümmern und Wohlstand. Literatur der Jugend 1945–1960. Weinheim 1988, 321.

3 Vgl. *Herzog*, Dagmar: Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts. München 2005, 135ff.

Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften 1954 gegründet. Damit endete die erste, die negative Phase des Schmutz- und Schundkampfes. Schnell zeichnete sich jedoch ab, dass die Arbeit der Bundesprüfstelle lange nicht so wirksam wie erhofft war.

Die zweite Phase, die positive, konzentrierte sich deshalb auf sog. Umtausch- und Schmöckergrabaktionen, die zum Teil mit Autorenlésungen, Theater- oder Musikdarbietungen verbunden wurden. Bei solchen Sammelaktionen wurden Heftchen und Comics, die als Schund galten, zusammengetragen und symbolisch – beispielsweise in einem Steinbruch – beerdigt und damit ‚unschädlich‘ gemacht.

Schon Anfang der 1950er Jahre entwickelte sich zudem eine andere Taktik zur Beeinflussung der Jugend, so wurde 1950 vom protestantisch geprägten Signalverlag eine eigene Heftserie „Die Schwarze Hand“ herausgegeben. Wenngleich dieser Versuch nicht sehr erfolgreich war, etablierten sich doch noch eigene, christlich geprägte Heftreihen (etwa „Hannelore-Hefte“ von Berta Schmidt-Eller aus dem Verlag R. Brockhaus in Wuppertal⁴), die auch ein bestimmtes Geschlechterbild und die Rollenvorstellung der Frau als Hausfrau und Mutter transportierten.

Einen weiteren Schwerpunkt und öffentlichkeitswirksamen Höhepunkt fand der Kampf gegen „Schmutz und Schund“ in der sog. „Aktion Saubere Leinwand“, die gegen sittlich gefährdende und die Gesellschaft verrohende Kinospielefilme eintrat. Besonders provozierend wirkten auch hier – ähnlich wie in den Printmedien – explizite Darstellungen von Sexualität und Gewalt. Zwei Filme zogen in den 1960er Jahren Empörung und Aktionen nach sich: Ingmar Bergmans „Das Schweigen“ und „491“ von Vilgot Sjöman. An diesen beiden Filmen zeigen sich deutlich die Parameter, die gesellschaftliche Ordnungen infrage zu stellen schienen: Sexualität im Falle von „Das Schweigen“ und Gewalt im Falle von „491“, verbunden mit einem Anzweifeln christlicher Weltdeutung. Der Film „Das Schweigen“ feierte im Januar 1964 in Deutschland Premiere. Schnell regte sich massiver Protest, vor allem von katholischer aber auch von

4 Jäschke, Produktionsbedingungen (wie Anm. 2), 362.

evangelischer Seite⁵. Insgesamt richtete sich die Kritik vor allem gegen drei Szenen explizit sexuellen Inhaltes, die insgesamt eine Länge von 118 Sekunden hatten. Auch die Tatsache, dass hier weibliche, ein Stück weit selbstbestimmte, Sexualität im Mittelpunkt stand, scheint die Proteste angeheizt zu haben. Im September 1964 wurde dann die erste „Saubere Leinwand“ entrollt: In Schweinfurt wurde zur ersten „Aktion Saubere Leinwand“ aufgerufen. Grundsätzlich wurde der „Mißbrauch der Freiheit durch die Massenmedien“⁶ beklagt und auf die Einhaltung scheinbar eindeutiger moralischer Standards gepocht. Der Aufruf fand Nachahmer in vielen anderen Städten.

In dieser gesellschaftlichen Stimmung traf das Buß- und Bettagswort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland ins Schwarze. Es wurde an alle evangelischen Pfarrämter gesandt und war zur Verlesung von der Kanzel gedacht. Obwohl die Auffassungen innerhalb des Protestantismus zum „Schmutz- und Schundkampf“ sehr unterschiedlich waren, zeigte sich hier doch keine Vermittlungsposition, sondern vielmehr eine eher restriktive Positionierung.

Die Aktion Saubere Leinwand wurde Anfang 1966 schließlich offiziell für beendet erklärt⁷. Insgesamt blieb sie weit hinter ihren eigenen Zielvorgaben zurück.

1964 gründete sich die Aktion „Sorge um Deutschland“, die sich den Einsatz „für die geistliche und charakterliche Gesundheit unseres Volkes“⁸ auf die Fahnen geschrieben hatte.

5 Vgl. Auseinandersetzungen in: Christ und Welt, 28.2.1964, abgedruckt in: *Theunissen*, Gert H.: Das Schweigen und sein Publikum. Eine Dokumentation. Köln 1964, 98–105.

6 *Bittschrift an den Bundestag*. 33.000 Unterschriften bei der Bürgeraktion für gute Filme und Illustrierte. In: Westfälische Nachrichten, 13.1.1966.

7 Vgl. *Die „Saubere Leinwand“ wird „engerollt“*. Ende der Aktion – Wenig Anklang bei der Bevölkerung. In: Rhein-Zeitung, Koblenz, 3.1.1966.

8 Brief vom Vorstand der Aktion Sorge um Deutschland vom 16.3.1965 an den Ev. Landesbischof Eichele (LKA Stuttgart, Bestand A 126, 1310), zitiert in: *Kaiser*, Alexandra: Protestantischer Schundkampf in der Nachkriegszeit. In: Prädikat wertlos. Der lange Streit um Schmutz und Schund. Hg. vom Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaften der Universität Tübingen. Tübingen 2001, 30–44; hier 35.

III.

In der Arbeit evangelischer Ehe- und Familienberatungsstellen bildeten sich exemplarisch die Kontroversen um gesellschaftliche Erwartungen, Rollenbilder und politische Grundvoraussetzungen ab. Gerade die Diskurse um Geschlechterbilder und Familienkonstellationen erscheinen im Kontext von Beratungsarbeit noch einmal in neuer Weise gewendet: Gesellschaftliche Konfliktlinien und Systemische Auseinandersetzungen werden hier im privaten Bereich, im Leben eines Individuums, abgebildet und zu vermitteln gesucht. Dazu wurden in besonderer Weise hegemoniale und deviante Männlichkeiten und Weiblichkeiten diskutiert und Normen festgeschrieben.

So zeigt die Beratungsarbeit besonders deutlich, wie protestantische Akteurinnen und Akteure auf Individualisierungstendenzen zu reagieren versuchten. Vor allem im Bereich der Eheberatung spiegeln sich auch gesellschaftliche Veränderungen in den Rollenerwartungen, auch dies ist für die untersuchte Thematik sehr spannend. Dies trägt dazu bei, dass die Gruppe derer, die in der Evangelischen Beratungsarbeit aktiv sind, sich schon sehr früh mit gesellschaftlichen Tendenzen von Individualisierung, verstanden als Freisetzung aus traditionellen Sozialformen, auseinandersetzt und sich um einen konstruktiven Umgang mit diesen Beobachtungen bemüht.

Dabei verstärkt eine individuumszentrierte Beratung zwar durchaus Individualisierungstendenzen, gleichzeitig lässt sich eine institutionalisierte Beratungsarbeit auch als Teil einer Re-integration im Sinne der dritten Dimension bei Beck verstehen.

Bei der Beschäftigung mit Evangelischer Beratungsarbeit fällt auf, dass oft ein bestimmtes Bild der gegenwärtigen Situation gezeichnet wurde, das eine Beratung notwendig machte. Hier vor allem wurde eine veränderte gesellschaftliche Einschätzung der Ehe beschrieben. Es werden Phänomene der Beck'schen Freisetzung- ebenso wie der Entzauberungsdimension dargestellt. Festgefügte Orientierungsrahmen veränderten sich, das Leben schien von Unordnung und Chaos bedroht⁹. Die Kirchen hätten nun die herausfordernde Auf-

⁹ Vgl. *Struck*, Günter: Entwicklung und Aufbau der Ehe- und Familienberatung. In: *Struck*, Günter / *Loeffler*, Lothar: Einführung in die Eheberatung. Mainz 1971, 1–19; hier 2.

gabe übernommen, „Ratsuchenden Informations- und Orientierungshilfen in ihren Beratungsstellen anzubieten“¹⁰.

Am Anfang der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit Themenfeldern der Geschlechterbeziehung und Liebe, Ehe und Familie steht, wie schon in anderen Feldern gesehen, auch in der Beratungsarbeit zumeist die Diagnose gegenwärtiger Not oder auch einer „Krise der Ehe“¹¹. Es lasse sich ein „Suchen nach Ordnungen, der Wunsch nach Wissen und die Sehnsucht nach Bindung“¹² feststellen. Gerade die ungeheuren Veränderungen der letzten Jahrzehnte hätten „den Einzelnen, wie die Familie, wie die Kollektive in jene extreme Unsicherheit“¹³ geworfen und damit der Kirche eine neue Aufgabe vor Augen gestellt. Dieser Prozess der Veränderung zeige sich nun im Wegfall gewachsener familiärer Strukturen.

Grundsätzlich lassen sich innerhalb des pluralistischen Mentalitätsraums des Protestantismus zwei große Diskussionsströmungen unterscheiden, die sich einmal als eher wertkonservativ und einmal als eher liberal verstanden. Das oben geschilderte breite konservative Bündnis von Aktionen wie „Saubere Leinwand“ oder „Sorge um Deutschland“ stellte jedoch nur einen Strang der Diskussion dar. Andere Stimmen suchten nach Reaktionsmöglichkeiten auf das veränderte Klima in sexuellen Fragen in der Bundesrepublik. Hatte der Film „Das Schweigen“ noch die beschriebenen heftigen Kontroversen auslösen können, wirkten solche Auseinandersetzungen Ende der 1960er Jahre schon gleichsam aus der Zeit gefallen. Der öffentliche und mediale Umgang mit Sexualität hatte sich innerhalb kürzester Zeit rapide verändert. Damit verband sich eine Pluralisierung von Geschlechterrollen.

Auch als Reaktion auf diese gesellschaftlichen Diskussionsprozesse beschloss der Rat der EKD die Erarbeitung einer „Denkschrift zu Fragen der Sexualethik“ durch eine Kommission von Juristen, Medizinern, Pädagogen, Psychologen, Psychotherapeuten, Soziologen und Theologen. Darunter waren viele Vertreterinnen und

10 *Struck*, Entwicklung (wie Anm. 9), 2.

11 Vgl. *Groeger*, Guido: Evangelische Beratung. In: Das Diakonische Werk 10 (1959), 1–2; hier 1.

12 *Groeger*, Beratung (wie Anm. 11), 1.

13 *Ebd.*

Vertreter aus der Evangelischen Beratungsarbeit. Für die Zeit ihrer Entstehung lässt sich die Denkschrift durchaus als progressiv verstehen. Sie fällt damit auch in die Zeit, in der die Evangelische Kirche nach einem neuen Selbstverständnis und nach möglichen Reaktionsweisen auf den gesellschaftlichen Wandel suchte.

Das Ringen um geeigneten Reaktionsformen auf gesellschaftliche Individualisierungsprozesse im bundesdeutschen Protestantismus zwischen Abwehr und Kritik und einer vorsichtigen Aufnahme lässt sich auch in weiteren Feldern beobachten, wie etwa der evangelischen Sexualethik oder der Auseinandersetzung mit weiblicher Erwerbsarbeit, die ebenfalls in diesem Forschungsprojekt untersucht werden.

Kommunikation in öffentlich-rechtlichen Mediensystemen:
Eine Untersuchungsskizze zu
protestantischen Kommunikationsformen in der
Bundesrepublik nach 1945

Teresa Schall

I.

Der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) ist ein Medienereignis. Ob in Sondersendungen, Nachrichtenbeiträgen, Interviews oder Live-Übertragungen von Gottesdiensten und Podiumsdiskussionen: Die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit ist ihm bei jedem Mal gewiss. So auch im vergangenen Jahr, als er zum insgesamt vierten Mal wieder in Stuttgart zu Gast war. Medien der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten verfolgten das Geschehen in der baden-württembergischen Landeshauptstadt vom 3. bis 7. Juni 2015 und auch darüber hinaus und thematisierten neben der Losung dieses Kirchentages „damit wir klug werden“ (Psalm 90,12) auch gesellschaftspolitisch relevante Themen. Darin zeigt sich, dass im Kirchentag selbst sich der protestantische Anspruch auf gesellschaftliche Mitgestaltung inszeniert, was sich vor allem am Kirchentag 1969 in Stuttgart aufzeigen lässt, der von teils heftigen Auseinandersetzungen und Debatten geprägt war. Dies schlug sich nicht zuletzt auch in der medialen Berichterstattung nieder.

II.

Das Dissertationsprojekt „Protestantische Kommunikation in öffentlich-rechtlichen Mediensystemen“¹ fragt, im Rekurs auf die beiden Zweige des öffentlich-rechtlichen Rundfunks Hörfunk und Fernsehen, nach den „gesellschaftlichen und theologischen Strukturbedingungen“² protestantischer Beiträge in den ethischen Debatten der

1 Die Arbeit entsteht im Rahmen der DFG-Forschergruppe FOR 1765 „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–89“.

2 *Albrecht*, Christian: Protestantische Kommunikationsformen. In: Ders. / Anselm, Reiner (Hg.): *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Pro-*

Bundesrepublik Deutschland nach 1945. Dabei will das Projekt einerseits klären, welches Öffentlichkeitsverständnis und welche Medienstrategien in diesen Beiträgen begegnen, andererseits das dabei leitende bzw. sich ausbildende protestantische Selbstverständnis analysieren.

III.

Die Motivation für die protestantische Beteiligung an der medialen Kommunikation des Rundfunks hatte zweierlei Ursachen: Zum einen wurde den evangelischen Kirchen und protestantischen Akteuren nach Ende des Zweiten Weltkrieges eine relative moralische Integrität zugesprochen, weshalb ihnen eine maßgebliche Rolle im Aufbau des Rundfunksystems zukam. Die Folge waren gesetzlich zugesicherte Sendezeiten für kirchliche Verkündigungssendungen, wie beispielsweise die Übertragung von Gottesdiensten. Zum anderen verspürten protestantische Akteure einen gesellschaftlichen Gestaltungsauftrag, dem es gerecht zu werden galt. Auch um diesen Öffentlichkeitsauftrag und -anspruch³ erfüllen zu können, fielen in die Zeit nach 1945 die Gründungen von Institutionen wie dem Deutschen Evangelischen Kirchentag und den Evangelischen Akademien⁴, Kommissionen und Arbeitskreisen, Zeitschriften und Vereinen. Solche Akteursgruppen, deren Verbindungen zum Teil bis in die Zeit der Weimarer Republik reichten, bauten die protestantischen Foren mit je spezifischen Zielsetzungen auf. Aus der Vorannahme, dass der „Protestantismus“ der Nachkriegszeit sich aus individuellen Akteuren mit Verbindungen zu kollektiven⁵ Akteuren generierte, die den Anspruch an

testantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989. Tübingen 2015, 81–94, hier 88.

3 Vgl. bspw. *Huber*, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit. Stuttgart 1973.

4 Vgl. *Schelsky*, Helmut: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie. In: ZEE 1 (1957), 153–174.

5 Unter die kollektiven Akteure sollen hier auch, gegen die Unterscheidung von Schimank, die korporativen Akteure fallen. Schimank differenziert zwischen kollektiven Akteuren (z. B. soziale Bewegungen) und korporativen Akteuren (z. B. formale Organisationen). Individuelle Akteure verbinden sich durch gemeinsame Interessen und Präferenzen zu einem Kollektiv, die Handlung selbst wird als kollektive Handlung bezeichnet. Vgl. *Schimank*,

sich selbst hatten, gesellschaftsgestaltend an Debatten der Gegenwart teilzunehmen, ergibt sich eine Einschränkung auf jene Akteure. Protestantismus als übergeordnete Größe wird mit den individuellen Akteuren und über sie hinaus als das Ensemble der kollektiven Akteure greifbar.

Exemplarisch werden die Medienstrategien und Intentionen des Protestantismus am Beispiel des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentags 1969 in Stuttgart dargestellt, der sowohl im sog. Kirchenfunk⁶ als auch in diversen Nachrichtensendungen rezipiert wurde. Nachdem die 1950er Jahre vor allem vom Aufstieg des Fernsehens zum Leitmedium geprägt waren, hatte sich das Medium Fernsehen im Jahr 1969 für die Massengesellschaft etabliert. In den gesellschaftlich wie politisch sehr bewegten 1960er Jahren liegt es nahe, dass der Fokus der Publizisten und Medienmacher auf einem Ereignis wie dem Kirchentag lag, der so vielen Gruppen mit unterschiedlichen Meinungen, Agenden und Themen ein Forum bot. Aus diesen Gründen wurde der DEKT 1969 in Stuttgart als zu analysierendes mediales Großereignis gewählt⁷.

Kirchentag als Medienereignis

Kirchentage wurden als Massenereignisse auch gleichsam zu Medienereignissen, und zwar in zweierlei Hinsicht: Erstens wuchs mit steigender Teilnehmerzahl das Interesse der Öffentlichkeit und der Massenmedien an der protestantischen Laienbewegung mit der Folge, dass diese es durch ihre Mittel der Vervielfältigung zu einem noch

Uwe: Handeln und Strukturen. Einführung in die akteurstheoretische Soziologie. Weinheim / München 32007, 54f.

6 Kirchenfunkabteilungen sind nicht von der Kirche verantwortete Einrichtungen. Die Bezeichnung ist hier irreführend und wurde aufgrund dessen auch in den 1970er Jahren in den meisten Sendeanstalten geändert. Die Sender besetzen ihre Abteilungen selbst (ohne Mitspracherecht der Kirchen) – verantwortlich für den Inhalt der Sendungen sind die jeweiligen Redakteure. Der Intendant des Süddeutschen Rundfunks gar legte größten Wert darauf, diese Abteilung grundsätzlich mit Laien zu besetzen.

7 Zum Zusammenhang von Medien- und Massenereignis vgl. auch *Schroeter*, Harald: „Weil der Kirchentag ein Massenereignis ist, stellt er zugleich ein Medienereignis dar.“ In: Ders.: Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt. Stuttgart 1993, 319.

größeren Ereignis machen konnten. Zweitens verstand es die Leitung des Kirchentages, die Medien für sich zu nutzen und ihre Interessen an die Öffentlichkeit zu bringen. Eberhard Stammler, Publizist, Pfarrer und Mitarbeiter des Kirchentags, beschrieb diese besondere Rolle des Kirchentags als Vorreiter im Umgang mit den Massenmedien folgendermaßen: Die Kirchentage seien „beispielhafte Modellfälle“ für die Darstellung der Kirche als „Kirche für die Masse“. Dem Engagement der Kirchentagsmitarbeiter sei es zu verdanken, dass der Umgang mit modernen Massenmedien beispielhaft gezeigt werde und es danach auch für die Amtskirche keinen Anlass mehr gebe, sich den Medien des Rundfunks zu verschließen⁸.

Das Dissertationsprojekt widmet sich daher zunächst den Zielsetzungen des Stuttgarter Kirchentags, wie sie in den Vorbereitungen definiert wurden und über den Publizistenempfang⁹ an die Öffentlichkeit gelangten. Anschließend wird die tatsächliche Präsentation des DEKT durch die Medienmacher und Publizisten anhand einer detaillierten Analyse der Sendungen, bis zur Nachbereitung durch die leitenden Gremien dargestellt¹⁰. Der DEKT wurde nicht von der verfassten Evangelischen Kirche in Deutschland verantwortet, sondern von einer protestantischen Laienbewegung, die maßgeblich von Reinold von Thadden-Trieglaff vertreten wurde. Die größten publizistischen Initiativen in Bezug auf Hörfunk und Fernsehen hatten ihren Platz außerhalb der institutionellen Strukturen der EKD.

8 *Stammler*, Eberhard: *Protestanten ohne Kirche*. Stuttgart 1960, 127.

9 Der Publizistenempfang als Informationsveranstaltung für Vertreter von Rundfunk und Presse wird vom Publizistischen Ausschuss des Kirchentages in den Tagen unmittelbar vor Beginn des jeweiligen Kirchentags veranstaltet. Neben Vertretern des Publizistischen Ausschusses und Angehörigen des Präsidiums sprechen auch Journalisten zu ihren Kollegen über das Programm und die Zielsetzungen des anstehenden Kirchentages.

10 Vgl. hierzu die Analyse der „Kommentare zum Tage“ zum Kirchentag 1969 von Waldemar Besson und Johann Christoph Hampe: *Schall*, Teresa: *Kommunikation des Protestantismus. Wirkungen und Rückwirkungen von Rundfunkkommentaren zum Kirchentag 1969 auf das mediale Bild des Protestantismus*. In: Albrecht / Anselm, *Zeitgenossenschaft* (wie Anm. 2), 237–266.

Die beteiligten Akteure lassen sich weitestgehend einem Lager, dem der amtskirchenkritischen Kirchenreformer, zuordnen. Reinold von Thadden-Trieglaff, Eberhard Stammler, Hans Hermann Walz, Hans-Jürgen Schultz, Carola Wolf u. a. arbeiteten neben ihren Arbeitsgebieten im Rundfunk und beim Kirchentag auch in anderen Kontexten zusammen. Daher wird nach der Analyse des Fallbeispiels Kirchentag 1969 der Fokus auf den Akteuren des Rundfunks und Kirchentags liegen. Ihre Medienpolitik lässt sich im Groben als Forderung nach der Freiheit des Rundfunks, nach Professionalisierung und Sachkunde¹¹ und letzten Endes als Kritik an der institutionalisierten Amtskirche, zusammenfassen.

Medienpolitik

Anhand ihrer publizistischen Initiativen lässt sich der Anspruch der Akteure an gute Medienarbeit aufzeigen: Dazu gehörten die Gründungen von Fachakademien und Kommissionen, die der angestrebten Professionalisierung und der Ausbildung von Theologiestudenten zu Journalisten dienen sollten. Vor allem war aber die Förderung der Mitverantwortung der Laien ihr erklärtes Ziel. Die Frage nach der ‚Aktivierung der Laien‘ hatte in den Jahren nach 1945 Konjunktur und spielte nicht nur für die Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchentags als ‚Laienversammlung‘ eine programmatische Rolle; auch die protestantische Rundfunkarbeit war maßgeblich vom Engagement der Laien geprägt.

In diesem Zusammenhang werden auch die parallelen Entwicklungen zur Publizistik und Medienpolitik auf EKD-Ebene betrachtet: Die Gründung der Kammer der EKD für publizistische Arbeit im Jahr 1949 war die erste Reaktion nach Ende des Zweiten Weltkriegs auf die sich verändernde Medienlandschaft. Die wenigen medienpolitischen Veröffentlichungen hinkten allerdings ihrer Zeit

11 Vor allem Kirchenrat Robert Geisendörfer, langjähriger Fernsehbeauftragter der EKD, prägte das Diktum von der „Freiheit des Rundfunks“ und einer damit verbundenen notwendigen Professionalisierung der protestantischen Rundfunkarbeit. Vgl. hierzu: Böhm, Anton (Hg.): Die Freiheit des Rundfunks. Referate und Diskussionen einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie fuer Rundfunk und Fernsehen mit dem Direktorium der Katholischen Rundfunkarbeit in Loccum vom 27. bis 29. September 1955. München 1956.

und damit vor allem den engagierten Protestanten außerhalb der kirchlichen Strukturen nach.

Ein weiteres Augenmerk wird auf die Kirchenfunkabteilungen¹² der Sendeanstalten gelegt, wobei die Kultur-Abteilung des Süddeutschen Rundfunks unter der Leitung von Hans-Jürgen Schultz besondere Aufmerksamkeit verdient. Der Publizist machte diese Abteilung zu einer der progressivsten und liberalsten der Zeit, indem er für einen „säkularen Kirchenjournalismus“¹³ und „kritischen Religionsjournalismus“¹⁴ eintrat. Als Bindeglied zwischen der EKD und den Kirchenfunkabteilungen dienten die Rundfunkbeauftragten der EKD bei den Sendern, allen voran der Pfarrer und Publizist Robert Geisendörfer.

So kann über die exemplarische Analyse des Stuttgarter Kirchentags 1969 das protestantische Selbstverständnis, das in den ethischen Voten und ihrer selbstreflexiven Kommentierung offenbar wird, wie auch die protestantischen Sichtweisen auf diese Art medialer Kommunikation, erschlossen werden. Die Verknüpfung der Themenkomplexe Kirchentag und Rundfunk bietet darüber hinaus die Möglichkeit, den nicht nur kirchlich verfassten Protestantismus als Teilnehmer am Mediensystem in den Blick zu nehmen. Dabei wird erkennbar, dass sich das Engagement für die Laienversammlung Kirchentag wie auch für die Rundfunkarbeit auf personeller aber auch auf ideeller Ebene ähnelt. Die Topoi der Anwaltschaft, der Mündigkeit und Mitverantwortung sind sowohl für die Akteure des Kirchentags als auch des Rundfunks zentral.

IV.

Auch wenn die protestantischen Akteure nach 1945 den Umgang mit den neuen Medien, vor allem dem Fernsehen, zunächst erlernen mussten, war das Bild des Deutschen Evangelischen Kirchentages in der bundesrepublikanischen Gesellschaft von Anfang an durch ihre mediale Präsenz geprägt. Auch heute noch ist die protestantische Laienversammlung eines der meist beachteten Ereignisse kirchlicher

12 S. Anm. 5.

13 *Hannig*, Nicolai: Die Religion der Öffentlichkeit. Göttingen 2010, 132.

14 *Großbölting*, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen 2013, 188.

Prägung in der Medienlandschaft. Die protestantische Kommunikation in öffentlich-rechtlichen Mediensystemen hat daher auch durch den Kirchentag erst zu ihrem Format gefunden.

Die Evangelischen Kirchen im sozialistischen Staat.
Nachwuchstagung in Leipzig

Martin Naumann

Die Aufarbeitung der Geschichte der DDR und insbesondere der Rolle der Kirchen in den Jahren zwischen 1949 und 1989, die im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts einen gewissen Boom erlebte, ist in den zurückliegenden Jahren deutlich ins Stocken geraten. Umso erfreulicher ist es, dass sich einige wenige Qualifizierungsarbeiten diesem Forschungsgebiet nähern und damit einen Beitrag zur weiteren Aufarbeitung der jüngsten deutschen Geschichte leisten. Um die damit befassten Doktorandinnen und Doktoranden zusammen und in einen Austausch zu bringen, wurden 2015 zwei Tagungen veranstaltet, die dem wissenschaftlichen Nachwuchs eine Plattform boten, ihre Projekte vorzustellen und miteinander ins Gespräch zu kommen.

Schon Ende Mai 2015 hatte in Prag eine Tagung für Doktorandinnen und Doktoranden stattgefunden, die von den Kirchenhistorikern Peter Morée (Prag) und Klaus Fitschen (Leipzig) vorbereitet worden war. Sie hatte eine ländervergleichende Perspektive, war also nicht allein auf die Geschichte der evangelischen Kirche in der DDR ausgerichtet.

Die zweite Tagung, die den Fokus auf die Kirchen in der DDR legte, fand vom 16.–17. Oktober in Leipzig statt und wurde von *Martin Naumann* (Leipzig) vorbereitet und durchgeführt. Den Auftakt dieser Tagung machte der Religionssoziologe *Alexander Yendell* (Leipzig), der eine kurze Einführung in quantitative Erhebungen gab, die ein mögliches und nach wie vor unterschätztes Hilfsmittel der zeitgeschichtlichen Kirchengeschichtsforschung darstellen. Besonders bei breit angelegten Erhebungen, die auf Fragebögen basieren, ist es von erheblicher Bedeutung, das Instrumentarium der Sozialforschung zu kennen, um belastbare Daten zu erhalten.

Die erste Projektvorstellung lieferte *Stefanie Siedek-Struk* (Siegen), die ihr Dissertationsvorhaben „Religion im Sozialismus – Evangelische Gefängnisseelsorge in der SBZ und den frühen Jahren der DDR (1945–1960). Aufbau, Organisation und Grenzen seelsorgerlicher Betreuung von Inhaftierten unter besonderer Berücksich-

tigung der Arbeit des staatlichen Gefängnisseelsorgers Hans-Joachim Mund“ vorstellte. Während die Existenz der staatlich organisierten Gefängnisseelsorge in der DDR mit hauptamtlich beim Innenministerium angestellten Seelsorgern zumindest in den Grundzügen bekannt ist, wurde dem Einsatz von nebenamtlich auf diesem Gebiet tätigen Seelsorgern und Seelsorgerinnen bis heute noch wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Dies ist insbesondere deshalb bedauerlich, da gerade in den Jahren 1945 bis 1960 ein großer und wichtiger Teil der seelsorgerischen Arbeit in den Haftanstalten eben durch diese geleistet und von den Landeskirchen organisiert und koordiniert wurde. Das Ziel ihrer Untersuchung, die Aufarbeitung der seelsorgerischen Betreuung der Insassen der Haftanstalten der SBZ und in den frühen Jahren der DDR durch die Evangelische Kirche, wird von der Bearbeiterin geographisch dadurch eingegrenzt, dass speziell die Haftanstalten auf den Gebieten der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen berücksichtigt werden. Inhaltlich geht es ihr darum, die Organisation der Seelsorge nachzuzeichnen unter besonderer Berücksichtigung der Kooperation zwischen der evangelischen Kirche und den staatlichen Stellen. Als dafür wichtige Schnittstelle fungierte der ab August 1950 als Gefängnisseelsorger wirkende und in der Organisationsstruktur der Volkspolizei verortete Pfarrer Hans-Joachim Mund (1914–1986), der zu Beginn seiner Tätigkeit noch recht weitgehende Befugnisse und Aufgaben in der Organisation innehatte, die aber bis zum Ende der 1950er Jahre deutlich eingeschränkt wurden, was ihn letztlich dazu bewog, die DDR im Januar 1958 zu verlassen. Diese negativen Entwicklungen auf dem Gebiet der Gefängnisseelsorge waren aber nicht ausschließlich an die Person Mund gebunden, sondern hatten ihren Ursprung vielmehr auch in der Kirchenpolitik der SED. Unter diesen Rahmenbedingungen sollen Entwicklungsstränge in der Gefängnisseelsorge, welche sich über den Untersuchungszeitraum erstrecken, nachgezeichnet werden.

Donata Cremonese (Rostock) betrachtet in ihrer Forschung unter dem Titel „Konfessionelle Kinder- und Jugendheime in Mecklenburg zwischen 1945 und 1966“ die politischen und institutionellen Rahmenbedingungen der konfessionellen Kinderheimarbeit in Meck-

lenburg von 1945 bis 1966. Ihr Vorhaben umfasst also sowohl die Zeit der Sowjetischen Militäradministration als auch die frühen Jahre der DDR. Der Fokus ihrer Untersuchung liegt dabei auf den staatlichen Maßnahmen zur Verdrängung der konfessionellen Kinderheime aus dem Volksbildungswesen und auf den Folgen, nämlich der Entscheidung zwischen der Auflösung der Heime und der Umprofilierung zu Betreuungseinrichtungen für Kinder mit geistigen Behinderungen. Da bei der Betreuungsarbeit der missionarische Aspekt der christlichen Erziehung in den Hintergrund trat, kam innerkirchlich die Frage nach der diakonischen Relevanz umprofilierter Kinderheime auf, die die Landeskirche und der Landesverband der Inneren Mission jeweils unterschiedlich beantworteten: Während sich die mecklenburgische Landeskirche aus der Kinderheimarbeit zurückzog, konnte die Innere Mission durch die Umstellung der Arbeit vier der 16 Heime erhalten und sich im Gesundheitssystem der DDR etablieren.

Martin Kötters (Halle) hat 2015 ein Dissertationsvorhaben begonnen, das sich mit der „Entnazifizierung“ und dem Neuaufbau der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in den Jahren 1945 bis 1950 beschäftigt. Er will für die KPS, die auf dem Gebiet der Sowjetischen Besatzungszone einzige Landeskirche der APU, die ohne Gebietsverlust weiter bestehen konnte, untersuchen, welche kirchenpolitischen Gruppierungen und Interessen bei der Herausbildung der neuen Kirchenleitung entscheidend mitgewirkt haben. Das schließt den Blick auf die Rolle der handelnden Personen und Gruppen in den kirchlichen Auseinandersetzungen vor 1945 mit ein. Dabei sucht Kötters in seinem Projekt nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten, die vor und nach 1945 die personelle und kirchenpolitische Situation der KPS prägten. Dies ist nicht zuletzt von Bedeutung, um auch das Entstehen des charakteristisch staatskritischen theologischen Profils der KPS, wie es in der DDR-Zeit greifbar wird, abzubilden. Er konzentriert sich dabei auf folgende Themenfelder: Neuaufbau der Kirchenleitung sowie Entstehung einer eigenständigen Landeskirche nach 1945, „Entnazifizierung“ des Personals und das Verhältnis zwischen der Landeskirche und der SMAD und den deutschen staatlichen Institutionen in der SBZ. Kötters lässt seine Betrachtung mit den ersten Auseinandersetzungen

zwischen Kirche und Staat in der neugegründeten DDR 1949/50 enden, bezieht sie aber noch in seine Darstellung mit ein.

„Von Widerstand zu Anpassung – Bischof Hans-Joachim Fränkel“ ist das Dissertationsprojekt, das *Martin Naumann* (Leipzig) verfolgt. Dieses eher biographisch ausgerichtete Forschungsprojekt beschäftigt sich mit der Amtsperson Fränkel (1909–1996), der seit 1950 Oberkonsistorialrat und von 1964 bis 1979 Bischof der Evangelischen Kirche des Görlitzer Kirchengebietes war. Fränkel, der bereits in den 1950er Jahren häufig mit den staatlichen Organen in Konflikt geriet, war für die staatlichen Stellen spätestens seit 1968 *persona non grata*. Die Konfrontation mit dem sozialistischen Regime erreichte zu Beginn der 1970er einen gewissen Höhepunkt, die sich nicht zuletzt in den Isolierungsbestrebungen zeigen, die von staatlichen Stellen, besonders dem MfS, ausgingen. Interessant ist, dass das Jahr 1975 einen Wendepunkt im Auftreten Fränkels markiert. Nach 1975 wurde von staatlichen Stellen mit dem Bischof wieder das Gespräch aufgenommen und ab 1977 wurde er sogar als IM „Bruder“ vom MfS geführt. Naumann geht dabei der Frage nach, wie Bischof Fränkel sowohl Widerstand und Anpassung gestaltete und welche Faktoren dazu führten, dass der Bischof in der Mitte der 1970er Jahre eine „Wende“ von Widerstand zu Anpassung vollzog. Hiermit ist die Frage nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten im (kirchen-)öffentlich wahrnehmbaren Auftreten Fränkels ebenso gestellt wie die Frage nach der Differenzierungs- und Isolierungspolitik, die vonseiten des Staates wirkte, aber auch einen innerkirchlichen Ursprung hatte.

Sonja Kruse (Frankfurt) untersucht in ihrem Projekt die „Gemeindepartnerschaften zwischen der Evangelischen Kirche Hessen und Nassau, der Kirche Kurhessen-Waldeck und der ehemaligen Kirchenprovinz Sachsen zwischen 1969 und 1991“. Die Partnerschaften insgesamt waren eine über Jahrzehnte währende und viele Einzelgemeinden einschließende Verbindungen zwischen Christen aus ganz unterschiedlichen Gesellschaftssystemen. Handelte es sich zu Beginn um einen kontinuierlichen Dienst, der vom Evangelischen Hilfswerk organisiert wurde, entwickelten sie sich zu teilweise sehr persönlichen und gemeindlichen Kontakten zwischen den Kirchengemeinden in der Bundesrepublik und der DDR. Diese Partnerschaften waren nicht zuletzt für viele Gemeinden von Bedeutung,

brachten sie doch vielfältige persönliche, geistliche und politische Impulse. Unter diesem Blickwinkel untersucht Kruse Praxis und Bedeutung der Partnerschaften für die Landeskirchen in Hessen, sowohl auf landeskirchlicher Ebene, als auch anhand ausgewählter Gemeindepaaare zwischen Ost und West. Dazu beschäftigt sie sich mit den Quellen, die in den landeskirchlichen Archiven und dem Archiv für Diakonie und Entwicklung in Berlin zugänglich sind. Als eine zweite Quellenbasis dienen ihr Zeitzeugeninterviews. Die befragten Zeitzeugen stammen aus den Gemeinde-Partnerschaften, die Kruse exemplarisch näher beleuchtet, und aus den Kirchenleitungen.

Ein Projekt, das nicht nur auf die Kirchen in der DDR beschränkt ist, stellte *Justus Vesting* (Halle) vor, der zu „Kriegstotengedenken der Kirchen nach 1945“ arbeitet. Er wendet sich damit der Frage zu, welche Bedeutung und Sinnstiftung dem Tod im Krieg durch die Kirchen in der „postheroischen“ Ära nach dem Zweiten Weltkrieg noch gegeben wurden. Damit ist auch die Frage gestellt, welcher Kriegstoter gedacht wurde und welcher nicht. Methodisch geht Vesting so vor, dass er nicht eine flächendeckende Untersuchung bietet, was ohnehin für eine Dissertationsprojekt zu umfangreich wäre, sondern sich auf einzelne Debatten und Knotenpunkte konzentriert und den Umgang mit den Kriegstoten in diesen beleuchtet. Exemplarisch zu nennen wäre die Auseinandersetzung aus den 1920er und 30er Jahren um die Forderung von Günther Dehn, das Kriegstotengedenken aus den Kirchen zu verbannen und der bürgerlichen Gemeinde zu überlassen. Zentral für das Forschungsanliegen ist beispielsweise die Suche nach neuen Formen des Gedenkens an Kriegstote in den Landeskirchen in der unmittelbaren Nachkriegszeit, der Flensburger Denkmalsstreit 1967 oder das Gedenken an die Zerstörung Dresdens am 13. Februar 1945 in den 1980er Jahren. Darüber hinaus nimmt Vesting zwei weitere Forschungsfelder in den Blick, die einen breiteren zeitlichen Rahmen umspannen: Die Debatten um den Volkstrauertag und die „Abteilung Gräberfürsorge“ der Kirchen in der DDR und deren Verbindung zum „Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge“ in der Bundesrepublik. Insgesamt ist das Projekt dabei nicht auf eine vergleichende Perspektive zwischen Ost und West angelegt, sondern nimmt bewusst eine gesamtdeutsche Perspektive in den Blick.

Den Abschluss der zweitägigen Tagung in Leipzig bildete die Projektvorstellung von *Birge-Dorothea Pelz* (Hamburg). Sie hat unter dem Thema „Die ‚Friedliche Revolution‘ auf der Kanzel. Politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in evangelischen Predigten während der deutschen Vereinigung 1989/90“ gearbeitet und gab einen Einblick in Aufbau und Ergebnisse ihrer kurz zuvor abgeschlossenen Arbeit, die voraussichtlich noch im Herbst 2016 erscheinen wird. Predigten, die in ihrer Forschung den Mittelpunkt der Quellen bilden, stellen eine besondere Quellengattung dar, weil sie zum einen die Lebenswirklichkeit der Hörer zum Gegenstand machen und zum anderen diese ins Licht der christlichen Verkündigung rücken. Außerdem bieten sie zugleich auch die zeitgenössische Deutung der Lebenswirklichkeit – wenigstens die des Predigers. Begrenzt ist das Forschungsprojekt auf die beiden norddeutschen Landeskirchen Mecklenburg und Pommern. Im Zentrum ihrer Forschung steht die umfangreiche Auswertung von insgesamt 346 Sonntagspredigten von 35 Pastoren aus beiden Landeskirchen und von 48 Friedensgottesdiensten, jeweils aus den Jahren 1989 und 1990. Dabei ist zu bedenken, dass diese Auswahl, die auch etwas mit der Zugänglichkeit der Quellen zu tun hat, nicht das gesamte Spektrum der Predigtkultur abbilden, aber doch als ein Spiegel politisch aktiver Predigerinnen und Prediger angesehen werden kann. Dadurch, dass Pelz ihre Forschung zeitlich und auch räumlich stark begrenzt, ist es ihr möglich, sowohl die verschiedenen Beziehungen zwischen DDR-Staat, Kirche und Prediger aufzuzeigen, als auch die örtlichen Eigenheiten einzufangen. Die Auswertung der Predigten erfolgt anhand dreier zentraler Fragen: Was wurde politisch gepredigt? Wie wurden die Ereignisse theologisch gedeutet? Wie kirchlich war die friedliche Revolution im Norden der DDR? Mit Hilfe dieser Fragen kann Pelz dann verschiedene Themenkomplexe ermitteln, die sich in den Predigten wiederfinden und die sie in (tages)politische, sozialetische und theologische Themen untergliedert. Um die Predigten von 1989/90 nicht im leeren Raum stehen zu lassen, ordnet sie diese in einen größeren Zusammenhang ein, indem sie einen Überblick über die heilsgeschichtliche Interpretation von Geschichteereignissen im deutschen Protestantismus seit dem Dreißigjährigen Krieg bietet.

Insgesamt bot die Tagung einen facettenreichen Einblick in die unterschiedlichen Dissertationsprojekte, die derzeit auf dem Gebiet der Erforschung der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR erfolgen. Zeitlich reichten die Themen von der Entnazifizierung bis zur Friedlichen Revolution 1989/90 und umfassten somit die gesamten 40 Jahre des Bestehens der DDR, wenn auch eine Schwerpunktsetzung erfolgte. Damit boten die Vorstellungen untereinander vielfältige Anknüpfungspunkte, die sich in einer regen Diskussion der einzelnen Themen widerspiegelte.

30 Jahre Demokratiedenkschrift. Eine akademische Geburtstagsfeier*

Tobias Schieder

Vom Theologen Wolfgang Trillhaas ist der Satz überliefert, dass „die Demokratie für sie [die lutherische Staatslehre] das eigentlich unbewältigte Thema darstellt“¹. Seither wurde im westdeutschen Protestantismus viel Energie darauf verwendet, die demokratische Staatsordnung theologisch zu verarbeiten und in theologische Staatsdeutungen zu integrieren. Ein Zeugnis dieser theologischen Verarbeitung und Aneignung der normativen Prämissen des liberalen Staates stellt die sogenannte „Demokratiedenkschrift“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) dar². Die Veröffentlichung der Denkschrift im Jahre 1985 liegt nunmehr 30 Jahre zurück. Grund genug, zu einer „akademischen Geburtstagsfeier“ einzuladen, um Vorgeschichte, Entstehungsgeschichte sowie Kontexte und Wirkungen der Denkschrift in den Blick zu nehmen³.

Reiner Anselm (München) nahm zum Auftakt die theologische Langzeitperspektive in den Blick. Er stellte die bestimmenden theologischen Figuren zur Staatsdeutung von der Reformation bis heute vor. Dabei machte er deutlich, welche Neudeutungen und Akzentverschiebungen notwendig waren, um die Besonderheiten einer demokratischen Staatsform theologisch überhaupt zu erfassen. Trotz des zunächst obrigkeitkritischen Anspruchs der Reformatoren

* Erstveröffentlichung: H-Soz-Kult, 20.04.2016 © H-Net, Clio-online, and the author, all rights reserved.

<http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-6493?title=30-jahre-demokratiedenkschrift-eine-akademische-geburtstagsfeier&recno=45&page=3&q=&sort=&fq=&total=6303>.

1 *Trillhaas*, Wolfgang: Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat. In: Dombois, Hans / Wilkens, Erwin (Hg.): Macht und Recht. Berlin 1956, 22–33, hier 26.

2 *Kirchenamt der EKD* (Hg.): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Gütersloh 1985.

3 Tagung der DFG-Forschergruppe FOR 1765 in Kooperation mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in Göttingen am 23.2.2016.

gegenüber Papst und Kaiser waren sie von Anfang an auf die Unterstützung durch die Landesherren angewiesen. Die Fürsten gewährten Schutz nach außen und konnten administrative Strukturen bereitstellen, die eine Kirchenorganisation erst möglich machten. Das führte zu einer engen Verbindung von Obrigkeit und Kirche. Die Rückwirkungen dieser äußeren Umstände auf die Theologie sind nicht zu übersehen. Der Fürst wurde als von Gott eingesetzte Obrigkeit gesehen, der Ordnung herstellen und erhalten sollte. Ihm war man, solange er seine Ordnungsfunktion erfüllte, uneingeschränkt Gehorsam schuldig. Die Vorstellung einer von Gott gewollten und von ihm eingesetzten Obrigkeit zur Erhaltung der Ordnung war besonders mit autoritären Staatsformen kompatibel. Zwar wurde der Kirche und den Theologen, als sogenanntem „ersten Stand“ in der reformatorischen Ständelehre, eine starke Korrekturfunktion gegenüber der Obrigkeit zugebilligt, die Bürger, der „dritte Stand“, kamen aber stets zu kurz. Nicht von Ungefähr besitzt der von Edmond Vermeil formulierte Dreischritt: Luther – Bismarck – Hitler eine gewisse Plausibilität. Nicht wenige Protestanten sahen im „Führer“ anfangs die Verkörperung der gottgewollten und von Gott eingesetzten Obrigkeit. Nach 1945 war klar, dass die Traditionsbestände des protestantischen Staatsverständnisses überdacht werden mussten. Zunächst richtete sich die Kritik noch gegen vermeintliche Eigengesetzlichkeiten, in welche man den Staat infolge der lutherischen Zwei-Regimente-Lehre entlassen zu haben glaubte. Bald wurde jedoch klar, dass das eigentliche Problem die Sakralisierung der Obrigkeit und die unkritische Vorstellung dieser Obrigkeit als Bollwerk gegen die Sündhaftigkeit des Menschen war. Es war allerdings nicht leicht, diejenigen Traditionsbestände freizulegen, die eine nüchternere Deutung der Obrigkeit zuließen und den Staatsbürger in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken konnten.

Eine gewisse Brückenfunktion nahm die Barmer Theologische Erklärung aus dem Jahre 1934 ein, indem sie einer allzu unkritischen Sakralisierung des Staates entgegentrat und die Reichweite staatlicher Macht auf das Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens zu begrenzen suchte. Langsam erinnerte man sich an diejenigen reformatorischen Traditionsbestände, die egalitäre Elemente in sich trugen. Drei zentrale Neudeutungen ermöglichten schließlich die theologische Aneignung demokratischer Grundprinzipien in der

Demokratiedenkschrift. Man verabschiedete sich zunächst von der Vorstellung, wonach allein die Obrigkeit den Schutz gegen die Sündhaftigkeit der Menschen darstellt und betonte, dass sich Sündhaftigkeit und Fehlbarkeit auch auf die Obrigkeit beziehen, was ein System der ‚checks and balances‘ nötig macht. Zudem wurde die Legitimation des Staates nicht mehr rein funktional zur Abwehr von Sünde und Chaos konstruiert. Vielmehr wurde die Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte in den Mittelpunkt gerückt. Schließlich wurde die Lutherische Berufsethik herangezogen, um die politische Partizipation in der Demokratie als Beruf aller Bürger zu beschreiben. Interessanterweise spielte der im Rahmen des anstehenden Lutherjahres so stark betonte Freiheitsbegriff in den skizzierten theologischen Auseinandersetzungen kaum eine Rolle. Er wurde immer noch durch den starken Ordnungsgedanken eingefangen.

Die innerprotestantische Debatte um das Staatsverständnis und die Aneignung der Demokratie hatte stets auch eine gesamtdeutsche Komponente. Hierauf wies *Claudia Lepp* (München) in ihrem Vortrag hin. Die EKD, die sich bis 1969 als letzte gesamtdeutsche Institution verstand, sah sich stets mit der Tatsache konfrontiert, dass Christen nicht nur in der freiheitlichen Demokratie Westdeutschlands lebten, sondern auch im deutlich weniger freiheitlichen System der DDR. Die Äußerung einer klaren Präferenz für ein System war vor diesem Hintergrund problematisch. Die „10 Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche“ der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR und die „Sieben Sätze von der Freiheit der Kirche zum Dienen“ vom staatsnahen Weißenseer Arbeitskreis aus dem Jahre 1963 spiegeln die Schwierigkeiten einer theologischen Positionsbestimmung gut wieder. Im Vorfeld der Veröffentlichung der Denkschrift wurden Bedenken laut, die klare kirchliche Äusserung zugunsten der bundesrepublikanischen Staats- und Gesellschaftsordnung könnte negative Rückwirkungen auf die Kirchen in der DDR haben. In Gesprächen mit Vertretern der Kirchen in der DDR äußerte sich etwa Jürgen Schmude vor der Veröffentlichung der Demokratiedenkschrift sehr vorsichtig. Er betonte, dass die Bejahung der Staatsform keine Bejahung der jeweiligen Regierung bedeute und die Denkschrift eine bundesdeutsche Momentaufnahme darstelle. Von Theologen in der DDR wurde die Forderung nach

einer Äquidistanz der Kirchen zu beiden deutschen Staaten laut. In den Weißenseer Blättern wurde polemisiert: „FDGO als Bekenntnis der EKD?“. Der Vorwurf der Sakralisierung einer Staatsform stand so im Raum. Spätestens mit der Wiedervereinigung traten die unterschiedlichen Prägungen des theologisch-ethischen Denkens in Ost und West offen zu Tage. Hatte man im Westen mit der Demokratiedenkschrift einen Weg gefunden, die grundgesetzliche Demokratie positiv anzunehmen und zur Beteiligung an ihr aufzufordern, stellten sich die ostdeutschen Landeskirchen nie explizit auf den Boden der Denkschrift, um eine kritische Distanz zum Staat beizubehalten⁴.

Nachdem der theologische und weitere historische Rahmen für die Denkschrift abgesteckt war, konnte *Hans Michael Heinig* (Göttingen) von der Entstehung der Denkschrift in der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD berichten. Schon 1978 war die Kammer vom Rat beauftragt worden, „das Problem der staatlichen Gewalt in unserem Zeitalter“ zu bedenken. Als Trutz Rendtorff 1980 den Vorsitz der Kammer übernahm, versuchte er den Ratsauftrag in eine umfassendere „Studie zum Staatsverständnis“ zu verwandeln und machte es sich zum Ziel, Grundlegenderes zum demokratischen Verfassungsstaat und seinen Institutionen vorzubringen. Die Kammerarbeit blieb von den politischen Debatten der frühen 80er Jahre nicht unberührt. Eine starke Fraktion in der Kammer wollte die aktuellen politischen Streitfragen, wie etwa Risiken technologischen Fortschritts (Atomfrage), Umweltfragen, Wirtschaftsordnung neuen politische Beteiligungs- und Demonstrationsformen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen. Trotz der teils heftig geführten Kontroversen konnte dem Rat der EKD im Juli 1985 ein erster Entwurf der Denkschrift vorgelegt werden. Einige Mitglieder der Kammer hegten allerdings noch schwere Vorbehalte gegen den Text. Sie spielten mit dem Gedanken, ein Sondervotum zu verfassen, in welchem „schwere Gefährdungen der Demokratie und des Friedens“ sowie der Freiheit und Lebensmöglichkeit zukünftiger Generationen durch Nachrüstungspolitik, Atomenergie und den technologischen

4 Kritisch resümierend: *Schmude*, Jürgen: Unser Glaube mischt sich ein. Demokratie als Angebot und Aufgabe. Vortrag vom 28.10.1999, <https://www.ekd.de/vortraege/1999/schmude1.html> (Abruf 01.03.2016).

Fortschritt betont werden sollten. Nach dieser Ankündigung beschloss die Kammer, den Text der Denkschrift noch einmal zu überarbeiten und die Anliegen der ‚Dissenter‘ zu integrieren. Eine detaillierte Analyse der hierbei vorgenommenen Änderungen zeigt, dass der Text in der Grundanlage kaum verändert wurde. Kleine Akzentverschiebungen machten den Text schließlich auch für die ‚Dissenter‘ zustimmungsfähig. Die Akzentverschiebungen betrafen insbesondere die Erwähnung von Aktionen zivilen Ungehorsams und die Anerkennung der Motive der so Protestierenden. Dass, wer zivilen Ungehorsam übt, die rechtlichen Konsequenzen zu tragen hat, wurde bei allem Verständnis für den Protest aber deutlich herausgestellt. Die Kontroversen in der Kammer bündelten die großen gesellschaftlichen Debatten der ersten Jahre der Kanzlerschaft Kohls wie in einem Brennglas.

Andreas Busch (Göttingen) nahm das Demokratieverständnis der Denkschrift aus politikwissenschaftlicher Sicht unter die Lupe. Er las die Denkschrift vor dem Hintergrund moderner Demokratietheorien und bewertete sie. Sein Urteil: Die Denkschrift bewegt sich weitgehend in staatsrechtlichen, weniger in politikwissenschaftlichen Kategorien. Sie enthält konzise Beschreibungen und Positionierungen. Jede Landeszentrale für politische Bildung könnte die Denkschrift bedenkenlos in ihr Programm aufnehmen. Die Anerkennung demokratischer Verfahren und die klare Einordnung inhaltlicher, religiös begründeter Forderungen in den demokratischen Prozess sind durchaus bemerkenswert. Kritisch merkte Busch an, dass der Text an einigen Stellen das eigene Reflexionsniveau unterschreite. Beispielsweise wird recht pauschal Kritik an den etablierten Parteien geübt und ein Politikerbild transportiert, das eher einem Parlamentsideal des 19. Jahrhunderts als der modernen Parteidemokratie angemessen erscheint. Zudem wird das demokratische System bisweilen mit übersteigerten Gerechtigkeitserwartungen belastet, was die Gefahr mit sich bringt, dass, sollten die Erwartungen verfehlt werden, ein Scheitern des Systems statt eines Scheiterns der Regierung konstatiert werden kann.

Wie die Eröffnung, so gehörte auch der Abschluss einem Theologen. *Roger Mielke* (Hannover) berichtete aus dem Kirchenamt der EKD in Hannover, wo er das Amt des Geschäftsführers der Kammer für öffentliche Verantwortung innehat. Mielke hatte wie Heinig einen

genaueren Blick auf die Entstehung der Denkschrift geworfen, aber die Quellen besonders im Hinblick auf die Bestimmung des Ortes der Kirche im demokratischen Staat ausgewertet. Hierbei stellte er fest, dass in der Demokratiedenkschrift die Rolle der Kirche als Institution fast völlig ausgeblendet wurde. Die Bejahung der liberalen Demokratie in der Denkschrift wurde in erster Linie über die Beschreibung des einzelnen Christen in der Demokratie und seine Rolle als zur Mitwirkung aufgerufener Staatsbürger konstruiert. Ältere Denkfiguren, welche der Kirche als Institution eine wichtige Legitimations- und Kontrollfunktion zuwiesen, wurden nicht einmal erwähnt. Die Demokratiedenkschrift nimmt im Bereich kirchlicher Schriften damit eine Sonderstellung ein. Besonders deutlich wird das, wenn man spätere Schriften der EKD betrachtet, wie etwa das gemeinsame Wort des Rates der EKD mit der deutschen Bischofskonferenz „Demokratie braucht Tugenden“ (2006) oder die Erklärung des Rates der EKD zu „Christentum und politische Kultur“ (1997). Diese Verlautbarungen legen sehr viel Wert auf die Betonung der prägenden Kraft des Christentums für die Grundwerte des Staates. Nach Mielkes Dafürhalten war die starke Betonung des Eigenwertes des demokratischen Prozesses unter Zurückstellung inhaltlicher Positionierungen in der Demokratiedenkschrift vor allem deshalb möglich, weil die politischen und gesellschaftlichen Konflikte in der ersten Hälfte der 80er Jahre mit großer Härte ausgetragen wurden und die Gräben mitten durch die Kirchen liefen. Nur vor diesem Hintergrund, so seine These, war eine Positionierung zur grundgesetzlichen Demokratie in der Form der Demokratiedenkschrift möglich. Bei dieser Analyse blieb Mielke nicht stehen, sondern hielt ein leidenschaftliches Plädoyer für eine theologische Neubestimmung des Ortes der Kirche in der Gesellschaft, für den Entwurf einer „politischen Ekklesiologie“. Nur so könnten auch die theologischen Kategorien entwickelt werden, um angemessene Antworten der Kirche auf aktuelle Herausforderungen zu ermöglichen. Die Tagung machte deutlich, dass die evangelische Theologie den Staat in ganz eigenen Kategorien deutet und hierbei einen vielfältigen Traditionsbestand zu berücksichtigen hat. Die Forderungen liberaler Demokratie in theologische Kategorien aufzunehmen und produktiv zu verarbeiten ist keine leichte Aufgabe. Die „Aneignung der normativen Grundlagen des liberalen Staates unter

eigenen Prämissen“⁵ ist der evangelischen Kirche mit der Demokratiedenkschrift 1985 durchaus gelungen. Diese Errungenschaften bleiben aber stets bedroht. Theologische Deutungen bleiben umstritten. Die Anerkennung des Eigenwertes demokratischer Verfahren unabhängig von inhaltlichen Forderungen ist vor dem Hintergrund des Universalitätsanspruches der Religionen der wohl heikelste Punkt.

5 *Habermas*, Jürgen: Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M. 2005, 258–278, hier 268; Vgl. *Heinig*, Hans Michael: Protestantismus und Demokratie. In: *ZEvkR* 60 (2015), 227–264, hier 232ff.

Bericht über die Tagung „Religion und Philosophie -
vergleichende Untersuchungen zur Lehrerbildung in
Deutschland, Frankreich und der Schweiz“*

Katharina Biermann, Markus Rohmann, Antje Roggenkamp

Eine von *Philippe Büttgen* (Paris), *Antje Roggenkamp* (Münster) und *Thomas Schlag* (Zürich) organisierte, interdisziplinäre Tagung, an der Wissenschaftler aus Deutschland, Frankreich und der Schweiz teilnahmen, beschäftigte sich mit der Frage, ob sich Gemeinsamkeiten in der (Aus-)Bildung von Religions- und Philosophielehrern aufzeigen lassen. Im Hintergrund stand die aktuelle Beobachtung erheblicher Differenzen zwischen angelsächsischen und kontinentaleuropäischen Lehrer-(Aus-)Bildungsbereichen. Dabei galt es, unterschiedliche Voraussetzungen zu bedenken: die hinkende Trennung von Staat und Kirche (Deutschland), den Laizismus (Frankreich), die kantonale Gliederung (Schweiz) sowie die spezifisch geschichtlichen Perspektiven der einzelnen Länder – den Weimarer Schulkompromiss von 1919 (Deutschland), die Abschaffung des konfessionellen Religionsunterrichts von 1865 (Schweiz), aber auch die allmähliche Aussetzung des Religionsunterrichts in den 1880er Jahren (Frankreich). Hinzu kommt die unterschiedliche Situation in den einzelnen Fächern (Religions- bzw. Philosophieunterricht).

Der Schwerpunkt dieser ersten Tagung lag auf Fragen zur kontinentaleuropäischen Situation: Wie sieht der Umgang mit Religion/Philosophie aus? Was ist das Ziel des jeweiligen Unterrichts? Welches Verständnis von Didaktik liegt den Fächern in den einzelnen Ländern zugrunde? Wie sieht das Verhältnis von Theorie und Praxis der akademischen Religions- und Philosophielehrerbildung aus? Lassen sich gemeinsame Grundlagen benennen? Die 14 Referenten gingen diesen Fragen in vier Themenblöcken jeweils aus deutscher, französischer und schweizerischer Sicht nach.

Ein erster Themenblock beschäftigte sich mit Begründung, Profil und Bezugswissenschaft der einzelnen Fächer. *Thomas Schlag* setzte sich mit der Diversität des Religionsunterrichts in der Schweiz auseinander. *Philippe Büttgen* zeigte Verbindungslinien zwischen „fait

* 3.–5. Februar 2016 im Liudgerhaus in Münster.

religieux“ und Philosophieunterricht in Frankreich auf. Ausgehend von der Rekonstruktion der chronologischen Entwicklungen des jeweiligen Faches machten die Referate auch in der Gegenwart spürbare Tendenzen sichtbar: Fragen nach der pädagogischen Begründung von Religions- bzw. Philosophieunterricht sowie entsprechenden gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Debatten. *David Käbisch* zeigte Möglichkeiten einer transnationalen Vorgehensweise auf und wandte diese auf die deutsche (Staatskirchen-) Rechts-, Religions- und Bildungsgeschichte an. Geschichtliche Eckpunkte und jüngste Entwicklungen des interreligiösen Dialogs im deutsch-französischen Vergleich thematisierte *Erhard Holze*. Ging es bei den vorherigen Vorträgen um wichtige allgemeine Erkenntnisse, beschäftigte sich *Béatrice Finet* mit der verzögerten Rezeption der Shoa in der französischen Grundschule.

In einem zweiten Themenblock zum Thema konkrete Institutionen der Aus- und Fortbildung beschäftigte sich *Monika Jakobs* (Luzern) mit der Entwicklung der Ausbildungseinrichtungen in der Schweiz, *Michael Wermke* (Jena) mit dem Beitrag der Pädagogischen Akademien zwischen 1926 und 1933 zur Professionalisierung und *Gérald Chaix* (Paris) mit der Stellung der Religion im französischen Schul- und Universitätssystem. Die Referate rekonstruierten die jeweilige geschichtliche Situation sowie Wandlungspotentiale in einer sich pluralisierenden Gesellschaft: In den Diskussionen stand die Frage nach Veränderungen der äußeren Rahmenbedingungen von Religionsunterricht und Lehrerbildung im Vordergrund.

Der dritte Block thematisierte das historische und aktuelle Selbstverständnis der Lehrenden. *Pierre Kahn* (Caen) hinterfragte das laizistische Schulsystem in Frankreich, dessen Konturen sich bereits in der Gesetzgebung von 1883 und 1886 hinsichtlich einer entsprechenden Zweckmäßigkeit, der Vereinbarung mit dem Freiheitsprinzip sowie Einflüssen auf die primäre Pädagogik abzeichneten. Dabei ging er auch seiner Aktualität und spezifischen Ausprägungen nach. Durch eine Analyse von Monographien aus dem 19. Jahrhundert zeigte *Antje Roggenkamp* auf, dass sich das Selbstverständnis der Religionslehrer in den unterschiedlichen deutschen Professionalisierungsmodellen einerseits durch ein kirchen- und staatskritisches Moment auszeichnet, Unterschiede in den Ansichten der Lehrenden und der sie beaufsichtigenden Dezenten führten

andererseits zu einer spezifischen Reflexion der Religionslehrerrolle als ein „typisch untypischer Beruf“ („äußerlich professionalisiert“, „innerlich entprofessionalisiert“).

Ein letzter Themenblock widmete sich dem Vergleich europäischer und angelsächsischer Rahmenbedingungen sowie entsprechenden (zivil-)rechtlich religiösen Einflüssen. *Andreas Kessler* (Bern) vertrat die These, dass es innerhalb des bekenntnisunabhängigen Religionsunterrichts der Schweiz zu einer Neutralisierung des Religiösen kommt. In diesem Zusammenhang analysierte er ein Schulbuch, den „Lehrplan 21“ sowie eine religionskundliche Didaktik. *Henrik Simojoki* (Bamberg) plädierte schließlich aus einer Außenperspektive für das Wahrnehmen der Bedeutung der historischen Pfadabhängigkeit. Trotz wechselseitiger Durchdringung von Globalem und Lokalem im südamerikanischen und zentralafrikanischen Raum komme es im öffentlichen Bildungswesen zu einer homogenisierenden Thematisierung von Religion.

Insgesamt fassten die Tagungsbeobachter, *Angela Kaupp* (Koblenz) und *Arnulf von Scheliba* (Münster), folgende Erkenntnisse zusammen: Zunächst rückt die Frage nach transnationalen Gemeinsamkeiten und Differenzen in den Fokus. Dabei ist die Frage nach dem Gegenstand von Religionsunterricht, Religionskunde, „fait religieux“ und Philosophieunterricht – so *Angela Kaupp* – zentral. Im Hintergrund etablieren sich spezifische Leitbegriffe (laïcité, Kantone, Pfadabhängigkeit, „res mixta“), die nicht einfach von einem in den anderen Kontext übertragbar sind. Zudem ist die Erarbeitung des Verhältnisses zu den jeweiligen spezifischen Bezugswissenschaften von enormer Bedeutung. Darüber hinaus ist die Suche nach Überschneidungsbereichen und transnationalen (Zwischen-)Räumen zentral, ein Faktum, das vor allem von *Gérald Chaix*, *Philippe Büttgen* und *David Käbisch* herausgearbeitet wurde. Schließlich kommt es bei der Weiterarbeit auf eine genaue Identifizierung von Schlüsselproblemen (Lehrerelbstbild, Didaktik, Neutralisierung des Religiösen) an. Demgegenüber wies *Arnulf von Scheliba* darauf hin, dass die generelle Bedeutung von Religion nicht länger ignoriert werden kann. Die spezifischen Verhältnisse in allen drei Ländern hätten dies gemeinsam, dass sie von einem hohen Maß an Pluralität und Nichtwissen über Religion geprägt seien, ein Umstand, der hohe Anforderungen an die einzelnen Fächer stelle. Daher müssen

Religionspädagogik und Didaktik von Religion bzw. Philosophie – dem Staat gegenüber – Kompetenzen und Handlungsspielräume zurückgewinnen. Möglich wäre dies u. a. durch die Erarbeitung gemeinsamer Unterrichtsmaterialien.

Während die Erforschung der Institutionen sowie der Lehrer-(Aus)-Bildung in den einzelnen Ländern nicht unerheblich vorangeschritten ist, steht die transnationale Sicht auf Professionalisierung noch aus. Dieser Forschungsansatz dürfte nicht nur in kontinentaleuropäischer Perspektive in Zukunft eine Schlüsselrolle für die Erforschung der historischen Religionspädagogik übernehmen.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für
Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den
„Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Ruthendorf-Przewoski, Cornelia von: Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR (AKiZ B 60). Göttingen 2015.

Wie wurde der reformkommunistische Prozess in der Tschechoslowakei in den evangelischen Landeskirchen in der DDR rezipiert? Welchen Handlungsspielraum hatten evangelische Landeskirchen nach seiner militärischen Beendigung, und wie loteten sie ihn aus? Aufgrund welcher Motivationen agierten kirchlich gebundene Handlungsakteure auf kirchenleitender Ebene, in Synoden und Gemeinden, oder als Einzelne? Cornelia von Ruthendorf-Przewoski beleuchtet die Situation der Kirchen in der DDR im Jahr 1968, die stark vom Prager Frühling beeinflusst wurde, und schließt damit eine Forschungslücke.

Mish, Carsten: Otto Scheel (1876–1954). Eine biographische Studie zu Lutherforschung, Landeshistoriographie und deutsch-dänischen Beziehungen (AKiZ B 61). Göttingen 2015.

Als Kirchengeschichtspräsident in Tübingen eminente Größe der Lutherforschung, ab 1924 fachfremd erster Ordinarius für Landesgeschichte in Kiel, zwischen Weimarer Republik und NS-Zeit Protegé des Auswärtigen Amtes im deutsch-dänischen Kulturkontakt – das Leben Otto Scheels (1876–1954) ist reich an Facetten. Carsten Mish entfaltet daraus einen besonderen Blick auf das deutsche „Zeitalter der Extreme“ und nutzt Scheels Lebensweg als analytische Sonde, um jenseits eines spannungsreichen und schillernden Personalien übergeordnete Fragen der Wissenschafts- sowie der allgemeinen Geschichte zu untersuchen.

Oelke, Harry / Kraus, Wolfgang / Schneider-Ludorff, Gury / Schubert, Anselm / Töllner, Axel (Hg.): Martin Luthers „Judenschriften“. Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert (AKiZ B 64). Göttingen 2015.

Martin Luthers „Judenschriften“ haben in der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts eine hochproblematische, aber bislang kaum erforschte Wirkungsgeschichte gehabt. Dieser Rezeptionsgeschichte widmet sich der vorliegende Band. Dabei steht nicht die eindimensionale Perspektivierung eines historischen Versagens Luthers im Vordergrund. Vielmehr wird die Rezeption im Kontext zeitgenössischer theologischer und historischer Bedingungen untersucht: Welche theologischen und politischen Motive bedingten die Rezeption von Luthers antijüdischen Schriften in der Lutherforschung des 19. Jahrhunderts? Welche Rolle spielten sie im lutherischen Konfessionalismus und in der jüdischen Wahrnehmung jener Zeit? Wie wurden sie in der Zwischenkriegszeit, von der Bekennenden Kirche oder den „Deutschen Christen“ zur Zeit des Nationalsozialismus politisch und theologisch instrumentalisiert? Vor diesem Hintergrund kommt die Bedeutung und Wirkung von Luthers Schriften für neuzeitliche theologische Diskurse und historische Entwicklungen, einschließlich Antisemitismus und NS-Zeit, zur Sprache. Die inhaltliche Aufarbeitung mit der Wirkungsgeschichte von Luthers „Judenschriften“ ist nicht auf das Ende des Zweiten Weltkriegs begrenzt, der Band beleuchtet zudem die Rezeption der „Judenschriften“ im anglo-amerikanischen Raum und ihre ethische, kirchengeschichtliche und kirchenpolitische Aufarbeitung im Protestantismus seit 1945.

Lepp, Claudia / Oelke, Harry / Pollack, Detlef (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre (AKiZ B 65). Göttingen 2016.

Der Band beschäftigt sich mit dem Wechselverhältnis von Religion und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland während der langen 1960er Jahre. Er nimmt die Forschungsfragen nach Tiefgang, Dramatik und zeitlicher Reichweite des religiösen Umbruchs in dieser Zeit auf, beschäftigt sich mit den sozialen Trägern und den sozialen

Ursachen und erörtert, ob und inwieweit alle Formen des Religiösen von diesem Wandel in gleicher Weise betroffen waren. Darüber hinaus analysiert er die von Kirche und Theologie gewählten Formen der Verarbeitung und Deutung des Umbruchs sowie die von ihnen ausgehenden Handlungsimpulse.

Das Verhältnis von Religion und Gesellschaft wird hier erstmals anhand der Lebensführung der Individuen analysiert. Im Konzept der Lebensführung kommen latente mentale Orientierungsmuster ebenso in den Blick wie manifeste Verhaltensweisen und ihr Verhältnis zueinander. Die Autorinnen und Autoren untersuchen, welchen Einfluss religiöse Wertvorstellungen und kirchliches Handeln auf verschiedene Teilbereiche der Lebensführung in den langen sechziger Jahren ausübten, wie sich dieser Einfluss im Laufe der Zeit veränderte und in welchem Verhältnis er zu konkurrierenden säkularen Einflüssen stand. Folgende Teilbereiche der Lebensführung werden behandelt: Arbeit, Freizeit und Konsum, Ehe und Familie sowie Sexualität und Fortpflanzung. Ein Kapitel ist der speziellen Lebensphase der Jugend gewidmet.

Mit Beiträgen von Reiner Anselm, Frank Bösch, Katharina Ebner, Pascal Eitler, Klaus Fitschen, Thomas Großböling, Eberhard Hauschildt, Siegfried Hermle, Norbert Friedrich, Traugott Jähni-chen, Christiane Kuller, Claudia Lepp, Christopher Neumaier, Harry Oelke, Dimitrij Owetschkin, Detlef Pollack und Ulrich Schwab.

Oehlmann, Karin: Glaube und Gegenwart. Die Entwicklung der kirchenpolitischen Netzwerke in Württemberg um 1968 (AKiZ B 62). Göttingen 2016.

Karin Oehlmann hat erstmals die Entstehungsgeschichte der Netzwerke, die hinter den Gesprächskreisen der Württembergischen Landessynode stehen, detailliert erforscht. Sie beschreibt die Geschichte der theologischen und politischen Auseinandersetzungen, die die kirchenpolitische Landschaft seit 1945 formten. Im Rücktritt des Synodalpräsidenten Oskar Klumpp 1968 und im Konflikt um den Kirchentag 1969 kulminierte der Konflikt. Vordergründig ging es in der Kontroverse zwischen Pietismus und moderner Theologie um das Entmythologisierungskonzept Rudolf Bultmanns. Gleichzeitig

wurden damit aber auch die Machtverhältnisse in der Württembergischen Landeskirche neu austariert.

Schilling, Annegreth: *Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren* (AKiZ B 63). Göttingen 2016.

Annegreth Schilling eröffnet eine bislang unbekannte Perspektive auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie: Denn anders als in den meisten Untersuchungen liegt der Schwerpunkt hier nicht auf den Entwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche; vielmehr wird gefragt, wie sich innerhalb des lateinamerikanischen Protestantismus eine revolutionäre und befreiungstheologische Haltung in den langen 1960er Jahren ausgeprägt hat. Die Autorin arbeitet dabei insbesondere den ökumenischen und transnationalen Charakter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie heraus. Im Mittelpunkt steht die Verflechtungsgeschichte zwischen dem lateinamerikanischen Protestantismus und dem Ökumenischen Rat der Kirchen in den 1960er und 1970er Jahren sowie die damit einhergehende Ausprägung eines globalen Bewusstseins der Kirchen.

Neuerscheinung außerhalb der Reihe

Haerendel, Ulrike / Lepp, Claudia (Hg.): *Bekennende Kirche und Unrechtsstaat*. Bad Homburg 2015.

Mit der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 hat die Bekennende Kirche einen Text geschaffen, der bis heute nachwirkt. Doch in welchem historischen Kontext entstand er und welche Bedeutung hatte er damals? In diesem Band gewähren die Autorinnen und Autoren tiefere Einblicke sowohl in das Zustandekommen der Synode von Barmen 1934 und ihrer Theologischen Erklärung wie auch in die weitere Geschichte der Bekennenden Kirche aus unterschiedlichen Perspektiven. Wichtige Akteure werden vorgestellt, Konflikte analysiert und theologische Positionen benannt und eingeordnet. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Geschichte der bayerischen Landeskirche. Es wird deutlich, dass frühere Sichtweisen einer differenzierteren Beurteilung weichen müssen: Auch in der Bekennenden Kirche

waren es nur Einzelne, die die Herausforderungen des nationalsozialistischen Unrechtsstaates klar erkannten und ihre Stimme gegen die Verbrechen des Regimes erhoben.

Mit Beiträgen von Eberhard Busch, Karl-Heinz Fix, Siegfried Hermle, Matthias Honold, Katharina Kunter, Claudia Lepp, Mirjam Loos, Manuel Schilling, Thomas Martin Schneider, Nora Andrea Schulze und Axel Töllner.

Der Band geht auf eine gemeinsame Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und der Evangelischen Akademie Tutzing vom 25. bis 27. April 2014 zurück.

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

Fitschen, Klaus

- Eine Demokratie, zwei Diktaturen: Die Nikolaigemeinde von 1918 bis 1989. In: Kohnle, Armin (Hg.): St. Nikolai zu Leipzig. 850 Jahre Kirche in der Stadt. Leipzig 2015, 114–128.
- Jochen Klepper und das evangelische Pfarrhaus. In: Luther 86 (2015), 22–35.
- Johannes Leipoldt (1880–1965). In: Bukovec, Predrag (Hg.): Christlicher Orient im Porträt – Wissenschaftsgeschichte des Christlichen Orients. Teilband 2. Hamburg 2015, 699–712.
- Die Reformation und die Säkularisierung Europas. In: *Communio Viatorum* 57 (2015), 90–105.
- Friedliche Revolution und sächsische Hochschulen im Jahre 1989. In: Sächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hg.): Die Ideologisierung der sächsischen Hochschulen von 1945 bis 1990. Dresden 2015, 137–150.
- Das Reformationsjubiläum 2017 aus der Sicht eines Kirchenhistorikers. In: „Ihr seid das Licht der Welt“. Der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums. Festschrift zur Verabschiedung von Jochen Bohl als Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens am 29. August 2015. Leipzig 2015, 55–67.

- Von Kindesbeinen an: Wehrerziehung und Militarisierung der Gesellschaft. In: Joachim Klose (Hg.): Militarisierung von Staat und Gesellschaft in der DDR. Leipzig 2015, 47–59.
- „Diaspora“ und der deutsche Protestantismus. In: Evangelisch glauben – nüchtern hoffen. Beiträge zu einer Theologie der Diaspora. Leipzig 2015, 76–85.
- „Protestantismus und Diaspora“. Vortrag auf der Tagung „Multiple Diasporas. Kulturwissenschaftliche und theologische Perspektiven auf den europäischen Protestantismus“, Neudietendorf (4.–6. März 2015).
- „Die Reformation und die Säkularisierung Europas“. Vortrag auf der Internationalen Konferenz zum 600. Jahrestag des Märtyrertodes von Jan Hus, Prag (9.–12. April 2015).
- „Frieden schaffen ohne Waffen? Die Friedensbewegung in den beiden deutschen Staaten und die Rolle der christlichen Kirchen“. Vortrag im Rahmen des Seniorenstudiums der LMU München (22. Oktober 2015).
- „Denken und Handeln. Zur Antinomie von Philosophie und Pädagogik bei Theodor Litt“. Vortrag im Rahmen des Theodor-Litt-Symposiums, Leipzig (29. Oktober 2015).
- „Die Theologie der Deutschen Christen“. Vortrag bei der Evangelischen Kirchengemeinde Leipzig-Wahren (13. November 2015).

Fix, Karl-Heinz

- Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und ihre Reaktionen auf Judenverfolgung und Judenvernichtung. In: Haerendel, Ulrike / Lepp, Claudia (Hg.): Bekennende Kirche und Unrechtsstaat. Bad Homburg 2015, 107–136.
- Evangelisch-Theologische Fakultäten und kirchliche Ausbildung. In: Picker, Christoph u. a. (Hg.): Protestanten ohne Protest. Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus. Bd. 1: Sachbeiträge. Speyer / Leipzig 2016, 469–485.
- „Der Weg zur Barmer Theologischen Erklärung in den Jahren 1933 und 1934“. Vortrag vor dem Ältestenkreis der Kirchengemeinde Peißenberg (9. Mai 2015).
- „Zwischen Kollaboration und Widerstand. Die Kirche(n) und der Nationalsozialismus“. Vortrag beim Katholischen Kreisbildungs-

werk Freising, Seniorenstudium Freising – Einmal früher und zurück, 4. Semester (9. Juni 2015).

- „Sowohl als auch. Reaktionen in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern auf Judenverfolgung und -vernichtung“. Vortrag auf dem Theologischen Studententag 2015 des Dekanatsbezirks München, St. Markuskirche München (16. November 2015).

Friedrich, Norbert

- Fliedners Englandreise. In: Kroll, Frank-Lothar / Munke, Martin (Hg.): Deutsche Englandreisen. Berlin 2014, 203–215.
- [zus. mit Kaminsky, Uwe] Von Fusion zu Fusion – Innere Mission und Hilfswerk im Rheinland. In: Diess. / Holz, Kurt A. (Hg.): Miscellen zur rheinischen Diakonieggeschichte. Düsseldorf 2014, 36–63.
- Kirche und soziale Frage, in: Evangelische Orientierung 14 (2014), H. 1, 7.
- 75 Jahre Verbandsschwesternschaft. Vortrag beim Sterntreffen des Kaiserswerther Verbandes in Neuendettelsau am 4. Oktober 2014. In: 75 Jahre Kaiserswerther Verbandsschwesternschaft – Diakonische Schwestern- und Bruderschaft 1939–2014. Berlin 2015, 15–26.
- Das politische Engagement innerhalb der Bochumer Evangelisch-theologischen Fakultät in den 1970er Jahren – Bemerkungen und Schlaglichter. In: Jähnichen, Traugott u. a. (Hg.): Religiöse Jugendkulturen in den 1970er und 1980er Jahren. Entwicklungen – Wirkungen – Deutungen. Essen 2014, 145–157.
- Diakonissen auf Bildungsurlaub im Industrierevier – ein Bericht aus dem Jahr 1956. In: Kirche im Revier 27 (2014), 31–36.
- Umgang mit Leid in der konfessionellen Pflege. Das evangelische Beispiel. In: Geschichte der Pflege 2 (2015), 19–23.
- Innere Mission und Diakonie im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. In: Stiegemann, Christoph (Hg.): Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn [23. Juli bis 13. Dezember 2015]. Paderborn 2015, 330–335.

- Lazarus und die Mutterhausdiakonie Kaiserswerther Prägung. In: Cantow, Jan / Fischer, Jens (Hg.): Niemanden und Nichts aufgeben. 150 Jahre Lazarus Diakonie. Berlin 2015, 15–33.
- Diakonie im Ruhrgebiet. In: Grimm, Martin / Schilling, Johannes (Hg.): Orte der Reformation. Bd. 28: Ruhrgebiet. Leipzig 2016.
- Diakonie und Innere Mission. In: Picker, Christoph u. a. (Hg.): Protestanten ohne Protest. Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus 1. Speyer / Leipzig 2016, 517–526.
- Einführung: Arbeit, Konsum und Freizeit. In: Lepp, Claudia / Oelke, Harry / Pollack, Detlef (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen sechziger Jahre! Göttingen 2016, 101–105.

Hermle, Siegfried

- Herausforderungen des deutschen Protestantismus durch die nationalsozialistische Rassenpolitik. In: Nabrings, Arie (Hg.): Reformation und Politik. Bruchstellen deutscher Geschichte im Blick des Protestantismus (SVRKG 186). Bonn 2015, 217–250.
- Weg ins Freie. Mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis arbeiten die Kirchen Schuld auf. In: zur sache. bw 14 (2015), H. 1, 28–31.
- Die lothringischen evangelischen Kirchen als Teil der pfälzischen Landeskirche 1940 bis 1945. In: Picker, Christoph u. a. (Hg.): Protestanten ohne Protest. Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus. Bd.1: Sachbeiträge. Speyer 2016, 189–207.
- „Luther und die Juden“ in der Bekennenden Kirche. In: Oelke, Harry u. a. (Hg.): Martin Luthers „Judenschriften“. Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert (AKiZ B 64). Göttingen 2016, 161–190.

Kuller, Christiane

- The Demonstrations on Support of the Protestant Provincial Bishop Hans Meiser: A Successful Protest Against the Nazi Regime? In: Stoltzfus, Nathan / Maier-Katkin, Birgit (Hg.): Protest in Hitler's „National Community“. Popular Unrest and the Nazi Response. New York / Oxford 2016, 38–54.
- Einführung. Krisendebatten um Ehe und Familie in den 1960er Jahren. In: Lepp, Claudia / Oelke, Harry / Pollack, Detlev (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre. Göttingen 2016, 205–212.

Lepp, Claudia

- Hg. [zus. mit Haerendel, Ulrike]: *Bekennende Kirche und Unrechtsstaat*. Bad Homburg 2015.
- Hg. [zus. mit Oelke, Harry und Pollack, Detlef]: *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre (AKiZ B 65)*. Göttingen 2016.
- *Polityczny, społeczny i kościelny kontekst powstania Memorandum Wschodniego / Der politische, gesellschaftliche und kirchliche Kontext der Entstehung der Ostdenkschrift*. In: *Na drodze pojednania – 50-lecie Memorandum Wschodniego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech / Auf dem Weg zur Versöhnung – Zum 50. Jahrestag der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Warszawa 2015, 28–62.
- *Kirchengeschichte im World Wide Web: „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ – eine historische Ausstellung im Internet*. In: Dies. / Haerendel, *Bekennende Kirche und Unrechtsstaat*, 223–238.
- *Die Kirchen als sexualmoralische Anstalt? Fremdwahrnehmung und Selbstverständnis zwischen Verbotsethik und Beratung*. In: Dies. / Oelke / Pollack, *Religion und Lebensführung*, 287–313.
- *Christen und Kirchen in der DDR. Eine Nachlese (1990–2014)*. In: *Theologische Rundschau* 81 (2016), 48–73.
- *Mut aus „tiefem Glauben“*. Elisabeth Goes war eine „stille Heldin“ im Widerstand gegen den Nationalsozialismus (ekd.de 27.1.2016). <http://www.ekd.de/aktuell/103481.html>.
- *Gegen den Strom – Pfarrer-Zuwanderung in der DDR. Warum Theologen in den 50er Jahren von der Bundesrepublik in den Osten gingen* (ekd.de 29.2.2016). http://www.ekd.de/aktuell/edi_2016_02_29_kirche_ddr.html.
- *Gegen den Strom. Warum Theologen in den fünfziger Jahren in die DDR gingen* (evangelisch.de 29.2.2016). <http://www.evangelisch.de/inhalte/132027/29-02-2016/warum-theologen-den-fuenfziger-jahren-von-der-bundesrepublik-die-ddr-gingen>.
- *Hat die Kirche einen Öffentlichkeitsauftrag? Evangelische Kirche und Politik seit 1945*. In: Landmesser, Christoph / Popkes, Enno Edzard (Hg.): *Kirche und Gesellschaft. Kommunikation – Institution – Organisation*. Leipzig 2016, 107–130.

- „Martyrer‘ oder ‚verkappte Edelkommunisten‘? Motive kirchlicher Übersiedler in die DDR während der 1950er Jahre.“ Vortrag auf der Tagung: „Protestantismus im geteilten Deutschland. Forschungsperspektiven“ der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland“ an der Georg-August-Universität Göttingen (6. Juli 2015).
- „Die evangelische Kirche und die Dritte-Welt-Bewegung.“ Vortrag auf der Veranstaltung des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte: „Christliche Publizistik und entwicklungspolitisches Bewusstsein. Historische Perspektiven auf das Lebenswerk von Kai Friedrich Schade (1940–2013)“ in Mainz (19. November 2015).
- „Die demokratische Ordnung als Gegenstand des deutsch-deutschen Kirchendialogs.“ Vortrag auf der Tagung „30 Jahre Demokratiedenkschrift. Eine akademische Geburtstagsfeier“ der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland“ in Kooperation mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen (23. Februar 2016).
- „Warum sich erinnern? Die Evangelisch-Lutherische Kirche und die Erinnerungskultur in der Bundesrepublik Deutschland.“ Vortrag im Rahmen der Lutherischen Begegnung zum Thema: „Erinnerung – Wegweiser in die Zukunft?! Partnerschaft München-Paris seit 1962“ (16. April 2016).
- „50 Jahre danach. Die Wirkungsgeschichte der Ostdenkschrift der EKD“. Radiointerview Deutschlandfunk (21. Oktober 2015). www.deutschlandfunk.de/50-jahre-danach-die-wirkungsgeschichte-der-ostdenkschrift.886.de.html?dram:article_id=334508.

Müller, Andreas

- (Hg.): Das Kreuz unter dem Halbmond. Orientalische Christen im Angesicht des „Arabischen Frühlings“ (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 50). Münster 2014.
- „Eine stille Märcheninsel frommer Beschaulichkeit mitten in dem alles mitreißenden und alles wandelnden Strome der Geschichte“? Der Athos im Zeitalter des Nationalsozialismus. In: Flogaus, Reinhard / Wasmuth, Jennifer (Hg.): Orthodoxie im Dialog. His-

torische und aktuelle Perspektiven. Festschrift für Heinz Ohme. Berlin / Boston 2015, 337–369.

- Zwischen allen Stühlen. Christen im Nahen Osten der Gegenwart. In: *Welt und Umwelt der Bibel* 21 (2016), H. 1, 8–12.

Pöpping, Dagmar

- „Kriegspfarrer im Ostkrieg 1941–1945“. Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe: „Montags im Museum“, veranstaltet vom Förderverein Ruhrtaalmuseum e. V. in Schwerte (1. Juni 2015).

Pollack, Detlef

- [zus. mit Rosta, Gergely]: *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt a. M. / New York 2015.

Roggenkamp, Antje

- „Friedensnetzwerke in den 1920er Jahren: Überlegungen zur transnationalen Analyse von deutscher und französischer Weltbundvereinigung für die Freundschaftsarbeit der Kirchen“. Vortrag auf der Tagung „Transnationale Dimensionen religiöser Bildung in der Moderne“, Goethe-Universität, Frankfurt a. M. (2. Oktober 2015).
- „Impulse aus der Reformation für das gegenwärtige Verständnis von Bildung“. Vortrag auf der Herausgebtagung der Zeitschrift für Evangelische Ethik, Berlin (4. Dezember 2015).
- „Veränderungen im Selbstverständnis der Religionslehrer als Folge ihrer Professionalisierung“. Vortrag auf der Tagung „Religion und Philosophie. Vergleichende Untersuchungen zur Lehrerbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz“, Westfälische Wilhelms-Universität Münster (4. Februar 2016).

Schjørring, Jens Holger

- Dansk teologi og nazismen. In: Olsen, Niklas / Lammers, Karl Chr. / Roslyng-Jensen, Palle (Hg.): *Nazismen, universiteterne og videnskaben i Danmark*. København 2015, 153–182.
- Christian Bartholdy i kritisk belysning. Oppositionsindlæg ved Kurt Ettrup Larsens disputats. In: *Kirkehistoriske Samlinger* 2015, 127–140.

Schneider, Thomas Martin

- Welche Gegner hatte der Dickensieder Pfarrer Paul Schneider? In: JEKGR 64 (2015), 195–209.
- Freiheit vom Staat – Freiheit gegen den Staat: Bekenntnis und Widerstand. In: Nabrings, Arie (Hg.): Reformation und Politik – Bruchstellen deutscher Geschichte im Blick des Protestantismus (SVRKG 186). Bonn 2015, 251–263.
- Der Weg nach Barmen. Zur Entstehungsgeschichte der Bekennenden Kirche. In: Haerendel, Ulrike / Lepp, Claudia (Hg.): Bekennende Kirche und Unrechtsstaat. Bad Homburg 2015, 13–29.
- Rezension: Olaf Blaschke, Die Kirchen und der Nationalsozialismus. Stuttgart 2014. In: MdKI 66 (2015), H. 1, 20.
- Rezension: Manuel Schilling, Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer, Neukirchen-Vluyn 2005. In: JEKGR 64 (2015), 310–313.
- Rezension: Martin Lätzel, Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen, Regensburg 2014. In: ThLZ 140 (2015), Sp. 662f.
- „Martin Luther: De servo arbitrio / Vom unfreien Willen, 1525“. Vortrag vor der Superintendentenkonferenz und Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland in Wuppertal (28. September 2015).

Schulze, Nora Andrea

- Verrat an der Bekennenden Kirche? Die bayerische Kirchenleitung und die Bekennende Kirche in den Herausforderungen des NS-Unrechtsregimes. In: Haerendel, Ulrike / Lepp, Claudia (Hg.): Bekennende Kirche und Unrechtsstaat. Bad Homburg 2015, 81–105.

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Betätigung der Kirche anlässlich des Krieges“. Akademie-Tagung zum Ersten Weltkrieg in der Evangelischen Akademie Abt Jerusalem in Braunschweig (4. Dezember 2015), mit Referaten von Landtagspräsident a. D. Jürgen Gansäuer, Pf. i. R. Dr. Peter Hennig, Pfarrer Christian Tegtmeier.

Veröffentlichungen

- Schyga, Peter / Glufke, Dirk: Wider die Vergottung des Volkstums und der Rasse. Die öffentlichen Einwürfe des Goslarer Pastors Holtermann gegen das NS-Regime (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, Heft 23). Wolfenbüttel 2015.

Kooperationen

- Evangelische Akademie Abt Jerusalem in Braunschweig.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte Bd. 112 (2014) und Bd. 113 (2015) – beide Bände sind 2015 erschienen und enthalten Beiträge und Rezensionen von Veröffentlichungen zur Zeitgeschichte.
- Mühlbauer, Friederike: Religionskontroversen in der Friedensstadt. Evangelisch-katholische Beziehungen in Osnabrück 1871–1918 (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 48). Göttingen 2015.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte in Leer (21.–22. Mai 2016); darunter ein Vortrag zur Zeitgeschichte der reformierten Kirche: Die Ablösung des reformierten Landessuperintendenten Hollweg 1948/1949.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e.V.

Veranstaltungen

- Herbst-Studientag und Mitgliederversammlung 2015 in Eisenach, im neuen Landeskirchenarchiv, im neu eröffneten Lutherhaus und in der Eisenacher Georgenkirche (24. Oktober 2015).

Projekte

- Tagebuch zum Kirchenkampf in Thüringen 1933–1938 von Marie Begas.
- Pfarrerbuch der thüringischen Territorien.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Herbst-Studientag am 17.9.2016 in Jena zu den Tagebüchern der Marie Begas (1883–1969).

Kooperationen

- 3. Thüringer Melanchthontag, Schmalkalden (8./9. Mai 2015).
- Punktuell mit der Evangelischen Akademie Thüringen und dem Verein zur Geschichte Thüringens.

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: Lohrengel, Jan (Kiel): Diakonie in der Diaspora. Die Deutsche Evangelische Gemeinde in Istanbul 1933–1945 (18. Mai 2015); Stellbrink-Kesy, Barbara (Berlin): „Die Welt ist ja auch krank“. Ein Stolperstein für Irmgard Heiss (15. Juni 2015); Cranach, Michael v. (München): Das Gedenkbuch der Münchner „Euthanasie“-Opfer. Methodisches Vorgehen zur Opferidentifizierung (3. Dezember 2015); Neumann, Reinhard (Bielefeld): „Die Fürsorge für die verwahrloste Jugend ...“ oder „Das übersehene Brüderhaus“. Zur Geschichte der Evangelischen Stiftung Neinstedt 1850–1950 (18. Januar 2016).
- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgenden Beiträgen: Meyer, Steffen (Kästorf): Zuflucht, Kurhaus, Straf-

anstalt. Die Trinkerheilstätte Stift Isenwald und ihre Patienten, 1901–1942 (18. April 2016); Kokel, Susanne (Marburg): „Kirchenmensch und Wirtschaftsmensch“. Die Herrnhuter Brüdergemeine als Unternehmer (30. Mai 2016).

Veröffentlichungen

- Schmuhl, Hans-Walter: Aus „Kindern“ werden „Klienten“. Der veränderte Blick der Diakonie auf Menschen mit (geistiger) Behinderung seit den 1960er Jahren. In: Damberg, Wilhelm / Jähnichen, Traugott (Hg.): Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns. Stuttgart 2015, 137–150.
- Schmuhl, Hans-Walter: Hermann Muckermann. Ein Akteur im Spannungsfeld von Wissenschaft, Öffentlichkeit und Politik. In: Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 109 (2014), H. 3–4, 241–255.
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: Diakonie in der Diaspora. Das Diakoniewerk Gallneukirchen von der Habsburgermonarchie bis in die Zweite Republik (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 26). Bielefeld 2015.
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: Die Entdeckung des Geschlechts. Der Umgang mit Sexualität und Partnerschaft in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel im Wandel. In: Westfälische Forschungen 65 (2015), 193–219.

Projekte

- 150 Jahre Evangelische Stiftung Ummeln (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).
- Die Bruderschaft des Lindenhofes in Neinstedt unter dem Vorsteher Martin Knolle (1934–1955) (Reinhard Neumann).
- Geschichte der Diako Flensburg ab 1933 (Ulrike Winkler/Hans-Walter Schmuhl).
- Geschichte der Diakonenausbildung seit 1945 (Thomas Zippert).

- Heimerziehung in den Diakonischen Werken Rotenburg / Wümme in den 1950er/60er Jahren (Karsten Wilke / Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Lebensbedingungen und Lebenslagen von (ehemaligen) Bewohner/innen und (ehemaligen) Mitarbeitenden des Evangelischen Johannesstifts in den Jahren von 1945 bis 1970 (Ulrike Winkler).
- Lebensbedingungen und Lebenslagen von Menschen mit Behinderungen in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel. Entwicklungen seit 1945 (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler u. a.).

Kooperationen

- Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen

Veröffentlichungen

- Philipps, Albrecht: Diaspora im Münsterland. Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung evangelischer Kirchengemeinden in Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert am Beispiel Ochtrups (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 43). Bielefeld 2015.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Konferenz in Villigst: „200 Jahre lutherisch-reformierte Union“ (Arbeitstitel) (18./19. September 2017).

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte e. V.
- Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Auflösung oder Wandel eines Phänomens? – „Katholizismus“ seit den 1960er Jahren in interdisziplinärer Perspektive. Veranstaltung der Sektionen für Geschichte und Soziologie im Rahmen der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 28. und 29. September 2015 in Bonn.

Veröffentlichungen

- Reichmann, Bettina: Bischof Ottokár Prohászka (1858–1927). Krieg, christliche Kultur und Antisemitismus in Ungarn (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 127). Paderborn u. a. 2015.
- Bock, Florian, Der Fall „Publik“. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 128). Paderborn u. a. 2015.
- Damberg, Wilhelm / Hummel, Karl-Joseph (Hg.): Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 130). Paderborn u. a. 2015.
- Voges, Stefan, Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 132). Paderborn u. a. 2015.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Oboth, Jens: Pax Christi Deutschland im Kalten Krieg 1945–1957. Gründung, Selbstverständnis und „Vergangenheitsbewältigung“ (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 131) (im Druck).
- Illemann, Regina: Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 133) (im Druck).
- Große Kracht, Klaus: Die Stunde der Laien? Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1960 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 129) (im Druck).

Projekte

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Sowjetische Besatzungszone und frühe DDR 1945–1951. Bearb. v. Wolfgang Tischner (in Vorbereitung).
- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1950–1955. Bearb. v. Annette Mertens (in Vorbereitung).
- Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939. Bearb. v. Thomas Brechenmacher. Kooperationsprojekt des Deutschen Historischen Instituts Rom, der Kommission für Zeitgeschichte Bonn und des Archivio Segreto Vaticano (laufend: www.dhi-roma.it/orsenigo.html).

Kooperationen

- Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft (s. Veranstaltungen).
- Deutsches Historisches Institut Rom
- Archivio Segreto Vaticano

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins für bayerische Kirchengeschichte in Lauingen/Donau (10./11. Juli 2015).

Veröffentlichungen

- Schneider, Bernhard: Gräfenberg. Geschichte und Religiosität eines fränkischen Dekanats in der bayerischen Landeskirche. Hg. im Auftrag des Vereins für Bayerische Kirchengeschichte. Nürnberg 2014.
- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 84 (2015) [im Ersch.], darin: Engel, Peter: Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer (1877–1946). Professor für Praktische Theologie an der Universität Erlangen und Leiter des Martin-Luther-Bundes in schwerer Zeit; Nübel, Otto: Flucht nach Bayern. Paul Friederich im Thüringer Kirchenkampf 1932–1938.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung in Schweinfurt (28./29. Oktober 2016).

Projekte

- Regensburger Pfarrerbuch (bearb. v. Volker Wappmann).

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden

Veröffentlichungen

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. IV: Erweckung – Innere Mission/Diakonie – Theologinnen. Hg. von Gerhard Schwinge. Heidelberg u. a. 2015.
- Kunze, Rolf-Ulrich: „Möge Gott unserer Kirche helfen!“ Theologienpolitik, Kirchenkampf und Auseinandersetzung mit dem NS-Regime: Die Evangelische Landeskirche Badens 1933–1945. Stuttgart 2015.

- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 8/9 (2014/15), darin: Klausing, Caroline: Zur Kirchlichen Zeitgeschichte in Baden: Der Forschungsdiskurs zwischen Sonderwegthese, Kirchenleitungsanspruch und konservativem Widerstand, 79–96; Thierfelder, Jörg: Die Vorläufige Landessynode von Bretten 1945, 97–127; Bayer, Ulrich: „Euration du clergé protestant“ – Zur Entnazifizierung evangelischer Pfarrer in der französischen Besatzungszone, 129–136; Stössel, Hendrik: Die Barmer Synode und ihre Theologische Erklärung, 137–156; Lohmann, Ilse: Gibt es im derzeitigen Verständnis des Staates evangelische Spuren?, 169–182; Fischer, Konrad: Verbum Dei manet in aeternum. Wort Gottes, Kirche und Konfession im Licht der Barmer Theologischen Erklärung, 191–198; Fix, Karl-Heinz: „Gott helfe uns weiter auf unserem harten Weg, und wenn es sein darf nach seinem heiligen Wollen, zu Sieg und Frieden!“ – Die badische Landeskirche im Jahr des Kriegsbeginns 1914, 199–219; Ehmann, Johannes: Die Theologische Fakultät und der Erste Weltkrieg, 221–230; Arnold, Matthieu: Die Kriegspredigten in Elsass-Lothringen 1914–1918, 231–242; Marggraf, Eckhart: „...was sich hier in unserer Blumenstraße abspielt...“ – Briefe des badischen Kirchenpräsidenten Albert Helbing bei Kriegsbeginn 1914; Schwinge, Gerhard: Kriegsbegeisterung – und was danach? Mannheimer evangelische Pfarrer und der Erste Weltkrieg, 247–258; Günter Richter, „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ – Ost-West-Begegnungen der Partnerkirchen Baden und Berlin-Brandenburg, 423–429; Bayer, Ulrich: „Als die Angehörigen der Mordopfer die evangelische Stadtkirche betreten, läuten alle Glocken der Stadt.“ April 1977: Der Staatsakt für Generalbundesanwalt Siegfried Buback in der Karlsruher Stadtkirche, 430–437; Bayer, Ulrich: „Baden trifft Rom“: Die Begegnung zwischen dem badischen Landesbischof und EKD-Ratsvorsitzendem Klaus Engelhardt und Papst Johannes Paul II. 1996 in Paderborn, 438–445; Wennemuth, Udo: Tagebücher als Quellen zur Geschichte der Frauen in der Kirche, 447–457.

Projekte

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert (Fortsetzung).
- Badisches Pfarrerbuch 1800–2010.

Kooperationen

- Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Vor 40 Jahren: Mitarbeiterversammlung nach dem Tode von Oskar Brüsewitz in Halle (Juni 2016).
- Jahrestagung in Wittenberg: „Die Rolle der Bekennenden Kirche in der Provinz Sachsen“ (2./3. September 2016).

Kooperationen

- Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.
- Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte.

Verein für pfälzische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Wissenschaftliche Arbeitstagung in Landau: „Weltmission und Kulturaustausch“ (200 Jahre Basler Mission, Rückwirkungen) zus. mit der Evangelischen Akademie, dem Missionarisch-Ökumenischen Dienst der Evangelischen Kirche in der Pfalz und der Basler Mission-Deutscher Zweig (23./24. Januar 2015).
- Jahrestagung in Pirmasens (12./13. Juni 2015): „Seelsorge im Krieg im Grenzgebiet (Rote Zone)“; Grafschaft Hanau-Lichtenberg.
- Wissenschaftliche Arbeitstagung am 15./16. Januar 2016: „Bayern und Pfalz – Gott erhalts: 200 Jahre ‚Besitzergreifungspatent‘ des Königs Max Joseph I auf die Gebiete am ‚Überrhein‘“ – in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Pfalz und dem Institut für pfälzische Geschichte.
- Jahrestagung 15./16. April 2016 in Speyer: „300 Jahre Dreifaltigkeitskirche – ein Juwel des lutherischen Barock“.

Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 82 (2015).

Projekte

- Mitarbeit vieler Vorstandsmitglieder am NS-Handbuch der Evangelischen Kirche Pfalz.
- Biundo III (Pfälzisches Pfarrerbuch, Fortschreibung).

- Edition des Briefwechsels zwischen Pfarrer Lind und Albert Schweitzer.

Kooperationen

- Evangelische Akademie Pfalz.
- Ebernbürg-Stiftung und Verein.
- Institut für Pfälzische Geschichte und Volkskunde.

Verein für württembergische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Wissenschaftliche Tagung „200 Jahre Basler Mission und Württemberg“ in Stuttgart (9. Oktober 2015).

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Blätter für württembergische Kirchengeschichte 116 (2016).

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Kirchengeschichtliche Vorträge im Anschluss an die 2-jährlichen Mitgliederversammlungen.
- Zahlreiche Vorträge in Zusammenarbeit mit anderen Vereinen.

Veröffentlichungen

- Behrens-Talla, Klaus (Hg.): Frauen in vor- und nachreformatorischer Zeit (Hospitium Ecclesiae 25). Bremen 2015.

Projekte

- Die Schriftenreihe Hospitium Ecclesiae wird 2016 mit 2 Bänden fortgesetzt.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

- Albrecht-Birkner, Veronika, Dr. theol., Professorin für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Siegen.
- Biermann, Katharina, Wissenschaftliche Hilfskraft am Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Brunner, Benedikt, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte, insbesondere Reformationsgeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
- Bruns, Katja, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August Universität Göttingen, im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“.
- Dietzel, Stefan, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Projekt „Gelehrte Journale und Zeitungen als Netzwerke des Wissens im Zeitalter der Aufklärung“ sowie am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Georg-August Universität Göttingen.
- Jäger, Sarah, Dipl. Theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Systematische Theologie I 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“.
- Loos, Mirjam, Doktorandin am Institut für Kirchengeschichte II an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Naumann, Martin, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

- Oehlmann, Karin, Dr. phil., Pfarrerin der Württembergischen Landeskirche.
- Roggenkamp, Antje, Dr. theol., Professorin für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Rohmann, Markus, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Schall, Teresa, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie I 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“.
- Schieder, Tobias, Dipl.-Jur., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Öffentliches Recht, insb. Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, 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“.
- Schilling, Annegret, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Ökumenik und Dogmatik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.
- Theißen, Henning, Dr. theol., PD und DFG-Heisenbergstipendiat, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald.

„Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“

Im Berichtszeitraum ist die Ausstellung noch einmal erweitert worden. Neu finden Sie im Bereich „Zeiten“ den Regionalteil zu Mitteldeutschland.

www.evangelischer-widerstand.de

