

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

14/2020

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 38/2020

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

Druck: UNI-DRUCK
Susanna Novotny
Amalienstraße 69
80799 München

ISSN: 1866-8771

Inhalt

Editorial	7
Aufsätze	
Der Protestantismus und die Debatte um die Asylrelevanz von Folter in den 1980er Jahren <i>Jonathan Spanos / Malte Hakemann</i>	11
„Das ist Terror, der auf uns Synodale ausgeübt wird.“ Die Synode der EKD von 1958 und ihre Wirkung auf die Schlesische Landeskirche <i>Martin Naumann</i>	43
Prinzipien und Funktionsweise von Erinnerungskulturen: 100 Jahre (Nicht-)Gedenken an die „baltischen Märtyrer“ <i>Gisa Bauer</i>	71
Forum: Die Rolle der Kirchen im Umbruch von 1989/90 in Forschung und Erinnerung	
Zur Einführung <i>Claudia Lepp</i>	99
Mit Beiträgen von <i>Hagen Findeis, Klaus Fitschen, Christian Halbrock, Michael Haspel, Katharina Kunter, Gerhard Lindemann, Andreas Stegmann, Ellen Ueberschär</i>	99
Forschungsberichte	
Diskriminierung von Christen in der DDR. Dargestellt am Beispiel von Bausoldaten, Totalverweigerern und Jugendlichen im Widerstand gegen die Wehrerziehung in den 1960er Jahren mit Schwerpunkt Thüringer Raum <i>Roland M. Lehmann</i>	129

Evangelische Kirche im Nationalsozialismus. Eine Studie zu Siegerländer Kirchengemeinden anhand archivalischer Quellen und Oral-history-Dokumenten <i>Britta Schröder</i>	137
Kirchliche Akteure vor den Herausforderungen des urbanen Strukturwandels 1955–1995: Manchester und Essen im Vergleich <i>Sarah Thieme</i>	145
Tagungsberichte	
Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven <i>Carlotta Israel</i>	153
Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘. Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit <i>Daniel H. Meyer</i>	163
Kirchliche Praxis in der DDR. Kirche (sein) in Diktatur und Minderheit <i>Felix Stütz</i>	175
Der Gustav-Adolf-Verein (GAV) im Nationalsozialismus <i>Filip Lipiński</i>	181
Nachrichten	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	183
Neuerscheinungen	183
Tagungen	186
Veröffentlichungen und Vorträge	187
Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen	197
Autorinnen und Autoren der Beiträge	209

Editorial

Am 27. und 28. Februar 2020 veranstalteten die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und die katholische Kommission für Zeitgeschichte erstmals gemeinsam eine Tagung. Dort diskutierten 65 Teilnehmer*innen über Vergangenheit und Zukunft des Forschungsfeldes „Kirchliche Zeitgeschichte“. Dabei wurden auch so fundamentale Fragen erörtert wie: Was soll Gegenstand Kirchlicher Zeitgeschichte sein, wenn Religion aus der Gesellschaft ins Private emigriert? oder: Wer wird Kirchliche Zeitgeschichte in Zukunft wahrnehmen und betreiben?

Einen Einblick in die aktuelle Vielfalt der Akteur*innen, Themen und Methoden der Kirchlichen Zeitgeschichte gibt das vorliegende Heft. Es startet mit einem interdisziplinären Beitrag zu einem Thema der 1980er Jahre, ein Jahrzehnt, das nun zunehmend in den Forschungsfokus rückt. Der Historiker Jonathan Spanos und der Jurist Malte Hakemann analysieren gemeinsam die kirchliche und die juristische Debatte um die Asylrelevanz von Folter. Anhand von Quellen zeigen sie die Differenzen in der Wahrnehmung, Bewertung und Argumentation und entwickeln Thesen zu den Ursachen des gescheiterten Dialogs. Dass auch der ostdeutsche Protestantismus nach wie vor ein aktueller Gegenstand der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung ist, zeigt der Beitrag von Martin Naumann. Er untersucht das konfliktreiche Staat-Kirche-Verhältnis in der DDR am Beispiel der Auseinandersetzungen im Kontext der EKD-Synode von 1958. Im Mittelpunkt seines Beitrages steht der theologische Oberkonsistorialrat Hans-Joachim Fränkel und die schlesische Landeskirche. Mit der kirchlichen Erinnerungskultur beschäftigt sich die Kirchenhistorikerin Gisa Bauer. Sie beklagt das Fehlen einer deutschen Gedenkkultur im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ und fragt nach den Gründen hierfür.

Im dreißigsten Jahr der Wiedervereinigung thematisiert ein Forum die Rolle der evangelischen Kirche und ihrer Glieder im politischen Umbruch der Jahre 1989/90. Hierzu wurden drei Fragen an acht Vertreterinnen und Vertreter der Theologie und Geschichtswissenschaft gestellt, die selbst diese Ereignisse aus der Nähe oder Ferne erlebt und sich wissenschaftlich mit dem Protestantismus in der DDR

beschäftigt haben. Die Variationsbreite der Antworten ist evident – eine spannende Lektüre!

Im Anschluss an den Aufsatzteil werden drei thematisch und methodisch sehr unterschiedliche Forschungsprojekte vorgestellt. Roland Lehmann informiert über Forschungen an der Universität Jena. Dort werden im Projekt „Diskriminierung von Christen in der DDR“ von einem Forschungsteam die Unterdrückungsmechanismen und Repressionsmaßnahmen untersucht, die während der 1960er Jahre gegen Bausoldaten, Totalverweigerer und Jugendliche im Widerstand gegen die Wehrerziehung im Thüringer Raum angewendet wurden. Britta Schröder untersucht anhand archivalischer Quellen und Oral-History-Dokumente in ihrer Dissertation die kirchenpolitischen Positionierungen in den Siegerländer Kirchengemeinden während des Nationalsozialismus und den Umgang damit nach 1945. Sarah Thieme beschäftigt sich in ihrem Habilitationsprojekt mit der „gestaltenden Kraft kirchlicher Akteure in der Deutung und Bewältigung der sozialen und politischen Herausforderungen des urbanen Strukturwandels“ zwischen 1955 und 1995. Für ihren synchronen, transnationalen Vergleich hat sie sich die Städte Manchester und Essen ausgesucht.

Den Forschungsberichten folgen Informationen über vier zeit-historische Tagungen. Carlotta Israel berichtet von der bereits eingangs erwähnten Tagung über „Bilanz – Fragen – Perspektiven“ der Kirchlichen Zeitgeschichte und formuliert Nachfragen. Über eine unter großer Beteiligung und mit viel öffentlicher Resonanz auf der Wartburg durchgeführte Tagung zum Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘ und seiner Nachgeschichte schreibt Daniel H. Meyer. Felix Stütz berichtet von der Auftaktveranstaltung einer für drei Jahre am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Universität Leipzig eingerichteten Forschungsstelle zur „Kirchliche[n] Praxis in der DDR. Kirche (sein) in Diktatur und Minderheit“. Dem Agieren des Gustav-Adolf-Vereins während der NS-Herrschaft widmete sich eine Tagung im November 2019 in Leipzig, deren Verlauf Filip Lipiński skizziert.

Den Abschluss des Heftes bilden Nachrichten über zeithistorische Publikationen und Tagungen verschiedener Einrichtungen. Damit soll der Informationsfluss über Aktivitäten auf regionaler und nationaler Ebene gewährleistet und zu Kooperationen angeregt werden.

Eine anregende Lektüre wünschen alle Beteiligte, die dieses Heft in herausfordernden Zeiten auf den Weg gebracht haben.

München, im Mai 2020
Claudia Lepp und Harry Oelke

Aufsätze

Der Protestantismus und die Debatte um die Asylrelevanz von Folter in den 1980er Jahren

Jonathan Spanos / Malte Hakemann

1. Einleitung

Die Debatte um das Asylrecht war eine der zentralen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik der 1980er Jahre. Angesichts steigender Zahlen von Asylanträgen stand besonders die Definition des Begriffs ‚politischer Flüchtling‘ im Mittelpunkt. Eine der wesentlichen Konfliktlinien verlief hierbei zwischen einer als rigide erscheinenden Rechtswirklichkeit und gegenläufigen Strömungen in der Zivilgesellschaft. Kristallisationspunkt für den sich verschärfenden Konflikt wurde die Rechtsprechung deutscher Verwaltungsgerichte. Teile der Judikatur der frühen 1980er Jahre verneinten eine politische Verfolgung im Sinne des Grundgesetzes selbst bei im Herkunftsstaat drohender oder bereits erlittener Folter¹. Flüchtlingsunterstützergruppen und Menschenrechtsorganisationen reagierten mit Unverständnis und Protest auf diese Urteile. Damit wurde die Asylrelevanz von Folter über den juristischen Fachdiskurs hinaus verstärkt in der zivilgesellschaftlichen Arena aufgegriffen. Die Historikerin Julia Kleinschmidt benennt zwei verschiedene Entwicklungstendenzen, die im Kontext der juristischen Auseinandersetzung um das Asylrecht und die Proteste der Asylhelferbewegung in den 1980er Jahren ineinandergriffen. Einerseits formierte sich seit den 1960er Jahren eine in der Studentenbewegung wurzelnde Strömung von Juristen mit einer bürokratiekritischen Ausrichtung, andererseits vollzog sich seit den 1970er Jahren die in der historischen Menschenrechtsforschung diskutierte „moralische Wende“ in der Außenpolitik². In diesem Feld

1 Zur Rechtsprechung im Überblick: *Frowein*, Jochen / *Kühner*, Rolf: Drohende Folterung als Asylgrund und Grenze für Auslieferung und Ausweisung. In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 43 (1983), 537–565.

2 *Kleinschmidt*, Julia: Streit um das ‚kleine Asyl‘. ‚De-Facto-Flüchtlinge‘ und Proteste gegen Abschiebungen als gesellschaftspolitische Herausforderung

lässt sich auch die Thematisierung der Rechtsprechung zur Asylrelevanz von Folter verorten. Auch innerhalb der mit den sozialen Bewegungen vernetzten Debattenforen des Protestantismus stieß die Rechtsprechungsentwicklung auf Resonanz.

Insbesondere die evangelischen Akademien stellten in dieser Zeit Diskussionsräume dar, in denen die Perspektiven von Juristen, Menschenrechtsaktivisten und Theologen aufeinandertrafen. Im Dezember 1982 fand eine Konsultation zum Thema „Folter und Asylrecht“ in der Evangelischen Akademie Bad Boll statt, die Verwaltungsrichter und Engagierte der Flüchtlingshilfe zusammenbrachte. Dem Studienleiter der Akademie und Theologen Horst Oberkampf ging es dabei darum, „das Problem Folter und Asylrecht, Folter und Menschenwürde und den Zusammenhang von juristischen und ethischen Grundprinzipien miteinander zu diskutieren“³. Auf einer ähnlich angelegten Kooperationstagung der Evangelischen Akademien Nordelbien und Hofgeismar im Juni 1983 wollte der Studienleiter und Jurist Konrad von Bonin „in einem Kreis von Personen mit unterschiedlichen Erfahrungen [...] ein solches offenes Gespräch führen“⁴. Wenige Jahre später wurde jedoch ein ernüchterndes Fazit gezogen. Bei einer Tagung in Bad Boll im Oktober 1986 äußerte der Ausländerbeauftragte der Evangelischen Landeskirche in Baden, Pfarrer Wolfgang Weber:

„Das erste, was mir [...] auffällt, ist die Tatsache, daß Menschen, die mit Flüchtlingen [...] arbeiten, und Politiker oder administra-

für Bund und Länder während der 1980er Jahre. In: Jaeger, Alexandra / Kleinschmidt, Julia / Templin, David (Hg.): Den Protest regieren. Staatliches Handeln, neue soziale Bewegungen und linke Organisationen in den 1970er und 1980er Jahren. Essen 2018, 231–258, hier: 236f.

- 3 *Evangelische Akademie Bad Boll*: Folter und Asylrecht. Konsultation zu einer aktuellen Herausforderung für Rechtsberater, Verwaltungsrichter, Theologen und Verantwortliche aus dem Asylbereich vom 9. bis 10. Dezember 1982 in der Evangelischen Akademie Bad Boll. In: Protokolldienst Evangelische Akademie Bad Boll 1983, H. 9, 1.
- 4 *Evangelische Akademie Nordelbien*: Neue Entwicklungen in der Asylrechtsprechung: für Richter, Mitarbeiter an Ausländerbehörden, in der Ausländerbetreuung tätige Verbände. Eine Tagung der Evangelischen Akademie Nordelbien und der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Tagungsstätte Bad Segeberg, 7.–9. Juni 1983. Bad Segeberg 1983, 7.

tive Grundrechtsverwalter nicht mehr miteinander reden können. Wir gebrauchen zwar beide die deutsche Sprache, aber verstehen uns zutiefst nicht mehr.“⁵

Umgekehrt rechnete der Staatsrechtslehrer Helmut Quaritsch in einer Bilanz der Asylrechtsdebatte mit den kirchlichen Positionen in der gesellschaftlichen Debatte ab. Viele Kirchenvertreter hätten Positionen vertreten, „die nur noch als rechtsfremd zu bezeichnen“⁶ wären. Distanz und Unverständnis prägten die Auseinandersetzung, am Ende standen teils polemische, teils konsternierte Eingeständnisse vom Scheitern des Dialogs.

Der vorliegende Beitrag betrachtet die Debatte um die Asylrelevanz von Folter innerhalb protestantischer Foren aus rechts- und geschichtswissenschaftlicher Perspektive⁷. Besonderes Augenmerk gilt zudem der Zusammenarbeit evangelischer Gruppen mit Menschenrechtsorganisationen sowie den kirchlichen Anti-Folter-Kampagnen. Mithilfe der interdisziplinären Perspektive auf die Argumentation und Rhetorik der Debattenbeiträge werden die Unterschiede insbesondere zwischen Theologen und Juristen in der Wahrnehmung und Konstruktion des Begriffs politischer Verfolgung untersucht. Zwar bildeten verfassungsrechtliche Großbegriffe wie das Asylgrundrecht und die Menschenwürde gemeinsame Bezugspunkte für beide Akteursgruppen, diese wurden jedoch unterschiedlich kontextualisiert und bewertet. Anhand der Quellen werden die Differenzen in der Wahrnehmung, Bewertung und Argumentation untersucht und Thesen für die Ursachen des gescheiterten Dialogs entwickelt. Zunächst wird der juristische und rechtsgeschichtliche Hintergrund der Diskussion um die Asylrelevanz von Folter in den

5 *Evangelische Akademie Bad Boll*: Die Asylfrage im Spannungsfeld von Menschenrecht und Gemeinwohl. Tagung vom 10. bis 12. Oktober 1986 in der Evangelischen Akademie Bad Boll. In: Protokolldienst Evangelische Akademie Bad Boll 1987, H. 1, 74.

6 *Quaritsch*, Helmut: Recht auf Asyl. Studien zu einem mißdeuteten Grundrecht. Berlin 1985, 52.

7 Der Aufsatz ist im Rahmen der fächerübergreifenden Zusammenarbeit in der DFG-Forschergruppe 1765 entstanden. Parallel erscheint ein ergänzender Beitrag der Verfasser mit rechtswissenschaftlichem Fokus in der Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht.

1980er Jahren beleuchtet. Anschließend soll die Behandlung des Themas im protestantischen Debattenraum anhand verschiedener Fallbeispiele untersucht werden. Die Beobachtungen und Ergebnisse werden in einem abschließenden Fazit zusammengeführt.

2. Rechtsgeschichtlicher Hintergrund und juristischer Fachdiskurs

2.1 Die Rechtsprechung zur Asylrelevanz von Folter und die juristische Fachdebatte

Der Parlamentarische Rat hatte in der Beratung zum Grundgesetz letztlich allen Konkretisierungen und Einschränkungen des in Art. 16 Absatz 2 Satz 2 Grundgesetz neu geschaffenen Asylgrundrechts eine Absage erteilt. Allerdings bestand deswegen keine Klarheit über den tatsächlichen Inhalt der neu geschaffenen Norm⁸. Das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) hatte den Begriff der politischen Verfolgung zunächst anhand des Flüchtlingsbegriffs der Genfer Flüchtlingskonvention ausgelegt. Asylberechtigt war, wer

„wegen seiner Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung Verfolgungsmaßnahmen mit Gefahr für Leib und Leben oder Beschränkungen seiner persönlichen Freiheit ausgesetzt ist oder solche Verfolgungsmaßnahmen begründet befürchtet.“⁹

Am 29. November 1977 entschied das Gericht, dass die Einstufung der befürchteten Verfolgung als politisch sich nicht nach dem Grund der Furcht des Verfolgten, sondern nach dem mit der Verfolgung bezweckten Ziel bestimme¹⁰. Die Dezentralisierung der Zuständigkeit für Asylrechtsstreitigkeiten ab 1978 führte in der Folge zu divergierenden Ergebnissen in der Instanzrechtsprechung etwa im Hinblick

8 Bis zum 30.6.1993 lautete Art. 16 Abs. 2 S. 2 GG: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“. Zur Entstehungsgeschichte vgl. *Schneider*, Hans Peter: Das Asylrecht zwischen Generosität und Xenophobie. Zur Entstehung des Artikels 16 Absatz 2 Grundgesetz im Parlamentarischen Rat. In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 1 (1992), 217–236.

9 Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts (Im Folgenden abgekürzt als BVerwGE) 4, 238–243; 49, 202–210, hier: 204; 67, 184–195, hier: 185f.

10 Vgl. BVerwGE 55, 82–86, hier: 85.

auf die Asylrelevanz von Folter¹¹: So wurde eine politische Verfolgung zum Teil selbst bei im Herkunftsstaat drohender oder bereits erlittener Folter verneint¹². Über den juristischen Fachdiskurs hinaus erregten im Jahr 1982 insbesondere Entscheidungen des Kasseler und des Mannheimer Verwaltungsgerichtshofs (VGH) Aufsehen, die Folterpraktiken der türkischen Strafverfolgungsbehörden für nicht asylrelevant hielten¹³. Mit der subjektiven Verfolgungsmotivation des Staates war letztlich ein zusätzliches Kriterium für die Auslegung eines Verfassungsartikels eingeführt worden. Im juristischen Schrifttum vertrat insbesondere der Rechtsanwalt Reinhard Marx, der auch über den Begriff des Politischen im Asylrecht promoviert wurde¹⁴, seit Ende der 1970er Jahre vehement eine andere Auffassung. Auf die Finalität des jeweiligen staatlichen Handelns abzustellen, erhebe die Rechtsprechung zum „Quasi-Gesetzgeber“¹⁵. Tatsächlich füllte das Kriterium der Verfolgungsmotivation eine durch Gesetzgebung und Wissenschaft belassene Leerstelle. Marx aber ging bei der Bearbeitung dieses legislativen Vakuums von der Prämisse aus, „Ziel der Politik“ sei „die Sicherung der Menschenrechte“, denn der Staat sei „durch die negatorischen Freiheitsrechte begrenzt“¹⁶. Seiner stärker objektiv angelegten Deutung zufolge war über die Flüchtlingskonvention hinaus daher die Verletzung von Menschenrechten maßgeblich für die Einstufung der Verfolgung als politisch. Die Mehrzahl der Geflüchte-

11 Vgl. Zweites Gesetz zur Änderung der Verwaltungsgerichtsordnung vom 25.7.1978 (BGBl. I, 1107).

12 Zur Rechtsprechung im Überblick vgl. *Frowein / Kühner*, Folterung (wie Anm. 1).

13 Vgl. „gewöhnliche strafrechtliche Ermittlungen“ (VGH Kassel. In: Informationsbrief Ausländerrecht 1982, 98–101, hier: 99) und „allgemeines kriminalpolitisches Phänomen“ (VGH Mannheim, Informationsbrief Ausländerrecht 1982, 255–257, hier: 257).

14 *Marx*, Reinhard: Eine menschenrechtliche Begründung des Asylrechts: rechtstheoretische und -dogmatische Untersuchungen zum Politikbegriff im Asylrecht. Baden-Baden 1984.

15 *Ders.*: Die Definition politischer Verfolgung in der Bundesrepublik Deutschland. In: Thränhardt, Dietrich / Wolken, Simone (Hg.): Flucht und Asyl. Informationen, Analysen, Erfahrungen aus der Schweiz und der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg 1988, 148–158, hier: 149.

16 *Ders.*: Politisches Strafrecht und Folter im Asylrecht. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik 4 (1984), 102–110, hier: 110.

ten, insbesondere aus der Dritten Welt, seien unpolitisch, der Kreis möglicher Verfolgungsgründe daher weiter zu fassen¹⁷. Staatenübergreifend aber sei die Anerkennung von Menschenrechten¹⁸. Da jegliche Art von Folter eine Verletzung der Menschenwürde und des Völkerrechts darstelle¹⁹, war erlittene oder drohende Folter schon aufgrund der damit einhergehenden Verletzung der Menschenwürde für Marx stets asylrelevant²⁰.

Eine abstraktere, am Politikbegriff Max Webers vom „Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung“²¹ orientierte Deutung des Politischen lag der Auffassung des Oberverwaltungsgerichts (OVG) Hamburg im Jahr 1983 und Teilen der juristischen Literatur zugrunde²². Das Vorgehen gegen Regimegegner war dem OVG Hamburg zufolge politisch, wenn es der Sicherung der Herrschaft des Staates durch die Abwehr tatsächlicher oder vermeintlicher Bedrohungen der Macht dieses Regimes oder der von diesem zur Sicherung seiner Macht hochgehaltenen Werte diene. Abzugrenzen sei dies „von seinen sonstigen Funktionen, insbesondere von derjenigen, allgemein Ordnung unter den Bewohnern des Staatsgebiets zu halten“²³. Das OVG Hamburg sprach sich davon

17 Vgl. *Heine*, Regina / *Marx*, Reinhard: Ausländergesetz mit neuem Asylverfahrensrecht. Rechtsprechung zum Asylrecht mit Erläuterungen. Baden-Baden 1978, 280.

18 Vgl. *Marx*, Strafrecht (wie Anm. 16), 110.

19 Insoweit jedenfalls einmütig die Judikatur, vgl. *Wölker*, Ulrich: Deutsche Rechtsprechung in völkerrechtlichen Fragen 1982. In: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 44 (1984), 103–165, hier: 131.

20 Vgl. *Marx*, Reinhard: Plädoyer für ein liberales Asylrecht. In: Amnesty International (Hg.): Bewährungsprobe für ein Grundrecht: Art. 16 Abs. 2 S. 2 Grundgesetz: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“. Baden-Baden 1978, 111–188, hier: 128f.; *ders.*, Die Gewissensfreiheit in Theorie und Praxis des Asylrechts. In: Schult, Gerhard (Hg.): Einwanderungsland Bundesrepublik Deutschland? Baden-Baden 1982, 153–190; *ders.*, Strafrecht (wie. Anm. 16), 102–110; und *Heine / Marx*, Ausländergesetz (wie. Anm. 17), 279f.

21 *Weber*, Max: Politik als Beruf. München / Leipzig 1919, 4.

22 Vgl. OVG Hamburg. In: Informationsbrief Ausländerrecht 1983, 187–203, hier: 199; 309–310, hier: 310; und *Neumann*, Volker: Feindschaft als Kriterium des asylrechtlichen Politikbegriffs. In: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 4 (1985), 628–634, hier: 630–634.

23 OVG Hamburg (wie. Anm. 22), 198; vgl. hierzu *Zeidler*, Wolfgang: Einige Bemerkungen zu den Versuchen, den Begriff der „politischen Verfolgung“

ausgehend für ein uneingeschränktes Asylrecht politischer Straftäter aus. Das BVerwG sollte dann jedoch in seinen Urteilen zu den gegen die Entscheidungen aus Mannheim und Kassel angestrebten Revisionen dem Ansatz einer objektivierenden, die Menschenrechtsordnung als universalen Wert begreifenden Deutung des Politischen anhand der Menschenrechtsordnung, wie sie Marx vornahm, eine Absage erteilen²⁴. Es entschied sich damit für den subjektivierenden und wertrelativierenden Ansatz anderer Teile der Instanzrechtsprechung. Der 1981 eigens eingerichtete neunte Senat des BVerwG urteilte im Mai 1983, dass ein Asylanspruch selbst bei der die Menschenwürde verletzenden Vornahme von Folter nur bei politischen Motiven des folternden Staates begründet werde²⁵. Solche politischen Motive seien nicht vorhanden, wenn der Staat „lediglich seine Herrschaftsstruktur aufrechtzuerhalten trachtet und dabei die Überzeugungen seiner Staatsbürger unbehelligt läßt“²⁶. Sie seien, so das Gericht zusammenfassend in seiner Revisionsentscheidung zum Urteil des OVG Hamburg, mit dem auch dessen Auslegung zurückgewiesen wurde, nur gegeben, wenn

„ein Staat seine Bürger in ihrer politischen oder religiösen Überzeugung zu treffen, sie aus ethnischen oder Gründen der Nationalität zu disziplinieren, sie deswegen niederzuhalten oder sogar zu vernichten sucht“²⁷.

Das adjektivische Verständnis des „Politischen“ ermöglichte eine Unterscheidung gegenüber dem Merkmal der „Verfolgung“, das sich

zu bestimmen. In: Rütters, Bernd (Hg.): Freiheit und Verantwortung im Verfassungsstaat: Festgabe zum 10-jährigen Jubiläum der Gesellschaft für Rechtspolitik. München 1984, 551–562, hier: 560f.

24 Vgl. BVerwGE 67, 184–195, hier: 193.

25 Vgl. ebd., 189.

26 BVerwGE 67, 195–203, hier: 199f.; so auch BVerwG Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 3 (1984), 653–655, hier: 653.

27 BVerwG NVwZ 1984, 653–655, hier: 653 unter Verweis auf BVerwGE 67, 184–195, hier: 189f. und BVerwGE 67, 195–203, hier: 199f. Dem schlossen sich weite Teile des Schrifttums an, so *Zeidler*, Bemerkungen (wie Anm. 23), 559–564; *Renner*, Günter: Asylanerkennung oder Abschiebung und Auslieferung bei Menschenrechtsverletzungen. In: Neue Juristische Wochenschrift 37 (1984), 1257–1264; *Quaritsch*, Recht (wie Anm. 6), 59–70.

nach Art und Intensität des staatlichen Eingriffs bestimmte²⁸. Hierfür allein sollte das Kriterium der Menschenwürdeverletzung Bedeutung erlangen. Folterpraktiken mochten eine politische Verfolgung indizieren, so das BVerwG in einer späteren Entscheidung, auch dies aber dann nicht, wenn sie im Rahmen der Strafverfolgung üblich seien, mithin „eine allgemein rechtswidrige Praxis“ darstellten²⁹. In der Richterschaft waren die Reaktionen vorsichtig zustimmend: Der Flexibilität bei der Reaktion auf das Verhalten anderer Staaten wurde das Fehlen transparenter Entscheidungskriterien gegenüber gestellt³⁰. Zustimmung erfuhr die Rechtsprechung im juristischen Schrifttum etwa durch den Bundesverfassungsgerichtspräsidenten Wolfgang Zeidler und den Staatsrechtler Quaritsch. Die Bewertung der Praktiken anderer Staaten wurde relativiert, die durch die höchstrichterliche Rechtsprechung eröffnete Autonomie des Asylrichters daher auch nicht kritisiert. Dahinter stand ein Verständnis, das einen starken Staat propagierte. Man verwies auf unterschiedliche Anschauungen zu Folter und Menschenrechten in anderen Staaten und Gesellschaftsordnungen, zu Todesstrafe und Grundrechten wie dem Kriegsdienstverweigerungsrecht und relativierte so im Ergebnis die Bedeutung von Foltermaßnahmen für die Asylentscheidung³¹. Nur von einem „utopisch idealisierenden Standpunkt aus“ möge dies als „Anmaßung eines ‚Weltrichtertums‘“ kritisiert werden³², so Zeidler. Die Einführung des Finalitätskriteriums hatte eine rigidere Asylrechtspraxis zur Folge als in den Debatten des Parlamentarischen Rats intendiert. Dort war die Strafverfolgung wegen eines politischen Delikts noch gleichbedeutend mit der Annahme politischer Verfolgung³³. Das BVerwG hatte die Entstehungsgeschichte unter Verweis auf die erste Asylentscheidung des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1959

28 BVerwGE 67, 184–195, hier: 193.

29 BVerwGE 74, 226–233, hier: 229.

30 Vgl. *Schwäble*, Ulrich: Zum Zustand des materiellen Asylrechts. In: Die öffentliche Verwaltung 42 (1989), 419–429, hier 424.

31 Vgl. *Quaritsch*, Recht (wie Anm. 6), 72–78; *Zeidler*, Bemerkungen (wie Anm. 23), 561f.

32 *Zeidler*, Bemerkungen (wie Anm. 23), 560.

33 Vgl. *Kreuzberg*, Hans: Grundrecht auf Asyl: Materialien zur Entstehungsgeschichte. München 1984, 67f.

als wenig ergiebig eingestuft³⁴. Quaritsch rechtfertigte die veränderte Auslegung des Asylgrundrechts mit „Wandlungen des politischen und sozialen Umfeldes“³⁵ und hob zugleich das Erfordernis einer autonomen-juristischen Begründung hervor³⁶. Die Prämisse solcher Stimmen war die, dass der souveräne Staat ein Recht habe, seinen Bestand und seine Rechtsordnung mit den Mitteln des Strafrechts zu verteidigen³⁷. Quaritsch wies darauf hin, dass Foltermaßnahmen ein „Stabilisierungszweck“ zugunsten des Staates zukommen könne³⁸. Auf die im Verfolgerstaat herrschende politische Richtung, so das Verfassungsgericht, sollte es ausgehend hiervon nicht ankommen³⁹. Wie schon das BVerwG in seiner Entscheidung⁴⁰, nahm auch Quaritsch ausdrücklich Bezug auf die Staatslehre Herbert Krügers, als er ausführte, die Bundesrepublik habe sich durch das Asylgrundrecht „dessen beraubt, was zu Recht als das wesentliche Kennzeichen des modernen Staates [...] angesehen wird, nämlich auf veränderte Lagen angemessen reagieren zu können“⁴¹.

Gegenüber diesem relativierenden Ansatz konnte ein die Menschenrechtsordnung absolut setzendes Verständnis nicht verlangen, gegenüber der subjektiven Autonomie des Asylrichters nicht eine objektivierende Definition des Politischen und gegenüber dem Fokus auf den einzelnen Staat nicht das eines staatenübergreifenden universalen Konsenses. So beklagte Marx einen „Dualismus von Politik und Menschenrechten, welcher Politik lediglich als Macht-

34 Vgl. BVerwGE 67, 184–195, hier: 191 unter Verweis auf BVerfGE 9, 174–185, hier: 179.

35 *Quaritsch*, Recht (wie Anm. 6), 63.

36 Vgl. *ebd.*, 111.

37 Vgl. *Zeidler*, Bemerkungen (wie Anm. 23), 560.

38 *Quaritsch*, Recht (wie Anm. 6), 74. Quaritsch zufolge sei diese „Entprivilegierung des politischen Straftäters“ angesichts von „Attentat und Aufruhr, von Anarchie und Sezession“ wohl verständlich (*Ebd.*, 92).

39 Vgl. BVerwGE 67, 195–203, hier: 197 unter Verweis auf BVerfGE 54, 341–363, hier: 357.

40 In BVerwGE 67, 184–195, hier: 188, wird *Krüger*, Herbert: Allgemeine Staatslehre. Stuttgart 1966, 679, zitiert.

41 *Quaritsch*, Helmut: Arbeitsverbot und Sichtvermerk als „flankierende“ Maßnahmen des Asylverfahrens. In: Fürst, Walther / Herzog, Roman / Umbach, Dieter (Hg.): Festschrift für Wolfgang Zeidler, Bd. 1. Berlin 1987, 957–980, hier: 969.

politik, Menschenrechte dagegen als bloß moralische Postulate oder als ideologische Forderungen“ verstehe⁴². Er hatte den denkbar weitgefassten Definitionsversuch des OVG Hamburg dafür kritisiert, dass dieser für die Unterscheidung der Verfolgung politischer und sonstiger Straftaten nichts bewirken und daher divergierende richterliche Entscheidungen eben nicht vermeiden könne⁴³. Dem vom BVerwG bestätigten Ansatz aber attestierte Marx, gar nicht erst eine Definition zu liefern, sondern subjektiver Wertung freie Hand zu lassen⁴⁴.

2.2 Rechtsgeschichtliche Einordnung

In den 1980er Jahren stand die deutsche Politik im Zeichen der „geistig-moralischen Wende“, die der seit 1982 amtierende Bundeskanzler Helmut Kohl ausgerufen hatte⁴⁵. Der neuen Regierung aus Union und Freidemokraten ging es nach einem sprunghaften Anstieg der Asylbewerberzahlen von 11.000 im Jahr 1976 auf fast 108.000 im Jahr 1980 um eine Begrenzung der Zuwanderung. Entsprechende gesetzgeberische Maßnahmen wurden diskutiert, nicht zuletzt im Zuge immer wieder aufkommender Diskussionen um gerichtliche Entscheidungen⁴⁶. Während Unionsparteien und konservativere Medien unter Hinweis auf Gefahren und Belastungen oder auch möglichen Missbrauch des Asylrechts eine restriktive Linie verfolgten, zeigten sich Sozialdemokraten und Grüne, aber auch die Kirchen, mit Verweis etwa auf subjektive Einzelschicksale und allgemeine humanitäre Erwägungen offener gegenüber weiterer Zuwanderung⁴⁷. Unter den Juristen, die an den Entwicklungen jener Zeit oft maßgeblich beteiligt waren, bestand keine Einigkeit darüber, wie man dieser Realität gerecht werden sollte. Restriktivere Tendenzen auch in der Rechtsprechung sahen sich starker Kritik ausgesetzt, was bis in die öffentliche

42 Marx, Strafrecht (wie Anm. 16), 108.

43 Vgl. Marx, Gewissensfreiheit (wie Anm. 20), 165.

44 Vgl. Marx, Definition (wie Anm. 15), 156f.

45 *Stimme*, Klaus: Die Rede des Kanzlers: Regierungserklärungen von Adenauer bis Schröder. Wiesbaden 2005, 320.

46 Zur Asyldebatte Anfang der 1980er Jahre vgl. Herbert, Ulrich: Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge. München 2001, 264–270.

47 Vgl. *ebd.*, 446f. und 478f.

Debatte hinein deutlich wurde. So störte sich Günter Renner, Richter an dem für seine Rechtsprechung kritisierten Kasseler Verwaltungsgerichtshof, auf einer Veranstaltung von Amnesty International im Januar 1984 in Bonn an dem Vorwurf des ebenfalls referierenden Reinhard Marx, man betreibe „inhumane juristische Haarspalterei“. Renner wies den Versuch „einer pauschalen Abwertung unserer Verwaltungs- und Gerichtspraxis“ von sich und bezweifelte seinerseits den Nutzen von „ethisch wohlfundierten Bekenntnissen“⁴⁸. Das Magazin „Der Spiegel“ wiederum wollte 1986 selbst in der Richterschaft Kritik an einer kaum nachvollziehbaren „Rabulistik“ und einer „restriktive(n) Rechtsprechung, um ganz gezielt Bevölkerungsgruppen aus dem Land herauszuhalten“, festgestellt haben⁴⁹. Dies wiederum stieß auf wenig Gegenliebe bei den so Angegriffenen: Günter Korbmacher, der dem für Asylrecht zuständigen neunten Senat des BVerwG vor-saß, beklagte 1987 die „emotionsgeladenen Diskussionen in der Öffentlichkeit, in der allgemeinen Publizistik und im fachwissenschaftlichen Schrifttum“⁵⁰. Er sah so die Gefahr einer „Vergiftung des Meinungsklimas“ und einer „Flucht in die Irrationalität“⁵¹. Diese Befürchtung war durchaus begründet: Im September 1987 verübten Angehörige der linksextremen „Revolutionären Zellen“ einen Anschlag auf den Richter, wobei sie ihm in die Knie schossen. In einem Bekennterschreiben rechtfertigte die Gruppe ihre Tat mit der Rechtsprechung des neunten Senats zur Asylrelevanz von Folter⁵².

48 Das Referat ist abgedruckt in: *Renner*, Asylanerkennung (wie Anm. 27); Verweis auf Marx auf 1258 FN 4.

49 N. N.: „Im Lager ist es besser als daheim“. Asylgrundrecht – Gütezeichen der Verfassung oder Fehlkonstruktion? In: *Der Spiegel* Nr. 31 vom 28.7.1986, 23–32, hier: 29.

50 *Korbmacher*, Günter: Besteht auf dem Gebiet des Asyl- und Flüchtlingsrechts ein Bedarf an gesetzlicher Regelung? In: *Fürst*, Festschrift (wie Anm. 41), 901.

51 *Ebd.*, 911.

52 Vgl. *Hien*, Eckart: 150 Jahre deutsche Verwaltungsgerichtsbarkeit. Berlin 2014, 26. Hien verweist auf den Wortlaut der Presseerklärung „Folter als solche kein Asylgrund“ (statt etwa: „Keine Abschiebung bei drohender Folter“), der für die Attentäter ausschlaggebend gewesen sei.

3. Die Asylrelevanz von Folter im protestantischen Debattenraum

Aufmerksamkeit erlangte die Diskussion zunehmend auch in kirchlichen Kontexten. Die Auseinandersetzung mit dem Thema Folter innerhalb protestantischer Debattenforen ist ein prägnantes Beispiel für die Aufnahme und Verhandlung eines rechtspolitischen Themas in der zivilgesellschaftlichen Arena jenseits der Parteien und etablierten Institutionen. Die Diskussion eines juristischen Expertenthemas über fachwissenschaftliche Foren und konventionelle politische Beteiligung hinaus verdeutlicht zudem die steigende Bedeutung des Zusammenwirkens protestantischer Institutionen mit zivilgesellschaftlichen Akteuren und sozialen Bewegungen ab den 1970er Jahren⁵³. Exemplarisch können hierfür die evangelischen Akademien stehen⁵⁴, im hiesigen Zusammenhang insbesondere die Standorte Bad Boll, Nordelbien und Hofgeismar.

3.1 Zeithistorischer Kontext

3.1.1 Institutionelle Rahmenbedingungen

Für die Diakonie, die ein eigenes Rechtsberaternetzwerk für Asylfälle unterhielt und eng mit anderen Akteuren der gesellschaftlich breit aufgestellten Asylbewegung zusammenarbeitete, war die Beschäftigung mit dem Thema besonders relevant. Seit Mitte der 1970er Jahre hatte der evangelische Wohlfahrtsverband seine Menschenrechts- und Flüchtlingsarbeit ausgebaut und professionalisiert⁵⁵. Die zuständigen Referenten der Diakonie-Hauptgeschäftsstelle in Stuttgart kooperierten bei Tagungen und Fortbildungen mit der nahegelegenen Evangelischen Akademie Bad Boll und brachten das Thema dort mit ein⁵⁶. Auch die Evangelischen Akademien Nordelbien und Hofgeismar boten in dieser Zeit eine Plattform für die asylrechtliche Debatte unter

53 Vgl. *Lepp*, Claudia: Zwischen Konfrontation und Kooperation. Kirchen und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik (1950–1983). In: *Zeithistorische Forschungen* 7 (2010), 364–385.

54 Vgl. *Mittmann*, Thomas: Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen. Göttingen 2011.

55 Vgl. *Lottje*, Werner: Einsatz für Menschenrechte – Dienst für den Frieden. In: Ulrich, Heinrich-Hermann (Hg.): *Diakonie in den Spannungsfeldern der Gegenwart. Herausforderung und Antwort*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Präsident Dr. Theodor Schober. Stuttgart 1978, 318–323.

56 Vgl. *Evangelische Akademie Bad Boll*, Asylfrage (wie Anm. 5).

Beteiligung von Juristen und Mitarbeitern der Flüchtlingshilfe⁵⁷. Die besondere Aufmerksamkeit für das Thema innerhalb protestantischer Foren lässt sich aber nicht ausschließlich durch die professionellen Interessen der von den konfessionellen Wohlfahrtsverbänden organisierten juristischen Beratungsarbeit erklären. Jenseits der Akademien wurde die Asylrelevanz von Folter auch in unterschiedlichen anderen protestantischen Institutionen thematisiert, die sich dem Dialog mit den sozialen Bewegungen und der Befassung mit gesellschaftlichen Fragen verschrieben hatten. Innerhalb der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) beschäftigte man sich in der Gesprächsrunde „Menschenrechte“ und im Arbeitskreis „Recht und Theologie“ im Rahmen eines Vortrags von Volker Neumann über den asylrechtlichen Politikbegriff mit der aktuellen Frage nach der Asylrelevanz von Folter⁵⁸. Neben den Programmen der Akademien strahlten auch die Kirchentage in den 1970er und 80er Jahren in die politische Kultur der Bundesrepublik aus⁵⁹. Bereits auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1981 in Hamburg hatte eine Podiumsdiskussion zum Thema „Asylrecht in der Bundesrepublik – Recht ohne Menschlichkeit“ unter der Leitung des prominenten Amnesty-Generalsekretärs und Pfarrers Helmut Frenz stattgefunden⁶⁰. Zudem erschienen in der kirchlichen Publizistik, wie beispielsweise in den Evangelischen Kommentaren, Beiträge zur Folterthematik⁶¹.

57 Vgl. *Evangelische Akademie Nordelbien*, Entwicklungen (wie Anm. 4).

58 *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft*: Jahresbericht 1984. Heidelberg 1984, 47 und 63f. Der Vortrag wurde in überarbeiteter Fassung abgedruckt in: *Neumann*, Feindschaft (wie Anm. 22).

59 Vgl. *Treidel*, Rulf Jürgen: *Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftliches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung*. Stuttgart 2001; und *Runge*, Rüdiger / *Krause*, Christian (Hg.): *Zeitansage. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*. Stuttgart 1989.

60 *Medienarchiv* Bielefeld: 19. Deutscher Evangelischer Kirchentag – Hamburg 1981: „Fürchte dich nicht“. Programmübersicht. In: http://medienarchiv-bielefeld.de/app/download/5799212892/Archiv_DEKT_1981_neu.pdf [zuletzt abgerufen am 19.9.2019].

61 Vgl. *Neudeck*, Rupert: *Schreie ohne ein Echo? Vom Kampf gegen die Folter*. In: *Evangelische Kommentare* 16 (1983), H. 8, 426–428.

3.1.2 Rezeption der Anti-Folter-Kampagnen

An der Thematik der Folter verdeutlicht sich auch die Adaption von Kampagnen der aufsteigenden Menschenrechtsbewegung innerhalb der christlichen Kirchen. Die Skandalisierung von Folterpraktiken war ein zentrales Anliegen der sich im Verlauf der 1970er Jahren zu einem weltweit öffentlichkeitswirksam agierenden Akteur entwickelnden Menschenrechtsorganisation Amnesty International (AI). Bereits in deren frühen und lokal begrenzten Kampagnen, beispielsweise gegen die griechische Militärjunta in den späten 1960er Jahren, hatte sich Folter aufgrund der besonderen Symbolkraft zu einem zentralen Thema entwickelt⁶². AI hatte 1972 eine weltweite Kampagne zur Abschaffung der Folter (Campaign for the Abolition of Torture – CAT) begonnen, die international breit rezipiert wurde⁶³. Eine der ersten groß angelegten und öffentlichkeitswirksamen Kampagnen der westdeutschen Amnesty-Sektion war eine Aktion im Vorfeld der 1978 in Argentinien stattfindenden Fußball-Weltmeisterschaft gewesen, die den Titel „Fußball ja – Folter nein“ trug⁶⁴. Mit einem breiten Repertoire an innovativen Aktions- und Protestformen wie Unterschriftensammlungen für die UN-Antifolterkonvention und der Herausgabe von themenspezifischen Broschüren und Zeitungen wandte sich AI an die Öffentlichkeiten der westlichen Staaten. Die Historikerin Barbara Keys betont in einem Aufsatz die besondere Attraktivität der Folterthematik für die Kampagnen des Menschenrechtsaktivismus. Diese hätten es ermöglicht, politische Zusammenhänge in öffentlichkeitswirksame und kompakte Geschichten mit einer eindeutigen moralischen und emotionalen Rollenverteilung zu überführen⁶⁵. Die Aktionen waren daher von Anfang an anschlussfähig an christliche

62 Vgl. *Keys*, Barbara: Anti-torture Politics: Amnesty International, the Greek Junta and the Origins of the Human Rights „Boom“ in the United States. In: Iriye, Akria / Goedde, Petra (Hg.): *The Human Rights Revolution: An International History*. Oxford 2012, 201–221.

63 Vgl. *Claudius*, Thomas / *Stepan*, Franz: *Amnesty international. Portrait einer Organisation*. München / Wien 1978, 111–119; *Keys*, Anti-torture Politics (wie Anm. 62), 214.

64 Vgl. *Jimenez Botta*, Felix: ‚Yes to Football, No to Torture!‘ The politics of the 1978 Football World Cup in West Germany. In: *Sport in Society* 20 (2017), 1440–1456.

65 Vgl. *Keys*, Anti-torture Politics (wie Anm. 62), 214.

Kontexte und Deutungszusammenhänge⁶⁶. 1974 bildete sich ein internationales ökumenisches Komitee, das christliche Basisgruppen und Ordensgemeinschaften in Reaktion auf die Amnesty-Kampagne versammelte⁶⁷. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) positionierte sich im Rahmen seiner Menschenrechtsarbeit zur Anti-Folter-Aktion. Ambitioniert gab der ÖRK 1977 in einer Erklärung das Ziel aus, die Kirchen müssten „zu den Hauptstreitern für die Abschaffung der Folter werden“⁶⁸ und entsprechend agieren. Das Thema Folter wurde von den christlichen Akteuren nicht allein in politisch-juristischen Kategorien bewertet, sondern auch psychologisiert und zu einer metaphysischen Auseinandersetzung stilisiert. In einer Darstellung zur Amnesty-Kampagne hieß es: „Die Anti-Folter-Kampagne ist kein Kampf allein gegen eine Ideologie, sondern gegen das Böse im Menschen selbst.“⁶⁹ Das Beispiel der ökumenischen Initiative verdeutlicht das Ineinandergreifen von Sprache und Aktionsformen des Menschenrechtsaktivismus mit christlichen Symboliken und theologischen Deutungskategorien. Vergleichbar argumentierten auch die Theologen bei der Bad Boll-Konsultation.

66 Vgl. *Eckel, Jan*: Neugeburt der Politik aus dem Geist der Moral – Erklärungen einer heterogenen Konjunktur. In: Ders. / Moyn, Samuel (Hg.): *Moral für die Welt? Menschenrechtspolitik in den 1970er Jahren*. Göttingen 2012, 22–67, hier: 63. Eckel erkennt bei Amnesty International eine „säkularisierte christliche Symbolsprache“. Insofern kann im Falle der Aneignung von Menschenrechtskampagnen in christlich-theologischen Kontexten diskutiert werden, ob es sich um eine (zumindest teilweise) Wiederaneignung bzw. Wiederaufladung der Symbolsprache mit theologischen Deutungsmustern handelt.

67 ACAT (Aktion der Christen zur Abschaffung der Folter) wurde 1974 in Frankreich gegründet. ACAT adaptierte Aktionen von AI und ergänzte sie durch gesonderte Fürbittenaktionen und theologischen Kolloquien. Vgl. *Wrede, Peter*: Beten für Gerechtigkeit. Aktion zur Abschaffung der Folter. In: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 42 (1987), 151–154. In Großbritannien formierte sich eine Kooperation zwischen Amnesty und dem britischen Kirchenrat unter dem Titel „Aktion gegen Folter“ (Kirchliche „Aktion gegen Folter“ in England ausgeweitet. In: *epd ZA* vom 30.5.1984, 5).

68 Erklärung des ÖRK-Zentralausschusses zur Folter, August 1977 (EZA Berlin, 87/2408).

69 *Claudius / Stepan*, Amnesty International (wie Anm. 63), 119.

3.1.3 Vernetzungen zwischen Protestantismus und Amnesty International

Reinhard Marx kann aufgrund seiner exponierten Funktion als Rechtsexperte für die juristische Beurteilung der Asylrelevanz von Folter innerhalb der westdeutschen Menschenrechtsorganisationen als wichtigster Kommunikator in den Foren der sozialen Bewegungen und deren institutioneller Partner gelten. Seine juristische Tätigkeit definierte der Rechtsanwalt indirekt auch als einen Beitrag zur gesellschaftlichen und aktivistischen Auseinandersetzung. So widmete er den ersten Band seiner Rechtsprechungssammlung zum Asylrecht dem türkischen Asylbewerber Kemal Altun, der sich 1983 aus Angst vor einer Abschiebung das Leben genommen hatte⁷⁰. Der medial viel thematisierte Suizid im Gebäude des West-Berliner Verwaltungsgerichts hatte zu einer Belebung der Aktivitäten der Menschenrechts- und Flüchtlingshilfeszene beigetragen⁷¹. Die symbolisch und politisch aufgeladene Widmung in einem juristischen Fachbuch verdeutlicht den Bezug von aktivistischem Impetus und juristischer Expertise im institutionellen Rahmen der Organisation AI. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1982 beschrieb Marx die bundesrepublikanische Debattenlage mit deutlicher Kritik an der Gleichgültigkeit der Aufnahmegesellschaft:

„Die langjährige Beschäftigung mit dem Asylrecht und die Kenntnis der persönlichen Verfolgungsschicksale vieler Flüchtlinge läßt Bitterkeit, aber auch Empörung aufkommen. Die zunächst zu beobachtende schleichende Demontage des Asylrechts [...] ist offenkundig geworden. Die Gesellschaft ist damit einverstanden, daß die Entrechtung und Verfolgung der Unterdrückten bei uns ihre andersgeartete Fortsetzung findet [...] Die Menschen in diesem Land scheinen an dem Leid und Not der Flüchtlinge nicht interessiert zu sein.“⁷²

70 Vgl. Marx, Reinhard: *Asylrecht*. Bd. 1: Rechtsprechungssammlung mit Erläuterungen. Baden-Baden 1984, 5.

71 Vgl. Seibert, Niels: *Vergessene Proteste. Internationalismus und Antirassismus 1964–1983*. Münster 2008, 187.

72 Marx, Reinhard: *Das Anerkennungsverfahren – Symbol für die Toleranz einer Industriegesellschaft?* In: Spaich, Herbert (Hg.): *Asyl bei den Deut-*

Mehrfach war Marx Vortragender auf den Podien der evangelischen Akademien in der Bundesrepublik⁷³. Bereits in den 1970er Jahren war er in der sich weiter professionalisierenden Menschenrechtsorganisation AI für die bundesweite Flüchtlingsarbeit zuständig⁷⁴. Im Jahr 1983 wurde Marx Vorsitzender der westdeutschen Sektion. In diesem Zeitraum existierten intensive Verflechtungen zwischen dem selbst in der Menschenrechtsarbeit aktiven Protestantismus und Amnesty. So engagierte sich auch einer der bekanntesten protestantischen Menschenrechtsaktivisten für die Organisation. Helmut Frenz, der als ehemaliger evangelischer Probst von Chile und Identifikationsfigur der Solidaritätsbewegung die Scharnierfunktion zwischen kirchlich-diakonischen und menschenrechtsaktivistischen Akteuren innehatte, war im Zeitraum von 1976 bis 1985 Generalsekretär der westdeutschen AI-Sektion⁷⁵.

3.2 Tagungen der Evangelischen Akademien

In den 1980er Jahren rückte der Themenkomplex Folter und Asylrecht in Folge der Aufmerksamkeit erregenden Urteile der Verwaltungsgerichte auf die Agenda der Asylbewegung. Im Dezember 1982 organisierten die zuständigen Referenten für Flüchtlings- und Menschenrechtsarbeit der Diakonie-Hauptgeschäftsstelle in Stuttgart eine Konsultation zu dem Thema in der nahegelegenen Akademie Bad Boll. Auf der Tagung sollten aktuelle Verwaltungsgerichtsurteile des Jahres aufgegriffen und nach Vorstellung der Veranstalter ein „offe-

schen. Beiträge zu einem gefährdeten Grundrecht. Reinbek 1982, 76–94, hier: 93.

73 Neben seinem Beitrag auf der Konsultation in Bad Boll 1982 trug Marx auch 1983 in Bad Segeberg vor, vgl. zur überarbeiteten Fassung des Vortrags: *Marx*, Strafrecht (wie Anm. 16).

74 Die Tätigkeit von Marx als AI-Vorstandsmitglied ist umfangreich dokumentiert, vgl. hierzu nur *Marx*, Reinhard: Das Asylrecht auf dem Prüfstand. In: Amnesty International (Hg.): Bewährungsprobe für ein Grundrecht: Art. 16 Abs. 2 S. 2 Grundgesetz: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“. Baden-Baden 1978, 189–406.

75 Vgl. *Moine*, Caroline: Christliche Solidarität mit Chile. Helmut Frenz und der transnationale Einsatz für Menschenrechte nach 1975. In: Bösch, Frank / Moine, Caroline (Hg.): Internationale Solidarität. Globales Engagement in der Bundesrepublik und der DDR. Göttingen 2018, 93–121, hier: 114–118.

nes und faires Gespräch“⁷⁶ zwischen Richtern und Unterstützern von Flüchtlingen ermöglicht werden. Zusätzlich zu den juristischen Experten kamen im Programm der Konsultation auch ein Theologe der Akademie, Verbandsvertreter der von der Lage in der Türkei betroffenen kurdischen Gemeinde sowie ein Asylbewerber zu Wort. In seinem Eingangsvortrag bei der Konsultation in Bad Boll 1982 erläuterte der hessische Verwaltungsrichter Günter Renner die Leitlinien der Verwaltungsgerichtsbarkeit. Der Jurist unterstrich die Ausrichtung der Entscheidungen auf Einzelfälle und die rechtliche Komplexität der diskutierten Materie⁷⁷. In der anschließenden Debatte kristallisierten sich spezifisch juristisch sowie theologisch argumentierende Ansätze heraus, aber auch eine sowohl politisch-aktivistische als auch juristisch-dogmatische Position. Der Diakonie-Rechtsberater Victor Pfaff und der Diakonie-Menschenrechtsreferent Werner Lottje versuchten in ihren Diskussionsbeiträgen, die aktuelle Asylpraxis als von der ursprünglichen Intention des Grundgesetzes entfernt darzustellen⁷⁸. In seinem Eingangsreferat versuchte Lottje mithilfe eines historischen Rekurses ein Gedankenspiel, um seine Position zu unterstreichen. Dabei stellte er die rhetorische Frage, ob die Widerstandskämpfer des 20. Juli 1944 gegenwärtig in der Bundesrepublik Asyl und Schutz vor Auslieferung erhalten hätten⁷⁹. Die aktuelle Rechtspraxis im Bereich Asyl bezeichnete er unter Berufung auf die ursprüngliche Intention des Parlamentarischen Rats als eine „Korrumpierung unserer politischen Kultur und unseres Rechtsbewußtseins“⁸⁰.

Reinhard Marx, in der Funktion des Vertreters von AI, argumentierte in einem der anschließenden Vorträge zweigleisig und bettete die Auseinandersetzung in den größeren Kontext der Anti-Folter-Arbeit seiner Organisation ein. Politisch forderte er, einen über die moralische Argumentation hinausgehenden Standpunkt zu entwickeln, da die Ablehnung von Folter gesellschaftlicher Konsens sei⁸¹. Der Menschenrechtsanwalt versuchte parallel dazu aber auch, juristische Argumente zu entfalten und die These von der rechtlichen Un-

76 *Evangelische Akademie Bad Boll*, Folter (wie Anm. 3), 1.

77 Vgl. *ebd.*, 3.

78 Vgl. *ebd.*, 63.

79 Vgl. *ebd.*, 2.

80 *Ebd.*, 63.

81 Vgl. *ebd.*, 16.

beachtlichkeit der Folter für das Asylrecht als rechtsdogmatisch unhaltbar darzustellen. Daraus folgernd verlangte Marx in seinem Referat die Schaffung von politischen Rahmenbedingungen, die der aktuellen Asylrechtsprechung den Boden entziehen würden⁸².

Im Kontrast zu der sowohl auf rechtliche wie auch aktivistische Kontexte ausgerichteten Position des Amnesty-Vertreters Marx agierten die hauptamtlichen theologischen Mitarbeiter der gastgebenden Akademie, die auf den Vorrang der theologisch-ethischen Deutung pochten. Sie rahmten ihre Beiträge zur Diskussion wiederholt mit einem Verweis auf den normativen Gehalt der Menschenwürde. Günther Metzger, der Akademiedirektor von Bad Boll, berief sich in seinem Vorwort zur Edition des Tagungsprotokolls auf das Verständnis der gottgegebenen Menschenwürde und äußerte sich skeptisch, ob über das Thema Folter und Asylrecht überhaupt distanziert gesprochen werden könne⁸³. Der Pfarrer und Studienleiter der Akademie Horst Oberkampff führte in seinem Vortrag „Der Mensch – Ein Geschöpf Gottes. Überlegungen aus Sicht eines Theologen“ diese Stränge zusammen. Oberkampffs Vortrag griff einerseits den theologischen Gedanken zur Menschenwürde auf. Da Folter ein Eingriff in die Menschenwürde sei, „besudelten“ Angriffe auf die Menschenwürde auch das Bild Gottes⁸⁴. Ausgehend von diesen Überlegungen, theologischen Entwürfen von Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann sowie Ansätzen einer christlichen Rassismus- und Nationalismuskritik plädierte der Theologe zudem dafür, jedwede Diskussion über die rechtliche Duldung von Folterpraktiken als eine unmittelbare Legitimierung dieser anzusehen⁸⁵. Gerahmt wurde der Vortrag zudem von der Schilderung persönlicher Begegnungen mit Folteropfern⁸⁶. Im Zentrum der theologischen Ausführungen auf der mehrheitlich von Juristen besuchten Konsultation stand der Menschenwürdebegriff. Als Kernbegriff des Grundgesetzes wie auch als philosophisch und religiös konnotierter Begriff bot sich dieser als ein gemeinsamer Anknüpfungspunkt für die unterschiedlichen Professionen an. Die daraus resultierenden Spannungen blieben aller-

82 Vgl. *ebd.*, 19.

83 Vgl. *ebd.*, II.

84 *Ebd.*, 34.

85 Vgl. *ebd.*, 31–33.

86 Vgl. *ebd.*, 30.

dings bestehen. Im späteren Tagungsverlauf brachte Oberkampff nach mehreren Wortmeldungen der anwesenden Juristen erneut sein Unverständnis zum Ausdruck. Neben der Kritik, dass nicht über ethisch-theologische Fragen, sondern über juristische Details gesprochen werde, bestritt er erneut die Möglichkeit, das Thema Folter überhaupt abstrakt diskutieren zu können: Da der gefolterte Mensch bereits für sich selbst spreche, bedürfe es keiner weiteren Kontextualisierung – der Schutz der verletzten Menschenwürde sei nicht verhandelbar:

„Wer aber einmal einem gefolterten Menschen gegenüber gestanden sei – und zwar unmittelbar gegenüber –, der wisse, welche Betroffenheit dies auslöse. Der könne sich nicht mehr die Frage stellen, welches die Gründe gewesen seien, oder ob ein Gefolterter anerkannt werden könne oder nicht, sondern der sähe, daß es hier um ein Menschenleben geht und dieses Menschenleben hat ein Recht auf Menschenwürde – theologisch gesagt, er ist ein Bild Gottes und hat ein Recht auf Leben, das geschützt werden müsse, das durch Folter kaputt gemacht worden sei oder ihm genommen würde. Hier stelle sich die Frage [...] welche Rolle Artikel 1 unseres Grundgesetzes in der Folterdiskussion spiele.“⁸⁷

Der Verweis auf das subjektive Leiden von Opfern sowie die Authentizität des empathischen Mitleidens wurde auch im Kontext der AI-Kampagnen sehr häufig verwendet. Mit der Aufladung des Menschenwürdebegriffs ging der Versuch einher, auch das Thema Folter im Stil der Kampagne zu besetzen. Konrad von Bonin apostrophierte die Asylrechtsdiskussion auf der Tagung in Bad Segeberg 1983 als „Diskussion über Brüderlichkeit, den Umgang mit dem Nächsten und Menschenwürde“⁸⁸. Andere Tagungsteilnehmer versuchten, die ursprüngliche Intention der Verfassungsgeber als Argument für die rechtliche Auseinandersetzung einzubeziehen. Dabei konstruierten die juristischen Mitarbeiter der Diakonie zumeist eine im Entstehungskontext des Grundgesetzes wurzelnde Tradition der Asylgewährung sowie eine bundesrepublikanische Identität der offenen Auf-

87 *Ebd.*, 67.

88 *Evangelische Akademie Nordelbien*, *Entwicklungen* (wie Anm. 4), 9.

nahme politisch Verfolgter. Einschränkungen des Asylrechts wurden auch bei der Tagung „Die Asylfrage im Spannungsfeld von Menschenrecht und Gemeinwohl“ im Herbst 1986 in Bad Boll zum Vertrat an der Identität und Legitimität der Bundesrepublik erklärt⁸⁹.

Im Vorfeld der Veranstaltung im Jahr 1982 hatten die Organisatoren der Tagung versucht, Richter des baden-württembergischen Verwaltungsgerichtshofs einzuladen, dessen Rechtsprechung zur Diskussion stand⁹⁰. Warum der Versuch erfolglos blieb, wurde anhand des Einführungsvortrags des Verwaltungsrichters Renner deutlich, der nicht mit Kritik an den Skandalisierungen durch die Asylunterstützer sparte. Es sei problematisch, so Renner, dass die Rechtsprechung „mit pauschalen Vorwürfen und Verdächtigungen in den öffentlichen Meinungskampf gezerrt und durch stark vereinfachende Urteilsschelten“⁹¹ in ein falsches Licht gerückt würde. Die Verwaltungsrichter befänden sich in einem Dilemma zwischen Gleichbehandlung und Einzelfallgerechtigkeit, das ihnen wenig Raum ließe. Auf der Bad Segeberger Tagung 1983 sah Renner die durch die Dezentralisierung der Asylrechtsprechung drohende Gefahr einer „babylonische(n) Vielfalt von Rechtssprüchen“ denn auch durch die klärende Entscheidung des BVerwG gebannt⁹². Die Implikationen dieser Rechtsprechung riefen indes gemischte Reaktionen bei den Richtern hervor: Berief sich Renner noch emphatisch darauf, dass Analyse und Kritik einer fremden Staatsordnung „so alt wie das Asylrecht selbst“ seien⁹³, verwies der Berliner Verwaltungsrichter MacLean durchaus selbstkritisch auf subjektive Vorverständnisse der Asylrichter und eine zu vermeidende „Verabsolutierung unserer Erkenntnisse“⁹⁴. Der Hamburger Verwaltungsgerichtspräsident Plambeck wiederum brachte diese Bedeutung des Einzelfalls sowie der „Besonderheiten in zum Teil weit entlegenen Ländern“ gerade zugunsten des eingangs dargestellten, „wertneutralen“ Ansatzes des OVG Hamburg in Stellung, den das BVerwG später verwerfen

89 *Evangelische Akademie Bad Boll*, Asylfrage (wie Anm. 5), 77.

90 Vgl. *Evangelische Akademie Bad Boll*, Folter (wie Anm. 3), 1.

91 *Ebd.*, 4.

92 *Evangelische Akademie Nordelbien*, Entwicklungen (wie Anm. 4), 69 und 71.

93 *Ebd.*, 72.

94 *Ebd.*, 67.

sollte⁹⁵. Bereits auf der Tagung im Sommer 1983 hatte Konrad von Bonin gefordert, die Gerichte müssten auf die Folgen ihrer Entscheidungen, insbesondere deren Auswirkungen auf „das ausländerpolitische Klima in diesem Land“, achten⁹⁶. Auf der Tagung im Herbst 1986 wurde der Tonfall gegenüber der Justiz hingegen verschärft. Zwar kam in diesem Rahmen mit Fritz Endemann, einem Vorsitzenden Richter am Verwaltungsgericht Stuttgart, erneut ein Richter mit durchaus um Verständnis bemühten und selbstkritischen Tönen zur Alltagspraxis der Verwaltungsgerichte zu Wort⁹⁷. Für andere Tagungsteilnehmer markierte die anhaltende Folterkontroverse aber eine Bruchstelle. Der Pfarrer und Ausländerbeauftragte Wolfgang Weber bezeichnete die Justiz als verantwortlich für die „Strangulierung des Asylrechts“, zudem führe die Rechtsprechung zur Asylrelevanz von Folter „im Grunde das Grundrecht ad absurdum“⁹⁸. Einher mit dieser verschärften Kritik an der Rechtsprechung ging für den Theologen das Modell von der christlichen Kirche als Wächterin über den eigentlichen Kern des Rechts:

„Ich denke, daß die neuen Asylabwehrversuche politischer Art zunehmend mit juristischen Mitteln exekutiert werden. Wir müssen dagegen angehen, besonders in der Kirche, da die Bibel ja bedenkenswerterweise immer von Recht und Gerechtigkeit spricht, auf daß sich das Recht nicht in purer Rabulistik von seinem Subjekt, nämlich dem Menschen löst [...].“⁹⁹

Mit der Einführung des Begriffs der Menschenwürde in seiner theologischen Deutung verband sich eine Strategie der Moralisierung¹⁰⁰ in

95 *Ebd.*, 85 und 87f.

96 *Ebd.*, 9.

97 Vgl. *Evangelische Akademie Bad Boll*, Asylfrage (wie Anm. 5), 22–24.

98 *Ebd.*, 77.

99 *Ebd.*

100 Der Begriff der Moralisierung soll hier in Abgrenzung von alltagssprachlich-pejorativen Verwendungen als analytische Bezeichnung einer Diskursstrategie verstanden werden. In Anlehnung an die Arbeiten Jan Eckels zur Entwicklung des Menschenrechtsaktivismus wird Moralisierung hier als eine „unpolitische Politik“ (*Eckel*, Neugeburt [wie Anm. 66], 64f.) definiert, die zwar politische Forderungen und Handlungen implizieren kann, sich aber durch dem politisch-ideologischen Streit entzogene Begriffe wie Humanität

einer religiösen, aber auch einer stärker aufklärerisch geprägten Variante. Aufbauend auf Schilderungen von persönlichen Begegnungen, der Betonung des subjektiven Leidens und dessen unmittelbar einschichtiger Authentizität ließ sich im rhetorischen Gestus der Unmittelbarkeit an Empathie und als allgemein vorausgesetzte moralische Empfindungen appellieren¹⁰¹. Mit dem Verweis auf die aus der unmittelbaren Begegnung mit Folteropfern resultierende moralische Evidenz markierte etwa Oberkampff den Kontrast zu der an rechtlichen Details orientierten Diskussion, gefolgt von dem Verweis auf den Menschenwürdebegriff in seiner theologischen und verfassungsrechtlichen Dimension. Mit der identischen Rhetorik hatte bereits drei Jahre zuvor der „Cap-Anamur“-Gründer und Menschenrechtsaktivist Rupert Neudeck in einem Gastbeitrag in den „Evangelischen Kommentaren“ die Asylrechtsprechung angeprangert, indem er sie Schilderungen von Foltermethoden gegenüberstellte:

„Ein solches Urteil, sauber in deutschen Akten unter einem Aktenzeichen abgelegt, ist nur möglich bei einer Intelligenz, die blutleere Kategorien gegeneinander halten und abwägen kann, aber nicht mehr in der Lage ist, sich die Situation, die Schreie und das Gebrüll von Menschen vorzustellen, die unter den Elektroschocks, unter der Papageienschaukel oder Daumenschrauben, den Zigarettenstümpfen, die an Genitalien ausgedrückt werden, halb und voll wahnsinnig werden. Daß solche Sätze möglich sind und Eingang in die deutsche Rechtsprechung finden können, zeigt, wie fachidiotisch eine Justiz werden kann.“¹⁰²

Wie Neudeck verband auch Oberkampff Berichte persönlicher Erfahrung und Konfrontation mit menschlichem Leiden mit der Kritik an

oder Fürsorge definiert. Moralisierung lässt sich demnach als eine diskursive Strategie bestimmen, die darauf abzielt, „moralische Fragen [...] als notwendigen Gegenstand in die politische Entscheidungsbildung“ einzubeziehen (Eckel, Jan: Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern. Göttingen 2014, 415).

101 Vgl. Eckel, Neugeburt (wie Anm. 66), 51f.

102 Neudeck, Schreie (wie Anm. 61), 427. Der Journalist Rupert Neudeck wurde bekannt durch die Rettung vietnamesischer Flüchtlinge mit der von ihm gegründeten Seenotrettungsaktion „Cap Anamur“.

einer abstrakt-unmenschlich agierenden Justiz. Prägenden Einfluss auf den Debattenverlauf der ersten Bad Boll Konsultation entfaltete der Beitrag von Oberkampff jedoch nicht. Die Teilnehmer griffen die angebotenen semantischen Erweiterungen des Menschenwürdebegriffs sowie die Forderung nach einer Tabuisierung der Diskussion über die juristische Behandlung des Folterthemas nicht auf. Auch am Ende der Tagung 1986 stand das Eingeständnis des Missverstehens zwischen den Unterstützern der Geflüchteten und dem juristischen Fachdiskurs. Entsprechend vermerkte das Diskussionsprotokoll der Bad Boll Arbeitsgruppen:

„Es zeigte sich in unserer Diskussion, daß über viele juristische Fakten keine Kenntnis vorhanden ist. Es wird über Dinge geredet, die für jeden Juristen ganz selbstverständlich sind, über die er gar nicht mehr diskutiert, die aber für die große Masse Bücher mit sieben Siegeln sind.“¹⁰³

Einrichtungen wie die evangelischen Akademien fungierten als Forum für den Dialog von Justiz, Institutionen der Wohlfahrtspflege und neuen sozialen Bewegungen im Bereich der Flüchtlingshilfe sowie auch der betroffenen Migranten selbst. Die dort vertretenen Positionen ließen sich indes teils nur schwer miteinander vereinbaren. Zwar fanden sich die hier erwähnten Akteure bei ihrer Forderung nach einer Ausweitung des Begriffs der politischen Verfolgung auf einer Linie mit Amnesty International wieder. Während aber Reinhard Marx in der Doppelfunktion als Jurist und Menschenrechtsaktivist für eine innerjuristische Argumentation sowie eine rechtspolitische Strategie plädierte, reagierten theologisch argumentierende Akteure aus protestantischen Kontexten mit einer theologischen Aufladung von Rechtsbegriffen und einer Strategie der Moralisierung des Konflikts, die darauf abzielte, das hierfür prädestinierte Thema Folter als Identitätsfrage für die Bundesrepublik zu behandeln.

Mit dem Versuch, den Verfassungsbegriff Menschenwürde christlich-theologisch zu besetzen, sollte dieser im Konflikt mit den Vertretern der Verwaltungsgerichtsbarkeit dem Fachdiskurs entzogen werden. Um der herrschenden Rechtsauslegung und dem möglichen

103 *Evangelische Akademie Bad Boll*, Asylfrage (wie Anm. 5), 80.

Vorwurf der Widersprüchlichkeit argumentativ zu begegnen, bot sich die Verwendung des deutungsoffenen Menschenwürdebegriffs an¹⁰⁴. Indem zugleich der Asylartikel des Grundgesetzes zu einem untrennbaren Bestandteil der bundesrepublikanischen Identität und zur Lehre aus den Schrecken des Nationalsozialismus erklärt wurde, konnten Forderungen nach seiner Abschaffung anfangs noch tabuisiert werden. Daneben jedoch trat die Asylhelferbewegung vermehrt für eine Ausweitung des Begriffs der politischen Verfolgung auf Opfer von Gewalt, Bürgerkriegsflüchtlinge und teilweise auch ökonomische Fluchtgründe ein. Bisweilen wurde daher auch die Forderung nach einer dezidiert enthistorisierenden Deutung des Begriffs der politischen Verfolgung erhoben. Die Inkonsistenz zwischen der besonderen Betonung des historischen Ursprungs des Asylgrundrechts im Grundgesetz sowie der gleichzeitigen Ausweitung des Begriffs der politischen Verfolgung wurde, ähnlich wie die Bedeutung der staatlich-bürokratischen Perspektive auf Einzelfälle, hingegen nicht weiter im Dialog mit den Juristen thematisiert. Während Letztere beinahe ausschließlich rechtlich argumentierten, besetzten protestantische Akteure vornehmlich Topoi aus den Themenfeldern Geschichte, Humanität und Verantwortlichkeit¹⁰⁵. Der Austausch von Richtern und Theologen scheiterte daher auch am mangelnden Bewusstsein für die unterschiedlichen Perspektiven. Juristische Einzelfallorientierung und protestantische Traditions-konstruktion sowie moralische Tabuisierung standen sich unversöhnlich gegenüber.

3.3 Folter und Asyl als Gegenstand der kirchlichen Interessensvertretung

Das Thema Folter lässt sich trotz seiner durch die Spezifika der deutschen Asylrechtsprechung gegebenen Besonderheiten in eine Reihe

104 Entsprechende Kritik bei *Quaritsch*, *Recht* (wie Anm. 6), 91f. Aus heutiger Perspektive hierzu: „von anmutiger Unbestimmtheit gekennzeichnet, die über das für das Verfassungsrecht insgesamt typische Maß noch hinausgeht“ (*Heinig*, Hans Michael: Art. „Menschenwürde“. In: *Evangelisches Staatslexikon*. Stuttgart 2006, 1516–1525, hier: 1518).

105 Vgl. *Wengeler*, Martin: *Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985)*. Tübingen 2003, 308–328.

mit thematischen Impulsen stellen, die durch den ÖRK auf die Agenda der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gekommen waren¹⁰⁶. Dabei ragten die juristischen Fachdiskussionen um die verwaltungsrechtliche Auslegung des Begriffs der politischen Verfolgung immer wieder in Auseinandersetzungen um die Asylpolitik der Bundesrepublik hinein. Der ÖRK-Zentralausschuss hatte in einer Erklärung im August 1977 einen Aufruf an alle seine Mitgliedskirchen beschlossen und von ihnen verlangt, sich nicht nur für die Popularisierung der Menschenrechte einzusetzen, sondern zugleich die heimischen Regierungen mit den Forderungen nach Umsetzung der Anti-Folter-Konvention unter Druck zu setzen¹⁰⁷. Umgekehrt forderten einzelne Mitgliedskirchen wiederum vom ÖRK einen entschiedenen Kampf für die Abschaffung der Folter¹⁰⁸. Nachdem die Verwaltungsgerichtsurteile 1982 für größeres Aufsehen gesorgt hatten, brachten die Ereignisse des Folgejahres neue Entwicklungen in Gang. Vor allem die westdeutsche Wahrnehmung der politischen Situation in der Türkei änderte sich erst mit dem stärker werdenden Protest, der nach dem Suizid von Kemal Altun einsetzte¹⁰⁹. Für diese Entwicklung war auch die Tätigkeit der Selbstorganisationen der Exilanten mitverantwortlich¹¹⁰, die auch auf den Tagungen der Evangelischen Akademien präsent waren. Der Suizid Altuns hatte zudem das Vertrauen vieler Akteure der Flüchtlingsarbeit in den Rechtsstaat erschüttert. Der Pfarrer der erstmals 1983 in West-Berlin Kirchenasyl gewährenden Heilig-Kreuz-Gemeinde Jürgen Quandt äußerte, erst durch dieses Ereignis sei ihm klar geworden, dass Gerichte irren könnten und

106 Bekannte Beispiele hierfür sind der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung oder das Anti-Rassismus-Programm.

107 Vgl. Erklärung des ÖRK-Zentralausschusses zur Folter, August 1977 (EZA Berlin, 87/2408).

108 Vgl. Weltkirchenrat soll sich konsequent gegen Folter einsetzen. In: epd ZA vom 27.6.1983, 8.

109 Vgl. *Templin*, David: „Mit dem Kopf in der Türkei, mit dem Fuß in der BRD“. Zugänge zur Geschichte politischer Flüchtlinge aus der Türkei im Hamburg der 1980er Jahre. In: Fahnenbruck, Nele / Meyer-Lorenz, Johanna (Hg.): *Fluchtpunkt Hamburg. Zur Geschichte von Flucht und Migration von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Bielefeld 2018, 197–212, hier: 201.

110 Vgl. *ebd.*

nicht immer der Durchsetzung der Menschenrechte diente¹¹¹. Quandt schrieb in einem Erfahrungsbericht über seine Arbeit: „Gesetz und Ordnung sind Mittel zu diesem Zweck [dem Schutz der Menschenwürde, JS] und kein Zweck an sich“¹¹².

Politisch relevant wurde das Thema gegen Mitte der 1980er Jahre, als die Ratifizierung der internationalen Anti-Folter-Konvention auf der Tagesordnung der Bundespolitik stand. Der nationale Ratifizierungsprozess kam aufgrund von Bedenken der Landesregierungen ins Stocken¹¹³. Diese Verzögerung stand in einem Zusammenhang mit der anhaltenden öffentlichen Präsenz des Themas Asyl: Mehrere Bundesländer verzögerten die Ratifizierung mit der Begründung, man müsse genau prüfen, ob hierdurch nicht wie in der Asylrechtspraxis die „missbräuchliche Inanspruchnahme“ von Rechten ermöglicht würde¹¹⁴. Auch der öffentliche Streit um die skandalisierte Inhaftierung von Linksterroristen in den 1970er Jahren wirkte nach¹¹⁵. Die Menschenrechtsorganisationen übten politischen Druck für eine rasche Ratifizierung der Konvention aus. Kirchliche Basisgruppen und eine Kirchenleitung forderten den Bevollmächtigten der EKD daher mit Briefen dazu auf, sich gegenüber der Politik für die Umsetzung und Ratifizierung der Anti-Folter-Konvention einzusetzen und beriefen sich dabei auf ihre „christliche Verantwortung für die unter staatlicher Repression leidenden Menschen“¹¹⁶ in der

111 Vgl. Jürgen Quandt: Kirchliches Engagement in der Asylpolitik (Einige Erfahrungen und Erwägungen aus der Arbeit der Heilig-Kreuz-Gemeinde), 25.8.1985 (ELAB Berlin, 36/2919).

112 Ebd.

113 Vgl. *Münch*, Ursula: Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland: Entwicklung und Alternativen. Opladen 21993, 34 FN 105.

114 BT-Drucks. 10/4407, 6.

115 Der Freistaat Bayern blockierte die Ratifizierung der Anti-Folter-Konvention beispielsweise aus der Befürchtung heraus, damit Vorwürfe von Seiten linker Kritiker am Justizvollzugswesen zu befeuern. Vgl. Franz-Josef Strauß an MdB Hans-Ulrich Klose: Ratifizierung der Anti-Folter-Konvention durch die Bundesrepublik, 21.7.1985: (EZA Berlin, 87/2408).

116 AStA der Kirchlichen Hochschule Wuppertal an den Bevollmächtigten der EKD, 20.12.1984 (EZA Berlin, 87/2408).

Welt¹¹⁷. Eine treibende Figur war zudem der SPD-Politiker Jürgen Schmude, der ab 1985 das Amt des Präses der EKD-Synode innehatte. Schmude nannte das Verhalten der Bundesregierung peinlich und erklärte den Widerstand gegen Folter zur „Christenpflicht“, da diese eine „abscheuliche Sünde“ sei¹¹⁸. Er verwendete bei seiner Argumentation zudem die gängigen Topoi der protestantischen Traditionskonstruktion: Gerade weil Christen sich zu lange nicht für den Schutz der von Folter bedrohten Gottesebenbildlichkeit eingesetzt hätten und die Kirchen in der Vergangenheit teilweise selbst gefoltert hätten, bestünde eine Pflicht zur Stellungnahme¹¹⁹. Die asylpolitischen Einwände der Bundesländer gegen die Ratifizierung lehnte der ehemalige Bundesbildungs- und Justizminister als indiskutabel ab:

„Wie immer man rechnet, keinesfalls ist unsere Last so groß, daß man auch nur entfernt daran denken könnte, von Folter bedrohte Menschen diesem Schicksal auszuliefern. Das wäre nicht nur unanständig und unchristlich, es wäre auch, wie das Bundesverwaltungsgericht sagt, eine Mitwirkung an der menschenrechtswidrigen Behandlung, also verbrecherisch. Und deshalb darf eine solche Erwägung auch im Vorfeld keine Rolle spielen, wo es um die Übernahme von Verpflichtungen geht.“¹²⁰

Gezielt forderte Schmude daher mit Verweis auf die Haltung des ÖRK eine kirchliche Positionierung zu dieser Frage ein¹²¹. Ebenso mahnte Helmut Frenz wiederholt eine Stellungnahme der evangelischen Kirche zur verzögerten Ratifizierung der Konvention an und wandte sich in seiner Doppelrolle als Generalsekretär von Amnesty

117 Vgl. ebd.; Landeskirchenvorstand der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland an den Bevollmächtigten der EKD, 2.4.1986 (EZA Berlin, 87/2408).

118 Jürgen Schmude: Widerstand gegen Folter ist Christenpflicht, o. D. (EZA Berlin, 87/2408).

119 Vgl. ebd.

120 Ebd.

121 Vgl. ebd.

und evangelischer Pfarrer an alle westdeutschen Kirchenleitungen¹²². Frenz hielt es für „unbedingt erforderlich, daß die Kirchen mit ihrem ganzen moralischen Gewicht in der Frage der Abschaffung und Ächtung der Folter einen wichtigen Beitrag“¹²³ leisteten. Auf EKD-Ebene setzten sich die Rufe nach einer offiziellen kirchlichen Stellungnahme durch, obwohl das Büro des Bevollmächtigten den Spielraum der Kirchen für politischen Druck auf Bund und Länder in dieser Frage als sehr gering einschätzte¹²⁴.

Der Rat der EKD zog kurze Zeit später im April 1986 mit einem offiziellen Beschluss nach, in dem sowohl die Bundes- als auch die Länderregierungen dazu aufgefordert wurden, die möglichst baldige Unterzeichnung der UN-Konvention in die Wege zu leiten¹²⁵. Im Gespräch mit Parteien wurde diese Forderung gegenüber den die Zustimmung verweigernden Bundesländern öffentlich bekräftigt¹²⁶. Die Forderung nach einer raschen Ratifizierung der UN-Folterkonvention sowie einem Aufenthaltsrecht für Folteropfer und von Folter bedrohte Asylbewerber fand auch Eingang in die 1986 veröffentlichte EKD-Schrift „Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land“, der bis dahin umfangreichsten protestantischen Stellungnahme zum Thema Asylpolitik¹²⁷. Die Diskussion um die Ratifizierung der Anti-Folter-Konvention durch die Bundesrepublik nahm auch in Bad Boll Raum ein. Einer der Vortragenden auf der Tagung Ende 1986 prangerte die asylpolitisch motivierte Verzögerung der Unterzeichnung durch die unionsregierten Bundesländer an¹²⁸. Die Rückmeldung aus dem Bundesjustizministerium auf den Ratsbeschluss blieb jedoch verhalten. Auch hier zeigte sich erneut die Diskrepanz zwischen den Wahrnehmungen: Der Bundesjustizminister

122 Vgl. Helmut Frenz an Bischof Wilkens, Betreff: UN-Konvention gegen Folter, 19.2.1986 (EZA Berlin, 2/17675).

123 Helmut Frenz an Bischof Stoll, 20.12.1985 (ebd.).

124 Vgl. Joachim Gaertner an das EKD-Kirchenamt, 18.10.1985 (ebd.).

125 Vgl. Beschluss des Rats der EKD vom 25. April 1986 zur internationalen Konvention gegen die Folter (EZA Berlin, 87/2408).

126 Vgl. EKD und FDP fordern Unterzeichnung der Antifolter-Konvention. In: epd ZA vom 4.6.1986, 1.

127 *Kirchenamt der EKD: Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land* (EKD-Texte 16). Hannover 1986, 37.

128 Vgl. *Evangelische Akademie Bad Boll, Asylfrage* (wie Anm. 5), 77.

vermied es in seinem Antwortschreiben an den Bevollmächtigten der EKD, auf die moralischen Argumente der Stellungnahme des Rates einzugehen und verwies auf den weiterhin bestehenden Abstimmungsbedarf zwischen den Bundesländern sowie pragmatisch auf die Notwendigkeit einer ausführlichen Prüfung der Ratifizierung¹²⁹.

4. Fazit

In der juristischen Debatte bildeten sich verschiedene Interpretationen des Begriffs politischer Verfolgung heraus. Das Bundesverwaltungsgericht stellte auf die Motivation der Verfolgung ab, wie sie sich letztlich nur aufgrund der subjektiven Wertung des jeweiligen Asylrichters darstellen konnte, und folgte somit einer relativierenden Deutung. Reinhard Marx hingegen erhob die Menschenrechtswidrigkeit der Verfolgung zum objektiven Kriterium, womit er die universalen Menschenrechte als absoluten Wert setzte. Vereinzelt blieb der Versuch einer abstrakteren, neutralen Deutung des Politischen als Herrschaftsausübung. Mit der Öffnung des Themas für die öffentliche Debatte traten die schon innerhalb des juristischen Fachdiskurses bestehenden Divergenzen deutlich zutage.

Interpretationen der Asylrelevanz von Folter, wie sie sich in den protestantischen Foren insbesondere auf den Akademietagungen zeigten, wichen von der im juristischen Fachdiskurs vorherrschenden Deutung in verschiedener Hinsicht ab. Während juristisch geschulte Diakoniemitarbeiter mithilfe einer eigenen Deutung der Entstehungsgeschichte eine weitere Auslegung des Asylrechts bezweckten, verfolgten theologische Akteure das gleiche Ziel mithilfe einer ethisch-moralisierenden Interpretation. Anders agierte Marx, der für Amnesty International eine über rein moralische Forderungen hinausgehende rechtspolitische Strategie proklamierte und so zumindest noch Teil des juristischen Fachdiskurses blieb. Die Argumentationsstrukturen protestantischer Akteure lagen jedoch diametral entgegengesetzt zu den dominanten Mustern der Juristen und waren kaum anschlussfähig. Sie besetzten die Begriffe und versuchten über die theologische Aufladung des Menschenwürdebegriffs und eine auf der Betonung subjektiven Leidens basierende Rhetorik die juristische Auseinander-

129 Vgl. Bundesjustizminister Engelhard an den Bevollmächtigten der EKD, 10.6.1986 (EZA Berlin, 2/17675).

setzung als amoralisch darzustellen und durch Tabuisierung zu überwinden. Protestantische Akteure agierten in der Debatte um die Asylrelevanz von Folter ganz im Sinne einer „unpolitischen Politik“¹³⁰, da sie darauf abzielten, rechtspolitische Forderungen mit überpolitischen Begriffen durchzusetzen. Indem sie beispielsweise den Kampf gegen Folter nicht ausschließlich als gesellschaftlich-politisches Problem, sondern auch als Sünde und Verletzung der Gottesebenbildlichkeit definierten, eigneten sie sich die Kampagnen der Menschenrechtsorganisation in besonderer Weise an. Auch in der historischen Traditionskonstruktion bauten sie auf einen doppelten Rekurs: auf die Christentumsgeschichte und die Identität der Bundesrepublik. Der Einsatz für die Asylrelevanz von Folter stellte für evangelische Christen in diesem Zusammenhang nicht nur eine Lehre aus der deutschen Geschichte im Allgemeinen, sondern auch aus dem Versagen der Kirchen in der Vergangenheit im Besonderen dar. Diese Entwicklung im protestantischen Debattenraum steht im Kontext einer Öffnung protestantischer Foren für asylrechtspolitische Debatten sowie eines durch die christlichen Kirchen aufgegriffenen Menschenrechtsaktivismus, wie er auch an personellen Verflechtungen zwischen dem Protestantismus und Amnesty deutlich wird.

130 *Eckel*, Neugeburt (wie Anm. 66), 64.

„Das ist Terror, der auf uns Synodale ausgeübt wird.“
Die Synode der EKD von 1958 und ihre Wirkung auf die
Schlesische Landeskirche

Martin Naumann

Das Verhältnis der Kirchen in der DDR zu dem sie umgebenden politischen System war bis in die erste Hälfte der 1970er Jahre geprägt von Konfrontationen auf vielen Ebenen und dem staatlichen Bemühen, die Gliedkirchen der DDR aus der EKD herauszulösen. Dadurch waren die leitenden Geistlichen der Landeskirchen in besonderer Weise herausgefordert und exponiert. Eine dieser Persönlichkeiten war Hans-Joachim Fränkel, der ab 1951 als theologischer Oberkonsistorialrat und von 1964 bis 1979 als Bischof der Schlesischen Landeskirche wirkte. Fränkels Amtszeit war, wie die so vieler Geistlicher in der DDR, geprägt von permanenten staatlichen Angriffen. In der Auseinandersetzung mit den Staatsorganen erscheint bei Fränkel dabei an zwei entscheidenden Stellen der Begriff „Terror“. Im Folgenden soll der erste dieser Konflikte zwischen Fränkel und den staatlichen Stellen, der auch weit über die Grenzen der Schlesischen Landeskirche hinaus wahrgenommen wurde, dargestellt werden¹.

1. Die Synode der EKD von 1958 in Berlin

Für die dritte Tagung der zweiten Synode der EKD, die in der Zeit vom 26. bis 30. April 1958 in Berlin-Weißensee stattfand, war ursprünglich als alleiniges Thema der Komplex von „Erziehung und Bildung“ geplant und schon lange vorbereitet worden. Allerdings konnte die Synode die jüngeren politischen Entwicklungen nicht außen vor lassen. So ist es verständlich, dass für die Synodalen aus der Bundesrepublik die Themenkreise um die Militärseelsorge, einen Atomkrieg und eine mögliche Wiederbewaffnung der Bundeswehr eine gewichtige Rolle spielen mussten. In der Wahrnehmung der

¹ Vgl. für den zweiten Konflikt und für eine ausführliche Darstellung der Amtszeit Hans-Joachim Fränkels insgesamt die Dissertation des Verfassers, die unter dem Titel: „Terrorbrecher Christus“ und IM „Bruder“. Bischof Hans-Joachim Fränkel (1909–1996) in den AKiZ B erscheinen wird.

Menschen spiegelten sich in der Diskussion um die Wiederbewaffnung zugleich Fragen wider, die das Verhältnis von Kirche und Welt insgesamt berührten². Die sich daraus ergebenden Themenkomplexe auf der Synode lassen sich stark vereinfacht umreißen mit: Krieg und Frieden, Atomwaffen oder konventionelle Waffen, Pflichterfüllung auch in der Landesverteidigung oder Kriegsdienstverweigerung³. Daneben hatte für die Delegierten aus den Gliedkirchen der DDR das Thema „Bildung und Erziehung“ eine besondere Bedeutung, denn die Auseinandersetzungen um den Religionsunterricht in den Schulen, die mit dem Lange-Erlass⁴ eine neue Qualität bekommen hatten, und besonders die um Konfirmation und Jugendweihe hatten ihren Höhepunkt erreicht. Dabei sahen sich die Synodalen aus der DDR einem besonderen propagandistischen Druck ausgesetzt, der auf „die Absetzung des Erziehungsthemas von der Tagesordnung, die Aufhebung des Militärseelsorgevertrages und die Annahme der Thesen der Kirchlichen Bruderschaft“ zielte⁵. Daneben gab es zahllose Eingaben aus der DDR-Bevölkerung an die Kirchen, die diese Forderungen noch unterstützten. Der damit verbundene Versuch der SED-Kirchenpolitik, die ideologischen Frontstellungen, wie sie auf dem politischen Gebiet zu finden waren, auch auf die EKD zu übertragen, ist ein deutliches Zeichen der Bemühungen, die Kirchen in Ost und West auseinander zu dividieren. Außerdem musste befürchtet werden, dass sich die Synode gegen das marxistische Bildungssystem wenden würde⁶. Im Mittelpunkt der Kampagne in Presse und Rundfunk der DDR stand der Berliner Bischof Otto Dibelius, Vorsitzen-

2 „Es war ja auch die erregendste [Synode], die Gesamtproblematik des Verhältnisses von Kirche und Welt, Evangelium und Politik, christlichem Glauben und politischem Handeln wie in einem Brennspiegel zusammenfassende Frage, die mit der Atomfrage zur Aussprache stand.“ (KJ 85 [1958], 46).

3 Vgl. ebd.

4 Der offizielle Titel lautet: „Anordnung zur Sicherung von Ordnung und Stetigkeit im Erziehungs- und Bildungsprozeß der allgemeinbildenden Schulen“, erlassen am 12.2.1958 vom Minister für Volksbildung Fritz Lange. Der Text findet sich im Gesetzblatt der DDR, Teil 1 Nr. 18, vom 19.3.1958, 236, vgl. auch KJ 85 (1958), 163f.

5 Vgl. KJ 85 (1958), 75, Zitat ebd.

6 Vgl. *Schultze*, Harald: Bischof Hans-Joachim Fränkel. In: Hüffmeier, Wilhelm (Hg.): Protestantismus in Preußen. Vom Zweiten Weltkrieg bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. 2009, 8.

der des Rates der EKD. Dass vonseiten der DDR-Regierung Druck auf die Synodalen ausgeübt werden sollte, um die Verhandlungen in Berlin-Weißensee nach eigenen Vorstellungen zu beeinflussen, geht aus dem Protokoll einer Sitzung des Politbüros des ZK der SED hervor, die am 1. April 1958 abgehalten wurde⁷. Darin ist die Taktik der SED zu finden, diejenigen „Kräfte zu unterstützen [...] die gegen die atomare Aufrüstung auftreten“, bei gleichzeitiger Verhinderung angeblicher „Provokation[en] gegen unseren Staat, unsere Schule und unser Erziehungssystem“. Als Maßnahmen werden genannt:

- Die Synodalen sollten durch christliche Bürger aufgesucht und so beeinflusst werden.
- In Berlin sollten während der Synode Demonstrationen vor dem Tagungsort organisiert werden, um „unter dem Druck der Massenproteste“ die Behandlung des Erziehungsthemas zu verhindern.
- Durch die Vorsitzenden der Räte sollten mit den Synodalen Einzelgespräche geführt werden, „positive Geistliche, Theologen und Laienchristen“ sollten dafür gewonnen werden, sich schriftlich an die Synodalen zu wenden.
- Eine Erklärung⁸ von 1500 Lehrern sollte als Protestschreiben an die Synode übergeben werden.

Alle diese Maßnahmen hatten zum Ziel, dass die Synode „statt des Themas ‚Kirche und Erziehung‘ gegen die Atomaufrüstung“⁹ Stellung beziehen sollte.

Wie die Umsetzung dieser Einflussnahme aussehen konnte, kann das Beispiel der Synodalen¹⁰ aus der Schlesischen Landeskirche illust-

7 Die entscheidende Anlage Nr. 7 zum Protokoll findet sich bei *Hartweg*, Frédéric (Hg.): *SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen* (HTSt.Q, 2,1). Neukirchen-Vluyn 1995, 268f., die folgenden Zitate *ebd.*

8 Diese wurde vom CDU-Hauptvorstand entworfen. Sie hat zum Inhalt, „dass die der CDU angehörenden Lehrer und Erzieher aktiv die sozialistische Erziehung unserer heranwachsenden Generation unterstützen und sich energisch dagegen verwahren, dass die Kirche durch Verleumdung und Drohung in unsere Schulentwicklung einzugreifen versucht.“ (*Hartweg*, SED [wie Anm. 7], 269).

9 *Ebd.*, 268f.

rieren. Diese wurden einige Tage vor der Synode vom Rat der Stadt zu einer Aussprache gebeten, bei der es dem Oberbürgermeister „nicht drum gegangen [war], die Synodalen irgendwie unter einen Druck zu setzen, sondern ihnen für die Synode die Meinung der Bevölkerung in Sachen der Atomfrage mit auf den Weg zu geben.“¹¹

Für den Rechtsanwalt Hans Schwidtal, einem der schlesischen Synodalen, kam der Druck zusätzlich noch vonseiten der Justizbehörde in Görlitz. In einem Brief mit Datum vom 23. April 1958¹², der am Folgetag auch in der Zeitung abgedruckt wurde, zeigten sich die „Mitarbeiter der Kreisgerichte, Staatsanwaltschaft und Notariate“ irritiert darüber, dass der Bischof und die Synodalen der Landeskirche Sachsens sich nicht dafür eingesetzt hätten, dass die atomare Wiederbewaffnung der Bundeswehr alleiniges Thema auf der bevorstehenden Synode der EKD werden würde und machten Schwidtal dafür mitverantwortlich. Auch wenn hier eine eklatante Unwissenheit über die strukturellen kirchlichen Gegebenheiten in Sachsen zutage trat, so lässt sich an diesem Brief doch zeigen, welche Argumente und Denkmuster sich hinter dem Druck verbargen. In dem Brief heißt es weiter, dass Schwidtal als Christ und Jurist nicht zulassen könne, dass andere Christen sich friedenserhaltenden Maßnahmen verweigern würden und dass Atombomben auch vor Christen und Kirchen nicht Halt machen würden. Es schließt sich eine Diffamierung Dibelius‘ an, die in die Aussage mündet, Dibelius sei „auch in der Potsdamer

10 Neben Bischof Hornig waren Fränkel, als Vertreter für Schwidtal, und Wilhelm Kunze abgeordnet.

11 Dass dieses Treffen stattgefunden hat, geht aus dem Gedächtnisprotokoll eines anderen Treffens hervor, zu dem der OB den Superintendenten von Görlitz zitiert hatte und das am 29.4.1958, also noch während die Synode tagte, im Rathaus stattfand. Vgl. Aktennotiz vom 29.4.1958, übersandt vom Superintendenten von Görlitz an das Konsistorium am 2.5.1958 (Archiv des Evangelischen Kirchenkreisverbandes Schlesische Oberlausitz [AKKVSOL] 12/411), Zitat ebd., 1. Diesem Treffen, auf dem die Synodalen aus Görlitz durch staatliche Stellen auf ihre Aufgabe auf der Synode „eingestimmt“ werden sollten, wohnte Fränkel, obwohl geladen, aus gesundheitlichen Gründen nicht bei.

12 Vgl. Brief der Justizbehörde Görlitz an Schwidtal vom 23.4.1958 (AKKVSOL 12/411).

Garnisonskirche vor Jahrzehnten in Erscheinung¹³ getreten und habe damit, auch wenn es hier nicht explizit gesagt wird, den Zweiten Weltkrieg mit zu verantworten. Am Ende des Briefes wurde Schwidtal gedroht, indem es hieß, dass die Angestellten der Gerichte ihn „weiter achten und schätzen“ möchten, dies aber nur könnten, wenn er „nach der Stimme des Volkes“¹⁴ handeln würde.

In seiner Antwort vom 26. April, die Schwidtal ausschließlich an den Kreisgerichtsdirektor Ulbrich richtete, wies er neben dem Fehler der landeskirchlichen Verortung zu Sachsen auch darauf hin, dass bereits seit Dezember des Vorjahres festgestanden habe, dass nicht er, sondern sein Vertreter zur Synode fahren werde. Dieses Detail hätte man, so Schwidtal weiter, mit einem einfachen Telefonat ermitteln können. Darüber hinaus verwahre er sich gegen den Versuch, ihn unter Druck zu setzen. In seinen Augen habe das Vorgehen weitreichende Konsequenzen, denn das internationale Interesse an den EKD-Synoden sei enorm und niemand könne doch wollen, „daß auf dieser Synode erklärt wird, den Synodalen der DDR würde durch öffentliche Anprangerung die innere Freiheit der Ausübung ihres Mandates genommen und sie müßten sich in ihrer bürgerlichen Existenz gefährdet fühlen“¹⁵.

Der massive staatliche Druck, der in dieser knappen Darstellung des Briefwechsels zum Ausdruck kommt, war, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, überall in der DDR zu verzeichnen. Dies veranlasste den Präses der westfälischen Synode Ernst Wilm dazu,

13 Ebd. Die Behauptung geht ursprünglich auf *Wessel*, Harald: Kreuz und Bundesadler. Berlin (Ost) 1958, hier bes.: 25, zurück. Darin behauptet Wessel, Dibelius habe am 21.3.1933, dem Tag von Potsdam, vor Adolf Hitler gepredigt und die Nationalsozialisten gesegnet. Wörtlich heißt es: „Bischof Dibelius und Gefährten haben Hitler gesegnet und lassen sich heute für einen Judaslohn gegen unsere Republik mißbrauchen.“ Diese Behauptung wurde in der Folgezeit immer wieder rezipiert und sogar ein Foto veröffentlicht, das Dibelius an besagtem Tage in der Garnisonskirche zusammen mit Hitler zeigen sollte. Vgl. dazu *Halbrock*, Christian: Untertan einer solchen Obrigkeit? Bischof Dibelius und der SED-Staat. In: *Horch und Guck* 19 (2/2010) H. 68, 66–69.

14 Brief der Justizbehörde Görlitz an Schwidtal vom 23.4.1958 (AKKVSOL 12/411).

15 Antwort Schwidtals an den Kreisgerichtsdirektor Ulbrich vom 26.4.1958, 2 (AKKVSOL 12/411).

gleich zu Beginn der EKD-Synode ein mahnendes Wort an die Synodalen zu richten, sie sollten dem äußeren Druck widerstehen und nur so entscheiden und reden, wie sie „es nach [...] Glaubenserkenntnis und Gewissensentscheidung“¹⁶ tun könnten.

2. Fränkels Äußerungen auf der Synode¹⁷

Die Tagung der Synode in Berlin-Weißensee wurde von einer Gruppe Demonstranten begleitet, die sich vor dem Tagungsgebäude aufhielten und durch laute Parolen den Ablauf zu stören suchten¹⁸. Bereits zu Beginn der Synode kam es zum Eklat. Noch während die Formalitäten durch Präses Constantin von Dietze erledigt und die Tagesordnung vorgestellt wurde, meldete sich Fränkel direkt im Anschluss an das Totengedenken zu Wort. Diese Wortmeldung ist zusammen mit einer anderen Äußerung, die in der gleichen Sitzung getan wurde, der Kern, auf den sich in der Folgezeit die gesamten Angriffe gegen Fränkel aufbauten. Aus diesem Grund ist sie hier mit vollständigem Wortlaut wiedergegeben:

„Herr Präses! Zur Geschäftsordnung! Ich habe eine Frage. Gedenkt die Synode angesichts dieser Demonstrationen und Störungen, die inszeniert sind, hier weiter zu tagen? Wir können nichts verstehen, wenn das so weitergeht. Hier werden demonstrative Reden gehalten. Das ist Terror, der auf uns Synodale ausgeübt wird. Ich habe die ernste Frage an die Synode, ob dann weiter getagt werden kann. Es ist rein phonetisch hier nichts zu verstehen.“

¹⁶ KJ 85 (1958), 76.

¹⁷ Im Folgenden wird das Protokoll der Synode zu Grunde gelegt. Vgl. Berlin 1958. Bericht über die dritte Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. bis 30. April 1958. Berlin 1958.

¹⁸ Die Anordnung über dieses Vorgehen wurde, wie oben erwähnt, bereits auf der Sitzung des Politbüros des ZK der SED am 1.4.1958 beschlossen. Dort heißt es wörtlich: „2. Der Bezirksleitung von Groß-Berlin wird empfohlen, an den Tagen des Stattfindens der Synode entsprechende Delegationen zu organisieren, die an den Tagungsstätten [...] vorstellig werden. Es muss erreicht werden, dass unter dem Druck der Massenproteste die Behandlung des Themas ‚Kirche und Erziehung‘ verhindert wird.“ (*Hartweg*, SED [wie Anm. 7], 268). Die genaue Zahl der Demonstranten variiert in den Quellen.

Ich habe die Nachrufe für die verstorbenen Brüder nicht verstanden, weil hier demonstrative Reden gehalten werden.“¹⁹

Auf diesen Einwurf Fränkels antwortete Präses Dietze, dass ihm mitgeteilt worden sei, der Gang unmittelbar vor dem Tagungssaal sei frei²⁰. Fränkel erwiderte darauf: „Nein, er ist nicht frei. Es werden fortgesetzt demonstrative Reden gehalten, wie Sie sie ja aus der Presse kennen.“²¹

An die Äußerung Fränkels schließt sich fast nahtlos die bereits erwähnte, knappe Erklärung Wilms an, in der dieser auf die direkten und indirekten Einwirkungsversuche des Staates auf die Synodalen hinwies und die Anwesenden erneut ermahnte, nur sich selbst verpflichtet zu sein²².

Es folgte der Bericht des Ratsvorsitzenden Dibelius. Im Anschluss erläuterte Dietze die weitere Tagesordnung und begründete die Reihenfolge der Themen „Kirche und Erziehung“ – hierfür war fast ein Jahr Vorbereitungszeit aufgewendet worden – und „Atomfrage“²³, das auf der Synode in einem eigenen Ausschuss behandelt werden sollte und zu dem Experten geladen worden waren²⁴.

In der Zwischenzeit wurde von der Synode das Gespräch mit den Demonstranten gesucht und geführt. Der Synodale Heinrich Vogel, Professor für Systematische Theologie an der Humboldt-Universität, der mit den Demonstranten vor der Tür gesprochen hatte, beschrieb den Synodalen die Situation in knappen Ausführungen. Am Ende stellte Vogel den Antrag, den Sprecher, den sich alle Delegationen gemeinsam gewählt hatten, vor der Synode anzuhören, und schob die Frage nach, „warum sollten wir uns nicht die Freiheit nehmen, in die-

19 Berlin 1958 (wie Anm. 17), 12.

20 Vgl. *ebd.*

21 *Ebd.*

22 *Ebd.*, 13f.; vgl. auch KJ 85 (1958), 75f.

23 Zum Begriff „Atomfrage“, der auch hier zur Vereinfachung und besseren Lesbarkeit als Verkürzung für den gesamten Sachverhalt Verwendung findet, vgl. das Zitat Dietzes aus dem Protokoll: „Die andere Frage, die ich der Einfachheit halber die Atomfrage nennen darf“ (Berlin 1958 [wie Anm. 17], 44).

24 Vgl. *ebd.*, 44f.

ser ungewöhnlichen Situation auch ganz Ungewöhnliches zu tun?“²⁵ Als Begründung fügte er hinzu, dass das Hören einer Delegation in der gesamten DDR ein Zeichen dafür sein könne, dass die Synode gewillt sei, wahrzunehmen, was die Bevölkerung zur Atomfrage zu sagen hätte²⁶.

Zu diesem Antrag war es wiederum Fränkel, der sich zuerst zu Wort meldete und zu bedenken gab, dass, wenn die Delegation angehört würde, eine Voraussetzung zu berücksichtigen sei, nämlich „eine uns sehr bedrückende und weithin gesteuerte und gelenkte Beeinflussung, die in der ganzen Argumentation die dem Ernst der Frage gemäße Sachlichkeit vermissen ließ.“²⁷ Außerdem sei zu berücksichtigen, dass die Delegation, die nun zu Wort komme, eben nur eine Stimme sei und die unzähligen Zuschriften, die die Synode im Vorfeld erreicht hätten und die aus „Angst um Freiheit und Lebensstellung“²⁸ anonym blieben, keinen Kontrapunkt dazu setzen könnten. Nach dieser Aussage kam Fränkel zu dem Kern des kurzen, unvorbereiteten Statements, der ihn in absolute Opposition zum Regime der DDR stellte: „Denn Sie müssen wissen, daß wir in einem totalen Staat leben, von einer Totalität, daß letztlich eben nur die kommunistische Konzeption Existenzberechtigung hat.“²⁹ Aber Fränkel wollte, bei aller Härte seiner Worte, „in einer so spannungsreichen Situation nicht dagegen reden, daß diese Delegierten eine solche Möglichkeit [vor der Synode gehört zu werden, MN] erhalten“³⁰. Er habe nur ihm wichtige Punkte ausweisen wollen, die von den Synodalen beim Hören des Delegierten der Demonstranten mitgedacht werden müssten³¹.

Von der siebenköpfigen Delegation richtete der Journalist Anton Preckel das Wort an die Versammlung. Seine Ausführungen konzentrierten sich im Wesentlichen auf eine Abgrenzung gegenüber der Bundesregierung, die die DDR nach seinen Aussagen mit einem

25 *Ebd.*, 45.

26 Vgl. *ebd.*, 45f.

27 *Ebd.*, 44.

28 *Ebd.*

29 *Ebd.*, 46.

30 *Ebd.*

31 Vgl. *ebd.*

„wahnsinnigen, furchtbaren Atomaufrüsten“³² bedrohe. Dabei betonte er, nicht nur die Meinung aller Bürger in der DDR zu vertreten, sondern auch die der meisten Bundesbürger. Aus der aktuellen internationalen Lage, in der die Sowjetunion die Atombombenversuche einseitig eingestellt und die DDR die Bundesrepublik ersucht habe, gemeinsam gegen die atomare Aufrüstung vorzugehen, ergaben sich für ihn stellvertretend für die Demonstranten folgende Forderungen an die Synode: Der Tagesordnungspunkt Erziehung sollte abgesetzt werden, da – und das sei auch die Meinung der 6000 christlichen Lehrer – diese in der DDR „in den Händen des Staates in besten Händen liegt“. Zur Frage der atomaren Bewaffnung müsse von allen Bürgern ein klares Nein ausgesprochen werden.

Da nun der Zusammenhang zwischen Militärseelsorgevertrag und atomarer Bewaffnung der Bundeswehr offensichtlich sei, fordere er, dass dieser Konnex das vordringlichste Thema der Verhandlungen werden müsse, mit dem Ziel, den Militärseelsorgevertrag rückgängig zu machen. Wenn sich die Synode, so Preckel weiter, gegen die atomare Bewaffnung der Bundesrepublik stellen würde, dann würde sie „auch einen sehr wichtigen Beitrag auf dem Wege zur Wiedervereinigung der beiden Teile unseres Vaterlandes“ leisten.

Präses Dietze bedankte sich bei Preckel, man habe die Ausführungen mit „gebührender Achtung entgegengenommen“ und bereits vor dem Erscheinen der Delegation beraten, dass die Atomfrage in einem besonders großen Ausschuss verhandelt werden sollte. Ohne ein weiteres Wort verließ die Delegation den Tagungsraum³³.

Daraufhin stellte Gerhard Lotz aus Thüringen den Antrag, die zwei Referate zur Erziehung, die am folgenden Tag gehalten werden sollten, vom Plenum in die Ausschüsse zu verschieben. Als Begründung gab er an: „Das wichtigste, das dringendste und wohl auch das brennendste Thema unserer Synode ist und bleibt nun einmal die Atomfrage und die Frage der Militärseelsorge.“³⁴ Mit seinem Antrag, so Lotz weiter, wolle er lediglich Zeit gewinnen für den Ausschuss zur Atomfrage. Der Antrag wurde durch Abstimmung abgelehnt³⁵.

32 *Ebd.*, 49–51, hier: 49. Die nachfolgenden Zitate *ebd.*

33 Vgl. *ebd.*, 51.

34 *Ebd.*, 53.

35 Vgl. *ebd.*, 53.

Die Vorwürfe, die Fränkel in den folgenden Monaten gemacht wurden, beinhalten auch, er habe auf der Synode den Atomkrieg gefordert. Dies lässt sich allerdings in dem Synodenprotokoll nicht finden. Fränkel war im Gegenteil die Bedrohung durch eine atomare Bewaffnung durchaus bewusst und auch er hoffte wie andere Synodale, dass es dazu nicht kommen würde³⁶. Fränkel hatte sich bereits auf der Synode der EKU im Dezember 1957 dazu bekannt, dass die Anwendung atomarer Waffen schon in der Verteidigung gegen einen Gegner, der ebenso atomare Waffen besitze, gegen Gottes Gebot verstoße³⁷.

3. Die ersten staatlich gelenkten Aktionen gegen Fränkel in der Schlesischen Landeskirche

Noch während die Synode in Berlin tagte, begann auf dem Gebiet der Schlesischen Landeskirche bereits eine Kampagne gegen Fränkel. Diese spielte sich auf sehr unterschiedlichen Ebenen ab, was im Folgenden eine gewisse Trennung der Darstellung erforderlich macht³⁸.

3.1 Gespräche

Zuerst ist es wichtig, die Argumente und Vorwürfe staatlicher Stellen gegen Fränkel darzustellen. Diese lassen sich gut aus dem Protokoll eines Gespräches ermitteln, das der Görlitzer Superintendent Paul Demke am 29. April 1958 auf Vorladung mit dem Oberbürgermeister Bruno Gleißberg zu führen hatte und an dem auch der Verbindungsmann zwischen dem Rat der Stadt und den Kirchen teilnahm³⁹. Welchen hohen Stellenwert diese „wichtige Aussprache“⁴⁰ für die

36 Vgl. dazu seine Wortmeldung zum Antrag Martin Niemöllers, der sich auf das Wort der Synode zur Atomfrage bezog. In: *Ebd.*, 304.

37 Vgl. Schreiben Schwidtals an den Kreisgerichtsdirektor vom 13.5.1958 (AKKVSOL 12/411).

38 Vgl. dazu den Brief Bischof Hornigs an den Ratsvorsitzenden des Bezirkes Dresden Rudi Jahn vom 6.5.1958 (AKKVSOL 12/411). Hornig trug darin die Angriffe gegen Fränkel sortiert nach Kategorien vor.

39 Das Protokoll der Unterredung ist einem Brief der Superintendentur Görlitz an das Konsistorium vom 2.5.1958 beigegeben (AKKVSOL 12/411).

40 Aktennotiz des Superintendenten von Görlitz zum Gespräch beim OB der Stadt Görlitz am 29.4.1958, eingegangen beim Konsistorium am 2.5.1958 (AKKVSOL 12/411).

staatlichen Stellen hatte, kommt allein schon durch die Kurzfristigkeit der Einberufung zum Ausdruck, tagte die Synode doch noch bis zum 30. April⁴¹. In dem Gespräch wurde behauptet, dass sich in der Bevölkerung Unmut über die Äußerungen Fränkels in Berlin ausbreite, besonders „weil er einen Antrag auf Verlegung der Synode nach Westberlin gestellt hätte und diesen seinen Antrag mit dem herrschenden Terror in der DDR begründet hätte“⁴². Darüber hinaus gehe aus Fränkels Äußerungen deutlich hervor, dass er die Linie von Dibelius und damit auch dessen „Nato-Politik unterstütze“⁴³. Daraus entstand der Vorwurf, dass Fränkel den Atomkrieg befürworte. Daher erwartete Gleißberg nun von allen Pfarrern des Kirchenkreises eine öffentliche Stellungnahme. Zu einer solchen sah sich Demke allerdings nicht in der Lage, weil er mit den Ereignissen und Vorfällen auf der Synode nicht vollends vertraut sei und nicht vergessen werden dürfe, dass Fränkel sein Vorgesetzter sei. Ohnehin beziehe sich die Bezeichnung Terror sicher lediglich auf den Lärm, der durch die Demonstranten am Tagungsort entstanden sei⁴⁴.

3.2 Briefaktion und Unterschriftensammlung gegen Fränkel

Parallel zu persönlichen Gesprächen zwischen Vertretern des Staates und der Landeskirche kam es zu Aktionen, die eine breite Öffentlichkeit einzubeziehen versuchten. Dazu zählte eine Briefaktion, bei der Betriebe, Behörden, Organisationen, öffentliche Einrichtungen wie Schulen – z. T. ganze Schulklassen – und Kindergärten sowie Einzel-

41 Die Kurzfristigkeit zeigt sich auch darin, dass der Superintendent die Einladung am 28.4.1958 gegen 19.30 Uhr erhielt und das Gespräch bereits für den 29.4.1958 um 8.00 Uhr festgelegt worden war und dann im Dienstzimmer des OB stattfand.

42 Aktennotiz des Superintendenten von Görlitz zum Gespräch beim OB der Stadt Görlitz am 29.4.1958, eingegangen beim Konsistorium am 2.5.1958 (AKKVSOL 12/411).

43 Im Protokoll heißt es dazu: „Aus den Äußerungen des Herrn OKR Fränkel wäre ja deutlich geworden, wie er die Nato-Politik unterstütze und dem Bischof Dibelius hörig wäre, der ja ein deutlicher Vertreter der Nato-Politik sei. Das hätte vor allem sein Besuch bei dem Bundeskanzler Adenauer kurz vor dem Bundestag und seiner Abstimmung über die Bewaffnung der Bundeswehr mit Atombomben gezeigt.“ (Aktennotiz zum Gespräch vom 29.4.1958 [AKKVSOL 12/411]).

44 Vgl. ebd.

personen des Kirchengebietes jeweils ein Schreiben an Fränkel richteten⁴⁵. Erwähnenswert ist, dass die Briefe zumeist in der Zeit zwischen dem 24. April⁴⁶ und dem 2. Mai 1958 an das Konsistorium gesandt wurden, also teilweise noch während der Synode verfasst, von den Angestellten unterschrieben und verschickt wurden. Sowohl das schnelle Handeln als auch die ähnlichen Inhalte der Briefe lassen darauf schließen, dass die Aktion von zentraler Stelle koordiniert worden war⁴⁷. Besonders die Schreiben aus den Kindergärten waren identisch, sodass mit Bestimmtheit von einer angeordneten Aktion gesprochen werden kann. Die Vermutung wird dadurch erhärtet, dass der Kreissekretär der Nationalen Front in Görlitz die Protestschreiben, von denen er Durchschriften erhielt, auswertete und dabei feststellte, dass aus manchen Bereichen „trotz Bemühungen“ zu wenig Protestschreiben eingegangen seien. Auch komme bei den Schreiben insgesamt die konkrete Forderung nach „Abtreten [Fränkels, MN] und Anwendung des Gesetzes zum Schutze des Friedens“ „zu wenig [...] zum Ausdruck“⁴⁸.

Neben dieser Briefaktion gab es eine Unterschriftenkampagne, die sich auf alle Bereiche des Lebens erstreckte⁴⁹. So berichtete ein Gör-

45 Die Schreiben selbst sind von der Kirchenleitung gesammelt worden. (AK-KVSOL 62/63). An folgende Gruppen ist ein Antwortschreiben bekannt, das jeweils auf den 9.5.1958 datiert wurde: Görlitzer Verkehrsbetriebe (beim Konsistorium eingegangen: 24.4., vgl. auch die folgende Fußnote), Mitglieder der Gewerkschaftsgruppe IV der Deutschen Notenbank (beim Konsistorium eing.: 30.4.), der Frauenausschuss der VEB Bekleidungswerke Görlitz (eing.: 29.4.), VEB (K) Mechanische Werkstätten für allgemeinen Maschinenbau (eing.: 30.4.) und die Landskron-Brauerei BGL (eing.: 2.5.) (Vgl. AKKVSOL 12/411).

46 Darüber, wie dieses frühe Datum zustande kam, kann nur spekuliert werden. Denkbar ist ein einfacher Fehler bei den Verkehrsbetrieben als ausstellendem Betrieb.

47 Die über 300 Protestschreiben wurden im Görlitzer Konsistorium gesammelt, sortiert und ausgewertet (AKKVSOL 62/63).

48 Schreiben des Kreissekretärs der NF Görlitz an den Kreissekretär der SED in Görlitz, Sygulla, vom 2.5.1958, Betrifft: Informationsdienst – Protestbewegung gegen Fränkel (SächHStA, 11861 SED-Kreisleitung Görlitz, IV/4.06/ 270).

49 Vgl. dazu beispielhaft das Flugblatt gegen Fränkel der „Lehrer und Erzieher der Grundschule 5“, das mit „Fordern Sie gleichfalls mit Ihrer Unterschrift

litzer Gemeindeglied, er arbeite in einem volkseigenen Betrieb, sei „seinerseits Gegner der Atomaufrüstung, auch der westdeutschen, [er, MN] soll[e] jedoch darüber hinaus schriftlich gegen OKR Fränkel Stellung“⁵⁰ nehmen, wie es, so wurde ihm mitgeteilt, seine Pflicht als Angestellter des Betriebes sei. Er stand in dem Konflikt, dass ihm bei einer Verweigerung der Unterschrift eine Entlassung drohen könnte und andererseits das Leisten eben jener Unterschrift seinem Wahrheitssinn widersprach.

Ein Kirchenvorstand aus Görlitz berichtete, dass schon am 30. April zwei Mittelschüler in seinen Laden gekommen seien und seine Unterschrift unter eine Erklärung, die sich sowohl gegen den „Atomtod“ als auch gegen Fränkel richtete, forderten. Wie viele vor ihm äußerte der Kirchenvorstand, dass er seine Unterschrift gegen den „Atomtod“ gern gebe, allerdings wolle er erst prüfen, ob die Vorwürfe gegen Fränkel zu Recht bestünden, woraufhin er sich von den Schülern Schmähungen gefallen lassen musste. Außerdem notierten die Jungen den Firmennamen mit der Begründung, „dass sie den Auftrag hätten, alle Namen derer[, die eine Unterschrift verweigerten, MN] aufzuschreiben, um sie der Kreisleitung der SED zu melden.“⁵¹ Diese Aussage der beiden Schüler unterstützt die Annahme, dass es sich um zentral gesteuerte und geplante Aktionen handelte.

Eine Angestellte des städtischen Kindergartens wurde fristlos entlassen, weil sie sich geweigert hatte, die Erklärung gegen Fränkel zu unterschreiben, die ihr die Leiterin vorgelegt hatte. Mit der Erklärung hätte sie gefordert, dass das Gesetz zum Schutze des Friedens in der DDR gegen Fränkel Anwendung finde solle⁵². Das hätte für den Oberkonsistorialrat eine mehrjährige bis lebenslängliche Zuchthausstrafe bedeutet. Die Kindergärtnerin begründete die Verweigerung ihrer Unterschrift damit, dass sie nicht glaube, dass sich ein leitender

die Bestrafung Fränkels! Zieht Fränkel zur Verantwortung!“ endet (SächHS-tA, 11861 SED-Kreisleitung Görlitz, IV/4.06/270).

50 Berichte von vier Pfarrern an die Superintendentur Görlitz, die diese mit Datum vom 20.5.1958 an die Kirchenleitung weiterleitet (AKKVSOL 12/411).

51 Ebd.

52 Vgl. Schreiben Hornigs an Jahn vom 18.7.1958, Anlage: „Bericht über Fälle, 1“ (AKKVSOL 12/411). Vgl. auch das Flugblatt „Jetzt müssen wir handeln!“, das noch zu besprechen sein wird.

Mann der Kirche für den „Atomtod“ ausgesprochen habe. Daraufhin wurde sie zum Amt für Volksbildung bestellt und in diesem Gespräch dazu aufgefordert, sich von Fränkel zu distanzieren. Als sie dies nicht tat, wurde ihr am 14. Mai fristlos gekündigt. Im Konsistorium gab sie später zu Protokoll⁵³, dass sie wegen ihrer Kirchenzugehörigkeit und auf der Grundlage der Informationen der Kirchenleitung nicht anders handeln können. Da die Erklärung auf falschen Voraussetzungen basiert habe, hätte sie sonst gegen das achte Gebot (Ex 20,16) verstoßen⁵⁴. Damit bewegte sie sich auf dem Boden von Artikel 41 der DDR-Verfassung, der die Glaubens- und Gewissensfreiheit zusicherte, hier aber offensichtlich nicht zur Anwendung kam.

Die Liste ließe sich verlängern, zeigt aber schon jetzt, wie flächendeckend die staatlich gelenkten Aktionen gegen Fränkel und die Görlitzer Kirchenleitung vorstättengingen.

3.3 Diffamierung Fränkels in Zeitungen und Flugblättern

In der Auseinandersetzung um Fränkel spielten aber nicht nur seine Äußerungen auf der EKD-Synode eine Rolle, sondern es wurden auch andere Gerüchte verbreitet, um seine Person in Misskredit zu bringen. So behauptete der Referent für Kirchenfragen beim Rat des Bezirkes Dresden, Walter Breitmann, Fränkel sei während der Zeit des Nationalsozialismus eingesperrt gewesen, „nicht, weil er damals, wie so viele Geistliche, gegen den Krieg eintrat, sondern weil er ein Jude war.“⁵⁵ Darüber hinaus habe Fränkel, so Breitmann weiter, schon 1957 auf der Synode der EKD für den Militärseelsorgevertrag gestimmt und sei insgesamt einer derjenigen, „die den Arbeitern die Macht absprechen“⁵⁶ wollten. Diese Behauptung wurde in der Folge-

53 Vgl. Protokoll vom 19.5.1958, Protokollant KR Reese. Dieses Protokoll findet sich in der Anlage eines Briefes des Konsistoriums an die Kirchenkanzlei der EKD vom 3.6.1958 (AKKVSOL 12/411).

54 Vgl. Hornig an Jahn vom 18.7.1958, Anlage: „Bericht über Fälle, 1“ (AKKVSOL 12/411).

55 *Breitmann*, Walter: „Kämpferisch um Wahrheit ringen. Jugendforum kein Tummelplatz für Provokateure“. In: Sächsische Zeitung. Nr. 108 vom 12.5.1958, Ausgabe B, 6.

56 Zitiert nach: Schreiben des Konsistoriums der Evangelischen Kirche von Schlesien an die Kirchenkanzlei der EKD vom 26.6.1958, 3 (AKKVSOL 12/411).

zeit verschiedentlich rezipiert. Dass Fränkel weder 1957 noch 1958 Synodaler der EKD war, sondern lediglich 1958 in Vertretung für Schwidtal nach Berlin gereist war, spielte dabei in den staatlichen Äußerungen keine Rolle. Eine Richtigstellung vor allem der Behauptung, Fränkel sei Jude gewesen, wurde für eine persönliche Aussprache mit dem Oberkonsistorialrat in Aussicht gestellt, bei der seine „gesamte politische Haltung“⁵⁷ thematisiert werden sollte. Die Vermischung von Richtigstellung und Aussprache ließen die Landeskirche und Fränkel von einem solchen Treffen Abstand nehmen. Als Bischof Ernst Hornig gegen die Verleumdung bei Rudi Jahn, Erster Vorsitzender des Rates des Bezirkes Dresden, Beschwerde führte, änderte dieser den Hauptgegenstand des Gesprächs. Es gehe ihm nicht darum, zu bestreiten, dass Fränkel unter dem Druck des Nationalsozialismus⁵⁸ gestanden habe, vielmehr sei für ihn dessen Haltung, die er „heute zu unserem Arbeiter- und Bauernstaat einnimmt“ und besonders auf den „letzten beiden Synoden der EKD“ bezogen habe, entscheidend⁵⁹. Damit wiederholte Jahn faktisch das Argument Breitmanns, Fränkel habe 1957 für den Militärseelsorgevertrag gestimmt, wobei auch er nicht berücksichtigte, dass Fränkel 1957 gar kein Synodaler der EKD gewesen war. Außerdem griff er erneut die aktuell kursierenden Vorwürfe auf, Fränkel habe „die berechtigt vorgetragene Sorge aller Bevölkerungsschichten um die Erhaltung des

57 Ebd., 4.

58 Wie sich Jahn zu den Repressionen während der NS-Zeit positionierte, welche Kriterien er an einen Widerstandskämpfer anlegte und wie er sich selbst in diesem Zusammenhang verortete, darüber gibt folgendes Zitat Aufschluss: „Ich bin der Auffassung, daß es wenig interessiert, weshalb Herr Fränkel in der Nazizeit verhaftet worden ist. Nach meinen Feststellungen ist Herr Fränkel nicht als aktiver Kämpfer gegen den Faschismus anerkannt und auch nicht zur Verleihung der Medaille für Widerstandskämpfer vorgeschlagen. Sie selbst, Herr Bischof [...] teilten uns anlässlich einer Aussprache mit, daß Herr Fränkel besonders als rassisch Verfolgter zu leiden gehabt hätte. Ich und meine [...] Mitarbeiter als ehemalige langjährige Häftlinge der Zuchthäuser und KZ des Naziregimes bestreiten nicht, daß Herr Fränkel unter dem Druck der Nazis gestanden hat. Das ‚Warum‘ ist von untergeordneter Bedeutung angesichts der Tatsache, daß Millionen von Menschen unter mehr oder weniger Druck und Verfolgung gestanden haben.“ (Jahn an Hornig vom 31.7.1958, 1 [AKKVSOL 12/411]).

59 Ebd.

Friedens als Terror“⁶⁰ bezeichnet und hätte sich für eine Verlegung der Synode nach Westberlin eingesetzt.

Daneben gab es eine rege Flugschriftentätigkeit, die ebenso die Diffamierung Fränkels zum Ziel hatte. Ein Flugblatt mit der Überschrift „Tausende Einwohner des Kreises Görlitz fordern: Oberkonsistorialrat Fränkel soll antworten!“⁶¹ enthält Statements von Einzelpersonen und kurze Ausschnitte von Erklärungen, die zu den Vorfällen um Fränkel in der Öffentlichkeit abgegeben worden waren. Im Tenor greifen auch diese Aussagen die Vorwürfe auf, Fränkel fordere die atomare Bewaffnung und er habe sich auf die Seite der „NATO-Politik, der imperialistischen Kriegstreiber“⁶² gestellt. Insgesamt hätten sich, so das Flugblatt abschließend, schon mehr als 20.000 Bürger gegen die Haltung Fränkels geäußert. Aus diesem Grund wurde Fränkel, wie der Titel des Flugblattes vermuten lässt, zu einer öffentlichen Stellungnahme zu den Vorwürfen aufgefordert. Ein weiteres Flugblatt mit dem Titel: „Jetzt müssen wir handeln!“⁶³ brachte Vorwürfe, die über die bisherigen hinaus gingen. Sie lauteten: „Fränkel will die Atomaufrüstung der westdeutschen Bundeswehr! Fränkel schürt die Flammen des Atomkrieges! Fränkel will den Atomtod für das deutsche Volk!“ Dass keiner dieser Vorwürfe mit den tatsächlichen Äußerungen Fränkels in Berlin übereinstimmte, ist bereits gezeigt worden. Dass das Flugblatt in der Propaganda gegen Fränkel eine neue Qualität darstellte, verdeutlicht der Schlussappell: „Bleibt diesem Provokateur nichts schuldig! Gebt ihm heute, morgen und für alle Zeiten die gebührende Antwort“. Das kam einem Aufruf auch zum physischen Angriff gleich. Und es wurde dazu aufgerufen: „Fordert die Anwendung des Gesetzes zum Schutze des Friedens“⁶⁴.

4. Die Erklärung der Schlesischen Kirchenleitung zu den Vorfällen auf der Synode der EKD

All diese Ereignisse und die Fülle an Eingaben, die noch während und in den ersten Tagen nach der Synode Druck auf die Kirchenleitung

60 Ebd.

61 Vgl. AKKVSOL 12/411, o. D. [1958].

62 Ebd.

63 Vgl. ebd.; und AKKVSOL 12/410.

64 Ebd.

aufzubauen suchten, veranlassten diese, eine Erklärung⁶⁵ zu den Vorgängen in Berlin zu verfassen, die auf dem Bericht des Bischofs während der Kirchenleitungssitzung⁶⁶ basierte. Darin wurde betont, dass Fränkel sich wegen der Störung des Totengedächtnisses und des Lärmes zu Wort gemeldet habe. Er habe aber weder eine Verlegung der Synode beantragt, noch habe er sich gegen die Behandlung der Atomfrage gestellt. Sein Anliegen sei es gewesen, „dem Eindruck entgegenwirken [zu] wollen, als ob die Synode aus der DDR unter einer von außen kommenden Pression in ihrer freien Meinungsäußerung behindert würde.“⁶⁷ Außerdem habe Fränkel dem Empfang einer Abordnung der Demonstranten ausdrücklich nicht widersprochen. Darüber hinaus habe er sich im weiteren Verlauf der Synode mit Erfolg dafür eingesetzt, dass die Gliedkirchen in der DDR aus einer Mitverantwortung für den Militärseelsorgevertrag ausgenommen wurden. Dieser Punkt musste in der Erklärung besonders betont werden, war doch der Militärseelsorgevertrag eines der Hauptstreitthemen der Jahre 1957 und 1958. Die Kirchenleitung unternahm damit den Versuch, den Vorwurf, Fränkel sympathisiere mit der Linie von Dibelius, zu entkräften.

Am Ende der Erklärung kam die Kirchenleitung zu dem Schluss, dass gegen das Auftreten Fränkels keine Einwände zu erheben seien und sie sprach ihm „ihr volles, uneingeschränktes Vertrauen aus“ und erklärte, die Angriffe entbehren jeder Grundlage, da sie „von einem falschen Verständnis seines Verhaltens ausgehen“⁶⁸ würden.

65 Vgl. Erklärung der Evangelischen Kirchenleitung in Görlitz zur Angelegenheit Oberkonsistorialrat Fränkel vom 5.5.1958 (AKKVSOL 12/411).

66 Die Sitzung, die „zusammen mit den Superintendenten des Kirchengebiets und den Dezernenten und Referenten“ des Konsistoriums abgehalten wurde, fand bereits am 5.5.1958 statt. Vgl. Abschrift der Erklärung des Konsistoriums vom 5.5.1958, 1 (AKKVSOL 12/411).

67 Ebd.

68 Beide Zitate ebd., 2. Der Rat der EKU äußerte sich dann auf seiner Maitagung 1958 zu den Vorfällen um Fränkel in ganz ähnlicher Weise: „Dem nach der Synode [der EKD, MN] in der Öffentlichkeit besonders scharf angegriffenen Oberkonsistorialrat Fränkel in Görlitz sprach der Rat sein uneingeschränktes Vertrauen und seine brüderliche Verbundenheit aus.“ (Brief der Kirchenkanzlei der EKU an das Konsistorium in Görlitz [= Kommuniké über die Sitzung des Rates der EKU], eingegangen am 19.5.1958 [AKKVSOL 12/411]).

Ungeachtet dieser Erklärung, die im kirchlichen Raum Verbreitung fand, gingen die indirekten Maßnahmen der staatlichen Stellen weiter.

5. Die staatlichen Mobilisierungsversuche gegen Fränkel im Erziehungsbereich

Eines der wesentlichen Konfliktfelder zwischen Staat und Kirche in dieser Zeit war der Kampf um die Jugend und deren Bildung in den Schulen, weshalb die Aktivitäten gegen Fränkel im Bildungssektor hier besonders beleuchtet werden sollen. Von staatlicher Seite gab es Bemühungen, besonders die Jugend gegen Fränkel zu beeinflussen. Dabei lassen sich zwei wesentliche Gebiete der Einflussnahme ausmachen: Die Schule und die organisierte Freizeitgestaltung. Dass das DDR-Regime auch hier nicht in der Lage war, ohne spürbaren Druck Stimmung gegen Fränkel zu machen, sollen einige wenige Beispiele illustrieren.

5.1 Unterschriftenaktion

Gegenüber den Schülerinnen und Schülern wurde Fränkel im Besonderen, aber auch die Kirche im Allgemeinen, als Befürworter des Atomkrieges dargestellt. Augenscheinlich gab es die Anordnung, dass allen Kindern ein vorher festgelegter Text diktiert und die Unterschrift der Eltern dazu eingeholt werden sollte. Er lautete wie folgt:

„Liebe Eltern!

In Berlin-Weißensee ist in diesen Tagen die oberste Kirchenleitung der evgl. [sic!] Kirche Deutschlands zusammengetreten. Viele Menschen in unserer Republik forderten von den Kirchenvertretern aus ganz Deutschland, daß sie sich hauptsächlich mit der Frage beschäftigen, die über Leben und Tod der Menschlichkeit entscheidet, über die Atomkriegsgefahr.

Herr Fränkel, der in Görlitz die evgl. Kirche leitet, bezeichnete diese Meinung als Terror. Er stellte sich damit auf die Seite der Feinde unseres Volkes, die Ihren Kindern keine keine [sic!] glückliche und friedvolle, sondern eine düstere und schreckliche Zukunft bereiten wollen.

„Das ist Terror, der auf uns Synodale ausgeübt wird.“

61

Liebe Eltern: zeigen Sie durch ihre Unterschrift, daß sie über das Verhalten des Herrn Fränkels [sic!] ebenso empört sind wie wir Lehrer, und daß die Erziehung Ihrer Kinder in unserer DDR in guten Händen liegt.

Unterschrift der Eltern:⁶⁹

Die Anordnung an die Lehrerschaft, die Unterschriften einzuholen, wurde unterschiedlich gehandhabt. So unterschrieb beispielsweise eine Lehrerin für alle Kinder ihrer Klasse⁷⁰. Andere verwahrten sich dagegen und mussten dafür die Konsequenzen tragen. Allerdings kann davon ausgegangen werden, dass der größte Teil der Lehrerschaft der Anordnung gefolgt ist.

5.2 Das Jugendforum in Görlitz am 6. Mai 1958

Am Abend des 6. Mai wurde im Haus der Jugend ein Schulforum abgehalten. In der Sächsischen Zeitung hieß es am 12. Mai dazu: „Leider gab es aber auch einige wenige Jugendliche unter den Anwesenden, die dieses Forum als Plattform zur Verbreitung der Interessen reaktionärer Kirchenkreise benutzen wollten.“⁷¹ Ein Mädchen habe beispielsweise für die Seelsorge an Soldaten und damit für den Militärseelsorgevertrag votiert. Diese Haltung sei, so der Artikel, mit Empörung quittiert worden. Der zuständige FDJ-Sekretär habe dagegen damit argumentiert, dass die Waffen, „die im zweiten Weltkrieg Millionen Menschen mordeten und unsägliches Leid über die Völker Europas“⁷² gebracht hatten, von der Kirche gesegnet worden waren.

Bei dieser Abendveranstaltung war noch ein weiterer Jugendlicher aufgestanden und hatte den Versuch unternommen, Fränkel zu verteidigen. In der Sächsischen Zeitung wurde er „Neofaschist“ genannt, da er – so der Tenor der Presse – „die Bemühungen unserer Bevölke-

69 Handschriftlicher Brief o. V., o. D., Eingang am 16.6.1958 (AKKVSOL 12/411).

70 Vgl. Berichte von vier Pfarrern an die Superintendentur Görlitz, die diese mit Datum vom 20.5.1958 an die Kirchenleitung weiterleiteten (AKKVSOL 12/411).

71 O. V. In: Sächsische Zeitung, Nr. 108 vom 12. 5. 1958, Ausgabe B, zitiert nach: Konsistorium an die Kirchenkanzlei der EKD vom 26.7.1958, Bl. 3 (AKKVSOL 12/411).

72 Ebd., Bl. 3.

„rungen um den Frieden als Terror“ und den „Staat als ‚faschistisch‘“ bezeichnet hatte⁷³. In der Öffentlichkeit wurde ein vernichtendes Urteil über diesen Jugendlichen gesprochen: „Das war eine Provokation, und mit Provokateuren diskutiert unsere Jugend nicht.“⁷⁴

An dieser Stelle wird der Versuch der Beeinflussung der Jugend sehr deutlich. Nicht nur, dass die Presse für Angriffe und Falschdarstellungen gegen Fränkel genutzt wurde, sondern die staatliche Agitation weitete sich noch auf viele andere Bereiche aus und schreckte nicht davor zurück, auch Einzelpersonen ins Visier zu nehmen.

5.3 Entlassung von Lehrkräften

Einer besonderen Repression waren auch diejenigen Lehrer ausgesetzt, die sich zu ihrem Glauben und ihrer Kirchenmitgliedschaft bekannten⁷⁵. Ein hier zu schildernder Fall betrifft die Entlassung des Latein- und Griechischlehrers Gerhardt Rosenhauer von der Oberschule. Sie erfolgte am 23. Mai mit Wirkung zum 31. August 1958. Zur Begründung hieß es, Rosenhauer komme seinem sozialistischen Erziehungsauftrag nicht nach, der sich im Beschluss des Bezirkstages vom 22. November 1957 und der Stadt Görlitz vom 20. September 1957 finden lasse. „Das kommt darin zum Ausdruck“, dass er „keine politisch-erzieherische Arbeit unter den Schülern“ leiste und auch die Schülerinnen und Schüler „nicht parteilich im Sinne des sozialistischen Erziehungsauftrages“ erziehe⁷⁶. Er sei nachweislich nicht für eine Erhöhung der „Verteidigungsbereitschaft“ und mache deshalb bei den Schülern auch keine Werbung für die NVA.

Diese Vorwürfe konnte Rosenhauer in seiner Stellungnahme mit wenigen Sätzen entkräften. Er habe in seiner 11. Klasse, die erst im kommenden Jahr Abitur mache, lediglich vier Jungen. Von diesen wenigen hätten sich bereits drei freiwillig verpflichtet und der vierte wolle bereits nach Ablauf des aktuellen Schuljahres die Schule verlas-

73 Beide Zitate ebd.

74 Ebd.

75 Vgl. u. a. *Heise*, Joachim: Kirchenpolitik von SED und Staat. Versuch einer Annäherung. In: Heydemann, Günther / Kettenacker, Lothar (Hg.): *Kirchen in der Diktatur. Drittes Reich und SED-Staat*. Göttingen 1993, 126–154, hier: 128.

76 Stellungnahme Rosenhauers zum Kündigungsschreiben vom 23.5.1958, am 27.6.1958 (AKKVSOL 12/411).

sen und komme damit nicht mehr in Frage. Mit diesem Ergebnis gehöre seine Klasse, so Rosenhauer nicht ohne Stolz, zu den besten der Schule – immerhin hatten sich ja alle der infrage kommenden Jungen freiwillig verpflichtet⁷⁷.

Des Weiteren wurde ihm vorgeworfen, er würde sich nicht für die FDJ-Arbeit einsetzen und habe nicht genug Kontakt zu den Eltern hergestellt, sodass er kein vollständiges Bild der Schüler erhalten habe und folglich eine optimale „Förderung der Arbeiter- und Bauernkinder“ nicht möglich sei⁷⁸. Beide Vorwürfe konnte Rosenhauer entkräften, war er doch nach eigenen Aussagen für seine FDJ-Arbeit vom zuständigen FDJ-Sekretär gelobt worden und habe zumindest die Eltern aufgesucht, die nicht zu den Elternabenden erschienen waren. Darüber hinaus habe er sich besonders für die Kinder von Arbeitern eingesetzt und konnte sogar eine Erhöhung des Stipendiums für einige erreichen⁷⁹.

Allerdings scheinen die zuvor genannten Gründe nicht ausschlaggebend für die Kündigung gewesen zu sein. Diese Vermutung stellte schon Pfarrer Hans-Joachim Kohli an, als er an die Kirchenleitung schrieb: „Auch die Entlassung des Latein- und Griechisch-Lehrers der hiesigen Oberschule Dr. Rosenhauer steht in eindeutiger Verbindung mit der ‚Aktion Fränkel‘.“⁸⁰ In der Stellungnahme von Rosenhauer wird deutlich, dass ein wesentlicher Kündigungsgrund das Nichtunterschreiben einer Resolution des Pädagogischen Rates der Oberschule Görlitz war, das dann zu dem Vorwurf führte, Rosenhauer distanzieren sich „nicht von der reaktionären Politik einzelner Kirchenführer“, obwohl sie im Gegensatz zur Politik der DDR stehe. Er selbst erklärte sein Zögern damit, dass er sich „über die Begründung einiger Formulierungen nicht im Klaren war.“⁸¹

Der zweite Fall betrifft eine Lehrerin, die ebenfalls mit Wirkung zum 31. August 1958 entlassen wurde, und auch hier wurde die Ent-

77 Vgl. ebd.

78 Rat der Stadt (RdS) Görlitz an Lehrer Dr. Rosenhauer vom 23.5.1958 (AKKVSOL 12/411).

79 Vgl. Stellungnahme Rosenhauers (wie Anm. 76).

80 Pfarrer Kohli an das Konsistorium vom 31.5.1958, unter dem Betreff: „Benachteiligung christlicher Schüler“ (AKKVSOL 12/411).

81 Beide Zitate in: Stellungnahme Rosenhauers zum Kündigungsschreiben vom 23.5.1958, am 27.6.1958 (AKKVSOL 12/411).

scheidung über die Entlassung am 23. Mai ausgesprochen⁸². Zur Begründung hieß es, sie sei weder gewillt noch befähigt, den Erziehungsauftrag des sozialistischen Staates zu erfüllen. Konkret hatte sie sich bereits Anfang Februar 1958 grundsätzlich geweigert, bei einem Elternabend über Sinn und Zweck der Jugendweihe zu sprechen und die Eltern darauf hinzuweisen, dass Konfirmation und Jugendweihe auch nebeneinander möglich seien. Darüber hinaus habe sie in der Aussprache dazu angegeben, dass sie Punkt eins des Auftrages, der von der Stadtverordnetenversammlung angenommen und an die Lehrer für das Schuljahr 1957/58 weitergegeben worden war, nicht erfüllen könne. Dort heißt es: „Jeder Lehrer und Erzieher muß die Wissenschaft des Marxismus-Leninismus studieren und sie zur Richtschnur seines Handelns machen.“⁸³ Als Begründung gab sie an, dass für sie als Christin eine atheistische Weltanschauung nicht Richtschnur sein könne. Diese Ablehnung führte in den Augen der verantwortlichen staatlichen Stellen dazu, dass sie „nicht gewillt [ist], einen Unterricht auf der Grundlage der fortschrittlichen Wissenschaft zu erteilen und sich selbst nicht zu einem sozialistischen Lehrer zu entwickeln und somit auch nicht die Schüler im Sinne des Sozialismus zu erziehen.“⁸⁴

Die mit diesen Vorwürfen verbundene Aufforderung lautete dann wieder, sie solle sich von „reaktionären Kirchenführern“ distanzieren. Auch sie hatte die Unterschrift verweigert, als ihr ein Schreiben gegen Fränkel vorgelegt wurde, mit der Begründung, dass sie erst noch die Stellungnahme der Kirchenleitung zu dieser Frage abwarten werde. Am 23. Mai, zwei Tage nach einer letzten Befragung, erhielt sie die Kündigung. Auch an diesem Beispiel wird deutlich, dass die Kündigungsgründe hauptsächlich in der christlichen Haltung und der Kirchenmitgliedschaft lagen.

Bei der Zusammenschau der zwei geschilderten Fälle wird ein Muster mit geringfügigen Variationen erkennbar, wobei zwei Ebenen – die offizielle und die inoffizielle – voneinander zu unterscheiden sind. Gemeinsam ist beiden Fällen, dass sie am 23. Mai mit Wirkung zum 31. August gekündigt wurden. Außerdem wurde beiden Lehr-

82 Vgl. dazu Hornig an Jahn, 18.7.1958, Anlage: „Bericht über Fälle, 3“ (AK-KVSOL 12/411).

83 Zitiert nach ebd.

84 Ebd., Bl. 2.

kräften vorgeworfen, sie würden ihren sozialistischen Erziehungsauftrag nicht erfüllen, also die Schüler und sich selbst nicht politisch im Sinne der Partei schulen. Der Vorwurf wurde dahingehend ergänzt, dass sie sich nicht ausreichend für außerschulische Aktivitäten der Kinder eingesetzt hätten. Es wurde also versucht, die Kündigungen auf der Grundlage pädagogischer Erwägungen zu begründen. Dahinter verbirgt sich u. a. der Vorwurf, dass sich die Lehrer entsprechend der Linie der Kirchenleitung gegen eine Vereinbarkeit von Konfirmation und Jugendweihe ausgesprochen hatten. Der Streit um Jugendweihe und Konfirmation, der Ende der 1950er Jahre einen Höhepunkt erreicht hatte, wurde also in die Auseinandersetzung um Fränkel mit hineingenommen.

Die vorgebrachten Argumente konnten in der Regel von den Betroffenen problemlos entkräftet werden. Dies bestätigte die Vermutung, dass es sich lediglich um vorgeschobene Begründungen handelte, die eine pädagogische Sachlichkeit vortäuschen sollten. Dahinter stand in jedem einzelnen Fall die Verweigerung des Gehorsams aus Glaubens- und Gewissensgründen. Diese Erkenntnis ließ Bischof Hornig gegenüber den staatlichen Stellen mit besonderem Nachdruck darauf hinweisen, dass es sich um einen Verfassungsbruch (Artikel 41) handelte. Die Lehrer hätten sich nämlich nicht aus einer politischen Opposition heraus gegen den Sozialismus gewandt, sondern wären als Christen außerstande gewesen, „die materialistisch-atheistische Weltanschauung“⁸⁵ zu vertreten. Das ließ den Bischof weiter fragen, wie sich denn das Vorgehen der Abteilung Volksbildung des Rates der Stadt Görlitz mit der Stellungnahme Otto Grote Wohls vertragen würde, der zwar die Vermittlung des Materialismus an den Schulen gefordert hatte, aber kein Bekenntnis zu ihm. In dem Vorgehen der Görlitzer Schulbehörde wurde aber der Verbleib im Schuldienst immer wieder von einem Bekenntnis zur Jugendweihe, zum Sozialistischen Staat oder zum Marxismus-Leninismus abhängig gemacht.

6. Das Ende der staatlichen Aktionen gegen Fränkel im Sommer 1958
Die Aktionen gegen Christen in Görlitz in der Sache Fränkel fanden in der zweiten Jahreshälfte 1958 ein schleichendes Ende. Ein wesent-

85 Ebd., 2.

licher Grund dafür war das Gespräch zwischen Vertretern der Kirche und den staatlichen Stellen, u. a. Ministerpräsident Grotewohl und dem Staatssekretär für Kirchenfragen Werner Eggerath auf staatlicher und den Bischöfen Moritz Mitzenheim und Friedrich-Wilhelm Krummacker auf kirchlicher Seite, das am 21. Juli stattfand und einen „Burgfrieden“ brachte⁸⁶. Darin ist ein deutliches Zugehen der Kirche auf den Staat zu sehen, das sicher nicht zuletzt auch Bischof Mitzenheim zuzuschreiben ist. In der als Kommuniké von 1958 in die Geschichte eingegangenen gemeinsamen Erklärung, die das Ergebnis der Gespräche bündelte, betonte die kirchliche Seite, dass der Militärseelsorgevertrag zwischen der Bundesrepublik und der EKD für die östlichen Gliedkirchen keine Gültigkeit habe. Außerdem wolle die Kirche in der DDR mit ihren Mitteln „dem Frieden zwischen den Völkern dienen“ und stimme daher „grundsätzlich mit den Friedensbestrebungen“ der DDR und ihrer Regierung überein⁸⁷. Darüber hinaus betonten sie, die Entwicklung zum Sozialismus zu respektieren und beim Aufbau des Volkslebens zu helfen. Der Vorwurf des Verfassungsbruches wurde zurückgenommen.

Die Zugeständnisse, die vonseiten des Staates an die Kirchen in diesen Gesprächen gemacht wurden, fallen im Vergleich dazu deutlich geringer aus. Es wurde, nachdem der Vorwurf des Verfassungsbruchs von den Kirchenvertretern zurückgenommen worden war, erklärt, dass jeder Bürger „die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“ genieße und die „ungestörte Religionsausübung [...] unter dem Schutz der Republik“ stehe⁸⁸. Mit Blick auf die bedrückende Situation, die der Lange-Erlass gebracht hatte, wurde lediglich eine Überprüfung zugesagt. Offene Fragen wurden an den Staatssekretär für Kirchenfragen überwiesen.

Bischof Hornig benutzte in Bezug auf das Ende der Agitation gegen Fränkel das Bild der Stillung des Sturms, der erst gegen den

86 Vgl. *Schultze*, Bischof (wie Anm. 6), 9. Auch wenn der Begriff „Burgfrieden“ in diesem Zusammenhang zu problematisieren ist. Insgesamt gab es drei Gespräche, am 2.6., 23.6. und 21.7.1958. Die Pressemitteilung ist dann auch auf den 21.7. datiert (= Kommuniké 1958). Vgl. zum Text der Pressemitteilung u. a. *Merzyn*, Friedrich (Hg.): *Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1959*. Hannover 1993, 298f.

87 Beide Zitate in: *Merzyn*, *Kundgebungen* (wie Anm. 86), 289f.

88 *Ebd.*, 299.

Oberkonsistorialrat in einer Presse- und Flugblattaktion losgebrochen sei und „jedes Maß und jede Hemmung vermissen ließ“ und nun scheine es so, als „hätte Gott selber diesen Sturm gestillt“⁸⁹. Allerdings weist Hornig nochmals darauf hin, dass während der Angriffe einige Gemeindeglieder die Unterschrift gegen Fränkel verweigert hatten und deshalb „zum Leiden“⁹⁰ gekommen waren.

Noch im Oktober 1958 hatte sich Hornig bei Jahn erneut für eine Klärung verschiedener Einzelfälle – darunter auch die zwei beschriebenen – eingesetzt⁹¹. Eine Stellungnahme aus Dresden erfolgte erst im Juni 1959, in der Breitmann das Konsistorium wissen ließ, es entspräche nicht den Tatsachen, dass die Entlassungen der Lehrkräfte auf die Verweigerung der Unterschrift zurückzuführen seien. Die Kindergärtnerin sei entlassen worden, „weil sie in einer Aussprache den Militärseelsorgevertrag und die Unterstützung der NATO-Politik befürwortete“⁹². Außerdem arbeiteten im Dresdner Bezirk „tausende christlicher Lehrer und andere Erzieher, die wegen ihres Christseins keinerlei Schwierigkeiten haben“⁹³. Damit wichen die Regierungsstellen in Dresden von den Begründungen des Vorjahres nicht ab und betrachteten die Überprüfungen der Einzelfälle als abgeschlossen.

7. Fazit

Die Vorfälle Ende April 1958 in Berlin-Weißensee werfen in besonderer Weise ein Licht auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und auf den Umgang mit unliebsamen Personen aus der Kirche, hier in der Person des Oberkonsistorialrats Hans-Joachim Fränkel.

Schon im Vorfeld der Synode wurde deutlich, wie stark das DDR-Regime versuchte, die Kirchen für die eigenen Ziele in Beschlag zu nehmen. Der Druck, der auf alle Synodalen aus den Gliedkirchen der DDR ausgeübt wurde und die staatlich organisierten Demonstrationen vor dem Tagungsgebäude waren die Mittel, derer sich der Staat bediente.

89 Aus dem Bericht des Bischofs zur Synode der EKD vor der Synode der Evangelischen Kirche von Schlesien. In: KJ 85 (1958), 251.

90 Ebd.

91 Vgl. Hornig an Jahn, 23.10.1958 (AKKVSOL 12/411).

92 Breitmann an das Konsistorium in Görlitz, am 2.6.1959 (AKKVSOL 12/411).

93 Ebd.

Im Verlauf der Synode waren es dann zwei Aussagen Fränkels vor der Synode, die in der Folge von staatlicher Seite, wenn auch oft verfälscht und ergänzt, zu Angriffen gegen den Oberkonsistorialrat benutzt wurden. Das ist zum einen die Bezeichnung des Lärms, der vor dem Tagungsgebäude herrschte, als „Terror“, der in der Presse zum „Terror“ in der DDR gemacht wurde. Das ist zum anderen die Frage, ob die Synode unter diesen Bedingungen weiter tagen wolle, die später als Antrag auf Verlegung der Synode nach Westberlin umgedeutet wurde. Der dritte Vorwurf, Fränkel setze sich für die Bewaffnung der Bundeswehr mit atomaren Waffen ein, lässt sich nicht im Protokoll der Synode finden.

Die Aktionen gegen Fränkel auf dem Gebiet der Schlesischen Landeskirche begannen dann bereits Ende April, noch während die Synode tagte, mit dem Sammeln von Unterschriften und dem Verfassen von Zuschriften an die Kirchenleitung. Dass diese beiden Aktionen staatlich gelenkt waren, ist bei der Fülle ähnlich lautender Aussagen wahrscheinlich.

Relativ schnell kam es dann zu einer Ausweitung der Maßnahmen auf die Gemeindeglieder, die sich nicht so verhielten, wie es die staatlichen Stellen erwarteten. Diese hatten die Konsequenzen dafür zu tragen, dass sie für einen Vertreter ihrer Landeskirche einstanden oder ihn nicht vorverurteilen wollten, ohne seine oder die Sicht der Landeskirche zu hören. Dem Druck, bei Verweigerung die schulische Zukunft oder die Anstellung zu riskieren, haben sicher nur wenige widerstanden, wie die Beispiele zeigen⁹⁴. Dem staatlichen Druck konnte man sich nur schwerlich entziehen, wurden die Unterschriften doch unter den Beschäftigten ebenso gefordert, wie auf der Straße und während kultureller Veranstaltungen.

Ob die staatlichen Behörden es scheuten, gegen Fränkel über die Angriffe in der Presse hinaus vorzugehen, um – wie Hornig in seinem Brief an Präses Dietze vermutete – „keinen Märtyrer zu schaffen“⁹⁵, bleibt Spekulation. Sicher ist, dass sich Fränkel im Sommer 1958 in

94 Hornig nennt in seinem Schreiben an Dietze einen Studienrat, drei Lehrerinnen, eine Kindergärtnerin und zwei Oberschülerinnen, die im Zuge der Aktionen gegen Fränkel dauerhafte Konsequenzen zu tragen hätten. Vgl. dazu Hornig an Präses Dietze, 25.7.1958 (AKKVSOL 12/411).

95 Ebd.

Görlitz nicht öffentlich zu den Vorwürfen äußerte und dass alle Verlautbarungen von der Kirchenleitung stammten.

Die Vorkommnisse beeinträchtigten das Verhältnis zwischen den staatlichen Stellen und der Schlesischen Landeskirche nachhaltig und die Forderung, sich von Fränkel zu distanzieren, wurde auch in den folgenden Jahren immer wieder an die Pfarrerschaft und die Kirchenleitung in Görlitz gestellt. Sie erfolgte insbesondere dann, wenn die Kirche auf Genehmigungen oder Zugeständnisse staatlicherseits angewiesen war. Umso bemerkenswerter ist es, dass Fränkel 1964 von der Synode zum Bischof gewählt wurde. Die Ereignisse des Jahres 1958 um Fränkel bildeten zugleich den Auftakt eines Konfrontationskurses zwischen ihm und dem DDR-Regime, der sich, mit unterschiedlicher Intensität, über mehrere Jahre erstreckte. Erst Mitte der 1970er Jahre kann von einer Beruhigung des Verhältnisses zwischen Fränkel und seiner Landeskirche auf der einen und den Repräsentanten staatlicher Stellen auf der anderen Seite gesprochen werden.

Prinzipien und Funktionsweise von Erinnerungskulturen: 100 Jahre (Nicht-)Gedenken an die „baltischen Märtyrer“

Gisa Bauer

Im Januar und Mai 2019 jährte sich zum 100. Male die Ermordung der „baltischen Märtyrer“ im heutigen Tartu und in Riga. Unter ihnen befanden sich zahlreiche estnische, deutschbaltische und russische, konfessionell sowohl orthodoxe als auch evangelische Geistliche. In Deutschland fand zu diesem Anlass keine Gedenkveranstaltung statt, weder in den Landeskirchen noch von der Evangelischen Kirche in Deutschland initiiert. Keine kirchliche Zeitung nahm das Thema auf und keine der einschlägigen Fachzeitschriften beschäftigte sich damit. Dieses Schweigen fällt aus mindestens zwei Gründen auf: Erstens fanden in Estland und Lettland 2019 umfassende Gedenkveranstaltungen mit überregionaler Wirkung statt¹. Zweitens gab es in Deutschland im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts eine rege theologische Debatte um die Frage, was ein evangelischer Märtyrer, eine evangelische Märtyrerin sei, und wie man ihrer gedenken könne. In diesen Diskussionen spielten auch die „baltischen Märtyrer“ eine Rolle. Sogar 2009, als sich die Ermordung der „baltischen Märtyrer“ zum 90sten Male jährte, erschienen einige Beiträge, nicht zuletzt in dieser Zeitschrift², zu dem Thema. Und nun – nichts?

Die Frage der folgenden Ausführungen ist die nach dem Grund einer derartigen Verflüchtigung von Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“, nach der Ursache der fehlenden Etablierung einer Erinnerungskultur. Vor diesem Hintergrund wird zunächst ein skizzenhafter Überblick über die Ereignisse von 1919 geboten, danach die Geschichte der Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ sowie die Debatten um die Definition eines „evangelischen Märtyrers“ dargestellt, um schließlich auf zentrale Elemente der Architektur von Erinnerungskulturen einzugehen.

1 Für Tartu vgl. Saksa Kogodus. Gemeindebrief der deutschsprachigen Evangelischen Gemeinden in Estland 13 (2019), H. 48, 6–8.

2 Vgl. *Bühmann*, Henning: Die „baltischen Märtyrer“ von 1919. Zur Konstruktion eines protestantischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit. In: *MKiZ* 3 (2009), 13–36.

1. Historische Skizze

Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bildeten die Ostseeprovinzen Estland, Livland und Kurland, die heutigen Staaten Estland und Lettland, das Baltikum, das als zentrale Schaltstelle des Ostseeraums das Deutsche und das Russische Reich gleichermaßen verband und trennte. Dementsprechend prallten hier im 19. Jahrhundert verschiedene nationale Interessen aufeinander: das russische Bestreben nach mehr Einflussnahme in der Region, das sich in Russifizierungsmaßnahmen niederschlug, der zunehmende Wunsch nach nationaler Unabhängigkeit der Esten und Letten, und das andauernde deutsche Bemühen um Machterhalt im Baltikum. Die russische bürgerliche Revolution von 1905, die auch auf das Baltikum übersprang und sich durch Streiks in den Städten, Aktionen gegen (deutschbaltische) Gutsherren und auch ersten Ermordungen von deutschbaltischen Pfarrern Bahn brach, sowie der Ausbruch des Ersten Weltkrieges neun Jahre später verschärften diese Konfliktlinien und veränderten die politischen Gemengelagen. Durch den Krieg schwand die Loyalität von Deutschbalten gegenüber dem russischen Zaren zugunsten einer stärkeren Anbindung an das Deutsche Reich. Dadurch kam es zur Verstärkung der Spannungen zwischen Deutschbalten auf der einen sowie Letten und Esten auf der anderen Seite. 1917 und 1918 überschlugen sich dann die Ereignisse.

In Russland entluden sich die lang angestauten sozialen und ökonomischen Spannungen im Frühjahr 1917 in der Februarrevolution. Der Zar dankte ab. In den folgenden politisch turbulenten Monaten setzte sich die Arbeiterpartei der Bolschewiki unter der Führung von Wladimir Iljitsch Lenin durch und übernahm in der Oktoberrevolution die Macht in Russland. Die Bolschewiki gingen brutal gegen den Adel, das vermögende Bürgertum und die Landbesitzer vor, ebenso gegen die Kirchen. Religion wurde im Kommunismus als „Opium des Volkes“ angesehen oder, mit den weiterführenden Worten Lenins, als „eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz und ihre Ansprüche auf ein halbwegs menschenwürdiges Leben ersäufen“³. Durch ihre ehemalige Vernetzung

3 *Lenin*, Wladimir Iljitsch: Sozialismus und Religion (1905) [Auszug]. In: Hauptmann, Peter / Stricker, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Ruß-

mit dem Zarentum war die orthodoxe Kirche besonders verhasst. Sie wurde enteignet und kirchliches Leben aus der Öffentlichkeit verbannt.

Auf baltischem Gebiet wurde am 24. Februar 1918 nach dem Rückzug von bolschewistischen Arbeiterkomitees die Republik Estland proklamiert⁴. Bereits einen Tag später begannen deutsche Truppen mit der Besetzung Estlands. Ende Februar war das gesamte Baltikum eingenommen. Unter den einheimischen Deutschbalten gewann im Laufe des Jahres 1918 die Idee eines an das Deutsche Reich angeschlossenen Vereinigten Baltischen Herzogtums an Popularität. Am 5. November wurde es in Riga ausgerufen, vier Tage vor dem Ende der Monarchie in Deutschland. Aufgrund des Waffenstillstandsabkommens von Compiègne am 11. November 1918 kam es zum Rückzug der deutschen Truppen aus dem Baltikum. Am 18. November erfolgte die Ausrufung der Republik Lettland. Wieder währte die Freude über die gewonnene Unabhängigkeit nur kurz: Am 29. November 1918 griff Sowjetrußland die jungen baltischen Staaten an. Am 21. Dezember wurde Tartu eingenommen. Nach 25 Tagen, in denen insgesamt über 300 Menschen in der Stadt und im Umland ermordet wurden, befreiten estnische und finnische Truppen am 14. Januar 1919 die Stadt. Am 22. Mai 1919 geschah dasselbe durch lettische Einheiten und Truppen der Baltischen Landwehr mit Riga.

Wie positionierten sich nun die Kirchen in dieser politischen Umbruchzeit⁵?

land. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Göttingen 1988, 603–605, hier: 603.

4 Mit der Unabhängigkeit Estlands wurde u. a. auch der Name Tartu für Dorpat offiziell.

5 Vgl. u. a. *Altnurme*, Riho: Die Orthodoxe Kirche – eine der eigenen Kirchen der Esten. In: Rammelt, Claudia / Schlarb, Cornelia / Schlarb, Egbert (Hg.): *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge dialogischer Existenz. Eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke*. Berlin / Münster 2015, 183–192; *Hermle*, Siegfried: Evangelische Märtyrer im Baltikum (1905 bis 1920). In: Schultze, Harald / Kurschat, Andreas (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“. *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 2008, 129–146; *Kable*, Wilhelm: Die Orthodoxie im baltischen Raum. In: Hauptmann, Peter (Hg.): *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*. Göttingen 1979, 78–107; *Kable*, Wilhelm: Politische Fragen und kirchliche Antworten in den deutschen

Die dominierende Kirche im Baltikum war die mit dem Deutschbaltentum eng verbundene lutherische Kirche. Sie stand seit dem 19. Jahrhundert in Spannung mit der orthodoxen Kirche, die organisatorisch an Russland angebunden war. In beide Kirchen hinein verlängerten sich nationale Interessen. Das zeigt sich plastisch bei der Betrachtung von Einzelpersonen, ihren Biografien und ihren Haltungen zu den Ereignissen. Paradigmatisch sollen zwei derjenigen, die zu den „baltischen Märtyrern“ gehören, an dieser Stelle vorgestellt werden: der lutherische Pfarrer und Theologieprofessor Traugott Hahn und der orthodoxe Bischof Platon⁶.

Volkgruppen Lettlands und Estlands 1918–1939. In: Maser, Peter (Hg.): Der Kirchenkampf im deutschen Osten und in den deutschsprachigen Kirchen Osteuropas. Göttingen 1992, 206–232; und *Wittram*, Heinrich: Einblicke in die baltische Kirchengeschichte. Bewährungsproben in einer Ostseeregion. Rheinbach 2011.

- 6 Zu Traugott Hahn vgl. *Ehlert*, Thomas: Traugott Hahn (1875–1919). Leben, Wirken, Martyrium, Spiritualität und Theologie. Erlangen 2018. Vgl. auch die Aufzeichnungen aus dem Familienkreis der Hahns, speziell der Ehefrau, des Vaters und des Sohnes von Traugott Hahn: *Ilgenstein*, W[ilhelm] (Hg.): Anny Hahn: D. Traugott Hahn. Ein Lebensbild aus der Leidenszeit der baltischen Kirche. Heilbronn 1928; *Hahn*, [Elieser] Traugott: Lebenserinnerungen 1848–1939. Stuttgart [1940]; und *Hahn*, Wilhelm: Der Ruf ist immer neu. Aus 200 Jahren der baltischen Theologenfamilie Hahn. Neuhausen-Stuttgart ²1995.

Die folgende Darstellung zu Bischof Platon basiert auf *Klaas*, Urmas: Platon. In: Vahtre, Sulev (Hg.): Eesti ajalugu elulugudes. 101 tähtsat eestlast. Tallinn 1997, 168f. (<http://www.eestigiid.ee/?Person=nimi&PYear=aasta&ItemID=304> [zuletzt abgerufen am 15.3.2020]). Viele der estnischen biografischen Skizzen von Platon gehen auf die Beschreibung durch Klaas zurück. Weiterhin wurden verwendet die Darstellung von Platons Leben und Wirken von Sirje Semm anlässlich einer von der Estnisch-orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats 2018 durchgeführten Konferenz zu Platons 100jähriger Bischofsweihe in der Zeitung Eesti Kirk: *Semm*, Sirje: Märterpiiskop Platonit meenutatakse konverentsil. In: Eeesti Kirk. Nr. 2 vom 10.1.2018 (<http://www.eestikirik.ee/marterpiiskop-platonit-meenutatakse-konverentsil/> [zuletzt abgerufen am 15.3.2020]) und die Lebensbeschreibung auf der Seite der Orthodoxen Kirche von Estland Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik (<https://www.eoc.ee/fr/orthodoxie/saint-platon/> [zuletzt abgerufen am 15.3.2020]). Eine umfassende biografische Aufarbeitung zu Platon steht bisher noch aus.

Traugott Hahn der Jüngere war Sohn von Elieser Traugott Hahn, der wiederum als Pfarrer an der St. Olai-Kirche in Reval, heute Tallinn, wirkte. Elieser Traugott Hahn war ein hervorragender und beliebter Prediger, der, von Elias Schrenk inspiriert, noch im hohen Alter Evangelisationen in Deutschland durchführte. 1915 wurde er vom russischen Geheimdienst verhaftet, da er Geld und Kleidung für nach Sibirien verschleppte Deutsche gesammelt hatte. Er selbst wurde in ein Dorf bei Krasnojarsk verbannt und durfte erst im Frühjahr 1917 wieder nach Reval zurückkehren. Kaum zu Hause angekommen, ließ er sich als Abgesandter der lutherischen Kirche in den Vereinigten Landrat delegieren, der die Gestaltung eines baltischen Herzogtums vorantrieb. Noch 1884 hatte sich Traugott Hahn der Ältere in einem Vortrag vor der Livländischen Synode strikt gegen eine Vermischung von Glauben und Politik ausgesprochen und sich damit viel Kritik eingehandelt⁷. Nun engagierte er sich energisch für die deutschbaltische Politik.

Sein Sohn Traugott Hahn der Jüngere nahm im Gegensatz dazu eine wesentlich zurückhaltendere Position ein, was das Eintreten für die deutschbaltische Politik anbelangte. Der Professor für Praktische Theologie an der Universität Dorpat, Universitätsprediger und Seelsorger, war vom Naturell her grüblerischer, ernster als sein Vater. Seine Vorlesungen hatten „stets das Gepräge eines persönlichen Bekenntnisses“⁸, berichtete ein Kollege. Als sich im November 1918 der Rückzug der deutschen Truppen aus dem Baltikum ankündigte, hatte Hahn schon Übergriffe seitens der Bolschewiki erlebt und wusste sehr genau, was auf ihn zukommen könnte. Ein Biograf konstatierte, Hahn sei niemand gewesen, der keine Furcht kannte, aber maßgeblich blieb für ihn die Aussage des Bibelwortes Joh. 10, 12 und 13: „Der gute Hirte bleibt bei seinen Schafen und nur der Mietling flieht, wenn die Wölfe kommen, weil er die Schafe nicht achtet.“⁹ Am 3. Januar 1919 wurde Hahn in Tartu von kommunistischen Arbeiterräten verhaftet.

Im Vergleich zu Traugott Hahn war der orthodoxe Bischof der Diözese Riga ein politisch aktiver Mann. Pavel Kulbuš (Paul Kul-

7 Vgl. *Hahn*, Ruf (wie Anm. 6), 116f.

8 *Ebd.*, 150.

9 *Ebd.*, 156f.

busch) war im Landkreis Pärnu in der Familie eines orthodoxen Geistlichen geboren und wurde, dem Brauch folgend, ebenfalls Priester. Über 20 Jahre wirkte er als Geistlicher in St. Petersburg. Am 31. Dezember 1917 wurde er in Reval zum ersten estnisch-orthodoxen Bischof der Diözese Riga geweiht und erhielt den Namen Platon. Im Januar 1918, kurz vor der estnischen Unabhängigkeitserklärung, wurden Teile der orthodoxen Diözese Riga zu einer eigenen Verwaltungseinheit umstrukturiert, die deckungsgleich mit den Grenzen Estlands war. Die Russische Orthodoxe Kirchenleitung stellte sich gegen das Ansinnen der Kirche auf Autonomie, die aber 1923, mit der Anbindung der Estnischen Orthodoxen Kirche an das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, erreicht wurde. Die Leitung der estnischen Pfarrdiözese wurde Bischof Platon übertragen.

Platon war ein glühender Befürworter der estnischen Unabhängigkeit. Am 12. November 1919, angesichts des baldigen Rückzugs der Deutschen aus dem Baltikum, ließ er eine Erklärung in allen orthodoxen Gemeinden Estlands verlesen, in der er die Gemeinden zur Zusammenarbeit mit der Regierung des unabhängigen Estland aufforderte¹⁰.

Platon bekam bei einer seiner vielen Reisen von Gemeinde zu Gemeinde Ende 1918 eine Lungenentzündung, die ihn zwang, längere Zeit in Tartu zu bleiben. Zur Genesung kam es nicht – am 2. Januar 1919 wurde er von Bolschewiki in Haft genommen.

Hahn und Platon waren neben weiteren lutherischen und orthodoxen Geistlichen Insassen des provisorischen Gefängnisses der Bolschewiki in der Kreditbank von Tartu. Dort wurden über 200 Menschen eingesperrt gehalten und es herrschten katastrophale Zustände. Aber die Situation der Inhaftierten war auch in anderer Hinsicht prekär. Als sich am 14. Januar 1919 die Befreiungsarmee Tartu näherte, versuchten die Bolschewiki, so viele Gefangene wie möglich zu töten. Aufgrund des raschen Vormarschs der Truppen gelang es ihnen letztendlich, nur die ersten 20 Ausgesonderten in einem kleinen Seitenraum des Kellers der Kreditbank zu erschießen oder mit Äxten zu erschlagen. Nach Augenzeugenberichten war der erste, der von ihnen in den Keller abgeführt wurde, Bischof Platon. Darauf folgte ein Bä-

10 Vgl. [*Bischof Platon*]: Déclaration de l'évêque Platon après l'indépendance de l'Estonie. Tartu, 12 novembre 1918.

ckermeister aus Tartu und danach wurden zwei orthodoxe Priester und Traugott Hahn zur Hinrichtung abgeholt.

Am 22. Mai 1919 spielte sich in Riga ein analoges Massaker an 32 Menschen ab, die kurz vor der Rückeroberung der Stadt im Zentralgefängnis von den Bolschewiki ermordet wurden. Auch unter ihnen waren acht Pastoren.

Es ist auffällig, dass unter den Ermordeten ein hoher Prozentsatz von Geistlichen zu verzeichnen war. Kann es Zufall sein, dass die kommunistischen Besatzer Dorpats in den letzten ihrer Willkür verbleibenden Minuten zuallererst Geistliche ermordeten? War die im Affekt erfolgte Auswahl der Opfer Ausdruck der glühenden Feindschaft gegenüber der estnischen Nationalbewegung oder gegenüber dem gutsituierten Bürgertum oder dem deutschbaltischen Adel? Oder scheint es nicht eher so, als ob der elementare Hass der Kirche und ihren Vertretern galt? Um diese Vermutungen, die sich nicht bis ins Letzte klären lassen, gab es seit den ersten Berichten über die „baltischen Märtyrer“ intensive Diskussionen. Dahinter steht nicht nur die Frage, inwiefern Opfer von Ideologien Märtyrer im christlichen Sinne sind, wenn einzukalkulieren ist, dass sie möglicherweise auch aufgrund ihrer politischen oder weltanschaulichen Betätigung oder ihrer ethnischen Zugehörigkeit getötet wurden, sondern v. a. diejenige Frage nach der grundsätzlichen Bedeutung „christlicher Märtyrer“ in der Moderne überhaupt.

2. Die Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“

Zu einer ersten Gestaltung und Formung der Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ trugen die Bücher von Oskar Schabert bei. Der Pfarrer der deutschen St. Gertrud-Gemeinde in Riga geriet selbst Anfang März 1919 in Gefangenschaft, die er durch die Befreiung am 22. Mai überlebte. Für ihn wurde die Weitergabe der Erinnerung an die Ermordung seiner Mitgefangenen und Amtskollegen und die Verfolgung der gesamten lutherischen Kirche im Baltikum in dieser Zeit zum zentralen Lebensthema. 1920 erschien die Broschüre „Märtyrer. Der Leidensweg der baltischen Christen“ aus seiner Feder, 1926 das „Baltische Märtyrerbuch“. Es folgte zahlreiche Literatur zu einzelnen Personen, die in der „Leidenszeit“ umgebracht wurden. Schabert war einer der ersten, der den Begriff des „Märtyrers“ für Verfolgte im 20. Jahrhundert benutzte, der „latente[n] protestantische[n] Aversion

gegen die Begriffe ‚Märtyrer/Blutzeugen/Helden/Heroen‘¹¹ zuwiderlaufend. Zunehmend spielten die kommunistischen Verbrechen an den Kirchen generell eine Rolle in Schaberts Aktivitäten für eine Erinnerungskultur. Er war einer der frühen Mahner, der auf die Verfolgung der Russischen Orthodoxen Kirche hinwies, und der mit seiner 1924 begonnenen ‚baltischen Russlandarbeit‘ versuchte, die Kirche in Sowjetrußland zu unterstützen.

Schaberts Berichte aus dem Baltikum zeigten eine weitreichende Wirkung und wurden sowohl Motor als auch Katalysator des aufbrechenden Antibolschewismus im deutschsprachigen konservativen Mehrheitsprotestantismus. Gegen Ende der Weimarer Republik hatten evangelische Publikationen, die das sogenannte bolschewistische Experiment ablehnten und vor dem Kommunismus warnten, Hochkonjunktur. Die Furcht vor der ‚Weltgefahr des Bolschewismus‘ wirkte nicht nur innerhalb des evangelischen Lagers hochgradig verbindend, sondern schlug auch eine solide Brücke zu den nationalsozialistischen Denk- und Sprachmustern. Mit der Angst vor dem Bolschewismus dockte der Protestantismus einmal mehr an den Nationalsozialismus an¹².

In diesen Mentalitätskonstellationen wurden die ‚baltischen Märtyrer‘ – in der Zeit bezeichnenderweise die *deutschbaltischen* Märtyrer – zu ‚einem Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses im konservativen Protestantismus‘, konstatiert Henning Bühmann, und fährt fort:

„Zum einen wurde [...] befürchtet, die Christenverfolgungen im Baltikum könnten nach einer kommunistischen Revolution auch in Deutschland um sich greifen. Andererseits verglich man im

11 *Hauschild*, Wolf-Dieter: Märtyrergedanken in der evangelischen Kirche. In: ZKG 120 (2009), 323–339, hier: 333.

12 Zu dem Themenfeld vgl. *Loos*, Mirjam: Gefährliche Metaphern. Auseinandersetzungen deutscher Protestanten mit Kommunismus und Bolschewismus (1919 bis 1955). Göttingen 2020. Loos geht auch auf die Rolle Schaberts für die Prägung der Erinnerung in Deutschland ein (vgl. bes. 93–95). Für sie hat Schabert mit seiner proklamierten Haltung, das Deutschbaltentum sei von jeher ein ‚Wall gegen die brandende Slavenflut‘ gewesen, ‚grundsätzliche Vorbehalte schüren‘ können, und ‚zwar nicht allein gegen Rußland, sondern gegen sämtliche Völker in Ost-, Mittel- und Südosteuropa‘ (*ebd.*, 190).

deutschen Protestantismus das Unglück der Deutschbalten mit dem Unglück anderer deutscher Volksgruppen, die nach den Gebietsabtretungen des Versailler Vertrags außerhalb der deutschen Grenzen lebten. Zudem galten die deutschbaltischen Pastoren als Beispiele einer idealen Synthese von Deutschtum und christlichem Glauben – wobei meist der christliche Aspekt dominierte.“¹³

Diese Erinnerung seit 1917, die auch die generellen Opfer des Stalinismus und Kommunismus einschloss, stellt nach Wolf-Dieter Hauschild die erste von drei Phasen der Geschichte des Gedenkens an Märtyrer im 20. Jahrhundert dar¹⁴. Sie ist nicht zuletzt deshalb so bedeutsam, weil sie eine mentalitätsgeschichtliche Weichenstellung in Bezug auf die Erinnerungskultur nach sich gezogen hat, die bis in das 21. Jahrhundert nachzuwirken scheint und mit einem Reflex der Abwehr verbunden ist: Die „baltischen Märtyrer“ erfuhren in ihrer wirkungsgeschichtlichen Deutung eine Verknüpfung mit dem Nationalsozialismus, die, bei oberflächlicher historischer Betrachtung, auf ihre historische Wirkung selbst abfärbte und diese diskreditiert (vgl. dazu auch Abschnitt 4).

Die zweite Phase des Gedenkens an Märtyrer im 20. Jahrhundert zeichnete sich nach 1945 ab, als sich der Blick auf die evangelischen Christen zu richten begann, die durch den Nationalsozialismus verfolgt und ermordet worden waren¹⁵. Im Amtsblatt der EKD vom 15. Januar 1948 wurde erstmalig einigen ermordeten Amtsträgern als „Märtyrer“ gedacht, u. a. Dietrich Bonhoeffer und dem „Prediger von Buchenwald“ Paul Schneider¹⁶, die bei den späteren Diskussionen um den Begriff des „Märtyrers“ im Mittelpunkt standen.

Ambivalent präsentiert sich für die Zeit der 1940er und 50er Jahre das evangelische Widerstandsgedenken. Dafür standen keine evangelischen Gedenktraditionen zur Verfügung. Einerseits wurde es von der politischen Rehabilitation der Wehrmacht durch Bundeskanzler Konrad Adenauer und durch die Zurückweisung der Erhebung des

13 *Bühmann*, Henning: Vor 90 Jahren: Die „baltischen Märtyrer“. In: G2W 5 (2009), 12–15, hier: 15.

14 Vgl. *Hauschild*, Märtyrergedenken (wie Anm. 11), 323.

15 Vgl. *ebd.*, 332–339.

16 *Strohm*, Christoph: Märtyrer/IV. Neuzeit. In: RGG⁴ 5 (2002), 866f., hier: 867.

christlichen Widerstandes zur ethischen Norm angesichts des allgemeinen widerstandslosen Mitläufertums blockiert. Andererseits sind erste vorsichtige Versuche zu beobachten, eine Gedenkkultur für Mitglieder des Widerstandes aus christlicher Motivation heraus aufzubauen¹⁷.

Mit der Gründung der Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes, der späteren Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte durch die EKD im Jahr 1955, wurde die Grundlage für Überlegungen geschaffen, eine Liste protestantischer Märtyrer einzuführen, die auch Mitglieder des politischen Widerstandes beinhalten sollte¹⁸. Römisch-katholische Initiativen der Märtyrerverehrung und der „Sakralisierung christlicher Todesopfer von politischem und militärischem Widerstand“¹⁹ gingen den protestantischen Aktivitäten voraus – das sollte sich Ende des 20. Jahrhunderts wiederholen. 1965 beschloss der Rat der EKD, „dem Märtyrergedenken in der evangelischen Kirche größeres Gewicht zu verleihen“²⁰, u. a. sollte ein regelmäßig abzuhaltender Märtyrergedenktag eingeführt werden. Darüber entspann sich eine kontroverse Debatte um die Eindeutigkeit der Blutzeugenschaft sowie zu deren Kriterien. Schließlich sah der Rat der EKD davon ab, einen Termin für den Gedenktag zu bestimmen, und delegierte die Frage an die Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands. Diese legte 1966 ein Memorandum vor, in dem auch explizit die „baltischen Märtyrer“ genannt wurden. Als Tag des Märtyrergedenkens wurde der 2. Pfingsttag vorgeschlagen. Der Rat der EKD gab die Empfehlungen des Memorandums an die Gliedkirchen weiter. Die Rückmeldungen waren eher skeptisch konnotiert. Drei Gegenargumente wurden in verschiedenen Variationen immer genannt: erstens die Unklarheit der Definition von Märtyrern, zweitens der allgemeine Mangel an Wissen über Märtyrer-

17 Vgl. *Lorentzen*, Tim: Was ist kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung? Reflexionen zum 20. Juli. In: MKiZ 13 (2019), 47–76, bes. 61f.

18 Vgl. *ebd.*, 63.

19 *Ebd.*, 64. Zur Errichtung der Märtyrerkirche Maria Regina Martyrum in Berlin und deren Wirkung auf die protestantische Gedenkkultur vgl. *ebd.*, 64–66.

20 *Kurschat*, Andreas: Martyrien des 20. Jahrhunderts: Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation. In: Schultze / Kurschat, Ende ²2008 (wie Anm. 5), 35–50, hier: 42.

schicksale, und drittens die Befürchtung, ein Märtyrergedenktag könne als Menschenverehrung fehlgedeutet werden²¹. Damit fanden die Bemühungen um ein evangelisches Märtyrergedenken ein vorläufiges Ende. Eine eigene Erinnerungskultur konnte sich unter diesen Umständen nicht herausbilden.

Die dritte Phase des Gedenkens an Märtyrer des 20. Jahrhunderts begann nach 1989 mit der Erfassung der Opfer des DDR-Regimes und der sowjetischen Besatzungsmacht sowie mit der Aufarbeitung der Verbrechen der SED-Diktatur. In dieser Zeit wurde die Diskussion um den Begriff des Märtyrers in der evangelischen Kirche erneut geführt. Forciert wurde sie durch Initiativen auf römisch-katholischer Seite, ein offizielles Gedenken an Märtyrer des 20. Jahrhunderts zu initiieren. 1994 bezeichnete Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „*Tertio millennio adveniente*“ das Gedenken an die Märtyrer als ökumenische Verpflichtung. Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen dürfe in der Kirche nicht verloren gehen und sei „zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden“²². Mit der Herausgabe des mehrbändigen Deutschen Martyrologiums des 20. Jahrhunderts „*Zeugen für Christus*“, dessen erster Band 1999 erschien und das seitdem zahlreiche Auflagen erlebte, setzte die römisch-katholische Kirche ihren Märtyrern ein Denkmal. Bemerkenswert ist, dass das römisch-katholische Märtyrergedenken, ganz im Sinne der „*Ökumene der Märtyrer*“, selbstverständlich auch evangelische Märtyrer umfasst. Auf der Altarikonie der den Märtyrern des 20. Jahrhunderts geweihten Basilika San Bartolomeo all'Isola in Rom sind auch Dietrich Bonhoeffer und Paul Schneider dargestellt²³. Vor diesem Hintergrund musste die fehlende evangelische Beschäftigung mit verfolgten und ermordeten Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts umso deutlicher hervorstechen. Allerdings, so der Kirchenhistoriker Jochen-Christoph Kaiser, lag die

21 Vgl. *ebd.*, 42f.

22 Zitiert nach *Schultze*, Harald: Das Projekt „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ im ökumenischen Kontext. In: *Schultze / Kurschat*, Ende 2008 (wie Anm. 5), 21–34, hier: 22.

23 Zu der Behandlung eines handgeschriebenen Briefes von Paul Schneider im Rahmen einer ökumenischen Gedächtnisfeier Anfang 2003 in Rom als „Reliquie“ vgl. *Schneider*, Thomas Martin: Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders. In: *MKiZ* 3 (2009), 81–94, hier: 84.

„Revitalisierung des Märtyrergedenkens für das 20. Jahrhundert [...] seit den 1990er Jahren gewissermaßen in der Luft“²⁴. 1998 erinnerte der damalige Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Joachim Mehlhausen, in dem Festvortrag zum 50jährigen Bestehen der Grundordnung der EKD an eine Liste von zehn Männern, die im Nationalsozialismus ums Leben gebracht worden waren. Diese Liste war 1948 vom späteren Bundespräsidenten Gustav Heinemann zur Eröffnung der dritten verfassungsgebenden Kirchenversammlung verlesen worden. Mehlhausen fuhr in seinem Festvortrag fort: „Ist es nicht merkwürdig, daß uns einige dieser Namen heute fremd sind? Und ist es nicht noch merkwürdiger, daß keine spätere Synode der EKD diese Namensliste zu Ende geschrieben und irgendwo ehrenvoll festgehalten hat?“²⁵ Diese Feststellung gab den Anstoß für die Erarbeitung eines von der EKD in Auftrag gegebenen Kompendiums protestantischer Blutzugeen durch die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. 2006 erschien es erstmalig unter dem Titel „Ihr Ende schaut an...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ und versammelte die Biogramme zu Leben, Wirken und Leiden von „499 Märtyrerinnen und Märtyrer[n] aus dem deutschsprachigen Raum Europas“²⁶. Zwei Jahre später erfolgte die zweite, verbesserte und um 24 Biogramme erweiterte Auflage. Die „baltischen Märtyrer“ sind hier nicht nur in Einzelbiogrammen unter der thematischen Zusammenfassung der Märtyrer im Russischen Reich bzw. im Baltikum dargestellt, sondern werden auch in einem eigenen systematischen Kapitel thematisiert²⁷. Das Kompendium „Ihr Ende schaut an...“ erweist sich grundsätzlich gleichermaßen als eine historische Dokumentation und als ein Ge-

24 *Kaiser*, Jochen-Christoph: Die Wiederentdeckung der Märtyrer im 20. Jahrhundert. In: Plasger, Georg / Stobbe, Heinz-Günther (Hg.): Gewalt gegen Christen. Formen, Gründe, Hintergründe. Leipzig 2014, 265–280, hier: 270.

25 Zitiert nach *Huber*, Wolfgang: Geleitwort. In: Schultze, Harald / Kurschat, Andreas (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2006, 5–7, hier: 5.

26 *Schultze*, Projekt (wie Anm. 22), 32.

27 Vgl. *Hermle*, Evangelische Märtyrer (wie Anm. 5).

denkband, wie es an verschiedenen Stellen im Buch selbst bezeichnet wird, und ist „*de facto* ein evangelisches Martyrologium“²⁸.

Darüber hinaus kam es in der Zeit von 2000 bis 2003 zu ähnlich gelagerten Publikationen, zumeist mit mehreren Auflagen innerhalb kurzer Zeit. Die literarische Aufarbeitung an der Schnittstelle der historischen Betrachtung und der Grundlegung kollektiven kirchlichen Gedenkens, die mit der von der Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann konstatierten Wirkung des öffentlichen Nach- und Wiedererzählens traumatischer Ereignisse als identitätsstiftende Sinngebung gedeutet werden kann²⁹, nahm im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts signifikant zu. Konkret zu nennen sind der ökumenisch angelegte Band „Zeugen einer besseren Welt“ des römisch-katholischen Historikers Karl-Joseph Hummel und des evangelischen Kirchenhistorikers Christoph Strohm, der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD im Jahr 2000 erstmalig herausgegeben wurde³⁰. Unter den 26 Lebensbeschreibungen ist mit Traugott Hahn dem Jüngeren auch ein baltischer Märtyrer vertreten³¹.

Weiterhin haben der Historiker und Pfarrer an der Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau, Björn Mensing, und der ehemalige Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, Heinrich Rathke, gleich zwei Bücher zu christlichem Widerstand und Martyrien im 20. Jahrhundert herausgegeben: 2002 den Band „Widerstehen“³² und 2003 die Sammlung von Biogrammen von Todesopfern in verschiedenen Diktaturen „Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen“³³. In beiden Publikationen kommen die

28 *Knodt*, Gerhard: Evangelische Märtyrer! In: *theologische beiträge* 45 (2014), 99–115, hier: 104 [Hervorhebung im Original].

29 Vgl. *Assmann*, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2014, 87.

30 Vgl. *Hummel*, Karl-Joseph / *Strohm*, Christoph (Hg.): Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2000 (42002).

31 Vgl. *Hermle*, Siegfried: Traugott Hahn (1875–1919). In: Ebd., 19–36.

32 *Mensing*, Björn / *Rathke*, Heinrich (Hg.): Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer. Leipzig 2002.

33 *Dies.*: Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus. Leipzig 2003.

„Baltischen Märtyrer und Konfessoren“ in einem je eigenen Kapitel vor³⁴.

Der zweite Teil des Bandes „Widerstehen“, der über die Kurzbiografien von Märtyrern hinausgeht, beschäftigt sich erstmalig eingehend mit der Frage, was „evangelische Märtyrer“ des 20. Jahrhunderts sind und wie „Märtyrer“ definiert werden können und müssen. Damit wurde eine intensive Diskussion eingeleitet, die das gesamte erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts durchzog und dann relativ abrupt abbrach.

3. Evangelische „Märtyrer“?

In seinem Beitrag „Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation“ zeigt der Göttinger Patristiker Peter Gemeinhardt, dass eine gewisse Uneindeutigkeit des Märtyrerbegriffs schon in den altkirchlichen Texten zu verzeichnen ist³⁵. Das zentrale Problem eines *evangelischen* Märtyrerverständnisses aber bestehe darin, dass in der Reformation die Vorstellung rigoros abgelehnt wurde, Märtyrer könnten durch ihr Martyrium Verdienste erwerben und dadurch Fürsprecher der Lebenden sein. Die Märtyrerverehrung stand in protestantischer Perspektive in einer Linie mit Reliquien-, Wallfahrts- und Ablasswesen, die allesamt die zeitgenössische katholische Werkgerechtigkeit implizierten, die wiederum der Rechtfertigung allein aus Gnade widersprach. Martin Luther betonte zwar in den Ablassthesen und in einzelnen Schriften, dass die Leiden der Märtyrer und der Heiligen als Vorbild dienen könnten, denn so wie sie sollten Gläubige ihre eigenen Leiden ertragen. Auch in der *Confessio Augustana* wird in Artikel XXI „Vom Dienst der Heiligen“ auf deren Bedeutung zur Stärkung des Glaubens hingewiesen. In diesem Sinne galt die Standhaftigkeit der Märtyrer als *imitatio Christi* in Wort und Tat und sollte den Glauben stärken und die Liebe wecken³⁶.

34 Vgl. Mensing, Björn: „Baltische Märtyrer und Konfessoren“. In: Ders. / Rathke, Widerstehen (wie Anm. 32), 23–35; und Mensing, Björn: „Baltische Märtyrer und Konfessoren“. In: Ders. / Rathke, Mitmenschlichkeit (wie Anm. 33), 190–214.

35 Vgl. Gemeinhardt, Peter: Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation. In: ZKG 120 (2009), H. 1, 289–322, bes. 291–305.

36 Vgl. *ebd.*, 317.

Letztendlich aber setzte sich die Reserve gegen die mittelalterliche römisch-katholische Vorstellung des Märtyrers als Fürsprecher langfristig durch, und mit dem reformatorischen Verdikt über das Heiligenwesen erledigte sich der ungebrochene evangelische Zugang zu Märtyrern. Vor diesem Hintergrund musste nun im 20. Jahrhundert, dem Jahrhundert, in dem die größten Christenverfolgungen in der Geschichte der Kirchen stattfanden, neu geklärt werden, ob und wenn ja, wie an Christen zu erinnern und zu gedenken sei, die um ihres Glaubens willen umgebracht wurden. Es musste entschieden werden, ob der Begriff des „Märtyrers“ dafür angebracht sei und was einen Märtyrer im 20. Jahrhundert auszeichne. In den Diskussionen zu diesem Thema zeigte sich das gesamte 20. Jahrhundert hindurch, dass es „letztlich keine klaren Kriterien zur Abgrenzung und einer damit verbundenen Wertung des Christseins“³⁷ aus evangelischer Sicht hinsichtlich des Begriffs Märtyrer gibt. Das macht nicht nur die evangelische Position in dieser Angelegenheit ungleich schwieriger als die römisch-katholische oder die orthodoxe, die mit Kriterienkatalogen für Heiligsprechungen operieren und damit klare Maßstäbe zur Verfügung haben, was ein Märtyrer ist und was nicht. Die evangelischen Vorschläge zur Begriffsbestimmung weisen vor dem Hintergrund einer opaken Definitionslage eine große Bandbreite auf. Um einmal einige Beispiele von Definitionen oder Definitionsversuchen zu nennen:

Der ehemalige Präses der EKD-Synode Jürgen Schmude legte 2001 nahe, den Begriff so auszuweiten, dass alle diejenigen, die für ihr aktives Tun Leiden in Kauf genommen hätten, als Märtyrer zu bezeichnen seien³⁸. Das bedeutete u. a., dass der Kreis der „Blutzeugen“ um den Kreis der „Leidenszeugen“ erweitert werden sollte.

In dem Artikel „Märtyrer“ im Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) schlägt Christoph Strohm vor, das

37 *Strohm*, Märtyrer (wie Anm. 16), 867.

38 Vgl. *Kaiser*, Wiederentdeckung (wie Anm. 24), 273.

„Prädikat M[ärtyrer] [...] nicht nur den standhaften Bekennern im engeren Sinne [zuzugestehen], sondern auch den Vertretern eines ‚welt[lichen] Christentums‘, die im christ[lich] motivierten Kampf für die Menschenrechte starben.“³⁹

In einem Aufsatz über den im KZ Buchenwald ermordeten Pfarrer Paul Schneider konstatiert der Koblenzer Kirchenhistoriker Thomas Martin Schneider, es müsse zunächst einmal gelten, dass „Märtyrer ist, wer als solcher rezipiert wird“⁴⁰. Diese Feststellung führt einen Aspekt vor Augen, der eine Parallelität zu dem ersten Schritt in römisch-katholischen und orthodoxen Heiligsprechungsprozessen von Märtyrern aufweist: Eine signifikante Anzahl von Menschen verehrt die entsprechende Person, die für ihren Glauben starb, oder gedenkt ihrer als Märtyrer.

Im Gedenkband „Ihr Ende schaut an...“ erörtert Wolf-Dieter Hauschild ausführlich die Charakteristika eines evangelischen Verständnisses von Martyrium und konstatiert, „dass die biblisch-altkirchliche und die evangelisch-reformatorische Sicht [auf Märtyrer] in den Grundzügen übereinstimmen“⁴¹. Die wesentlichsten Aspekte sind dabei für Hauschild, dass Märtyrer als getötete Christen „in einem fundamentalen Bezug zum gekreuzigten Jesus, dem ‚Christus‘“ stehen und in dessen Nachfolge leben und sterben, ohne dass es „eine kategoriale Differenz in soteriologischer Hinsicht“ gibt. Das Leiden als „generelle Signatur der christlichen Existenz“ sei auch für „Bekenner“ bzw. „Konfessoren“ prägend. Auch Opfer von Gewaltakten sind nach Hauschild als Märtyrer anzusehen, nicht nur die „Verkünder des Evangeliums“. Der „religiös motivierte Konflikt mit der Umwelt“ sei dabei ausschlaggebend. Märtyrer könnten in „Wortzeugen“, d. h. als Bekenner der Wahrheit Gottes, und in „Tatzeugen“, d. h. als Vollzieher der göttlichen Gerechtigkeit bzw. der Gebote Gottes, unterschieden werden. Märtyrer würden besonders geehrt, aber nicht wie Jesus Christus verehrt. Ihr Schicksal bleibe im

39 *Strohm*, Märtyrer (wie Anm. 16), 867.

40 *Schneider*, Märtyrer (wie Anm. 23), 91.

41 *Hauschild*, Wolf-Dieter: Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis. In: Schultze / Kurschat, Ende ²2008 (wie Anm. 5), 51–71, hier: 71.

„*Gedenken der Kirche (memoria)* präsent als Zeugnis der Gnade Gottes, als Vorbild des Glaubens und als Erinnerung an die Verpflichtung aller Christenmenschen. Einzelne Namen können dabei als *repräsentativ* stehen für größere Gruppen in spezifischen Situationen.“⁴²

Die letztgenannten Überlegungen Hauschilds leiten über zu dem Themenfeld Erinnerungskultur und deren pädagogischen Implikationen, auf die im vierten Abschnitt ausführlicher eingegangen wird.

Eine Kritik erfahren Hauschilds Ausführungen und darüber hinaus die gesamte Publikation „Ihr Ende schaut an...“ durch den Wuppertaler Theologen Martin Ohst. Dieser bemängelte, es werde in dem Band versucht, „den Märtyrer-Begriff evangelisch zurecht[zustutzen und womöglich ein[zul]bürgern“, statt „nach einer spezifisch protestantischen Erinnerungskultur zu suchen“⁴³ bzw. nach einem „evangelischen Funktionsäquivalent“ zum Begriff „Märtyrer“⁴⁴. Die Ambivalenz der Ablehnung des Märtyrerbegriffs – der in manchen Publikationen vor „Ihr Ende schaut an...“ dezidiert vermieden wurde⁴⁵ – liegt u. a. in den absehbaren Folgen für die Gedenkkultur: Die Verwendung des Begriffs „Märtyrer“ evoziert eine Eindringlichkeit, die das

42 Alle Zitate *ebd.* [Hervorhebungen im Original].

43 Ohst, Martin: Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte (Buchbericht). In: Pastoraltheologie 96 (2007), 366–377, hier: 371.

44 *Ebd.*, 377.

45 So z. B. der Religionspädagoge Folkert Rickers: „Gleichwohl bleibt die idealisierende Wirkung des Märtyrerbegriffs für die Didaktik belastend. Deshalb scheint es geraten zu sein, weder Begriff noch das Märtyrertum selbst in den Vordergrund zu rücken, sondern die Auseinandersetzung, in deren Verlauf Menschen zu Märtyrerinnen und Märtyrern wurden.“ (Rickers, Folkert: Orientieren statt idealisieren. Kritische Anmerkungen zum Märtyrerbegriff aus der Sicht der Religionspädagogik. In: Mensing / Rathke, Widerstehen [wie Anm. 32], 205–224, hier: 220). Auch Heinrich Rathke betont in dem „persönlichen Nachwort“ in dem Band „Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen“, angesichts der festen Kriterien der römisch-katholischen und der Russischen Orthodoxen Kirche (wie in allen orthodoxen Kirchen) für die Definition eines Märtyrers haben „wir [...] uns in diesem vorliegenden Buch damit begnügt, von ‚Opfern des Nationalsozialismus und des Stalinismus‘ zu sprechen.“ (Rathke, Heinrich: Persönliches Nachwort. In: Mensing / Rathke, Mitmenschlichkeit [wie Anm. 33], 347–353, hier: 351).

Gedenken befördern dürfte – nicht zuletzt in ökumenischer Verbundenheit. Dahingegen öffnet ein anderer Terminus den Blick für die historische Vielfalt der Ursachen von Verfolgung und der Motive des Bekennens oder Widerstehens.

Bei der Analyse des Diskurses fällt auf, dass die Antwort auf die Frage nach einer adäquaten Verwendung des Begriffs „Märtyrer“ sich stark auf die historische Herleitung des Terminus von der Alten Kirche über die Reformation bis in die frühe Neuzeit stützt, um dann in systematische Überlegungen zu seiner Verwendung im 20. Jahrhundert zu münden. Spezifika der historischen Gemengelage des 19. und 20. Jahrhunderts kommen so kaum in den Blick. So fehlen zum einen in den Debatten nach wie vor Überlegungen zu Struktur und Anlage der Ideologien des 20. Jahrhunderts, speziell des Nationalsozialismus / Faschismus und des Kommunismus / real existierenden Sozialismus als „politische Religionen“⁴⁶. Eine „politische Religion“ als Gegenüber bzw. Verfolger von christlicher Religion verleiht der Frage um die Angemessenheit des Begriffs „Märtyrer“ eine andere Konnotation als die sich mit traditionellen Religionen in Konkurrenz befindliche Ideologie, da das Paradigma der „politischen Religion“ nicht nur einen starken und überaus aggressiv durchgesetzten Totalitätsanspruch des Regimes dem Einzelnen gegenüber nachweist, sondern auch dessen quasireligiöse Züge plausibilisiert. Damit bekommt die absolute Elimination als Zielsetzung der „politischen Religion“ gegenüber konkurrierenden Religionen ebenfalls religiöse Züge. Im Hinblick auf christliche Opfer der „politischen Religion“ stellt sich vor diesem Hintergrund neu die Frage, inwiefern sie Märtyrer ganz im Sinne des Gebrauchs des Terminus im historischen Kontext der Alten Kirche sind. Nicht nur die Opfer der Verfolgungen, ihr Handeln und die Motive ihrer Verfolgung schaffen die Ausgangslage für eine Bestimmung als „Märtyrer“, sondern ebenso die Definition und Bedeutungszuschreibung des historischen, kontextuellen Rahmens, der ihr Leben und Sterben einschließt.

Ein zweiter Aspekt, der kurz angedeutet werden soll, ist die überragende Bedeutung des Nationalismus als verbindende Weltanschau-

46 Zum Begriff „politische Religion“ vgl. die umfangreichen Arbeiten von Hans Maier, bes. *ders.* (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Bd. 1–3. Paderborn u. a. 1996–2003.

ung – häufig auch als Idee mit religiösen Zügen bezeichnet – für das 19. und frühe 20. Jahrhundert. Der Nationalismus durchzog nahezu jeden Lebensbereich und bestimmte Politik, Gesellschaft, Kultur und auch das Christentum. Dezidiert internationale, kosmopolitische Haltungen waren im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Ausnahmerecheinungen. Allenfalls sind im evangelischen Bereich Versuche zu erkennen, jenseits von Politik und Gegenwartsfragen in einem Rückzug auf das „reine Evangelium“ zu agieren. Aber auch hier blieb das Nationale meist subkutan präsent. Vor diesem Hintergrund ist auch bei Verfolgten von Kommunismus und Nationalsozialismus je nach ihren zeitgenössischen Voraussetzungen und biografischen Prägungen mitunter eine Vernetzung von christlichem mit nationalem Gedankengut zu beobachten. Paradigmatisch dafür kann der bereits ausführlich präsentierte estnisch-orthodoxe Bischof Platon genannt werden, der gewissermaßen für seine Gemeinden die christliche Attitüde für den jungen estnischen Nationalstaat kirchenamtlich anordnete.

Im Nachgang erscheinen Verquickungen von politischen und christlichen Haltungen generell nicht unproblematisch, wie die Debatten um Widerstand aus christlichen Motiven heraus in der gesamten zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigen – die ebenfalls Einflüsse auf die Frage nach Definitionen von Martyrium haben.

Eine Verbindung von nationalen Interessen und christlichen Vorstellungen bei den Protagonisten scheint allerdings ein klares erinnerungskulturelles Bekenntnis zu Märtyrern zu unterminieren (vgl. dazu ausführlich Abschnitt 4). Die evangelische Skepsis gegenüber „Märtyrern“ dürfte auch hier eine Wurzel haben, die nicht in der Reformationszeit liegt, sondern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Allerdings zeugt die Vorstellung von Märtyrern im 20. Jahrhundert als Kollaborateure nationaler Interessen – wie es bei den Deutschbalten, ungeachtet ihres individuellen, tatsächlichen nationalen Engagements nicht selten der Fall ist – letztendlich von der Verfängenheit in der gegenwärtigen Geschichtssicht, die zunächst einmal deutlich reflektiert werden müsste, um anschließend nach Möglichkeiten einer Gedenkkultur zu suchen, die sowohl das Leiden für den christlichen Glauben als auch die Gebundenheit an nationale Vorstellungen der Zeit nicht ausspart.

Zwischen 2007 und 2009 lag der Höhepunkt der Debatte um die Frage des evangelischen Martyriums. Danach brachen die Diskussionen relativ abrupt ab. Einer der letzten Beiträge zu dem Thema aus historiografischer Sicht ist ein Aufsatz von Jochen-Christoph Kaiser⁴⁷. Bemerkenswerterweise findet sich dieser Beitrag in einem 2014 veröffentlichten Sammelband zu Christenverfolgungen im globalen Horizont und markiert einen Umbruch in der Wahrnehmung von christlichem Martyrium, das nun mit der Analyse der Verfolgung durch andere Religionen, weniger der durch Ideologien charakterisiert wird⁴⁸. Hier wiederholt sich in überkonfessioneller Perspektive die Frage, was ein christlicher Märtyrer im 21. Jahrhundert sein kann.

4. Die Architektur von Erinnerungskulturen

Erinnerungskultur ist, so der Zeithistoriker Hans Günter Hockerts, ein Sammelbegriff für „die Gesamtheit des nicht spezifisch wissenschaftlichen Gebrauchs der Geschichte in der Öffentlichkeit – mit den verschiedensten Mitteln und für die verschiedensten Zwecke“⁴⁹. Im Gegensatz zu „Gedächtnis“ ist Erinnerung „ein verflüssigter Prozess“, ein „kontextabhängige[r] und kommunikative[r], d. h. intersubjektive[r] Vorgang, in welchem Menschen Bilder der Vergangenheit vergegenwärtigen und sich ihrer Zukunft vergewissern“⁵⁰. Auch Erinnerungskultur ist somit ein prozesshaftes Geschehen, das von zahlreichen Determinanten beeinflusst wird. Der Frankfurter Historiker Christoph Cornelißen weist darauf hin, dass bei einer weiten Definition von „Erinnerungskultur“ als ein formaler

47 Vgl. *Kaiser*, Wiederentdeckung (wie Anm. 24).

48 Ein im selben Jahr erschienener Beitrag des bayerischen Theologen Gerhard Knodt nimmt das Thema „Märtyrer“ ebenfalls im Zusammenhang mit den weltweiten Christenverfolgungen auf, vgl. *Knodt*, Evangelische Märtyrer (wie Anm. 28).

49 *Hockerts*, Hans Günter: Zugänge zur Zeitgeschichte. Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft. In: Jaraus, Konrad H. / Sabrow, Martin (Hg.): Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt. Frankfurt a. M. 2002, 39–73, hier: 41.

50 *Tanner*, Jakob: Erinnern / Vergessen. In: Jordan, Stefan (Hg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart 2002, 77–81, hier: 77.

„Oberbegriff für alle denkbaren Formen der bewussten Erinnerung an historische Ereignisse, Persönlichkeiten und Prozesse [...], seien sie ästhetischer, politischer oder kognitiver Natur [...] [sowie für] Formen des ahistorischen oder sogar antihistorischen kollektiven Gedächtnisses [und] alle anderen Repräsentationsmodi von Geschichte“

Erinnerungskultur ein Synonym von „Geschichtskultur“ sei⁵¹. Dabei aber, so Cornelißen weiter, hebe der Terminus „Erinnerungskultur“ stärker „auf das Moment des funktionalen Gebrauchs der Vergangenheit für gegenwärtige Zwecke ab“ und betrachte „alle Formen der Aneignung erinnelter Vergangenheit gleichberechtigt“ nebeneinander, wohingegen „Geschichtskultur“ „stärker auf die kognitive Dimension des Geschichtswissens abhebt“⁵². „Geschichtskultur“ aber sei, wie der Historiker und Kulturwissenschaftler Jörn Rüsen ausführte, die gegenwärtig präsente Vergangenheit, die zwar auf der Erinnerung basiere, aber bei der der „Zeitstatus der Vergangenheit“ aufgehoben und die dadurch perspektivisch auf die Zukunft hin angelegt sei und wirke⁵³. Obgleich bereits eine lange „kulturhistorische Tradition des Nachdenkens über das Erinnern und das Vergessen“ das gesamte 19. Jahrhundert durchzogen hatte, fand das Konzept der „Erinnerungskultur“ erst in den 1990er Jahren Eingang in die Geschichtswissenschaft. Innerhalb kurzer Zeit stieg es zu einem Leitbegriff in der Kulturgeschichte auf⁵⁴. Besondere Bedeutung kommt hierbei dem Lebenswerk des Forscherpaares Aleida und Jan Assmann über das „kollektive Gedächtnis“ in der funktionalen Unterscheidung von „kulturellem“ und „kommunikativem Gedächtnis“ zu.

51 Cornelißen, Christoph: Zur Erforschung von Erinnerungskulturen in West- und Osteuropa. Methoden und Fragestellungen. In: Ders. / Holec, Roman / Pešek, Jiří (Hg.): Diktatur – Krieg – Vertreibung. Erinnerungskulturen in Tschechien, der Slowakei und Deutschland seit 1945. Essen 2005, 25–44, hier: 32.

52 *Ebd.*, 33.

53 *Ebd.*, 32; vgl. auch Rüsen, Jörn: Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken. In: Fußmann, Klaus / Grüttner, Heinrich Theodor / Rüsen, Jörn (Hg.): Historische Faszination. Geschichtskultur heute. Köln 1994, 3–26.

54 Vgl. Cornelißen, Erforschung (wie Anm. 51), 27 und 30.

In dem jüngst erschienenen Aufsatz „Was ist kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung? Reflexionen zum 20. Juli“ hat der Kieler Kirchenhistoriker Tim Lorentzen herausgestellt, welche Mechanismen „für die gesamte christliche Erinnerungskultur als geradezu paradigmatisch gelten“: Lokalisierung, Periodifizierung, Liturgisierung und Literarisierung⁵⁵. Damit hat er pointiert zusammengeführt, was bereits von dem Theologen Harald Schultze, einer der beiden Herausgeber von „Ihr Ende schaut an ...“, als essentiell für Erinnerungskulturen benannt wurde: die Bedeutung des Ortes und der festgelegten Zeit sowie der „spirituellen“, d. h. liturgischen Verortung des Gedenkens. Dass Schultze dies gerade in einem „Gedenkbuch“ fest schrieb, unterstreicht in praxi die Bedeutung der Literarisierung. Schultze benennt einen weiteren, für Erinnerungskulturen zentralen Aspekt, der von Lorentzen nicht aufgenommen wird: Die Schaffung von Möglichkeiten der individuellen Aneignung sowohl auf der Ebene des historischen Wissens als auch auf der der persönlichen Betroffenheit. Letzteres zielt ab auf das Verständnis der Bedeutung von Leben und Leiden von „Vorbildern im Glauben“ für die eigene Biografie. Eine solche individuelle Aneignung kann z. B. im Religionsunterricht, dem Konfirmandenunterricht oder der Erwachsenenbildung erfolgen⁵⁶, d. h. sie ist an die Pädagogik gebunden.

Zusammengefasst meint das: Erinnerung und Gedenken bedürfen der Möglichkeit der Wiederholung. Die Wiederholbarkeit von Gedenkhandlungen ist an konkrete Orte und Daten gebunden. Ihre Verbreitung erfahren sie durch Nacherzählen der Ereignisse, über Formen der literarischen Verarbeitung und durch den Unterricht.

Im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ lassen sich folgende Elemente der Erinnerungskultur festhalten: Sowohl in Tartu als auch

55 Lorentzen, Gedächtnisforschung (wie Anm. 17), 54.

56 Vgl. Schultze, Harald: Das Gedenken evangelischer Gemeinden an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts. In: Schultze / Kurschat, Ende 2008 (wie Anm. 5), 73–83, hier: 77–81. Vgl. zu dem Themenfeld Erinnerungskultur und Erziehung / Pädagogik auch: Friebertshäuser, Barbara: Erziehung als Initiation in eine Kultur? Zum Programm einer Erziehungswissenschaft als kritische Kulturwissenschaft. In: Andresen, Sabine / Pinhard, Inga / Weyers, Stefan (Hg.): Erziehung – Ethik – Erinnerung. Pädagogische Aufklärung als intellektuelle Herausforderung. Micha Brumlik zum 60. Geburtstag. Weinheim / Basel 2007, 134–148.

in Riga gibt es Gedenkstätten – in Tartu eine Gedenktafel, in Riga einen Gedenkstein – an den Orten der Verbrechen, auf denen die Namen der Ermordeten, soweit sie eruiert werden konnten, benannt werden. Jedes Jahr finden Gedenkveranstaltungen im Januar und Mai statt. Darüber hinaus wird mit verschiedenen Feierlichkeiten einzelner Märtyrer gedacht. In Estland werden z. B. regelmäßig Konzerte zum Gedenken an das Martyrium von Bischof Platon veranstaltet, der gemeinsam mit weiteren ermordeten orthodoxen Geistlichen 1982 von der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und 2000 von der Russischen Orthodoxen Kirche und vom Ökumenischen Patriarchat als Märtyrer heiliggesprochen wurde. Die Untersuchung der Gedenkkultur im baltischen Raum und ihre zusammenfassende Darstellung ist allerdings eine noch offenstehende Forschungsaufgabe.

Eine deutsche Gedenkkultur im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ gibt es in dieser Form nicht. Die Gründe dafür verweisen auf die Architektur von Erinnerungskulturen.

Zunächst einmal liegen die Orte des Gedenkens außerhalb der nationalen Grenzen Deutschlands und damit außerhalb der deutschen Nationsvorstellung. Erinnerungskultur ist allerdings nach wie vor stark auf das Nationale fokussiert und steht damit in der Tradition der bereits unterstrichenen Bedeutung des Nationalen im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Nach Cornelißen deutet sich grundsätzlich „eine Kluft zwischen dem weitgehend differenzierten Erkenntnisstand der Geschichtswissenschaft auf der einen Seite und einer noch stark Kategorien des Nationalen verhafteten Öffentlichkeit auf der anderen Seite an“⁵⁷. Die „baltischen Märtyrer“ fallen somit aus der deutschen Erinnerungskultur heraus.

Im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ ist häufig von der „Ökumene der Märtyrer“ die Rede. Diese „Ökumene der Märtyrer“ würde mit ihrer transkonfessionellen und damit internationalen Ausrichtung eine Bereicherung für eine im Nationalen verharrende Erinnerung darstellen. Allerdings weist ökumenisches Märtyrergedenken in Deutschland keine eigene erinnerungskulturelle Tradition auf.

Hinzu kommt bei der Betrachtung der Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ eine zweifache Kollision mit geschichtspolitischen Grundlegungen sowie ein theologisch nicht unproblematischer As-

57 Cornelißen, Erforschung (wie Anm. 51), 43.

pekt. Die Orte des Gedenkens liegen in Ländern, in denen zum Zeitpunkt der Ereignisse Deutsche, und damit der größte Teil der evangelischen Märtyrer, Vertreter einer Oberschicht waren, die wiederum die nationale Eigenständigkeit der baltischen Länder behinderte. Die Auseinandersetzung mit den „baltischen Märtyrern“ bedeutet gleichermaßen eine Auseinandersetzung mit der Rolle, die Deutschbalten im frühen 20. Jahrhundert im Baltikum spielten als auch eine Reflexion darüber, welche Bedeutung ihnen im Nationalsozialismus zukam bzw. zugeschrieben wurde und wie diese jeweiligen Rollen nach 1945 bewertet wurden. Die starke Rezeption der „baltischen Märtyrer“ in nationalkonservativen, pro-nationalsozialistischen protestantischen Kreisen der Weimarer Republik trägt weiterhin zu einer für die Gestaltung von Erinnerungskultur schwierigen Lage bei. Nur kurz sei an dieser Stelle auf die Formung von Erinnerungskultur durch ihre enge Verbindung mit der jeweiligen zeitgenössischen Geschichtspolitik hingewiesen⁵⁸, wobei auch von einer „genuin politische[n] Dimension der Geschichtskultur“⁵⁹ ausgegangen werden kann, wie Jörn Rüsen unterstreicht. Die Ausrichtung von Geschichtspolitik basiert gleichermaßen auf der gesellschaftlichen Akzeptanz oder Ablehnung von Erinnerungen und befördert sie.

Darüber hinaus wurde in der Rezeption der „baltischen Märtyrer“ von Beginn an, auch von Oskar Schabert selbst, hervorgehoben, dass sich die Taten nicht nur gegen das bekannte Christentum der Opfer richtete, sondern dass sie als Repräsentanten der deutschen Oberschicht und der verhassten Bourgeoisie gesehen wurden. Die „Ver-

58 Vgl. bes. die Arbeiten des Heidelberger Historikers Edgar Wolfrum zu Geschichtspolitik, bes. *ders.*: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen. In: Scheunemann, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland. Leipzig 2010, 13–32; *ders.*: Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung. Göttingen 2001. Kritisch im Hinblick auf die gegenwärtige, vermeintlich konformistische Geschichtspolitik der ehemalige DDR-Historiker Helmut Meier, vgl. *ders.*: Die „Erinnerungskultur“ in unserer Gesellschaft und die „linken“ Historiker. In: Loesdau, Alfred (Hg.): Erinnerungskultur in unserer Zeit – zur Verantwortung des Historikers. Beiträge eines Kolloquiums zum 70. Geburtstag von Helmut Meier. Berlin 2005, 31–42.

59 Rüsen, Geschichtskultur (wie Anm. 53), 15.

wobenheit von kirchlicher Haltung und politischer Wertung⁶⁰ ist hier nahezu unauflösbar und erschwert bei oberflächlicher Betrachtung eine klare Zuordnung zum „reinen Märtyrertum“.

Es lässt sich durchaus ein Bedürfnis nach einem Gedenken an verfolgte und ermordete Christen des 20. Jahrhunderts, d. h. auch an die „baltischen Märtyrer“, im deutschen Protestantismus, in kirchenleitenden Kreisen, in spezifischen Gemeindegruppen und besonders bei der älteren Generation der Zeitzeugen oder der Kinder von Zeitzeugen konstatieren. Aber in Ermangelung eines gemeinsamen Gedenktages und bedingt durch den Umstand, dass sich die Gedenkort nicht auf deutschem Staatsgebiet befinden sowie dem generell fehlenden breiten gesellschaftlichen Interesse an einem Gedenken, hat sich die Erinnerung auf die Literarisierung, auf ein „Gedenkbuch“ verschoben. Angesichts der protestantischen Hochschätzung des Wortes und der Sprache ist eine Formung von Erinnerungskultur in dieser Weise geradezu typisch evangelisch und kann kaum überraschen. Aber diese Kompensation schafft keine Erinnerungskultur – es fehlen dafür die auf Gedenktagen und Erinnerungsorten basierende Liturgisierung bzw. Ritualisierung und es fehlt die Wissensverbreitung im Unterricht, sei es im Religionsunterricht, sei es in der kirchlichen Erwachsenenbildung.

Im Hinblick auf Paul Schneider hat der Theologe und Religionspädagoge Folkert Rickers zentrale Unterrichtsziele für die Beschäftigung mit einem Märtyrer genannt, die pars pro toto für die Beschäftigung mit Märtyrern in der Schule, ebenso wie im Konfirmandenunterricht generell gelten können: Am konkreten Beispiel sollen die Schülerinnen und Schüler „eine historische Gestalt kennenlernen, deren Beitrag zur Gestaltung des Gemeinschaftslebens darin deutlich wird, daß er sich aus der Kraft seines Glaubens weltanschaulich-politischer Bedrohung widersetzt hat“. Weiterhin sollen sie aus dem Verhalten Schneiders „Anregungen zur politischen und (eventuell auch religiösen) Identitätsfindung [...] gewinnen“ und „die These diskutieren können, daß Widerstand / Widerstehen gegen den Nationalsozialismus (in welcher Form auch immer) und Eintreten für die vom

60 *Kahle*, Fragen (wie Anm. 5), 211.

Nationalsozialismus Verfolgten das christliche Gebot der Stunde war“⁶¹.

Diese Unterrichtsziele lassen sich auch auf in Diktaturen verfolgte und ermordete Christen übertragen, zumindest wenn das Eintreten für Christentum und eigenen Glauben als „Widerstand“ in Diktaturen und Regimes angesehen wird. Dazu gibt es, wie bereits dargestellt, widersprüchliche Meinungen. Folgt man aber Rickers in der Aussage, dass Schüler eine historische Person kennenlernen sollen, deren Bedeutung darin bestehe, sich aus der Kraft des Glaubens weltanschaulich-politischer Bedrohung widersetzt zu haben, kann das auch für die „christlichen Märtyrer“ insgesamt und die „baltischen Märtyrer“ im speziellen gelten.

Allerdings können die von Rickers aufgestellten Unterrichtsziele nicht erarbeitet werden, wenn es keinen evidenten Anlass gibt, sich über Paul Schneider und Dietrich Bonhoeffer hinaus mit Märtyrern des 20. Jahrhunderts zu beschäftigen. Ein Gedenkbuch allein reicht nicht aus, diesen Anlass zu schaffen. Das Forschungsparadigma „Erinnerungskultur“ impliziert laut Cornelißen

„den Auftrag, das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen privaten Erfahrungen und Erinnerungen und kulturell und politisch überformten Vergangenheitsdeutungen weiter auszuloten. Auf diesem Weg könnte die Wissenschaft eine Vermittlerfunktion zwischen den Zielsetzungen der staatlichen Geschichtspolitik einerseits und den erinnerungskulturellen Bedürfnissen einer breiten Öffentlichkeit andererseits einnehmen. Damit wäre die Basis dafür geschaffen, dass jeder einzelne sich denkbar rational Rechenschaft darüber abgeben kann, was aus seiner Sicht in das kollektive Gedächtnis der heutigen Nationen eingehen und wie es vermittelt werden sollte.“⁶²

Im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ hat die erinnerungskulturelle Arbeit und eine Konturierung des Gedenkens von wissenschaftlicher Seite mit dem Gedenkband „Ihr Ende schaut an ...“ sowie den

61 *Rickers*, Folkert: *Widerstehen in schwerer Zeit. Erinnerung an Paul Schneider (1897–1939)*. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht in den Sekundarstufen und für die kirchliche Bildungsarbeit. Neukirchen-Vluyn 1997, 44.

62 *Cornelißen*, *Erforschung* (wie Anm. 51), 44.

weiteren genannten Publikationen zum Thema bereits begonnen. Zur Entwicklung einer Gedenkkultur gemäß den Prinzipien von Erinnerungskulturen bedürfte es nun weiterführender Überlegungen und praktischer Schritte seitens der Kirchen, der Ökumene, der Religionspädagogik und -didaktik sowie weiterer (kirchlicher) Institutionen, theologischer Fächer und kulturpolitischer Bereiche.

Angesichts des derzeit zu konstatierenden und oben begründeten fehlenden öffentlichen Willens, die „baltischen Märtyrer“ in die evangelische Erinnerungskultur aufzunehmen, gilt es allerdings ebenfalls zu bedenken: Das „soziale Vergessen“ von Ereignissen, historischen Zusammenhängen sowie dem Leben und Leiden Einzelner ist „genauso identitätsstiftend wie das Erinnern“⁶³.

63 *Aslan, Emine / Fereidooni, Karim*: „Same same but different?!“ Von Fluchthelfern und Schleuserbanden. In: Dimbath, Oliver / Kinzler, Anja / Meyer, Katinka (Hg.): *Vergangene Vertrautheit. Soziale Gedächtnisse des Ankommens, Aufnehmens und Abweisens*. Wiesbaden 2019, 43–73, hier: 59.

Forum
Die Rolle der Kirchen im Umbruch von 1989/90
in Forschung und Erinnerung

Zur Einführung

Claudia Lepp

30 Jahre nach der Friedlichen Revolution in der DDR, dem Mauerfall und der deutschen Einheit wird über diese historischen Ereignisse und ihre Akteure¹ erneut diskutiert. Dabei werden sie in der Rückschau teilweise neu bewertet. Insbesondere über die Rolle der Oppositionellen und ihrer Konzeptionen wird in letzter Zeit wieder heftig debattiert. Mehrere Narrative sind im Umlauf, der Streit um die Deutung und das Erbe von ‚1989‘ hält an. Er wird in den Feuilletons, aber auch in der Politik ausgetragen, wo sich deutsche Rechtspopulisten in aktualisierender Bezugnahme das Widerstandsnarrativ aneignen.

Nur noch eher selten wird dabei auch die Rolle der evangelischen Kirche und ihrer Glieder im politischen Umbruch der Jahre 1989/90 thematisiert. Doch auch hier variieren die Deutungen.

Im Folgenden werden die Überlegungen von acht Frauen und Männern aus Ost- und Westdeutschland abgedruckt, die selbst Zeitzeugen dieser Ereignisse aus der Nähe oder Ferne waren und sich überdies wissenschaftlich mit dem Protestantismus in der DDR beschäftigt haben. Die Theologen und Historiker wurden gebeten, drei Fragen zu beantworten:

1. Welche Rolle spielten die evangelische Kirche und evangelische Christen in den letzten Jahren der DDR?
2. Wie verhielten sich evangelische Kirche und evangelische Christen in den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zwischen Mauerfall und Wiedervereinigung?
3. Wie beurteilen Sie die kirchliche und die öffentliche Erinnerung an die Rolle der evangelischen Kirche während dieser Jahre? Und

¹ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird im Folgenden das generische Maskulinum verwendet.

welche Bedeutung haben die Ereignisse von 1989/90 für gegenwärtige Diskussionen um Gestalt und Rolle der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik?

In den Antworten der Befragten gibt es zwar einige Gemeinsamkeiten, doch sind die Aspekte, die hervorgehoben werden, und die Einschätzungen insgesamt sehr vielfältig. Insbesondere bei der Frage, was historische Analyse und Erinnerung in diesem konkreten Fall zur Lösung heutiger Problemstellungen beitragen können, gehen die Meinungen erwartungsgemäß auseinander. Welche historische Erfahrung kann produktiv in Gegenwartshandeln einfließen? Sollten abgestoppte Reformimpulse neu belebt werden?

Die Thematik geht demnach nicht in einer hegemonialen Erzählung über ‚1989‘ und die Wiedervereinigung auf, sondern bietet noch immer Stoff für spannende und aufschlussreiche Diskussionen: über die historische Bewertung der Ereignisse im Kontext ihrer Vor- und Nachgeschichte, über ihre vielfältige erinnerungskulturelle Aneignung, aber auch über Historisierung und Selbstreflexivität. Die eigene Zeitgenossenschaft hat durchaus Auswirkungen auf den wissenschaftlichen Umgang mit der Thematik. Man sollte die Reflexion darüber nicht dem jeweiligen Debattengegner überlassen, weil dies schnell zu persönlichen Angriffen führt. Denn ‚1989‘ ist zumindest für einige weiterhin eine ‚Geschichte, die noch qualmt‘.

Hagen Findeis

1.

Trug der Protestantismus in der DDR die Signatur der Freiheit oder eines paternalistisch-gemeinwohlorientierten Staatskirchentums? Über diese Frage wird auch heute noch gestritten. Dem politischen Umbruch und der folgenden Transformationsphase der ostdeutschen Gesellschaft eignet etwas Unabgeholtenes, das in den Deutungskämpfen der Gegenwart von ganz unterschiedlichen Interessengruppen aufgerufen wird. Es ist vor allem die Geschichte der Ostdeutschen, die hier verhandelt wird. Dabei kommt der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR für die politische Beurteilung der Ostdeutschen eine Präzedenzfunktion zu, geht es doch um die Frage, ob die Kir-

chen das, was die überwiegende Mehrheit der Gesellschaft der DDR nicht vermochte, zu leisten imstande waren: sich dem totalitären Herrschaftsanspruch der SED zu widersetzen.

Für eine angemessene Beurteilung wird man die verschiedenen kirchlichen Handlungsebenen und Akteure jeweils gesondert betrachten müssen: Die Kirchenleitungen waren darum bemüht, ein Mindestmaß an institutioneller Autonomie und gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten gegenüber dem Staat abzusichern. Doch zwang die Asymmetrie der Machtverhältnisse zwischen Staat und Kirchen Letztere immer wieder dazu, sich den Vertretern des Staates als verlässliche Partner anzuempfehlen, etwa wenn es darum ging, die Genehmigung für die Durchführung des Leipziger Kirchentags im Juli 1989 zu erhalten. Zugleich brachten das Auftreten der politisch alternativen Gruppen und die immer offener gezeigte Unzufriedenheit der Bevölkerung die Kirchenleitungen in eine Position, in der sie nicht mehr nur rein kirchliche Interessen verfochten, sondern in einer Stellvertreterrolle für die Gesellschaft gegenüber dem Staat agierten. Einerseits war es die Position größtmöglicher institutioneller Distanz zum politischen Regime, welche die Kirchen dazu prädestinierte, diesem den Spiegel vorzuhalten und der Gesellschaft als Forum für die von der SED tabuisierten Probleme zu dienen. Andererseits aber war auch die Kirche selbst in hohem Maße vom Wohlwollen der SED abhängig. Seit Erich Honeckers Besuch in Bonn im Herbst 1987 bekam sie dies auf allen Ebenen noch einmal in voller Härte zu spüren: Mitarbeiter kirchlicher Basisgruppen wurden verhaftet, Gottesdienstbesucher von der Polizei kontrolliert, das Erscheinen von Kirchenzeitungen willkürlich gestört und Kirchenbundvertreter von Politbüromitgliedern scharf belehrt. Die Kirchen indes waren nicht mehr in der Lage, das ihnen von der SED zugewiesene gesellschaftliche Konfliktpotential zu integrieren. Sie stellten sich aber auch nicht an die Spitze des Protestes, sondern hielten an ihrer Vermittlerrolle zwischen Staat und Gesellschaft fest. In dem Maße aber, wie die Bevölkerung bereit war, dem Regime die Loyalität zu kündigen – eine besondere Signalfunktion kommt hier den Ausreiseartragstellern zu – und die Autonomiebestrebungen der Kirchen wieder zu unterstützen, waren diese in der Lage, sich aus der Umklammerung der siechen Machthaber zu lösen.

Auch wenn man den Blick auf die Pfarrerschaft richtet, die die Erfahrbarkeit von Kirche im Alltag stärker geprägt hat als dies kirchenleitende Verlautbarungen vermochten, ergibt sich ein ambivalentes Bild. Die oppositionellen Gruppen waren einerseits für viele Pfarrer ein Reizthema. Man hegte für ihre Anliegen eine gewisse Sympathie, ihrem unangepassten Habitus aber begegnete man oft mit christlichen Identitäts- und institutionellen Verbindlichkeitserwartungen. Praktisch mussten sich die Gruppen ihren Platz in den Kirchen zumeist erkämpfen. Oft hatte dies auch mit den Gemeinden vor Ort zu tun, deren traditionelle Vergemeinschaftungsformen kaum Andockmöglichkeiten für die Lebensstile alternativer Gruppen zuließen. Andererseits gab es aber auch Gemeinden, die sich die Anliegen der politisch alternativen Gruppen zu eigen machten und z. B. im Rahmen des Konziliaren Prozesses selbst zu einer emanzipativen Mobilisierung der Gesellschaft beitrugen. Insgesamt also ist die ambivalente Rolle der Kirche auf der Ebene des politischen Systems von der Schutz- und Ermutigungsfunktion zu unterscheiden, die sie im Laufe der Jahre für viele Menschen wahrgenommen hat.

2.

In der Spätphase des Umbruchs fungierten Kirchenvertreter oft als Moderatoren zwischen Staatsmacht und neuen Bürgerbewegungen an den landesweit entstandenen Runden Tischen. Nicht selten wirkten Kirchenleute auch protestverstärkend, indem sie sich zu Sprechern der von den Bürgern vorgebrachten Forderungen machten; bis dahin, dass sie selbst politische Ämter übernahmen. Aber, so vielfältig die kirchlichen Bezüge auf den Gang der Ereignisse im Einzelnen auch gewesen sein mögen, für den Erfolg des politischen Umbruchs entscheidend waren die Kirchen nicht. Für eine den Umbruch tragende Rolle fehlte ihnen die erforderliche Mobilisierungsfähigkeit und von der Bevölkerung geteilte inhaltliche Vorstellungen.

Die Wiedervereinigung der Landeskirchen und die Debatten, die in Ost und West in diesem Zusammenhang geführt wurden, weisen ähnliche Strukturmuster auf wie die Vereinigung der beiden deutschen Staaten. In der Debatte um die staatliche Vereinigung hatten führende ostdeutsche Kirchenvertreter für eine gesamtdeutsche Verfassungsdiskussion nach Art. 146 GG plädiert. Der dann vollzogene Beitritt der DDR zur Bundesrepublik nach Art. 23 GG wurde von

ihnen häufig als suboptimal abgelehnt. Analog vollzogen sich die Debatten um die Vereinigung der ost- und westdeutschen Landeskirchen innerhalb der EKD. Anstelle einer bloßen Revitalisierung der Mitgliedschaft der Landeskirchen hatten ostdeutsche Kirchenvertreter zunächst für eine gemeinsame neue EKD-Verfassung geworben und einen Neubeginn auf Augenhöhe zwischen Ost und West angestrebt. Jedoch zeigte sich ein beträchtlicher Unterschied zwischen den westdeutschen Akteuren und ihren östlichen Partnern. Während im Westen alles beim Alten bleiben sollte, wollte man im Osten die Einheit durch einen gesamtdeutschen Wandel erreichen. Realpolitische Kontextfaktoren wie das Drängen der DDR-Bevölkerung auf eine schnelle staatliche Vereinigung, die Ungewissheit internationaler Rahmenbedingungen, vor allem aber die ökonomische Zwangslage der DDR und der ostdeutschen Landeskirchen hinderten ostdeutsche Kirchenleute nicht daran, die organisatorische Vereinigung mit einer Reihe inhaltlicher Forderungen zu verknüpfen, für deren Durchsetzung ihnen die nötigen Sanktionsmittel von vornherein fehlten.

Die übergreifende Frage, die sich aus den kontroversen Positionen ostdeutscher Kirchenvertreter zu staatlich garantiertem Religionsunterricht und Kirchensteuereinzug, besonders aber zum Militärseelsorgevertrag und zum Besoldungssystem der westdeutschen Landeskirchen ergab, lautete, wie nah die Verbindung der Kirche zum Staat sein dürfe bzw. sein solle. Es zeigte sich, dass trotz einer über Jahrhunderte gewachsenen protestantischen Kultur verschiedene gesellschaftliche Rahmenbedingungen auch zu Differenzen im kirchlichen Selbstverständnis und in einer Reihe sozialemischer Fragen geführt haben. Ganz besonders wurde die innerkirchliche ebenso wie die gesamtgesellschaftliche Verständigung durch die öffentliche Debatte über die Stasi-Kontakte ostdeutscher Kirchenvertreter erschwert. Die Diskussion um die angebliche Kumpanei der ostdeutschen Kirchen mit dem SED-Staat verlieh der Frage nach ihrer erlaubten oder gar gebotenen Nähe zum Staat eine ganz eigene Note.

3.

Es fällt auf, dass der Einfluss der Kirchen auf den Gang der Ereignisse vor 30 Jahren vorrangig als ein Phänomen der Erinnerungskultur und weniger als Gegenstand historischer Wahrheitsfindung thematisiert wird. Generell zeigt sich, dass viele der ehemaligen Akteure ihren

Einfluss auf die Ereignisse überschätzen. Mit zeitlichem Abstand neigen sie dazu, den Erfolg des politischen Umbruchs vor allem sich selbst zuzurechnen. Der ehemalige Pfarrer der Leipziger Nikolaikirche Christian Führer konstatierte 2009: „Wenn je etwas das Wort Wunder verdient, dann ist es diese friedliche Revolution, die aus der Kirche kam, ein Wunder biblischen Ausmaßes.“ Bis heute werden solche selbstwertdienlichen Verzerrungen durch publizistischen Erinnerungskitsch gestützt: „Am Ende waren es schließlich auch in der DDR Kerzen und Gebete, die einst Mauer und Stacheldraht, Gräben und Gewehre überwand.“ (DIE ZEIT, 6.2.2020). Die Kirchen wären gut beraten, sich von solcher Emphase freizuhalten, eignet ihr doch ein fataler Hang zum Selbstbetrug.

Die Kirchen boten dem politischen Umbruch Gelegenheitsstrukturen und Kristallisationskerne – das ist theologisch gesehen nicht wenig. Sie erbrachten wichtige Vermittlungsleistungen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, im entscheidenden Moment öffneten sie sich für gesellschaftlich virulente Themen, z. T. dynamisierten sie den Protest auch mit ihrer wirklichkeitstranszendierenden Botschaft, ohne ihn freilich selbst anzuführen. Eine Aufgabe für die Gegenwart könnte darin bestehen, sich diese Offenheit zu bewahren, ohne sich von innerweltlichen Konjunkturen abhängig zu machen. Im Osten Deutschlands mit seinen strukturellen Milieuverengungen, wo nur noch 30 Prozent der Jugendlichen und zwar überwiegend Gymnasiasten aus bildungsaffinen Familien konfirmiert werden, bedeutet dies zugleich, das Augenmaß für ihre sozialen Wirkungsmöglichkeiten nicht zu verlieren.

Klaus Fitschen

1.

Es versteht sich fast von selbst, dass von ‚der‘ evangelischen Kirche und ‚den‘ evangelischen Christen kaum geredet werden kann (wobei zu dieser Personengruppe ja auch die Anhängerschaft der evangelischen Freikirchen gehören würde). Die Kirchenleitungen waren in einer herausgehobenen Position, die sie einerseits vor einem direkten Zugriff durch den Staat schützte, sie andererseits aber auch vorsichtig agieren ließ. In der Pfarrerschaft sind kritische Geister und wenige

dezidiert angepasste zu verzeichnen, aber auch eine breite Mittelgruppe, die ihren Dienst unter den argwöhnischen Augen der Dienststellen von Staat und Partei tat. Mut und Findigkeit waren hier gefragt, wenn es zur Konfrontation kam, und das gilt umso mehr für die Kirchenmitglieder, zumal die jüngeren, wenn sie sich engagierten und exponierten.

Zu erinnern ist daran, dass die Optionen auf eine ‚Rolle‘ in der SED-Diktatur für evangelische Christen sehr begrenzt waren und häufig in der Opferrolle bestanden. Wer seinen Kindern eine Zukunft im staatlichen Raum eröffnen wollte, konnte das nur gegen das eigene Gewissen und unter Inkaufnahme einer militarisierten Kindheit und Jugend tun (Thüringer Gegenbeispiele lassen sich nicht generalisieren). Christen mussten sich, und das zeichnet sie auch im Nachhinein noch aus, im Gegensatz zur Mehrheit der Bevölkerung in Entscheidungen üben: Wie hoch war der Preis dafür, nicht der FDJ beizutreten, sich konfirmieren zu lassen, den Marxismus-Leninismus zu kritisieren, den Dienst mit der Waffe zu verweigern, den Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen“ zu tragen oder den Lügen von Partei und Staat über die angeblich paradisischen Lebensverhältnisse den Spiegel der Realität vorzuhalten? Der Entschluss, nicht nur in der eigenen Familie für eine ‚Erziehung zum Frieden‘ einzutreten, war geradezu subversiv, weil dieses Konzept der herrschenden militaristischen Ideologie ein ganz anderes Menschenbild entgegenstellte. Überhaupt war die auf dem Gebiet von Kirche und christlichem Glauben gepflegte Sprache ein wichtiges Feld, auf dem sich eine andere ‚Rolle‘ spielen und ein alternatives Denken zum inhaltsleeren Parteichinesisch einüben ließ.

Das vielzitierte ‚Dach‘, das die Kirchen den kritischen Gruppen boten, war sehr unterschiedlich ausgeprägt und abhängig von der Offenheit von Pfarrern und Kirchenvorständen. Nicht unwichtig war dieses ‚Dach‘ für Einzelpersonen und Gruppen, die sonst einfach drangsaliert worden und aus der Öffentlichkeit verschwunden wären: Bürgerrechtler, kritische Künstler, Friedensbewegte, Ausreisewillige, Schwule und Lesben und nicht zuletzt ‚deviante‘ Jugendliche, die wenigstens teilweise in der Offenen Arbeit der Kirche einen Anlaufpunkt fanden.

Insgesamt war die Kirche immerhin teil- und phasenweise ein Unruheherd und ein Gegenpol, freilich unter den Bedingungen einer

Diktatur, die ihrer nicht habhaft zu werden vermochte, da man sie im deutsch-deutschen Schaufenster als Beweis für gewährte Freiheiten ausstellen konnte. Jede der Kirche erwiesene Freundlichkeit (etwa beim ‚Spitzengespräch‘ 1978 oder im Lutherjahr 1983) war fragil und von Willkürmaßnahmen bedroht.

2.

Die Pfarrerschaft kam für eine kurze Zeit in eine herausgehobene, öffentliche Position. Manche wurden politisch aktiv, und das in der ganzen Breite des damals bestehenden politischen Spektrums, einige davon aber nicht lange. Die Kirche war als Organisation gefragt, und sie verstand sich eher moderierend als (mit)gestaltend. Symbolisch standen dafür die Runden Tische. Aber: Niemand konnte absehen, wo die Herausforderungen wirklich lagen. An der Frage der Wiedervereinigung zeigte sich schon bald, dass es innerhalb der evangelischen Kirche einen tief verankerten Konflikt gab und viele nicht sehen wollten, dass die gesellschaftliche und wirtschaftliche Zerstörung der DDR schon so weit fortgeschritten war, dass es keinen ‚Dritten (Aus-)Weg‘ gab. Dies hatte dann auch Auswirkungen auf die kirchliche Wiedervereinigung in Form einer erneuerten gesamtdeutschen EKD. Die Kirchensteuer, der Religionsunterricht und die Seelsorge an Soldaten schienen manchen Indikatoren für eine westdeutsche Übernahme zu sein, während andere daraus folgende neue Spiel- und Handlungsräume erkennen konnten.

3.

Die Erinnerung ist deutsch-deutsch geteilt, sowohl kirchlich wie auch gesellschaftlich-politisch. Rückblickend auf die Zeit der Bundesrepublik bis 1989/90 ließe sich sagen, dass das deutsch-deutsche Bewusstsein trotz aller kirchenoffizieller Bekundungen schon weithin verlorengegangen war und sich auch nicht noch einmal einstellte, trotz der kurzzeitigen Euphorie 1989/1990.

Es fehlt zudem an ‚Erinnerungsorten‘, also an Ereignissen, Gebäuden oder Ähnlichem, an die eine jubiläumsorientierte Erinnerung anknüpfen könnte. Die Leipziger Nikolaikirche erfüllt diese Funktion nur ansatzweise. Die Rolle der Kirche ist außerdem immer weniger Teil des offiziellen Erinnerungskomplexes, der sich auf den Mauerfall

bezieht oder, lokal gesehen, auf die Öffnung anderer Grenzübergänge. Die ehemaligen Kirchen- und Gemeindeparterschaften sind nicht zu Erinnerungsträgern geworden. In Ostdeutschland dient die Erinnerung gelegentlich dazu, die aus der Erfahrung gewonnenen und in den letzten 30 Jahren sektoriell verstärkten oder abgeschwächten, aber nicht kritisch hinterfragten Erinnerungen als hilfreich für eine gesamtdeutsche kirchliche Minderheitenexistenz aufzurufen. Dabei zeigen sich unausgemittelte Erinnerungskonkurrenzen. Dies gilt z. B. für das Bild einer pazifistischen Kirche (deutlicheres Zeugnis), einer Kirche als solidarischer ‚Lerngemeinschaft‘ oder einer sich allein aus freiwilligen Beiträgen speisenden Finanzierung der Kirche.

Die Ereignisse von 1989/90 können eigentlich keine Bedeutung für gegenwärtige Debatten haben, weil es sich letztlich um eine revolutionäre Situation handelte. Die damalige Situation ist unwiederholbar und – gegenwärtig gedacht – auch undenkbar, da die politischen Partizipations- und Einwirkungsmöglichkeiten ganz andere sind und die Rolle der Kirche in Staat und Gesellschaft immer noch stabil ist. Die Erinnerung an die Ereignisse vor 30 Jahren sollte darum auch nicht daran hindern, sich den aktuellen Herausforderungen zu stellen.

Eine andere Frage ist, wie man die Bedeutung der Jahre vor 1990 einschätzt. Als Kirche in der SED-Diktatur zu existieren hieß auch, aus der Not eine Tugend zu machen und der erzwungenen Säkularisierung dadurch Paroli zu bieten (nicht zuletzt durch die Christenlehre). Das lässt sich nicht einfach mit der ‚natürlichen‘, aber auch durch kirchliches Fehlverhalten erzeugten Säkularisierung in der Bundesrepublik gleichsetzen. Die Grundfrage, die erst durch gründliches Nachdenken zu beantworten sein wird, ist also, ob sich aus der Minderheitenerfahrung in der DDR etwas auf die wachsende Minderheitenerfahrung in der Bundesrepublik übertragen lässt. Hierauf gibt es gegenwärtig keine schlüssige Antwort.

Christian Halbrock

1.

Angesichts der drei Fragen liegt die Vermutung nahe, dass von einer Diskrepanz zwischen dem, was geschah, und dem, wie es nachfolgend bewertet worden ist, auszugehen ist. Tatsächlich liegen die Ein-

schätzungen der am Diskurs Beteiligten weit auseinander. Während die einen betonen, dass die Rolle der Kirchen nicht hinreichend gewürdigt und durch Fragen wie die Stasi-Verquickung Einzelner ungebührend gemindert worden sei, zeigen sich andere überzeugt, dass der Anteil der Kirchen an den Ereignissen des Herbstes 1989 zu hoch angesetzt werde. Der Befund kann dabei nicht losgelöst von der Rolle der sich hier Äußernden gesehen werden. Häufig geht es um defensio, die Rechtfertigung des Handelns, ferner um das eigene Narrativ zu den Geschehnissen des Herbstes 1989 und dessen Untermauerung und um die Deutungshoheit. Danach zu fragen, wie sich Kirchen in den letzten Jahren der DDR verhielten, stellt eine Verkürzung dar. Alle Schwerpunktsetzungen und Positionen, die im Herbst 1989 zum Tragen kamen, waren seit längerem Bestandteil des Grundverständnisses der Kirchen in der DDR. So seit den 1950er Jahren die Frage des Hier-Bleibens oder Gehens; auch schon in jenen Jahren ging es um die Berechtigung des kirchlichen Wächteramtes für die Gesellschaft – so, wenn die Wochenzeitung *Die Kirche* die Frage stellte, „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ Über viele Zwischenschritte lässt sich hier der Weg zur Friedensdekade und „Schwerter zu Pflugscharen“-Bewegung Anfang der 1980er Jahre nachzeichnen. All dies erwuchs nicht vordergründig aus einer Gegnerschaft zur staatssozialistischen Ordnung an sich. Es speiste sich vielmehr aus dem evangelischen Selbstverständnis, das den Protestanten zur gesellschaftlichen Nützlichkeit und Verantwortung anhält.

Die Kirchen schufen sich vor allem dank vieler ihrer Gemeindepfarrer, Diakone und Katechetinnen in den Jahrzehnten vor 1989 insgesamt ein Kapital, einen Schatz, den es erst noch zu heben gilt. Sie praktizierten in einer Zeit der offenen Diskriminierung von Christen in einer ihnen feindlich gesinnten Umwelt an den Schulen, Universitäten und am Arbeitsplatz eine Kultur des Ausharrens, des Bestandes und der emphatischen Fürsorge, die die beim Glauben Verbliebenen in ihrem Selbstbewusstsein bestärkte. Fortgeschrieben wurde so auch ein seit dem Frühchristentum bestehendes Narrativ – in einer Zeit der Bewährung legten die Kirchen Zeugnis ab von den Werten, die stärker als eine Diktatur sind. Ohne diese kulturelle Praxis und die Verantwortungsethik ist das gesellschaftliche Engagement der Kirchen für eine Veränderung im Herbst 1989 nicht plausibel erklärbar. Zukünftigen Theologen, Soziologen, Pfarrern wie Laien obliegt

die Aufgabe, dies als Gedenkort des Christseins zu bewahren, die Erinnerung daran zu stärken und aus diesem Kontext heraus die Menschen in diesem Land heute zu sensibilisieren, auf Diskriminierungen und Menschenrechtsverletzungen zu achten, stets verbunden mit der Frage, was wir konkret tun können und müssen, um den davon Betroffenen beizustehen.

2.

Das Jahr 1990 ist nicht nur als eine Zeit des Aufbruchs zu sehen, sondern auch als eine Zeit der Irritation. Menschen und Gruppen, die sich vordem in der Kirche hörbar engagierten und angesichts ihres Engagements und Mutes in der Diktatur Ansehen und Autorität besaßen, sahen sich mit einer politischen Entwicklung konfrontiert, in der sie kaum noch eine Rolle spielten. Andere wurden quasi über Nacht zu Politikern – unter ihnen der in der bisherigen Bundesrepublik bislang kaum bekannte Typus des Herrn „Pfarrer Politiker“. Der Vielfalt der vordem schon bestehenden Meinungen entsprechend verhielten sie sich unterschiedlich und vertraten unterschiedliche Positionen. Ob sie sich nun in ihrer neuen Rolle vornehmlich als Christen oder Politiker oder beides zusammen begriffen, müssen die Betroffenen selbst beantworten. Andere – auch solche, die dem Engagement der politischen Gruppen innerhalb der Kirche vordem kritisch bis ablehnend gegenüberstanden oder andere, die in der DDR-Gesellschaft als Christen nicht erkennbar sein wollten, fanden sich ebenfalls in politischen Positionen wieder. Manch einer von ihnen betonte nun, wie wichtig ihm das Christsein und das politische Engagement der Kirchen stets gewesen waren. Oder sie taten so, als gehörten sie seit jeher wie selbstverständlich zur kritischen Masse dazu. Sie schienen ihren Bedeutungs- und Machtzuwachs kaum selbst begreifen zu können.

Während sich einige weiter an einer von der Kirche geprägten Verantwortungsethik orientierten und darauf insistierten, dass die Ostdeutschen erhobenen Hauptes in die Wiedervereinigung gehen und auf eigenen Positionen bestehen sollten, zeigten sich andere empfänglich für Angebote etablierter Strukturen und Parteien, die ihnen eine Perspektive in der neuen Zeit versprachen. Sie stimmten meist dem, was man von ihnen erwartete, zu und entfernten sich von den in kritischer Distanz Verbliebenen.

Nicht zu vergessen ist das kaum bekannte Engagement von Pfarrern und Gemeinden, das es sowohl in Ost als auch in West gab, und das darauf abzielte, sich aus christlicher Verantwortung solidarisch mit jenen zu zeigen, denen es nicht so gut wie den Ostdeutschen ging. An verschiedenen Orten wurden Sammlungen und Hilfstransporte ins Baltikum und nach Südosteuropa durchgeführt. Die Hilfsaktionen für Menschen, Hospitäler und Altersheime liefen oft jahrelang. Hinter dem Engagement stand auch der in den Kirchen der DDR wachgehaltene Gedanke, sich als Teil einer größeren Schicksalsgemeinschaft zu sehen. Nun wurde daraus der Imperativ, über den neuen Wohlstand nicht die Verantwortung zu vergessen, mit anderen zu teilen.

3.

Die Bedeutung, die die IM-Diskussion Anfang der 1990er Jahre gewann, erwischte die Kirchen kalt. Abgesehen von der berechtigten Frage nach der Verstrickung und Schuld einzelner kirchlicher Mitarbeiter bedeutete es einen Paradigmenwechsel. War den Kirchen in den ersten Monaten nach dem Mauerfall noch eine übergroße Rolle an den Ereignissen zugebilligt worden, gewannen nun kritische Stimmen an Gewicht. Beide Positionen bestanden in den 1990er Jahren gegen- und nebeneinander. Die Kritik traf Teile der Kirchen schwer: Schließlich ging es häufig nicht um eine Bewertung der Rolle der Kirchen in der Zeit der DDR im analytischen Sinne, sondern oft um ein aus den Akten der Staatssicherheit gespeistes pauschales Urteil. Die Kritik entwickelte sich in einer Gemengelage unterschiedlichster Interessen. Neben den Aufklärern, die nach Ursachen für bestimmte Entwicklungen suchten, fanden sich Akteure, die mit anti-kirchlichem Reflex an einer vermeintlich zu großen moralischen Autorität der Kirchen Anstoß nahmen. Hinzu kamen Meinungsverschiedenheiten und Verletzungen aus der Zeit vor 1989. Das Urteil, das so zustande kam, musste von den Kirchen und evangelischen Christen als ungerecht empfunden werden. Denn es wurde der seelsorgerischen Basisarbeit in 40 Jahren DDR nicht gerecht. Einer Basisarbeit, die Raum für vieles schuf, und vieles, was andernorts nicht gewollt war, im Schutzraum der Kirchen ermöglichte.

Bleibt noch die Frage der Würdigung. Jene sollte die Kirchen und ihre Mitarbeiter an sich nicht interessieren. Schließlich taten sie das, was sie in Stellvertretung für andere, die schwiegen, für die Gesell-

schaft taten, nicht, um später von anderen ‚beklatscht‘ zu werden. Es erfolgte aus der Einsicht und Notwendigkeit heraus, die Kultur eines anderen Zusammenlebens als offiziell erwünscht zu etablieren. Es war eine der Stärken der damaligen Impulsgeber in den Kirchen, dass sie sich dem Zeitgeist entzogen und trotzdem die Fragen der Zeit auf ihre Weise aufgriffen und so Menschen interessierten und zu sich holten. Sie entzogen sich, von Ausnahmen abgesehen, der Versuchung, Dinge zu tun, nur weil alle es tun, und etwas, was – nur weil es opportun schien – zu fordern. Einher ging damit ein Gewinn an Authentizität wie Souveränität, an den sich die Kirchen heute, wenn sie sich noch eilig auf das Gruppenfoto der in allen Fragen sofort Engagierten drängen, erinnern sollten. Es waren die Räume außerhalb der Betriebsamkeit – etwa die vielen sprichwörtlich für jedermann, der Rat suchte, offenen Landpfarrhäuser mit ihren Gesprächsrunden und Seminaren –, aus denen die evangelischen Kirchen der DDR ihre Kraft und Autorität schöpften. Einher ging damit, dass ihr Wort gehört wurde und Gewicht hatte.

Michael Haspel

1.

Nach der Gründung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR nahm Anfang der 1970er Jahre ein theologischer Prozess seinen Ausgang, der – inspiriert von den damaligen ökumenischen Debatten – nach der Aufgabe der Kirche in der spezifischen gesellschaftlichen Situation fragte. Mit der theologischen Konzeption ging eine Analyse des gesellschaftlichen Kontextes, des vermeintlichen realen Sozialismus, einher. So entstand eine kontextuelle Theologie in der DDR, deren theologische Kraft gerade in dieser Wirklichkeitsdeutung lag: Heino Falckes Synodalrede von 1972 „Christus befreit – darum Kirche für andere“ steht dafür paradigmatisch.

Daraus resultierte die Bereitschaft, als einzige vom Staat unabhängige Organisation relevanter Größe die gesellschaftlichen Konflikte in der Kirche zuzulassen und zu bearbeiten. Alternativen und oppositionellen Gruppen der Friedens- und Umweltbewegung wurde in der Kirche nicht nur Raum gegeben, sondern sie wurden ekklesiologisch als genuine Gestalt von Kirche angesehen. Von besonderer systemi-

scher Bedeutung war die Offene Arbeit mit Jugendlichen, für die sonst in der Gesellschaft kein Platz war. Kirche war ein Ort für geschützte Diskurse, sie bot alternative Deutungen gesellschaftlicher Wirklichkeit, nicht zuletzt in Gottesdiensten. So wurde Kirche zum Ort kommunikativer gesellschaftlicher Verständigung, die sonst in der von der SED dominierten Gesellschaft nicht möglich war. Dies ist keinesfalls selbstverständlich und setzt ein spezifisches Verständnis der „Kommunikation des Evangeliums“ voraus.

Dass also die Kirchen zu Orten der Friedensgebete, der Mahnwachen gegen Gewalt, demokratischer Versammlungen und zu Kristallisationspunkten von Demonstrationen wurden, ist alles andere als voraussetzungslos. Mir scheint diese Linie der wesentliche und zugleich begrenzte Beitrag der Kirchen gewesen zu sein. Eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Friedliche Revolution. Hinzu kamen weitere Faktoren: Ausreisewelle und Botschaftsflüchtlinge, katastrophale Versorgungslage und die Weigerung von Gorbatschow, militärische Gewalt einzusetzen, vor allem aber der Mut von Hunderttausenden, auf die Straße zu gehen, als noch keiner wusste, wie es ausgehen würde.

2.

Unbestritten ist die wichtige Rolle der institutionell verfassten Kirche, Ressourcen, Infrastruktur und vor allem Menschen mit Expertise für vielfältige Transformationsprozesse der Macht, wie die Runden Tische, zur Verfügung gestellt zu haben. Wichtig bleiben die mutigen Aktionen gegen die Stasi und für die Erhaltung der Akten, bei denen gerade in der Provinz evangelische Christ*innen wesentlich beteiligt waren. Darüber hinaus wurden an vielen Orten Gruppen gegründet, die sich der gesellschaftlichen Probleme annahmen – von Bildung über Wirtschaft bis Umwelt. Das Umwelt-Thema war durch die Braunkohle präsent und ist so aktuell wie ehemals.

Allerdings sehe ich heute im Abstand von 30 Jahren ein Bild klarer als z. B. in meinen eigenen Abhandlungen der 1990er Jahre. Vor allem am zentralen Runden Tisch versuchten die SED und Blockparteien gemeinsam mit den Vertreter*innen der oppositionellen Gruppen unter Moderation und Beteiligung von kirchlichen Akteur*innen, die DDR zu reformieren – und damit letztlich zu retten, während die große Mehrheit der Bevölkerung schon für schnelle Währungsunion

und Wiedervereinigung optierte. Politisch ein ‚Sozialismus mit menschlichem Antlitz‘, wirtschaftlich ein ‚dritter Weg‘ zwischen Plan- und Marktwirtschaft, so könnte man grob die Grundorientierung beschreiben, die viele evangelische Akteur*innen teilten. Dabei war seit dem Schürer-Bericht im Oktober 1989 auch der SED-Führung klar, dass die Wirtschaft vor dem Zusammenbruch stand.

Allerdings kommt den Runden Tischen das große Verdienst zu, eine geordnete Übergabe der Macht von der kommunistischen Diktatur an eine demokratisch gewählte Regierung und die Aufrechterhaltung des öffentlichen Lebens ermöglicht zu haben. Es war aber wohl schon damals eine falsche Einschätzung, die inhaltlichen Anliegen der oppositionellen Gruppen, die sich immer stärker ausdifferenzierten, würden von einer Mehrheit in der Bevölkerung geteilt. Die Wahlen 1990 zeigten die realen Verhältnisse. Mir scheint, dass diese Diskrepanz zwischen einer kleinen engagierten und auch verdienstvollen Opposition und der Mehrheit der Bevölkerung bis heute von vielen Akteur*innen analytisch nicht nachvollzogen wird. Es bleibt das diffuse Gefühl, als sei einem die Revolution gestohlen worden. Oft wird bis heute die Ursache dafür nicht in der Entscheidung der Mehrheit, sondern im Handeln der ‚West-Parteien‘ oder der ‚West-Kirchen‘ gesehen.

Die besondere Rolle der Kirche im Transformationsprozess ist mit der Gründung politischer Parteien und der Einführung der repräsentativen Demokratie an ihr Ende gekommen. Überproportional viele Christ*innen haben sich in diesen Prozess eingebracht. Das ist ein wichtiges Erbe des Herbstes 1989: Dass Christ*innen sich für Demokratie und Rechtsstaat engagieren.

3.

Ich habe gerade im kirchlichen Bereich bei den insgesamt nicht vielen Jubiläumsveranstaltungen wenig kritisches Geschichtsbewusstsein wahrgenommen. Überwiegend wurde dankbar das gesellschaftliche Angebot angenommen, den Beitrag gerade der evangelischen Kirchen zu würdigen – und es dabei zu belassen. Es gab Gedenkveranstaltungen, die ja durchaus sinnvoll sind, um die Ereignisse nicht vollends in die Vergessenheit geraten zu lassen. Wer der unter 40jährigen weiß denn noch, wo in der Kleinstadt die Stasi saß? Selbst viele heutige

Lehramtsstudierende wissen über das DDR-Bildungssystem nur dann etwas, wenn es einen familiären Auslöser gibt.

An vielen Orten waren es jedoch Zeitzeug*innen-Veranstaltungen. Man ist nochmal vor die Kreisleitung und Stasi-Zentrale gegangen. Die ehemaligen Gegenspieler*innen sind in Pension, sitzen für die LINKE im Landtag oder betreiben einen Sicherheitsdienst. Innerkirchlich hat man den Blick dort belassen, wo es nicht weh tut. Klar haben die Kirchen im Herbst 1989 eine wichtige Rolle gespielt. Aber überall gleich und von Anfang an? In vielen kleinstädtischen Gemeinden wurde noch im Herbst 1989 heftig diskutiert, ob die Kirchen für öffentliche Veranstaltungen geöffnet werden sollen. Leipzig ist eben nicht überall. Noch Ende 1988 ließ ein Thüringer Superintendent Ausreisewillige, die sich in der Sakristei einer Stadtkirche selbst ins Kirchenasyl begeben hatten, von der Volkspolizei abholen, mit erheblichen Konsequenzen für die Betroffenen. Es ist eben nicht nur eine Heldengeschichte. Es waren bis lange in den Herbst 1989 hinein oft einzelne in den Pfarr- und Mitarbeitendenkonventen, die sich oppositionell engagierten. Diese waren es meist, die auch die ersten öffentlichen Veranstaltungen organisierten; in vielen Fällen war die Zahl der Amtsgeschwister bei diesen ersten Versammlungen in der Provinz übersichtlich.

Welche Theologie beförderte denn dieses kritische Engagement? Welche behinderte es? Nach diesen Differenzierungen zu fragen, wäre notwendig und hilfreich gewesen. Nur wenn man diese Fragen stellte, könnte man theologische Impulse für den gegenwärtigen Kontext entwickeln. Jedoch ist auch hier die Gefahr groß, zu übersehen, dass die Zahl derer in der Kirche, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – sowie Freiheit und Demokratie – als genuin theologischer Aufgabe engagierten, begrenzt war. Die Resonanz der Ökumenischen Versammlungen bleibt ebenso beeindruckend wie ihre Wirkung. Aber die große Mehrheit der evangelischen Christ*innen haben sie nicht repräsentiert. Da empirische Forschungen nicht möglich waren, muss man hier auf Plausibilitätsargumente bauen: Die traditionell nationalprotestantischen und antikommunistischen Einstellungen des bürgerlichen Protestantismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert dürften auch bei etlichen Pfarrer*innen und Gemeindegliedern fortgewirkt haben. Die subjektiv gedeuteten Erfahrungen vieler aus den ehemaligen Ostgebieten haben dies oft ver-

stärkt. So waren wohl viele gegen das bestehende System der DDR eingestellt. Ihnen lag nicht an dessen Reformierung, sondern seiner Überwindung.

Meines Erachtens greift es deshalb zu kurz, den schnellen Bedeutungsverlust der Themen des Konziliaren Prozesses in den östlichen Landes- und Provinzialkirchen allein der ‚Übernahme‘ des westlichen staatskirchlichen Systems anzulasten. Viele der Akteur*innen, die in die Entwicklungen der 1980er Jahre involviert waren, wandten sich anderen Dingen zu. Als ich Anfang der 2000er Jahre in den damals noch ein wenig wilden Osten kam, war ich verwundert, dass man mit der Friedensdekade und den Themen des Konziliaren Prozesses fast niemanden mobilisieren konnte. Es gab dafür in vielen Gemeinden keine Basis. Die Aufgabe heute wäre, den Auftrag der Kirche in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation theologisch zu erschließen und zu gestalten. Das wird man nicht schaffen, wenn man alle Kraft und Ressourcen in die kerngemeindlichen Strukturierungsmaßnahmen steckt. Zum Glück hatten sich die evangelischen Kirchen in der DDR Anfang der 1970er Jahre für einen anderen Weg entschieden.

Katharina Kunter

1.

Es hängt davon ab, aus welcher Perspektive man auf evangelische Kirche und Christen blickt.

Aus der Sicht des SED-Staates zeigte sich die evangelische Kirche spätestens seit den frühen 1980er Jahren vor allem durch die junge Generation, die sich basisdemokratisch unter dem Dach der Kirche in Friedens-, Umwelt-, und Menschenrechtsgruppen engagierte, zunehmend als eine ‚politisch negative Kraft‘. Sie stellte den Kompromiss zwischen Staat und Kirche vom 6. März 1978, der die Einebnung der evangelischen Kirche in die sozialistische Gesellschaft zum Ziel hatte, in Frage. Erhöhte staatliche Kontrolle, der Versuch, kirchenintern Spaltungen herbeizuführen sowie verstärkte Repressionen gegenüber jungen Christen waren die Folge. Das brachte zugleich in die Institution Kirche eine neue Dynamik. Kirchenleitende Verantwortliche mussten sich nun zu jedem einzelnen Konflikt mit dem Staat neu

verhalten. Das alte Dialogmodell geriet ins Wanken. Diskussionen in Gemeinden oder auf Synoden wurden pluralistischer, kontroverser und politischer. Die evangelische Kirche nahm jetzt zunehmend die Funktion einer Ersatzöffentlichkeit ein; im Gegenüber zu einer reformunwilligen, ideologisch-politischen Außenwelt. Einen Höhepunkt dieser gesellschaftspolitischen Rolle stellten die Ökumenischen Versammlungen in Dresden und Magdeburg von 1988/89 dar, die mit einem Mandat von 10.000 Zuschriften quer durch alle sozialen Schichten ausgestattet waren. Sie schufen zudem durch ihre breite kirchliche Vernetzungsstruktur die Voraussetzungen dafür, dass sich seit dem September 1989 aus dem Raum der evangelischen Kirche heraus Bürgerrechtsbewegungen und politische Parteien gründen konnten.

Kritisch muss allerdings gefragt werden, inwiefern sich dieses gesellschaftspolitische Engagement in der Außenwahrnehmung nicht doch auch in einer binnenkirchlichen „Blase“ vollzog. Für die Ausreisebewegung besaß die evangelische Kirche offensichtlich nicht genügend Relevanz. Und unkonventionelle Lebensstile, intellektuelle und künstlerische Freiheit sowie Systemkritik gab es auch in den Künstlerkreisen der DDR, die die evangelische Kirche oft als angepasst und konservativ wahrnahmen.

2.

Man kann diese Frage nicht ohne Berücksichtigung des 9. Oktobers 1989 beantworten, als sich in Leipzig 70.000 Demonstranten und 8.000 schwerbewaffnete SED-Sicherheitskräfte gegenüberstanden und schließlich ein Blutbad nach chinesischem Muster verhindert wurde. Die Erfahrung, Ohnmacht kollektiv und friedlich überwinden zu können, setzte neue politische Kräfte frei. Zahlreiche evangelische Christen trieben nun außerhalb der Kirche innergesellschaftliche Reformen und die Demokratisierung der DDR voran. Die deutsche Frage war dabei zunächst nachgeordnet.

Mit dem Mauerfall änderte sich das. Vereinzelt Stimmen, wie der Berliner Theologe Wolfgang Ullmann oder bei „Demokratie Jetzt“, traten im Winter 1989 mit Überlegungen zur politischen Einheit Deutschlands hervor. Sie erfuhren aber auch Widerspruch, etwa durch den Wittenberger Theologen Friedrich Schorlemmer. Zur selben Zeit zerfiel die Macht der SED zusehends. Als die Staatssicher-

heit Anfang Dezember begann, ihre Akten zu vernichten, fanden sich in den Bürgerkomitees zur Sicherung und Bewachung der Akten erneut viele evangelische Christen. Sie halfen mit, das Ministerium für Staatssicherheit zu entmachten – ein zentraler Beitrag, das Angstmonopol der SED zu brechen. Daneben ist die Rolle der evangelischen Kirche als Moderatorin des Runden Tisches hervorzuheben, an dem wiederum ebenfalls evangelische Christen für die demokratische Opposition saßen. Sie suchten nach Wegen für freie Wahlen und nahmen dann, nach den Wahlen vom 18. März 1990, in der ersten frei gewählten Volkskammer unterschiedliche Funktionen ein. Ein Teil von evangelischer Kirche war also in der Zeit vom Mauerfall bis zur Wiedervereinigung in die demokratische Transformation und den politischen Elitenwechsel der DDR eingebunden, trug zur Stabilisierung der demokratischen Kräfte in der DDR bei und versuchte mit politischen Mitteln, die deutsche Einheit auszuhandeln. Ihr Weggang und ihre Absorption von der Politik hinterließ in der evangelischen Kirche ein Vakuum; die nur kurze Zeit zuvor noch vorhandene Generationenvielfalt, diskursive Dynamik und Pluralität wich einer stärker verkirchlichten, die politische Neutralität der Kirche nach außen tragenden Repräsentanz.

Im Hinblick auf den kirchlichen Einigungsdiskurs stellte auf kirchenleitender Ebene des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Kirche in Deutschland die am 17. Januar 1990 formulierte Loccumer Erklärung entscheidende Weichen. Sie erfuhr jedoch mit der Berliner Erklärung von Christen aus beiden deutschen Staaten vom 9. Februar 1990 dezidierten Widerspruch. Ihre Verfasser warnten vor nationalen Alleingängen und erinnerten daran, dass es ihnen in den 1980er Jahren um den globalen Perspektivwechsel und die Umkehr in den Schalom gegangen war.

3.

Die Zeit von 1989/90 war keine Periode für ausführliche erinnerungskulturelle Reflexionen ihrer evangelischen Akteure. Sie waren Tag und Nacht mit ganzer Kraft in außergewöhnliche politische Gestaltungsprozesse, in eine ‚revolutionäre Erneuerung‘, eingebunden. In einigen zeitgenössischen Deutungen tauchen die Begriffe des ‚Kairos‘ oder des ‚prophetischen Momentes‘ auf, hin und wieder auch biblische Reminiszenzen an das Ende der 40jährigen Wande-

rungszeit durch die Wüste. Dass sich evangelische Kirche aber selbst als treibende gesellschaftspolitische Kraft der Veränderungen in der DDR sah, machte bereits die 1990 von dem evangelischen Theologen Erhart Neubert geprägte Redewendung von der „Protestantischen Revolution“ deutlich. Sie konnte sich zwar nicht durchsetzen und wurde im neuen Jahrtausend von der Deutung „Friedliche Revolution“ überlagert. Die Erinnerungen an die vollen Kirchen der 1980er Jahre in der DDR ist in der Gegenwart freilich verblasst; die ausführliche Würdigung des politischen Beitrages der Kirchen und die Wertschätzung der Ökumenischen Versammlungen als Vorbereitung der Friedlichen Revolution im fraktionsübergreifenden Antrag von CDU/CSU und SPD vom 4. Juni 2019 im Bundestag (Drucksache 19/10613) erscheint da als eine letzte öffentliche Reminiszenz.

Was für historische Vergleiche im Allgemeinen gilt, gilt auch für die besondere Situation der evangelischen Kirche in der DDR: Von ihren Erfahrungen lässt sich nur bedingt lernen. Weder die Minderheitensituation in einer Diktatur, der repressive Druck auf Christen, die Erfahrung von Kirche als Freiheitsraum oder Hort erhaltener Bürgerlichkeit, noch der Grad der Säkularisierung, die internationalen Kontexte oder die Kommunikationsmöglichkeiten lassen sich mit evangelischer Kirche heute vergleichen. Das gilt allerdings genauso für die Erfahrungen der bundesdeutschen Kirchen in den 1980er Jahren – sie helfen nicht für heutige Orientierungen. Das sensible und mutige Kirchesein in der Gegenwart ist eine eigene Herausforderung.

Gerhard Lindemann

1.

Die Friedliche Revolution in der DDR 1989/90 wurde zwar vom ostdeutschen Protestantismus nicht explizit vorbereitet, sie war letztlich keine ‚protestantische Revolution‘, dennoch baute sie auch auf Entwicklungen auf, die sich in der evangelischen Kirche vollzogen hatten. Wichtige institutionelle Rahmenbedingungen im ostdeutschen Protestantismus waren trotz der staatlicherseits vor allem in den 1950er und 60er Jahren betriebenen Minorisierung des christlichen Glaubens vor allem die Weiterexistenz volkskirchlicher Strukturen und eine weitgehende demokratische Verfasstheit. Kirchliche Gremi-

en wurden frei (und geheim) gewählt, und es gab, vor allem in den Synoden, Geschäftsordnungen und Verfahrensregeln, die am westlichen Parlamentarismus orientiert waren.

Seit dem Ende der 1970er Jahre wurden im Raum der Kirche Initiativgruppen tätig. Ihre inhaltlichen Schwerpunkte lagen auf den Themenfeldern Frieden, Ökologie und später auch Menschenrechtsfragen. Zugleich gab es einzelne Theologen und Ehrenamtliche, die sich kritisch mit sozialetischen Fragestellungen auseinandersetzten. Die Gruppen waren nicht nur auf der lokalen Ebene aktiv, sondern vernetzten sich auch überregional. Somit bot die evangelische Kirche – eines der Leitworte des 1969 gegründeten Evangelischen Kirchenbundes war ‚Kirche für andere‘ – mit Räumlichkeiten sowie technischen und zum Teil auch personellen Ressourcen Möglichkeiten für die Kommunikation über innergesellschaftliche Problem- und Konfliktfelder, die der Staat zumindest öffentlich verweigerte, sowie für eine gewisse Verbreitung von Arbeitsergebnissen und Informationen, die sich in der Regel in den staatlich kontrollierten Medien nicht fanden. Themen, Fragestellungen und Positionen der Gruppen bestimmten die Ökumenischen Versammlungen 1988/89. Parteien aus deren Abschlussdokumenten fanden sich in Programmtexten der im Spätsommer und Herbst 1989 gegründeten Bürgerbewegungen und Parteien wieder. Der Nachweis der Fälschungen der Ergebnisse der Kommunalwahlen am 7. Mai 1989 beruhte auf der von einigen kirchlichen Gruppen ausgehenden Initiative, Stimmauszählungen in möglichst vielen Wahllokalen zu beobachten. Die Beteiligung an dieser Aktion ging weit über die ‚Gruppenszene‘ hinaus und war der Start für eine breitere Bürgerbewegung in der DDR. Die auch in den westlichen Medien thematisierten Wahlfälschungen führten zu einem breiten Legitimationsverlust der SED-Machthaber in der Bevölkerung.

Allerdings gab es im Protestantismus bis in die Leitungsebene auch ‚loyalistische‘ Strömungen, die das zwischen Staat und Kirche Erreichte nicht aufs Spiel setzen wollten und deshalb wiederholt die Gruppen zur Mäßigung aufriefen. So zeigte die Konferenz der Kirchenleitungen im Juni 1989 zwar für die „Empörung“ nach den Kommunalwahlen „Verständnis“, erklärte aber zugleich „übertriebene Aktionen oder Demonstrationen“ zu keiner legitimen kirchlichen Handlungsoption. Der Leipziger Kirchentag im Juli 1989 schloss die Bürgerrechtsgruppen aus dem Forum „Glauben heute“, auf dem sich

kirchliche Werke und Initiativen mit Ständen vorstellten, aus. Überdies gab es nicht selten Behinderungen der Arbeit der Gruppen durch kirchliche Amtsträger, zum Teil Inoffizielle Mitarbeiter des MfS, in einigen Fällen kam es auch zu Disziplinierungen von kirchlichen Mitarbeitern und Theologiestudierenden.

Letztlich machten kirchliche Leitungspersönlichkeiten in internen Gesprächen Staatsvertretern zunehmend deutlich, dass die im kirchlichen Raum stellvertretend geführten Diskurse in der gesamten Gesellschaft zu führen seien. Deshalb begrüßte man kirchlicherseits, dass ab September 1989 die Gruppen das kirchliche ‚Dach‘ verließen und in der Folge Bürgerbewegungen und politische Parteien gründeten.

2.

Nach dem Mauerfall rückte im gesellschaftlichen Diskurs das Thema der deutschen Einheit immer stärker in den Fokus. Der ost- und der westdeutsche Protestantismus waren darauf schlecht vorbereitet, weil man sich, wie auch die bundesdeutsche Politik, mit der Frage nach einer Überwindung der deutschen Zweistaatlichkeit kaum mehr beschäftigt hatte. Von daher kam es innerkirchlich zu Beginn des Jahres 1990 zu öffentlichen Friktionen, wobei allerdings Einigkeit darin bestand, dass der deutsche Einigungsprozess sich im Rahmen eines vereinten Europas vollziehen sollte. Evangelische Geistliche moderierten, zum Teil gemeinsam mit römisch-katholischen und freikirchlichen Amtsträgern, die Runden Tische, die für einen geordneten Übergang bis zu freien Wahlen zuständig waren. In der neu gewählten Volkskammer und der DDR-Regierung befanden sich eine Reihe von Pfarrern, Dozenten kirchlicher Ausbildungsstätten und in den Kirchen aktiven Ehrenamtlichen. Parlament und Regierung profitierten von ihrer praktischen Demokratieerfahrung.

3.

Die Rolle der evangelischen Kirche und von Christen vor und während der Friedlichen Revolution ist Teil des öffentlichen historischen Gedächtnisses. In den frühen 1990er Jahren fand eine Revision des Bildes einer völlig staatsunabhängigen Kirche statt, allerdings kam es letztlich auch nicht zu einer gegenteiligen Sichtweise. Der DDR-Protestantismus wird in seiner Vielfalt und seinen Handlungsmög-

lichkeiten unter den Bedingungen einer Diktatur differenziert wahrgenommen. Auf die medial verstärkte Konzentration auf Kooperationen kirchlicher Mitarbeiter mit dem MfS reagierten die Kirchen mit Distanzierungen, aber auch mit Erklärungsversuchen, die ausschließlich die ‚Täter‘-Perspektive einnahmen. Das führte allerdings dazu, dass Betroffene dieser häufig mit Absprachen zur Unterstützung von geheimdienstlichen ‚Zersetzungsstrategien‘ Einzelner oder von Gruppen verbundenen Kontakte weniger bzw. zum Teil gar nicht im Fokus waren. Das 2017 verabschiedete Bußwort der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland hat diesbezüglich ein neues Nachdenken und weitere historische Aufarbeitung angeregt.

Für gegenwärtige Reflexionen über die Gestalt und Rolle des Protestantismus in der bundesdeutschen Gesellschaft kann ein Blick auf die Ereignisse von 1989/90 vergegenwärtigen, dass auch eine minoritäre Kirche eine vernehmbare und nicht wirkungslose Stimme in der Gesellschaft haben kann, wenn sie bei ihrem Proprium bleibt und im Sinne der Kirche für andere auch denjenigen eine Stimme verleiht, die keine (ausreichend) hörbare Stimme haben, auch über die Bundesrepublik hinaus. Das historische Gedächtnis an die Vermittlungstätigkeit an den Runden Tischen sollte allerdings nicht, wie es zum Teil geschah und geschieht, dafür instrumentalisiert werden, dass kirchliche Moderatoren sich in öffentlichen ‚Dialogveranstaltungen‘ mit rechtspopulistischen und rechtsextremen Strömungen und Parteien unter dem Verweis auf ihre damalige Rolle als neutral verstehen. Gleiches gilt für den Diskurs in den Gemeinden. 1989/90 ging es darum, mit für einen friedlichen Übergang in die Demokratie zu sorgen; in der Gegenwart geht es, zumindest im Osten Deutschlands, darum, Demokratie und Rechtsstaat gegen ihre Gegner zu verteidigen.

Andreas Stegmann

1.

Dass 1989 keine „protestantische Revolution“ stattfand, ist mittlerweile unumstritten. Dass aber die evangelische Kirche und evangelische Christen einen wichtigen Beitrag zur Friedlichen Revolution geleistet haben, ist ein selbstverständlicher Teil der im kirchlichen

Raum gepflegten Rückschau, wobei das nicht immer ausreichend differenziert gesehen wird. Dass es zur Friedlichen Revolution kam, ist kein Verdienst der evangelischen Kirche in der DDR, sondern verdankt sich der weltpolitischen Entwicklung der 1980er Jahre und der ökonomischen Schwächung des Ostblocks. Insofern ist die außerhalb kirchlicher Kreise gängige Relativierung des kirchlichen Beitrags durchaus verständlich. Wie diese Friedliche Revolution aber vor sich ging und dass sie friedlich blieb, ist durchaus ein Verdienst der ostdeutschen Christen. Die wichtigste Voraussetzung, die sie mitbrachten, war nicht ihr evangelischer Glaube oder der diesem eignende Geist christlicher Freiheit, sondern die Zugehörigkeit zur Institution Kirche: Evangelische Christen waren beheimatet in der einzigen alternativen Gemeinschaft, die im totalitären System der ostdeutschen Sowjetsatrapie existierte. Sie lernten in dieser Gemeinschaft eine Mentalität und einen zwischenmenschlichen Umgang kennen, die als Gegengewicht zur Vereinnahmung durch den Staatssozialismus fungieren konnten. Diese kirchliche Prägung war nicht an sich politisch oppositionell, aber sie war – und das begriff die SED rascher und besser als die Kirche – eine fundamentale Bedrohung für die DDR und trug ihren Teil dazu bei, die SED-Herrschaft zu Fall zu bringen und eine neue Ordnung zu etablieren. Wollte man das auf eine kurze und nicht ganz zutreffende Formel bringen, könnte man sagen: Die Kirche hat keine Revolution gemacht, wohl aber Revolutionäre.

2.

Nicht alle, die die Abwicklung der DDR und die Wiedervereinigung mit der Bundesrepublik miterlebt und mitgestaltet haben, können sich mit dem Verhalten des ostdeutschen Protestantismus in diesen wild bewegten Monaten anfreunden. Tatsächlich war die politische Entwicklung schneller als alle innerkirchlichen Meinungsbildungsprozesse, und es ist fraglich, ob diese Meinungsbildung je zu einem breit anerkannten Ergebnis geführt hätte. Der ostdeutsche Protestantismus stolperte mehr in die neuen Verhältnisse hinein, als dass er sie mitgestalten und in seinem Sinne prägen konnte. Das ist aber nicht die ganze Wahrheit: Selbst wenn die evangelische Kirche und die evangelischen Christen in der DDR nicht die treibenden Kräfte der Transformation waren, so prägten sie die Umbruchszeit, indem sie die sich von der illegalen Opposition zu staatstragenden Parteien formieren-

den revolutionären Bewegungen begleiteten, zwischen den alten und neuen Kräften vermittelten und Verantwortung in den neu entstehenden Strukturen übernahmen. Obwohl die entscheidenden Weichenstellungen dieser Monate in kirchlichen Kreisen höchst umstritten waren, kommt den an führender Stelle tätigen evangelischen Pfarrern und Theologen – man denke nur an den Berliner Pfarrer Rainer Eppelmann oder den Sprachenkonviktsdozenten Richard Schröder – das Verdienst zu, den Übergang vom SED-Staat zur Bundesrepublik in staunenswert kurzer Zeit und mit großer Umsicht mitorganisiert zu haben. Auch hier könnte man verkürzt formulieren: Die Kirche hat sich mit der bundesrepublikanischen Demokratie und ihrer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung nicht ganz leichtgetan, aber in ihren Reihen gab es Demokraten von Format.

3.

Dass die „kurzlebige DDR [...] nur ‚Fußnote der Weltgeschichte‘“ ist, wie Hans-Ulrich Wehler mit Recht feststellt², gilt auch für die Geschichte der evangelischen Kirche der DDR, die sich angesichts ihrer besonderen Bedingungen nur schwer in die größeren Linien der Kirchengeschichte einordnen lässt und eigentlich kein größeres Interesse verdient. Das hindert allerdings die zeitgeschichtliche Forschung und die kirchliche Erinnerungskultur nicht daran, ihr gesteigerte Aufmerksamkeit entgegen zu bringen. Das erklärt sich wohl vor allem dadurch, dass uns „narratives of the churches under democracies“ „less compelling than those of the churches under dictatorships“ erscheinen³, zumal wenn die diktatorische Vergangenheit so unübersehbar in die eigene Gegenwart hineinragt wie im wiedervereinigten Deutschland. Während in kirchlichen Kreisen die DDR-Kirchengeschichte immer größeres Interesse fand als die ungleich komplexere und bedeutsamere Kirchengeschichte der Bundesrepublik, haben die zeitgeschichtliche Wissenschaft und die öffentliche Erinnerungskultur rasch das Interesse an ihr verloren – nicht ganz zu Unrecht, ist doch

2 Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 5: Bundesrepublik und DDR 1949–1990. München 2008, 361.

3 Ruff, Mark Edward: Integrating Religion into the Historical Mainstream: Recent Literature on Religion in the Federal Republic of Germany. In: Central European History 42 (2009), 307–337, hier: 311.

die Kirchengeschichte nur ein minder wichtiger, wenn auch außerhalb der Kirche allzu sehr unterschätzter Aspekt der DDR-Geschichte. Evangelische Kirche und Theologie stehen vor der Aufgabe, Anschluss an die geschichtswissenschaftliche Diskussion über die DDR zu bekommen und ihr durchaus wichtiges Anliegen, die Geschichte des ostdeutschen Protestantismus in angemessener Weise zu würdigen, zur Sprache zu bringen. Das kann aber nur gelingen, wenn man sich von problematischen Wertungen freimacht und sich in historischer Detailarbeit den Quellen zuwendet. Wichtig ist vor allem, die DDR-Kirchengeschichte als in sich abgeschlossenen Nebenstrang deutscher Kirchengeschichte zu begreifen, der zwar für bestimmte Zusammenhänge bedeutsam ist, dessen Kenntnis allerdings wenig dazu beiträgt, sich über Gestalt und Rolle der evangelischen Kirche in der heutigen Bundesrepublik zu verständigen. Viel wichtiger ist dafür, den Blick auf die Kirche im Westdeutschland der 1970er und 80er Jahre zu richten, weil sich hier die für unsere Gegenwart entscheidenden Weichenstellungen vollzogen haben. Die Beschäftigung mit der DDR-Kirchengeschichte ist dabei insofern hilfreich, als sie die Eigenart der Entwicklungen im Westen klarer hervortreten lässt: im Osten eine unter äußerem Druck ältere Traditionen konservierende und zugleich ihren volkskirchlichen Status verlierende Kirche, im Westen eine ihren volkskirchlichen Status sichernde und sich zugleich durchgreifend modernisierende Kirche. Ob das Modernisierungsexperiment des westdeutschen Protestantismus gelingt, ist noch nicht ausgemacht. Die Indizien deuten eher darauf hin, dass er die Modernisierung in einer Weise vorantreibt, die seine volkskirchliche Existenz gefährdet. Eine deprivilegierte Minderheitskirche, in die sich das Landeskirchentum wohl in nicht allzu ferner Zukunft verwandeln wird, wird aus den Erfahrungen des DDR-Protestantismus wohl nur wenig lernen können. Allerdings gibt es Einzelne, die es trotz ihrer Verhaftung in den sehr eigenen Verhältnissen der DDR verdient haben, dass man ihnen zuhört. Wer sich um die Zukunft des landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland sorgt, wird darum aus der Beschäftigung mit dem DDR-Protestantismus manche Anregungen empfangen.

Ellen Ueberschär

1.

Erst vor dem Hintergrund von fast vier Jahrzehnten kommunistischer Religionspolitik tritt die Rolle der Christinnen und Christen in den letzten zwei bis drei Jahren der DDR hervor: Einer Phase von Feldzügen der Zwangssäkularisierung in den 1950er Jahren folgten in den 1960er und frühen 70er Jahren subtile Unterdrückungsmechanismen, die einerseits die individuelle Religionsfreiheit und auf der anderen Seite die korporativen Rechte der Kirchen beschnitten. Christinnen und Christen fanden sich weder in den Spitzen der Wirtschaft, der Wissenschaft noch in Politik oder Kultur. Systematisch marginalisiert, empfand und verstand die Mehrheit der aktiv im Leben stehenden Christinnen und Christen die Kirchengemeinden als einen Rückzugsort, einen Gegenpol zu den Zumutungen des sozialistischen Alltags. Schutz vor staatlicher Willkür gab es nirgendwo, aber das freie Wort und die seelsorgerliche Ausstrahlung der Gemeinden stärkten die Resilienz.

Es waren nur wenige, die sich wagten, die Probleme der eingemauerten Gesellschaft laut zu thematisieren und die kirchlichen Räume zu öffnen für politische Debatten und Themen jenseits der Grenzen diktatorischen Freiheitsentzugs. Diese Wenigen entwickelten eine Sprache, die Resonanz fand, eröffneten Orte, in die Viele strömten. Auf einmal veränderte sich die Rolle der Kirchen. In jedem x-beliebigen kleinen Ort wurde sichtbar, was zuvor unsichtbar war: dass es eine Ausnahme von der durchherrschten Gesellschaft gab. In kirchlichen Räumen wurden nie gehörte Debatten geführt, wurden überhaupt Debatten über die sozialistische Gesellschaft geführt, deren Ergebnis nicht von vornherein feststand. Die Rolle der Kirche änderte sich – von der marginalisierten Rolle in einer diktatorischen Gesellschaft wurde sie zur Geburtshelferin einer politisch-gesellschaftlichen Transition, deren Ergebnis ebenfalls keineswegs von vornherein feststand. Christin zu sein, hieß zum ersten Mal nach vier Jahrzehnten, Verantwortung für die ganze Gesellschaft zu übernehmen. So wurde insbesondere die evangelische Kirche zu einem zentralen Ort der Friedlichen Revolution.

2.

Nach der Friedlichen Revolution erblickten die kirchlich Verantwortlichen in der raschen Wieder-Einführung des Staatskirchenrechtes der Weimarer Verfassung einen Stabilitäts- und Kontinuitätsfaktor ganz besonderer Art. Nicht zuletzt waren es die Kirchenspitzen selbst, die mit ihrer Loccumer Erklärung im Januar 1990 dazu aufriefen, rasch die kirchliche und staatliche Trennung zu überwinden. Damit gehörten sie zu den Kräften, die in ihrer Summe den enormen Druck aufbauten, unter dem der Einigungsvertrag verhandelt wurde.

Als im Februar 1991 die EKD-Synode und die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zum letzten Mal getrennt in Berlin tagten, war das Land bereits wieder vereinigt. Unter den Kirchenbündlern aus der DDR, von denen einige der Loccumer Erklärung widersprochen hatten, wurden starke Stimmen laut, die „Eingliederung und Anschluss“ beklagten. Die Abstimmung aber fiel eindeutig aus: Große Mehrheiten in beiden Kirchenparlamenten stimmten dem Kirchengesetz zur Vereinigung der beiden Kirchenbünde zu. Was nüchtern klingt, war in der Realität ein hochkontroverses Geschehen: Die neue deutsche Gesellschaft war mit existenziellen Solidar-Problemen beschäftigt, die Kirchen waren mit ihrer organisatorischen und finanziellen Konsolidierung und mit der Frage konfrontiert, ob das Konzept einer „Kirche im Sozialismus“ das System stabilisiert hatte oder ob ohne sie alles noch viel schlimmer gewesen wäre.

3.

Im Sommer 2019 setzte eine Debatte um die Deutung der Ereignisse des Jahres 1989 ein, die, kurzgefasst, ein Streit um die Rolle der Opposition bei der Friedlichen Revolution war. Nicht nur, dass die sehr sonderbare These, die Opposition hätte keine Rolle gespielt, vertreten wurde, sondern obendrein war von der Rolle der Kirchen schon gar keine Rede mehr. Es schien, als geriete mit dem gesellschaftlichen Relevanzverlust der Kirchen im 21. Jahrhundert auch ihre bedeutende Rolle für eines der wichtigsten nationalen Ereignisse des letzten Jahrhunderts in Vergessenheit.

Es wäre ein später Sieg der SED, wenn diese Rolle, die die Kirchen aus politisch-ethischer Verantwortung übernahmen, ins Vergessen gestoßen würde. Denn eine der tiefsten Narben, die die kommunistische Diktatur hinterlassen hat, ist die dauerhafte Entkirchlichung

weiter Teile der Bevölkerung in den fünf östlichen Bundesländern. Die Marginalisierung der Kirchen als Institutionen und der Christinnen und Christen als Menschen fand 1989/90 ihr Ende, aber ihre Minorisierung hält weiter an.

Die Erinnerung an die Friedliche Revolution kann für Kirche und Christen ein urprotestantisches Momentum der Freiheit eines Christenmenschen werden, wie Luther das nannte. Die Grenzen überschreitende Freiheit des christlichen Gewissens hat nicht nur im 20. Jahrhundert politische Freiheit erwirkt. Ohne die Möglichkeit zu freier Rede, ohne die Freiheit, sich friedlich zu versammeln, ohne die Freiheit zu sagen, was ist, sind die Möglichkeiten der Gestaltung der Gesellschaft auch für Christinnen und Christen gravierend eingeschränkt – und das ist an vielen Orten der Welt der Fall und es ist teilweise im digitalen Raum der Fall.

Das emanzipatorische Momentum der Friedlichen Revolution, der Schritt hinaus in die Freiheit des Ungewissen, bietet 30 Jahre danach eine Quelle der Inspiration für selbständiges Kirchesein, auch und gerade in der liberalen Moderne. Die lebendige Erinnerung an die Friedliche Revolution wirkt nicht nur dem Verschwinden im erinnerungspolitischen Nirwana entgegen, sondern bewahrt auch die Vorstellung einer Kirche jenseits eines finanziell und institutionell bestens abgesicherten religiösen Lebens. Die Kirche wird diese Vorstellungskraft noch brauchen.

Forschungsberichte

Diskriminierung von Christen in der DDR.
Dargestellt am Beispiel von Bausoldaten, Totalverweigerern und
Jugendlichen im Widerstand gegen die Wehrerziehung in den
1960er Jahren mit Schwerpunkt Thüringer Raum

Roland M. Lehmann

1. Kurzbeschreibung des Projekts

Seit dem 1. Januar 2020 widmet sich ein interdisziplinäres Forschungsteam von vier Wissenschaftlichen MitarbeiterInnen am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena der wissenschaftlichen Aufarbeitung von verfolgten Christen in der DDR. Unter der Leitung von Christopher Spehr untersuchen Roland M. Lehmann, Anita Henneberger, Marius Stachowski und Maximilian Rosin im Projekt „Diskriminierung von Christen in der DDR“ die Unterdrückungsmechanismen und Repressionsmaßnahmen in den 1960er Jahren am Beispiel der Bausoldaten, Totalverweigerer und Jugendlichen im Widerstand gegen die Wehrerziehung vorrangig im Thüringer Raum. Durch diese miteinander verbundenen drei Schwerpunkte soll ein Themenfeld erschlossen werden, das 1. Repressionen gegen Christen und weitere gegenüber der DDR-Diktatur kritisch denkende Personen umfasst, 2. die Ereignisfelder Schule und Beruf sowie die Institutionen Kirche und Militär umgreift, 3. Alltagsgeschichte dokumentiert, 4. auf individuelle Schicksale bezogen ist und somit auch (verhinderte) Bildungsbiographien junger Menschen in den Blick nimmt.

Das auf drei Jahre angelegte Vorhaben wird vom Thüringer Ministerium für Wirtschaft, Wissenschaft und Digitale Gesellschaft gefördert und ist das Ergebnis eines 2016 vom Freistaat Thüringen begonnenen Prozesses zur Erforschung der Repressionen gegenüber Christen, Kirchen und anderen christlichen Religionsgemeinschaften im DDR-Staat. Eingebettet ist das Projekt in die zeitgeschichtlichen Forschungsarbeiten zur DDR an den Universitäten Jena und Erfurt. Darüber hinaus kooperiert es mit außeruniversitären Bildungseinrichtungen wie dem Thüringer Archiv für Zeitgeschichte „Matthias Domaschk“, der Stiftung Ettersberg und der Evangelischen Akademie

Thüringen sowie weiteren Forschungsinitiativen wie beispielsweise der Forschungsstelle „Kirchliche Praxis in der DDR“ der Universität Leipzig.

Das Initialprojekt dient der Gründung eines interdisziplinären „Zentrums für Zeitgeschichte des Christentums“ an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, das vornehmlich die ostdeutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts in ihren regionalen, nationalen, europäischen und globalen Bezügen erforschen wird.

2. Relevanz des Projekts

Totalitäre Regime sichern ihre Macht einerseits durch staatliche Aufrüstung und Militarisierung der Gesellschaft, andererseits durch die Unterdrückung und Einschüchterung Andersdenkender. Diese Mechanismen, die sich weltweit beobachten lassen, sind nach wie vor von hoher Brisanz, weil sie im heutigen digitalen Zeitalter zunehmend subtiler und damit auch schwieriger zu identifizieren sind.

Wer sich in der DDR gegen die Militarisierung auflehnte, lief Gefahr, Diskriminierung auf rechtlicher, sozialer, berufs- und bildungsbiografischer Ebene zu erleiden. Insofern wird im Forschungsprojekt der Begriff „Diskriminierung“ nicht nur im engeren Sinn als rechtlich unzulässige Ungleichbehandlung verstanden. Vielmehr handelt es sich um

„ein komplexes soziales Phänomen, das auch auf historisch gewordene soziale Verhältnisse, auf institutionell verfestigte Erwartungen und Routinen, organisatorische Strukturen und Praktiken sowie auf Diskurse und Ideologien verweist.“¹

Dies schließt verschiedene Aspekte von Diskriminierung mit ein: die Motivation (bewusst oder unbewusst), die Akteure (individuell oder institutionell), die Äußerungsformen (direkt oder indirekt), den Grad (subtil oder grob) und die Aktionsebenen (interaktiv oder strukturell).

Das Forschungsvorhaben setzt bei diesem umfassenden Diskriminierungsbegriff an. Die Ausgangsfrage lautet: Wie erfolgte die Diskriminierung von Christen in der DDR in bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhängen vor dem Hintergrund der Militarisierung in den

1 Scherr, Albert / *El-Mafaalani*, Aladin / *Yüksel*, Gökçen (Hg.): Handbuch Diskriminierung. Wiesbaden 2017, VI.

1960er Jahren? Das Ziel ist die genaue Beschreibung der Strategien, Mechanismen und Folgen von Repression, um anhand des Thüringer Raums einen exemplarischen Beitrag zur historischen Diskriminierungsforschung zu leisten.

Drei Hauptformen der Wehrdienstverweigerung werden untersucht: Erstens die generelle Verweigerung jeglichen Wehrdienstes, bezeichnet als Totalverweigerung, zweitens die Verweigerung des Waffendienstes im Rahmen des Grundwehrdienstes, das Bausoldatentum, und drittens die Verweigerung des Waffendienstes im Rahmen der Wehrerziehung².

Die drei Verweigerungsformen bilden zwar eigenständige Schwerpunkte, weisen aber einen engen inhaltlichen Zusammenhang auf. So ist zu fragen, in welcher Weise auch die Wehrerziehung zur Verweigerungshaltung führte, was Bausoldaten und Totalverweigerer voneinander wussten und wie sie voneinander dachten.

Die zeitliche Beschränkung auf die 1960er Jahre beruht auf dem Sachverhalt, dass es in diesem Jahrzehnt zu maßgeblichen Veränderungen im Bereich der Militarisierung kam und die Kriegsdienstverweigernden in dieser Zeit in allen drei Schwerpunkten besonders formativ für die nächsten Generationen agierten.

Nach der Abriegelung der Sektorengrenzen am 13. August 1961 und der Errichtung der Mauer wurde das Prinzip der freiwilligen Teilnahme am Militärdienst aufgehoben und am 24. Januar 1962 das „Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht“ verabschiedet. Die allgemeine Wehrpflicht löste zahlreiche und disparate Reaktionen aus. So verweigerten bei den ersten fünf Musterungen jeweils im März und September 1962 bis 1964 etwa 1.550 junge Männer DDR-weit aus überwiegend religiösen Gründen den Wehrdienst³.

Mit einer Anordnung des Nationalen Verteidigungsrates der DDR vom 7. September 1964 wurde ein Novum im Ostblock geschaffen: die Aufstellung von Baueinheiten in der Nationalen Volksarmee (NVA), die sogenannten Bausoldaten bzw. Spatensoldaten, als Form des waf-

2 Vgl. *Eisenfeld*, Bernd: Wehrdienstverweigerung: Jugendlichen in der DDR schwergemacht. In: Zitzlaff, Siegfried (Hg): Jugend in der DDR. Stuttgart 1986, 68–75, hier: 69.

3 Vgl. *ders.* / *Schicketanz*, Peter: Bausoldaten in der DDR. Die „Zusammenführung feindlich-negativer Kräfte“ in der NVA. Berlin 2011, 52–56.

fenlosen Wehrersatzdienstes. Sowohl die Bausoldaten als auch die unmittelbaren Vollzugsorgane der NVA betraten mit der Einführung des waffenlosen Wehrdienstes völliges Neuland. Das oppositionelle Verhalten der Bausoldaten und die daraus folgenden Konsequenzen schufen die Basis für den Umgang mit den weiteren Jahrgängen.

Vom Beginn der 1960er Jahre an wurde durch die Etablierung der Kommissionen für sozialistische Wehrerziehung eine feste Einbindung der Wehrerziehung an den Schulen vorangetrieben⁴. Durch eine im Mai 1968 getroffene Vereinbarung zwischen dem Zentralvorstand der Gesellschaft für Sport und Technik, dem Zentralrat der Freien Deutschen Jugend (FDJ), dem Präsidium des Deutschen Roten Kreuzes und dem Ministerium für Volksbildung wurde ab dem Schuljahr 1968/69 für SchülerInnen der Erweiterten Oberschulen, der Spezial- und Fachschulen sowie für Lehrlinge der Berufsausbildung eine wehrerzieherische Ausbildung in Form eines ein- bis zweiwöchigen Lehrgangs obligatorisch⁵. Die Mädchen hatten hierbei einen Zivilverteidigungslehrgang und die Jungen eine vormilitärische Ausbildung in Lagern zu absolvieren. Ungefähr 8 % der Jugendlichen widerstrebten der Teilnahme durch das Ersuchen von Befreiungen.

Bei allen drei Schwerpunkten wird die Situation für den Thüringer Raum analysiert, wobei die regionale Akzentuierung verschieden ausfällt. Bei den Bausoldaten sollen Daten wie Herkunft und Einsatzort (meist außerhalb Thüringens) erhoben werden. Bei den Totalverweigerern geht es insbesondere um die Verweigerungsformen und Haftbedingungen im mitteldeutschen Raum. Und bei den Jugendlichen erfolgt eine Fokussierung auf die regionalen Schulbezirke.

3. Forschungsdesiderate

Das Forschungsteam konnte in den ersten Monaten bereits folgende Beobachtungen und Zwischenergebnisse formulieren:

4 Vgl. *Koch*, Michael: Die Einführung des Wehrunterrichtes in der DDR (Factum. Hintergründe und Erörterungen 7). Erfurt 2000, 9.

5 Vgl. *Kwiatkowski-Celofiga*, Tina: Verfolgte Schüler. Ursachen und Folgen der Diskriminierung im Schulwesen der DDR. Göttingen 2014, 218.

Zum Thema „Bausoldaten“ bildet das Buch von Bernd Eisenfeld und Peter Schicketanz von 2011 neben weiteren Studien den umfassendsten Beitrag⁶. Hier werden die Ergebnisse von früheren Arbeiten der beiden Autoren gebündelt. Ihr Anspruch, eine „weithin geschlossene [...] Geschichte“⁷ vorlegen zu wollen, hat dabei den Nachteil, auf spezifischere Fragestellungen kaum eingehen zu können. So fehlt weiterhin eine differenzierte Studie zur Herkunft, Prägung, Motivation und zum Selbstverständnis der Bausoldaten insbesondere in den Anfangsjahren. Damit einher geht die Frage nach den Zentren und Hauptakteuren, die das weit verzweigte Netzwerk unter den Bausoldaten förderten. Eng verknüpft ist damit die Erforschung der jeweiligen Betreuung der Bausoldaten durch die Heimatgemeinden bzw. durch die Gemeinden nahe den Einsatzorten. Und schließlich ist der Zusammenhang zwischen den Protestformen ‚von unten‘ und den Diskriminierungsmaßnahmen ‚von oben‘ sowohl während als auch nach der Bausoldatenzeit noch nicht eingehend genug geklärt.

Die Diskriminierung von Totalverweigerern ist bislang vorrangig im Rahmen der Geschichte der Zeugen Jehovas beschrieben worden und stellt hierbei einen Teilaspekt ihrer Verfolgung dar. Weitere Diskursfelder schneiden dieses Thema in den Studien zu den Freikirchen, zu politischer Haft sowie Strafvollzug und in der Literatur zum Thema Widerstand und Opposition in der DDR an. Einen wichtigen Beitrag bilden die Studien zur Geschichte der NVA, die teilweise aus der Binnenperspektive der Führungsebene des ehemaligen Kadern berichten, aber auch von gesamtdeutschen Militärhistorikern vorgenommen werden. Gleichwohl fehlt bislang eine grundlegende Studie zur Herkunft, Motivation und zu ausgewählten Einzelschicksalen von Totalverweigerern. Auch deren Relevanz im Rahmen der Entstehung des Bausoldatendienstes ist noch längst nicht hinreichend erforscht worden.

Die Jugendlichen im Widerstand zur Wehrerziehung wurden neben Studien zur Militarisierung der Bevölkerung und zum Widerstand in

6 Vgl. Eisenfeld / Schicketanz, Bausoldaten (wie Anm. 3). Zu den neueren Beiträgen vgl. exemplarisch Vesting, Justus: Zwangsarbeit im Chemiedreieck. Strafgefangene und Bausoldaten in der Industrie der DDR. Berlin 2012; und Widera, Thomas: Die DDR-Bausoldaten. Politischer Protest gegen die SED-Diktatur. Erfurt 2014.

7 Eisenfeld / Schicketanz, Bausoldaten (wie Anm. 3), 12.

der DDR auch im Rahmen der sozialistischen Erziehung und der Freizeit-, Medien- und Konsumkultur Jugendlicher in der DDR verhandelt, ohne dass es zu einer systematischen Aufarbeitung dieses Forschungsfeldes gekommen ist. Dabei ergab die Durchsicht der Literatur, dass die häufig vollzogene Unterscheidung ‚schulisch‘ und ‚außerschulisch‘ zu hinterfragen ist, in der Erziehungsforschung zumeist der Komplex ‚Militarisierung‘ eher unter dem Begriff ‚Politisierung‘ thematisiert wurde, die passiven Widerstandsformen kaum eine Berücksichtigung erfuhren und eine geschlechtsspezifische Ausdifferenzierung der Problematik selten vorgenommen wurde. Denn wenn von Militarisierung gesprochen wurde, so lag ein männlich geprägtes ‚Soldatenbild‘ der DDR zugrunde, ohne danach zu fragen, welchen Diskriminierungsformen speziell die jungen Mädchen ausgesetzt waren.

4. Vorgehen und Ziele

Die drei Forschungsschwerpunkte erfordern ein jeweils methodisch differenziertes Vorgehen, das eine möglichst umfängliche statistische, archivalische und biografische Grundlagenermittlung anvisiert.

Hinsichtlich des waffenlosen Wehrdienstes werden durch eingehende Archivrecherchen Daten der ersten 18monatigen Durchgänge seit 1964 ermittelt, um Herkunft, Musterung, Grundausbildung und Einsatzorte statistisch zu erfassen und Hinweisen auf Diskriminierungen nachzugehen. Flankiert wird dies durch Zeitzeugenbefragungen der Bausoldaten und ihren damaligen Angehörigen der entsprechenden Jahrgänge. Im Fokus stehen dabei das widerständige Verhalten, die jeweiligen Diskriminierungserfahrungen und die Hilfsmaßnahmen, die durch Netzwerkbildungen der Bausoldaten untereinander, durch kirchliche Einrichtungen und durch das familiäre Umfeld geleistet wurden.

Bei den Totalverweigerern sind zwei Phasen zu unterscheiden, die miteinander in Bezug stehen. Die erste Phase betrifft die Totalverweigerer seit Einführung der Wehrpflicht 1962, zu denen eine hohe Anzahl von Zeugen Jehovas zählte. Diese ‚erste Generation‘ soll genauer untersucht und deren Relevanz in Bezug auf die Entstehungsgeschichte des waffenlosen Wehrdienstes ausgelotet werden. Die zweite Phase der Totalverweigerung bezieht sich auf die Zeit nach der Einrichtung des Bausoldatentums 1964. Durch exemplarische Zeitzeugenbefragungen sollen die Repressionserfahrungen und Haftbedingungen ermittelt werden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass nicht jeder, der

eine Verweigerungshaltung an den Tag legte, auch von der DDR-Gerichtsbarkeit strafrechtlich verfolgt wurde. Daher werden durch Archivrecherchen die Verweigerungserklärungen im Rahmen der Musterung und die Straftaten der „Entziehung vom Wehrdienst“ sowie „Nichtbefolgung des Einberufungsbefehls“ analysiert und miteinander in Beziehungen gesetzt.

Die Jugendlichen in Opposition zur Wehrerziehung werden anhand der Aktionsformen des Widerstandes und den darauffolgenden Repressionsmaßnahmen (SchülerInnen- und Elterngespräche, Schulverweise, Mobbing) erforscht. Der Fokus liegt hierbei auf den Bezirken im Thüringer Raum. Als Quellen dienen insbesondere die Tagungsprotokolle des Zentralkomitees und verschiedener Arbeitskreise, in denen der Austausch über paramilitärische Ausbildungsstrategien sowie über Problemen mit SchülerInnen einen breiten Raum einnehmen.

Ziel ist es, die Forschungsergebnisse in dreifacher Form der Öffentlichkeit zugänglich zu machen: Erstens werden die gewonnenen Erkenntnisse in einer wissenschaftlichen Studie gebündelt. Zweitens ist während des Projektes eine Tagung geplant, deren Beiträge publiziert werden. Auf der interdisziplinär ausgerichteten Tagung sollen ExpertInnen verschiedener Fachrichtungen zusammenkommen, die spezielle Aspekte zum Thema „Diskriminierung“ und „Militarisierung der DDR“ in den 1960er Jahren beleuchten. Zwischenergebnisse der Projektmitarbeiter sollen in einer eigenen Sektion vorgestellt und diskutiert werden. Drittens ist ein Internetauftritt in Kooperation mit der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek geplant. Ein solcher „Web-Atlas“ mit Kartenmaterial, statistisch aufgearbeiteten Ergebnissen und einer biografischen Würdigung von ZeitzeugInnen bietet facettenreiche Erweiterungsmöglichkeiten.

Evangelische Kirche im Nationalsozialismus.
Eine Studie zu Siegerländer Kirchengemeinden anhand
archivalischer Quellen und Oral-history-Dokumenten

Britta Schröder

1. Relevanz des Themas

Am 8. Mai 2020 jährt sich das Ende des Zweiten Weltkrieges zum 75. Mal – ein Jubiläum, das nicht nur an einen Tag der Freiheit erinnert. Es ist auch ein Tag, der auf die Forderung Theodor Adornos, alles zu tun, um ein erneutes Auschwitz zu verhindern, hinweist¹. Es ist eine Notwendigkeit, uns fortwährend kritisch zu fragen, ob wir dieser Schuldigkeit nachgekommen sind und uns ihr als Gesellschaft gemeinsam gestellt haben. Nachdem in Deutschland zwischenzeitlich der Eindruck vorherrschte, dass die nationalsozialistische Vergangenheit aufgearbeitet sei, zeigt das Aufkommen von AfD, NSU und rechtspopulistischen Bewegungen wie Pegida, dass nationalsozialistisches Gedankengut keineswegs nur eine Sache der Vergangenheit ist. Vielmehr gewinnt es gegenwärtig offensichtlich an Attraktivität, ohne dass man diese Entwicklung eindeutig einer bestimmten Klientel zuordnen und monokausal erklären könnte. Auch Mitglieder und Amtsträger der Kirchen kommen dabei in den Blick. Während ausgewiesene Gegner den „Hass der AfD gegen Kirchenleute“² ernten, oder auch couragierte Worte finden, bringen sich andere aktiv in diese politische Bewegung ein³, und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) insgesamt agiert gegenüber den populistischen Strömungen sehr zögerlich. Der Rat der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz veröffentlichten erst 2019 eine Verlautbarung, um das „Ver-

1 Vgl. *Adorno*, Theodor W.: *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt a. M. 1966, 92.

2 Vgl. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/wie-christliche-waehler-auf-den-hass-der-afd-reagieren-14538523.html> [zuletzt abgerufen am 28.1.2020].

3 Wie Pfarrer i. R. Axel Bähren, der sich 2016 für ein Landtagsmandat der AfD bewarb (vgl. https://rp-online.de/nrw/staedte/geldern/geldern-pfarrer-axel-joachim-baehren-kandidiert-fuer-de-afd-kritik-aus-der-kirche_aid-18738079 [zuletzt abgerufen am 2.2.2020]).

trauen in die Demokratie [zu] stärken“⁴. Haben die Kirchen aus der NS-Vergangenheit tatsächlich gelernt, sodass vergleichbare Entwicklungen ausgeschlossen wären? Diese Frage weist uns zurück auf die Vergangenheit der evangelischen Kirche. Wo lagen damals Weichenstellungen und wie vollzogen sich Entwicklungsprozesse? Inwiefern ist Aufarbeitung ge- oder misslungen? Antworten auf derartige Fragen können es ermöglichen, besser zu verstehen, wie die gegenwärtigen Entwicklungen einzuordnen sind, und wie ihnen begegnet werden kann.

2. Stand der Forschung und Forschungsansatz

Die Geschichte der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) im Nationalsozialismus scheint gut erforscht zu sein. Es zeigt sich jedoch, dass das Bemühen der sich nach 1945 in bewusster Abgrenzung zur DEK nun EKD nennenden protestantischen Kirche um eine Überwindung ihrer unrühmlichen Vergangenheit im NS zu großen Teilen in deren Verdrängung bzw. dezidiert selektiven Aufarbeitung bestand (und besteht). Hierzu gehört eine allenfalls nominelle Anknüpfung an das Erbe der Bekennenden Kirche (BK), was erst in jüngster Zeit stärker in den Blick der Forschung rückt⁵. Zu den weitgehend ‚blinden Flecken‘ der Forschung gehören die reformierten Gemeinden, die einen wichtigen Teil der Basis der BK ausmachten. Hierfür ist der Kirchenkreis Siegen von hohem Interesse, der von der Forschung bislang aber kaum beachtet wurde. Der Theologe Volker Heinrich publizierte 1997 einen Überblick unter dem Titel „Der Kirchenkreis Siegen in der NS-Zeit“, in dem jedoch nur punktuell archivalische

4 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der EKD (Hg.): Vertrauen in die Demokratie stärken. Ein Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bonn/Hannover 2019.

5 Vgl. u. a. Höppner, Reinhard / Perels, Joachim: Das verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche. Stuttgart 2012; Gundlach, Jens: Otto Dibelius und die Aufarbeitung des Nationalsozialismus. In: Begalke, Sonja / Fröhlich, Claudia / Glienke, Stephan Alexander (Hg.): Der halbierte Rechtsstaat. Demokratie und Recht in der frühen Bundesrepublik und die Integration von NS-Funktionselementen. Baden-Baden 2015, 265–276.

Quellenstücke herangezogen wurden⁶. Der sehr gut erhaltene und umfangreiche Quellenbestand des Kreiskirchenarchivs Siegen zur NS-Zeit ist daher nach wie vor fast unerforscht.

3. Ziel der Arbeit

Ziel des Dissertationsvorhabens ist es, für den bisher wenig erforschten Kirchenkreis Siegen Aufschluss über kirchenpolitische Positionierungen während der NS-Zeit und den Umgang mit diesen auch nach 1945 zu geben. Im Kontext der kirchengeschichtlichen Erforschung der NS-Zeit geht es um eine exemplarische Analyse und Kontextualisierung der Rolle der Evangelischen Kirche in Gestalt eines mikro-konfessionellen landeskirchlichen Milieus mit dem Ziel, Fortschreibungen von Verdrängungen sowie Selbst- und Fremdstilisierungen innerhalb der eigenen Konfession entgegenzuwirken. Denn um gegenwärtige Prozesse in Kirche und Gesellschaft realistisch einschätzen und beeinflussen zu können, so die grundsätzliche Hypothese, ist ein offener Umgang mit der eigenen Vergangenheit einschließlich Fehlern und Unzulänglichkeiten notwendig.

4. Methodisches Vorgehen

Methodisch basiert das Projekt auf zwei Säulen. Zum einen sollen die zahlreichen archivalischen Quellen aus dem Kreiskirchenarchiv Siegen, in Auswahl aber auch aus einzelnen Siegerländer Kirchengemeindearchiven, analysiert und im Blick auf eine Darstellung des Kirchenkampfes im Siegerland ausgewertet werden. Dabei sollen zum anderen – auf der Basis von Interviews mit noch lebenden Angehörigen von Personen in leitender und verantwortlicher Position in Siegerner Kirchengemeinden in der NS-Zeit – meso- und mikrohistorische Perspektiven miteinander verschränkt werden. Bereits gesichtete Archivalien sowie geführte Interviews lassen darauf schließen, dass in Siegen nicht nur einige Bekenntnissynoden stattfanden, sondern sich auch eine hartnäckige Opposition zu den Deutschen Christen *und* punktuell zur BK etablierte. Vor diesem Hintergrund geht es darum, zu zeigen, dass und inwiefern das Schubladendenken ‚BK versus DC‘, das sich unter dem Masternarrativ ‚Kirchenkampf‘ historiographisch

6 *Heinrich, Volker*: Der Kirchenkreis Siegen in der NS-Zeit (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 13). Bielefeld 1997.

sowie im kollektiven (kirchlichen) Gedächtnis etabliert hat den Blick auf die tatsächlichen Vorgänge auch im Siegerland verstellt

Die Zeitzeugeninterviews werden nach der (europäischen) Oral-history-Methode als lebensgeschichtliche Interviews geführt⁷. Dabei werden Erinnerungstypen und Gruppen von Narrativen vor dem Hintergrund eventueller Erzählpflichten herausgearbeitet. Es ist zu erwarten, dass das *Episodic memory* der historischen Akteure – jenseits einer möglichen Anpassung des Erzählten an Erwartungen – Aspekte des historischen Geschehens erhellt, die sich aus den schriftlich überlieferten Quellen allein nicht erheben lassen. Nach Abschluss des Dissertationsprojektes in Form einer Monographie soll aus dem Interviewmaterial zusätzlich ein Film geschnitten werden, der für Bildungszwecke einsetzbar ist.

5. Einblicke in erste Analysen

Die Sichtung der Archivalien ergab erwartungsgemäß, dass es sich um eine Dokumentation sowohl zahlreicher wiederkehrender Themen als auch bedeutender Einzelereignisse handelt. So sind, da der Kirchenkreis Siegen über eine eigene Bekenntniskirche mit Bruderrat verfügte, der die Siegener Pfarrerschaft fast geschlossen angehörte, zahlreiche Rundbriefe der BK sowie Korrespondenzen mit dem Kreis- und dem Reichsbruderrat überliefert. Für die erste Bekenntnissynode 1935 in Siegen ist als Einzelereignis belegt, dass fast alle Pfarrer des Siegerlandes eine zeichenhafte Bekenntnishandlung in der Siegener Nikolaikirche vollzogen, wie sie deutschlandweit vielleicht beispiellos war⁸.

Das überlieferte archivalische Material, kombiniert mit der Oral-history-Methode, bietet auch die Möglichkeit, markante Einzel-

7 Vgl. zu den Vorteilen dieser Methodik *Boll, Friedrich*: Beobachtungen aus lebensgeschichtlichen Interviews mit Verfolgten des Nationalsozialismus und mit Verfolgten der SBZ/frühen DDR. In: Müller, Klaus-Dieter / Stephan, Annegret (Hg.): Die Vergangenheit läßt uns nicht los. Haftbedingungen politischer Gefangener in der SBZ/DDR und deren gesundheitliche Folgen. Berlin 1998, 153–172.

8 Vgl. zu den Siegener Bekenntnissynoden *Wever, Helma*: „Wir wären ja sonst stumme Hunde gewesen ...“. Zur Lage innerhalb der Evangelisch-reformierten Landeskirche der Provinz Hannover in der Zeit des Nationalsozialismus unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1933–1937. Wuppertal 2009.

gestalten gründlicher zu erforschen, als dies bislang geschehen ist. Pfarrer Adolf Steinle sen. z. B. als Siegener Bruderratsmitglied stellte sich dem NS-Staat laut Quellen des Kreiskirchenarchivs vehement entgegen, erhielt durch Denunziation Redeverbot in kirchlichen sowie öffentlichen Räumen und wurde schließlich aus seinem Pfarrgebiet ohne seine Familie vertrieben und inhaftiert. Der Bruderrat ergriff nur zögernd und partiell Partei für Steinle und brachte ihn letztlich dazu, eine öffentliche Erklärung abzugeben, die sein Verhalten revidieren sollte⁹. Steinles Sohn Adolf Steinle jun. berichtete im Interview, der Vater habe darauf bestanden, im Talar abgeführt zu werden und die „Bekennende Kirche“ sei nicht auf „Vaters Seite“ gewesen¹⁰. Er wisse nur von einem Pfarrer, der Steinle sen. gänzlich beigestanden hätte, und dass ihm in seiner prekären Lage nur wenige zugetan gewesen wären. Einerseits konnte bei Steinle jun. eine verklärende Perspektive auf den Vater festgestellt werden, während er andererseits auch von dessen Hilfe beim Ausstellen von Ariernachweisen berichtete. Am Beispiel Steinles sen. werden somit sowohl die Ambivalenz und Komplexität der historischen Lage, in der sich damalige Amtsträger befanden, als auch das hier ambivalente Bild des Sohnes vom Vater deutlich.

Teils zeigen sich Spannungen zwischen den Berichten von Nachfahren historischer Akteure und den schriftlich überlieferten Quellen, die zumeist eine offensichtliche Überstilisierung von antinationalsozialistischen Einstellungen von BK-Mitgliedern betreffen. In manchen Interviews konnte eine „kumulative Heroisierung“¹¹ der thematisierten Personen, insbesondere in Gestalt eines makellosen, antinationalsozialistischen Vaterbildes, festgestellt werden. Dies gibt Aufschluss über das einzelne und kollektive Gedächtnis sowie Mechanismen der Schuldverdrängung.

Als markante Einzelgestalt wird u. a. auch Pfarrer Theodor Noa in den Blick genommen, der aufgrund seiner teils jüdischen Herkunft

9 Vgl. dazu *Heinrich*, Kirchenkreis (wie Anm. 6), 151.

10 Interview der Verfasserin vom 10.10.2016 mit Pfarrer i. R. Adolf Steinle jun.

11 Zum Begriff siehe *Welzer*, Harald: Opa war kein Nazi. In: Schlag, Thomas / Scherrmann, Michael (Hg.): Bevor Vergangenheit vergeht. Für einen zeitgemäßen Politik- und Geschichtsunterricht über Nationalsozialismus und Rechtsextremismus. Schwalbach 2005, 74–81, hier: 75.

besonderen Schwierigkeiten ausgesetzt war¹². Der ganz überwiegend bekenntniskirchlich geprägte Kirchenkreis Siegen verhielt sich ihm gegenüber kaum unterstützend. Steinle jun. wusste aber zu berichten, dass sein Vater Noa helfend zur Seite gestanden hätte. Zu den bislang nicht erforschten Quellen zu Noa gehört u. a. ein Andachtsbüchlein, das er 1922 während seiner Tätigkeit als Jugendpfarrer herausgegeben hatte¹³. Die Quelle ist auch für seine Haltung in der NS-Zeit aufschlussreich, weil hier theologische Grundüberzeugungen Noas erkennbar werden, die ihn offensichtlich langfristig geprägt hatten. So betonte er z. B. den mit der Freundschaft Jesu verbundenen unbedingten Glaubensgehorsam jedes Christen, der allein wahre Freude im Sinne der Freude Jesu bedeute. Noa verwies in etlichen Andachten auf die alleinige Bindung an Gott und forderte dazu auf, sich gegen alles Weltliche, was dieser Bindung entgegenstehe, vehement zu wehren. Die zahlreichen überlieferten Berichte über Noas unermüdlichen Einsatz für seine Gemeinde lassen vermuten, dass er diesen theologischen Kurs auch in der NS-Zeit trotz starker Bedrohung durch die Gestapo konsequent weiterverfolgte, so dass er die Gemeinde auch unmittelbar vor seinem ungeklärten Tod nicht verließ.

Von Interesse sind für dieses Forschungsprojekt auch die Spuren, die über die landeskirchliche Perspektive hinausführen. In Archivalien, die sich sowohl im Kreiskirchenarchiv Siegen als auch im Bundesarchiv der Baptisten und Brüdergemeinden Berlin-Elstal sowie in den Siegerländer Baptisten- und Brüdergemeinden selbst finden, werden historische Situationen greifbar, in denen man einander begegnete oder das Vorgehen des anderen beobachtete. Auch auf diesem Feld erweisen sich Interviews als erhellende Ergänzung zur schriftlichen Überlieferung. Beispielsweise erwähnte ein historischer Akteur einer Siegener Brüdergemeinde das „sehr gute“¹⁴ Verhältnis zwischen der lokalen landeskirchlichen Gemeinde und der eigenen Brüdergemeinde, was im Kontext der ambivalenten Haltung der Frei-

12 Vgl. *Hörsch*, Ursula / *Stötzl*, Andrea: Theodor Noa 1891–1938 (Beiträge zur Geschichte der Stadt Siegen und des Siegerlandes 4). Siegen 1991.

13 Vgl. *Noa*, Theodor (Hg.): Der Ruf zur Freude. Andachten von B.-K.-Leitern für Jungen. Barmen 1922.

14 Interview der Verfasserin vom 21.7.2015 mit dem Juristen Wolfgang Heinemann.

kirchen zum Kirchenkampf in den Landeskirchen zu interpretieren ist¹⁵. Trotz der vorhandenen theologischen Unterschiede zwischen Freikirchen und Landeskirche, die in den Quellen auch eine Rolle spielen, zeigt sich seitens der Siegener Reformierten eine Sympathie gegenüber den missionarischen Bestrebungen der Freikirchen.

Diese Beispiele geben bereits einen Einblick in die spezifische Situation der Siegerländer reformierten Gemeinden in der NS-Zeit und deuten an, wie das Verstehen dieser Situation zu einem besseren Verständnis gegenwärtiger Einstellungen und deren Genese führen kann.

15 Vgl. hierzu *Strübind, Andrea*: Unfreie Freikirche. Der Bund der Baptisten-
gemeinden im „Dritten Reich“. Wuppertal / Zürich / Kassel 21995.

Kirchliche Akteure vor den Herausforderungen
des urbanen Strukturwandels 1955–1995:
Manchester und Essen im Vergleich

Sarah Thieme

1. Erkenntnisinteresse, Relevanz der Forschung und Forschungsstand
In den langen 1960er Jahren beschleunigte sich in Westeuropa der Wandel im Verhältnis von Religion und zunehmend modernisierten und säkularisierten Gesellschaften. Zugleich waren Industriestädte mit umfassenden sozioökonomischen Transformationsprozessen durch den Niedergang der industriellen Produktion konfrontiert, die im Folgenden unter dem Begriff des urbanen Strukturwandels zusammengefasst werden¹. Neben Politikern, Unternehmern und Gewerkschaften waren auch die Kirchen von den mit diesem Umbruch einhergehenden sozialen und politischen Konflikten herausgefordert. Sie waren potenziell produktive und gestaltende politische wie zivilgesellschaftliche Akteure der betroffenen Stadtgesellschaften.

Das Forschungsprojekt, das am Münsteraner Exzellenzcluster 2060 „Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation“ verortet ist, fragt daher nach der gestaltenden Kraft kirchlicher Akteure in der Deutung und Bewältigung der sozialen und politischen Herausforderungen des urbanen Strukturwandels. Das Projekt ist als synchroner, transnationaler Vergleich zwischen den beiden Industriestädten Essen und Manchester konzipiert und leistet einen wichtigen Beitrag zur empirisch gehaltvollen und methodisch kontrollierten Konkretion des Verhältnisses von Religion und westeuropäischen Gesellschaften

1 Für eine Definition vgl. *Gerstung*, Tobias: Stapellauf für ein neues Zeitalter. Die Industriemetropole Glasgow im revolutionären Wandel nach dem Boom (1960–2000). Göttingen 2016, 16f. Zu strukturwandelbedingten Krisen und Transformationen im Untersuchungszeitraum, die insbesondere klassische Industriestädte betrafen, vgl. *Gunn*, Simon: Beyond cokedown: The industrial city in the twentieth century. In: Zimmermann, Clemens (Hg.): Industrial Cities. History and Future. Frankfurt a. M. 2013, 29–45; *Raphael*, Lutz: Industriearbeit(er) nach dem Boom. Bundesrepublikanische Entwicklungen im westeuropäischen Vergleich. In: Levsen, Sonja / Torp, Cornelius (Hg.): Wo liegt die Bundesrepublik? Vergleichende Perspektiven auf die westdeutsche Geschichte. Göttingen 2016, 207–231.

nach 1945, indem es die aktive Rolle christlicher Kirchen in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung sowie die städtischen Reaktionen auf die deindustrialisierungsbedingten Herausforderungen und Krisen im begrenzten städtischen Raum untersucht.

Das Projekt knüpft an neuere Forschungen zum religiösen Wandel seit den langen 1960er Jahren an, die gezeigt haben, dass die Kirchen in diesem Zeitraum eine „enorme Lernfähigkeit“² gegenüber der säkularisierten Moderne bewiesen. Ausgehend von einem gewandelten Selbstbild als Teil der Gesellschaft öffneten sie sich in einer Anpassungsleistung zunehmend zur Welt³: Ihr Eintreten in der Öffentlichkeit war von einer neuen Dialogbereitschaft mit der säkularen Gesellschaft und einem verstärkten gesellschaftspolitischen Engagement geprägt. In den 1970er Jahren intensivierten sich die Politisierungstendenzen der Kirchen in Deutschland wie auch in Großbritannien weiter; sie nahmen Einfluss auf die politische Willens- und Meinungsbildung⁴.

2. Untersuchungsgegenstand und Fragestellung

Ungeachtet dessen stellt die Verortung der dynamischen Entwicklungen im Verhältnis von Religion und Politik, von Kirchen und den seit

2 Pollack, Detlef: Der Protestantismus in Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren. Forschungsprogrammatische Überlegungen. In: MKiZ 24 (2006), 103–125, hier: 121; ähnlich: Großbörling, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Bonn 2013, 149.

3 Vgl. Mittmann, Thomas: Der Zeitraum von 1975 bis 1989. In: Hölscher, Lucian / Krech, Volkhard (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen. Paderborn 2015, 221–244, hier v. a.: 221f.

4 Zur Politisierung der Kirchen in der Bundesrepublik vgl. etwa: Fitschen, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. Göttingen 2011; Großbörling, Himmel (wie Anm. 2), 120–148; Liedbegener, Antonius: Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960. Baden-Baden 2006. Für Großbritannien vgl. bspw.: Robbins, Keith: Politicization Tendencies in British Protestantism in the 1960s and 1970s. In: Fitschen, Politisierung (s. o.), 278–289; Machin, George I. T.: Churches and Social Issues in Twentieth-Century Britain. Oxford 1998; Itzen, Peter: Streitbare Kirche. Die Church of England vor den Herausforderungen des Wandels 1945–1990. Baden-Baden 2012.

den langen 1960er Jahren beschleunigt säkularisierten westeuropäischen Gesellschaften in Städten bislang ein Desiderat der historischen Forschung dar. Den Mehrwert einer zeithistorischen Stadtgeschichte für die europäische Religionsgeschichte aufzuzeigen, ist daher das Anliegen des Forschungsprojektes, das in einem klar umrissenen städtischen Untersuchungsraum die Beziehung von kirchlichen Akteuren zu Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft differenziert und akteursnah nachvollzieht. Gleichsam ist der Eigenwert der Beziehung von Religion und Stadt zu betonen: Religiöses Engagement und religiöse Aktivitäten entwickelten in Städten eine spezifische Dynamik⁵. Die Kirchen partizipierten an urbaner Modernität und blieben eine bedeutende Kraft, deren Impulse Städte und städtisches Leben auch im 20. Jahrhundert mitformten.

Vor allem in klassischen Industriestädten wie Essen und Manchester, die eng an ihre Industrien gebunden und daher gemeinsam mit ihren Konurbationen vom extremen Umbruch der Industriegesellschaft besonders betroffen waren⁶, sahen sich die Kirchen seit dem Ende der 1950er Jahre mit umfassenden sozioökonomischen Transformationsprozessen durch den Niedergang der (schwer)industriellen Produktion konfrontiert: Durch das Wegbrechen der Schwer- und Montanindustrie sank der Anteil des produzierenden Gewerbes an der Wirtschaftsleistung. Die Zahl der industriell Beschäftigten ging massiv zurück. Die Arbeitslosenquote stieg stark an. Krisenbedingt beschleunigte sich der Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft in den 1970er und 80er Jahren weiter. Verstärkt waren die industriestädtischen Gesellschaften von gesellschaftspolitischen Problemlagen und sozialen Konfliktfeldern herausgefordert, die für die

5 So gelten bspw. gerade Großstädte als Zentralorte religiöser Pluralität, vgl. Hero, Markus / Kreck, Volker: Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort. In: Pickel, Gert / Sammet, Kornelia (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden 2011, 27–41, hier: 32f.

6 Vgl. Gunn, Coketown (wie Anm. 1), 31; Raphael, Lutz: The 1970s – a Period of Structural Repture in Germany and Italy? In: Baumeister, Martin u. a. (Hg.): Cities contested. Urban Politics, Heritage, and Social Movements in Italy and West Germany in the 1970s. Frankfurt a. M. / New York 2017, 31–50, hier: 45f.

Industriearbeiterschaft mit dem sozioökonomischen Strukturwandel und damit verbundenen Krisen einhergingen: Sie waren von der Vernichtung von Arbeitsplätzen unmittelbar betroffen oder bedroht, sahen sich konfrontiert mit Zukunftsunsicherheiten, Ängsten und Perspektivlosigkeit. Die Arbeitslosigkeit stieg rasant an, insbesondere Jugendliche waren hiervon überproportional betroffen. Soziale Ungleichheiten verschärften sich.

Gleichzeitig waren Industriestädte durch strukturwandelbedingte Veränderungen des städtischen Raumes herausgefordert: Sie waren mit dem Niedergang der Infrastruktur und dem Verfall ganzer Stadtteile konfrontiert. Die wirtschaftliche Entwicklung beeinflusste die urbane Topografie massiv: Große Flächen lagen brach, Gebäude standen leer. Der städtische Raum verwahrloste zunehmend. Insbesondere die Innenstädte verödeten vielfach. Die innerregionale Abwanderung von Hochqualifizierten und gutverdienenden Familien an die Stadtränder führte zu zunehmender räumlicher und sozialer Segregation. Im Rahmen von Suburbanisierungsprozessen bereiteten den Kommunen Brennpunktbildungen Probleme. Schrumpfende Städte wie Manchester waren seit den 1960er Jahren überdies mit massiver Wohnungsnot und den damit einhergehenden sozialen Folgen konfrontiert. Die Konflikte verdichteten sich insbesondere in den stark deprivierten „inner cities“⁷. So schrieb sich der Strukturwandel in die materielle Struktur der Städte ein⁸.

Das Forschungsprojekt fragt vor diesem Hintergrund nach der gestaltenden Kraft kirchlicher Akteure in den betroffenen städtischen (Zivil-)Gesellschaften und Öffentlichkeiten, d. h. nach Art und Funktionsweisen der diskursiven, politischen und sozialen Partizipation christlicher Kirchen, ihrer aktiven Rolle innerhalb der Stadtgesellschaften, ihren Handlungsstrategien und Gestaltungsspielräumen sowie den von ihnen eingebrachten Ressourcen in der Deutung und sozial verträglichen Bewältigung der Herausforderungen des urbanen Strukturwandels. Untersucht wird somit das dynamische Potenzial der Religionsgemeinschaften innerhalb der industriestädtischen Gesellschaften im Strukturwandel, vor allem in den aus der Entwicklungsdynamik

7 Zur britischen „Inner City“-Debatte vgl.: *Saumarez Smith, Otto*: The inner city crisis and the end of urban modernism in 1970s Britain. In: *Twentieth Century British History* 27 (2016), 578–598.

8 Vgl. *Gerstung, Stapellauf* (wie Anm. 1), 204.

erwachsenden sozialen sowie politischen Konflikten. Es wird aufgezeigt, wie die Kirchen die sozioökonomischen Wandlungs- und Transformationsprozesse deuteten, wie sie sich ihnen gegenüber positionierten, sie begleiteten, beeinflussten, beförderten oder bremsten.

3. Wissenschaftliche Methodik

In jüngster Zeit sind wiederholt Appelle formuliert worden, die europäische Zeitgeschichte nach 1945 als Stadtgeschichte zu schreiben⁹, da dies grundlegende Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte zu leisten vermöge. Die besondere Relevanz von Städten für die historische Forschung ergibt sich aus ihrer Natur als räumliche Mikro-Ebene von Gesellschaften: Sie können als paradigmatisch für die generellen Transformationen der westlichen Gesellschaften sowie insbesondere für die 1970er und 80er Jahre als soziales und politisches Laboratorium verstanden werden¹⁰. Vor allem Großstädte waren als Zentralorte der Moderne Kristallisationspunkte sozialer und politischer Konflikte sowie des beschleunigten gesellschaftlichen Wandels.

Diese Überlegungen aufgreifend erweitert das zeithistorische Projekt methodisch erstmals Ansätze einer modernen Stadtgeschichte von Industriestädten¹¹ um die Perspektive einer Religionsgeschichte seit den langen 1960er Jahren. Durch die empirisch fundierte und quellen-gestützte historische Analyse der exemplarischen städtischen Fallstudien klassischer Industriestädte kann die historische Tiefendimension der Partizipation kirchlicher Akteure und ihre gestaltende Kraft in den

9 Vgl. *Föllmer, Martin / Smith, Mark B.*: Urban Societies in Europe since 1945. Toward a Historical Interpretation. In: *Contemporary European History* 24 (2015), 475–491; *Gunn, Simon*: European Urbanities since 1945: A Commentary. In: Ebd., 617–622; *Schott, Dieter*: Die Geschichte der Bundesrepublik als Stadtgeschichte erzählen. Schlaglichter aus der Perspektive der Stadt. In: *Bajohr, Frank u. a. (Hg.)*: Mehr als „eine“ Erzählung. Zeitgeschichtliche Perspektiven auf die Bundesrepublik. Göttingen 2016, 159–174.

10 Vgl. *Gunn*, Urbanities (wie Anm. 9), 622.

11 Zur modernen Stadtgeschichte von „industrial cities“ vgl. *Hefßler, Martina / Zimmermann, Clemens*: Perspektiven historischer Industriestadtfor-schung: Neubetrachtungen eines etablierten Forschungsfeldes. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 661–694; *Zimmermann, Clemens*: Introduction. Industrial cities – History and Future. In: Ders. (Hg.): *Industrial Cities. History and Future*. Frankfurt a. M. 2013, 11–25.

gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und städtischen Reaktionen auf die strukturwandelbedingten Herausforderungen und Krisenphänomene differenziert erfasst werden.

Neben der sozialhistorischen Kontextualisierung, durch die spezifische urbane Prozesse in generellen historischen Prozessen verortet und lokale Entwicklungen beispielsweise mit makrohistorischen kirchlichen Ordnungsvorstellungen, Identitätsdiskursen und (politischen) Handlungszusammenhängen ins Verhältnis gebracht werden, können einerseits diskursive Beiträge in Meinungsbildungsprozessen und öffentlichen Debatten sowie andererseits praktische, von kirchlichen Akteuren initiierte und umgesetzte politische und soziale, seelsorgerische und karitative Angebote und Maßnahmen analysiert werden. Innovativ ist dabei der Blickwinkel der Studie, die neben dem Engagement der Kirchenführung und der kirchlichen Verbände ihr Augenmerk auf die kirchlichen Handlungsräume in den großstädtischen Pfarreien legt, in denen die Begegnung der Kirchen mit den sich verändernden Gesellschaften maßgeblich verortet war.

Mehrwert und besonderer Reiz des deutsch-englischen Vergleiches liegen in den varianten Ausgestaltungen der kirchlichen Landschaft sowie in ihren spezifischen religionsinternen Dynamiken und religiösen Innovationen, die sich auf das kirchliche Engagement im urbanen Strukturwandel auswirkten: Die katholische Amtskirche in Deutschland konnte an eine lange Tradition kirchlicher Hinwendungen zu Phänomenen der Moderne – wie beispielsweise der katholischen Soziallehre – anknüpfen. Im Untersuchungszeitraum bildeten sich innerhalb der katholischen Kirche Formen eines gesteigerten Engagements in den vergemeinschafteten Kerngemeinden heraus, in denen sich Pfarrgemeindemitglieder zusammenfanden, die ein verstärktes gesellschaftliches und politisches Bewusstsein entwickelten und aus ihrem christlichen Glauben eine stärker auf die Welt bezogene Verantwortung und Solidarität ableiteten. Sie betonten die lokale und gemeinschaftlich-nachbarschaftliche Verortung der Kirche. Innovationsimpulse boten insbesondere das Zweite Vatikanum sowie befreiungstheologische Konzepte, die in Teilen der Pfarrgemeinden aufgegriffen und praktisch eingeübt wurden.

Während in Essen die katholische Kirche das städtische religiöse Feld dominierte, verfügte Manchester über ein breites christliches Spektrum. In der Stadt gab es neben der anglikanischen Kirche, die hier

einen Bischofssitz hatte, eine Vielzahl an etablierten nonkonformistischen Kirchen: Neben baptistischen und presbyterialen Gemeinden waren vor allem methodistische Gemeinden vertreten, in denen sich – wie auch in der Church of England – seit den 1970er und 80er Jahren zahlreiche aktive Gruppen mit dem Ziel formierten, die Kirche kommunal sowie nachbarschaftlich zu verorten und sich auf lokaler Ebene in die Gemeinschaft einzubringen. Sie betonten die Priorität der sozialen und politischen Verantwortung aus dem christlichen Glauben heraus und lasen das Evangelium als Auftrag zur Parteilergreifung für Unterprivilegierte¹². Ein weiterer Innovationsschub war die Hinwendung zu ökumenischem Engagement, das vor Ort auch die römisch-katholische Kirche einschloss, die sich zunehmend in die britische Gesellschaft integrierte. Zeitgleich stieg in Manchester seit den 1970er Jahren der Anteil an unabhängigen, kongregationalistischen Kirchengemeinden, die ganz in die lokalen Gegebenheiten eingebunden waren und sich in missionarischer Tradition in die Stadtteile einbrachten¹³.

Das geplante Forschungsprojekt leistet somit nicht nur einen bedeutenden Beitrag zur Urbanisierungs- und Industriestadtforchung, indem Deindustrialisierungsprozesse und damit einhergehende soziale Folgen sowie Reaktionen und Handlungsweisen kommunaler Akteure auf strukturwandelbedingte Krisenphänomene und Transformationsprozesse erstmalig anhand empirischer Fallstudien untersucht werden. Sein konzeptioneller und methodischer Mehrwert besteht insbesondere in seinem Beitrag zur europäischen Religionsgeschichte seit den 1950er Jahren: Unter Einbeziehung der spezifischen Dynamik der Entwicklungen von Stadt und Religion wird die Beziehung der Kirchen zur zunehmend säkularisierten Gesellschaft auf Gemeindeebene und in den Stadtteilen, d. h. an den konkreten wechselseitigen Begegnungs-orten, mikrohistorisch, akteursnah und differenziert analysiert.

12 Vgl. *Parsons*, Gerald: *Contrasts and Continuities. The Traditional Christian Churches in Britain since 1945*. In: Ders. (Hg.): *The Growth of Religious Diversity. Britain from 1945*. Bd. 1. London 2006, 23–94, insbes. 50, 75.

13 Vgl. *ebd.*, 87; *Hastings*, Adrian: *A History of English Christianity 1920–2000*. London 2001, 621f.

Tagungsberichte

Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven.

Carlotta Israel

Die Erforschung Kirchlicher Zeitgeschichte in Deutschland zeichnet sich bisher in ihrer institutionellen Gestalt vor allem als eine konfessionelle aus. Sie findet an den evangelischen und katholischen Theologischen Fakultäten sowie in der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ) und der Kommission für Zeitgeschichte (KfZG) statt. Erstmals in ihrer über 50jährigen Parallelgeschichte richteten die beiden Forschungsverbände am 27. und 28. Februar 2020 in Würzburg eine gemeinsame wissenschaftliche Tagung aus. Zusammen wollten sie damit an den fachwissenschaftlichen Diskurs der 1990er Jahre zu Gegenstand und Ausrichtung Kirchlicher Zeitgeschichte anknüpfen. In sechs Sektionen erhoben die vortragenden Wissenschaftler*innen die Forschungslage bezüglich Periodisierungsfragen, Gegenständen, Akteur*innen, Intentionen sowie der Quellenlage aus evangelischer und katholischer sowie theologischer und geschichtswissenschaftlicher Perspektive. Daran anschließend öffnete sich die Tagung gegenüber Fragen der Interdisziplinarität als auch europäischen bzw. globalen Perspektiven.

Zur Eröffnung sprach Thomas Großbölting (Münster) zur Frage „Was ist Kirchliche Zeitgeschichte?“. Er begann mit der grundsätzlichen Definition von Wissenschaft als einem Kommunikationsraum, in dem Konsens über Fragestellungen und Methoden herrsche. Bisher habe sich die bikonfessionell getrennte Forschung gewissermaßen wettbewerbsfördernd niedergeschlagen. Wie in der allgemeinen Zeitgeschichte stelle sich auch für die Kirchliche Zeitgeschichte das Problem des Hybrids aus Zeitzug*innen sowie Forschenden. Kirchliche Zeitgeschichte müsse sich mit Erinnerungskultur beschäftigen. Bisher habe sie sich von einer Legitimations- zur Kritikwissenschaft entwickelt und stark an Katastrophen und Umbrüchen angesetzt. Da die zeitliche Distanz zu diesen wächst, sei dieser Zugriff nicht mehr lange haltbar. Neben einer diesbezüglichen Neujustierung seien insbesondere frömmigkeitsgeschichtliche Themen Forschungsdesiderate.

Zu den Periodisierungsfragen äußerten sich Florian Bock (Bochum) aus katholischer und Siegfried Hermle (Köln) aus evangelischer sowie Christoph Cornelißen (Frankfurt a. M.) kommentierend aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive. Bock knüpfte an die von Anselm Doering-Manteuffel entworfenen Zeitbögen an. Einen ersten Zeitbogen von etwa 1848 bis 1960 überbeschrieb Bock mit „Katholizismus zwischen dem katholischen Milieu und der Rechristianisierung der Nachkriegsgesellschaft“. Der zweite Zeitbogen überschneide sich teilweise mit dem ersten und umfasse die Zeit ab etwa 1920 bis 1980, die durch „Reformbewegung und Diskussionsbereitschaft“ gekennzeichnet sei. Von 1965 bis zur Gegenwart sei der dritte Zeitbogen zum „Katholischsein“ in der Bundesrepublik anzusetzen. Das Konzept der Zeitbögen helfe, nicht einzelnen Zäsuren, sondern längeren und parallelen Entwicklungen zu folgen.

Siegfried Hermle rekurrierte auf Martin Greschat und Wolf-Dieter Hauschild, die Anfang der 2000er Jahre „1917“ als Anfangspunkt evangelischer Kirchlicher Zeitgeschichte festlegten. Hans Rothfels' Definition der Zeitgeschichte als Epoche der Mitlebenden prägte weiterhin das Grundverständnis. Aus Hermles Perspektive seien sowohl kirchen- und theologiegeschichtliche als auch allgemeingeschichtliche Zäsuren gemeinsam wahrzunehmen. Den Anfangspunkt evangelischer Kirchlicher Zeitgeschichte sah er im November 1918 mit dem Rücktritt der Landesherren, der Trennung von Thron und Altar sowie Karl Barths erster Fassung des Römerbriefkommentars. Die Zwischenzäsuren 1933 und 1945 säumten den Zeitraum bis zur nächsten großen Zäsur 1968, wobei der Zeitraum der Weimarer Republik eigenständig zu betrachten sei. 1968 sei als Zäsur auch durch Jürgen Moltmanns Buch *Theologie der Hoffnung* als Indiz neuer Ausdifferenzierungen in der Systematischen Theologie ‚nach‘ Karl Barth und die erste in Ost und West getrennt tagende EKD-Synode konturiert. Einen vorläufigen Schlusspunkt habe Greschat mit 1989/90 gesetzt. Dieser könne auf das Jahr 1991 mit der Vereinigung in der EKD ausgedehnt werden. Weiter wollte Hermle den Forschungszeitraum nicht ausdehnen, da er eine zeitliche Distanz zum Forschungsfeld für notwendig hält. Als eine wichtige Aufgabe der Kirchlichen Zeitgeschichte markierte er die Erforschung des Traditionsabbruchs in den 1960er Jahren, seine Ursachen und Auswirkungen auf die verfasste Kirche.

Christoph Cornelißen begann seinen Kommentar mit dem Hinweis, dass jede Periodisierung der Relativität unterliege. Danach stellte er drei Fragen: 1. Ist eine auf Deutschland begrenzte Kirchliche Zeitgeschichte denkbar und sinnvoll? 2. Was ist das Alleinstellungsmerkmal der Kirchlichen Zeitgeschichte? 3. Muss Kirchliche Zeitgeschichte epochenübergreifend historisieren? Denn in kirchengeschichtlichen Einführungswerken werde sie wenig rezipiert. Cornelißen nahm zudem die Frage nach dem ‚Ende‘ der Kirchlichen Zeitgeschichte auf und unterstrich, dass die neueste Geschichte stärker in den Blick genommen werden müsse. Hier seien in Anlehnung an Großbölting neue Religionen sowie die Privatisierung und Internationalisierung von Religion zu betrachten.

In der folgenden Sektion zu den „Forschungsgegenständen“ trugen Harry Oelke (München) und Thomas Brechenmacher (Potsdam) vor. Wolfram Pyta (Stuttgart) kommentierte. Den Anfangspunkt einer ersten Forschungsphase in der evangelischen Zeitgeschichte sah Oelke in der Gründung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“ 1955. Ihre Aufgaben seien die bibliografische Erfassung der Literatur zur Bekennenden Kirche sowie die Publikation landeskirchlicher Darstellungen mit dem Endziel einer Gesamtdarstellung der NS-Zeit gewesen, so Oelke, der dies anhand statistischer Auswertungen der Publikationsreihe „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes“ demonstrierte. Mit der Umbenennung in EvAKiZ 1971 setze die zweite Phase ein, in der nun auch die Zeit vor und nach dem Nationalsozialismus erforscht wurde. Neue Mitglieder wie Klaus Scholder und Trutz Rendtorff nahmen auch sozialwissenschaftliche Impulse auf. Die dritte Phase beginne 1988, als mit der Reihe „Konfession und Gesellschaft“ (KuG) und der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ (KZG) von Gerhard Besier eine Pluralisierung der evangelischen Forschungslandschaft einsetzte. Kurt Nowak, EvAKiZ-Mitglied und Mitherausgeber von KuG, und Joachim Mehlhausen, Vorsitzender der EvAKiZ, widersprachen Anfang der 1990er Jahre einander in der Frage nach dem Gegenstand der Kirchlichen Zeitgeschichte: Sollte es Mehlhausens „Evangelische Kirche nach 1945“ sein oder es mit Nowak weg von einer institutionellen Verengung hin zu einer mentalitätsgeschichtlichen Darstellung des Protestantismus gehen? Seit 2005 seien dann die neuen sozialen Bewegungen deutlich stärker in die Forschung einbezogen worden. Aktuelle Fragen

seien, ob angesichts von Entkirchlichung die Kirchliche Zeitgeschichte aufhöre, eine kirchliche zu sein, und in welcher Weise globale Prozesse die deutsche Kirchliche Zeitgeschichte prägen würden.

Brechenmacher schritt gleichermaßen die Institutionengeschichte zur Darstellung der Forschungsgegenstände der katholischen Kirchlichen Zeitgeschichte ab. 1962 sei im Kontext katholizismuskritischer gesellschaftlicher Tendenzen, etwa Hochhuths Theaterstück „Der Stellvertreter“, die KfZG bei der Katholischen Akademie in Bayern gegründet worden. Sie nahm sich das 20. Jahrhundert mit seinen Wurzeln im 19. Jahrhundert zum Untersuchungsgegenstand. Seit dem Deutschen Kaiserreich sei es zu einer Zentralisierung des Katholizismus in Rom gekommen, wodurch sich gegenläufig zum Vereinskatholizismus insbesondere während des Nationalsozialismus eine Verkirchlichung vollzogen habe. In den 1970er Jahren habe sich die Katholizismusforschung für die Methoden der Sozialwissenschaften geöffnet, wodurch es auch zur Ausweitung des Forschungsgegenstands gekommen sei. Seit 1987 beteilige sich mit dem Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung (SAK) eine alternative Forschungsgemeinschaft am Forschungsprozess. Unter Aufnahme kulturgeschichtlicher Perspektiven werde mittlerweile Katholischsein statt Katholizismus als eine mögliche Leitperspektive für die Erfassung der Zeit ‚nach‘ dem Milieukatholizismus verwendet. Gegenwärtig kämen die Missbrauchsfälle als neues Forschungsfeld hinzu.

Pyta hatte den Eindruck, dass der kulturwissenschaftliche performative *turn* noch nicht in der Kirchlichen Zeitgeschichte angekommen sei. So böten sich Studien über das Predigtgeschehen oder semantische Untersuchungen verschiedener Gattungen wie Agenden oder Gesangbücher an. Insbesondere (Re-)Konvertit*innen und ihre Eindrücke seien lohnende Forschungsobjekte.

In der Sektion „Akteure und Intentionen der Kirchlichen Zeitgeschichte“ präsentierte zunächst Thomas Martin Schneider (Koblenz) die evangelische und Mark Edward Ruff (St. Louis) die katholische Seite. Claudia Lepp (München) richtete dann den Blick auf das Verhältnis von Kirchlicher Zeitgeschichte und Erinnerungskultur. Die Deutungskämpfe der Erlebnisgeneration des Nationalsozialismus gingen laut Schneider bis Ende der 1960er Jahre. Zumeist männliche Glieder der Bekennenden Kirche stellten diese als Widerstandsorganisation

dar. Schneider illustrierte dies an der Kontroverse von Wilhelm Niemöller und Friedrich Baumgärtel. Letzterer warf 1958 Niemöller Familienhagiographie in der Darstellung seines Bruders Martin vor. Im zweiten Teil stellte Schneider die Anfänge der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“ dar. Nach politischen Impulsen im Zuge der Gründung des Instituts für Zeitgeschichte sei unter dem Vorsitz von Kurt Dietrich Schmidt eine Kommission aus drei lutherischen und drei unierten Forschenden zusammengekommen. Schmidts „Programm“ umfasste neben der Literaturrefassung auch Befragungen von Zeitzeug*innen, landeskirchliche und regionalgeschichtlich ausgerichtete Projekte sowie Editionen. Die Umbenennung in EvAKiZ erfolgte unter dem Vorsitz von Georg Kretschmar, mit dessen Person sich nach Jens Holger Schjørring ein „behutsamer Generationenwechsel“ verbinde. Durch die Aufnahme Rudolf von Thaddens habe sich die EvAKiZ interdisziplinär geöffnet. Schneider beschrieb die EvAKiZ der 1990er Jahre als Austragungsort des methodischen Streits zwischen Christentumsgeschichte (Nowak u. a.) und Kirchengeschichte. Gegen Gerhard Besier, dem Herausgeber der KZG, sei bereits Anfang der 1990er Jahre der Vorwurf erhoben worden, sein geschichtstheologischer Maßstab arbeite „zu theologisch“, während die sozialgeschichtliche Perspektive der KuG-Herausgeber Konfession zu unspezifisch fasse und Kirche als Institution verkenne. Zuletzt widmete sich Schneider der Frage nach der Kirchlichen Zeitgeschichte als Auftragsforschung.

Mark Edward Ruff verwies in seinem Vortrag auf eine bemerkenswerte Asymmetrie: So seien deutlich mehr Nichtkatholik*innen an der Debatte über den Katholizismus im Nationalsozialismus beteiligt als nicht-evangelische Personen an der evangelischen Debatte. Er vermutete, dass dies mit der deutschen akademischen Landschaft der Theologischen Fakultäten, aber auch einer protestantischen Dominanz in der Geschichtswissenschaft zumindest der 1950er Jahre zusammenhängen könnte. Die Beschäftigung mit katholischer Kirchlicher Zeitgeschichte sei für nicht-katholische Forschende durch klarere Kirchenstrukturen leichter möglich. Zentrales Streitthema in der katholischen Kirchlichen Zeitgeschichte sei lange das Reichskonkordat gewesen. Ein Problem dieser Disziplin stelle die Abhängigkeit von der Kirchenleitung bei den Archivzugängen dar. Zudem sei sie von einem gewissen Positivismus des 19. Jahrhunderts geprägt und entzöge sich so teilweise

methodischen Neuerungen. Ruff beendete seinen Vortrag mit dem Aufruf zu interreligiöser oder interkonfessioneller Zeitgeschichtsschreibung.

Claudia Lepp beschäftigte sich mit dem wechselseitigen Verhältnis von Erinnerungskultur und Kirchlicher Zeitgeschichte. Erinnerungskultur könne Gegenstand kirchlicher Zeitgeschichtsforschung sein, Historiker*innen seien aber auch erinnerungskulturell aktiv. Die Rolle von Zeithistoriker*innen in der Erinnerungskultur beleuchtete sie an drei Fallbeispielen: Dem gemeinsamen Agieren von KfZG und Deutscher Bischofskonferenz anlässlich des 50. Jahrestages der NS-Machtübernahme; den von der EKD initiierten Forschungen zur Kirche in der DDR, sowie den katholischen und evangelischen Gedenkbüchern für die Märtyrer*innen des 20. Jahrhunderts. Historiker*innen, praktische Theolog*innen, Kirchenleitende und Zeitzeug*innen nahmen in der Gestaltung von Erinnerungskultur strukturell unterschiedliche Rollen ein. Kirchliche Erinnerungskultur verliere jedoch an gesellschaftlicher Akzeptanz, wenn eine dieser Rollen unbesetzt bliebe.

Der erste Tag endete mit der Sektion „Quellen zur Erforschung der Kirchlichen Zeitgeschichte“. Mit Henning Pahl (Berlin) und Christoph Schmider (Freiburg) berichteten zwei Archivare aus ihrer Arbeit in konfessionellen Archiven. Sie informierten über ihre Angebote, Fragen der Nutzung sowie zukünftige Herausforderungen. Christoph Kösters (Bonn) ergänzte unter dem Titel „Wissenschaftliche Aufbereitung von Quellen zur Kirchlichen Zeitgeschichte“, wie wichtig das Erarbeiten von Editionen sei, deren digitale Benutzbarkeit an Bedeutung zunähme.

In der Podiumsdiskussion zur Interdisziplinarität gaben Forscher*innen aus Praktischer Theologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Rechtswissenschaft Impulsbeiträge. Maike Schult (Marburg) definierte die Praktische Theologie als theoretische Reflexion kirchlicher und religiöser Praktiken. Bisher werde die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung wenig in der Praktischen Theologie rezipiert, was sich aber thematisch z. B. im Umgang mit der Kriegsgeneration anbieten würde. Es seien beispielsweise familienbiografische Zugänge sowohl für die Ansprechbarkeit von Studierenden zu nutzen als auch für die Klärung eigener Forschungshintergründe deutlicher herauszustellen.

Der Soziologe Marc Breuer (Paderborn) formulierte für das Verhältnis von Soziologie und primär der katholischen Kirchlichen Zeitgeschichte drei Thesen. Erstens eigne sich die Kirchliche Zeitgeschichte als Gegenstand der Soziologie. Ebenso seien soziologische Hilfsbegriffe für Kirchliche Zeitgeschichte von Nutzen. Dies habe sich bereits an Mario Rainer Lepsius' Milieubegriff erwiesen. Zweitens seien die Historisierung und die soziale Analyse des Verhältnisses von Soziologie und Kirchlicher Zeitgeschichte erhellend. Beide hätten gemeinsame Gegenstände und bedienten sich teilweise der Anleihen der jeweils anderen Disziplin. Drittens sei schließlich der Gegenstand der Kirchlichen Zeitgeschichte aus soziologischer Perspektive grundsätzlich zu problematisieren. Nach den Umbrüchen der 1960er und 1970er Jahre und der Entwicklung einer populären Religion (Hubert Knoblauch) sei vielmehr eine religiöse Zeitgeschichte zu beforschen.

Antonius Liedhegener (Luzern) stellte aus Sicht der Politikwissenschaften die „Gretchenfrage“: „Wie hast du's mit den Sozialwissenschaften, Kirchliche Zeitgeschichte?“. Sozialwissenschaftliche Gesellschaftstheorien könnten ihr eine größere Rahmenerzählung anbieten und interdisziplinäres Arbeiten fördern. Die Methodenentwicklung verlaufe rasant und sei interessant für die Kirchliche Zeitgeschichte. Aus verschiedenen Zugangsweisen zum gleichen Forschungsgegenstand folgten verschiedene Ergebnisse. Beide Disziplinen bedürften jedoch einer Beschäftigung mit dem Verhältnis von Gesellschaft und Religion. Liedhegener verstand Kirchliche Zeitgeschichte weniger als eigene Disziplin denn als Forschungsfeld und sah den Begriff der Interdisziplinarität als noch nicht gefüllt an.

Sebastian Schwab (Göttingen) wies darauf hin, dass die Kirchliche Zeitgeschichte bzw. die Kirchengeschichte an sich zu einem tieferen Kontingenzbewusstsein der Kirchenrechtswissenschaft beitrage. Jedoch benannte er auch die Grenzen im interdisziplinären Austausch. So seien kirchenrechtliche Argumentationen, die kirchenhistorisch untermauert sind, nicht unbedingt stark. Stattdessen sei Vorsicht geboten, wo sich Kirchenrecht zu sehr historisch ausrichte oder legitimiere.

Der Podiumsleiter Michael Kißener (Mainz) fragte nach Grenzen von Interdisziplinarität, insofern sich einzelne Disziplinen dabei nicht selbst überflüssig machen sollten. Zudem seien bestimmte Themen mehr dafür geeignet als andere. Als offene Frage formulierte er, ob

Quellen per se einen interdisziplinären Forschungsauftrag stellen würden. Schult entgegnete, dass „patchworkartige“ Forschungsfragen zu mehr Interdisziplinarität im Quellenstudium anregen würden.

Die letzte Sektion stand unter dem Titel „Kirchliche Zeitgeschichte als europäische und globale Geschichte“. Hugh McLeod (Birmingham) befasste sich mit der Kirchlichen Zeitgeschichte Westeuropas. Er erklärte die 1960er Jahre als eine Zeit, in der ein der Reformation vergleichbarer umfassender Wandel stattgefunden habe; dieser habe die christliche Sozialisation und das Selbstverständnis der westlichen Gesellschaft betroffen. Für diesen Wandel gäbe es vier Erklärungsmuster: Das Christentum sei von außen attackiert worden, die Kirche sei von innen attackiert worden, alle Religionen hätten unter modernen Differenzierungsprozessen gelitten und von den 1960er Jahren bis zum Ende des 20. Jahrhunderts seien die in der Französischen Revolution begonnenen Prozesse zum Abschluss gekommen. McLeod wies auf gegenläufige Entwicklungen innerhalb der Kirchen seit den 1960er Jahren hin: Zwar habe der Kirchgang weiter abgenommen, doch sei es zu einem Aufschwung an Freiwilligentätigkeit gekommen. Das religiöse Feld habe sich durch den Islam erweitert, auf den in drei Handlungsmustern reagiert wurde: mit erhöhtem säkularem Selbstverständnis, mit erhöhtem christlichen Selbstverständnis oder mit einem interreligiösen Kommunikationsangebot. Forschungsdesiderate sah McLeod bei länderübergreifenden Mikro- und Makrostudien.

Gisa Bauer (Leipzig) befasste sich unter dem Titel „Kirchliche Zeitgeschichte: Osteuropa“ zunächst mit dem Versuch einer (geografischen) Begrenzung, stellte dann akademische und kirchliche Institutionen im deutschsprachigen Raum vor, die osteuropäische Geschichte erforschen, und widmete sich zuletzt den Forschungsschwerpunkten. Bei der Erforschung Osteuropas kranke die Parallelstruktur theologischer Ostkirchenkunde und historisch-politischer Osteuropageschichte an mangelnder reziproker Rezeption. Zudem werde Osteuropaforschung teilweise als „Heimatspflege“ betrieben und so z. B. nordamerikanische Arbeiten als westliche Kritik abgelehnt. Russland werde zu oft mit der Sowjetunion identifiziert und so andere nationale orthodoxe Kirchen übersehen. Ökumenische Studien seien ein weiteres Desiderat.

Katrin Boeckh (Regensburg) unterstrich als Moderatorin der Sektion, dass auch die deutsche Minderheit in Osteuropa sowie der Zweite

Weltkrieg und seine Folgen in Osteuropa zu mehr Forschung verpflichteten. Zudem wies sie darauf hin, dass die Religiosität in Osteuropa eine größere Rolle spiele, sodass hier für Kirchliche Zeitgeschichte gute Anknüpfungspunkte vorlägen.

Den finalen Sektionsvortrag – zur globalgeschichtlichen Ausrichtung kirchlicher Zeitgeschichte – hielt Olaf Blaschke (Münster). Er deutete deren Positionierung am Ende der Tagung einerseits als Ausdruck der Forschungsgeschichte, in der die Globalgeschichte als jüngste hinzugetreten sei, oder andererseits als Klimax des Blickwinkels Dorf-Stadt-Nation-Globus. Blaschke schlug vor, die globale Perspektive an den Anfang eines Forschungsvorhabens zu stellen: Jede Quelle habe das Potenzial, global gelesen zu werden. So seien bisherige Untersuchungsgegenstände zukünftig auf globalgeschichtliche Implikationen hin zu betrachten und dabei von globalisierungsgeschichtlichen Entwicklungen zu unterscheiden. Mit Missionsgeschichte in Anlehnung an Rebekka Habermas, der Erweckungsbewegung und internationaler Ökumene seien Teilaspekte des von Klaus Koschorke als polyzentrischem Christentum verstandenen Phänomens per se als globalgeschichtliche Themen aufgeworfen. Neben der Darstellung von Kirche und Religion in globalgeschichtlicher Perspektive seien die Globalisierung der Religion und Globalisierung durch Religion wünschenswerte Forschungsfragen. Globalgeschichte sei mit Jürgen Osterhammel als Haltung zu verstehen.

Klaus Fitschen (Leipzig) hielt in seinem Tagungskommentar Diskrepanzen in der Selbstwahrnehmung der Kirchlichen Zeitgeschichte fest. Hatte Großbölting zu Beginn der Tagung von einer guten Lage gesprochen, wirkten andere Voten pessimistischer. Einer vermeintlich guten Situation ständen schwindende Ressourcen gegenüber. Zudem stünde der Selbsthistorisierung weiterhin die Frage nach Zukunftsperspektiven gegenüber. Was solle Gegenstand Kirchlicher Zeitgeschichte sein, wenn Religion aus der Gesellschaft ins Private emigriert sei? Werde Kirchliche Zeitgeschichte innerhalb der Kirche überhaupt rezipiert? Müsse sich Kirchliche Zeitgeschichte einer umfassenden Religionsforschung mit der Wahrnehmung von Migrations- und Freikirchen zuwenden und stärker frömmigkeitsgeschichtliche Diversität aufnehmen? Wie sollte diese abgebildet werden? Sind gedruckte oder elektronische Dokumentationen die Zukunft?

Mit Blick auf den Tagungstitel „Bilanz – Fragen – Perspektiven“ bleibt festzuhalten, dass die „Bilanz“ das größte Gewicht der Tagung ausmachte. „Fragen“ stellten sich vor allem nach dem Gegenstand: Soll fortan Religiöse Zeitgeschichte in einem nicht auf Deutschland begrenzten Raum geschrieben werden? Und welche Methoden könnten das so erweiterte Forschungsfeld womöglich interdisziplinär aufschließen? Auch scheint insbesondere im evangelischen Bereich mit dem Jahr 1991 eine Art Schlusspunkt der Erforschung gesetzt worden zu sein. Doch wie verhält sich dies zu einer danach anwachsenden Zeitspanne? Die „Perspektiven“ auf die kirchliche Zukunft machten einen Großteil der Zukunftssorgen dieser Tagung aus. Wer wird Kirchliche Zeitgeschichte wahrnehmen und betreiben? Aber auch: Wie verändert Digitalität kirchengeschichtliches Arbeiten?

Für die Berichterstatteerin stellten sich darüber hinaus noch andere Fragen: So blieb – außer in den Beiträgen von Claudia Lepp und Gisa Bauer – unklar, wie und ob sich die Disziplin im 30. Jubiläumjahr der deutschen Einheit mit DDR-Geschichte beschäftigt. Zudem beteuerten verschiedene Referenten, dass geschlechtergeschichtliche Perspektiven in der Kirchlichen Zeitgeschichte bereits etabliert seien, was sich aus Sicht der Berichterstatteerin nicht so darstellt. Diese oder eine tiefergehende Beschäftigung mit dem Thema Postkolonialismus scheinen wünschenswerte Desiderate zu sein.

Die „Bilanz“ dieser Tagung lautet: hatte man sich vor 30 Jahren über die Frage des Forschungsgegenstands aus institutionen-, theologie- und sozialgeschichtlicher Perspektive gestritten, so gewinnt heute die Gegenstandsfrage im Kontext gesellschaftlicher Pluralisierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse erneut an Brisanz.

Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘.
Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit.

Daniel H. Meyer

Unter dem Titel „Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘. Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit“ trafen sich vom 18. bis zum 20. September im Hotel auf der Wartburg, in jenem Saal, in dem bereits am 6. Mai 1939 das ‚Entjudungsinstitut‘ eröffnet worden war, rund 100 Fachwissenschaftler und Interessierte aus Gesellschaft, Politik und Medien, um sich in interdisziplinärer Weise diesem Thema zu widmen. Zur Konzeption der Tagung, die von der Stiftung Lutherhaus Eisenach, dem Wissenschaftlichen Ausstellungsbeirat der Stiftung Lutherhaus Eisenach, der Wartburg-Stiftung Eisenach, der Friedrich-Schiller-Universität Jena und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte veranstaltet wurde, gehörte es, die Geschichte des ‚Entjudungsinstituts‘ nachzuzeichnen, die Ideologie und Theologie dieser Einrichtung zu kontextualisieren, sie mit ähnlichen (pseudo-)wissenschaftlichen ‚Instituten‘ der NS-Zeit zu vergleichen und nach der Auswirkung und Rezeption des Eisenacher Instituts in Ost- und Westdeutschland zu fragen. Dementsprechend gliederte sich die Tagung – die am Abend des 19. Septembers durch die Eröffnung der Sonderausstellung „Erforschung und Beseitigung. Das kirchliche ‚Entjudungsinstitut‘ 1939–1945“ im Lutherhaus und dem Eröffnungskonzert der ACHAVA-Festspiele in der nahegelegenen Eisenacher Georgenkirche ergänzt wurde – in vier thematische Sektionen, in welche zu Beginn der Tagung Christopher Spehr (Jena) und Harry Oelke (München) einführten. Zu jeder der Sektionen sollte es neben den Vorträgen der Referenten noch Raum für anschließende Diskussionen innerhalb des Plenums geben, da – so Spehr – „[die] Aufarbeitung der Geschichte des ‚Entjudungsinstituts‘ nicht nur für Wissenschaft und Kirche, sondern auch für die Eisenacher Bevölkerung und für alle Thüringer von hohem Interesse sei.“¹

In Sektion I (18./19. September), moderiert von Claudia Lepp (München), ging es unter der Überschrift „Vorgeschichte und Kon-

1 Bei diesem und den nachfolgenden Zitaten handelt es sich um wortwörtliche Mitschriften zu den Vorträgen der Referentinnen und Referenten.

texte“ um die Entwicklungslinien, an deren Ende die Entstehung des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ verortet werden muss. Mit der Darstellung von der naturwissenschaftlichen Wende des ausgehenden 19. Jahrhunderts, dem Aufkommen des Sozialdarwinismus und der Forcierung völkischen Gedankengutes wurde dabei die Verbindung von Rassegedanken, Antisemitismus und Theologie nachgezeichnet.

In seinem Referat „Völkische Weltanschauung, Religiosität, Religionskonzepte und Religionsgemeinschaften in der langen Jahrhundertwende“ gab Uwe Puschner (Berlin) zunächst einen Überblick über die Entstehungsbedingungen der nach innen wie außen inhomogen auftretenden völkischen Bewegung, die im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert entstanden war. In groben Zügen zeichnete Puschner die völkische Bewegung als „fragmentierte Sammelbewegung“ nach, zu deren Charakteristika ein radikalisierender Nationalismus, Antimodernismus, der Wunsch nach Überwindung des Humanismus ebenso wie der u. a. vom Theologen Paul Anton de Lagarde (1827–1891), von den Schriftstellern Artur Dinter (1876–1948), Thomas Westerich (1879–1953) sowie Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) vertretene Rassegedanke und der Antisemitismus gehörten. Diese Phänomene seien, so Puschner, nach dem Ersten Weltkrieg und der damit einhergehenden „transzendentalen Obdachlosigkeit“ kulminiert und hätten das Bedürfnis nach einem „neuen Gott, neuem Glauben und einer neuen Weltanschauung“ geschürt, welches die Großkirchen nicht länger hätten befriedigen können. Infolge dessen entwickelten sich neue „Superioritäts- und Heilsgewissheiten“, vertreten beispielsweise im Neuheidentum oder im Deutschchristentum, die das spirituelle Erfahrungsvakuum mit politisch-nationalen Überlegenheitsgefühlen verbanden.

Im daran anschließenden Vortrag von Wolfgang Benz (Berlin), „Wege zur NS-Ideologie. Houston Stewart Chamberlain und andere Architekten des ‚modernen Antisemitismus‘“, wurden neben Chamberlain noch weitere Ideengeber des modernen Antisemitismus beleuchtet. So trug u. a. das 1853 vom Schriftsteller Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816–1882) verfasste Werk „Die Ungleichheit der Menschenrassen“ zur Glorifizierung des Überlegenheitsgefühls der deutschen Rasse bei gleichzeitiger Abwertung allen Jüdischen bei. Neben Gobineau thematisierte Benz den sogenannten Berliner Anti-

semitismusstreit (1879–1881), in dessen Verlauf u. a. der konservative preußische Historiker und Reichstagsabgeordnete Heinrich von Treitschke (1834–1896) und der Journalist Wilhelm Marr (1819–1904) als ‚Sprachrohre‘ des Antisemitismus aufgetreten waren. In dieser Zeit seien, so Benz, die später im Nationalsozialismus rezipierten Stigmata aufgekommen, dass „die Juden den überragenden Einfluss in allen gesellschaftlichen Bereichen erreichen wollen.“ Auch hätten sich diese haltlosen Vorurteile, so der Referent in Bezug auf den Berliner Hofprediger Adolf Stoecker (1835–1909), mit denen latent im Christentum zu findenden Vorwürfen dem jüdischen Volk gegenüber verbunden und Maßnahmen der NS-Zeit vorweggenommen, durch welche Menschen jüdischen Glaubens aus dem gesellschaftlichen Leben separiert worden seien. Als Fazit seiner Ausführungen betonte Benz, dass der Antisemitismus der 1880/90er Jahre zwar in Stagnation geraten sei, doch „Keime ausbildete, die schlummernd in der Erde lagen und in der Person Adolf Hitlers zusammenliefen.“

Thomas Martin Schneider (Koblenz) nahm in seinem Referat diesen Faden auf und stellte unter dem Titel „Die Deutschen Christen und ihre ‚Rassentheologie‘“ einerseits die frühe Organisationsgeschichte dieser Glaubensbewegung dar – wobei schwerlich von ‚den‘ Deutschen Christen, sondern eher von einem „Zustand zwischen Homogenität und Heterogenität der deutschchristlichen Bewegung“, so Schneider, gesprochen werden sollte – und thematisierte andererseits die Entwicklung der deutsch-christlichen Theologie. Auch innerhalb dieser könne nur in einer Hinsicht von Gemeinsamkeit gesprochen werden, nämlich in der Fokussierung auf die Politik zu Lasten des Glaubens und Bekenntnisses, denen sich die Theologie eigentlich verpflichtet fühlen sollte. Programmatisch fasste Schneider die Entwicklung vom anfänglichen Selbstverständnis der Deutschen Christen als der „SA Jesu Christi“ hin zur radikalen Übernahme der sogenannten Volksnomoslehre in Emanuel Hirschs (1888–1972) ‚Glaubensbekenntnis‘ (1933) der Deutschen Christen zusammen, in dem es u. a. hieß: „Wir glauben an [...] Gott [...] der die Völker und Menschen ins Leben ruft, daß sie ihm dienen, ein jegliches nach seiner Art.“²

2 Hirsch, Emanuel: Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen. Berlin 1933, 20.

Zum Abschluss des ersten Tages fand im Festsaal der Wartburg nach Grußworten von Dr. Irmgard Schwaetzer (Präses der Synode der EKD, Berlin), Prof. Dr. Benjamin-Immanuel Hoff (Minister für Kultur-, Bundes- und Europaangelegenheiten, Erfurt) und Prof. Dr. Reinhard Schramm (Vorstandsvorsitzender der Jüdischen Landesgemeinde, Erfurt) der öffentliche Vortrag „Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘“ durch Christian Wiese (Frankfurt a. M.) statt. Der Inhaber der Martin-Buber-Professur für Jüdische Religionsphilosophie referierte zur selbstgewählten Aufgabenstellung des ‚Entjudungsinstituts‘ und stellte fest, dass dieses Institut nicht als „marginale Erscheinung betrachtet werden könne.“ Mit ihren internationalen Vernetzungen und ihrer gewaltsamen Rhetorik hätten sich auch Theologen wie Karl Georg Kuhn (1906–1976), Helmuth Kittel (1902–1984), Walter Grundmann (1906–1976) und Johannes Leipoldt (1880–1965) zu „Schreibtischtätern des NS-Regimes gemacht.“ Den Hauptteil seines Referats widmete Wiese der jüdischen Rezeptionsgeschichte zum Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘ und zur Verbindung zwischen Judentum und Christentum. Bislang sei – am Beispiel von Person und Werk des Rabbiners Leo Baeck (1873–1956) und des Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965) – intensiv über die trennenden Linien zwischen Judentum und Christentum diskutiert worden. In der Haltung des Historikers Raphael Straus (1887–1947), der sich der Referent anschließe, sei die „enge Nachbarschaft zwischen Judentum und Christentum betont worden [...], die eine bleibende Herausforderung für die Theologie und den christlich-jüdischen Dialog ist und bleibt.“

Die Fortsetzung der ersten Tagungssektion (19. September) eröffnete Dirk Rupnow (Innsbruck/Österreich), der leider nicht vor Ort sein konnte, mit seinem Referat „Judenforschung‘ im Dritten Reich – Konzepte, Institutionen und Dynamiken einer NS-Musterwissenschaft“. Nach Einschätzung Rupnows sei es unerlässlich, das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘ in den transdisziplinären Kontext der NS-Judenforschung zu stellen; zum einen, weil es dort das als einzige kirchliche Einrichtung ein Unikum war, und zum anderen, weil es analog zu weiteren (pseudo-)wissenschaftlichen Forschungseinrichtungen, auf welche Rupnows Referat ebenfalls einging, als „Einrichtung einer kämpferischen Wissenschaft an der Schnittmenge zwischen Propaganda und Politik“ stand. Sich von einer derartigen

Instrumentalisierung abzugrenzen, wäre für die ernsthafte Wissenschaft ratsam gewesen, doch habe das Eisenacher Institut – so die sachkundigen Wortmeldungen aus dem Plenum, in der im Anschluss an Rupnows Referat geführten Diskussion – diese klare Abgrenzung nicht verstanden und sich somit an den Verbrechen des NS-Regimes mitschuldig gemacht.

An den kontextuellen Rahmen anschließend, beschäftigte sich die von Jörg Ganzenmüller (Jena) geleitete Sektion II „Das ‚Entjudungsinstitut‘“ (19. September) dezidiert mit dem ideologischen und theologischen Umfeld, in welchem das Eisenacher Institut seine ‚Arbeit‘ vollzog. Den Auftakt dazu bildete das Referat Oliver Arnholds (Detmold), „Im Kampf für die Entjudung des religiösen Lebens“. Die Ideologie des kirchlichen ‚Entjudungsinstituts“. Die ideologische Grundlage des Instituts, so Arnhold, müsse in den Personen Siegfried Lefflers (1900–1983) und Julius Leutheusers (1900–1942) als Vertreter des radikalen Flügels der deutschchristlichen Bewegung gesucht werden. Beide hätten frühzeitig die Loyalität zum NS-Staat mit Luthers Obrigkeitslehre begründet und die staatlich unübersehbare Ausgrenzung der jüdischen Mitbürger und die damit einhergehende staatlich betriebene „Entjudung des öffentlichen Lebens“ zum Eckpfeiler ihrer theologischen Ansichten gemacht. Gestärkt durch die Aktionen der November-Pogrome hätte Grundmann diese Eckpfeiler aufgegriffen und zum Kern der ‚wissenschaftlichen Tätigkeit‘ des Eisenacher Instituts erklärt, welche dezidiert praktisch ausgerichtet sei und in das Gemeindeleben hineinwirken sollte. Als ein Beleg könne u. a. die vom Institutsmitarbeiter und Jenaer Systematiker Heinz Erich Eisenhuth (1903–1983) 1941 vorgeschlagene Aussonderung der als ‚Judenchristen‘ diffamierten Gemeindeglieder gelten. Für die Zeit nach 1945 weist Arnhold anhand unveröffentlichter Archivalien nach, dass die Mitarbeiter von diesen Maßnahmen nichts mehr wissen wollten und ihre Arbeit einzig in den kirchlichen Widerstand gegen das NS-Regime einordneten, um „ihre eigene Schuld schnellstmöglich umzudeuten und die Entnazifizierungsarbeit zu beschleunigen“.

Eine besonders eindrückliche Version der Umdeutung zeigte im Anschluss daran Matthias Morgenstern (Tübingen) mit seinem Referat „Walter Grundmann als Schüler Gerhard Kittels. Variationen des ‚christlichen Antisemitismus‘ zwischen Tübingen und Eisenach“

auf. Als Kenner und Nutzer jüdischer Midraschim und Qumran-Texte habe Grundmann in seinen späteren neutestamentlichen Kommentaren oft Bezug auf die Werke seiner Tübinger Lehrer Adolf Schlatter (1852–1938) und Gerhard Kittel (1888–1948) genommen, ohne jedoch anzugeben – was nach Ansicht Morgensterns mehr als wahrscheinlich ist –, dass diese sich wiederum häufig auf die Zuarbeit ihrer jüdischen Mitarbeiter Charles Horowitz (1892–1969) und Martin Buber gestützt hätten. Die Tatsache jüdischer Zuarbeit und den Dialog mit jüdischen Partnern habe Kittel 1946 in einer Verteidigungsschrift genutzt, um seine eigene Verstrickung in das NS-Regime zu relativieren. So habe er auch die unternommenen Versuche, Jesus zu „arisieren“, stets in den „Bereich der Phantasie verschoben“, was Morgenstern als deutliche Abgrenzung Kittels zu seinem Schüler Grundmann interpretiert. In seinen späteren autobiographischen Erinnerungen habe wiederum Grundmann zwar einen direkten Bezug zwischen der Eisenacher ‚Exegese‘ und den späteren Kommentarwerken hergestellt, doch die aus seinen Tübinger Tagen bekannte jüdische Zuarbeit nicht als Möglichkeit der Relativierung der eigenen Schuld genutzt.

Den Abschluss der zweiten Tagungssektion bildete der Vortrag „Das ‚Entjudungsinstitut‘ in der Wahrnehmung der Bekennenden Kirche“ von Siegfried Hermle (Köln). In ähnlich inhomogener Weise fielen, so Hermle, die zeitgenössischen Urteile innerhalb der Bekennenden Kirche bezüglich der Arbeit und der Relevanz des Eisenacher ‚Entjudungsinstituts‘ aus. Während die Zeitschrift *Junge Kirche* – das Mitteilungsorgan der Jungreformatischen Bewegung – die Arbeitsergebnisse des Instituts rundweg ablehnte, allen voran die Umdeutung des neutestamentlichen Zeugnisses innerhalb des sogenannten Volkstestamentes³, entschied der 1936 gegründete Lutherrat, das Institut und seine ‚Arbeitsergebnisse‘ genau zu prüfen, bevor ein abschließendes Urteil über die wissenschaftliche Relevanz der Ergebnisse gefällt werden könne. Zwar wies er 1941 die vom Institut veröffentlichte Version des Gesangbuches – „Großer Gott, wir loben dich“ – zurück, weil es „die Differenz zwischen Gott und Mensch

3 Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben (Hg.): *Die Botschaft Gottes. Das Volkstestament der Deutschen*. Weimar u. a. 1940.

leugnen würde“, doch wurde der antisemitische Impetus des ‚Entjudungsinstituts‘ als solcher nicht gänzlich verworfen. Einzelne Stimmen der Bekennenden Kirche, u. a. der Württembergische Landesbischof Theophil Wurm (1868–1953), erklärten sogar, dass man sich der Arbeit des Instituts nicht bedienen brauche, da „man sich ohnehin von jüdischen Einflüssen freigehalten habe.“ Auch, so wies es Hermle an Vertretern der Hannoverschen Landeskirche nach, habe man versucht, die Arbeit des Instituts zu relativieren, indem man einen eigenen Arbeitskreis zur Erforschung der jüdischen Einflussnahme auf die Kirche einzurichten suchte. So hielt beispielsweise Landesbischof August Marahrens (1875–1950) an der Geltung des Alten Testaments fest, dessen Bestand christlicher Überlieferung er von einer generellen Ausschaltung jüdischen Einflusses auf die Kirche unterschieden wissen wollte.

In der von Karl-Wilhelm Niebuhr (Jena) moderierten Sektion III (19. September) kamen sodann junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zu Wort, die sich in Fallstudien mit den Arbeitsweisen und Arbeitsergebnissen des Instituts beschäftigten oder darüber hinausgehenden Fragestellungen nachgingen.

Zunächst referierte Mirjam Loos (Rapperswil/Schweiz) unter dem Titel „Die Figur einer ‚jüdisch-bolschewistischen Weltgefahr‘ – Funktionen und Leerstellen im deutschsprachigen Protestantismus“ über die Verwendung antibolschewistischer Metaphorik und deren Verknüpfung mit antisemitischen Stereotypen. Am Beispiel weitverbreiteter Vorbehalte gegenüber dem Kommunismus und Bolschewismus, welche Adolf Hitler frühzeitig aufgegriffen und mit dem sogenannten Weltjudentum in Zusammenhang gebracht hatte, wies Loos in theologischen Texten nach, dass auch evangelische Theologen wie Grundmann sich dieses Zusammenhangs bedient hatten.

Neben der antibolschewistischen Propaganda nutzte das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘ auch die in Entwicklung begriffene religionswissenschaftliche Methodik, worüber im Anschluss Dirk Schuster (Potsdam) in seinem Vortrag „Die Instrumentalisierung von ‚Religionswissenschaft‘ durch das ‚Entjudungsinstitut‘“ informierte. Es sei neben Johannes Leipoldt und Walter Grundmann vor allem der Einfluss des vergleichenden Religionswissenschaftlers Heinz Hungers (1907–1995) gewesen, der mittels seiner religionswissenschaftlichen Methode den Aufweis zu erbringen suchte, dass

Germanentum und Judentum rassenkundlich unterschiedlich und unvereinbar seien und dass das Germanentum über einen arteigenen Glauben und über ein eigenes religiöses Ideal verfüge. Darüber hinaus zeigte Schuster auf, dass die durch diese Methodik verbürgte Terminologie des ‚Nicht-Jüdischen‘ gleichbedeutend mit dem vom NS-Staatsapparat genutzten Terminus ‚Arisch‘ verwendet wurde.

Das Themenfeld der vom Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘ verwendeten Termini stellte nun in dezidiert exegetischer Erkenntnisrichtung Elisabeth Lorenz (München) dar. Die Fragestellung, der Lorenz in ihrem Vortrag ‚Das Jesusbild der ‚Botschaft Gottes‘‘ nachging, beschäftigte sich mit den alttestamentlich konnotierten Hoheitstiteln Jesu („Lamm Gottes“, „Priester“, „Messias“, „Hohepriester“ u. ä.), die nicht in die antisemitische Diktion des Eisenacher Instituts passten. An deren Stelle konstruierten die Eisenacher Theologen ein heldisches Jesusbild, indem sie neue Begrifflichkeiten einführten, jüdische Konnotationen umdeuteten oder Neukombinationen vornahmen. Jesus sollte nicht länger der „leidende Messias“ sein, „sondern der heroische Kämpfer [...], der dem deutschen Volk als Gebrauchsanweisung richtigen Lebens und deutschen Lebens-einsatzes“ diene.

Unter dem Titel „Konzentrationslager und Evangelische Kirche“ referierte Rebecca Scherf (München) über die Verbindung der Evangelischen Kirche zu den staatlichen Konzentrationslagern. So zeichnete sie am Beispiel Oskar Daumillers nach, dass und inwiefern die Evangelische Kirche bemüht war, zu denen im Konzentrationslager Dachau und anderswo inhaftierten Pfarrern Kontakt zu halten und ihnen in pastoraler Verantwortung zur Seite zu stehen. Gleichwohl, worin das ambivalente Verhalten der Evangelischen Kirche zu finden sei, gebe es auch einzelne Belege dafür, dass es im norddeutschen Raum Konzentrationslager in Trägerschaft der Inneren Mission gegeben habe, beispielsweise das KZ Kühlen 1933. Auch wenn eine direkte Mitverantwortung an den Gräueltaten in den Konzentrationslagern seitens der Deutschen Christen und der Mitarbeiter des Eisenacher ‚Entjudungsinstituts‘ nicht nachgewiesen werden kann, sollten hier, so Scherf, weitere Forschungen betrieben werden.

Den Abschluss der Tagung bildete die von Gisa Bauer (Leipzig) geleitete Sektion IV (20. September). Unter der Überschrift „Wirkun-

gen und Aufarbeitung“ wurden die mittelbaren sowie unmittelbaren Nachwirkungen des ‚Entjudungsinstituts‘ und seiner Mitarbeiter thematisiert – angefangen bei den Rechtfertigungsversuchen namhafter Institutsmitarbeiter, die eigene Schuld und Mitverantwortung am NS-Regime zu leugnen, über die unterschiedliche Rezeptionsgeschichte in Ost- wie Westdeutschland bis hin zur Geschichte der christlich-jüdischen Annäherung.

Den Auftakt dieser Sektion bildete der Vortrag Susannah Heschels (Hanover NH/USA) „Zur Geschichte der Erforschung des ‚Entjudungsinstituts““. Heschel, der das Verdienst zukommt, als eine der ersten Wissenschaftlerinnen die Geschichte des Instituts und seiner Verstrickung in das NS-System erforscht zu haben, schilderte eindrücklich, welche Schwierigkeiten sie zu Beginn der 1990er Jahre hatte, an Dokumente oder Gesprächspartner zum Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘ zu gelangen. Zum einen mag dies daran gelegen haben, dass ein Gros der mittlerweile zugänglichen Archivalien und Nachlässe damals noch unter Sperrfrist standen und zum anderen, dass der 1976 verstorbene Institutsleiter Walter Grundmann – der bis zu seiner Pensionierung 1975 in Eisenach das Katechetenseminar leitete und hohes Ansehen bei seinen Schülern und Kollegen genoss – stets bemüht war, seine Tätigkeiten während der NS-Zeit nicht zu thematisieren. „Geschockt“, so berichtet es Heschel weiter, „seien viele Theologen und Schüler Grundmanns gewesen, als seine NS-Vergangenheit ans Licht kam“. Aufgrund ihrer intensiven Beschäftigung mit der Materie, allen voran mit der Person Grundmanns, ist Heschel der Überzeugung, dass er und die Mitarbeiter des ‚Entjudungsinstituts‘ nicht einfach als in die Irre gegangenen Christen anzusehen seien, sondern dass man ihnen die „Tragweite ihres Tuns und die Kenntnis über den Holocaust zutrauen müsse.“ Ein abschließendes Urteil aber über die Einstellungen der Institutsmitarbeiter, so endete die an den Vortrag anschließende Diskussion innerhalb des Plenums, sei ohne weiterführende Studien nur schwer zu erbringen.

Wie eine derartige Weiterbeschäftigung aussehen könne, stellten Jochen Birkenmeier und Michael Weise (Eisenach) in ihrem gemeinsamen Vortrag „Stellungnahmen und Rechtfertigungsversuche ehemaliger Mitarbeiter des ‚Entjudungsinstituts‘ in der SBZ und DDR“ dar. Anhand späterer Äußerungen Hans Ermischs (1907–1981), Heinz Dungs (1898–1946/49), Arthur von Ungarn-Sternbergs (1885–

1949), Heinz Erich Eisenhuths und Siegfried Lefflers stellte Weise zunächst eine grobe Klassifizierung möglicher Relativierungs- und Legitimationsversuche der am Institut beteiligten Mitarbeiter dar. Neben „partieller Schuldübernahme“ (Leffler) hätten sich die Mitarbeiter damit gerechtfertigt, dass die eigene wissenschaftliche Mitarbeit auf einem „harmlosen Terrain erfolgt sei“ (Ermisch), dass sie einzig dem „Schutz der vom NS-Staat verfolgten Christen gedient habe“ (Dungs) oder dass es in der Mitarbeit „nur um eine Verhältnisbestimmung von Deutschen zum Christentum gegangen sei [und] dass man von der Ausrottung der Juden nichts gewusst habe“ (Ungarn-Sternberg). Ausführlich stellte Birkenmeier die späteren Stellungnahmen und das Denken des ehemaligen Institutsmitarbeiters Herbert von Hintzenstern (1916–1996) vor. Diese seien insofern interessant, weil neben der bereitwilligen Übergabe von Dokumenten und ausführlichen Statements zur Arbeit innerhalb des ‚Entjudungsinstituts‘ Hintzenstern bis zu seinem Lebensende an seinen antizionistischen und antijudaistischen Haltungen festhielt und diese offen artikulierte. Generell – so das vorläufige Fazit Weises und Birkenmeiers – sei den Erklärungsversuchen eine völlige Empathielosigkeit gegenüber den Opfern des NS-Regimes sowie eine Verschiebung der Schuld auf den „NS-Staat als unüberwindbaren monolithischen Block“ gemein.

Den Blick der Schuldfrage weitete dann Stephan Linck (Hamburg) mit seinem Referat zum „Umgang der evangelischen Kirche mit der NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum. Die Landeskirchen in Nordelbien“. Anhand der Beispiele der Hamburger Landeskirche und der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche zeigte Linck auf, dass die Schuldübernahme bzw. das Eingestehen der Schuld an den NS-Gräueltaten – selbst bei einer eng begrenzten Region wie Nordelbien – sehr disparat war. Während es in Hamburg frühzeitig zu einer engen Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden kam – beispielsweise innerhalb der Hamburger CDU, wo mit Erik Blumenfeld (1915–1997) sogar ein Auschwitz-Überlebender in den Hamburger Senat berufen wurde und man geschlossen gegen antisemitische Übergriffe Stellung bezog –, gehörte in Schleswig-Holstein „die Empathie eher den Tätern, die Opfer wurden nicht wahrgenommen.“ An der Person Martin Redekers (1900–1970), der im Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘ den Arbeitskreis „Spinoza und das

Judentum“ leitete und SD-Mitglied⁴ gewesen war, machte Linck die Aufnahme ehemaliger NS-Größen in die deutsche Nachkriegspolitik deutlich. Von 1954 bis 1967 war Redeker Landtagsabgeordneter in Kiel.

Zum Abschluss der letzten Tagungssektion stellte Veronika Albrecht-Birkner (Siegen) das „Verhältnis von Christentum und Judentum in der DDR und BRD“ dar. Im Zuge einer Annäherung an das „Verhältnissnarrativ von Christentum und Judentum im geteilten Deutschland“ zeigte Albrecht-Birkner unterschiedliche Phasen und Entwicklungslinien im Dialog von DDR-Kirchen zum Judentum einerseits und Kirchen der Bundesrepublik Deutschland zum Judentum andererseits sowie den gemeinsamen Dialog der Kirchen in Ost- und Westdeutschland zum Judentum auf. In ihrer detailreichen Darstellung kam Albrecht-Birkner zu der Ansicht, dass die persönliche Begegnung zwischen Christen und Juden – „Basisimpulse“, wie sie es nannte – maßgeblich zur christlich-jüdischen Annäherung beigetragen hätten. Diese Impulse seien in der DDR stärker und offener ausgeprägt gewesen, während sie in der Bundesrepublik „von unten wirkend“ Einfluss auf die landeskirchlichen Initiativen zur christlich-jüdischen Aussöhnung genommen hätten. Jene persönlichen Begegnungen und Impulse, so ermahnte Albrecht-Birkner zum Ende ihrer Ausführungen, seien noch heute wichtiger als theologische Reflexionen und würden eher dazu beitragen, den „Antisemitismus beflügelnden Antizionismus, der sich heutzutage wieder verstärkt zeigt“, zu bekämpfen.

In der von Christopher Spehr und Harry Oelke geleiteten Abschlussdiskussion wurden unter reger Beteiligung aller Anwesenden die Eindrücke und Erfahrungen der Tagung resümiert und Ausblicke auf zukünftige Forschungsprojekte gegeben. Als Quintessenz dieser Diskussion, deren Inhalt hier nicht zur Gänze reflektiert werden kann, kam es im gesamten Plenum zu einer univoken Einschätzung der Arbeit des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“. Der Umstand, dass sich gebildete und dem christlichen Glauben angehörende Theologen und Wissenschaftler ‚aufgemacht‘ hätten, das Christentum vom ‚jüdischen Gift‘ zu säubern und dazu noch einen

4 Die Abkürzung SD steht für den Sicherheitsdienst des Reichsführers SS.

symbolträchtigen Ort deutscher Reformationsgeschichte instrumentalisieren, werde nur noch übertroffen von der mangelnden Selbstreflexionsfähigkeit derer, die sich aus reinem Karrieredenken oder indoktriniertes Verblendung und Ignoranz hatten missbrauchen lassen. Dazu komme noch die mangelnde Anteilnahme an den Opfern des NS-Regimes, dem das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘ die theologische Rechtfertigung zum Genozid am jüdischen Volk an die Hand gegeben hatte.

Trotz der bereits herausgearbeiteten Erkenntnisse bleiben noch weitere Fragen hinsichtlich des Eisenacher ‚Entjudungsinstituts‘ offen. Eine Vielzahl weiterer Ansatzpunkte und Aufgaben wissenschaftlicher Beschäftigung, so trugen es Spehr und Oelke in Aufnahme der Plenumsbeiträge zusammen, stünden noch aus. So seien Begriffs-, Detail- und wirkungsgeschichtliche Studien vorzunehmen. Diese müssten sich zum einen mit der Verbindung von Antibolschewismus, Antifeminismus und Antisemitismus innerhalb der Theologie der Deutschen Christen beschäftigen, welche in den unterschiedlichen Publikationen des Instituts Ausdruck gefunden hatten. Zum anderen solle an der empirisch greifbaren Wirkung des ‚Entjudungsinstituts‘ im In- und Ausland – beispielsweise nach Siebenbürgen und Norwegen – weitergeforscht werden. Außerdem müssten noch die Mitwirkung katholischer Protagonisten in den Reihen der Institutsmitarbeiter sowie die ‚Karrieren‘ namhafter Mitarbeiter nach 1945 analysiert werden. Letzteres würde vor allem dazu beitragen, die Einflüsse und Kontinuitäten, aber auch die Diskontinuitäten des Eisenacher ‚Entjudungsinstituts‘ in Kirche, Theologie und Gesellschaft zu identifizieren.

Kirchliche Praxis in der DDR.
Kirche (sein) in Diktatur und Minderheit.

Felix Stütz¹

Am 11. und 12. Oktober 2019 fand die Auftakttagung der Forschungsstelle „Kirchliche Praxis in der DDR. Kirche (sein) in Diktatur und Minderheit“ in den Räumen der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig statt. Sie war mit ca. 60 Teilnehmenden ein erfreulicher Start für die Forschungsstelle um das Team der Leiterin Landesbischofin a. D. Ilse Junkermann.

Nach einer Begrüßung durch den Praktischen Theologen Alexander Deeg, dessen Lehrstuhl die Forschungsstelle zugeordnet ist, sowie einer Einführung durch Ilse Junkermann folgte ein erster Vortrag. Auf der Grundlage ihrer aktuellen sowohl kirchengeschichtlichen als auch praktisch-theologischen Forschungsarbeit² formulierten Hanna Kasparick und Hildrun Keßler (beide EH Berlin) Erwartungen an die Arbeit der Forschungsstelle. Wenn Zeitgeschichte als Vorgeschichte gegenwärtiger Anforderungen verstanden werde, dann sei es höchste Zeit, die Erfahrungen und Entwicklungen in der Kirche der DDR im heutigen gesamtdeutschen kirchlichen Kontext zu verankern und historisch-kritische Forschung mit der Situationsanalyse von Kirche und Gemeinwesen heute zu verbinden. Dies impliziere sowohl die Erstellung von Hilfsmitteln (wie z. B. die Veröffentlichung schwer zugänglicher Texte oder die Erstellung eines Who's Who der Kirche in der DDR) als auch Grundlagenarbeit (wie z. B. zum Zusammenwirken von Gemeinde und Diakonie in der DDR, zur Arbeit der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, zur Finanzierung der kirchlichen Arbeit in der DDR, zu ökumenischen Partnerschaften, zur besonderen Rolle der Laien u. ä.). Unter praktisch-theologischer Fragestellung sei die bereits erforschte (Kirchen-)Geschichte der DDR u. a. mit einer organisationsgeschichtlichen sowie genderspezifischen Perspektive erneut zu untersuchen:

1 Der Beitrag entstand unter Mitarbeit von Ilse Junkermann und Alexander Deeg.

2 Vgl. *Kasparick, Hanna / Keßler, Hildrun: Aufbrechen und Weiterdenken. Gemeindepädagogische Impulse zu einer Theorie von Beruflichkeit und Ehrenamt in der Kirche.* Leipzig 2019.

Wie wurde in der Organisation ‚Kirche in der DDR‘ mit den Schrumpfungsprozessen umgegangen? Welche anderen Modelle von Kirchenleitung wurden entwickelt? Welche Konzeptionen und konzeptionellen Entwürfe wurden umgesetzt? Welche nicht und warum nicht? Welche Spannungen gab es zwischen den verschiedenen Verantwortungsebenen? Welche Rolle nahmen Frauen ein? Und schließlich: Wie lässt sich diese Forschung mit dem noch jungen Feld der Kirchengemeindeforschung (congregational studies³) und den gegenwärtigen Forschungen zur Situation in ländlichen Räumen (Zentrum für Kirchenentwicklung in Zürich, Dissertation von Kerstin Menzel) sowie denjenigen im Rahmen des Reformprozesses der EKD verbinden?

In seiner Response weitete Klaus Fitschen (Universität Leipzig) den Erwartungshorizont aus der Perspektive der Kirchlichen Zeitgeschichte. Er wies auf die Weite des Forschungsfeldes hin: Auch die römisch-katholische Kirche und die Freikirchen sollten in den Blick genommen werden, ebenso wie die ökonomische und generative Perspektive. Es müsse gefragt werden: Welche Personen und Akteure sind wichtig und welche Quellen? Kann ‚Diasporatheologie‘ als roter Faden verstanden werden? Und nicht zuletzt sei zwischen inhaltlichen, methodischen und geschichtshermeneutischen Fragen zu unterscheiden.

Zahlreiche Rückmeldungen aus dem Plenum konnten in fünf verschiedenen Workshops eingebracht und erläutert werden, die entlang der avisierten Forschungsbereiche (a) Gottesdienst, Homiletik und Liturgik; (b) Ekklesiologie und Ämterlehre/Kirchentheorie; (c) Bildung/Religions- und Gemeindepädagogik; (d) Kirche und Gesellschaft/Kirche unter Anpassungsdruck; (e) Seelsorge angeboten wurden. Die Diversität der biographischen und forschungsbezogenen Erfahrungen der Teilnehmenden erbrachte ein großes Feld an weiteren Forschungsbedarfen, auch durch die Ergänzungen in einer zweiten Workshop-Phase mit einem Wechsel der Teilnehmenden am Samstagvormittag. Die Ergebnisse sind protokolliert und werden im Anschluss an die Tagung ausgewertet und in Aufgabenfelder gebündelt.

3 Vgl. *Hauschildt*, Eberhard: Kirchengemeindeforschung – Congregational Studies. Ergebnisse und Herausforderungen in einem neu entdeckten Feld religionssoziologischer und praktisch-theologischer Aufmerksamkeit. In: PTh 105 (2016), 246–261.

Am Freitagabend wurde die Forschungsstelle im Alten Senatssaal der Universität Leipzig feierlich eröffnet. Grußworte von Vertreterinnen und Vertretern der Universität, der Fakultät und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte betonten den hohen Anspruch und die wissenschaftliche Verortung der Forschungsstelle; Grußworte von EKD sowie UEK und VELKD (diese teilen sich die Sachkosten für die Forschungsstelle), der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (sie stellt den Dienst der Leiterin zur Verfügung) und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsen markierten den Bedarf und skizzierten den kirchlichen Erwartungshorizont. Bei einem Imbiss war gute Gelegenheit zu Gesprächen der Gäste untereinander.

Die anschließende Festrede von Wolfgang Ratzmann (Leipzig) trug den Titel „Zwischen Nostalgie und wissenschaftlich-historischer Entsorgung. Praktisch-theologische Forschung zur Kirche in der DDR?“. In einem ersten Teil erinnerte Ratzmann an die bisherige Forschung in diesem Feld, die zunächst „oft durchaus polemisch und interessen-geleitet“ gewesen sei. Es habe dann aber in Folge eine Phase mit vielen Einzelstudien zu kirchlichen Praxisfeldern gegeben. Trotz dieser Studien seien noch einzelne Felder kirchlicher Arbeit bzw. kirchlichen Lebens zu erforschen. Darüber hinaus bestehe die Aufgabe, bisher Erforschtes auf seine praktisch-theologische Aussagekraft zu untersuchen, wozu es auch hilfreich sei, neben bisher primär angewandten klassisch-historischen Methoden empirische Forschung zu betreiben. Im zweiten Teil des Vortrags fragte Ratzmann, was trotz aller Eigenheiten und Unterschiede den Singular „Kirche in der DDR“ möglich mache, und verwies dazu auf den „massiven Minorisierungsdruck“ als gemeinsames Band. Nötig sei es, „die Facetten“ des vorherrschenden Bildes von Kirche in der DDR „wissenschaftlich zu überprüfen und auch die Ambivalenzen in den DDR-Kirchen nicht zu verdrängen“. Im dritten und letzten Teil plädierte Ratzmann für eine „historisch informierte Praktische Theologie“. In dieser seien „praktisch-theologische Theorien oder kirchliche Konzepte ‚historisch informiert‘, eben auch von der Praxis der Kirchen in der DDR und deren Konzeptionen, zu entwickeln“. Die Forschungsstelle stehe damit vor einer Doppelaufgabe: zum einen, „die vorhandenen relevanten historischen Studien überhaupt erst einmal praktisch-theologisch“ wahrzunehmen; und zum anderen, „neue Studien anzuregen, um

Forschungslücken zu schließen oder um mit einem erweiterten methodischen Instrumentarium bestimmten Phänomenen der ‚Kirche in der DDR‘ näher zu kommen. Im derzeitigen Kulturwandel, von dem die gesamte Kirche betroffen sei, könne die Forschungsstelle so einen wichtigen Beitrag leisten.

Kerstin Menzel (Berlin) nahm in ihrer Response „aktuelle Debatten um die Deutung der DDR“ auf. Nicht mehr nur die Brüche durch die Friedliche Revolution, vielmehr auch die Kontinuitäten bis in gegenwärtige kirchliche Praxis seien in den Blick zu nehmen. Die historische Distanz ermögliche heute einen kritisch-differenzierten Blick, auch auf die bisherige Aufarbeitung und Forschung. Sie entbinde allerdings – auch gerade angesichts der gegenwärtigen Instrumentalisierung – nicht von kritischer Selbstreflexion und methodischer Präzision, die Ambivalenzen und Unterschiede nicht glätte. Auch in den neueren Forschungsansätzen anderer Disziplinen werde wahrgenommen, dass sich „Erwartungen einer nachholenden Angleichung“ so nicht erfüllt hätten. So seien ein interdisziplinärer Austausch und „Neugier auf vergessene Innovationspotentiale“ weitere wichtige Aspekte für die Arbeit der Forschungsstelle.

Am Samstagmorgen präsentierte die Ethnologin Juliane Stückrad (Eisenach) Ergebnisse ihrer Forschungen unter der Überschrift „Gemeindeleben und DDR-Erinnerung. Eine ethnographische Annäherung“. Ihre mikrokontextuellen Studien zeigen die Verflechtung der kirchlichen mit der kommunalen Gemeinde auf. Virulent ist etwa der Umgang mit Transformationsprozessen, die damals wie heute die Gesellschaft bewegen. Wie wird beispielsweise mit ehemaliger Stasi-Tätigkeit kirchlicher Mitarbeitender umgegangen? Wie präg(t)en ehemalige persönliche Verhältnisbestimmungen zur Kirche den Lebensweg? Oder: Welche positiven und negativen Folgen hatte die Friedliche Revolution – und für wen? Inwiefern ist die Kirche ein Teil von gegenwärtig tabuisierten Konflikten vor Ort? Ganz besonders verdeutlichte dieser Vortrag auf einer Metaebene die Notwendigkeit interdisziplinärer Forschung in Bezug auf das Forschungsgebiet.

Ein von Susanne Sturm (Leiterin der Redaktion Religion und Gesellschaft beim MDR, Leipzig) moderiertes Podiumsgespräch mit Klaus Fitschen, Juliane Stückrad und Hanna Kasparick bündelte zum Abschluss der Auftakttagung die Erträge und Erwartungen an die Forschungsstelle. Thematisiert wurden hier u. a. die (notwendige)

Ambiguitätstoleranz, die Anerkennung biographischer Brüche und der Differenz von ost- und westdeutscher Kirchengeschichte sowie deren Relation. Aus dem Podium und Plenum wurden als Aufgaben u. a. die Sammlung zeitgeschichtlicher Dokumente (z. B. Predigten) und deren Vermittlung in Archive, die Aufarbeitung der Ostkirchentage und ihr Vergleich mit den Westkirchentagen, die Weiterarbeit an geschichtshermeneutischen Fragestellungen und die Analyse der interkulturellen Zusammenarbeit – wie sie derzeit beispielsweise in der Nordkirche geschieht, die ein Gebiet ehemaliger Ost- und Westlandeskirchen umfasst – genannt.

Insgesamt erfuhr die Auftakttagung viel Resonanz und Aufmerksamkeit sowohl von medialer als auch forschungsinteressierter Seite. Die Forschungsstelle wird in den kommenden drei Jahren weitere Veranstaltungen mit dem Ziel der Vernetzung von Forschenden, der weiteren Erhebung des Forschungsbedarfs sowie der Diskussion grundlegender Fragestellungen durchführen⁴.

4 Das Exposé der Forschungsstelle sowie Informationen über den weiteren Forschungsgang sind zu finden unter: <https://pt.theol.uni-leipzig.de/forschungsstelle/> [zuletzt aufgerufen am 2.4.2020]. Wenn Sie gerne weiter über die Arbeit der Forschungsstelle informiert werden oder ggf. mitarbeiten möchten, dann schreiben Sie eine kurze Mail an: ilse.junkermann@uni-leipzig.de.

Der Gustav-Adolf-Verein (GAV) im Nationalsozialismus.

Filip Lipiński

Am 22. und 23. November 2019 fand in der Leipziger Zentrale des Gustav-Adolf-Werkes (GAW) eine Tagung zum Thema „Der Gustav-Adolf-Verein (GAV) im Nationalsozialismus“ statt. Die Initiative dazu ging von einigen Hauptgruppen des GAW aus, die Organisation lag bei der Zentrale des Werkes, das auch durch seine Präsidentin, Prälantin Gabriele Wulz, vertreten war. Die wissenschaftliche Leitung hatte Klaus Fitschen (Universität Leipzig) inne, der dabei vom Generalsekretär des GAW, Pfarrer Enno Haaks, unterstützt wurde.

In einer ersten Sektion wurde die internationale Perspektive vorgestellt:

Riho Altnurme (Universität Tartu) zeichnete die Situation der lutherischen Kirchen im Baltikum nach: Nach 1918 hatte sich die Lage der deutschen evangelischen Diaspora durch die Spaltung in eine deutsche und eine estnische Kirche radikal geändert. Die Hilfe des GAV kam dadurch nur noch der deutschen Kirche zugute. In der Zwischenkriegszeit förderte er verschiedene Projekte, vor allem die Lutherakademie, also die Hochschule für deutsche evangelische Theologen. Ähnlich waren die Verhältnisse in Lettland, wo es auch eine Kirchenspaltung gab und der GAV sich nur für die deutschsprachige Kirche engagierte. Ulrich A. Wien (Universität Koblenz/Landau), der persönlich nicht anwesend war und dessen Vortrag verlesen wurde, ging auch auf die Vorgeschichte des Engagements des GAV in Siebenbürgen ein. Nach 1918 hatte man sich auf den Schutz des deutschen Schul- und Sprachwesens konzentriert. In den 1930er Jahren beeinflusste die NS-Ideologie politische und kirchliche Kreise in Siebenbürgen stark, was zuweilen zu Konflikten mit dem GAV in Deutschland führte. Wo dieser keine Hilfe mehr leisten wollte (wie es durch die Absage einer großen Finanzhilfe im Jahre 1938 der Fall war), sprang das Kirchliche Außenamt unter Theodor Heckel ein. Über die Situation der evangelischen Kirchen in der Tschechoslowakei sprach Gerhard Frey-Reininghaus, der langjährige Ökumenereferent der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. Diese hatte nach 1918 alle Beziehungen zum GAV abgebrochen und einen eigenen Hilfsverein gegründet:

den Hieronymusverein (Jeronymova Jednota). Die deutschen evangelischen Kirchengemeinden schlossen sich zur Evangelischen Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien zusammen, die vom GAV unterstützt wurde. Die Beziehungen zum GAW (DDR) hat die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder erst in den 1960er Jahren wiederhergestellt. Rudolf Leeb (Universität Wien) befasste sich mit der Lage in Österreich, wo der GAV nach 1918 besonders aktiv gewesen war. Wilhelm Wachholz (Escola Superior de Teologia Sao Leopoldo) ging auf die Situation der deutschen evangelischen Kolonisten in Brasilien ein, die nach der Kriegserklärung Brasiliens an Deutschland als ‚fünfte Kolonie‘ galten. Dementsprechend schwierig waren Hilfen durch den GAV. Filip Lipiński (Doktorand an der Universität Leipzig) beschrieb die Lage des Posener Hauptvereins des GAV in der Zweiten Polnischen Republik vor dem Hintergrund des deutsch-polnischen Konflikts innerhalb der Evangelisch-Augsburgischen Kirche.

Eine zweite Sektion befasste sich mit dem Agieren verschiedener Hauptgruppen des GAV in der Zeit des Nationalsozialismus:

Volker Leppin (Universität Tübingen) sprach über den Württembergischen GAV, der vor allem Projekte im Osten unterstützt hatte, z. B. in der evangelischen Kirche in Galizien, deren Oberhaupt Superintendent Theodor Zöckler war. Andere, durchweg inhaltsreiche Vorträge befassten sich mit den Hauptvereinen Anhalt (Christl Morr und Jan Brademann), Sachsen (Arndt Haubold), Baden (Johannes Ehmann) und Pfalz (Friedhelm Borggreffe – sein Vortrag wurde ebenfalls verlesen), Berlin-Brandenburg (Hartmut Sander), Schlesien (Ulrich Hutter-Wolandt), Hessen-Nassau (Gerhard Hechler) und Rheinland (Norbert Stephan).

Die Tagung endete mit einem Vortrag von Norbert Friedrich (Friedner-Kulturstiftung) über den GAV im Kontext des Verbandsprotestantismus.

Besonders erfreulich war das hohe Engagement für die Aufarbeitung der eigenen Vereinsgeschichte in vielen (nicht allen) Hauptgruppen des Gustav-Adolf-Werkes. Die Vorträge werden im nächsten Band der „Evangelischen Diaspora“, dem Jahrbuch des GAW, veröffentlicht werden.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Bühmann, Henning: Die Stunde der Volksmission. Rechristianisierungsbestrebungen im deutschen Protestantismus der Zwischenkriegszeit (AKiZ B 73). Göttingen 2020.

In der Endphase des Ersten Weltkrieges und in der Weimarer Republik wurde „Volksmission“ in der evangelischen Kirche zu einem Schlüsselbegriff. Ein missionarischer Aufbruch sollte die Antwort für die als Bedrohung wahrgenommene Gegenwart von Revolution und Entkirchlichung bieten. Henning Bühmann untersucht den Diskurs und die Umsetzung dieses Konzeptes von 1916 bis 1934. Bei der Analyse volksmissionarischer Programme wird deutlich, wie die Protagonisten versuchten, auf die politische Situation zu reagieren, vor allem durch Annäherung an die nationalistische Ideologie. In einem zweiten Schritt zeichnet der Autor am Beispiel der Evangelistischen Abteilung des Central-Ausschusses der Inneren Mission die institutionelle Entwicklung der Volksmissionsbewegung nach, die zunächst verheißungsvoll begann, aber durch zahlreiche interne Konflikte paralytisch wurde, bis sie zuletzt an der Frage nach dem Verhältnis zum nationalsozialistischen Regime zerbrach. Schließlich wird anhand von internen Berichten von Volksmissionaren über Volksmissionswochen in den Gemeinden deutlich, wie stark sich die nur in kleinem Maßstab mögliche Umsetzung von den umfassenden Hoffnungen und Visionen unterschied. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass die Volksmissionsbewegung nicht nur an den äußeren Rahmenbedingungen, sondern vor allem an inneren Widersprüchen scheiterte.

Loos, Mirjam: Gefährliche Metaphern. Auseinandersetzungen deutscher Protestanten mit Kommunismus und Bolschewismus (1919 bis 1955) (AKiZ B 74). Göttingen 2020.

Mirjam Loos zeichnet eine mentalitätsgeschichtliche Entwicklungslinie im Protestantismus nach, beleuchtet Positionierungen und Diskurse

kirchenhistorisch und analysiert diese sprachwissenschaftlich. Die Autorin zeigt, dass eine massive Abwehrhaltung und sprachliche Radikalität dabei nur teilweise auf unfreie Kommunikationsstrukturen im totalitären NS-Staat zurückzuführen sind. Evangelische Publikationen, die das bolschewistische „Experiment“ ablehnten und vor kommunistischen Einflüssen in Deutschland warnten, hatten am Ende der Weimarer Republik Hochkonjunktur. Als hochgradig verbindend – sowohl innerhalb des evangelischen Lagers als auch mit nationalsozialistischen Denk- und Sprachmustern – wirkte die Furcht vor der „Weltgefahr des Bolschewismus“. Evangelische Autorinnen und Autoren multiplizierten populistische Metaphern, zumeist aus dem Feld der Gefahrenabwehr, die als existentiell empfundene Ängste widerspiegelten. Mirjam Loos zeigt mit ihrer Untersuchung, wie der Blick für Komplexität durch die kontinuierliche Verwendung solcher Sprachbilder verloren ging und dieser Umstand dazu beitrug, offensichtliches Unrecht im Vernichtungskrieg gegen die Sowjetunion nicht zu erkennen bzw. protestlos hinzunehmen. Nach 1945 entschärften die meisten evangelischen Autoren ihre Rhetorik, Ressentiments wirkten allerdings fort.

Lepp, Claudia (Hg.): Christliche Willkommenskultur? Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure nach 1945 (AKiZ B 75). Göttingen 2020.

Der Band bringt eine christentumsgeschichtliche Forschungsperspektive in die Migrationsgeschichte ein. Die beteiligten Historiker und Theologen analysieren, warum und wie christliche Akteure und Institutionen zur Integration von Flucht- und Arbeitsmigranten beigetragen haben. Die Aufnahme und Integration von Flüchtlingen, Vertriebenen und Remigranten in der Bundesrepublik Deutschland und der Tschechoslowakei nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs werden ebenso untersucht wie die von Arbeitsmigranten und Asylsuchenden in Westdeutschland und der Schweiz zwischen den 1950er und 90er Jahren. In ihrer Summe zeigen die Fallstudien zur Bundesrepublik erstmals, dass und wie sich die Aufnahme und Integration von Migranten seit Ende des Zweiten Weltkrieges bis heute zu einem neuen nachhaltigen, wenn auch nicht unumstrittenen Diskurs- und Handlungsfeld christlicher Akteure entwickelte. Kirchen und Christen beteiligten sich praktisch und argumentativ, mit materiellen und geistigen Ressourcen an einer

Willkommenskultur, und vollzogen notwendige Lernprozesse hinsichtlich der gleichberechtigten Teilhabe von Migranten und der positiven Gestaltung von Vielfalt in Kirche und Gesellschaft. Diese Prozesse evozierten aber auch politischen und innerkirchlichen Widerspruch. Für die ökumenische Kooperation auf den verschiedenen Ebenen sowie die Zusammenarbeit christlicher Akteure mit anderen zivilgesellschaftlichen Kräften war das Handlungsfeld indes ein Katalysator.

Neuerscheinungen in „Christentum und Zeitgeschichte“

Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Bearb.): Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus (CuZ 4). Leipzig 2019.

Wie haben evangelische Christen in der Zeit des Nationalsozialismus ihre ablehnende Haltung gegen das Regime zum Ausdruck gebracht? Anhand konkreter Beispiele werden widerständige Handlungen von der partiellen Unzufriedenheit bis hin zu Verweigerung oder zur Beteiligung am Umsturz dargestellt.

Neben bekannten Persönlichkeiten wie Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller oder Elisabeth Schmitz werden auch bisher für den christlichen Widerstand kaum beachtete Gruppen wie die Religiösen Sozialisten, die christlichen Mitglieder des Nationalkomitees Freies Deutschland oder Kriegsdienstverweigerer ins Blickfeld gerückt. Das Handeln der wenigen Widerständigen wird in die politische Entwicklung und das Verhalten des Mehrheitsprotestantismus eingeordnet.

Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 1: Protestantismus und Weimarer Republik (1918–1932) (CuZ 5). Leipzig 2019.

Die Geschichte von Kirche und Christentum seit dem Ende des Ersten Weltkrieges rückt als Kirchliche Zeitgeschichte immer mehr in den Fokus des akademischen und öffentlichen Geschichtsinteresses. Im Rah-

men einer in vier Bänden konzipierten handbuchartigen Gesamtdarstellung der Kirchlichen Zeitgeschichte bietet dieser erste Band in zehn Kapiteln (u. a. Politik, Theologie, Bildung, Kultur, Diakonie, Judentum) einen Überblick über die vielfältige und spannungsvolle Beziehung des Protestantismus zur ersten deutschen Demokratie und deren gesellschaftlicher Erfahrbarkeit im Weimarer Staat. Das von fachwissenschaftlichen Expertinnen und Experten anschaulich verfasste Buch bietet eine profunde historische Grundlage und eröffnet Perspektiven für das kirchenhistorische Verstehen des gesamten 20. Jahrhunderts.

Tagungen

18.–20. September 2019: Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘. Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit

Am 6. Mai 1939 wurde im Hotel auf der Wartburg von evangelischen Theologen, Kirchenleitern und elf Landeskirchen das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ (kurz: ‚Entjudungsinstitut‘) gegründet. Mit seiner antisemitischen und völkisch ausgerichteten Ideologie war es bemüht, Ideen ähnlich disponierter (pseudo-)wissenschaftlicher Institute erstmals im kirchlichen Bereich umzusetzen. Diese von der ‚Bekennenden Kirche‘ und einzelnen evangelischen Landeskirchen heftig kritisierte deutsch-christliche Einrichtung nahm unter der wissenschaftlichen Leitung von Professoren der Universität Jena ihre Tätigkeit in Eisenach auf und sammelte in Tagungen und Arbeitskreisen europaweit einen Unterstützerkreis. Das Institut steht in besonders exponierter Weise für einen deutschchristlich verantworteten wissenschaftlichen Antisemitismus in der NS-Zeit. Durch den Kriegsverlauf kam die Arbeit zunehmend zum Erliegen. Die Mitarbeiter dieses Instituts fanden nach Kriegsende neue Tätigkeiten in Wissenschaft und Kirche, so dass die Thematik bis heute Konfliktstoff birgt und über die bereits geleisteten Forschungen hinaus der weiteren soliden wissenschaftlichen Aufarbeitung bedarf.

Die Tagung knüpfte in interdisziplinärer Weise an die bisherigen Forschungen zum ‚Entjudungsinstitut‘ an, kontextualisierte die Ideolo-

gie und Theologie der Einrichtung, verglich sie mit ähnlichen ‚Instituten‘ und fragte nach dessen Wirkung und Auswirkung in Ost- und Westdeutschland.

27./28. Februar 2020: Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven

Ein fachwissenschaftlicher Diskurs über die Kirchliche Zeitgeschichte wurde zuletzt in den 1990er Jahren geführt. Es erschien daher an der Zeit, sich den seither aufdrängenden Fragen nach den zeitlichen, inhaltlichen und interdisziplinären Aspekten des Forschungsfeldes zu stellen und es angesichts veränderter Rahmenbedingungen neu zu vermessen. Gemeinsam wollten die Veranstalterinnen aktuelle Fragestellungen in einem Kreis renommierter Experten und Expertinnen aus verschiedenen Disziplinen diskutieren.

In den ersten vier Panels der Tagung, die im Burkardushaus am Dom in Würzburg stattfand, wurden Periodisierungsfragen, Forschungsgegenstände, Akteure und deren Intentionen sowie Quellenfragen behandelt. Die beiden letzten Panels befassten sich mit der Frage nach Chancen und Grenzen der Interdisziplinarität und beleuchteten die Kirchliche Zeitgeschichte in europäischer und globaler Perspektive.

Die wissenschaftliche Tagung wurde erstmals in bikonfessioneller Kooperation von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und der Kommission für Zeitgeschichte veranstaltet.

Veröffentlichungen und Vorträge der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte

Albrecht-Birkner, Veronika

- „Freiheit in Grenzen“. Ein Bild vom Protestantismus in der DDR.
In: epd-Dokumentation 2019, Nr. 51, 7–19.

- „Zum Verhältnis von Christentum und Judentum in der DDR und BRD – eine Annäherung“. Vortrag auf der Tagung „Das Eisenaacher ‚Entjudungsinstitut‘. Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit“ in Eisenach (20. September 2019).

Bauer, Gisa

- Hg: Politik – Kirche – politische Kirche (1919–2019). Die evangelischen Kirchen in Hessen und Nassau im Spiegel ihrer kirchenleitenden Persönlichkeiten. Tübingen 2019.
- Einleitung – Die Politisierung der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert. Geschichte einer Selbstfindung. In: Ebd., 9–26.
- Wolfgang Sucker (1905–1968) – Kirche herausgefordert zur „Evangelischen Selbstbesinnung“. In: Ebd., 129–165.
- [zusammen mit Neff, Anette]: Helmut Spengler (*1931) – Sein Konzept der „Einladenden Kirche“: Das Primat der Empathie in politisch polarisierender Zeit. In: Ebd., 213–261.
- Protestantische Milieus und Gruppen. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte evangelisch. Bd. 1: Protestantismus und Weimarer Republik (1918–1932) (CuZ 5). Leipzig 2019, 100–123.
- „Bewaffneter Friede“ – Krieg und Frieden oder: Wie Luther in der DDR gelesen wurde. In: Von Krieg und Frieden. Wittenberger Sonntagsvorlesungen 2019. Wittenberg 2019, 37–54.
- Reformator am Haken. In: Glaube+Heimat vom 7. April 2019, 3.
- Jesus People. In: ELThG² 2 (2019), 1561f.
- Geschlechterrollen ändern sich langsam. Interview mit Viola Rüdtele. In: Publik Forum vom 8. März 2019, 34f.
- Deutsche evangelische Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert. Zwischen Nationalprotestantismus und Ökumene. Ein Tagungsbericht. (London 14. bis 16. Juni 2018), veranstaltet von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (München) und dem German Historical Institute (London). In: MKiZ 13 (2019), 187–193.
- Rezension: Brian Stanley, Christianity in the Twentieth Century. A World History (= The Princeton History of Christianity). Princeton 2018. In: H-Soz-Kult, Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften, www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-28861 [eingestellt am 12.4.2019].

- „Frauen in Kirche und Gesellschaft – Vom Kampf im 19. Jahrhundert bis 1968“. Vortrag im Rahmen der Veranstaltungsreihe „100 Jahre Frauenwahlrecht“ der Auerbacher Winterakademie 2019, veranstaltet von der Gemeindegruppe Dekanat Bergstraße des Evangelischen Bundes Hessen und der Erwachsenenbildung der Evangelischen Kirchengemeinde Bensheim-Auerbach in Bensheim-Auerbach (6. Februar 2019).
- „Frauenwahlrecht aus (kirchen)geschichtlicher Perspektive“. Vortrag im Rahmen der Veranstaltungsreihe „100 Jahre Frauenwahlrecht“ der Evangelischen Kirchengemeinde Oberursel in der Evangelischen Auferstehungskirche in Oberursel (19. Februar 2019).
- „100 Jahre Frauenwahlrecht! Und die Kirchen? – Kirche und Frauenbewegung vom 19. Jahrhundert bis in die 1970er Jahre“. Vortrag im Rahmen des Frühstücks am Weltfrauentag in der Gethsemanekirche in Frankfurt a. M. (8. März 2019).
- „„Bewaffneter Friede“ – Krieg und Frieden oder: Wie Luther in der DDR gelesen wurde“. Vortrag im Rahmen der Veranstaltungsreihe „... dass es weder Hauen noch Stechens bedarf. Martin Luther von Krieg und Frieden“ der Wittenberger Sonntagsvorlesungen im Schloss Wittenberg (17. März 2019).
- „Die Rolle der Frau im Christentum“. Impulsreferat und Podiumsdiskussion mit der muslimischen Bloggerin Khola Maryam Hübsch und der Kuratorin am Jüdischen Museum Frankfurt a. M. Sara Soussan unter Moderation von Susanne Schierwater im Rahmen des „Dialogkreises Religionen“ des Hochtaunuskreises, veranstaltet vom Landratsamt Hochtaunuskreis und dem Abrahamitischen Forum Darmstadt in Bad Homburg (25. September 2019).
- „Kirche und Staat in der Welt: Zu verschiedenen staatskirchlichen Verfassungstypen in ausgewählten Regionen der Welt“. Vortrag im Rahmen der Veranstaltungsreihe „100 Jahre Weimarer Verfassung“ der Kooperationsregion Nord des Protestantischen Dekanats Ludwigshafen in der Kirchengemeinde Pfingstweide in Ludwigshafen (14. November 2019).

Fitschen, Klaus

- Homosexualität und Religion: der deutsche Protestantismus und der gesellschaftliche Wandel. In: Teichert, Georg (Hg.): *L(i)eben im*

Verborgenen. Homosexualität zwischen Stonewall und der Ehe für alle. Leipzig 2019, 57–68.

- „Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität: ein Fallbeispiel für kirchliche und theologische Urteilsbildung angesichts des Wandels von Ehe- und Familienbildern“. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Partnerschaft, Ehe, Sexualität“ an der Theologischen Fakultät Leipzig (23. April 2019).
- „Christliche Werte? Die Mütter und Väter des Grundgesetzes“. Vortrag im Rahmen einer Festveranstaltung im Zeitgeschichtlichen Forum Leipzig (8. Mai 2019).
- „Totschweigen und Verdrängen? Oder Lieben und Leben? Die Kirchen und das Thema Homosexualität“. Vortrag in der evangelischen Heilandskirche Graz (21. Mai 2019).
- „Der erste Deutsche Evangelische Kirchentag 1919 in Dresden – ein Neuanfang?“. Vortrag auf der Jahrestagung der AG für Sächsische Kirchengeschichte in Dresden (21. Juni 2019).
- „Vernunftrepublikanismus oder Demokratieverachtung? Trauer über Verlorenes oder Hoffnung auf neue Gestaltungsmöglichkeiten? Der Weg der Kirchen in der Weimarer Republik“. Vortrag in Erfurt (25. Juni 2019).
- Response zum Eröffnungsvortrag der Forschungsstelle „Kirchliche Praxis in der DDR. Kirche (sein) in Diktatur und Minderheit“ in Leipzig (11. Oktober 2019).
- „Europa als Aufgabe des Protestantismus? Möglichkeiten und Grenzen angesichts unterschiedlicher Kulturen“. Vortrag im Kloster Amelungsborn (30. Oktober 2019).
- Teilnahme an einer Podiumsdiskussion zu „Ethnischen und religiösen Minderheiten in DDR und Wendezeit“ in Berlin (5. November 2019).

Fix, Karl-Heinz

- Kirchliche Ordnung und Strukturen. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 1: Protestantismus und Weimarer Republik (1918–1932) (CuZ 5). Leipzig 2019, 74–99.
- [Ernst Lehmann] „Ein scharfer Kritiker Hitlers“. Ausstellungstafel für die Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen

und Christen im Nationalsozialismus“ (www.evangelischer-widerstand.de).

- „Die evangelische Kirche im Staat des Grundgesetzes – Anfänge – Entwicklungen – Probleme“. Vortrag innerhalb der Reihe „Horizonte“ der Evangelischen Kirchengemeinde Ebersberg (13. November 2019).
- Statement zum zeitgeschichtlichen Kontext auf der Veranstaltung des Lehrstuhls für Religionsgeschichte und Religionswissenschaft „Sophie Scholl in Film und Geschichte“ mit Prof. Dr. Matthew Coomber und Studierenden der St. Ambrose University in Davenport (Iowa) in München (13. Januar 2020).
- Mitwirkung an der Sendung „Evangelische Perspektiven“ auf Bayern 2 zum Thema „Schuldbekenntnis und sonst? Entnazifizierung in der evangelischen Kirche“ von Irene Esmann (3. Mai 2020).

Friedrich, Norbert

- Hg. [zus. mit Jähnichen, Traugott / Parussel, Isolde]: Neue Heimat finden – auf Vielfalt vertrauen – im Revier leben. Migration und Religionen im Ruhrgebiet. Kamen 2019. Darin: [zus. mit Jähnichen, Traugott / Parussel, Isolde] Migration und religiöse Pluralisierung, 10–15; Die Heime für junge Bergleute, 110–113; [zus. mit Jähnichen, Traugott] Soziale Interessen und christliche Grundhaltungen – die christlichen Gewerkschaften, 70–75; Die Anwerbung von Arbeitsmigranten für den Bergbau und die Krankenpflege, 126–131.
- Diakonie. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 1: Protestantismus und Weimarer Republik (1918–1932) (CuZ 5). Leipzig 2019, 196–214.
- Das Pflegemuseum Kaiserswerth, oder: Wie und warum helfen wir eigentlich? In: Schwillus, Harald/ Rhein, Stefan (Hg.): Religion, Museum, Bildung. Religion in Museen zeigen und vermitteln. Berlin 2019, 45–54.
- Kaiserswerther Generalkonferenz / Kaiserswerther Verband. In: Ebd., Sp. 1692–1695.
- Der Armen- und Krankenfreund. In: Mein Kaiserswerth 8 (2019), H. 4, 38f.
- Dr. Helene Henning – Diakonisse und Ärztin / Norbert Friedrich. In: Mein Kaiserswerth 8 (2019), H. 3, 36f.

- Wählen gehen – etwas Neues. In: *Mein Kaiserswerth* 8 (2019), H. 1, 24f.
- 130 Jahre Kinderklinik. In: *Mittendrin. Die digitale Mitarbeiterzeitschrift der Kaiserswerther Diakonie* 8 (2019), H. 2, 7.

Hermle, Siegfried

- Hg. [zus. mit Oelke, Harry]: *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 1: Protestantismus und Weimarer Republik (1918–1932)* (CuZ 5). Leipzig 2019.
- Christen und Juden. In: *Ebd.*, 215–237.
- Bearb. [zus. mit Lepp, Claudia und Oelke, Harry]: *Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus* (CuZ 4). Leipzig 2019.
- Kirchen in Mitteleuropa über das Epochenjahr 1918. Ein Tagungsbericht. In: *MKiZ* 13 (2019), 201–205.

Lepp, Claudia

- Ein protestantischer Think Tank in den langen sechziger Jahren der Bundesrepublik: Georg Picht und die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft. In: *MKiZ* 13 (2019), 109–132.
- [zus. mit Christiane Kuller]: Der Protestantismus in den Arenen des Politischen. Eine zeithistorische Perspektive. In: *Albrecht, Christian / Anselm, Reiner* (Hg.): *In Verantwortung. Der Protestantismus in den Arenen des Politischen*. Tübingen 2019, 315–324.
- Protestantismus und Politik. In: *Hermle, Siegfried / Oelke, Harry* (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 1: Protestantismus und Weimarer Republik (1918–1932)* (CuZ 5). Leipzig 2019, 33–55.
- Gesellschaftliche Herausforderungen. In: *Ebd.*, 56–73.
- Bearb. [zus. mit Hermle, Siegfried und Oelke, Harry]: *Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus* (CuZ 4). Leipzig 2019.
- „Kirchentag im Wandel der Kirchengeschichtsschreibung“. Vortrag im Rahmen des Workshops „Evangelische Kirchentage. Akteure Praktiken Zeitdiagnosen“ an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal/Bethel (21. Februar 2020).

- „Kirchliche Zeitgeschichte und Erinnerungskultur“. Vortrag auf der Tagung „Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven“ im Burkardushaus in Würzburg (27. Februar 2020).

Müller, Andreas

- Hg. [zus. mit Heyden, Katharina]: Bibelübersetzungen in der Geschichte des Christentums. In: Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 62, Leipzig 2020.
- The Capacity for Religious Pluralism in Southeast European Nations. The Paradigms of the Role of Religion in Political Constitutions and the Struggle for Religious Education in School. In: Pătru, Alina (Hg.): Meeting God in the Other. Studies in Religious Encounter and Pluralism in honour of Dorin Oancea on the occasion of his 70th birthday (*orientalia – patristica – oecumenica* 16). Zürich 2019, 455–461.

Pöpping, Dagmar

- Passion und Vernichtung. Kriegspfarrer an der Ostfront 1941–1945. Göttingen 2019.
- „Die Arbeit der Kriegspfarrer galt als kriegsnotwendig“. Interview mit Karsten Huhn vom 12. Februar 2020. In: *Idea Spektrum* 7 (2020), 16–19.
- „Werthmanns ‚Schwanengesang‘ – Rückblick auf sein Lebenswerk.“ Vortrag für den 10. Tag der Archive im Archiv des Katholischen Militärbischofs in Berlin (7. März 2020).

Roggenkamp, Antje

- Hg. [zus. mit Büttgen, Philippe / Schlag, Thomas]: Religion und Philosophie in schulischen Kontexten. Rahmenbedingungen, Profile und Pfadabhängigkeiten des Religions- und Philosophieunterrichts in Deutschland, Frankreich, der Schweiz und Griechenland (StRB 19). Leipzig 2020.
- [zus. mit Büttgen, Philippe / Schlag, Thomas]: Einleitung. In: Ebd., 9–22.
- Mündigkeit im Spiegel pädagogischer und religionspädagogischer Ansätze. In: Ebd., 119–141.
- Deutsch-französische Perspektiven auf den Bildungsraum Schule – Laizität und Religionsfreiheit im transnationalen Vergleich. In:

Schelle Carla u. a. (Hg.): Innovationen und Transformationen in Schule, Unterricht und Lehrerbildung. Empirische Studien und Vergleiche zu Senegal, Togo, Burkina Faso, Frankreich und Deutschland. Münster 2020, 193–208.

- Transnationale Zugänge? Laizität und Religionsfreiheit in den Debatten von Dritter und Weimarer Republik. In: Reimann, Gregor / Wermke, Michael (Hg.): Religiöse Bildung und demokratische Verfassung in historischer Perspektive. Leipzig 2019, 75–93.
- Bildung. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 1: Protestantismus und Weimarer Republik (1918–1932) (CuZ 5). Leipzig 2019, 148–155.

Sammet, Kornelia

- [zus. mit Steffens, Tomas]: Gesellschaftliche Integration im und durch den Wohlfahrtsstaat. In: Pickel, Gert u. a. (Hg.): Handbuch Integration. Wiesbaden 2020.
- Paul Heelas und Linda Woodhead: The Spiritual Revolution. In: Pickel, Gert / Gärtner, Christel (Hg.): Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Wiesbaden 2019, 585–592.

Schneider, Thomas Martin

- Ökumene. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 1: Protestantismus und Weimarer Republik (1918–1932) (CuZ 5). Leipzig 2019, 173–195.
- Martyr, Martyrdom IV. Christianity C. Modern Europe and America. In: Encyclopedia of the Bible and Its Reception, vol. 17 (2019), 1085–1087.
- [zus. mit Schoppmann, Bernd]: Titel und Vorkonzept der Sonderausstellung „Religion: Evangelisch“. Protestanten im Konzentrationslager Sachsenhausen – Protestants at Sachsenhausen Concentration Camp in der Gedenkstätte des ehemaligen Konzentrationslagers Sachsenhausen.
- Rezension: Friedrich Wilhelm Graf / Hans Günter Hockerts (Hg.), Distanz und Nähe zugleich? Die christlichen Kirchen im „Dritten Reich“ (= Schriftenreihe des NS-Dokumentationszentrums München). München 2017. In: Theologische Literaturzeitung 144 (2019), Sp. 83–85.

- Rezension: Wolfgang Thielmann (Hg.), *Alternative für Christen? Die AfD und ihr gespaltenes Verhältnis zur Religion*. Neukirchen-Vluyn 2017. In: *Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 68 (2019), 380–385.
- Rezension: Martin Arends, „Die Zeit des Bekennens ist gekommen!“ Präses Karl Koch und seine Rolle im Widerstand der Bekennenden Kirche gegen das Dritte Reich. Arpke 2017. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 130 (2019), 148f.
- Rezension: Dietz Bering, *Luther im Fronteinsatz. Propagandastrategien im Ersten Weltkrieg*. Göttingen 2018. In: *Theologische Literaturzeitung* 144 (2019), Sp. 924f.
- Rezension: Albrecht Beutel, Erich Klapproth – Kämpfer an den Fronten. Das kurze Leben eines Hoffnungsträgers der Bekennenden Kirche. Tübingen 2019. In: *Ebd.*, Sp. 925–927.
- „Theologische Aufbrüche“. Tagungsleitung und Vortrag auf der Tagung „Unterwegs in der ersten deutschen Demokratie. Rheinischer Protestantismus und Weimarer Republik“ der Kommission für Kirchengeschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland an der Universität in Koblenz (12./13. September 2019).
- „Die ‚Deutschen Christen‘ und ihre ‚Rassentheologie‘“. Vortrag: auf der Tagung „Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘. Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit“ auf der Wartburg in Eisenach (18.–20. September 2019).

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

*Berliner Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung
(BISKF)*

Veranstaltungen

- „Abendgespräche über Gott und die Welt“. 1: Dr. Joachim Heise im Gespräch mit Pfarrer Dr. Christoph Körner; 2: Bettina Röder im Gespräch mit Bischof a. D. Prof. Axel Noack. Gesprächsreihe im Kirchlichen Archivzentrum Berlin (30. Januar 2020).
- In memoriam Manfred Stolpe. Ein Film- und Zeitzeugengespräch in Berlin (15. Mai 2020).

Veröffentlichungen

- Berlin im Herbst 1989. Politisch getrennt, doch vielfach verflochten (Schriftenreihe des BISKF Heft 29). Darin: Rytlewski, Ralf: Berlin im Herbst 1989. Politisch getrennt, doch vielfach verflochten, 7–36; Heise, Joachim / Gernert, Johannes: Eine ungewöhnliche Tafelrunde. Ein Gespräch mit Walter Momper, Manfred Stolpe, Dieter Schröder und Günter Krusche am 16. Dezember 2009 im Berliner Abgeordnetenhaus, 37–76.
- Rothkegel, Martin / Assmann, Reinhard (Hg.): Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat. Beiträge einer internationalen Tagung des BISKF mit der Theologischen Hochschule Elstal in Berlin am 6. und 7. Dezember 2017 (Schriftenreihe des BISKF Heft 30).

Projekte

- Schriftenreihe des BISKF Heft 31. Darin: Gespräche und Interviews mit Horst Dohle (1935 bis 2019), Mitarbeiter von vier DDR-Staatssekretären für Kirchenfragen.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Internationales Staat-Kirche-Kolloquium: Die baltischen Republiken und ihre Kirchen 30 Jahre nach dem Ende des Kommunismus. Veranstaltung in Berlin (26. September 2020).
- Feier zum Gründungstag des Instituts und Verleihung des Horst-Dähn-Preises 2020. Veranstaltung in Berlin (28. November 2020).

Kooperationen

- Kirchliches Archivzentrum Berlin,
- Verein Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte Berlin.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 116 (2018). Darin: Hoffmann, Birgit: Von der Propstei zum Kirchenkreis Holzminden. Zum Gebietstausch zwischen Braunschweig und Hannover 1942, 199–228.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft 2020 in Herzberg/Harz

Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich

Veröffentlichungen

- Schwarz, Karl W.: Von Mathesius bis Masaryk. Über den Protestantismus in den böhmischen Ländern zwischen Asch/Aš und Teschen/Těšín/Cieszyn. Hg. von Jan B. Lásek. Prag 2019.
- Ders.: Carl Alphons Witz-Oberlin (1845–1918). In: Hennefeld, Thomas (Hg.): Si vis pacem, para mentem. Charles Alphonse Witz-Oberlin als pazifistischer Vordenker. Wien/Köln/Weimar 2019, 28–51.
- Ders.: „Für ein freies und deutsches, unabhängiges (...) christliches Österreich!“ oder: „Heim ins Reich!“. Die Evangelische Kirche und der März 1938. In: Holzweber, Markus (Hg.): Von der Kunst der Sprache. Aus dem Alltag eines Kirchenhistorikers. Festschrift für Rupert Klieber. Wien 2019, 415–436.
- Ders.: Der Zusammenbruch der Donaumonarchie und seine Auswirkungen auf den Protestantismus. In: Evangelische Diaspora 87 (2018/19), 24–35.
- Ders.: „Der du die Zeit in Händen hast ...“: Paul Pellar zum 100. Geburtstag. In: Carinthia I 209 (2019), 731–742.
- Ders.: Enthüllung einer Mahn- und Gedenktafel in Eisenach (6.5.2019). In: Historia Ecclesiastica 10 (2019), 262f.
- Ders.: Zum Hundertjahrjubiläum der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. Rückfragen und Anmerkungen aus österreichischer Perspektive. In: Communio Viatorum 61 (2019), H. 3, 289–302.
- Trauner, Karl-Reinhard: Konfessionalität und Nationalität. Die evangelische Pfarrgemeinde Marburg/Maribor im 19. und 20. Jahrhundert. Wien/Köln/Weimar 2019.

- Ders.: Biographische Notizen zu C. A. Witz-Oberlin. In: Hennefeld, Thomas (Hg.): *Si vis pacem, para mentem*. Charles Alphonse Witz-Oberlin als pazifistischer Vordenker. Wien / Köln / Weimar 2019, 13–28.
- Ders.: Bibliographie [von C. A. Witz-Oberlin]. In: Ebd., 306–319.
- Ders.: Gottesfurcht ist der Anfang der Erkenntnis: Georg Molin (1908–2003). In: Heil, Uta / Klein, Antje / Schellenberg, Anette (Hg.): *Autor und Autorität. Historische, systematische und praktische Perspektiven* (Wiener Jahrbuch für Theologie 12). Göttingen 2019, 195–211.
- Ders.: Der Zusammenbruch der Donaumonarchie und die Kirchen im jugoslawischen Raum. In: *Evangelische Diaspora* 87 (2018/19), 36–45.
- Ders.: Pazifismus und Patriotismus: Charles Alphonse Witz-Oberlin (1845–1918) und der Krieg. In: *Beiträge zur österreichischen Militärgeschichte 1864–2019* (Schriften des Heeresgeschichtlichen Museums 26). Wien 2019, 443–481.
- Ders.: *Zodnja tolerancav Avstrijskih oboroženih silah* [Frühe Toleranz in den österreichischen Streitkräften]. In: *Stati inu obstatu* 15 (2019) H. 30, 53–73.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „Einblicke in die fränkisch-thüringische Kirchengeschichte.“ Frühjahrs-Studententag in Zusammenarbeit mit dem Hennebergisch-Fränkischen Geschichtsverein in Eisfeld (25. Mai 2019).
- „Landeskirche ohne Landesherrn. Neuanfänge und Kontinuitäten der evangelischen Kirchen nach 1918 – vergleichende Perspektiven.“ Tagung in Zusammenarbeit mit der Theologischen Fakultät Jena, dem Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen und dem Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte (ADLK) in Weimar (29.–31. August 2019).
- „Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘. Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit.“ Kooperationsveranstaltung mit der Theologischen Fakultät Jena und dem Lutherhaus Eisenach auf der Wartburg in Eisenach (18.–20. September 2019).

Veröffentlichungen

- Neubert, Ehrhart (Hg.): „dieser mörderische Krieg ...“. Die Kriegstagebücher von Limlingerode 1914–1918 (Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte NF 6). Langenweißbach / Erfurt 2019.
- Röder, Johannes: Thüringische Kirchengeschichte. Die Verwaltungsakten des Landeskirchenamtes Eisenach. In: Archive in Thüringen. Weimar 2019, 32f.
- Röder, Bettina: Axel Noack. Biografie eines frohgemuten Protestanten. Weimar 2019.

Projekte

- Pfarrerbuch der thüringischen Territorien, Herzogtum Sachsen-Eisenach.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „100 Jahre Evangelische Landeskirche Thüringen“ (Arbeitstitel). Kooperationsveranstaltung mit der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf und Erfurt (6.–8. November 2020).

Kooperationen

- Punktuell mit der Evangelischen Akademie Thüringen, dem Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen, der Theologischen Fakultät Jena (LS für Kirchengeschichte, Prof. Spehr), dem Hennebergisch-Fränkischen Geschichtsverein und dem Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte (ADLK).

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) u. a. mit folgenden Beiträgen: Stückemann, Frank (Bielefeld): „Es besteht Einigkeit darüber, dass die soziale und geistliche Versorgung ... der im Sozialwerk Lebenden nicht voneinander getrennt werden kann ...“ – Überlegungen zur diakonischen Konzeption des Sozialwerks Stukenbrock (10. Juli 2019); Krey, Ursula (Stromberg/Bielefeld): Vom „Evangelischen Hilfswerk“ zur „Diakonie Münster“ 1945–2020:

Ein Forschungsbericht zur Organisationsgeschichte kreiskirchlicher Initiativen im Umbruch (2. Dezember 2019); Friedrich, Norbert (Düsseldorf-Kaiserswerth): Wilhelm Zoellner (1860–1937) und die Innere Mission (6. Mai 2020).

- Veranstaltungstag zu aktuellen Forschungen u. a. mit folgenden Beiträgen: Grabe, Nina (Göttingen): Altersheime für Heimatlose Ausländer; Wilke, Karsten (Bielefeld): Bericht aus dem Projekt: Die Behindertenhilfe der Rummelsberger Diakonie 1945–1975; Silberzahn-Jandt, Gudrun (Esslingen): Die Besonderheit der Nacht im Alltag von Heimen. Das Beispiel der Anstalt Stetten im Remstal (11. September 2019).

Veröffentlichungen

- Schmuhl, Hans-Walter: „... dass Verteidigung des evangelischen Glaubens gegen falsche Lehre nicht Kirchenpolitik ist.“ Der Wittekindshof, die Familie Brünger und der „Kirchenkampf“. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 118 (2018), 177–201.
- Ders.: „Kritische Tage erster Ordnung“. Der Wittekindshof, die Familie Brünger und die NS-„Euthanasie“. In: Ebd., 203–227.
- Winkler, Ulrike: „Ob es ein Abschiedsgruß für immer ist, steht in Gottes Hand“. Kriegserleben und Kriegserfahrung der Familie Brünger 1914 bis 1919. In: Ebd., 69–92.
- Dies. / Schmuhl, Hans-Walter: Dem Leben Raum geben. Das Stephansstift in Hannover (1869–2019) (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 33). Bielefeld 2019.
- Winkler, Ulrike: Vom „Besinnungsstübchen“ ins „Begegnungsstübchen“? Zum Wandel im Umgang mit der Sexualität von Menschen mit geistiger Behinderung. In: Eberle, Annette u. a. (Hg.): Menschenrechte und Soziale Arbeit im Schatten des Nationalsozialismus. Der lange Weg der Reformen. Wiesbaden 2019, 137–151.
- Dies.: „Heimwelten“. Wandel und Kontinuität von den 1970er bis 1990er Jahren. In: Degener, Theresia / von Miquel, Marc (Hg.): Aufbrüche und Barrieren. Behindertenpolitik und Behindertenrecht in Deutschland und Europa seit den 1970er-Jahren. Bielefeld 2019, 141–160.
- Dies.: Fürsorgeerziehung in Einrichtungen der Diakonie von 1945 bis 1975. In: Forensische Psychiatrie, Psychologie, Kriminologie 13 (2019), H. 1, 55–63. Siehe auch <http://www.springer.com>.

Projekte

- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Die Diakonie Neuendettelsau unter den Rektoren Theodor Schöber (1955–1963) und Johannes Meister (1963–1975) (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
- Geschichte der Alsterdorfer Anstalten (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Die Behindertenhilfe der Rummelsberger Diakonie 1945–1995 (Karsten Wilke / Hans-Walter Schmuhl / Sylvia Wagner / 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).
- Vom „Evangelischen Hilfswerk“ zur „Diakonie Münster“: Traditionen und Innovationen eines kreiskirchlichen Unternehmens 1945–2020 (Ursula Krey).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte mit folgendem Beitrag: Cantow, Jan (Bernau/Lobetal): Gustav Lilienthal und Bodelschwinghs Traum vom Paradies im Wiesental (1. Juli 2020).
- Kolloquiumstag mit Beiträgen von Meiwes, Relinde (Berlin): Von der Pflege zur Leitung: Katholische Schwestern in Krankenhäusern des 19. und 20. Jahrhunderts; Platte, Bastian (Münster): Erweckung als heimatliche Erfahrung: Ravensberger Prediger in der Äußeren Mission (1860–1930); Tiletchke, Frigga (Bielefeld): „Afrika müssen wir auch haben!“ Die Bethel-Mission in Ostafrika (1885–1970); Kaminsky, Uwe (Berlin): Bethel im Lichte der Öffentlichkeit nach 1945; Rotzoll, Maike (Heidelberg): Klinikviertel im Anstaltskosmos. (Neu-)Mara – die Forschungsklinik als Kristallisationskern von Konflikten zwischen ärztlichen und geistlichen Interessen.

*Kommission der Evangelischen Kirche im Rheinland
für Kirchengeschichte*

Veranstaltungen

- „Unterwegs in der ersten deutschen Demokratie. Rheinischer Protestantismus und Weimarer Republik“. Öffentliche Tagung in Koblenz (12./13. September 2019).
- Kommissionstagung u. a. mit dem Vortrag von Prof. Dr. Joachim Schmiedl: „Das Zweite Vatikanische Konzil – ein ökumenisches Ereignis“ in Düsseldorf (22. März 2019).

Projekte

- Aufarbeitung disziplinierender Entscheidungen des Konsistoriums und des Bruderrates der Bekennenden Kirche während der NS-Zeit.

Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Krötke, Wolf: „Die Kirche Jesu Christi ohne ‚Rückversicherungen‘ in der Welt. Zur Aktualität der Position Karl Barths im Streit mit Otto Dibelius.“ Sowie Hüffmeier, Wilhelm: „Gottesdienst und Predigt bei Karl Barth und Otto Dibelius.“ Vorträge in Berlin (26. September 2019).
- Busexkursion „Auf den Spuren der friedlichen Revolution“ (26. Oktober 2019).
- Scheepers, Raja: Der Weg von Frauen in das geistliche Amt – Bericht über ein Forschungsprojekt. Vortrag mit anschl. Mitgliederversammlung (14. November 2019).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 72 (2019).

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Geschichte der Diakonie in Bayern“. Jahrestagung am 5./6. Juli 2019 in Rummelsberg in Zusammenarbeit mit dem Diakoniemuseum Rummelsberg.

Veröffentlichungen

- Müller, Gerhard: Argument und Einsicht. Studien zur Kirchengeschichte Bayerns und zur Geschichtsschreibung der Reformation (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bayerns 98). Nürnberg 2019.
- Greif, Thomas: „Es fehlt uns jeder organisatorische Zusammenschluß ...“ Die Neuorganisation der diakonischen Arbeit in Bayern nach 1945. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 88 (2019), 198–207.

Projekte

- Pfarrerbuch Bayern 1803–1918, bearbeitet von Wolfgang Huber.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „100 Jahre Coburg in Bayern“. Jahrestagung am 3./4. Juli 2021 in Coburg.

*Verein für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche
in Baden*

Veranstaltungen

- „Zwischen Aufbruch und Restauration – Die evangelische Kirche in Baden in der Weimarer Republik.“ Studientag zus. mit der Europäischen Melancthonakademie in Bretten (6. April 2019).
- „Der Umbruch 1919 in Kirche und Staat.“ Jahrestagung in Karlsruhe (11. Oktober 2019).

Veröffentlichungen

- Bayer, Ulrich / Ulrichs, Hans-Georg (Hg.): Anvertrautes. Klaus Engelhardt im Gespräch (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 8). Stuttgart 2018.
- Willunat, Micha: Kirchenleitung und Seelsorge. Ludwig Schmitt-henners Wirken als Pfarrer, großherzoglicher Seelsorger und Prälat der badischen Landeskirche (1892–1923) (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 10). Stuttgart 2019.
- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 13 (2019), darin: Winter, Jörg: Seit 100 Jahren in Geltung: Die staatskirchenrechtlichen Artikel der „Weimarer Reichsverfassung“ im Gefüge des Grundgesetzes, 41–56; Löber, Heinrich: Dienst nach Vorschrift in den Pfarrämtern? Das Berufsbeamtengesetz (1933) und seine Konsequenzen für eine Funktionalisierung der Familienforschung in der Evangelischen Kirche in Baden im „Dritten Reich“, 57–88; Schwinge, Gerhard: Neuanfang nach 1945? Badische DC-Pfarrer

nach dem Zweiten Weltkrieg sowie Ende, Kontinuität und Neubeginn innerhalb der Kirchenleitung 1945/46, 89–108; Bayer, Ulrich: „Die Kanzel ist das Themopylä der Christenheit, da wird die Schlacht verloren oder gewonnen.“ Unerwartete Entdeckungen im Bescheid des Badischen Oberkirchenrates auf die Verhandlungen der Bezirkssynoden 1963, 109–130; Kampmann, Jürgen: Rechtliche Strukturen in der evangelischen Kirche in der Weimarer Republik: Baden im Vergleich, 159–178; Ehmann, Johannes: Theologische Strömungen in Baden in den 1920er Jahren – eine Annäherung, 179–190; Wennemuth, Udo: Modernisierung durch Strukturveränderung: Die Bewältigung neuer Herausforderungen durch die evangelische Kirche in Baden in der Weimarer Zeit, 191–212; Wennemuth, Heike: Veränderung und Beharrung in der liturgischen Bewegung in der badischen Landeskirche der Weimarer Zeit, 213–220; Bayer, Ulrich: „Indem wir diesem Allerhöchsten Auftrage hiermit nachkommen, ordnen wir an, daß dieses Gesangbuch für Kirche und Schule in Gebrauch genommen werde.“ – Die badischen Kirchengesangbücher der letzten 200 Jahre im Spiegel ihrer Vorworte, 243–250; Bender, Lisa: Wie soll Kirchenkampfforschung aussehen? Ein Gesprächsforum der Oberrheinischen Sozietät am 18. Oktober 2018 in Heidelberg, 251–260.

- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 12 (2018), darin: Kreß, Laura: Die geschichtliche Entwicklung der Heil- und Pflegeanstalt Wiesloch bis 1945 in Hinblick auf die pastorale Begleitung, 71–88; Ulrichs, Hans-Georg: „Einen kleinen Sprung über die Grenze gewagt.“ Marginales zum Jubiläumsjahr 2019: Karl Barth und Baden, 88–102; Lepp, Claudia: Die Evangelische Kirche in Deutschland in den 1990er Jahren: Erste zeitgeschichtliche Erkundungen, 103–112; Oberkrome, Willi: ‚Ewiger Deutscher‘ und ‚verborgener Gott‘. Etappen nationalistischer und völkischer Lutherrezeption im 19. und 20. Jahrhundert, 113–144; Ulrichs, Hans-Georg: Zur Verantwortung der Kirchengeschichtsschreibung für Opfer der Kirche. Einige Erwägungen für eine noch zu führende Diskussion, 145–160; Ehmann, Johannes: Zwischen Verdrängen und Vergessen ... – kirchengeschichtliche Bemerkungen, 161–172; Schwinge, Gerhard: Ein badischer Landpfarrer während des Nationalsozialismus. Pfarrer Lic. Erwin Mülhaupt im Kirchspiel Haag und sein Gemeindeblatt „Der Lutherbote“, 297–310; Springhart, Heike: Gerta

Scharffenorth (1912–2014). Beherzt und mutig für Frieden und Versöhnung den Glauben ins Leben ziehen, 311–326; Bayer, Ulrich: Können wir es nicht verantworten, einer Einladung der US-Armee auf eine Vergnügungsveranstaltung zu folgen. Protest gegen den Vietnam-Krieg: Der Heidelberger Universitäts-Rektor Rolf Rendtorff lehnt im Juni 1970 eine Einladung des US-Oberbefehlshabers Polk ab, 331–336; ders.: Die Gemeinde hat wieder kniend beten gelernt. Das Kriegsende 1945 aus der Sicht pfarramtlicher Berichte: Beispiele aus der Region zwischen Karlsruhe und Pforzheim, 347–362; Branzew, Wolfgang: Basisorientiert – evangeliumsbezogen – ökumenisch. Die Gestaltung des Reformationsjubiläums in Baden. Ein kurzes Resümee des Landeskirchlichen Beauftragten für die Reformationsdekade, 363–370.

Projekte

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Frauen in der evangelischen Kirche in Baden. Jahrestagung in Karlsruhe am 16. Oktober 2020.

Verein für pfälzische Kirchengeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 86 (2019).
- Bümlein, Klaus / Schlechter, Armin (Hg.): Emil Lind und Albert Schweitzer. Ein pfälzischer Pfarrer und Schweizer-Freund zwischen ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ und ‚Nationalkirche‘ (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte 35). Speyer 2019.

Projekte

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 87 (2020).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Radikale Reformer“ (Arbeitstitel). Tagung in Landau (22./23. Januar 2021).

Kooperationen

- Evangelische Akademie Pfalz, Landau,

- Institut für Evang. Theologie der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau.

Verein für Schlesische Kirchengeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Neß, Dietmar (Hg.): „Zeit voller Schrecken und Gnade“. Berichte aus schlesischen Kirchengemeinden 1945–47. Die schlesischen Briefgemeinden: Eine bibliographische Bestandsaufnahme. Herrnhut 2019.
- Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 97/98 (2018/19) in Vorbereitung.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Entstehung und Konsolidierung der Görlitzer Kirche“. Jahrestagung vom 1.–4. September 2020 in Görlitz.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

- Bauer, Gisa, Dr. theol., Privatdozentin am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig.
- Findeis, Hagen, Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Fitschen, Klaus, Dr. theol., Professor für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig.
- Hakemann, Malte, LL. M., Mag. rer. publ., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Öffentliches Recht, insb. Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, an der Georg-August-Universität Göttingen im Rahmen der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989.“
- Halbrock, Christian, Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Archiv für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (BStU) in Berlin.
- Haspel, Michael, Dr. theol., apl. Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt.
- Israel, Carlotta, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Kirchengeschichte II der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwigs-Maximilians-Universität München.
- Kunter, Katharina, Dr. habil., Kirchenhistorikerin, Frankfurt.
- Lehmann, Roland M., PD Dr., Wissenschaftlicher Koordinator des Forschungsprojekts „Diskriminierung von Christen in der DDR. Dargestellt am Beispiel von Bausoldaten, Totalverweigerern und Jugendlichen im Widerstand gegen die Wehrerziehung in den 1960er Jahren mit Schwerpunkt Thüringer Raum“ an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- Lepp, Claudia, Dr. phil., Leiterin der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, apl. Professorin am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München.

- Lindemann, Gerhard, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter und apl. Professor am Institut für Evangelische Theologie an der Technischen Universität Dresden.
- Lipinski, Filip, M. A., Doktorand am Institut für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.
- Meyer, Daniel H., Dipl.-theol., Doktorand am Lehrstuhl für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Stipendiat der EKM.
- Naumann, Martin, Dr. des., Lehrer für evangelische Religion und Geschichte am Magnus-Gottfried-Lichtwer-Gymnasium in Wurzen.
- Schröder, Britta, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Evangelische Theologie der Universität Siegen, Fachgebiet Kirchen- und Theologiegeschichte.
- Spanos, Jonathan, M. A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989.“
- Stegmann, Andreas, Dr. theol., Privatdozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.
- Stütz, Felix, stud. theol., studentische Hilfskraft an der Forschungsstelle „Kirche in der DDR“, angegliedert an das Institut für Praktische Theologie der Universität Leipzig.
- Thieme, Sarah, Dr. phil., Wissenschaftliche Projektleiterin am Exzellenzcluster „Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Ueberschär, Ellen, Dr. theol., Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung in Berlin.

„Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“

Neu finden Sie in der Online-Ausstellung im Bereich „Menschen“ folgende Biografie: Gegner und Opfer des NS-Regimes: Kirchenjurist Friedrich von Praun. In der Abteilung „Zeiten / Vor 1933“ kam ein Container zu Pfarrer Ernst Lehmann hinzu (Ein scharfer Kritiker Hitlers).

www.evangelischer-widerstand.de



