

Mitteilungen

zur

Kirchlichen Zeitgeschichte 15/2021

Siegfried Hermle

Die Evangelische Kirche und die Einführung
des „Judensterns“

Leonhard Jungwirth

Das österreichisch-protestantische Opfernarrativ
und seine Wandlungen im Laufe des 20. Jahrhunderts

Thomas Brechenmacher

1961: Die Kirchen zum Eichmann-Prozess

Stefanie Siedek-Strunk

Evangelische Seelsorgerinnen und Fürsorgerinnen
im Strafvollzug der SBZ und der frühen DDR

Sabine Exner-Krikorian

Die Evangelische Kirche in den
Aushandlungsprozessen um die gleichgeschlechtliche
Ehe in Deutschland

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

15/2021

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 39/2021

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	
„Das bedeutet für uns Umwälzung und Katastrophe“. Die Evangelische Kirche und die Einführung des „Judensterns“ im September 1941 <i>Siegfried Hermle</i>	9
Das österreichisch-protestantische Opfernarrativ und seine Wandlungen im Laufe des 20. Jahrhunderts. Eine Studie zu evangelischer Erinnerungskultur und Geschichtspolitik am Beispiel des oberösterreichischen Bauernkriegs von 1626 <i>Leonhard Jungwirth</i>	41
1961: Die Kirchen zum Eichmann-Prozess <i>Thomas Brechenmacher</i>	75
Evangelische Seelsorgerinnen und Fürsorgerinnen im Strafvollzug der SBZ und der frühen DDR (1945–1955) <i>Stefanie Siedek-Strunk</i>	97
Die Ehe ist ein ethisch‘ Ding? – Die Evangelische Kirche in den Aushandlungsprozessen um die gleichgeschlechtliche Ehe in Deutschland <i>Sabine Exner-Krikorian</i>	123
Dokumentation	
Christliche Sinnstiftung im Vernichtungskrieg. Wie deutsche Kriegspfarrer 1941 den Angriff auf die Sowjetunion erlebten und deuteten <i>Dagmar Pöpping</i>	155
Literaturbericht	
Quellensammlungen zur Geschichte der Landeskirchen in der NS-Zeit (mit besonderer Berücksichtigung Bayerns) <i>Karl-Heinz Fix</i>	189

Forschungsberichte

Evangelische Frauenordination im geteilten Deutschland
Carlotta Israel 207

Theologische Existenz zwischen den Fronten.
Gerhard Gloege in den politischen und kirchenpolitischen
Konflikten seiner Zeit (1946–1961)
Maximilian Rosin 215

Kirchliche Publizistik in der DDR.
Die Kirchenzeitung „Glaube und Heimat“ 1946–1989
Karl-Christoph Goldammer 221

Zwischen „Datengott“ und „Datenaskese“. Bundesdeutscher
Protestantismus und elektronische Datenverarbeitung (EDV)
Johann Meyer 229

Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland.
Semantiken, Praktiken, Emotionen in der westdeutschen
Gesellschaft 1965–1989/90
Andreas Holzem / Frank Kleinhagenbrock 237

Nachrichten

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 245

 Neuerscheinungen 245

 Veröffentlichungen und Vorträge 250

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen 257

Autorinnen und Autoren der Beiträge 269

Editorial

Vor 80 Jahren, am 22. Juni 1941, überfiel die deutsche Wehrmacht die Sowjetunion. Es folgte ein Vernichtungskrieg mit mehr als 25 Millionen Toten auf sowjetischer Seite. Im gleichen Jahr, am 1. September 1941, verpflichtete die „Polizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden“ Personen, die nach den Nürnberger Gesetzen von 1935 rechtlich als Juden galten, zum Tragen eines gelben Sterns. Vor nunmehr 60 Jahren stand Adolf Eichmann, der Organisator der nationalsozialistischen Judenvernichtung, in Jerusalem vor Gericht und wurde am 15. Dezember 1961 zum Tode verurteilt. Wie aber verhielten sich die Kirchen in diesen brisanten historischen Situationen? Wie deuteten sie die Ereignisse? In der vorliegenden Ausgabe der „Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ gehen drei Autor*innen diesen Fragen nach.

Die Historikerin *Dagmar Pöpping* zeigt anhand zahlreicher Quellen, wie deutsche Kriegspfarrer auf den Ostfeldzug Hitlers blickten. Die von ihr präsentierten Ausschnitte aus Tagebüchern und Tätigkeitsberichten der katholischen und evangelischen Wehrmachtspfarrer zeigen, „dass ein enges Bedingungsverhältnis von christlicher Sinnstiftung und einem desaströsen Vernichtungskrieg bestand“. In seinem Beitrag zu den kirchlichen Reaktionen auf die Sternverordnung kommt der Kirchenhistoriker *Siegfried Hermle* zu dem Schluss, dass die evangelischen Kirchen die mit dieser Verordnung gegebene Herausforderung nicht bestanden haben. Der Potsdamer Historiker *Thomas Brechenmacher* untersucht die Reaktionen der evangelischen und der katholischen Kirche auf den Eichmann-Prozess 1961 als „Streckenpunkte“ auf dem Weg der Vergangenheitsaufarbeitung und der Verhältnisbestimmung zu Juden und Judentum.

Drei weitere Aufsätze in dieser Ausgabe widmen sich Entwicklungen in Österreich, der SBZ und DDR sowie der Berliner Republik. Der Wiener Kirchenhistoriker *Leonhard Jungwirth* zeigt, wie der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626 im österreichischen Protestantismus immer wieder „als zentraler Referenzpunkt selbstviktimisierender Vergangenheits- und Gegenwartsbewältigung“ diente. *Stefanie Siedek-Strunk*, Historikerin an der Universität Siegen, beschreibt erstmals die seel- und fürsorgerliche Arbeit von Vikarinnen und Fürsorgerinnen im Strafvollzug der SBZ und frühen DDR. Die Religions-

wissenschaftlerin *Sabine Exner-Krikorian* widmet sich einem Thema der jüngsten Zeitgeschichte. Sie analysiert, wie die Evangelische Kirche in Deutschland an den Aushandlungsprozessen um die Lebenspartnerschaft und die gleichgeschlechtliche Ehe beteiligt war. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass „die Ethisierung und Emotionalisierung der gleichgeschlechtlichen Paarbeziehungen, die auch von der EKD mit ‚der Ehe als ethisch‘ Ding‘ vorgenommen wurde, zu einer Entsexualisierung dieser Beziehungen geführt hat.“

Die noch immer anhaltende Corona-Pandemie erschwert den Zugang zu archivalischen Quellen und damit die historische Forschungsarbeit. Ob man in einigen Jahren von der „Corona-Delle“ in der zeithistorischen Forschungsentwicklung sprechen wird? Nur gut, dass einige Quellen auch bereits editiert vorliegen. So gibt *Karl-Heinz Fix* einen profunden Überblick über die Quellensammlungen zur Geschichte der evangelischen Landeskirchen in der NS-Zeit.

Die Berichte über laufende Forschungsprojekte belegen ein weiteres Mal die Themenbreite der Kirchlichen Zeitgeschichte. Untersucht wird die evangelische Frauenordination im geteilten Deutschland (*Carlotta Israel*), die Biografie und Theologie des Jenaer Theologen Gerhard Gloege (*Maximilian Rosin*), die ostdeutsche Kirchenzeitung „Glaube und Heimat“ (*Karl-Christoph Goldammer*) sowie die Haltung des bundesdeutschen Protestantismus zur elektronischen Datenverarbeitung (*Johann Meyer*). Am Ende des Berichtteils stellen *Andreas Holzem* und *Frank Kleinhagenbrock* das ambitionierte Programm der DFG-Forschergruppe „Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland“ vor.

Den Abschluss des Heftes bilden Nachrichten über zeithistorische Aktivitäten und Publikationen verschiedener Einrichtungen. Damit soll der Informationsfluss gewährleistet und zu Kooperationen angeregt werden – hoffentlich bald auch wieder in Präsenz.

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

München, im Mai 2021

Claudia Lepp und Harry Oelke

Aufsätze

„Das bedeutet für uns Umwälzung und Katastrophe“*. Die Evangelische Kirche und die Einführung des „Judensterns“ im September 1941

Siegfried Hermle

1. Folgen der „Sternverordnung“ und ihre Aufnahme in der Bevölkerung

Durch eine am 5. September 1941 im Reichsgesetzblatt veröffentlichte Polizeiverordnung wurde den ungefähr 164.000 noch in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden¹ zum 19. September vorgeschrieben, sich in der Öffentlichkeit nur noch mit „eine[m] Judenstern zu zeigen“, der „aus einem handtellergroßen, schwarz ausgezogenen Sechsstern aus gelbem Stoff mit der schwarzen Aufschrift ‚Jude‘“ bestand². Diese Maßnahme ermöglichte es, Jüdinnen und Juden in der Öffentlichkeit sofort zu erkennen und sie dadurch noch weiter zu isolieren. Der im 19. Jahrhundert zu einem Signet für das Judentum gewordene Davidstern war bereits am 1. April 1933 benutzt worden, um jüdische Geschäfte zu markieren, und diente auch dazu, im „Muster“-Konzentrationslager Dachau die jüdischen Häftlinge zu kennzeichnen. Nach der Pogromnacht im November 1938 schlug SS-Obergruppenführer Reinhard Heydrich vor, dass alle Jüdinnen und Juden verpflichtet werden sollten, dieses Zeichen zu tragen. Zwar wurde diese Maßnahme

* *Klemperer*, Victor: Ich will Zeugnis ablegen bis zum Letzten. Tagebücher 1940–1941. Hg. von Walter Nowojski. Berlin 2006, 159.

- 1 Vgl. zu dieser Zahl *Gerlach*, Wolfgang: Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (SKI 10). Berlin 1987, 296: Am 1.10.1941 lebten 164.000 Juden in Deutschland, am 1.4.1943 „noch 14.993 sterntragende und 17.375 nicht sterntragende (sog. privilegierte, vorwiegend mit Nichtjuden verheiratete) Juden“ in Deutschland; nach *Lindemann* lebten Anfang 1940 40.000 Christen jüdischer Herkunft in Deutschland (vgl. *Lindemann*, Gerhard: „Typisch jüdisch“. Die Stellung der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers zu Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919–1949. Berlin 1998, 641).
- 2 Reichsgesetzblatt Teil 1 Nr. 100 vom 5. September 1941, 545. Reprint in: *Röhm*, Eberhard / *Thierfelder*, Jörg: Juden – Christen – Deutsche. Bd. 4/I 1941–1945: Vernichtet. Stuttgart 2004, 27.

zunächst von Hitler nicht gestattet³, doch deutsche Militärbehörden ordneten nach der Besetzung Polens an, dass jüdische Menschen besondere Kennzeichen zu tragen hätten: Beispielsweise wurde in Lublin befohlen, dass sie ab dem 1. Dezember 1939 auf der linken Brustseite ein gelbes Abzeichen mit der Aufschrift „Jude“ zu tragen hätten, und Hans Frank ordnete für das Generalgouvernement an, dass Juden an ihrem rechten Ärmel ein weißes Band mit einem aufgedruckten blauen Davidsstern zu tragen haben⁴.

Diese Wiedereinführung der mittelalterlichen⁵ Kennzeichnungspflicht, welche im Laufe der Zeit – trotz partieller Schwierigkeiten – auch in vielen von den Nationalsozialisten dominierten Ländern Europas angeordnet wurde⁶, erleichterte eine Reihe weiterer diskriminierender Maßnahmen: So wurden für Jüdinnen und Juden besondere Einkaufszeiten angeordnet und der Bezug von Fleischwaren, Weizen-erzeugnissen sowie Milch untersagt⁷; das weitgehende Verbot, öffentliche Verkehrsmittel zu nutzen, wurde ausgesprochen⁸ und natürlich

-
- 3 Vgl. *Adam*, Uwe Dietrich: Judenpolitik im Dritten Reich. Düsseldorf 1979, 334.
 - 4 Vgl. [Art.] *Kennzeichnung als Juden*. In: Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden: Bd. II H–P: Hg. von Israel Gutmann. München / Zürich ²1998, 749–754; hier: 750f.; vgl. Reprint einer solchen Anordnung für den Distrikt Krakau in: *Schoenberner*, Gerhard: Der gelbe Stern. Die Judenverfolgung in Europa 1933 bis 1945. Hamburg ²1961, 31.
 - 5 Das 4. Laterankonzil von 1215 ordnete die Kennzeichnung von Juden – und Muslimen – an. In den einzelnen Territorien wurde diese Vorgabe unterschiedlich umgesetzt. Beispielsweise waren Männer zum Tragen eines Spitzhutes verpflichtet und Frauen trugen einen gelben Ring auf der Kleidung. Erst in der Neuzeit wurde diese Kennzeichnung sukzessive abgeschafft (vgl. *Kennzeichnung* [wie Anm. 4], 750f.).
 - 6 Beispielsweise wurde die Kennzeichnungspflicht im April 1942 in den Niederlanden und in Belgien sowie im Juni 1942 im besetzten Teil Frankreichs – nicht jedoch trotz Druckes in Vichy-Frankreich – angeordnet. Auch deutsche Satellitenstaaten wie die Slowakei, Ungarn (nach der deutschen Besetzung im März 1944), Rumänien (in den neugewonnenen Territorien) und Bulgarien verfügten über spezielle Abzeichen für Juden (vgl. *Kennzeichnung* [wie Anm. 4], 752f.).
 - 7 Vgl. *Adam*, Judenpolitik (wie Anm. 3), 340.
 - 8 Vgl. Schnellbrief des Reichsverkehrsministeriums vom 18.9.1945. In: *Adam*, Judenpolitik (wie Anm. 3), 337.

erleichterte diese Stigmatisierung nicht nur die Überwachung, sondern auch die zunehmend verschärften Deportationsmaßnahmen.

Begleitet wurde die Einführung des Sterns durch eine Propaganda-offensive, in der die Jüdinnen und Juden als „Volksverräter“ diffamiert wurden; auch warnte man die Bevölkerung eindringlich vor weiterem Umgang mit den ja nun leicht zu erkennenden „Volksfeinden“. Reichspropagandaminister Joseph Goebbels persönlich wütete in einem Leitartikel in der Wochenzeitung „Das Reich“ am 16. November 1941 gegen die Jüdinnen und Juden und begründete die Einführung des Sterns damit, dass diese nunmehr „beim geringsten Versuch, sich gegen die deutsche Volksgemeinschaft zu vergehen“, erkennbar seien⁹. Es wurden „zurückgebliebene Judenfreunde“ gezeißelt und in zehn Punkten das angemessene Verhalten gegenüber Juden propagiert. In Punkt 4 hieß es beispielsweise:

„Wenn einer den Judenstern trägt, so ist er damit als Volksfeind gekennzeichnet. Wer mit ihm noch privaten Umgang pflegt, gehört zu ihm und muß gleich wie ein Jude gewertet und behandelt werden. Er verdient die Verachtung des ganzen Volkes, das er in seiner schwersten Zeit feige und gemein im Stich läßt, um sich auf die Seite seiner Hasser zu stellen.“

Einen Hinweis, weshalb Goebbels diesen Beitrag verfasste, bietet ein Eintrag im Tagebuch von Jochen Klepper: „Im ‚Reich‘ ein grausiger Artikel [...], dessen Grund und Anlaß offensichtlich sind: die Menschlichkeit, mit der die Bevölkerung auf den Gelben Stern und die Deportationen reagiert.“¹⁰

Klepper bezog sich mit seiner Aussage darauf, dass offensichtlich nicht wenige Menschen mit den Stigmatisierten Mitleid hatten und Menschlichkeit zeigten. So berichtete der jüdische Literaturwissenschaftler Viktor Klemperer in seinem Tagebuch am 4. Oktober, dass er „[g]ute Erfahrungen mit dem Stern“ mache¹¹. Anfangs zog er es vor,

9 Zit. nach: *Erhart, Hannelore / Meseberg-Haubold, Ilse / Meyer, Dietgard* (Hg.): *Katharina Staritz 1903–1953. Von der Gestapo verfolgt – von der Kirchenbehörde fallengelassen [...]* Dokumentation Bd. 1: 1903–1942. Neukirchen-Vluyn 2002, 413. Hier auch das folgende Zitat.

10 Zit. nach: *Ebd.*

11 *Klemperer, Zeugnis* (wie Anm. *), 173.

nur noch „bei völliger Dunkelheit“ spazieren zu gehen, und auch ein Einkauf kostete „furchtbare Überwindung“, doch er erlebte, dass ihm bei einem Einkauf eine ältere Frau „Mangelware“ zukommen ließ¹². Lediglich „ein Kind von früheren Bekannten [sei] voller Angst fortgelaufen: ‚Huh, ein Jude!‘“, worauf sich die Mutter „entsetzt“ entschuldigt habe¹³. Klemperer resümierte: „Fraglos empfindet das Volk die Judenverfolgung als Sünde.“ Allerdings hielt er auch gegen- teilige Szenen fest: Ende Oktober sei er „das erstmal leicht angepö- belt“ worden, Pimpfe hätten johlend „Ä Jude, ä Jude“ geschrien¹⁴ und einem älteren Herrn sei „von einer Nazizicke zugerufen [worden]: ‚Gehen Sie vom Trottoir herunter, Jude!‘“¹⁵.

Die Schriftstellerin Ruth Andreas-Friedrich hielt in ihrem Tagebuch ähnliches fest: Als Kinder „Jude“ höhnten, weil „sie einen so Bestern- ten durch die Straßen wandern“ sahen, „schnauzt Andrik zwei solcher Lümmel an und haut ihnen, ehe sie sich’s versehen, ein paar rechts und links um die Ohren.“¹⁶ Und die Umstehenden „lächeln zustimmend [...] Das Gros des Volkes freut sich nicht über die neue Verordnung. Fast alle, die uns begegnen, schämen sich wie wir.“ Freilich waren die Wirkungen für die Betroffenen dramatisch: Einerseits würde das neue Abzeichen „übersehen“ oder man machte eine „witzelnde Bemerkung“ darüber, andererseits aber konstatierte der Hamburger Jude Theodor Tuch, dass „manche, die früher nicht so waren, viel zurückhaltender geworden“ seien; so sei zwischenzeitlich Mimi, eine Bekannte, „die einzige, die uns noch besucht.“¹⁷

Diese ambivalente Reaktion spiegelte sich in einem Bericht des Sicherheitsdienstes der SS vom 9. Oktober: Die Verordnung werde „vom überwiegenden Teil der Bevölkerung begrüßt und mit Genug- tuung aufgenommen“, lediglich „in geringem Umfange, vor allem in katholischen und bürgerlichen Kreisen, wurden einzelne Stimmen des

12 *Ebd.*, 167, 173.

13 *Ebd.*, 173.

14 *Ebd.*, 179.

15 *Ebd.*, 192.

16 *Kwiet*, Konrad: Nach dem Pogrom: Stufen der Ausgrenzung. In: Benz, Wolf- gang (Hg.): Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozia- listischer Herrschaft. München 21989, 545–659; hier: 626.

17 *Ebd.*, 627.

Mitleids laut.¹⁸ Das Auftreten von Jüdinnen und Juden mit Stern sei „stark beachtet worden“, wobei mit Erstaunen festgestellt wurde, „wieviel Juden es eigentlich noch in Deutschland gibt.“

Wie aber reagierten nun Christinnen und Christen, wie kirchliche Einrichtungen und wie die Kirchen selbst auf diese diffamierende und ausgrenzende Kennzeichnungspflicht, die ja nicht nur Jüdinnen und Juden betraf, die ihren traditionellen Glauben lebten, sondern auch zum Christentum konvertierte Personen¹⁹? Ausnahmen vom Befolgen der „Sternverordnung“ gab es nur bei „in einer Mischehe lebenden jüdischen Ehegatten, sofern Abkömmlinge aus der Ehe vorhanden sind und diese nicht als Juden gelten“, zudem war eine „jüdische Ehefrau bei kinderloser Mischehe während der Dauer der Ehe“ ausgenommen²⁰.

2. Katharina Staritz bittet Amtsbrüder, sich der Trägerinnen und Träger des Sterns anzunehmen

Auf Bitte der Breslauer Stadtvikarin Katharina Staritz, die als Vertrauensfrau des „Büro Grüber“ mit der Lage der Verfolgten bestens vertraut war²¹, richtete der Stadtdekan an die „Amtsbrüder“ am 12. September 1941 ein Schreiben, in dem nicht nur die nach der Polizeiverordnung gegebene Lage der „Nichtarier“ geschildert wurde, sondern eindringlich auch die Folgen für die treuen Gemeindeglieder jüdischer Herkunft. Es bestehe die Gefahr, dass sich die Gemeinden „durch nicht wirklich christliche Elemente irreführen lassen“ würden, daher müsse den Trägerinnen und Trägern des Sterns seelsorgerlich geholfen werden²². Ganz praktisch wurde angeregt, „ob nicht die Kirchenbeamten, Gottesdienstordner usw. in geeigneter seelsorgerlicher Form“ angewiesen werden könnten, „sich dieser gezeichneten Gemeindeglieder besonders anzunehmen, ihnen wenn nötig Plätze [in der Kirche] anzuweisen“. Um den Eindruck zu vermeiden, „die nichtarischen Christen“

18 Nach: *Ebd.*

19 Vgl. zum Kontext: *Hermle*, Siegfried: Christen und Juden. In: Ders. / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte evangelisch*. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945). Leipzig 2020, 200–219.

20 Nach: *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 27.

21 Vgl. *Erhard / Meseberg-Haubold / Meyer*, Staritz (wie Anm.9), 273–328.

22 Nach: *Ebd.*, 393. Hier auch die folgenden Zitate.

würden abgesondert, wurde vorgeschlagen, „dass treue Gemeindeglieder, die wissen, was Kirche ist, [...] auch auf diesen Bänken neben und unter den nichtarischen Christen Platz nehmen.“

Dieses Schreiben kam nicht nur dem Evangelischen Konsistorium in Breslau zur Kenntnis – das zunächst nicht reagierte –, sondern auch der Gestapo, die am 25. September umgehend die noch vorhandenen Exemplare „als ‚judenfreundlich und unerwünscht‘“ beschlagnahmte²³. Daraufhin reagierte auch das Konsistorium: Die Pfarrer wurden zum Stillhalten aufgefordert, man wolle die Entscheidung des Berliner Oberkirchenrats abwarten. Die von Staritz angeregte Solidarisierungskaktion zog nun immer weitere Kreise: Am 15. Oktober beschwerte sich Gauleiter Karl Hanke persönlich bei Julius Stahn im Reichskirchenministerium und erklärte, das „Vorgehen der Stadtvikarin [sei] politisch untragbar“, daher forderte er, das Ministerium solle „für baldiges Verschwinden der Stadtvikarin aus Breslau Sorge“ tragen²⁴. Stahn wiederum besprach sich mit Heinz Brunotte von der Kirchenkanzlei der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) und Kurt Kronenberg vom Oberkirchenrat Berlin und beide sicherten ihm zu, dass Staritz abberufen werde. Das Breslauer Konsistorium sandte am 19. Oktober eine Verfügung an alle Geistlichen, in der herausgestellt wurde, dass das „Rundschreiben ohne jede Fühlung mit uns ergangen ist und daß sein Inhalt nicht zu billigen“ sei²⁵. Man habe den Oberkirchenrat in Berlin informiert und „die Gauleitungen gebeten, die kirchlichen Behörden vor ungerechtfertigten Vorwürfen in Schutz zu nehmen.“ Am selben Tag wurde auch Hanke in Kenntnis davon gesetzt, dass man „gegenüber den Beteiligten die erforderlichen Schritte“ einleiten werde und dass „der Vikarin Lic. Staritz die weitere Tätigkeit auf diesem Arbeitsgebiet bis auf weiteres untersagt“ worden sei. Nach einem eher pro forma durchgeführten Verhör wurde Staritz schließlich am 22. Oktober von Konsistorialpräsident Johannes Hosemann ihre sofortige Beurlaubung mitgeteilt. Er betonte, dies sei „keine Strafmaßnahme [...], sondern solle nur die Möglichkeit geben, die erforderlichen Schritte in Ruhe zu tun und die hochgehenden Wogen zu

23 *Ebd.*, 395.

24 *Ebd.*, 399.

25 *Ebd.*, 428.

glätten.“²⁶ Staritz wandte sich daraufhin an ihren Lehrer Hans von Soden und schrieb sich an der Universität Marburg ein.

Währenddessen gingen die Auseinandersetzungen um Staritz weiter: Einerseits erhielt sie Unterstützung, so beispielsweise am 22. Oktober durch Werner Schmauch, einem engagierten Mitglied der zur Bekenntniskirche gehörenden Naumburger Synode – er betonte, dass mit dieser Angelegenheit für die Kirche ein „casus confessionis“ gegeben sei²⁷ – oder am 28. November durch den Provinzialbruderrat der Schlesischen Bekenntnissynode, der volle Rehabilitation und die Beantwortung von sieben Fragen forderte. Andererseits verlangten Sympathisanten der Nationalkirchlichen Einigung Deutsche Christen (DC) wie der pensionierte Pastor Friedrich Richter eine eindeutige öffentliche Stellungnahme der Kirchenbehörde gegen Staritz²⁸, und Rittergutsbesitzer Friedrich von Schiller forderte, dass „die Handlungsweise der Vikarin Staritz“ nicht nur missbilligt werde, vielmehr müsse diese „aus ihrem Amt entfernt werden.“²⁹

Eine klare Zurückweisung der Bemühungen Staritz‘ stellte auch ein Beschluss des Gemeindegemeinderats der Breslauer St. Maria-Magdalena-Gemeinde dar, der auf einer außerordentlichen Sitzung am 24. Oktober verfügte, dass allen „Judensternträgern [...] das Betreten unserer beiden Gotteshäuser“ sowie aller gemeindeeigenen Räume und der Friedhöfe verboten sei³⁰. Dieser Beschluss sollte an den betreffenden Orten angeschlagen werden. Auch sollten die Trägerinnen und Träger des Sterns weder zum evangelischen Unterricht noch zu Taufen versammelt werden. Als die vier Pfarrer der Gemeinde, die bei der Sondersitzung nicht anwesend waren, Einspruch einlegten, konnte vor Ort keine Lösung gefunden werden. Das Konsistorium, dem die Streitfrage vorgelegt worden war, stellte sich letztlich auf die Seite des Gemeindegemeinderates und gegen die protestierenden Pfarrer³¹. Allerdings entschied der Gemeindegemeinderat dann im März

26 *Ebd.*, 433.

27 *Ebd.*

28 Vgl. Schreiben vom 16.10.1941. In: *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 44.

29 Schreiben vom 30.10.1941. Nach: *Ebd.*, 45.

30 *Erhard / Meseberg-Haubold / Meyer*, Staritz (wie Anm. 9), 440.

31 Vgl. *ebd.*, 443–445.

1942, dass die „Ausführung des Beschlusses vom 24.11.1941 [...] bis zum Kriegsende aufgeschoben“ werde³².

Parallel zu diesen innerkirchlichen Entwicklungen zog der „Fall Staritz“ auch in der breiteren Öffentlichkeit spürbare Folgen nach sich: Die Breslauer Vorgänge wurden – ohne Namensnennung – in den vom Sicherheitsdienst publizierten „Meldungen aus dem Reich“ vom 24. November als Beispiel für die „Haltung der Geistlichkeit der Bekenntnisfront“ vorgeführt³³. Im Rahmen einer Propagandaaktion griff die SS-Zeitung „Das schwarze Korps“ diese Nachricht auf und bereitete sie in einem gehässigen Artikel unter der Überschrift „Frau Knöterich als Stadtvikarin“ auf: Es sei „Sache der Kirchenbesucher, zu dulden oder nicht zu dulden, dass die Hebräer sich nicht nur mitleidheischend in die Kirche drängen, sondern dort auch noch besondere Vorzugplätze einnehmen.“³⁴ Die „mosaische[] Vestalin Staritz [menge] sich demonstrativ unter die mauschelnden Juden“, um sie zum Kirchgang abzuholen. Niemand werde

„die Verfasserin ernstlich daran hindern wollen, sich selbst einen Judenstern auf den asketischen Busen zu heften, und noch lieber sehen wir es, wenn sie und ihresgleichen demnächst auch mit den Juden in das harrende östliche Kanaan abzögen.“³⁵

Leute wie sie hätten noch nicht verstanden, „dass der Begriff Jude mit dem religiösen ‚Bekenntnis‘ des betreffenden Individuums herzlich wenig zu tun hat.“ Staritz wisse „so gut wie wir, dass ein Jude Jude bleibt, mag er nun nur beschnitten oder auch getauft oder gleich als Säugling getauft sein.“³⁶ Ob schon dieser Bericht oder aber dessen Rezeption in der englischen Zeitung „Daily Herald“ – die am 8. Januar 1942 unter der Überschrift „Es gibt anständige Deutsche“ über die „mutige Frau Pastor“ berichtete³⁷ – die weitere Eskalation bewirkte, ist unklar, jedenfalls wurde Staritz am 4. März 1942 in Marburg verhaftet,

32 *Ebd.*, 420.

33 *Boberach*, Heinz: Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 (VKfZG A 12). Mainz 1971, 597.

34 Nach: *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 49.

35 *Ebd.*

36 *Ebd.*, 50.

37 Vgl. *ebd.*, 50, 52–54.

musste ab April in einem Arbeitshaus Zwangsarbeit leisten, ehe sie im Mai in das KZ Ravensbrück überstellt wurde, aus dem sie überraschend am 18. Mai 1943 entlassen wurde³⁸. Zurück in Breslau hatte sie sich regelmäßig bei der Polizei zu melden und konnte nur noch „kirchliche[n] Innendienst und Einzelunterricht an Erwachsenen“ übernehmen³⁹.

Die kirchlichen Behörden ließen Katharina Staritz fallen. Jochen Klepper traf die Sachlage sehr zutreffend, wenn er in seinem Tagebuch urteilte: Das „Breslauer Konsistorium und der Berliner Oberkirchenrat [versagten] so schändlich“⁴⁰. Willfährigkeit gegenüber staatlichen Behörden, antisemitische Einstellungen der kirchlichen Funktionsträger und Ignoranz gegenüber elementarsten christlichen Verhaltensweisen waren ausschlaggebend für das unerträgliche Vorgehen der kirchlichen Behörden gegen Staritz, die lediglich das eigentlich Selbstverständlichste anregen wollte, dass bedrängte und ausgegrenzte Kirchenglieder an den Gottesdiensten der Gemeinde teilnehmen konnten und grundlegende Begleitung und Unterstützung erfuhren.

3. Solidarität und Ausgrenzung

Nicht nur Staritz nahm die besondere Verpflichtung der Kirche gegenüber den Ausgegrenzten wahr: Auch zum Gottesdienst der Gossner-Mission in Berlin-Friedenau hätten sich – so berichtete der schwedische Gesandtschaftspfarrer Birger Forell rückblickend – „zahlreiche Sternträger zum Gottesdienst eingefunden“⁴¹. Man übersah „das gelbe Ding einfach“ und „sprach mit den Trägern dieses ‚Ordens‘ nur um so herzlicher und selbstverständlicher.“ Auch in der Bibelstunde waren die Gebrandmarkten in der Regel zahlreich präsent: Als einmal nur „ein einziger Sternträger erschien“, ereiferte sich der Pfarrer und bemerkte, so „etwas ginge in Zukunft auf keinen Fall“, die Gemeinde sei mitverantwortlich, „dass die Sternträger, die die Liebe Gottes und die Gemeinschaft der Gemeinde besonders brauchten, wieder alle zu den

38 Vgl. *ebd.*, 57f.: Charlotte Staritz sowie die Rechtsvertreter der BK hatten sich beim Reichssicherheitshauptamt für die Freilassung Staritz' verwandt; schlussendlich dürfte eine Fürsprache von Graf Yorck von Wartenburg beim schlesischen Gauleiter Karl Hanke entscheidend gewesen sein.

39 *Ebd.*, 59.

40 Nach: *Ebd.*, 57.

41 *Ebd.*, 64.

Gottesdiensten, dem heiligen Abendmahl und gerade zur Bibelstunde kämen“⁴².

Auch bei Pfarrer Adolf Kurtz, der an der Apostelkirche in Berlin-Schöneberg wirkte und bereits öfters verfolgten Jüdinnen und Juden Beistand geleistet hatte, waren die Bedrängten weiterhin zum Gemeindeleben geladen und auch beim Abendmahl willkommen. Als er einen jungen Sternträger am Konfirmandenabendmahl teilnehmen ließ, ereiferte sich die Mutter eines ‚arischen‘ Mitkonfirmanden: Es sei eine Zumutung, dass sie heute „mit Juden zusammen zum Heiligen Abendmahl“ gehen müsse, zumal die Juden „den weithin sichtbaren Stern“ trügen⁴³. Sie werde diesen Vorfall der Partei melden.

Der für das „Büro Grüber“ in Dresden für die Betreuung der nichtarischen Christinnen und Christen zuständige Martin Richter sandte am 23. September 1941 einen Brief an die nun zum Tragen des Sterns Verpflichteten. Der Davidstern sei keine Schande, sei doch David „ein Gesegneter des Herrn gewesen“⁴⁴. Wer dieses Zeichen trage, solle „sich immer seiner hohen Berufung, ein Kind Gottes zu sein, würdig erweisen.“ Mit dem Pauluswort („Lasset uns Gutes tun an jedermann, sonderlich aber an den Glaubensgenossen“) suchte er abschließend, die Bedrängten zu trösten. Victor Klemperer, der dieses Schreiben erhalten hatte, kritisierte es in seinem Tagebuch als „eine wirre Predigt im reinsten Kanzelstil“⁴⁵.

Überhaupt kritisierte Klemperer die Bekennende Kirche (BK), da sie die Christinnen und Christen jüdischer Herkunft „in der Öffentlichkeit [...] verleugne“. Seine Kritik spiegelt die bei der BK bestehende Unsicherheit, wie angesichts der gegebenen Situation gehandelt werden sollte. Im Protokoll des Bruderrates der altpreußischen Union war am 23. September 1941 festgehalten, dass Wilhelm Janasch sich mit Hermann Maas, dem bereits erwähnten Adolf Kurtz und – sofern dies möglich sei – mit einem Vertreter der katholischen Kirche beraten solle, was nun zu tun sei. Zugleich wurden die „provinzialen Bruderräte [...] gebeten, sich in dieser Zeit seelsorgerlich der Nichtarier besonders anzunehmen“⁴⁶. Eine explizite Stellung-

42 *Ebd.*, 65.

43 *Ebd.*, 66.

44 *Ebd.*, 72.

45 *Klemperer, Zeugnis* (wie Anm. *), 170.

46 *Röhm / Thierfelder, Juden* (wie Anm. 2), 66.

nahme an die der BK angeschlossenen Gemeinden wurde in diesem Fall nicht verabschiedet, es blieb bei dem allgemeinen Hinweis auf die gebotene seelsorgerliche Betreuung.

Auch in den sogenannten intakten Landeskirchen unterblieben ausdrückliche Anweisungen an die Gemeinden, wie sie sich in dieser Situation verhalten sollten. In Württemberg beispielsweise hatte Oberkirchenrat Wilhelm Pressel am 16. September 1941 über die Sternverordnung referiert und hervorgehoben, dass

„die Kirche des Evangeliums aus biblischen und seelsorgerlichen Gründen keine Ausnahmestimmungen und Sonderregelungen für die Zugehörigkeit von nichtarischen Christen zur Gemeinde und ihrer Teilnahme an gottesdienstlichen und sonstigen Veranstaltungen erlassen kann.“⁴⁷

Hingewiesen wurde auch darauf, dass vom Neuen Testament her „unsere seelsorgerliche und praktische Liebe und Teilnahme auf diese in äußerer und innerer Not befindlichen christlichen Brüder und Schwestern“ geboten sei – allerdings könnten auch „die rassischen Schranken [nicht] übersehen werden“. Irritierenderweise fügte Pressel in einer ergänzenden Aktennotiz noch hinzu, dass von den „übrigens wenigen nichtarischen Christen auch Takt und Zurückhaltung erwartet werden“ müsse⁴⁸. Der Oberkirchenrat beschloss, „von einem diesbezüglichen Ausschreiben abzusehen“, aber bei der nächsten Dekankonferenz am 1. Oktober „die Geistlichen über die von ihnen einzunehmende Haltung zu orientieren und sie zu seelsorgerlichen Besuchen zu ermuntern“⁴⁹.

Ohne Wissen um diese Vorgänge wandte sich der zur württembergischen Sozietät gehörende Ebersbacher Pfarrer Hermann Diem am 5. Dezember an Landesbischof Theophil Wurm und äußerte seine Enttäuschung, dass zum Bußtag kein Wort „in der Sache der Judenverfolgungen“ erlassen worden sei. Ihm lege sich die Verantwortung

47 *Schäfer*, Gerhard in Verbindung mit *Fischer*, Richard (Hg.): Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940–1945. Eine Dokumentation. Stuttgart 1968, 157.

48 *Röhm* / *Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 119.

49 *Schäfer*, Landesbischof (wie Anm. 6), 157.

für dieses Schweigen der Kirche „schwer aufs Herz“⁵⁰. Da es für die Kirche schwierig sei, „in diesem Fall das Richtige zu sagen, und zwar nicht nur wegen der zu erwartenden staatlichen Abwehr, sondern weil es theologisch gar nicht einfach ist, hier richtig zu reden“ – verwiesen wurde auf „das Verkennen der heilsgeschichtlichen Bedeutung Israels“ –, regte Diem an, Wurm möge die Pfarrer doch dazu bewegen, am dritten Adventssonntag „über die Sache zu predigen“. Der Landesbischof solle eine Predigtmeditation „oder noch besser eine ganze Predigt hinausgeben“. Er trug sich an, eine solche zu schreiben; davon müsse niemand erfahren, „um unnötige Widerstände in Ihrem Kollegium zu vermeiden.“ Ohne dass deren Inhalt mitgeteilt worden wäre, verwies Wurm in seinem Antwortschreiben pauschal auf Briefe von ihm an den Reichsminister und erklärte, er

„habe selbstverständlich auch nichts dagegen, wenn Amtsbrüder sich gedrungen fühlen, am dritten Advent [...] darauf hinzuweisen, welchen Fluch die Ablehnung des durch Jesus Christus gebrachten Heils dem einst erstberufenen Volk gebracht habe und dass jedes Volk, das diesen Ruf ausschlägt, das Gericht zu erwarten habe.“⁵¹

Auf den Vorschlag, dass er sich in dieser Sache an die Pfarrer wenden solle, ging Wurm nicht ein und dankte abschließend dafür, dass Diem ihm seine „Sorgen und Anliegen [...] zur Kenntnis“ gebracht habe. Wurm war demnach weder bereit, eine Erklärung angesichts der neuen Eskalation der Judenverfolgung abzugeben, noch den Pfarrern seiner Landeskirche eine Predigt zu empfehlen – immerhin sollten die Dekane diese zu seelsorgerlichem Beistand für die Christinnen und Christen jüdischer Herkunft auffordern. Das Schreiben an Diem zeigt eindrücklich Wurms tiefe Verwurzelung im traditionellen Antijudaismus, eine Prägung, die ihn auch angesichts der zugespitzten Situation nicht befreite, sich dezidiert an die Seite der Verfolgten zu stellen. Im Gegenteil, Wurm machte sogar noch die verstörende Aussage, dass

„unter Hinweis auf alttestamentliche Profetenworte [sic!] sehr ernst davon geredet werden [könne], dass auch diejenigen, die Gott als

50 *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 70.

51 *Ebd.*, 71. Hieraus auch die folgenden Zitate.

Werkzeug seines Gerichts benützt, die Art ihres Handelns zu verantworten haben.“

Sollte Wurm Hitler und Konsorten als Werkzeug Gottes zum Vollzug des göttlichen Zorns an Israel sehen?

Neben den Ansätzen einer Solidarität mit den zum Tragen eines Sterns Gezwungenen finden sich auch feige Anpassungen an den Zeitgeist: Evangelische Gemeinden oder Kirchenglieder forderten, den Zutritt von Gemeindegliedern mit Judenstern in kirchliche Gebäude zu unterbinden:

Über den Beschluss des Gemeindegliederkirchenrats der Breslauer St. Maria-Magdalena-Gemeinde, mit dem Judenstern Stigmatisierte abzuweisen, wurde schon berichtet. Die Trinitatisgemeinde in Berlin-Charlottenburg beschloss am 20. Oktober 1941, dass „der Zutritt von Personen, die den Judenstern tragen müssen, in die Trinitatiskirche nicht erwünscht“ sei⁵². Das um Genehmigung angefragte Konsistorium der Mark Brandenburg beriet zwar die Angelegenheit, fällte jedoch keine Entscheidung. Eine Randnotiz auf dem Anschreiben zeigt, dass die Behörde auf „mitleidloses ‚Aussitzen‘“ setzte: „[Durch] die im Gang befindlichen Evakuierungsmaßnahmen [würde] möglicherweise die ganze Angelegenheit gegenstandslos“. Am 22. Dezember notierte dann der an den Beratungen beteiligte Oberkonsistorialrat Otto Gruhl, er habe den Pfarrer der Trinitatis-Gemeinde getroffen und ihn auf diese Angelegenheit angesprochen. Er habe ihm beschieden, da das Konsistorium geschwiegen habe, hätte die Gemeinde ihren Beschluss gemäß dem Motto „wer schweigt, stimmt zu“ ausgeführt. Vergleichbares ereignete sich auch in der zu den DC gehörenden Pfarr- und Glaubenskirchengemeinde in Berlin-Lichtenberg. Dort stellte am 27. Oktober 1941 der Gemeindegliederkirchenrat den Antrag an den Oberkirchenrat, an den Eingängen der Kirchen Plakate mit dem Hinweis: „Juden unerwünscht“ anbringen zu dürfen. Der Oberkirchenrat antwortete, er halte dieses Ansinnen „für untragbar“, zumal in Zukunft nicht mehr damit zu rechnen sei, dass Juden die Kirche aufsuchen würden, da diese, so die zynische Bemerkung, „dem Vernehmen nach allmählich aus Berlin entfernt werden.“⁵³

52 *Ebd.*, 107.

53 *Ebd.*, 109.

Neben den Eingaben einzelner Gemeinden stehen Forderungen beispielsweise der Landesgemeinde Deutsche Christen der Nationalkirchlichen Einung Groß-Berlin. Diese ereiferte sich aus Anlass eines Abendmahlsgottesdienstes, an dem zwei Sternträger teilgenommen hatten, dem preußischen Oberkirchenrat gegenüber, „dass die evangelischen Kirchen gegenwärtig die einzigen Stätten sind, in denen sich noch die Juden mit Davidstern ungehindert mit Deutschen zusammenfinden können.“⁵⁴ Und als sich in Dresden der NS-Gauorganisationsleiter darüber beschwerte, dass aus dem Gemeindehaus der Lukaskirche eine Frau mit einem Judenstern gekommen sei, forderte der Präsident des Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenamtes Sachsen, Johannes Klotzsche, vom Reichskirchenministerium bzw. der Kirchenkanzlei eine Anordnung, der zufolge an allen Kirchen eine Verbotstafel mit der Aufschrift „Juden haben keinen Zutritt“ angebracht werden solle. Reichskirchenminister Hanns Kerrl verwies darauf, dass das Problem der Verbotstafeln vonseiten der Kirche zu regeln sei: Er habe jedenfalls „keine Bedenken“ im Blick auf die Vorschläge aus Sachsen. Im Gegensatz dazu blieb die Kirchenkanzlei untätig. Hier war man der Ansicht, der Staat und nicht die Kirche habe in dieser Sache zu entscheiden. Offensichtlich setzte man bei dieser Behörde – wie beim Berliner Konsistorium – darauf, dass die Angelegenheit durch die Deportationen letztlich gegenstandslos werden würde.

4. Widerspruch in der Bremer Pfarrei Alt-St. Stephani-Süd

Der seit 1931 in Bremen wirkende Pastor Gustav Greifenhagen bezog schon vor der nationalsozialistischen Machtübernahme Position gegen den Rassekult und äußerte sich kritisch zu einschlägigen Aussagen Hitlers in „Mein Kampf“⁵⁵. In den sich ab April 1933 im Kirchenvorstand ergebenden Auseinandersetzungen mit den DC stellten sich neben den Pfarrern auch engagierte Gemeindeglieder beispielsweise gegen deren

54 *Ebd.*, 62.

55 Vgl. zu den Vorgängen in Bremen allgemein sowie zum Engagement Greifenhagens im Besonderen: *Koch*, Diether: Die Haltung der St. Stephani-Gemeinde in Bremen zum Antisemitismus und zu ihren Gliedern jüdischer Herkunft nach 1933. In: de Buhr, Hermann / Küppers, Heinrich / Wittmütz, Volkmar (Hg.): Kirche im Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft. Festschrift für Günther van Norden (SVRKG 111). Köln 1993, 291–330, hier: 291.

Ansinnen, das Alte Testament zu beseitigen. Die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments spielte auch 1935 eine zentrale Rolle, als der Bildungssenator dessen Verbannung aus dem Religionsunterricht anordnete und einige zu St. Stephani gehörende Religionslehrerinnen sich weigerten, der Weisung Folge zu leisten. Diese mutigen und entschlossenen Frauen waren auch im September 1941 in der Begleitung und Betreuung der Stigmatisierten aktiv. Als vier Familien einen Deportationsbescheid erhielten, feierte Pfarrer Greifenhagen, der in einer Bibelstunde ausdrücklich erklärt hatte, die Christinnen und Christen jüdischer Herkunft sollten ihren „Stern mit Stolz tragen“, am 2. November einen Gottesdienst mit Abendmahl⁵⁶. Dass an diesem auch „3 nichtarische Gemeindeglieder“ teilnahmen und diese nach dem Gottesdienst herzlich verabschiedet wurden, erboste den deutschchristlichen Pfarrer Herbert-Werner Fischer so sehr, dass er darüber an Bürgermeister Johann Heinrich Böhmcker Meldung machte: Er fühle „sich als ‚deutscher Mann und als alter Parteigenosse‘ in seinem ‚deutschen Ehrgefühl‘ beleidigt“⁵⁷. Daraufhin wurden nicht nur die Trägerinnen und Träger des Sterns verhaftet, sondern auch die Gemeindegliederin sowie weitere Gemeindeglieder, weil sie die zur Deportation Bestimmten besucht sowie Kleidung und Geld für sie gesammelt hatten. Unter den Verhafteten waren vier Lehrerinnen; sie mussten wegen ihrer Unterstützung der „nichtarischen“ Christinnen und Christen mit einem Dienststrafverfahren und Entlassung rechnen.

Als Greifenhagen, der zwischenzeitlich am Standort Bremen Soldat war, von der Gestapo verhaftet und verhört wurde, verwies er auf Gal 3,28 und erklärte:

„Zur Gemeinde gehört, wer getauft ist und sich am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde beteiligt. Diese Betreffenden [...] gehören zu den Gemeindegliedern, die regelmäßig am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde teilnehmen. Im Raume der Kirche gelten die Unterschiede, die im Raum des Staates und der Welt ihre Berechtigung haben mögen, nicht.“

56 *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 76.

57 *Ebd.*, 80. Hier auch die folgenden Zitate.

Die Leitung der BK von Alt-St. Stephani-Süd erhob am 7. November 1941 beim Reichskirchenminister und der Kirchenkanzlei Protest gegen diese Maßnahmen. Sie würden einen „schweren Eingriff in unser Gemeindeleben“ darstellen⁵⁸. Gefordert wurde die umgehende Freilassung der Verhafteten und die Unterlassung der „beleidigenden Drohungen gegen unsere Lehrerinnen und ihre Amtstüchtigkeit“. Während die ‚arischen‘ Inhaftierten freigelassen wurden, teilten die beiden ‚nichtarischen‘ Gemeindeglieder das Los der anderen jüdischen Menschen aus Bremen: Sie wurden nach Minsk deportiert und dort ermordet.

Die Bremer Deutschen Christen entfachten währenddessen eine regelrechte Hetzjagd. So wurde an der Michaeliskirche eine Tafel angebracht, auf der es hieß: „Die Leitung dieser Kirche ist antijüdisch.“⁵⁹ Auch forderte der Pfarrer dieser Kirche, Johann Gartelmann, am 23. November bei Joseph Goebbels, dass Pastoren wie Greifenhagen gezwungen werden sollten, „ihre innere Einstellung vermittels eines Zionsterns nach außen kenntlich zu machen“. Und Arend Tellmann, DC-Gemeindeführer der St. Stephani-Gemeinde, wollte Greifenhagen wegen seiner Haltung gegenüber den Christinnen und Christen jüdischer Herkunft die Nutzung kirchlicher Räume verbieten lassen. Während diese Forderungen erfolglos blieben, schloss der im Dezember 1941 neu eingesetzte Leiter der Finanzabteilung der bremischen Kirche, Georg Cölle, am 27. Januar 1942 „Juden“ von der Mitgliedschaft der Bremischen Evangelischen Kirche aus, und verfügte, dass sie auch keine Kirchensteuern mehr zu bezahlen hätten⁶⁰. Am selben Tag wurde zudem auf Betreiben des Landesbischofs Heinrich Weidemann durch die Kirchenregierung die Verfassung der Bremischen Kirche abgeändert: „Die Bremische Evangelische Kirche fügt ihren Bekenntnisgrundlagen den Satz hinzu: ‚Sie ist antijüdisch.‘“⁶¹ Mit

58 *Ebd.*, 86 (Reprint: *ebd.*, 88f.); vgl. *Meier*, Kurt: Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches. Halle 1968, 114f. Meier bietet den gesamten Protestbrief, freilich ohne ihn weiter einzuordnen.

59 *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 87.

60 Vgl. *ebd.*, 90.

61 *Koch*, Haltung (wie Anm. 5555), 309. – Koch weist zudem darauf hin, dass dieser Satz ein Anachronismus sei, da die Bremische Kirche gar keine „Bekenntnisgrundlage“ gehabt hätte.

Verweis auf eine Formulierung in Hitlers „Mein Kampf“⁶² hieß es weiter: Da die Kirche damit aus dem Protestantismus herauswachse, führe „sie hinfort die Bezeichnung ‚Deutsche Volkskirche, Land Bremen‘“⁶³.

Dramatisch entwickelten sich die Ereignisse für die inhaftierten Lehrerinnen Thusnelde und Elisabeth Forck, Maria Schröder, Hedwig Baudert und Anna-Elisabeth Dittrich. Während Elisabeth Forck auf Anraten ihres Rechtsanwalts sich aus der Gemeindeleitung zurückzog – und damit weiteren Pressionen entging –, wurde von den Bremer Behörden erwogen, drei der vier Frauen zwangsweise nach Litzmannstadt zu versetzen⁶⁴. Als sich diese Pläne zerschlugen, wurden sie am 18. März 1942 vorläufig aus dem Schuldienst entlassen. Thusnelde Forck wurde nach einer Erklärung, dass sie auf dem Boden der nationalsozialistischen Weltanschauung stehe, mit einer milden Geldstrafe belegt und konnte weiterarbeiten. Die Rechtsvertretung der verbliebenen drei Lehrerinnen übernahm der bekennntniskirchliche Rechtsanwalt Karl Mensing, der im Folgenden in diesem Präzedenzfall um den Freiraum der Christinnen und Christen einen Rechtsstreit führte, der über vier Instanzen ging. Letztlich erbrachte die Verhandlung im November 1942 vor dem Reichsverwaltungsgericht – bei einer Gehaltskürzung – eine Aufhebung der Dienstentlassung. Nachdem auch das Reichserziehungsministerium ein Dienststrafverfahren, das auf den vorzeitigen Ruhestand abzielte, eingestellt hatte, konnten die drei Lehrerinnen im Februar 1944 wieder an ihre Schulen zurückkehren.

Für die Bremer Bekenntnisgemeinde Alt-St. Stephani-Süd war der Beistand für die Stigmatisierten eine theologische wie menschliche Selbstverständlichkeit. Greifenhagen machte in Predigten und Bibelarbeiten deutlich, dass diese getauften Personen ohne Wenn und Aber zur Gemeinde gehörten, und die Gemeindeglieder übten Solidarität durch praktizierte Nähe zu diesen Ausgestoßenen und durch konkrete

62 Verwiesen wird allgemein auf Band 1 Kapitel 3 dieses Werkes. Dieses Kapitel trägt die Überschrift „Allgemeine Betrachtungen aus meiner Wiener Zeit und Sonstiges“; angespielt sein könnte auf Ausführungen zum Thema „Halbheit“ – vgl. hierzu: *Hitler, Mein Kampf*. Eine kritische Edition. Hg. von Christian Hartmann u. a. München / Berlin 2016, 358f.

63 *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 110.

64 Vgl. *ebd.*, 93.

Hilfen, indem sie den Mittellosen Geld und warme Kleidung für die anstehende Deportation beschafften. Andererseits zeigen die Bremer Vorgänge auch die unbarmherzige Haltung nicht nur der staatlichen, sondern gerade auch der kirchlichen Verantwortungsträger. Nicht nur, dass ein Kollege Greifenhagen und seine Mitarbeitenden denunzierte und der unter Druck stehende Bischof Weidemann die Auseinandersetzung zu seinen Gunsten zu instrumentalisieren suchte⁶⁵; im Zusammenhang dieser Aktion ist auch der Ausschluss von Christinnen und Christen jüdischer Herkunft aus der Bremischen Kirche sowie die unsäglich Erklärung zu sehen, der zufolge die Kirche nunmehr „antijüdisch“ sei. Für die Gemeindeglieder und insbesondere die Lehrerinnen hatte ihre Hilfsbereitschaft gravierende Folgen: Inhaftierung, Rechtsstreitigkeiten und zeitweilige Entlassung aus dem Schuldienst. Sie erhielten Unterstützung durch die Gemeindeleitung der BK und durch Heinz Kloppenburg, Vorsitzender der BK von Bremen und Oldenburg. Er ersuchte Fritz von Bodelschwingh, Theophil Wurm und Paul Althaus um wohlwollende Gutachten. Während Bodelschwingh eine Äußerung ablehnte, da er den Fall nicht kenne, bestätigte Althaus den Lehrerinnen in seinem Antwortschreiben, sie hätten zweifellos „christlich, d. h. nach Jesu Wort und Geist gehandelt“⁶⁶ – eine Äußerung, die, nach Mensing, im Prozess gut verwendbar sei. Wurm übersandte ein Protestschreiben, das er am 6. Februar 1942 an die Kirchenkanzlei gerichtet hatte: In diesem brachte er zum Ausdruck, dass vom „Evangelium her [...] der Ausschluss getaufter Juden nicht gerechtfertigt“ sei⁶⁷.

5. Jegliche Gemeinschaft mit Judenchristinnen und -christen ist aufgehoben

Die mit der Sternverordnung gegebene Stigmatisierung und Ausgrenzung der Jüdinnen und Juden nutzten die deutschchristlichen Kirchenleitungen, um nun ihrerseits den schon längst ins Auge gefassten Ausschluss der getauften Jüdinnen und Juden aus der evangelischen Kirche vorzunehmen. Bereits im Februar 1939 hatte beispiels-

65 Vgl. Koch, Haltung (wie Anm. 55), 307f.

66 Röhm / Thierfelder, Juden (wie Anm. 2), 97.

67 Vgl. zu diesem Schreiben S. 34 Mitte, sowie Schäfer, Landesbischof (wie Anm. 47), 153–156.

weise die Thüringer Kirche per Gesetz verfügt, dass „Juden [...] nicht Mitglied der Thüringer evangelischen Kirche werden“ können und dass zu „Amtshandlungen für Juden“, die bereits Mitglieder sind, „kein Pfarrer [...] verpflichtet“ sei; auch werde von diesen Personen keine Kirchensteuer mehr erhoben⁶⁸. Kirchliche Räume durften nicht mehr benutzt werden. Vergleichbare Gesetze erließen nahezu zeitgleich die deutschchristlich dominierten Landeskirchen Anhalt, Sachsen, Mecklenburg und Lübeck⁶⁹. Noch scheute man sich, den letzten Schritt zu gehen und die Christinnen und Christen jüdischer Herkunft aus den Kirchen zu weisen, um sie damit – so eine alte Forderung der DC – in spezielle Gemeinden abzuschieben.

Doch nun wurde genau dieser Schritt vollzogen: Im Dezember erschienen in Amtsblättern von sieben deutschchristlichen Landeskirchen – Sachsen, Nassau-Hessen, Schleswig-Holstein, Thüringen, Mecklenburg, Anhalt und Lübeck – gleichlautende Texte mit einer „Bekanntmachung über die kirchliche Stellung evangelischer Juden“ sowie einem „Gesetz über den Ausschluß rassejüdischer Christen aus der Kirche“⁷⁰. Mit ausdrücklichem Bezug auf einen vom nationalsozialistischen Staat vorgeblich geführten Beweis, „daß dieser Krieg in seinen weltweiten Ausmaßen von den Juden angezettelt worden“ sei – der dann auch die angeordnete Kennzeichnung der Jüdinnen und Juden notwendig gemacht habe –, brachten die Landeskirchen und ihre Kirchenleiter zum Ausdruck, dass man sich in die „Front dieses historischen Abwehrkampfes“ einreihe⁷¹. Neben dieser politisch-ideologischen Begründung wurde noch auf Martin Luther verwiesen, der „die Forderung erhob, schärfste Maßnahmen gegen die Juden zu ergreifen und sie aus deutschen Landen auszuweisen.“ Seit der

68 *Hermle, Siegfried / Thierfelder, Jörg* (Hg.): Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Stuttgart 2008, 492f.

69 Vgl. *Röhm, Eberhard / Thierfelder, Jörg*: Juden – Christen – Deutsche. Bd. 3/II 1938–1941: Ausgestoßen. Stuttgart 1995, 15–18.

70 Vgl. Reprint der einschlägigen Ausgabe des „Kirchliche[n] Amtsblatt[s] der evangelisch-lutherischen Kirche in Lübeck“. In: *Röhm / Thierfelder, Juden* (wie Anm. 2), 111; Texte ebenso in: *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 1933–1944. 60.–71. Jahrgang. Gütersloh 21976, 460f. (hier: Gesetz für Thüringer Evangelische Kirche).

71 *Kirchliches Jahrbuch* (wie Anm. 70), 460.

Kreuzigung Jesu bis heute hätten „die Juden das Christentum bekämpft“ und auch durch „die christliche Taufe“ ändere sich „an der rassischen Eigenart eines Juden, seiner Volkszugehörigkeit und seinem biologischen Sein nichts“. Da eine „deutsche Evangelische Kirche [...] das religiöse Leben deutscher Volksgenossen zu pflegen und zu fördern“ habe, wurde für die Kirche gefolgert: „Rassischejüdische Christen haben in ihr keinen Raum und kein Recht.“ Daher erklärten die Unterzeichner, dass man „jegliche Gemeinschaft mit Judenchristen aufgehoben“ habe; man sei „entschlossen, keinerlei Einflüsse jüdischen Geistes auf das deutsche religiöse und kirchliche Leben zu dulden.“

Neben dieser Bekanntmachung vom 17. Dezember wurden Ende des Monats von den genannten Landeskirchen ebenfalls weitgehend gleichlautende Kirchengesetze erlassen, in denen – so etwa in Thüringen – festgehalten war, dass die von „der Polizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden vom 1. Sept. 1941“ betroffenen Personen „von jeder kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen“ seien⁷².

Flankierend zu diesem Ausschluss von Christinnen und Christen jüdischer Herkunft aus den Landeskirchen wurde beispielsweise – wie schon angeführt – in der bremischen Kirche der Einzug von Kirchensteuern unterbunden, gleiches geschah auch in Nassau-Hessen sowie in Hannover durch den Leiter der Finanzabteilung Cölle. Der überzeugte Antisemit Cölle⁷³ fügte zudem – trotz Widerspruch des Landeskirchenamtes – hinzu, dass Christinnen und Christen jüdischer Herkunft „nicht mehr ‚als Mitglieder der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover als Körperschaft des öffentlichen Rechts‘ anzusehen“ seien⁷⁴.

Die deutschchristlichen Kirchenleitungen hatten im Vorfeld ihres Beschlusses zum Ausschluss der ‚nichtarischen‘ Gemeindeglieder durch den Mitarbeiter des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung

⁷² *Ebd.*, 461.

⁷³ Vgl. *Marahrens*, Hauke: Praktizierte Staatskirchenhoheit im Nationalsozialismus. Die Finanzabteilungen in der nationalsozialistischen Kirchenpolitik und ihre Praxis in den Landeskirchen von Hannover, Braunschweig und Baden (AKIZ B 59). Göttingen 2014, 256.

⁷⁴ Vgl. *Lindemann*, „Typisch jüdisch“ (wie Anm. 1), 647; vgl. auch *Gerlach*, Zeugen (wie Anm. 1), 327 sowie *Marahrens*, Staatskirchenhoheit (wie Anm. 73), 259f.

des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, den in Jena als Professor für Systematische Theologie wirkenden Heinz-Erich Eisenhuth, ein Gutachten erstellen lassen. Dieses wurde im Dezember 1941 in den Verbandsmitteilungen des Instituts publiziert. Eisenhuth verwies in seinem knapp dreiseitigen Text zunächst auf einen doppelten Kirchenbegriff bei Luther: Er kenne einerseits eine leiblich nicht begrenzte „*communio sanctorum*“, andererseits aber auch „die äußerliche Christenheit, die sich an einem Ort [...] versammelt“⁷⁵. Da nun „die Kirche in Deutschland [...] eine Gemeinschaft von Menschen [sei], die aus der deutschen Familie stammen“, müsse sie, da sie „ihren Schutz von der Obrigkeit empfängt“, auch deren völkische Auffassung unterstützen. Eisenhuth formulierte im Folgenden drei Prämissen: Zum einen geschehe der „deutsche Kampf gegen die Juden [...] zum Schutze des Volkes, seiner Kultur und Religion“, zum zweiten konstatierte er, dass auch die Judenchristen „zu dem Volk [gehörten], das, durch den Judenstern sichtbar gezeichnet, als die größte Weltgefahr erkannt werden“ müsse und drittens gehörte nach Luther ein Mensch zur Gemeinschaft der Kirche „nicht durch die Taufe, sondern durch die Geburt“⁷⁶. Komprimiert zog Eisenhuth aus dieser ‚Erkenntnis‘ drei Forderungen an die Evangelische Kirche:

- „1. Judenchristen sind als Feinde des Reiches von jeder Form der gottesdienstlichen Gemeinschaft auszuschließen. 2. Deutsche Pfarrer dürfen an Judenchristen keine Amtshandlungen vollziehen. 3. Von Judenchristen dürfen keine Kirchensteuern erhoben werden.“⁷⁷

Daraus ergebe sich zudem, dass die evangelische Kirche Judenchristinnen und -christen keine Räume für Gottesdienste einräumen dürfe, ja, die Kirche habe sich gegen jede Betreuung dieser „Reichsfeinde“ zu stellen, „die den Untergang [...] der arischen Völker [...]

75 *Eisenhuth*, Heinz-Erich: Zur Frage der Beteiligung der Judenchristen am christlichen Gottesdienst. In: Verbandsmitteilungen. Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben 5/6 (1941). Eisenach (15.12.1941), 125–127, hier: 125.

76 *Ebd.*, 125f.

77 *Ebd.*, 126.

durch diesen Krieg herbeizuführen bestrebt“ seien⁷⁸. Die Kirche sei Teil der „Selbstverteidigung“ des Volkes. Luther habe in den Jüdinnen und Juden die Christismörder gesehen, heute erkenne man „in ihnen die Zerstörer der Schöpfung Gottes, die zu bewahren und zu erhalten unverletzliche religiöse Pflicht für jeden deutschen Menschen und damit auch für die Deutsche Evangelische Kirche“ sei.

Der Widerspruch gegen diese Maßnahmen überlagerte sich mit Eingaben gegen ein Rundschreiben der Kirchenkanzlei der DEK vom 22. Dezember 1941, auf das im Folgenden näher einzugehen sein wird. Anzufügen ist im Blick auf die Ausschlussverfügung der DC-Kirchen lediglich noch, dass sich der im August 1939 eingesetzte Geistliche Vertrauensrat (GVR)⁷⁹ in seiner Sitzung vom 15./16. Januar 1942 mit diesen Gesetzen befasste. Das Protokoll zeige, so der Kirchenhistoriker Gerhard Lindemann, „daß der GVR einen völligen Ausschluß der getauften Juden aus der Kirche wohl nicht befürwortete“⁸⁰. Die Diskussion wurde auf die nächste Sitzung vertagt, da der Vertreter der DC-Kirchen, der Landesbischof der mecklenburgischen Kirche Walther Schultz, nicht anwesend war. Allerdings folgte „keine kritische Zurückweisung der DC-Maßnahmen“ – wohl, weil der äußerst devote Vertrauensrat keinen Konflikt mit den DC-Kirchen wagte. Zudem suchte der Vertrauensrat die Frage nach dem Umgang mit den Christinnen und Christen jüdischer Herkunft dem Kirchenministerium zuzuschieben: Bereits auf seiner Sitzung im November 1941 war beschlossen worden, den Kirchenminister zu bitten, bei den zuständigen Behörden anzufragen, „ob staatliche Anordnungen in der Angelegenheit erlassen oder zu erwarten“ seien⁸¹. Doch Minister Kerrl antwortete, dies sei eine „innerkirchliche Angelegenheit“. Daraufhin wurde im Protokoll der Sitzung der GVR Anfang Dezember festgehalten, dass Kerrl „ein Rundschreiben der DEK an die Landeskirchen für erforderlich [halte], das darauf hinzielt, daß sich die

78 *Ebd.*, 127. Hier auch das folgende Zitat.

79 Vgl. zu dessen Arbeit: *Melzer*, Karl-Heinrich: Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg? (AKIZ B 17). Göttingen 1991; vgl. zudem „Bekanntgabe der Gründung eines ‚Geistlichen Vertrauensrates‘“ vom 31.8.1939 in: *Hermle / Thierfelder*, Herausgefördert (wie Anm. 67), 545f.

80 *Lindemann*, „Typisch jüdisch“ (wie Anm. 1), 648.

81 *Melzer*, Vertrauensrat (wie Anm. 79), 263.

christlichen Nichtarier an dem kirchlichen Leben der Gemeinde nicht mehr beteiligen“⁸². Ein Referentenentwurf wurde in Auftrag gegeben.

6. Ein Rundschreiben der Kirchenkanzlei: Getaufte Nichtarierinnen und Nichtarier sollen dem kirchlichen Leben fernbleiben

Der erwähnte Referentenentwurf wurde vom GVR bei einer Sitzung anlässlich der Beisetzung des am 14. Dezember 1941 verstorbenen Kirchenministers am 16./17. Dezember beraten und angenommen. Publiziert wurde der Text freilich dann seitens der Kirchenkanzlei der DEK. Deren Vizepräsident Günther Fürle richtete am 22. Dezember an alle obersten Kirchenbehörden ein Rundschreiben, in dem diese gebeten wurden, „geeignete Vorkehrungen zu treffen, daß die getauften Nichtarier dem kirchlichen Leben der deutschen Gemeinde fernbleiben.“⁸³ Letztere müssten künftig „selbst Mittel und Wege suchen [...], sich Einrichtungen zu schaffen, die ihrer gesonderten gottesdienstlichen und seelsorgerischen Betreuung dienen können.“ Begründet wurde diese Anordnung damit, dass der „Durchbruch des rassistischen Bewußtseins in unserem Volk“, das „durch die Erfahrungen des Krieges und entsprechende Maßnahmen der politischen Führung“ verstärkt worden sei, „die Ausscheidung der Juden aus der Gemeinschaft mit uns Deutschen bewirkt“ habe; daran könnten die deutschen Evangelischen Kirchen, die dem deutschen Volk zu dienen hätten, „nicht achtlos vorübergehen“⁸⁴.

Über die Deutschen Christen hinaus, denen das Rundschreiben aber wohl nicht weit genug ging – das Reichskirchenministerium empfand es als „lendenlahm“⁸⁵ –, fand es nur Widerspruch.

Neben zahlreichen Eingaben von Gemeinden und Pfarrern⁸⁶ sind insbesondere zwei Protestbriefe zu nennen, die – aufeinander abge-

82 *Ebd.*, 264.

83 *Hermle / Thierfelder*, Herausgefordert (wie Anm. 68), 654.

84 *Ebd.*, 653f.

85 *Melzer*, Vertrauensrat (wie Anm. 79), 267.

86 Vgl. *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 113–116: Beispielsweise unterzeichneten fast 50 Gemeindeglieder der Bekennenden Gemeinde in Potsdam am 2. Juni 1942 ein Protestschreiben, in dem unter Verweis auf Bibelstellen – Gal 3,28; Röm 19,12; 1. Kor 12,13; Mt 28,19 – herausgestellt wurde, dass dieses Schreiben „die Grundlagen der christlichen Kirche“ zerstöre und daher zurückgenommen werden müsse (*Ebd.*, 116). Der Rat der Bekenntnissynode

stimmt – im Februar 1942 an den GVR gerichtet wurden. Beide formulierten entschieden, wenn auch im Ton moderat, einschneidende Kritik. Die Konferenz der Landesbruderräte sowie die Vorläufige Leitung der DEK – stellvertretend unterzeichneten Heinz Kloppenburg und Hans Böhm – brachten mit großer Entschiedenheit zum Ausdruck, „daß dieses Ansuchen der Kirchenkanzlei mit dem Bekenntnis der Kirche unvereinbar ist“⁸⁷. Zwar würden dem Staat dezidiert „Maßnahmen gegen die Juden“ zugebilligt, zugleich werde aber hervorgehoben, dass der Taufbefehl Jesu „keine Schranken der Rasse“ kenne. Selbst Luther, der seinem „berechtigten Zorn gegen die Juden“ Ausdruck verliehen habe, habe sich zu dieser Pflicht bekannt. Abschließend wurde noch auf die Aporie hingewiesen, dass sich aus der von der Kirchenkanzlei formulierten Forderung „die Nötigung ergeben [würde], sämtliche Apostel, und nicht zuletzt Jesus Christus selbst, den Herrn der Kirche, wegen ihrer rassischen Zugehörigkeit zum jüdischen Volk aus unserer Kirche zu verweisen“. Daher wurde die Kirchenkanzlei nachdrücklich gebeten, „das verhängnisvolle Schriftstück [...] zurückzunehmen.“

Diese Eingabe fand keine Antwort, da seitens der Kirchenkanzlei bzw. des GVR weder die Vorläufige Kirchenleitung noch die Konferenz der Landesbruderräte als kirchenleitende Organe anerkannt waren. Anders sah es mit dem von Theophil Wurm am 6. Februar an die Kirchenkanzlei gerichteten, umfänglichen Schriftstück aus. In diesem verwies Wurm zunächst auf die Stellung des Judentums im 19. Jahrhundert und konstatierte, dass die „Überfremdung des deutschen Geisteslebens und des politischen Lebens durch das Judentum“ sich primär in jenen „Kreisen der Bevölkerung vollzogen [habe], die sich von der christlichen Kirche“ abgewandt hätten⁸⁸. Der These, dass „die Bibel zur Verjudung des deutschen Menschen beitrage“, sei entgegenzuhalten, „daß die wirkliche Kenntnis der Bibel vor jüdischem Wesen bewahrt“ habe. Die von der Kirchenkanzlei für ihre Empfehlung angeführte Begründung, dass „die deutschen evangelischen Kirchen an

im Rheinland informierte im März angeschlossene Gemeinden über den „Wortlaut des Fürle-Erlasses“ und betonte, dass man „einer Ausdehnung auf die ApU rechtzeitig wirksam begegnen“ müsse (*Gerlach*, Zeugen [wie Anm. 1], 331f.).

87 *Kirchliches Jahrbuch* (wie Anm. 70), 464. Hier auch die folgenden Zitate.

88 *Ebd.*, 462.

das deutsche Volk gewiesen seien“, sei vom Evangelium her nicht akzeptabel, heiÙe es in Galater 3,28 doch: „In Christus ist nicht Grieche noch Jude“. Damit sei deutlich, „daÙ grundsätzlich die Rasse kein Grund zum AusschluÙ aus einer christlichen Kirche sein“ könne. Vom „ewigen Evangelium“ her sei der Kirche die Taufe aufgetragen und daher sei auch „der AusschluÙ der getauften Nichtarier nicht zu rechtfertigen“⁸⁹. Selbst dem Theologen Adolf Stoecker sei „es nie eingefallen, aus staatlichen Maßnahmen Folgerungen zu ziehen, die den universalen Auftrag der Kirche und die Heilsbedeutung der Taufe verneinen.“ Wurm, dessen antijudaistische – teilweise auch antisemitische – Grundhaltung freilich auch in diesem Schreiben greifbar wird, wenn er dem Staat ausdrücklich das Recht zubilligt, Maßnahmen „zum Zweck der Reinhaltung des deutschen Volkes eine Rassegesetzgebung“ durchzuführen, bat die Kirchenkanzlei dringend, den „mit Art. 1 der Verfassung [der DEK, S. H.]⁹⁰ unvereinbaren Weg nicht zu gehen.“ Das Schreiben am 22. Dezember müsse zurückgezogen werden.

Der GVR beriet am 26. Februar 1942 über Wurms Schreiben⁹¹ und beauftragte Konsistorialrat Ernst Kracht, eine Antwort zu entwerfen. Als diese am 15./16. April vorlag, präsentierte auch Landesbischof August Marahrens einen Entwurf. Da man sich nicht einigen konnte – die Gründe lassen sich nicht rekonstruieren –, wurde schließlich das für die Reformierten assoziierte Mitglied im GVR, Prof. Otto Weber, beauftragt, einen „persönlichen Brief“ des GVR an Wurm zu verfassen. Dieser Text wurde schließlich am 19./20. Mai beraten und dann an Wurm versandt⁹². Da das ausführliche Schreiben eine gewisse Nähe zur Argumentation Marahrens' in einem Wochenbrief vom April 1939 aufwies, vermutete Lindemann, dieser sei für den Text „mitverantwortlich“⁹³. Beklagt wurde zunächst wortreich, dass durch Wurms

89 *Ebd.*, 463.

90 Vgl. „Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist. Hierdurch werden die Vollmachten, deren die Kirche für ihre Sendung bedarf, bestimmt und begrenzt.“ (*Hermle / Thierfelder*, Herausgefordert [wie Anm. 68], 104).

91 Vgl. *Lindemann*, „Typisch jüdisch“ (wie Anm. 1), 651.

92 Vgl. *ebd.*, 656f.

93 *Ebd.*, 657.

Schreiben der Text der Kirchenkanzlei „Gegenstand einer halböffentlichen ‚Aktion‘ zu werden“ drohe⁹⁴. Hingewiesen wurde darauf, dass das Schreiben nicht mit den Verlautbarungen der Kirchen vermengt werden dürfe, so werde in ihm eine „Ausstossung [...] nicht gefordert“; auch enthalte es keine Weisung, sondern lediglich eine Bitte und sei nicht auf staatlichen Druck hin verfasst worden. Sieben Überlegungen wurden gegen Wurms theologische Einwände ins Feld geführt. Koinzidiert wurde, dass die „Kirche als *Una Sancta* [...] ohne Frage alle Glieder des Leibes in allen Völkern“ umfasse, doch sei die „*Una Sancta*“ von der „rechtlich verfasst[en] und räumlich-personal“ begrenzten Kirche zu unterscheiden. Im Blick auf die rechtlich verfasste Kirche könne die obrigkeitliche Ordnung eines Landes, aber auch – wie man in den USA sehe – „das rassische Bewusstsein“ „nicht ohne Rückwirkung“ auf die Kirche bleiben⁹⁵. Da das Judentum für die Deutschen „ohne Frage Feindvolk“ sei, könnten Judenchristinnen und -christen unmöglich an Gottesdiensten der deutschen Gemeinden teilnehmen, in denen „für Führer, Heer und Volk“ gebetet werde⁹⁶. Darum würden im Rundschreiben Anregungen gegeben, „die das ‚Fernbleiben‘ der Judensternträger vom kirchlichen, insbesondere gottesdienstlichen Leben der Gemeinden zum Ziele haben.“ Und mit dem bewusst gewählten Begriff ‚Fernbleiben‘ sei eben gerade nicht ein Ausschluss gemeint, zudem sei die konkrete Ausgestaltung den Landeskirchen anheimgestellt. Zuletzt wurde noch darauf verwiesen, dass keinesfalls die Heidenmission verneint oder geringgeachtet werde, zumal die „Einwirkung der Rassenfragen auf die irdisch verfassten Kirchen [...] gerade von der Mission besonders sorgfältig beachtet“ werde⁹⁷. Abschließend wurde noch ein sachliches Gespräch als notwendig bezeichnet und Wurm ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass man sich „mit diesem Schreiben *an Sie persönlich und allein an Sie* gewandt“ habe, weshalb jede Weitergabe unterbleiben solle.

Eine Reaktion von Wurm oder gar ein Gespräch zwischen ihm und Vertretern des GVR über die strittigen Punkte scheint es nicht gegeben zu haben – wohl auch, weil die Deportationen der betroffenen Personen in den Osten „die ganze Angelegenheit gegenstandslos“ werden

94 *Gerlach*, Zeugen (wie Anm. 1), 333.

95 *Ebd.*, 335.

96 *Ebd.*, 336.

97 *Ebd.*, 337.

ließ, wie das Konsistorium der Mark Brandenburg bereits im November 1941 formuliert hatte⁹⁸.

Das deutlich kürzere und komprimiertere Antwortschreiben Fürles an Wurm vom 10. Juni 1942 hob eingangs darauf ab, dass „von einem ‚Ausschluß‘ der getauften Nichtarier [nicht] die Rede“ sei⁹⁹. Die Stellung der „nichtarischen Christen“ habe nach der „Judensternverordnung“ in verschiedenen Gemeinden Probleme verursacht, weshalb eine generelle Lösung dringlich geworden sei. Fürle verwies auf das Schreiben des GVR und erklärte, er habe die von Wurm vorgetragene Gründe einer „erneute[n] und ernsthafte[n] Prüfung“ unterzogen. Da es derzeit jedoch noch strittig sei, „was in der fraglichen Angelegenheit kirchlich richtig und zweckmäßig sei“, musste er, so Fürle emphatisch, aus der ihm übertragenen „Verantwortung für die Zukunft der Deutschen Evangelischen Kirche so handeln [...], wie ich es tat.“ Er könne das Rundschreiben daher nicht zurückziehen.

Fürle beschränkte sich in seiner Antwort demnach auf pragmatische Überlegungen: Da es Probleme gegeben habe, musste gehandelt werden. Und da die Sachfrage strittig sei, habe er eine Vorgabe gemacht, die die einzelnen Landeskirchen in eigener Verantwortung umzusetzen hätten. Deutlich wird: Für Fürle „heiligte“ der „Zweck der kirchlichen Zukunftssicherung [...] das Mittel zum Ausschluss der nichtarischen Brüder aus der Kirche“¹⁰⁰.

Ob man im Rundschreiben der Kirchenkanzlei vom 22. Dezember den Versuch einer Abschwächung der Maßnahmen der DC-Kirchenleitung sehen kann, wie Heinz Brunotte vermutet¹⁰¹, ist äußerst fraglich. Das Rundschreiben vermied zwar eine förmliche Aufkündigung der Mitgliedschaft der Christinnen und Christen jüdischer Herkunft in den evangelischen Landeskirchen, machte aber deren Partizipation am Gemeindeleben unmöglich. Dass diese Weisung letztlich dieselben Folgen haben würde wie die von den deutschchristlichen Kirchen erlassenen Gesetze, zeigt die Hinzufügung, dass die Betroffenen künftig „selbst Mittel und Wege suchen“ müssten, um

98 *Röhm / Thierfelder*, Juden (wie Anm. 2), 107.

99 *Gerlach*, Zeugen (wie Anm. 1), 338. Hier auch die folgenden Zitate.

100 *Ebd.*, 339.

101 Vgl. *Brunotte*, Heinz: Die Kirchenmitgliedschaft der nichtarischen Christen im Kirchenkampf. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 13 (1967/68), 140–174; hier: 167.

eine gottesdienstliche und seelsorgerische Betreuung zu gewährleisten. Dies aber bedeutet ja nichts anderes, als dass sie eigene kirchliche Gemeinschaften bilden mussten. Allerdings erscheint diese Zumutung zynisch, da es unter den gegebenen Umständen wohl unmöglich war, dass sich solche Gemeinden bilden konnten.

Ebenso wenig überzeugt die Einschätzung von Karl-Heinrich Melzer, dass sich dieses Schreiben „als ein vorrangig politisches Dokument“ erweise, da keine theologischen Argumente für diese Maßnahmen angeführt würden¹⁰². Auch wenn die Begründung für dieses Rundschreiben tatsächlich ausschließlich politischer Natur war und es auf der Folie der Angriffe führender Nationalsozialisten auf die Kirche – wie beispielsweise im Wartheland – zu lesen ist, so waren die Folgen doch ausschließlich innerkirchlich wirksam und trafen die Verfeimten und Ausgegrenzten: Christinnen und Christen jüdischer Herkunft sollten nicht mehr am Gemeindeleben teilnehmen!

Eine besondere Betrachtung verdient die Haltung des hannoverschen Landesbischofs Marahrens. Melzer vermutet, dass dieser nur deshalb seine Zustimmung gegeben habe, weil er das Rundschreiben „als Konzession an die NS-Rassepolitik“ begriffen habe. Er begründet diese Einschätzung damit, dass Marahrens noch am 9. Dezember einem Schreiben Wurms im Auftrag der Kirchenführerkonferenz an Hitler zugestimmt habe, in dem unter anderem „die sich steigernde Härte in der Behandlung der Nichtarier, auch derer, die sich zum christlichen Glauben bekennen“, beklagt wurde¹⁰³. Auch habe sich Marahrens am 19. Januar 1942 in einer Eingabe an den Reichsinnenminister für die christlichen „Nichtarier“ verwandt: „Wir sind verpflichtet, [...] dringend zu bitten, daß die wenigen der christlichen Kirche angehörenden Mischlinge eine gesonderte Behandlung erfahren.“¹⁰⁴ Und obwohl er dem Staat ausdrücklich das Recht zuwies, in der „Rassenfrage“ politische Entscheidungen zu treffen, hob er doch hervor, dass es die evangelische Kirche nicht zulassen könne, dass diese Menschen, die „von der religiösen Gemeinschaft der Juden

102 *Melzer*, Vertrauensrat (wie Anm. 79), 266.

103 *Hermelink*, Heinrich: Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945. Tübingen / Stuttgart 1950, 541.

104 *Klügel*, Eberhard (Hg.): Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945. Dokumente. Berlin / Hamburg 1965, 202.

ausgeschlossen“ seien, „nun in religiöser Hinsicht in das Nichts hinausgestoßen werden“¹⁰⁵. Doch diese Relativierungsversuche vermögen kaum zu überzeugen. Zwar mag sich Marahrens in Eingaben an die Machthaber für die Christinnen und Christen jüdischer Herkunft eingesetzt haben, doch in seinem eigenen Zuständigkeitsbereich, der hannoverschen Landeskirche, ließ er zumindest die Ausgrenzung der Verfolgten geschehen: Das Schreiben der Kirchenkanzlei wurde – im Gegensatz zu den beiden anderen ‚intakten‘ Landeskirchen – umgesetzt. Am 17. Januar 1942 wurde es an die Superintendenten mit der Bitte übermittelt, den durch die Kirchenkanzlei „aufgestellten Grundsatz“ zu beachten¹⁰⁶.

Die unklare, vage Haltung Marahrens‘ bedauerte auch Landesbischof Wurm mehrfach. In einem Brief an den rheinischen Generalsuperintendenten Ernst Stoltenhoff vom 31. Januar 1942 äußerte er beispielsweise: „Schmerzlich, daß auch Marahrens immer wieder dem politischen Druck weicht, so in der Frage der Stellung der getauften Nichtarier.“¹⁰⁷ Und wenige Tage später klagte er in einem Schreiben an den ehemaligen geistlichen Vizepräsidenten im Berliner Oberkirchenrat Georg Burkhart: „Und beide, Marahrens und Hymmen haben ihre Zustimmung zum Ausschluß der getauften Nichtarier gegeben! Das ist doch untragbar!“¹⁰⁸

So ist dieses Schreiben der Kirchenkanzlei völlig zutreffend mit Wolfgang Gerlach als „scriptum atrum“¹⁰⁹ zu bezeichnen und mit Brunotte festzuhalten, dass es zweifellos

105 *Ebd.*, 202f.

106 *Lindemann*, „Typisch jüdisch“ (wie Anm. 1), 648f.

107 *Schäfer*, Gerhard (Hg.): Dokumentation zum Kirchenkampf. Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Bd. 6: Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland 1938–1945. Stuttgart 1986, 873.

108 *Ebd.*, 889. Im Übrigen schrieb Wurm auch Anfang Februar 1942 empört an den badischen Landesbischof Julius Kühlewein: „Unbegreiflicherweise hat [...] Marahrens seine Zustimmung zum Ausschluß der getauften Nichtarier aus den Landeskirchen gegeben.“ (nach: *Lindemann*, „Typisch jüdisch“ [wie Anm. 1], 651f.)

109 *Gerlach*, Zeugen (wie Anm. 1), 337; Mehlhausen weist diese Bezeichnung fälschlicherweise Melzer zu, der sie aber von Gerlach übernahm (vgl. *Mehlhausen*, Joachim: [Art.] Nationalsozialismus und Kirchen. In: TRE 24, 67).

„dem kirchlichen Ansehen der Kirchenkanzlei und des Geistlichen Vertrauensrates zuträglicher gewesen [wäre], wenn sie im Dezember 1941 geschwiegen und der Gewalt ihren Lauf gelassen hätten, anstatt sich – bei gutem Willen – dem Verdacht auszusetzen, auch sie hätten sich an der deutschchristlichen Ausstoßung der evangelischen Nichtarier beteiligen wollen.“¹¹⁰

Ohne sich weiter um theologische Fragen zu bemühen, agierte die Kirchenkanzlei rein pragmatisch. Die mit der Sternverordnung in einigen Gemeinden aufgetretenen Probleme – wohl Beschwerden, dass Sternträgerinnen und -träger am kirchlichen Leben weiter partizipierten – waren Anlass, zwar ‚nur‘ „geeignete Vorkehrungen“ anzumahnen, „daß die getauften Nichtarier dem kirchlichen Leben der deutschen Gemeinde fernbleiben“¹¹¹, doch in der Praxis waren diese „Vorkehrungen“ gleichbedeutend mit einem Ausschluss der Christinnen und Christen jüdischer Herkunft, wie ihn die sieben DC-Kirchen verfügt hatten. Insoweit trafen die Einsprüche der beiden bekennniskirchlichen Organe und von Theophil Wurm die Sache ganz direkt: Dieses Ansuchen sei „mit dem Bekenntnis der Kirche unvereinbar“¹¹².

7. Resümee

Die Kirchen bestanden die mit der Sternverordnung vom September 1941 gegebene Herausforderung nicht. Die deutschchristlichen Kirchenleitungen machten sich ideologieverblendet zum willfährigen Handlanger der menschenverachtenden nationalsozialistischen Rassepolitik. Der Hinweis auf die Differenzierung von „Una Sancta“ und lokalen Kirchen, die sich an Vorgaben der jeweiligen Staaten zu orientieren hätten, zeigt das ganze Elend der Theologie dieser Gruppierung. Eines Theologen unwürdig ist die von Eisenhuth präsentierte Argumentation, der zufolge die Kirchenmitgliedschaft laut Luther nicht durch die Taufe, sondern durch Geburt begründet werde. Auch bleibt es völlig unverständlich, wie mit dem Verweis auf Luther eine Taufe von Jüdinnen und Juden unterbunden und deren Ausweisung aus der

110 *Brunotte*, Kirchenmitgliedschaft (wie Anm. 101), 173.

111 *Hermle / Thierfelder*, Herausgefordert (wie Anm. 68), 654.

112 *Kirchliches Jahrbuch* (wie Anm. 70).

Kirche bzw. aus Deutschland als Ziel erklärt werden konnte. Diese Positionen hätten bei einer Lektüre von Luthers Schriften als absurd erkannt werden müssen. Dies lässt sich an einem simplen Beispiel aufzeigen: In seiner letzten Äußerung zu diesem Thema, in der in Eisleben am 15. Februar 1547 vorgetragenen „Vermahnung wider die Juden“, hieß es unmissverständlich, man solle den Juden

„erstlich anbieten, das sie sich zu dem Messia bekeren wollen und sich teuffen lassen“, und weiter: „Wo sie sich aber bekeren, jren Wucher lassen und Christentum annemen, so wollen wir sie gerne, als unser Brüder halten.“¹¹³

Auch verwies Luther ausdrücklich darauf, dass man „die Christliche liebe an jnen uben und vor sie bitten [solle], das sie sich bekeren, den HErrn annemen“. Nur wenn sie „solchs nicht thun“, solle man sie – um sich nicht „frembder sünde [...] teilhaftig“ zu machen – „weg treiben“¹¹⁴.

Die vorgebrachten Begründungen für den Ausschluss von Christinnen und Christen jüdischer Herkunft aus der Kirche zeigen – verbunden mit dem Autorität heischenden Verweis auf Martin Luther –, dass die deutschchristlichen Kreise allein hilflos pseudotheologisch zu argumentieren vermochten. Ihr Mantra war die Unterscheidung von „Una Sancta“ und rechtlich verfasster Kirche, wobei sich letztere eben an den Vorgaben der jeweiligen Obrigkeit zu orientieren habe. Eine gründliche, nicht nur Schlagworte rezipierende Lektüre Luthers kam ihnen dabei ebenso wenig in den Sinn wie eine solide, an der Schrift orientierte theologische Reflexion. So erweisen sich die Argumente für den verfügten Ausschluss der Christinnen und Christen jüdischer Herkunft aus der Deutschen Evangelischen Kirche als letztlich ausschließlich politisch und rassistisch begründet. Deutschchristliche Kirchenleitungen, aber auch der GVR und die Kirchenkanzlei waren um der kirchlichen Bestandswahrung willen und weil sie wesentliche Implikationen der nationalsozialistischen Rassenideologie teilten, bereit, der NS-Rassenideologie im kirchlichen Bereich Geltung zu

113 D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Schriften 51, 195, Z. 14f. und 24f.

114 *Ebd.*, 195, Z. 39f.; 196, Z. 4; und 195, Z. 25.

verschaffen: Sie leisteten damit einen Baustein zur Entrechtung, Diskriminierung und Vernichtung der als „Feinde Deutschlands“ gebrandmarkten Jüdinnen und Juden.

Auf Seiten der Bekennenden Kirche gab es einzelnen engagierten und mutigen Beistand für die Verfolgten beispielsweise durch Katharina Staritz in Breslau oder die Gemeinde Alt-St. Stephani-Süd in Bremen, zudem protestierten Gemeinden und Pfarrer gegen den Erlass der Kirchenkanzlei. Die Schreiben von Wurm sowie die der Konferenz der Landesbruderräte und der Vorläufigen Kirchenleitung der DEK stellten nachdrücklich heraus, dass „dieses Ansuchen der Kirchenkanzlei mit dem Bekenntnis der Kirche unvereinbar“ sei, und so ist der Beurteilung der zuletzt Genannten nur zuzustimmen, wenn sie dieses Schreiben als ein „verhängnisvolle[s] Schriftstück“ qualifizierten¹¹⁵. Kritisch festzuhalten bleibt freilich, dass auch in diesen Texten der traditionelle Antijudaismus kirchlicher Kreise, der sich mit rassenideologischen Elementen verbunden hatte, mitschwang, und dass der Protest eher verhalten ausfiel und auch ausschließlich auf Christinnen und Christen jüdischer Herkunft bezogen war. Die sich verschärfende Ausgrenzung und das damit gegebene unermessliche Leid von Jüdinnen und Juden wurden von ihnen ausgeblendet.

So standen Solidarität, Trost, praktische Hilfe und theologische Einsprüche neben einer radikalen, von der NS-Ideologie bestimmten Handlungsweise. Für uns kann und muss dieses beschämende Verhalten kirchlicher Funktionsträger und die unbarmherzige, jeglichem Gebot christlicher Nächstenliebe spottende Haltung von Gemeindegliedern Anlass dafür sein, der Solidarität Übenden, Zivilcourage Zeigenden und Widerstand Leistenden zu gedenken und alles dafür zu tun, damit Rassismus und Antisemitismus heute keinen Raum mehr bekommen kann, sei es in vulgärer oder intellektuell verbrämter Form!

115 *Kirchliches Jahrbuch* (wie Anm. 70).

Das österreichisch-protestantische Opfernarrativ
und seine Wandlungen im Laufe des 20. Jahrhunderts.
Eine Studie zu evangelischer Erinnerungskultur und
Geschichtspolitik am Beispiel des oberösterreichischen
Bauernkriegs von 1626

Leonhard Jungwirth

1. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik

„Wild fuhr der Sturm durch das Emlinger Holz und warf krachend die Äste gegeneinander. Dunkelgraues Gewölk jagte über öde Felder und durch verlassene Forste“ an jenem Herbsttag 1926, an dem sich in dem Pappelwäldchen nahe der oberösterreichischen Stadt Eferding Vertreterinnen und Vertreter deutschnationaler Parteien, deutschvölkischer Vereine sowie der evangelischen Geistlichkeit anlässlich einer Denkmalthüllungsfeier versammelt hatten¹. „Wir stehen hier auf geheiligtem Boden inmitten der blutgetränkten Wallstatt von 1626“, rief Superintendent Jakob Ernst Koch den Anwesenden jene blutige Episode des oberösterreichischen Bauernkriegs, die Niederlage des Bauernheeres im Emlinger Holz, ins Gedächtnis: „Mehr als 3000 evangelische Bauern sind hier für Glauben und Gewissensfreiheit eingetreten und mit einem Gebet auf den Lippen in den Tod gegangen.“²

Wer wird erinnert? Was wird erinnert? Wie wird erinnert? Diese in Anlehnung an den deutschen Historiker Reinhard Koselleck³ formulierten und hier in ein alternatives erinnerungsgeschichtliches Forschungsfeld transferierten Fragen sollen im folgenden Beitrag dazu anleiten, die u. a. im Emlinger Holz vergegenwärtigte Vergangenheit des oberösterreichischen Bauernkriegs von 1626 nicht als „Wirklichkeit der Vergangenheit“, d. h. als „unveränderliche Vorlage“ von

1 N. N.: Heldendenkmäler bei Eferding. Die Enthüllungsfeierlichkeiten im Seebacher Moos und im Emlinger Holz. In: Salzburger Volksblatt. Nr. 233 vom 11.10.1926, 5. Vgl. auch N. N.: Die Bauerndenkmäler bei Eferding. In: Tagespost. Nr. 236 vom 12.10.1926, 5f.

2 N. N., Bauerndenkmäler (wie Anm. 1), 6.

3 Vgl. Koselleck, Reinhard: Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses. In: Knigge, Volker / Frei, Norbert (Hg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München 2002, 21–34, hier: 26.

kollektiver Erinnerung⁴ in den Blick zu nehmen; vielmehr lenken sie den forschenden Blick auf die Formen der kollektiven Erinnerung selbst, d. h. auf die jeweilige Aktualisierung und Aneignung von Vergangenheit im Rahmen von identitätsstiftenden Gruppenbildungsprozessen⁵ mehr oder weniger konkreter sozialer Entitäten. Dadurch sollen unterschiedliche, sich im Laufe der Zeit verändernde „Erinnerungskulturen“ ermittelt, mitunter aber auch „Erinnerungssubkulturen“ und „streitbare[] Gegengedächtnisse“ aus einem gesellschaftlichen Diskurs gefiltert werden, die sich in verschiedenen „Strukturrahmen“ bzw. „Erinnerungskulturen“ – so z. B. im Bezugssystem des österreichischen Protestantismus – mit verschiedenen geschichtspolitischen Interessen verbinden können⁶. Die oben gestellten Fragen gilt es mithin um folgende zu ergänzen: Warum wird erinnert? Und vor allem: Wozu wird erinnert?

Der Zeithistoriker Edgar Wolfrum hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der „Kampf um die Herrschaft und ihre Dauerhaftigkeit“ spätestens seit der ‚medialen Revolution‘ der frühen Neuzeit „immer auch ein Kampf um die Herrschaft über die Geschichte, über Erinnern und Vergessen“ war, dass also „Geschichte“ in einem politischen Herrschaftskampf sukzessive „zu einem Kampffeld der Vergangenheitsinterpretationen und Zukunftserwartungen“ geriet⁷. Nur zu gut verdeutlicht gerade das ‚Ende‘ der oberösterreichischen Bauernführer Stefan Fadinger und Christoph Zeller diesen Kampf um ungebrochene Herrschaftskontinuität⁸: In

4 *Halbwachs*, Maurice: Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis. Konstanz 2003, 21.

5 Vgl. *Assmann*, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Ders. / *Hölscher*, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 724). Frankfurt a. M. 1988, 9–19, bes. 13–15.

6 *Molden*, Berthold: Geschichtspolitik als politisches Handlungsfeld. In: Bildpunkt. Zeitschrift der IG Bildende Kunst. Nr. 19 vom Frühjahr 2011 (<https://www.linksnet.de/artikel/26350> [zuletzt abgerufen am 11.12.2020]).

7 *Wolfrum*, Edgar: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999, 17f.

8 Vgl. *Gruber*, Elisabeth: Die Aneignung aufrührerischer Elemente als Erinnerungsgeschichte. Das Beispiel Stefan Fadinger. In: Rauscher, Peter / Scheutzhart, Martin (Hg.): Die Stimme der ewigen Verlierer? Aufstände, Revolten und Revolutionen in den österreichischen Ländern (ca. 1450–1815)

einem Akt der intendierten Vergangenheitsstilgung⁹ sollte jede Erinnerung an die besiegten Aufständigen irreversibel gelöscht und damit auch jede potenzielle Aktualisierung und Aneignung dieser Vergangenheit unterbunden werden – Fadingers und Zellers Leichname wurden am Eferdinger Friedhof exhumiert, vom Henker in einem unwegsamen Sumpfbereich, dem Seebacher Moos, verscharrt, Fadingers Hof verbrannt und seine Familie des Landes verwiesen¹⁰.

Ebenso wie diese radikale Form der Vergangenheitsstilgung verweisen die Aktualisierung, die Aneignung wie auch die Tradierung von Vergangenheit in ihren diversen medialen Formen (Geschichtsschreibung, Gedenkfeiern, Denkmäler, Bilder, Ausstellungen, Schauspiele, Belletristik etc.¹¹) auf die diffusen bis handfesten geschichtspolitischen Interessen unterschiedlicher sozialer Entitäten, seien dies nun politische Parteien, ideologische Gruppierungen, ethnische oder eben religiöse Gemeinschaften¹². Als geeignete Differenzierungskategorie, um innerhalb der österreichischen Protestantengeschichte des 20. Jahrhunderts zwischen solchermaßen geschichtspolitisch widerstreitenden sozialen Entitäten unterscheiden zu können, hat sich in meiner 2020 abgeschlossenen Dissertation¹³ – neben konkreten kirchenpolitischen Handlungseinheiten und frömmigkeitsspezifischen Milieus – der Begriff der Generation erwiesen: Insbesondere im

(Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 61). Wien / München 2013, 415–430, hier: 422.

- 9 Vgl. *Meier*, Christian: Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit. München 2010.
- 10 Vgl. *Heilingsetzner*, Georg: 1626. Der oberösterreichische Bauernkrieg (ÖÖHBI Sonderpublikationen). Linz 2001, 61.
- 11 Vgl. *Cornelissen*, Christoph: Erinnerungskulturen. Version: 2.0 (https://docupedia.de/zg/Erinnerungskulturen_Version_2.0_Christoph_Cornelissen%20Fen#cite_ref-3 [zuletzt abgerufen am 15.12.2020]).
- 12 Vgl. *Wolfrum*, Edgar: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen. In: Scheunemann, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland (Schriften der Stiftung der Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 11). Leipzig 2010, 13–32, hier: 14f.
- 13 Vgl. *Jungwirth*, Leonhard: Politische Vergangenheiten. Entpolitisierungs- und Politisierungsprozesse im österreichischen Protestantismus 1933/34 bis 1968. Wien 2020.

Anschluss an die Historikerin Ulrike Jureit wird ‚Generation‘ dabei nicht als Periodisierungskategorie aufgefasst, sondern als ‚Erfahrungs‘- und ‚Erinnerungsgemeinschaft‘¹⁴, d. h. als „gefühlte Gemeinschaft“ mit jeweils „generationenspezifische[m] Emotionsfundament“ (z. B. Schuld- oder Opfergefühl)¹⁵. Durch die Erwartung unterschiedlicher Individuen, dass ihre persönlichen Erfahrungen, Erinnerungen, aber auch Erwartungen und Sehnsüchte (etwa die Befreiung von gefühlter Schuld bzw. Unterdrückung)¹⁶ ebenso von anderen gemacht wurden bzw. geteilt werden, vermögen sich dieselben zumeist über das Medium der Erzählung¹⁷ in einer größeren – die konfessionellen und territorialen Grenzen des österreichischen Protestantismus oftmals auch transzendierenden – selbstvergewissernden wie selbstverortenden Einheit zu erfassen¹⁸. Die Arenen wie auch die Themen der intergenerationellen geschichtspolitischen Auseinandersetzung bleiben deshalb nur äußerst selten auf den österreichischen Protestantismus beschränkt.

Dies gilt auch für den oberösterreichischen Bauernkrieg von 1626 als in diesem Beitrag exemplarisch untersuchten Referenzpunkt milieu- und generationenspezifischer Identitätsbildung wie Geschichtspolitik: Zahlreiche v. a. literaturgeschichtliche Publikationen, die sich insbesondere mit der literarischen Verarbeitung des Bauernkriegs während

14 Vgl. *Jureit*, Ulrike: *Generationenforschung*. Göttingen 2006.

15 *Knoch*, Habbo: *Gefühlte Gemeinschaften. Bild und Generation in der Moderne*. In: *Jureit, Ulrike / Wildt, Michael* (Hg.): *Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*. Hamburg 2005, 295–319, hier: 302.

16 Vgl. *Gerland*, Kirsten / *Möckel*, Benjamin / *Ristau*, Daniel: *Die Erwartung. Neue Perspektiven der Generationenforschung*. In: *Dies.* (Hg.): *Generation und Erwartung. Konstruktionen zwischen Vergangenheit und Zukunft* (Göttinger Studien zur Generationenforschung 12). Göttingen 2013, 9–28.

17 Vgl. *Bobnenkamp*, Björn / *Manning*, Till / *Silies*, Eva-Maria: *Argument, Mythos, Auftrag und Konstrukt. Generationelle Erzählungen in interdisziplinärer Perspektive*. In: *Dies.* (Hg.): *Generation als Erzählung. Neue Perspektiven auf ein kulturelles Deutungsmuster* (Göttinger Studien zur Generationenforschung 1). Göttingen 2009, 9–29, hier: 20.

18 Derartige Generationenbildungen erfolgen keinesfalls zwangsläufig. Vgl. *Rosenthal*, Gabriele: *Zur interaktionellen Konstitution von Generationen. Generationenabfolgen in Familien von 1890 bis 1970 in Deutschland*. In: *Dies. / Mansel, Jürgen / Tölke, Angelika* (Hg.): *Generationen-Beziehungen, Austausch und Tradierung*. Opladen 1997, 57–73, hier: 61.

des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts befassen, verdeutlichen seine – aus dem Blickwinkel des österreichischen Protestantismus – ‚entgrenzte‘ Aktualisierung und Aneignung¹⁹, gleichwohl sich zumindest im regionalen Vergleich eine gewisse Dominanz des verarbeiteten Themas für die oberösterreichische Literaturlandschaft feststellen lässt²⁰. Erinnerungskulturelle und geschichtspolitische Wechselwirkungen zwischen dem österreichischen Protestantismus und seiner extrakonfessionellen Mitwelt müssen bei der Analyse der milieu- und generationenspezifischen ‚Narrative‘, ‚Ikonen‘ und ‚Rituale‘²¹ folglich mitbedacht werden. Einen äußerst hilfreichen,

19 Vgl. z. B. *Eichmeyer*, Hansjörg: Stefan Fadinger. In: Bünker, Michael / Schwarz, Karl W. (Hg.): Protestantismus & Literatur. Ein kulturwissenschaftlicher Dialog (Protestantische Beiträge zu Kultur und Gesellschaft 1). Wien 2007, 95–116; *Erlenbusch*, Lisa: Stefan Fadinger. Repräsentationen zwischen Historie und Fiktion. In: Rolshoven, Johanna / Krause, Toni Janosch / Winkler, Justin (Hg.): Heroes. Repräsentationen des Heroischen in Geschichte, Literatur und Alltag. Bielefeld 2018, 317–340; *Fuchs*, Martina: Der unscheinbare Rebell. Stefan Fadinger in Historischer Belletristik. In: Rauscher / Scheutz, Stimme (wie Anm. 8), 431–454; *Gutsche*, Victoria: „Ein Werk von ganz besonderer Eigenart“. Karl Itzingers Romantrilogie ‚Ein Volk steht auf!‘ (1933–1937). In: Lampart, Fabian / Martin, Dieter / Schmitt-Maaß, Christoph (Hg.): Der Zweite Dreißigjährige Krieg (Klassische Moderne 38). Baden-Baden 2019, 167–184; *Heilingssetzer*, 1626 (wie Anm. 10), 42–46; *Klaffenböck*, Arnold: Oberösterreichischer Bauernkrieg. Linz 2015 (<https://stifterhaus.at/stichwoerter/oberoesterreichischer-bauernkrieg> [zuletzt abgerufen am 17.1.2021]); *Leidinger*, Hannes: Geschichte der Erinnerung. Zur Rezeption des oberösterreichischen Bauernkriegs. In: Vocelka, Karl / Leeb, Rudolf / Scheichl, Andrea (Hg.): Renaissance und Reformation. Katalog zur Oberösterreichischen Landesausstellung 2010. Linz 2010, 341–346; *Reiner*, Hannelore: Das Frankfurter Würfelspiel. In: Bünker / Schwarz, Protestantismus (siehe oben), 71–94; und *Scheichl*, Sigurd Paul: Reformation und Gegenreformation im historischen Roman der Ersten Republik (Ludwig Mahnert, Karl Itzinger, Maria Veronika Rubatscher). In: Jachimowicz, Aneta (Hg.): Gegen den Kanon. Literatur der Zwischenkriegszeit in Österreich (Warschauer Studien zur Kultur- und Literaturwissenschaft 10). Frankfurt a. M. 2017, 387–405.

20 Vgl. *Fuchs*, Rebell (wie Anm. 19), 454.

21 Vgl. *Münkler*, Herfried: Politischer Mythos. In: Nohlen, Dieter / Schultze Rainer-Olaf (Hg.): Lexikon der Politikwissenschaft: Theorien, Methoden, Begriffe. Bd. 2. München ³2005, 774–776; Münkler nennt als zentrale Dimensionen der Bildung von Geschichtsmythen die „narrative[] Extension“, „ikonische Verdichtungen“ sowie „rituelle Inszenierungen“ (*ebd.*, 775).

ersten und verdienstvollen Vorstoß, die Aktualisierungs-, Aneignungs- und Tradierungsgeschichte des oberösterreichischen Bauernkriegs mittels (erinnerungs-)kulturgeschichtlicher Beobachtungen anzureichern, unternahm 2013 die Historikerin Elisabeth Gruber²². Ihre Ergebnisse sollen im Folgenden um Beobachtungen aus dem Kontext der österreichischen Protestantengeschichte ergänzt werden und diese dabei mit Forschungsthesen meiner Dissertation zu den Opfer-narrativen des österreichischen Protestantismus im 20. Jahrhundert und deren geschichtspolitischer Zielsetzungen verknüpft werden.

2. Der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626 als Referenzpunkt divergierender Identitätsbildung und Geschichtspolitik bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts

Die restlose Tilgung der Erinnerung an die Besiegten des oberösterreichischen Bauernkriegs glückte nicht. Vom unmittelbaren Ende des Bauernkriegs bis heute spiegeln verschiedenste Medien die fortlaufende Erinnerung an diese konfessions-, macht- und sozialpolitische Erhebung²³ wider, wenn auch in unterschiedlicher Intensität und geschichtspolitischer Zuspitzung. Bereits 1630 wurde am Haushamer Feld, das fünf Jahre zuvor zum Schauplatz des makabren ‚Frankenburger Würfelspiels‘ geworden war, vom Ortsgeistlichen ein Bildstock gestiftet²⁴, mit dem – entweder als Ausdruck der Dankbarkeit für die überwundene Gefahr oder als Erinnerung an das ortsgebundene

22 Vgl. *Gruber*, Aneignung (wie Anm. 8). Zur vergleichsweise rege erarbeiteten (Erinnerungs-)Kulturgeschichte des Deutschen Bauernkriegs vgl. v. a. *Scheu-nemann* (Hg.), Reformation (wie Anm. 12) und den dritten Teil des Sammelbands von *Greiling*, Werner / *Müller*, Thomas T. / *Schirmer*, Uwe (Hg.): Reformation und Bauernkrieg (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 12). Wien / Köln / Weimar 2019.

23 Vgl. z. B. *Blickle*, Peter: Bauernaufstände im frühneuzeitlichen Europa. In: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 71 (2008), H. 2, 357–383, 370–372; und *Leeb*, Rudolf: Widerstand und leidender Ungehorsam gegen die katholische Konfessionalisierung in den österreichischen Ländern. In: *Ders. / Pils*, Susanne Claudine / *Winkelbauer*, Thomas (Hg.): Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 47). Wien / München 2007, 183–201, hier: 199.

24 Vgl. *Litschel*, Helga: Erinnerungsstätten an Bauernkriege und Bauernunruhen in Oberösterreich. Linz 1993, 17.

Unheil – der dort Gehenkten gedacht wurde: Nachdem sich im Mai 1625 zahlreiche Bauern der Region gegen die rigiden Rekatholisierungsmaßnahmen der bayerischen Pfandherrschaft über Oberösterreich (1620 bis 1628) – konkret: gegen die Einsetzung eines katholischen Pfarrers in der Gemeinde Frankenburg am Hausruck – aufgelehnt hatten, war an den Anführern der Revolte ein Exempel statuiert worden; sie mussten paarweise um ihr Leben würfeln, die Verlierer wurden gehenkt; das gewöhnlich für Soldaten geltende Kriegsrecht wurde durch den bayerischen Feldherrn Adam Graf von Herberstorff, der „Personifikation der Fremdherrschaft“²⁵, exekutiert. Dieses Strafgericht an insgesamt 17 angesehenen Männern wird in der Geschichtsschreibung als ein entscheidender Katalysator für den Bauernkrieg im darauffolgenden Jahr gewertet²⁶. Die als illegitim erachtete Exekution „ohn urtl und recht“²⁷ scheint sich trotz aller Tilgungsversuche tief in das kollektive Gedächtnis der Region eingebrannt zu haben.

Ein Jahr nach dem Strafgericht erfasste der Bauernkrieg den Großteil von Oberösterreich: Konfessionspolitische Mandate, die unmittelbar nach dem ‚Würfelspiel‘ auf Grundlage des Augsburger Religionsfriedens das öffentliche Bekenntnis zum Katholizismus oder alternativ die verlustreiche Emigration forderten, wie auch die kontinuierliche Ausbeutung durch die bayerische Pfandherrschaft gipfelten alsbald in einer landesweiten Revolte; eine Rauferei im Mühlviertler Markt Lembach, bei der sechs bayerische Soldaten erschlagen worden sein sollen, dürfte jene bis dahin weitgehend zurückgehaltene Energie freigesetzt haben, die innerhalb kürzester Zeit zur Mobilisierung eines mehrere tausend Mann starken Bauernheeres führte²⁸. Eine Reihe von

25 *Leidinger*, Geschichte (wie Anm. 19), 341.

26 Vgl. z. B. *Blickle*, Bauernaufstände (wie Anm. 23), 370; *Eichmeyer*, Karl: Reformation und Bauernkriege in Oberösterreich. In: Ders. / Feigl, Helmuth / Litschel, Rudolf Walter (Hg.): Weiß gilt die Seel und auch das Guet. Oberösterreichische Bauernaufstände und Bauernkriege im 16. und 17. Jahrhundert. Linz 1976, 7–67, hier: 59; und *Heilingssetzer*, 1626 (wie Anm. 10), 10.

27 *Heilingssetzer*, 1626 (wie Anm. 10), 10.

28 Vgl. *Litschel*, Rudolf Walter: Oberösterreichische Bauernkriege aus wehrhistorischer Sicht. In: Straub, Dietmar (Hg.): Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626. Katalog zur Ausstellung des Landes Oberösterreich, Linzer Schloss, Schloss zu Scharnstein im Almtal, 14. Mai bis 31. Oktober 1976. Linz 1976, 91–100, hier: 92.

zeitgenössischen Medien (Bilder, Flugschriften, Einblattdrucke²⁹) verdeutlicht seine Durchschlagskraft und die von ihm ausgehende Gefahr für die Machthaber: Die Geschichtspolitik der Sieger, die unmittelbar nach der Niederschlagung des Bauernheeres durch die kaiserlichen und bayerischen Truppen im Herbst 1626 einsetzte, suchte die Erinnerung an die jüngste Vergangenheit v. a. „in der offensiven Umsetzung einer ‚Damnatio memoriae‘“ zu kultivieren, so etwa in Bezug auf die zunächst erfolgreichen Vorstöße des Bauernheeres und der mit ihnen verbundenen Führungspersönlichkeiten Fadinger und Zeller³⁰. Mahnende Bildstöcke und Votivbilder ‚verewigten‘ wiederum die entscheidenden Niederlagen der Bauern in Pinsdorf bei Gmunden und im bereits genannten Emlinger Holz: „Letzt derfen wir wohl kein Wärtl mehr sagen, dass wir mit unsern Krieg was g’wungen haben“, lautet die aussagekräftige, den Bauern in den Mund gelegte Bildunterschrift auf einem zeitgenössischen Ölgemälde³¹. Die Auflehnung sei zwecklos geblieben; der Kampf der Bauern gegen die gottgegebene Ordnung habe zu Recht in einer blutigen Niederlage geendet, so die schon 1626 etablierte Erinnerungsleitkultur der Sieger. Dass sich demgegenüber allerdings auch ein oral tradiertes Gegengedächtnis³² gleichsam als Erinnerungssubkultur herausbilden konnte, spiegeln die genannten zeitgenössischen Medien zumindest ex negativo ebenso wider wie auch weitere Medien des 17., 18. und 19. Jahrhunderts³³. Die kontinuierlich wiederkehrende Aktualisierung und Aneignung der Bauernkriegsvergangenheit während der späten Neuzeit – insbesondere über die ‚Ikone‘ Stefan Fadinger – verdeutlicht zudem deren tragende Rolle bei verschiedenen neuerlichen Identitätsbildungsprozessen.

Für das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts wird in der jüngsten Forschungsliteratur schlussendlich ein erinnerungskultureller Bruch identifiziert: Trotz einer sich merklich steigernden Aktualisierung und Aneignung der Bauernkriegsvergangenheit in unterschiedlichen, teils auch neu entstehenden Milieus soll der unleugbare konfessionelle

29 Vgl. *Straub*, Bauernkrieg (wie Anm. 28), I/61f.

30 *Gruber*, Aneignung (wie Anm. 8), 429.

31 *Vocelka / Leeb / Scheibl*, Renaissance (wie Anm. 19), Kat. Nr. 24.9, 624.

32 Zur oralen Tradierung vgl. *Erl*, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Stuttgart 2017, 26f.

33 Vgl. *Gruber*, Aneignung (wie Anm. 8), 423–427.

Aspekt des oberösterreichischen Bauernkrieges³⁴ gegenüber den sozialen und politischen Aspekten zunehmend in den Hintergrund getreten sein³⁵ – eine Entwicklung, deren Ursachen wohl in der Ausdifferenzierung des politischen Feldes nach der Märzrevolution 1848 und den damit einhergehenden vielfältigen Selbstverständigungs- und Identitätsbildungsprozessen sozialer und politischer Entitäten zu finden sind³⁶: Die sukzessive Demokratisierung wie auch die Ideologisierung der österreichischen Gesellschaft durch Liberalismus, Deutschnationalismus oder Sozialdemokratie während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mündeten in eine gesteigerte „Deutungskonkurrenz“³⁷ über die (Gegen-)Reformationsgeschichte im Allgemeinen und die Bauernkriegsvergangenheit im Besonderen. „Liberaler und deutsch-völkischer Glaubenskampf“ gegen die Habsburgermonarchie, gegen die vom Ultramontanismus geprägte Römisch-Katholische Kirche oder die sich allmählich herausbildende christlich-soziale Bewegung verschmolzen

„im Werk von Schriftstellern, Romanciers, Bühnendichtern, die den Glaubenskampf in der Epoche der Gegenreformation beschwören. Ihre Helden sind Stefan Fadinger und die Evangelischen, die aus Salzburg, aus Tirol vertrieben werden“,

so der Kulturhistoriker Friedrich Heer scharfsichtig³⁸. Die Sozialdemokratie rekurrierte wiederum auf die sozialrevolutionären Aspekte des Bauernkriegs und akzentuierte in ihrem ‚Kampf gegen Klerus und Adel‘ (bzw. Bürgertum) die Einheit des „Arbeitsvolk[s] von Stadt und Land“³⁹; im ‚Roten Wien‘ der Zwischenkriegszeit wurden Straßen,

34 Vgl. *Blickle*, Bauernaufstände (wie Anm. 23), 370; und *Leeb*, Widerstand (wie Anm. 23), 199.

35 Vgl. *Erlenbusch*, Fadinger (wie Anm. 19), 332–334; und *Gruber*, Aneignung (wie Anm. 8), 429.

36 Abweichend: *Erlenbusch*, Fadinger (wie Anm. 19), 333.

37 *Wolfrum*, Erinnerungskultur (wie Anm. 12), 20.

38 *Heer*, Friedrich: Der Kampf um die österreichische Identität. Wien / Köln / Weimar 32001, 289f.

39 *Sozialdemokratische Landespartei Niederösterreich* (Hg.): Bauer und Arbeiter. Festschrift zum Gedächtnis des Bauernkrieges im Jahre 1525 und der Österreichischen Revolution im Jahre 1848. Wien 1925, 5.

Gassen und Plätze nach Bauernkriegsführern wie Thomas Müntzer, Michael Gaißmayr und Stefan Fadinger benannt⁴⁰, „Der deutsche Bauernkrieg“ wurde als antikapitalistisches Massenfestspiel dargebracht⁴¹. Selbst die beiden historiographischen Standardwerke zum oberösterreichischen Bauernkrieg, die von dem Münchner Altkatholiken Felix Stieve und dem liberalen oberösterreichischen Katholiken Julius Strnadt rund um 1900 verfasst wurden und die trotz einschlägiger Beschwerden mit den gängigen Bildern vom aufständischen Bauern als dem „Räuber, Mörder und Hochverräter“ brachen⁴², sind von Kritik an Habsburgermonarchie und ultramontanistischem Katholizismus durchzogen⁴³. Die 1889 getroffene Feststellung des Breisgauer Heimatforschers Hermann Sussann, dass der deutsche Bauernkrieg der 1520er-Jahre „in Wahrheit eine Schule für unsere Zeit, ein Arsenal für unsere Partekämpfe auf politischem, sozialem und religiösem Gebiete genannt zu werden verdient“⁴⁴, lässt sich auch auf die vitale geschichtspolitische Aktualisierung und Aneignung des oberösterreichischen Bauernkriegs von 1626 in der österreichischen Gesellschaft des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts applizieren. In einem pluralisierten „öffentliche[n] Wettstreit der Erinnerungen“⁴⁵ traten konfessionspolitische Interessen verstärkt neben andere, verbanden sich zum Teil auch mit ideologischen und parteipolitischen Legitimationsbedürfnissen. Sie blieben dabei aber durchaus bestehen.

Eine Episode rund um das Bauernkriegsdenkmal am ‚Pinsdorfer Bauernhügel‘ vermag dies zu verdeutlichen: Im Luthergedenkjahr 1883, dessen erstmaliges öffentliches Zelebrieren im österreichischen

40 Vgl. Lexikon der Straßennamen (<https://www.geschichtewiki.wien.gv.at> [zuletzt abgerufen am 12.1.2021]).

41 Vgl. *Janke*, Pia: Politische Massenfestspiele in Österreich zwischen 1918 und 1938. Wien / Köln / Weimar 2010, 114f.

42 *Strnadt*, Julius: Der Bauernkrieg in Oberösterreich. In: JGGPÖ 25 (1904), 180–182, hier: 180.

43 Vgl. *Stieve*, Felix: Der oberösterreichische Bauernaufstand des Jahres 1626. Linz 21904; *Strnadt*, Julius: Der Bauernkrieg in Oberösterreich. Wels 1902.

44 *Sussann*, Hermann: Kenzingen im Bauernkrieg. Kenzingen 1889, 84.

45 *Wolfrum*, Erinnerungskultur (wie Anm. 12), 20.

Protestantismus für regelrechte Freudenstürme sorgte⁴⁶, ließ der Gmundner Fabrikant Johann Evangelist Forstinger⁴⁷ in Pinsdorf ein Denkmal errichten⁴⁸. Der Obelisk auf dem sogenannten Bauernhügel – eine Grabstätte von mehreren hundert Bauern, die bei Pinsdorf in einer der letzten und entscheidenden Schlachten gegen den bayerischen Feldherrn Gottfried Heinrich zu Pappenheim gefallen waren⁴⁹ – wurde mit einer aussagekräftigen Inschrift des Gmundner evangelischen Pfarrers Josef Friedrich Koch versehen:

„Des Kaisers Regiment im Land
 Statt Herberstorff, den Bayer,
 Den Glauben frei, den Bauernstand
 Von Lasten fürder freier:
 Das hat der Bauer einst begehrt,
 Und als umsonst sein Bitten,
 Verzweifelnd leider dann zum Schwert
 Ge Griffen und gestritten.
 Da pffiffen hier die Kugeln scharf,
 Es sausten Sens' und Klingen,
 Als Pappenheim ihn niederwarf
 In blutig heißem Ringen.
 Wohl tausend Bauern deckt der Sand;
 Der Hügel fortan grünte.
 Den Denkstein pflanzt' erst dann die Hand,
 Als blutig Tun entsühnte
 Das Wort aus zweier Kaiser Mund,
 Das alten Bann gebrochen,

46 Vgl. *Dédict*, Johann: Dr. Martin Luther's 400jährige Geburtstagsfeier in Oesterreich am 10. und 11. November 1883. In: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 7 (1886), 1–32.

47 Vgl. *Feichtinger*, Franz Josef: Vom Bauern- zum Fabrikantenstand. Die bewegte Unternehmergeschichte der Gmundner Familie Forstinger. In: Oberösterreichische Heimatblätter 69 (2015), H. 3/4, 137–150, hier: 145f.

48 Vgl. *Litschel*, Erinnerungsstätten (wie Anm. 24), 47–51.

49 Vgl. *Litschel*, Bauernkriege (wie Anm. 28), 96.

Und frei den Glauben, frei den Grund
Dem Bauern zugesprochen.“⁵⁰

Mit dem Pinsdorfer Denkmal und seiner Inschrift war zweifelsfrei ein erinnerungskultureller Kontrapunkt zur Erinnerungsleitkultur der Region gesetzt; in Gmunden erinnerte etwa seit 1628 ein erst 1869 originalgetreu rekonstruierter und neugeweihter Bildstock mahnend „an die Bedrängnisse der Stadt [...] durch den Bauernkrieg des Jahres 1626 und deren glückliche Abwehr“⁵¹. Durch Kochs Inschrift wurden jedoch nicht mehr nur die (bedauerten) Gewalttaten der oberösterreichischen Bauern, sondern nun auch ihre unterdrückten Bedürfnisse in das Licht der öffentlichen Erinnerung gerückt und dabei bedeutungsvoll mit der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation, der erst jüngst gewährten Glaubensfreiheit durch das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. von 1781 und das Protestantenpatent Kaiser Franz Josephs I. von 1861, verknüpft – zumindest für kurze Zeit: Insbesondere die Akzentuierung des konfessionellen Freiheitskampfes scheint bei der lokalen römisch-katholischen Geistlichkeit und Politik rasch auf Missfallen gestoßen zu sein; nach einer Beschwerde musste Kochs Inschrift noch im selben Jahr auf Anordnung des Linzer Statthalters wegen „Verherrlichung des Protestantismus“ abgeschliffen werden⁵². Alarmiert registrierte auch das konservativ-katholische Linzer Volksblatt dieses neue Heraufbeschwören „traurige[r] Gespenster [...] aus dem Pinsdorfer Bauernhügel“: „Was beschwören da die ‚ewigen Hetzer des gemeinen Mannes und Verbitterer der Gemüther‘“, wurde gefragt und dabei niemand Geringeres als Kaiser Ferdinand II., der große Erz-Antagonist des österreichischen Protestantismus, zitiert⁵³. Liberale und großdeutsch orientierte Zeitungen wie die Linzer Tages-Post oder die Marburger Zeitung bezogen wiederum lebhaft Stellung gegen diese

50 Zitiert nach *Selle*, Friedrich: Der Bauernkrieg in Oberösterreich. In: Evangelische Kirchen-Zeitung für Oesterreich. Nr. 20 vom 15.10.1903, 308–310, hier: 309.

51 Zitiert nach *Litschel*, Erinnerungsstätten (wie Anm. 24), 54–56.

52 *Selle*, Bauernkrieg (wie Anm. 50), 310.

53 N. N.: Das neue Jahr. In: Linzer Volksblatt für Stadt und Land. Nr. 1 vom 1.1.1884, 1.

„Attaque“ auf „das ewig wahre Zeugnis der Weltgeschichte“⁵⁴. „So katholisch sind die Nachkommen jener Tapferen gemacht, daß sie nicht einmal die Erinnerung an deren Ringen und Kämpfen erhalten möchten“, stellte noch 20 Jahre später der evangelische Pfarrer von Steyr, Friedrich Selle⁵⁵, konsterniert fest, um jedoch ernüchtert und unter Hinweis auf „unmenschliche[] Strafgerichte[], Enthauptungen, Verbrennungen, Einkerkierungen“ zu ergänzen: „Freilich, es ist nach jenen Niederlagen gründlich mit dem Evangelium aufgeräumt worden.“⁵⁶ Die Erinnerung an die Zeit der Gegenreformation und des Bauernkriegs begann in einem politisch zunehmend fragmentierten Österreich wie auch in einem zunehmend politisierten österreichischen Protestantismus an neuer Kontur zu gewinnen.

3. Die politisierte Erinnerung an den oberösterreichischen Bauernkrieg von 1626, das Opfernarrativ der Los-von-Rom-Zeit und der Nationalsozialismus

Die parteipolitische Aneignung der Bauernkriegsgeschichte, die im österreichischen Protestantismus wie auch außerhalb desselben nicht selten als dezidiert *evangelische* Geschichte aufgefasst wurde⁵⁷, stieß zunächst nicht zwingend auf Begeisterungstürme: Von einer fremden Inanspruchnahme der „Glaubensmartyrer“ war etwa noch 1926 die Rede, als am ‚Pinsdorfer Bauernhügel‘ nicht nur die Evangelische Kirche mit ihrem Österreichischen Gustav-Adolf-Hauptvereinsfest des

54 N. N.: Gmunden, 16. September. In: Tages-Post. Organ der liberalen Partei in Oberösterreich. Nr. 213 vom 18.9.1883, 2; N. N.: Keine Glaubensfreiheit in Österreich. In: Marburger Zeitung. Nr. 114 vom 23.9.1883, 1f.

55 Selle, Bauernkrieg (wie Anm. 50), 310. Pfarrer Selle und sein historisches Schaffen können allerdings nicht in die Reihe der Los-von-Rom-Geistlichen gestellt oder mit deren antikatholischer Geisteshaltung verbunden werden. Wer seine Werke „als Aufruf zur Kirchenfehde, zur Hervorrufung von Haß gegen die katholische Kirche verstehen wollte, würde sehr irren“, stellte er 1928 im Vorwort zu seinem ‚Schicksalsbuch der evangelischen Kirche in Österreich‘ klar. (Zit. nach *Rampler*, Herbert: Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen der Steiermark seit dem Toleranzpatent. Ein Beitrag zur österreichischen Presbyteriologie [Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 40]. Graz 1998, 409).

56 Selle, Bauernkrieg (wie Anm. 50), 310.

57 Vgl. z. B. *Strnadt*, Bauernkrieg (wie Anm. 43), 12: „Unsere evangelischen Bauern waren in der Lehre des Reformators Luther geboren und erzogen“.

„Bauernsterben[s]“ gedachte⁵⁸; in ungleich größerem und triumphalistisch aufgebauchtem Rahmen mit Festspielen und Festzügen hatten bereits zuvor auch Vertreterinnen und Vertreter deutschnationaler Parteien die „Liebe“ der Bauern zu „Heimat und Volk“ gefeiert⁵⁹, während die Sozialdemokratie nicht weniger pompös „den von bäuerlichen Proletariern des Mittelalters begonnenen, von den modernen Arbeitern zu Ende zu führenden Befreiungskampf“ beschworen hatte⁶⁰. Demgegenüber galt es den Evangelischen, an das Eigentliche zu erinnern und durch das Gedächtnis an den Bauernkrieg „hoffnungsfroh und glaubensstark“ zu machen:

„Unter dem Himmel, der vor 300 Jahren den Schrei evangelischer Märtyrer hörte, und auf dem Boden, der sich vor 300 Jahren rötete durch Märtyrerblut, müssen wir Erben dieser großen Geschichte es uns geloben: Unserer evangelischen Kirche unser letzter Atemzug, Christo Jesu unser letzter Herzschlag!“⁶¹,

so der Braunauer Pfarrer Oskar Lukazs bei der Kranzniederlegung am Pinsdorfer Denkmal. Zwei Monate später wurde die Inschrift Pfarrer Josef Friedrich Kochs, die noch 1883 als klarer Hinweis auf den konfessionellen Freiheitskampf inkriminiert und abgeschliffen worden war, wieder am Obelisken angebracht⁶².

Diese in den 1920er Jahren fallweise (noch) spürbare Distanz zwischen Evangelischer Kirche und politischer Parteideologie sollte über die Folgejahre hinweg immer weiter schrumpfen und damit einer Entwicklung folgen, die den österreichischen Protestantismus bereits

58 *Leibfritz*, Julius: Österreichisches Gustav-Adolf-Hauptvereinsfest in Gmunden und Gedenkfeier am Bauernhügel in Pinsdorf. In: Der Säemann. Evangelisches Kirchenblatt für Oesterreich. Nr. 10 vom 15.10.1926, 10f., hier: 11.

59 N. N.: Die Dreihundert-Gedenkfeier am Pinsdorfer Bauernhügel. In: Tages-Post. Nr. 194 vom 24.8.1926, 5. Vgl. auch N. N.: Erinnerungsfeier am Bauernhügel. In: Salzburger Volksblatt. Nr. 178 vom 6.8.1926, 6.

60 N. N.: Zum Gedächtnisfest am Pinsdorfer Bauernhügel. In: (Linzer) Tagblatt. Nr. 204 vom 4.9.1926, 3. Vgl. auch N. N.: Der Tag von Gmunden. In: (Linzer) Tagblatt. Nr. 207 vom 8.9.1926, 1f.

61 Zitiert nach *Leibfritz*, Hauptvereinsfest (wie Anm. 58), 11.

62 Vgl. N. N.: Neue Gedenktafel für den Pinsdorfer Bauernhügel. In: Tages-Post. Nr. 264 vom 17.11.1925, 8.

zur Jahrhundertwende jäh erfasst hatte⁶³: 1897 waren nationale Konflikte zwischen Tschechen und Deutschen während der ‚Baden-Krise‘ in der plötzlichen Formierung der deutschnationalen und antiklerikalen Los-von-Rom-Bewegung kulminiert. In ihrem Fahrwasser war es sodann zu einer teils politisch, teils religiös motivierten Konversionswelle aus der als klerikal konservativ, antimodernistisch und obendrein slawophil erachteten Römisch-Katholischen Kirche gekommen, die insbesondere in die zunehmend als liberal und ‚deutsch‘ bzw. ‚nösterreichisch‘ wahrgenommene Evangelische Kirche gemündet war. Mit der tatkräftigen Unterstützung reichsdeutscher Geistlicher, die ab 1900 v. a. durch den ‚Evangelischen Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen‘ nach Österreich entsandt worden waren, hatte sich – keinesfalls friktionsfrei – im Gegenüber eines vorwiegend ländlichen, tendenziell unpolitischen, konservativen und kaisertreuen ‚altprotestantischen‘ Milieus somit ein urbanes und modernes, allerdings in großen Teilen auch hochpolitisiertes ‚neuprotestantisches‘ Milieu herauszubilden vermocht. Deutlich lassen sich ab dieser Zeit „Querverbindungen zwischen evangelischer Kirche und nationalen Parteien“ feststellen⁶⁴.

Ein Charakteristikum dieses ‚neu‘- und zumeist auch national-protestantischen Los-von-Rom-Milieus, das sich v. a. in scharfer Abgrenzung zum Katholizismus herausbildete, ist seine identitätspolitische Selbstverortung und Selbstvergewisserung über die Geschichte der Gegenreformation: In zahlreichen Publikationen wurde die österreichische Evangelische Kirche in ihrer historischen Entwicklung nunmehr einseitig „als von der katholischen Kirche Verfolgte und

63 Vgl. zum Folgenden v. a. *Leeb*, Rudolf: Der österreichische Protestantismus und die Los-von-Rom-Bewegung. In: Dantine, Johannes / Thien, Klaus / Weinzierl, Michael (Hg.): Protestantische Mentalitäten. Wien 1999, 195–230; *Schweighofer*, Astrid: Der österreichische Protestantismus um 1900 und die Moderne. In: Dies. / Leeb, Rudolf (Hg.): Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900 (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 20). Göttingen 2020, 91–117; und *Trauner*, Karl-Reinhard: Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie. Szentendre 1999.

64 *Wilschegg*, Walter: Österreich. Der ‚zweite deutsche Staat‘? Der nationale Gedanke in der Ersten Republik. Graz / Stuttgart 1992, 212.

Leidende“ betrachtet⁶⁵ und diese bedrückende Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpft⁶⁶. Die politische Orientierungslosigkeit nach dem Zerfall der Habsburger Monarchie 1918, die zunehmende Aneignung und Aktualisierung von Reformations- und Bauernkriegsgeschichte durch politische Parteien und Milieus wie auch eine wachsende Dominanz des politischen Katholizismus während der Zeit der Ersten Republik, die 1933/34 schlussendlich in der Errichtung der betont katholischen Kanzlerdiktatur des ‚Christlichen Ständestaates‘ kulminierte, befeuerten ein solches, sich in erinnerungsgeschichtlicher Hinsicht allmählich auch außerhalb des ‚neuprotestantischen‘ Milieus etablierendes Opfernarrativ: So bestimmte beispielsweise 1926 jene „in packenden Stimmungsbildern“ aktualisierte „Zeit der Unterdrückung“ die Gedenkreden am ‚Pinsdorfer Bauernhügel‘⁶⁷; 1925, als auf dem Haushamerfeld „von der völkischen Nachwelt“ ein germanisches Hünengrab als Denkmal für die Gehenkten des ‚Frankenburger Würfelspiels‘ enthüllt wurde⁶⁸, vergegenwärtigte der evangelische Berichtserstatter lebhaft den „Haß des römischen Systems“⁶⁹.

Während durch das Opfernarrativ der Los-von-Rom-Zeit die in ‚altprotestantischen‘ Milieus bestehenden „Traditionen eines evangelischen Patriotismus“ somit „in den Hintergrund gedrängt“ wurden⁷⁰, stieß die volkstumpolitische ‚Heim ins Reich‘-Parole, mit der seit 1918 für einen ‚Anschluss‘ Österreichs an Deutschland, das ‚Mutterland der Reformation‘, geworben wurde, im österreichischen Protestantismus alsbald auf deutlich wahrnehmbare Resonanz: „Wie uns heute der ‚Heim ins Reich-Gedanke‘ bewegt, so war es vor dreihundert Jahren der deutsche Reformationsgedanke, dem sich das Volk aus freien

65 *Leeb*, Protestantismus (wie Anm. 63), 210.

66 Vgl. *Leeb*, Rudolf: Das Bild von Reformation und Gegenreformation in Österreich in der katholischen und evangelischen Geschichtsschreibung sowie im österreichischen Geschichtsbewusstsein. In: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 132/133 (2016/2017), 21–39, hier: 35.

67 Zitiert nach *Leibfritz*, Hauptvereinsfest (wie Anm. 58), 11.

68 Denkmalkomitee Haushamerfeld: Denkmal auf dem Haushamerfelde. Vöcklabruck 1923, Deckblatt.

69 *J. J.*: Haushamerfeld. In: Der Säemann. Evangelisches Kirchenblatt für Oesterreich. Nr. 9 vom 15.9.1925, 7f., hier: 8.

70 *Klieber*, Rupert: Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918. Wien / Köln / Weimar 2010, 206f.

Stücken zuwandte.⁷¹ Mit dieser Verknüpfung von Gegenwart und Vergangenheit versuchte Superintendent Jakob Ernst Koch dem Martyrium der oberösterreichischen Bauern, das er 1926 – wie eingangs beschrieben – im Emlinger Holz vor Augen malte, als einem angesichts der gegenreformatorischen Zeitläufe so sinnlos erscheinenden Opfer nicht nur in einer „religiösen“ sondern auch „in einer nationalen Semantik“ neuen Sinn zu verleihen⁷²: Der Kampf der Bauern habe sich gelohnt, lautete die zwar unverkennbar von einem österreichisch-protestantischen „Bewußtsein des Gegensatzes“⁷³ gegenüber der extrakonfessionellen Umwelt zeugende, gegenüber der Römisch-Katholischen Kirche und dem österreichischen Staat jedoch durchaus (noch) versöhnlich gehaltene Botschaft: „[D]er Haß ist tot und der Schmerz hat Ruhe gefunden, es leuchtet uns das Morgenrot der Freiheit.“⁷⁴

Nicht überall wurden solch optimistische Worte gefunden: So etwa, nachdem bei der Denkmalenthüllungsfeier am Haushamerfeld, an der auch Vertreter der Römisch-Katholischen Kirche mitgewirkt hatten⁷⁵, das „Schreien der Bauern“ nicht als Glaubenskampf, sondern als „Kampf um die Freiheit von gutsherrlicher Unterdrückung“ vergegenwärtigt worden war⁷⁶. Dass in protestantischen Kreisen eine solchermaßen modifizierte Aneignung und Aktualisierung der Bauernkriegsgeschichte durch den Katholizismus für Empörung zu sorgen vermochte, verwundert angesichts des sensiblen Selbstbewusstseins der Minderheitskirche freilich nicht. Doch nicht nur die geschichtspolitische Modifizierung, sondern schon „[a]llein die Tatsache, daß die katholische Kirche mitfeierte“, sorgte in der ‚neuprotestantischen‘ Presse für Aufregung, müsste dieses ökumenische Miteinander doch „zu dem Glauben führen, es handle sich nicht

71 N. N., Bauerndenkmäler (wie Anm. 1), 6.

72 *Assmann*, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2014, 75.

73 *Kauer*, Robert: Evangelische und evangelische Kirchen in der österreichischen Politik. In: Ders. (Hg.): Bilanz für die Zukunft. 20 Jahre EAK (Standpunkte 19). Wien 1989, 127–155, hier: 129.

74 N. N., Bauerndenkmäler (wie Anm. 1), 6.

75 Vgl. *Loesche*, Georg: Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich. Wien / Leipzig 31930, 178.

76 J. J., Haushamerfeld (wie Anm. 69), 8.

ums Bekenntnis⁷⁷. „[S]chönsehender“ Kommentierungen⁷⁸ zum Trotz wurde mit Blick auf den Katholizismus festgestellt, dass dort „noch immer der Ruf Gegenreformation [sic!]“ gelte⁷⁹. „[T]rotz aller Sirenenklänge“ würde dieser alte „Hauptfeind“ auch weiterhin „nach seiner Herrschaft und nach Knechtung aller Andersgläubigen lechz[en] und gier[en]“⁸⁰, so die von internalisierten historischen Erfahrungen wie auch von ‚neuprotestantischer‘ Selbstviktimisierung zeugende Warnung des Kirchenhistorikers Georg Loesche im Jahr 1930.

Ab 1933/34 vermochte die nunmehr betont katholische Repräsentationspolitik des ‚Ständestaates‘ – insbesondere die „ideologische Indienstnahme [des] Motivs der Gegenreformation“⁸¹ – allerdings nicht mehr nur ein „Klima der Unruhe“ unter den österreichischen Protestantinnen und Protestanten zu erzeugen⁸²; vielmehr bewirkte und förderte die politisch-kulturelle Dominanz des Katholizismus tatsächlich einen teilweise „fanatische[n] Kampf gegen das Evangelische [...] vor allem auf der unteren, der lokalen Ebene“ interkonfessionellen und politischen Zusammenlebens⁸³ wie auch eine damit einhergehende Politisierung jenes österreichisch-protestantischen Differenzbewusstseins selbst im ‚altprotestantischen‘ Milieu⁸⁴. Gleichzeitig vermochte die klagende und viktimisierende Selbstbeschreibung des österreichischen Protestantismus als ‚evangelische Diaspora‘ zunehmend und auch außerhalb des ‚neuprotestantischen‘ Milieus mit der Selbstwahrnehmung als ‚deutsche Diaspora‘ zu

77 *Ebd.*

78 *Loesche*, Geschichte (wie Anm. 75), 179.

79 *J. J.*, Haushamerfeld (wie Anm. 69), 8.

80 *Loesche*, Geschichte (wie Anm. 75) 639.

81 *Schwarz*, Karl W.: Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte (Jus Ecclesiasticum 117). Tübingen 2017, 168.

82 *Schweighofer*, Astrid: Die Evangelische Kirche in Österreich im Spiegel von Tageszeitungen zur Zeit des Ständestaates (mit einem Exkurs zu den Jahren des Nationalsozialismus). In: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 132/133 (2016/2017), 211–252, hier: 252.

83 *Schwarz*, Gerhard P.: Ständestaat und Evangelische Kirche von 1933 bis 1938. Evangelische Geistlichkeit und der Nationalsozialismus aus der Sicht der Behörden von 1933 bis 1938 (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 76). Graz 1987, 60.

84 Vgl. *Jungwirth*, Vergangenheiten (wie Anm. 13), 99.

verschmelzen⁸⁵ und dabei neue politische Bedürfnisse zu wecken; einschlägige Literatur wie z. B. die in deutschnationalen wie evangelischen Kreisen populären⁸⁶, von ‚Blut-und-Boden‘-Ideologie durchdrungenen und kaum verhüllt gegen den ‚Ständestaat‘ opponierenden Bauernkriegswerke des oberösterreichischen Schriftstellers Karl Itzinger⁸⁷ dokumentieren eine sukzessive Verzahnung von Protestantismus und Nationalsozialismus durch das Opfernarrativ der Los-von-Rom-Zeit: Allein 1937 hielt Itzinger 27 einschlägige und überaus stark besuchte Vorträge in evangelischen Gemeinden in Kärnten und der Steiermark⁸⁸; dort wie auch bei den Denkmalenthüllungsfeiern am Haushamerfeld und im Emlinger Holz wusste der Schriftsteller und begehrte Festredner vom „Heldentod“ der oberösterreichischen Bauern zu berichten⁸⁹, den diese – notabene – im Kampf um „der Heimat heilige Scholle“ erlitten hätten⁹⁰.

Eine zunehmend politisierte Erinnerungskultur, die nicht nur zu einer gesteigerten Angst vor sozialer Deklassierung und dem Verlust konfessioneller Identität führte, sondern in der eine protestantische Opfergeschichte auch in „verpflichtende Erinnerung übersetzt“ wurde⁹¹, führte im Juli 1934 wohl nicht wenige Evangelische in den bewaffneten Widerstand gegen den ‚Ständestaat‘: Insbesondere in den ‚altprotestantischen‘ Gebieten begab sich eine signifikant hohe Zahl an österreichischen Protestanten auf die Seite nationalsozialistischer

85 Vgl. *Leeb*, Rudolf: Österreich. Evangelische Diaspora und Deutsches Volkstum [derzeit noch im Druck].

86 Vgl. *J. J.*, Haushamerfeld (wie Anm. 69), 8. Vgl. auch *Pohl*: Merk’s Bauer! In: Der Säemann. Evangelisches Kirchenblatt für Oesterreich. Nr. 7/8 vom 15.7.1926, 21.

87 Vgl. *Gutsche*, Werk (wie Anm. 19); *Scheichl*, Reformation (wie Anm. 19), 397–400; und *Koch*, Hannes: Karl Itzinger. Linz 2016 (<https://stifterhaus.at/stichwoerter/karl-itzinger> [zuletzt abgerufen am 17.1.2021]).

88 Vgl. N. N.: Vortragsreihe von Karl Itzinger über den oberösterreichischen Bauernkrieg. In: Der fortschrittliche Landwirt. Zeitschrift für praktische Landwirtschaft und Heimatpflege. Nr. 49 vom 4.12.1937, 782.

89 N. N.: Heldendenkmäler (wie Anm. 1), 5.

90 N. N.: Bauerndenkmäler (wie Anm. 1), 6.

91 *Assmann*, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 2018, 328.

Putschisten⁹². Festgenommene Kämpfer in der Gegend des oberösterreichischen Thening sollen bei den Verhören „ein Mischmasch von Nationalsozialismus, Bauernkriegsideologien und Glaubenskampfgefühlen“ von sich gegeben haben, mit denen der evangelische Ortspfarrer Gerhard Fischer, ein radikaler Nationalsozialist und Deutscher Christ, offenbar „ihre Schädel vollgepfropft“ haben dürfte⁹³; schon 1929 hatte derselbe seine erfolgreiche Jugendarbeit mit einer Versammlung von rund 1.000 Jugendlichen „vor dem Bauernkriegsdenkmal im Emlinger Holz“ begonnen⁹⁴. Das politisierte Opfernarrativ der Los-von-Rom-Zeit und die dadurch vergegenwärtigte Vergangenheit der Gegenreformation (bzw. des oberösterreichischen Bauernkriegs) sind mithin als ein maßgeblicher Faktor für die Herausbildung und Verstärkung nationalsozialistischer Affinitäten im österreichischen Protestantismus zu erachten. Es verwundert nicht, dass beim ‚Anschluss‘ Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland im März 1938 evangelischerseits das langerwartete „Ende der Gegenreformation in Österreich“ proklamiert wurde⁹⁵.

4. Die Einpassung in das österreichische Opfernarrativ: Die Entpolitisierung evangelischer Erinnerungskultur nach 1945 und die ‚doppelte Opferthese‘ des österreichischen Protestantismus

Die Evangelische Kirche in Österreich galt nach 1945 in einer behördlichen Außenwahrnehmung als nationalsozialistisch „belastet“ und

92 Vgl. *Bauer*, Kurt: Elementar-Ereignis. Die österreichischen Nationalsozialisten und der Juliputsch 1934. Wien 2003, 168.

93 N. N.: Audiatur et altera pars. In: Basler Zeitung. Nr. 189 vom 13./14.7.1935, 1f., hier: 2.

94 *Merz*, Günter: ‚Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden‘. Pfarrer Gerhard Fischer, Christ und Nationalsozialist. In: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 124/125 (2008/2009), 102–120, hier: 108.

95 *Kauer*, Robert: Mitteilung eines Schreibens an die Superintendenturen, Seniorsämter, Pfarrämter, Filialgemeinden und Predigtstationen vom 20.10.1938. In: Reingrabner, Gustav / Schwarz, Karl W. (Hg.): Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945 (Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 104/105). Wien 1988 / 1989, Nr. 145.

„reformbedürftig“⁹⁶. Im Kontext der kollektiven Vergangenheitsbewältigungsstrategie des österreichischen Opfernarrativs⁹⁷, durch das sich nach Kriegsende die beiden Größen ‚Deutschland‘ und ‚Nationalsozialismus‘ sukzessive zu einer Einheit verwoben⁹⁸ und die österreichische Rolle im ‚Dritten Reich‘ aus der schwerwiegenden und belastenden Vergangenheit extrahiert wurde, ergab sich für die Evangelische Kirche folglich eine hochkomplexe Situation⁹⁹: Um nicht zu riskieren, als ‚unösterreichische‘, ‚importierte‘ und damit anhaltend deutschnational diskreditierte ‚Nazikirche‘ dauerhafter Bestandteil dieser ‚unheilvollen Synthese‘ von ‚Deutschland‘ und ‚Nationalsozialismus‘ zu bleiben, musste sie sich zwangsläufig aus ebendieser Synthese herauszulösen suchen, ohne dass dabei aber ein fremd- wie auch selbstkroyiertes Maß an Entnazifizierung und Selbstthematizierung im Kontext der Vergangenheitsbewältigung unerfüllt blieben.

Ziel der Nachkriegskirchenleitung, deren konservativer und betont überpolitischer kirchenpolitischer Kurs maßgeblich von dem lutherischen Bischof Gerhard May (amtierend von 1944 bis 1968) vorgegeben und theologisch reflektiert wurde, war es deshalb, die Evangelische Kirche nicht nur zu entpolitisieren und zu ‚verkirchlichen‘, um dadurch – gleichsam als Reaktion auf ihre nationalsozialistische Durchdringung – ihr ‚wahres Wesen‘ zutage treten zu lassen; vielmehr sollten die Evangelischen den Nationalstaat Österreich als angestammten Ort ihrer ‚Bewährung‘ (wieder-)anerkennen und der Protestantismus nach innen wie auch nach außen als genuin *österreichisch* ausgewiesen werden.

96 Schwarz, Karl W.: Bischof D. Gerhard May und die Austrifizierung der Evangelischen Kirche. In: Evangelische Akademie Wien (Hg.): Evangelische Identitäten nach 1945 – Tagungsband. Wien 2012, 71–86, hier: 81.

97 Vgl. z. B. Hanisch, Ernst: Opfer / Täter / Mythos. Verschlungene Erzählungen über die NS-Vergangenheit in Österreich. In: Zeitgeschichte 33 (2006), 318–327; Rathkolb, Oliver: Fiktion ‚Opfer‘ Österreich und die langen Schatten des Nationalsozialismus und der Dollfuß-Diktatur (Österreich – Zweite Republik. Befund, Kritik, Perspektive 21). Innsbruck / Wien / Bozen 2017; Uhl, Heidemarie: Vom Opfermythos zur Mitverantwortungsthese. NS-Herrschaft, Krieg und Holocaust im ‚österreichischen Gedächtnis‘. In: Dies. u. a. (Hg.): Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Studien zur ‚Gedächtnisgeschichte‘ der Zweiten Republik (kultur.wissenschaften 9). Wien 2005, 50–85.

98 Vgl. Rathkolb, Oliver: Die paradoxe Republik. Österreich 1945 bis 2015. Wien 2015, 58.

99 Vgl. zum Folgenden Jungwirth, Vergangenheiten (wie Anm. 13), 447–465.

Die Einpassung in das österreichische Opfernarrativ gelang der evangelischen Nachkriegskirche bemerkenswerterweise über die entnazifizierende, entpolitisierte wie ‚austrifizierende‘ Umwertung des ehemals deutschnational aufgeladenen Opfernarrativs der Los-von-Rom-Zeit: Anstelle der einseitig politisierten Leidens- und Verfolgungsgeschichte wurde in einer allmählich etablierten Erinnerungskultur – nicht weniger einseitig – die mühselige und entbehrungsreiche Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte der österreichischen Protestantinnen und Protestanten akzentuiert. Die ‚Väter‘ des österreichischen Protestantismus wurden dabei als unpolitische „Zeugen einer Glaubenstreue, die unverzagt in schwersten Stürmen standhielt“¹⁰⁰, in den Blick genommen: So auch – das evangelische „Mitgefühl auf tiefste erregend“¹⁰¹ – die kämpfenden Bauern in Oberösterreich. Dementsprechend standen 1950 bei der evangelischen Gedenkfeier am Haushamerfeld nicht länger die Bedrängnisse und Nöte der Gegenreformation, sondern der „Reichtum evangelischen Glaubens [...], für den es sich lohnt, auch das Leben zu lassen“, im Zentrum der Erinnerung¹⁰². Als bodenständige Akteure einer dezidiert *kirchlichen* Ursprungs- und Leidenserzählung, als die sie unter das fatalistische „Es mueß sein!“¹⁰³ des Glaubens gestellt wurden¹⁰⁴, sollten die bäuerlichen „Vorfahren“¹⁰⁵ (wieder-)gewonnen und in das Geschichts- und Selbstbild der Nachkriegskirche re-integriert werden. Insbesondere im Laufe der 1930er Jahre waren der oberösterreichische Bauernkrieg und seine Akteure nämlich auch zu einem wichtigen geschichtspolitischen Referenzpunkt des Nationalsozialismus geworden:

100 *Temmel*, Leopold: Was die Bibel den Vätern war. In: Das Banner 4 (1947), 94.

101 *Mecenseffy*, Grete: Geschichte des Protestantismus in Österreich. Graz / Köln 1956, 163.

102 *Eichmeyer*, Karl: Haushamerfeldfeier. In: Gemeindebote für das evangelisch-lutherische Wien. Nr. 12 vom Dezember 1950, 174f., hier: 175.

103 „Es mueß sein!“ war der überlieferte Leitspruch des Bauernführers Stefan Fadinger.

104 *Vgl. Traar*, Georg: Der Oberösterreichische Bauernkrieg 1626. In: Sozialrevolution und Reformation. Aufsätze zur Vorreformation, Reformation und zu den ‚Bauernkriegen‘ in Südmittleuropa (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 2). Wien / Köln / Graz 1975, 83–96, 96.

105 *Rathjens* H.: 350 Jahre Bauernkrieg. Ein Gedenken. In: Die Saat. Evangelisch-lutherischer Kirchenbote für Österreich. Nr. 13 vom 4.7.1976, 5.

Bei der Denkmalenthüllungsfest am Haushamerfeld, die sich 1925 als „Heerschau aller nationalen Kräfte“ der Region gestaltet hatte und in deren Rahmen auch Karl Itzingers „Frankenburger Würfelspiel“ uraufgeführt wurde, war etwa „[z]um erstenmal [...] die SA. im Braunhemd und mit der Hakenkreuzflagge“ aufmarschiert¹⁰⁶. In der Zeit des ‚Ständestaates‘ waren sodann das verbotene ‚Festspiel‘ Itzingers¹⁰⁷ und mit ihm auch die einschlägige Vergegenwärtigung des oberösterreichischen Bauernkriegs in die deutsche Grenzstadt Passau transferiert worden¹⁰⁸. Bevor es 1938 aus dem nationalsozialistischen Deutschland wieder „an die Ostmark“ ‚zurückgegeben‘ werden sollte¹⁰⁹, um in Frankenburg vor österreichischen NS-Größen wie Reichsstatthalter Arthur Seyß-Inquart, Landwirtschaftsminister Anton Reinthaller und Gauleiter August Eigruber aufgeführt zu werden¹¹⁰, hatte das ‚Würfelspiel‘, das der deutsche Dramatiker Eberhard W. Möller im Auftrag von Propagandaminister Joseph Goebbels als völkisches Thingspiel neu verfasst hatte, 1936 seinen Weg sogar ins Begleitprogramm der Berliner Olympischen Spiele gefunden¹¹¹. Sukzessive waren der oberösterreichische Bauernkrieg und seine Akteure einer nationalsozialistischen Erinnerungskultur einverleibt, in „plakative Kontinuitäts- und Legitimitätskonstruktionen“ transformiert¹¹² und die Bauernkriegsdenkmäler ab März 1938 zu diesem Zweck sogar durch die

106 N. N.: Das Bauernkrieg-Denkmal auf dem Haushamerfeld. In: Freie Stimmen. Nr. 184 vom 11.8.1938, 5.

107 Vgl. *Unterköfler*, Herbert: Zwischen zwei Welten. Anmerkungen zur kulturellen Identität der Evangelischen in Österreich. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 14 (1994), 31–44, hier: 42, der auch auf weitere tendenziöse Literatur, teilweise zum oberösterreichischen Bauernkrieg, verweist. Vgl. dazu auch *Klaffenböck*, Bauernkrieg (wie Anm. 19).

108 Vgl. N. N.: Passau nimmt Abschied vom Frankenburger Würfelspiel. In: Arbeitersturm. Kampfblatt der nationalsozialistischen Arbeiter Deutschösterreichs. Nr. 84 vom 21.6.1938, 7.

109 *Ebd.*, 7.

110 Vgl. *Reiner*, Würfelspiel (wie Anm. 19), 84.

111 Vgl. *Barth*, Ferdinand: Theater. In: TRE 33 (2002), 175–195, 187.

112 *Müller*, Laurenz: Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des ‚Dritten Reiches‘ und der DDR. Stuttgart 2004, hier: 117. Vgl. auch *Schweighofer*, Kirche (wie Anm. 82), 249–251.

oberösterreichische Gauverwaltung angekauft worden¹¹³: Während etwa die ‚Gräber‘ Fadingers und Zellers im Seebacher Moos „zu einer Weihestätte ausgestaltet“ werden sollten¹¹⁴, war das Bauernkriegsdenkmal im Emlinger Holz um ein martialisches Eichenportal erweitert worden, an dem nunmehr die Inschriften „Gedenke Deiner Ahnen, die hier gefallen sind im Kampf für Freiheit und Heimat“ und „Sie starben für uns!“ an den verpflichtenden ‚Heldentod‘ der Vorfahren gemahnten¹¹⁵.

Diese einschlägigen Signaturen einer nationalsozialistischen Erinnerungskultur galt es nach 1945 in jenes martyriologisch aufgeladene, entpolitisierte, entnazifizierte wie auch ‚austrifizierte‘ Opfernarrativ der Nachkriegskirche zu ‚übersetzen‘, d. h. sie anzupassen, umzuwerten, zu korrigieren, zu ergänzen oder gar zu tilgen. Eine solche Übersetzungsarbeit betraf dabei aber stets auch alternative Aneignungs- und Aktualisierungsformen der Bauernkriegsvergangenheit, die ja in der katholischen Bevölkerung Oberösterreichs ebenfalls als ein veritabler ‚Volksmythos‘ kultiviert worden war und auch weiterhin wurde¹¹⁶; bis in die 1940er Jahre hinein bespuckten beispielsweise ältere Bauern in Altmünster am Traunsee bei ihrem Kirchbesuch das Epitaph des dort begrabenen Herberstorff¹¹⁷. 1963 beanstandete dementsprechend die evangelische Kirchenhistorikerin Grete Mecenseffy – keinesfalls zu Unrecht – die anhaltende

„Verfälschung der Tatsachen [...], wenn sowohl auf der Gedenktafel im Emlinger Holz wie auf dem Gedenkstein unweit St. Agatha im Hausruckviertel, wo der zerstörte Hof Stefan

113 Vgl. *Itzinger*, Karl: Das Frankfurter Würfelspiel. In: Wochenblatt der Landesbauernschaft Alpenland. Nr. 14 vom 13.8.1938, 10f., 11.

114 N. N.: Die Gedenkstätten aus dem Bauernkrieg. In: Oberdonau-Zeitung. Amtliche Tageszeitung der NSDAP / Gau Oberdonau. Nr. 321 vom 20.11.1943, 3.

115 N. N.: Bauerndenkmal bei Eferding. In: Salzburger Volksblatt. Nr. 111 vom 14.5.1938, 9.

116 *Temmel*, Leopold: Evangelisch in Oberösterreich. Werdegang und Bestand der Evangelischen Kirche. Linz 1982, 50. Vgl. auch *Dantine*, Wilhelm: Stadt auf dem Berge? In: Bünker, Michael (Hg.): Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas. Innsbruck 2001, 48–89, hier: 70.

117 Vgl. *Leidinger*, Geschichte (wie Anm. 19), 343.

Fattingers [sic!] gestanden haben soll, nur vom Kampf um das Vaterland und gegen die (bayerische) Fremdherrschaft die Rede ist; es war zweifellos auch ein Kampf um die evangelische Religion.“¹¹⁸

Der Vöcklabrucker Pfarrer Karl Eichmeyer beklagte 1950 wiederum den Mangel an Schauspielen, die „die Geschehnisse um das Frankensburger Würfelspiel so darstellte[n], daß dabei das Evangelium zu seinem Recht käme“.¹¹⁹ Noch 2007 berichtete sein Sohn Hansjörg Eichmeyer, zu diesem Zeitpunkt bereits oberösterreichischer Altsuperintendent, dass er während seiner Amtszeit (1990–2005) „schriftlich und mündlich mehrmals“ gegen einseitige Darstellungen der Bauernkriegsgeschichte in Schulbüchern und Literatur „opponiert“ habe¹²⁰. Zweifelsohne sollte auch außerhalb der Evangelischen Kirche eine um Faktizität bemühte Erinnerungsleitkultur bzw. eine evangelisch-kirchliche Lesart der mehrfachkodierten Erinnerungsmedien etabliert werden¹²¹. Dies fiel freilich nicht immer leicht, galten die unterschiedlichen bauernkriegsbezogenen ‚Narrative‘, ‚Ikonen‘ und ‚Rituale‘ der Evangelischen doch auch *nach* 1945 nicht wenigen als „antikatholische Hetze“¹²².

Die Geschichte des oberösterreichischen Bauernkriegs eignete sich allerdings nicht nur in besonderer Weise dazu, die tiefe geistesgeschichtliche Verwurzelung des Protestantismus in Österreich nachzuweisen, sondern sie half nach Kriegsende eben auch dabei, ihn – zumindest intentional – als genuin ‚österreichisches Opfer‘ zu stilisieren: Von „der Sehnsucht“ der Bauern „nach einer schlichten Verkündigung“, die „im Hohn der Machthaber und ihrer Helfer“ untergegangen sei, wusste so etwa der oberösterreichische Superintendent Leopold Temmel zu berichten¹²³, von „Blut und Tränen

118 *Mecenseffy*, Grete: Rezension: Walter Lehnert, Die oberösterreichischen Exulanten im ehemaligen Brandenburg-Ansbachischen Oberamt Stauff-Landeck. In: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 78/79 (1963), 184f., hier: 185.

119 *Eichmeyer*, Haushamerfeldfeier (wie Anm. 102).

120 *Eichmeyer*, Fadinger (wie Anm. 19), 109.

121 Vgl. z. B. auch *Sakrausky*, Oskar (Hg.): Evangelisches Österreich. Ein Gedenkstättenführer. Wien 1989.

122 *Reiner*, Würfelspiel (wie Anm. 19), 85.

123 *Temmel*, Evangelisch (wie Anm. 116), 54.

unserer evangelischen Ahnen“ sein Wiener Amtskollege Georg Traar¹²⁴. Durch das hier entstehende Geschichtsbild konnte nach 1945 bemerkenswerterweise an die teils durchaus realen Opfererfahrungen österreichischer Protestantinnen und Protestanten während der Zeit des Nationalsozialismus und v. a. während der Zeit des ‚Ständestaates‘ angeknüpft werden: Das österreichisch-protestantische Opfernarrativ wurde dabei jedoch schon bald von der ‚kleinen Schar unter dem Kreuz‘¹²⁵, als die sich zunächst insbesondere die kirchenleitende Generation wahrnahm, kollektiv auf den Protestantismus ausgeweitet und dadurch sukzessive geschichtspolitisch überformt. Insbesondere die gesellschafts-, wirtschafts- und identitätspolitische Realität des ‚Ständestaates‘ wurde hierbei alsbald überakzentuiert und damit zu einer spezifisch österreichisch-protestantischen „Halbwahrheit“¹²⁶ bzw. zu folgender ‚doppelter Opferthese‘ verzerrt: Die Opfer des katholischen ‚Ständestaates‘, d. h. auch und v. a. die in einer langen Geschichte der Opfererfahrungen stehenden österreichischen Protestantinnen und Protestanten, hätten sich in den 1930er Jahren erst *reaktiv* politisiert, um sodann als „verführte“ und ‚betrogene“¹²⁷ Kirchentreu im Nationalsozialismus erneut zu Opfern zu werden. Die mitunter weitgehenden ideologischen Übereinstimmungen mit den expansions-, macht- und rassenpolitischen Zielen des Nationalsozialismus, die deutschnationale Ausrichtung eines großen Teiles der österreichischen Minderheitskirche oder die obrigkeit- und ordnungslegitimierende Theologie des Nationalprotestantismus und Neuluthertums wurden mittels dieser doppelten Opferthese allerdings erfolgreich ausgeklammert¹²⁸.

Schlussendlich diente die umgewertete Form selbstviktimisierender Geschichtserinnerung und Geschichtsverarbeitung in den Nachkriegsjahrzehnten nicht nur der kollektiven Exkulpation und damit der Einpassung in das österreichische Opfernarrativ, sondern erfüllte auch

124 *Traar*, Bauernkrieg (wie Anm. 104), 96.

125 Vgl. *Kühnert*, Wilhelm: Kirche unter dem Kreuz. Zur 350-Jahrfeier des Ediktes von Nantes. In: Gemeindebote für das evangelisch-lutherische Wien. Nr. 4 vom April 1948, 38f.

126 *Hanisch*, Ernst: Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert. Wien 1994, 403.

127 *Uhl*, Opfermythos (wie Anm. 97) 55.

128 Vgl. *Jungwirth*, Vergangenheiten (wie Anm. 13), 75–138 und 242–283.

eine paränetisch-appellative und damit systemstabilisierende Funktion¹²⁹: Angesichts eines ‚anhaltend drohenden Säkularismus‘, vor dem die Kirchenleitung mit Blick auf die ideologischen Frontstellungen des Kalten Krieges auch nach dem Niedergang des Nationalsozialismus eindringlich warnte, war der ‚Glaubenskampf‘ der Vorfahren Mahnung und Aufruf für die gegenwärtige und zukünftige Evangelische Kirche in Österreich. Als Referenzrahmen kirchen- und identitätspolitischer Selbstvergewisserung wurde er zur Grundlage eines autoritativen Führungsstils der Nachkriegskirchenleitung: Einflüsse moderner Theologie und die spätestens ab den 1960er Jahren einsetzenden Bestrebungen zur Repolitisierung der Kirche hatten darin keinen Platz und wurden – nicht selten auch auf disziplinarischem Wege – als von außerhalb oktroyierte Kontinuitäten des kultur- und nationalprotestantischen bzw. des ‚deutschen Glaubensabfalls‘ disqualifiziert. Durch die vorbildhafte Hervorhebung der ‚altprotestantischen Glaubenszeugen‘ wurde versucht, in den Pfarrgemeinden und insbesondere in der evangelischen Jugend ein als genuin österreichisch erachtetes, vergangenheits- und traditionsbezogenes, betont überpolitisches Glaubensleben zu forcieren: „Wachet und stehet im Glauben, seid männlich und seid stark“, schickte der Eferdinger Pfarrer Hans Wassermann 1976 aussagekräftig an die Adresse der „viele[n] junge[n] Menschen“, die an der 350-Jahr-Jubiläumsfeier im Emlinger Holz teilnahmen¹³⁰. Ein konfessorisches Wächteramt wurde angesichts der bald eintretenden gesellschaftspolitischen und theologiegeschichtlichen Veränderungen mit dem Beharrungsanspruch bzw. – v. a. unter dem lutherischen Bischof Oskar Sakrausky (amtierend von 1968 bis 1983) – mit dem ‚retrotopisch‘¹³¹ anmutenden Zukunftsbild einer vermeintlich besseren, weil bekennerrisch-christlichen und der Tradition verpflichteten Vergangenheit verknüpft. ‚Nie mehr wieder‘ sollten Staats- und Gesellschaftspolitik wie im Nationalsozialismus die Grundlagen des biblischen Zeugnisses und der reformatorischen Bekenntnisschriften verlassen. Im Zuge wachsender kirchenpolitischer Auseinandersetzungen reklamierte die nach 1945 diskursdominierende, kirchenleitende Generation alsbald nicht nur das Erbe des

129 Vgl. dazu *ebd.*, 447–466 und 585–591.

130 *Rathjens*, Bauernkrieg (wie Anm. 105), 5.

131 Vgl. *Bauman*, Zygmunt: *Retrotopia*. Berlin 2017.

„Altprotestantismus“ für sich, sondern auch das der Bekennenden Kirche. Sich in dieser Linie verortend, verstand sie sich im Gegenüber einer zunehmend säkularisierten Welt als Wahrerin des „freien Gewissens“, für das die „Vorfahren“ ihr Leben gelassen hätten und das „nur im Evangelium seinen Frieden finden“ könne¹³². Insbesondere im oberösterreichischen Protestantismus vermochte die Bauernkriegs-vergangenheit nach 1945 erneut ihre volle identitätspolitische Kraft zu entfalten.

5. Schlussbetrachtung und Schlaglichter auf die Entwicklungen seit 1976

Die (erinnerungs-)kulturgeschichtliche Annäherung an den oberösterreichischen Bauernkrieg von 1626 durch die eingangs gestellten Fragen nach Objekten, Modi, Ursachen und Zielen von Erinnerung offenbart insbesondere seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ein breites Spektrum an alternierenden, je nach Arena freilich unterschiedlich zu kategorisierenden Erinnerungsleit- und Erinnerungssubkulturen, zumeist auch an Gegengedächtnissen. Bemerkenswert ist, dass der Bauernkrieg insbesondere im oberösterreichischen Protestantismus – aber auch darüber hinaus – immer wieder als zentraler Referenzpunkt selbstviktimisierender Vergangenheits- und Gegenwartsbewältigung zu dienen vermochte: Zunächst, zwischen 1900 und 1938, im Kontext des politisierten Los-von-Rom-Narrativs, dessen einseitige Geschichtserinnerung als ein Faktor zur Herausbildung und Verstärkung nationalsozialistischer Affinitäten im österreichischen Protestantismus gewertet werden kann und das – eng verwoben mit der Aneignung der Bauernkriegs-vergangenheit durch den Deutschnationalismus – spätestens in den 1930er Jahren zur innerprotestantischen Erinnerungsleitkultur avancierte; sodann nach 1945 im Kontext des österreichisch-protestantischen Opfernarrativs, durch das eine Einpassung in die gesamtösterreichische Opferthese bewirkt werden konnte und das – als v. a. ‚von oben‘ forcierte Erinnerungsleitkultur – in seiner neuen Kodierung als entpolitisierte Glaubenskampf eine ‚verkirchlichende‘ und mithin systemstabilisierende Kraft zu entfalten vermochte. Im gesamtösterreichischen Kontext blieben diese Erinnerungskulturen jedoch zumeist eine Erinnerungssubkultur der Minderheitskirche: Selbst die breitenwirk-

132 *Eichmeyer*, Reformation (wie Anm. 26), 66.

same und nationalsozialistisch überlagerte Inszenierung des ‚Frankenburger Würfelspiels‘ als Thingspiel im ‚Dritten Reich‘ vermochte das primäre geschichtspolitische Ziel des Los-von-Rom-Narrativs, die Evangelische Kirche als ‚bessere‘ Kirche des Deutschtums auszuweisen, nicht zu erreichen. Die Erinnerungssubkultur der Minderheitskirche blieb in einem „öffentliche[n] Wettstreit der Erinnerungen“¹³³ mithin herausgefordert, als Gegengedächtnis die „hegemoniale[n] Repräsentationen von Geschichte“ fallweise zu durchbrechen¹³⁴. Dies wird schon in der antikatholischen Stoßrichtung des Los-von-Rom-Narrativs, nach 1945 dann aber auch in der betont kirchlichen Re-Inszenierung der Bauernkriegsgeschichte evident, die durchaus an Aktualisierungs- und Aneignungsformen der vorangegangenen Jahrhunderte (z. B. Kochs Inschrift am ‚Pinsdorfer Bauernhügel‘) anknüpfte.

Mit dem Historiker Hannes Leidinger lässt sich feststellen, dass „das Interesse an der Problematik“ der Bauernkriegszeit nach den 350-Jahr-Gedenkfeiern 1976 schlussendlich „spürbar“ nachgelassen hat¹³⁵, ohne dabei aber – wie fortlaufende literarische Auseinandersetzungen mit dem Thema belegen – gänzlich zu verschwinden¹³⁶. Insbesondere die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Bauernkrieg im Rahmen einer eigenen oberösterreichischen Landesausstellung markiert den Übergang zu einer differenzierten, entemotionalisierten und auf Aussöhnung der weltanschaulichen Lager bedachten Geschichtsbetrachtung¹³⁷: So war es – wie der oberösterreichische Landeshauptmann Erwin Wenzl ausführte – „erklärte[s] Ziel“ der Ausstellung,

„durch keine ideologische Brille getrübt, die historischen Tatsachen so objektiv wie möglich in ihrer ganzen sozialen, wirtschaftlichen, konfessionellen und politischen Vielschichtigkeit freizulegen, die Schwarzmalerei liebgewordener Klischees kritisch zu durchleuch-

133 *Wolfrum*, Erinnerungskultur (wie Anm. 12), 20.

134 *Molden*, Geschichtspolitik (wie Anm. 6).

135 *Leidinger*, Geschichte (wie Anm. 19), 344.

136 Vgl. z. B. *Klaffenböck*, Bauernkrieg (wie Anm. 19).

137 Vgl. z. B. *Freh*, Wilhelm: Oberösterreichisches Schicksalsjahr 1626. In: Amt und Gemeinde. Nr. 6 vom Juni 1976, 83–86; *Hoffmann*, Alfred (Hg.): Bauernland Oberösterreich. Entwicklungsgeschichte seiner Land- und Forstwirtschaft. Linz 1974, 84–86; *Sturmberger*, Hans: Adam Graf Herberstorff. Herrschaft und Freiheit im konfessionellen Zeitalter. Wien 1976.

ten und das Verbindende eines gemeinsam durchlittenen Schicksals in den Vordergrund zu rücken“¹³⁸.

Gleichzeitig darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass das österreichisch-protestantische Opfernarrativ ab ‚1968‘ durch das konträre vergangenheitsbezogene Narrativ einer vorwiegend jüngeren kirchenpolitischen Generation in seinen Grundfesten erschüttert wurde, an seiner systemstabilisierenden Kraft massiv einbüßte und infolgedessen sukzessive erodierte¹³⁹. In einer Geschichtserinnerung, die die selbstviktimisierenden, externalisierenden und exkulpierenden Tendenzen des Opfernarrativs durch die – oftmals überzeichnende – moralische Anklage einer Eltern- und nationalsozialistischen ‚Tätergeneration‘ frontal entlarvte, traten auch dessen historische Anknüpfungspunkte zunehmend in den Hintergrund. Dass im Zuge einer moralischen Distanznahme von der Elterngeneration die (teilweise völkisch und nationalsozialistisch überformten) Bauernkriegsdenkmäler als anhaltende Gegenwärtigkeiten einer belastenden Vergangenheit identifiziert wurden, ist keinesfalls auszuschließen. Immerhin boten fortlaufende ideologische Indienstnahmen des oberösterreichischen Bauernkrieges durch rechtsextreme Gruppierungen¹⁴⁰ wie auch durch die rechtspopulistische FPÖ (‚Asylfall Familie Zogaj‘)¹⁴¹ auch nach 1945 Anhaltspunkte für eine noch immer gegenwärtige oder an die neuen politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen adaptierte Vergangenheit.

138 *Wenzl*, Erwin: Geleitwort des Herrn Landeshauptmannes von Oberösterreich. In: Straub (Hg.): Bauernkrieg (wie Anm. 28), V.

139 Vgl. dazu *Jungwirth*, Vergangenheiten (wie Anm. 13), 591–601.

140 Vgl. *Leidinger*, Geschichte (wie Anm. 19): „2007 trommelten Rechtsradikale mit eintätowierten Runen und einschlägigen T-Shirt-Aufdrucken ein ‚Würfelspiel‘-Treffen zusammen.“ (*Ebd.*, 345). Schon 1968 hatten sich der rechtsextreme Norbert Burger und seine – 1988 auf Grundlage des Verbotsgesetzes von 1947 aufgelöste – NDP (Nationaldemokratische Partei) das Emlinger Holz „für ihre erste Feierstunde auf österreichischem Boden anlässlich einer Mitgliederaufnahme ausgesucht“. (N. N.: ‚Teutonischer‘ Handschlag für neue NDP-Mitglieder. Der Neue Mahnruf. Nr. 5 vom Mai 1968, 2).

141 Vgl. z. B. *Meinbart*, Edith: ‚A richtige Hetz‘ in Frankenburg. In: Profil. Nr. 28 vom 6.7.2009, 22–24.

Darüber hinaus bot die martyriologisch aufgeladene Bauernkriegsvergangenheit vorerst keinen wirklich geeigneten historischen Referenzpunkt für die ‚protestbewegte‘¹⁴² Generation, die den geforderten religiös-moralischen Neubeginn nicht mit Blick auf die Glaubensgeschichte der ‚Altprotestanten‘, sondern im Horizont christlicher Eschatologie zu realisieren suchte: „Wir [...] haben es nicht nötig, romantizierend auf eine uralt-ehrwürdige Vergangenheit zurückzublicken“¹⁴³, gab sich der theologische Vordenker dieser kirchenpolitischen Generation, der Wiener Studentenfarrer und Systematiker Wilhelm Dantine, schon am Beginn der 1960er Jahre kämpferisch, um auch mit Blick auf den Bauernkriegsführer Stefan Fadinger klarzustellen: „[E]s wäre absurd, wollte man aus der Fernwirkung einer historischen Gestalt konfessionelles apologetisches Kapital schlagen.“¹⁴⁴ „[G]laubhaft gelebte protestantische Existenz“, die „vielen anderen Mut und Ansporn, Hilfe und Vorbild“ sein könne, gelte es nicht zu erinnern, sondern im Hier und Jetzt zu leben, so seine Überzeugung¹⁴⁵. Obgleich sich zahlreiche Vertreterinnen und Vertreter jener ‚protestbewegten‘ Generation ab den 1990er Jahren in hohe kirchenpolitische Ämter wählen ließen, wurden die Erinnerungssedimente, die an die Zeit der Gegenreformation gemahnen, dadurch nicht nachhaltig verschüttet. Vielmehr sollten sie auch von dieser Generation immer wieder freigelegt werden und ihrer Kirchenpolitik als legitimatorischer Referenzpunkt dienen: Nicht aber „um sich einmal mehr als Opfer zu stilisieren“, sondern um mittels moralischer Selbstanklage und der mahnenden Erinnerung an eigene Diskriminierungserfahrungen während der Zeit der Gegenreformation zur Solidarität mit unterdrückten Gruppierungen zu rufen¹⁴⁶.

142 Vgl. *Frei*, Norbert: 1968. Jugendrevolte und globaler Protest. München 2008, 77.

143 *Dantine*, Wilhelm: Das Zeugnis der Kirche von der Gegenwart Christi. In: Amt und Gemeinde. Nr. 10 vom Oktober 1961, 65–67, hier: 67.

144 *Dantine*, Stadt (wie Anm. 116), 71.

145 *Ebd.*, 71.

146 *Körtner*, Ulrich H. J.: Geschichte erinnern – Beobachtungen zur österreichischen Perspektive. In: Fazakas, Sándor / Plasger, Georg (Hg.): Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung. Theologische Reflexionen über Schuld und Vergebung (Forschungen zur reformierten Theologie 5). Neukirchen-Vluyn 2015, 35–50, hier: 45.

Solchermaßen erinnert, wirkt die Bauernkriegsvergangenheit auf kirchenleitender Ebene bis heute selbstvergewissernd und identitätsbildend weiter. Sie steht dabei als kirchenpolitisch etablierte Erinnerungsleitkultur allerdings auch in einem gewissen Spannungsverhältnis zu den lokal fortbestehenden Erinnerungssubkulturen der teilweise von evangelikaler Frömmigkeit durchdrungenen, „altprotestantischen“ Toleranzgemeinden Oberösterreichs; konfessionspolitische Verletzungsgefühle, die dort besonders lebendig gehalten und nach wie vor an das martyriologisch überhöhte Opfernarrativ des österreichischen Nachkriegsprotestantismus geknüpft werden, sind in diesem protestantischen Milieu – so der oberösterreichische Superintendent Gerold Lehner 2017 – auch im 21. Jahrhundert „noch abrufbar“ und „ganz schnell virulent“¹⁴⁷. Wengleich sich also die evangelische Erinnerungsleitkultur neuerlich gewandelt hat und die ambitionierten geschichtspolitischen Ziele der oberösterreichischen Landesausstellung von 1976 wie auch das Ziel des (ober-)österreichischen Protestantismus, eine breite Anerkennung des konfessionellen Aspekts des Bauernkrieges zu erwirken, durch Aufklärungs- und interkonfessionelle Versöhnungsarbeit¹⁴⁸ in vielerlei Hinsicht erreicht wurden¹⁴⁹, scheint den Gedenkstätten des oberösterreichischen Bauernkrieges nach wie vor eine starke normative Kraft innezuwohnen. Um deren unweigerliches Potenzial wissend, läßt auch der ‚Weg des Buches‘ – eine Art Pilgerweg, mit dem die Evangelische Kirche A. B. seit 2008 „eine neue Kultur des Erinnerns“ zu etablieren sucht – an verschiedenen Erinnerungsorten österreichischer Protestantenge-

147 Zitiert nach *Walchshofer*, Luise: Glaube, Liebe, Luftballons: Evangelische Kirche feierte. In: Oberösterreichische Nachrichten vom 15.6.2017 (<https://www.nachrichten.at/nachrichten/spezial/art194059,2597266> [zuletzt abgerufen am 9.2.2021]).

148 Vgl. z. B. *Ertl*, Josef: Bauernkrieg ‚nicht gerechtfertigt‘. Interview mit Superintendent Gerold Lehner. In: Kurier vom 4.6.2017 (<https://kurier.at/chronik/oberoesterreich/bauernkrieg-nicht-gerechtfertigt/267.842.561> [zuletzt abgerufen am 9.2.2021]); oder *Neundlinger*, Ingrid: Aus dem Gegeneinander wurde ein beglückendes Miteinander – ein Segen (<https://www.dioezese-linz.at/dekanat/3207/nachlese/2017/gallery/19244.html> [zuletzt abgerufen am 9.2.2021]).

149 Vgl. z. B. *Reiner*, Würfelspiel (wie Anm. 19), 85–88, die auf entsprechende Überarbeitungen des nach wie vor aufgeführten „Frankenburger Würfelspiels“ von Karl Itzinger hinweist.

schichte, darunter auch des oberösterreichischen Bauernkriegs, dazu ein, am Vergangenen gegenwärtige „Ziele, Phantasien, Erinnerungen und Tradition“ deutlich werden zu lassen¹⁵⁰. Dass den ‚Pilger‘ heute im Emlinger Holz jedoch nicht mehr nur das Pappelgeäst, sondern auch die Zweige der 1926 gepflanzten ‚deutschen‘ Eichen umrauschen, vermag nicht nur an das Potenzial, sondern auch an die geschichtspolitischen Gefahren, die einer vereinseitigenden österreichisch-evangelischen Erinnerungskultur innewohnen, zu gemahnen.

150 *Bünker*, Michael: Unterwegs sein auf dem Weg des Buches. Auf den Spuren der Bibelschmuggler und Geheimprotestanten (http://www.wegdesbuches.eu/DE/news_DE_1.html [zuletzt abgerufen am 9.2.2021]).

1961: Die Kirchen zum Eichmann-Prozess

Thomas Brechenmacher

Am 11. April 1961 wurde in Jerusalem der Prozess gegen Adolf Eichmann, einen der Hauptverantwortlichen für die Deportationen der Juden Europas in die NS-Vernichtungslager, eröffnet. Eichmann, der unter dem Decknamen „Ricardo Klement“ mit seiner Familie verborgen in Argentinien gelebt hatte, war im Mai 1960 von einem Kommando des israelischen Geheimdienstes entführt und nach Israel verbracht worden¹. Der Prozess des Bezirksgerichts in Jerusalem gegen Eichmann wegen „Verbrechen gegen das jüdische Volk und gegen die Menschlichkeit“ war nach dem Nürnberger Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher und dessen Nachfolgeprozessen bis 1949 der erste wiederum gegen einen exponierten NS-Täter und nun vor allem gegen einen der zentralen bürokratischen Organisatoren des Holocaust mit exemplarischem Charakter geführte Prozess. Nicht allein deshalb, sondern auch aufgrund seiner abenteuerlichen Vorgeschichte, der Gestalt und des Ortes der Anklage und der Art seiner Durchführung, erregte er weltweites Aufsehen und führte zu kontroversen Bewertungen. Die im Nachhinein berühmteste, ihrerseits erbittert diskutierte Auseinandersetzung mit dem Eichmann-Prozess, Hannah Arendts Artikelserie „A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem“, die seit Februar 1963 in der Zeitschrift „The New Yorker“ und noch im gleichen Jahr als Buch erschienen war, setzte mit ihrem Wort von der „Banalität des Bösen“ (*banality of evil*) den interpretatorischen Generaltopos für alle weitere Auseinandersetzung mit Eichmann und den Prozess über ihn².

-
- 1 Grundsätzlich und stellvertretend für die umfangreiche Eichmann-Literatur: Siehe *Cesarani*, David: Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Berlin 2004; *Stangneth*, Bettina: Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders. Zürich 2011.
 - 2 Vgl. *Arendt*, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München 1964 [engl. New York 1963]; *Krummacher*, Friedrich A. (Hg.): Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden. München 1964.

Der Prozess gegen Adolf Eichmann endete im Dezember 1961 mit der Verurteilung zum Tode³. Das Urteil wurde am 1. Juni 1962 vollstreckt, nachdem mehrere Gnadengesuche abgelehnt worden waren.

In Deutschland fiel der Eichmann-Prozess in eine in doppelter Hinsicht sensibilisierte Phase. 1958 waren im Ulmer Einsatzgruppenprozess, dem ersten großen bundesdeutschen Strafverfahren gegen NS-Täter, zehn ehemalige Angehörige des „Einsatzkommandos Tilsit“ wegen „Beihilfe zum gemeinschaftlichen Mord“ an mehreren tausend jüdischen Männern, Frauen und Kindern im Jahr 1941 zu teils langjährigen Haftstrafen verurteilt worden. Damit begann die intensive gerichtliche Befassung in der Bundesrepublik mit dem Holocaust, die dann in dem seit 1959 von der Staatsanwaltschaft Frankfurt vorbereiteten, im Dezember 1963 in Frankfurt eröffneten ersten Auschwitzprozess fortgesetzt wurde. Andererseits trübte eine Welle antisemitischen Vandalismus, beginnend mit Hakenkreuzschmierereien an der Synagoge in Köln und fortgesetzt u. a. mit Schändungen jüdischer Friedhöfe zur Jahreswende 1959/60, das Bild der westdeutschen Demokratie. Dass bei diesen Aktionen durchaus auch die DDR-Geheimdienste ihre Hand im Spiel hatten, und ähnliche Übergriffe auch in Belgien, Frankreich und Italien vorkamen, änderte an ihrer besonderen Brisanz gerade für die Bundesrepublik wenig⁴. Freilich trugen diese Vorgänge auch zu einer beschleunigten Annäherung und Verständigung zwischen der Bundesrepublik und Israel bei. Das Treffen Konrad Adenauers mit David Ben-Gurion im New Yorker Hotel Waldorf Astoria im März 1960 steht symbolisch für diesen Brückenschlag, der in der Folgezeit buchstäblich half, manch schwieriges politisches Gelände – auch das durch das eigenwillige Vorgehen Israels bei der Entführung Eichmanns ausgelöste Glatteis – zu überqueren⁵.

Die Kirchen in Deutschland hatten die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit unmittelbar nach dem Zu-

3 Vgl. *Less*, Avner W. (Hg.): Schuldig. Das Urteil gegen Adolf Eichmann. Frankfurt a. M. 1987.

4 Vgl. *Wolffsohn*, Michael: Ewige Schuld? 40 Jahre deutsch-jüdisch-israelische Beziehungen. München / Zürich 1988, 31f.; *ders.*: Die Deutschland-Akte. Juden und Deutsche in Ost und West. Tatsachen und Legenden. München 1996, 17–27, bes. 22.

5 Vgl. *Wolffsohn*, Schuld (wie Anm. 4), 32.

sammenbruch des „Dritten Reichs“ begonnen, waren dabei aber nicht zu höchster Intensität, vor allem in der Bewertung der eigenen Rolle, vorgedrungen. Die „Bewältigungsarbeit“, insonderheit die Reflexion über das jeweilige Verhältnis zu Juden und Judentum und die Haltung zur Verfolgung und Vernichtung der Juden zwischen 1933 und 1945, entwickelte sich über einen langen Zeitraum hinweg. Sie erfolgte auf evangelischer und katholischer Seite in unterschiedlichen Phasen und Taktungen⁶. Die jeweiligen Stellungnahmen im Umkreis des Eichmann-Prozesses bilden nicht unbedingt Meilensteine auf diesem Weg, aber doch Streckenpunkte. Sie sind im Zusammenhang der kirchlich-theologischen Selbstreflexion auf beiden Seiten zu verstehen, andererseits aber auch als Einlassungen zur politisch-gesellschaftlichen Situation in der Bundesrepublik (aus der DDR erfolgte keine eigenständige kirchliche Reaktion auf den Eichmann-Prozess).

Die evangelische Linie begann im Oktober 1945 mit dem sog. Stuttgarter Schuldbekennnis des (vorläufigen) Rates der EKD, das zunächst gar nicht für die Veröffentlichung gedacht war, sondern als Gegenleistung für die Wiederaufnahme von Kontakten der deutschen evangelischen Kirchen zur ökumenischen Welt. Die Schlüsselaussage des Bekenntnisses lag in der Selbstanklage, „nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt zu haben“⁷. Auch wenn auf Druck Martin Niemöllers noch der Satz ergänzt wurde, „Durch uns ist unendliches Leid über viele Länder und Völker gebracht worden“⁸, ließ die Stuttgarter Erklärung letztlich einen direkten Hinweis auf eine Mitschuld der evangelischen Kirchen ebenso vermissen wie eine wörtliche Nennung des Mordes an den Juden. Die Positionen über Inhalt und Umfang eines Schuldbekennnisses variierten stark unter den Mitgliedern der sich noch im Entstehen befindlichen EKD. Nachdem einzelne Landeskirchen, Synoden, Bruderräte oder Bischöfe in der Folgezeit im expliziten

6 Grundlegend dazu vgl. *Hermle*, Siegfried: *Evangelische Kirche und Judentum. Stationen nach 1945*. Göttingen 1990; *Connelly*, John: *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*. Cambridge 2012 [dt. 2016].

7 Die Stuttgarter Schuldklärung. In: *Greschat*, Martin (Hg.): *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekennnis. Eine Dokumentation*. Neukirchen-Vluyn 1985, 45f., hier: 46.

8 *Ebd.*, 12 und 45.

Bekennnis einer Mitschuld (evangelischer) Christen am Judenmord deutlich weiter gegangen waren (Brandenburg, Sachsen, Baden, Bayern)⁹, steuerte die EKD-Synode auf ihrer Versammlung in Berlin-Weißensee im April 1950 mit einem eigenen „Wort zur Judenfrage“ nach. Darin heißt es unter anderem:

„Wir sprechen es aus, daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.“¹⁰

Mit diesen Worten war im Bekennen ein starker Akzent gesetzt worden¹¹. Sehr viel schwieriger sollte sich aber die Frage nach den konkreten Folgerungen für eine neue Theologie Judentum und Juden gegenüber gestalten, die nur in Verbindung mit einer umfangreichen und offenen Bestandsaufnahme der christlich-antijudaistischen Traditionen und des Antijudaismus im Protestantismus insgesamt und vor allem auch der Überwindung „noch allenthalben mitschwingender“ judenmissionarischer Ideen¹² erfolgreich sein konnte¹³ – von der konkreten Verstrickung evangelischer Akteure und Institutionen in die NS-Rassenideologie und deren verbrecherische Folgen ganz zu schweigen¹⁴.

9 Die Texte siehe in: *Rendtorff*, Rolf / *Henrix*, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn u. a. 1989, 527–529, außerdem *Greschat*, Zeichen (wie Anm. 7), 122 (Brandenburgische Bekenntnis-Synode vom Bußtag 1945).

10 Synode der EKD: Wort zur Judenfrage (April 1950), zit. nach: *Rendtorff* / *Henrix*, Kirchen (wie Anm. 9), 548f., hier: 549.

11 Dazu im Einzelnen vgl. *Hermle*, Kirche (wie Anm. 6), 348–365.

12 *Ebd.*, 259.

13 Knapper Abriß dazu vgl. *Schneider-Ludorff*, Gury: Verdrängen und Bekennen. Vom schwierigen Umgang der evangelischen Kirche mit der „Schuld“ nach 1945. In: Brechenmacher, Thomas / Oelke, Harry (Hg.): Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 11). Göttingen 2011, 283–289.

14 Vgl. *Hermle*, Siegfried: Die antijüdische NS-Politik als Herausforderung des Protestantismus. In: Brechenmacher / Oelke, Kirchen (wie Anm. 13), 175–198.

Für die katholische Kirche gilt grundsätzlich der gleiche Befund, wenn auch die frühen Bekenntnisse gedämpfter als die evangelischen ausfielen. Dies hing sehr wesentlich mit der katholisch-kirchlichen Selbstwahrnehmung als „Siegerin in Trümmern“ zusammen, als einziger gesellschaftlicher Großinstitution, die als Ganze in einer widerständigen Position verharret und die Jahre des NS-Regimes weitgehend unversehrt überdauert habe. In dieser Wahrnehmung erhielt die Kirche allerhöchste Schützenhilfe durch Papst Pius XII., der in einer Ansprache am 2. Juni 1945 vor dem Kollegium der Kardinäle bekräftigte, niemand könne „der Kirche den Vorwurf machen, sie habe nicht rechtzeitig den wahren Charakter der nationalsozialistischen Bewegung und die Gefahr, der sie die christliche Kultur aussetzte, klar aufgezeigt.“¹⁵

Dies trug nicht unmaßgeblich dazu bei, frühe Ansätze einer kritischen Reflexion über Rolle und Haltung der Kirche und der Katholiken während der NS-Diktatur und des Weltkriegs zurückzudrängen. Einen solchen selbstkritischen Versuch hatten die Bischöfe der Paderborner und Kölner Kirchenprovinzen in Form einer Eingabe an den Papst im Frühjahr 1945 bereits ausgearbeitet; ein schuldhaftes Schweigen der Bischöfe wurde darin direkt, bezogen auf die „Judenfrage“, angesprochen¹⁶. Nach der Papstansprache vom 2. Juni verzichteten die Bischöfe aber darauf, die Eingabe abzusenden. Jedoch erging als Teil des Hirtenwortes von der Fuldaer Plenarversammlung am 23. August 1945 eine mitunter als „Fuldaer Schuldbekennnis“ bezeichnete Erklärung. Darin beklagten die Bischöfe zutiefst:

15 *Pius XII.*: Ansprache an das Kardinalskollegium, 2.6.1945. In: Utz, Artur-F. / Groner, Joseph-F. (Hg.): *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.* Bd. II. Freiburg / Schweiz 1954, 1800–1812, hier: 1805.

16 Druck des Entwurfs und Kommentar siehe in: *Helbach*, Ulrich (Bearb.): *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945–1947* (VKfZG A 54). Paderborn u. a. 2012, 115–120. Vgl. „unser Eindruck in der Judenfrage. Wenn wir uns auch rückschauend fragen, ob unser Schweigen in dieser Frage zu rechtfertigen war – ganz haben wir nie dazu geschwiegen – und heute den Eindruck haben, es hätte unserer Kirche und unserem Volk mehr gedient, wenn wir weniger geschwiegen hätten“ (*Ebd.* 117f.).

„Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden.“¹⁷

Ein Bekenntnis zu einer „Mitschuld“ konnte aus dieser Erklärung herausgelesen werden; die direkte Nennung des Judenmordes fehlt. Auch für die katholische Kirche stellte sich im Übrigen die Frage des Gesamtkontextes, einer Generalrevision der hergebrachten Judentheologie und der Strömungen des christlich(-katholischen) Antijudaismus sowie seiner Zusammenhänge mit dem modernen Antisemitismus.

Themen wie diese wurden in den ersten Jahren nach 1945 vor allem außerhalb der Amtskirchen erörtert, in den auch von der amerikanischen Besatzungsmacht unterstützten Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit¹⁸, in dem von dem Theologen Karl Heinrich Rengstorf gegründeten „Deutsch-evangelischen Ausschuß für Dienst an Israel“¹⁹ sowie schließlich in der Freiburger Initiative der Caritas-Mitarbeiterin Gertrud Luckner und des Historikers Karl Thieme. Auf den Freiburger Kreis nahm auch der erste deutsche Nachkriegskatholikentag in Mainz 1948 in seiner Entschliebung Bezug: „Im Geiste christlicher Bußgesinnung gegenüber der Vergangenheit“ appellierten die Laien „an jeden einzelnen Christen“, dazu beizutragen, „daß die christliche Bevölkerung sich von einem bereits wieder aufflammenden Antisemitismus“ freihalte. „Alles, was im Sinne einer tieferen Unterrichtung über die Judenfrage“;

17 Hirtenwort des deutschen Episkopats, 23.8.1945. In: *Volk*, Ludwig (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. VI: 1943–1945 (VKfZG A 38). Mainz 1985, 688–694, hier: 689. Vgl. dazu *Helbach*, Ulrich: „Schuld“ als Kategorie der Vergangenheitsbewältigung der katholischen Kirche nach 1945. In: *Brechenmacher / Oelke*, Kirchen (wie Anm. 13), 245–273.

18 Vgl. *Foschepoth*, Josef: Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Göttingen 1993.

19 Zu diesem Kreis vgl. ausführlich *Hermle*, Kirche (wie Anm. 6), 205–250.

namentlich in Freiburg, unternommen werde, sei zu begrüßen²⁰. Der „Freiburger Rundbrief“ entwickelte sich denn auch seit 1948 zum zentralen deutschsprachigen, überkonfessionellen Forum „zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente“ (wie der erste Untertitel hieß). Die „Woche der Brüderlichkeit“ fand bundesweit seit 1952 statt; die Spitze der deutschen Bischofskonferenz verhielt sich dieser Initiative gegenüber zunächst distanziert, da ein Monitum des Heiligen Offiziums von 1950 wegen der Gefahr der Verbreitung ‚religiösen Indifferentismus‘ eine aktive katholische Beteiligung daran untersagt hatte²¹. Diese Haltung löste sich erst gegen Ende der 1950er Jahre.

Als der Eichmann-Prozess begann, war die katholische Kirche mit Bekenntnissen einer Mit-Schuld weit weniger in Erscheinung getreten als die evangelische. Das mag auch damit zusammenhängen, dass der personale Schuldbegriff der katholischen Theologie und Soziallehre per se dazu tendierte, Zuschreibungen „kollektiver Schuld“ eher distanziert gegenüberzustehen²².

Auch die antisemitischen Ausschreitungen vom Jahreswechsel 1959/60 schienen die katholischen Amtsträger nur in geringerem Maße zu bewegen als die evangelischen. Prälat Wilhelm Wissing, der Leiter des Katholischen Büros in Bonn, sprach in seinem Bericht im Frühjahr 1960 für die Bischofskonferenz diese Vorfälle zwar an und beklagte einen durch sie begünstigten Aufschwung „deutschfeindlicher Strömungen“ im Ausland, der sich „noch lange bemerkbar machen“ werde²³, jedoch nahmen die Bischöfe diesen Hinweis nicht zum Anlass, sich in den folgenden Konferenzen eingehender mit der

20 72. Deutscher Katholikentag Mainz. Entschließung zur „Judenfrage“, September 1948. Zit. nach: *Rendtorff / Henrix* (Hg.): Kirchen (wie Anm. 9), 239f.

21 Vgl. *Brechenmacher*, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung. München 2005, 229f.; *Connelly*, Enemy (wie Anm. 6), 214–218.

22 Dazu aufschlussreich die in der Herder-Korrespondenz dokumentierte Debatte der XIII. Conversations Catholiques Internationales in San Sebastián (7.–12.9.1959) zum Thema „Le Péché Collectif“. In: Herder-Korrespondenz 14 (1959), 109–112, hier: 109.

23 Bericht Wissings vom 4.3.1960. In: *Hürten*, Heinz (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1956–1960 (VKFZG A 57). Paderborn u. a. 2012, 910–918, hier: 911.

Antisemitismusthematik zu befassen oder dazu öffentlich Stellung zu nehmen.

Anders die EKD: Voran ging erstaunlicherweise die Provinzialsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, deren Gebiet sich gar nicht auf die Bundesrepublik erstreckte (West-Berlin war formal kein Teil der Bundesrepublik). Aber wie alle Gliedkirchen auf DDR-Gebiet gehörte auch die Berlin-Brandenburgische in jenen Jahren noch zum Gesamtverband der EKD; ihre Stellungnahme richtete sie an alle Deutschen. In der Erklärung vom Januar 1960 gegen „die Welle antisemitischer Aktionen, die unser Volk mit neuer Schuld bedrohen“, nutzte die Provinzialsynode die bereits bestehende Tradition evangelischer Äußerungen zum Thema und rief nicht nur das Stuttgarter Schuldbekennnis in Erinnerung, sondern zitierte umfangreich das Wort der Weißenseer EKD-Synode von 1950²⁴. Die damals übernommenen Verpflichtungen seien „nur unzureichend“ erfüllt, insbesondere die Jugend sei nicht in dem nötigen Maße „belehrt“ und durch „Zeugnis“ verpflichtet worden. „Demgegenüber müssen wir uns erneut klarmachen und es bezeugen: Der immer wieder durchbrechende Judenhaß ist offenkundige Gottlosigkeit.“ In der Aufforderung: „Darum erarbeitet euch die biblische Erkenntnis, daß unsere Rettung von der Erwählung Israels nicht zu trennen ist“²⁵, gab die Synode ihren Adressaten einen wichtigen Baustein für die künftige theologische Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden mit auf den Weg.

Diese Erklärung einer Gliedkirche löste wenige Wochen später eine Debatte in der Synode der EKD aus. Ihr lag der Entwurf einer aus dem Rat der EKD unterstützten, eher knappen Erklärung vor:

„Es erfüllt uns mit Schrecken und Scham, wie in den letzten Monaten unsere jüdischen Mitmenschen in ihrer Ehre verletzt worden sind. Wir stehen solidarisch bei denen, die hier beleidigt und beschimpft werden. – Die Synode bittet den Rat zu veranlassen, daß die nach ihrer Meinung tiefliegenden Ursachen dieser Vorgänge gründlich erforscht, die vielschichtige Frage nach dem

24 Provinzialsynode der evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg: Erklärung gegen den Antisemitismus (Januar 1960). In: *Rendtorff / Henrix*, Kirchen (wie Anm. 9), 551f.

25 Alle Zitate *ebd.*, 552.

Verhältnis von ‚Kirche und Israel‘ noch eingehender bearbeitet und das Ergebnis für die Gemeinden fruchtbar gemacht wird.“²⁶

Die als politisch stark engagiert bekannten Berlin-Brandenburger Synodalen kritisierten den Entwurf als „blutleer und wenig herzlich“; eine bloße Wiederholung von Warnungen nütze nichts; ein kirchlicher Text müsse auch die „besondere Aufgabe der Christenheit“ gegenüber den Juden zum Ausdruck bringen. Sie forderten, statt des Entwurfs das Wort der Provinzialsynode zu übernehmen und als Wort der EKD zu wiederholen²⁷. Dies war aber offenbar nicht durchsetzbar, und so wurde über zwei Ergänzungsvorschläge abgestimmt. Der Antrag des Theologieprofessors Helmut Gollwitzer ging dahin, den Entwurf um den folgenden Satz zu ergänzen: „Wer sie (unsere jüdischen Mitmenschen) schlägt, der schlägt uns“. Mit einem Patt von 47 Ja- zu 47-Nein-Stimmen (ohne Enthaltungen) wurde Gollwitzers Antrag abgelehnt, was – der Berichterstattung zufolge – „von lebhafter Unruhe und von einem Zischen auf der Tribüne quittiert“ wurde²⁸. Angenommen hingegen wurde die Minimalforderung der Synodalen aus Berlin-Brandenburg, „die Gemeinden [wenigstens] auf das Wort der Provinzialsynode zu den antisemitischen Ausschreitungen hinzuweisen“ (eine Gegenstimme, zwei Enthaltungen). Mit einem entsprechenden Passus versehen („Wir empfehlen allen Gemeinden, das Wort der Provinzialsynode Berlin-Brandenburg vom Januar 1960 zu hören und zu beherzigen“) wurde die knappe Stellungnahme als Entschließung der Synode der EKD Mitte März 1960 veröffentlicht²⁹.

Das Ja-Nein-Patt zu dem Gollwitzer-Antrag legt die Annahme nahe, es habe in der EKD-Synode Anfang 1960 zwei sehr dezidiert voneinander abweichende Positionen darüber gegeben, wie weit eine Erklärung gegen Antisemitismus zu gehen habe. Auch war das Berlin-Brandenburgische Wort der EKD allenfalls eine „Empfehlung“ wert.

26 4. Entschließung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, 26.2.1960. In: ABIEKD 1960, H. 3, 92. Zit. nach: Freiburger Rundbrief 13 (1960/61), 74.

27 Bericht der Zeitschrift „Junge Kirche“ 6 (1960) über die Synodensitzung, abgedruckt in: Freiburger Rundbrief 13 (1960/61), 41–43, hier: 41.

28 Ebd., 42.

29 Ebd., 42 und 74.

So dürfte dieses Wort das Maximum dessen gewesen sein, was auf EKD-Ebene 1960/61 erreichbar war.

Die Entschließung der EKD-Synode etwa ein Jahr später, „im Blick auf den bevorstehenden Eichmann-Prozeß in Israel“, bewegte sich einerseits innerhalb dieses Bekenntnis- und Theologierahmens, verzichtete andererseits jedoch nicht auf Aussagen zur politischen und rechtsethischen Bewertung des Prozesses. Mit dem in Israel stattfindenden Prozess gegen Eichmann sei

„unser geteiltes Volk den geschichtlichen Ursachen der Katastrophe von 1945 noch einmal gegenübergestellt. Wären wir imstande, uns als ganzes Volk unserer Vergangenheit zu stellen, so müßte ein Urteil über Eichmann vor einem gesamtdeutschen Gericht im Namen des ganzen deutschen Volkes ergehen. Daß wir das nicht vermögen, offenbart unsere wahre Lage.“³⁰

Hier greift die Synode die in der Öffentlichkeit debattierte Frage auf, ob Eichmann statt in Israel nicht vielmehr in Deutschland vor Gericht hätte gestellt werden müssen. Staatliche Impotenz infolge der Teilung als Ergebnis der „Katastrophe von 1945“ erscheinen als Signum „unserer wahren Lage“. Ein weiterer Kommentar bezieht sich auf die Aufgabe des israelischen Gerichts, „vor einem so unvorstellbaren Ausmaß von Unmenschlichkeit“ Recht sprechen zu müssen. Das Ergebnis werde „Stückwerk“ sein. „Volk und Staat Israel haben mit der Aburteilung eine schwere Last übernommen.“ Auch dies kann als Beitrag zu einem umstrittenen Thema gelesen werden, nämlich zur Debatte über den Fokus des Prozesses insgesamt: ging es darin um die Person Eichmanns und deren konkrete Täterschaft oder um ein Urteil über den Holocaust als solchen? In den Diskussionen über Hannah Arendts Eichmann-Buch sollte dies eine große Rolle spielen³¹.

Die EKD-Synode aber bog an dieser Stelle ab zu einem Schuldbekenntnis „angesichts des Frevels, für den wir als Volk die Verant-

30 Entschließung der EKD-Synode 1961 (veröffentlicht in: Das Parlament, 19.4.1961). Zit. nach: Freiburger Rundbrief 13 (1960/61), 63. Hier auch die folgenden Zitate.

31 Vgl. dazu Arendt in der nachträglich verfassten Vorrede zu „Eichmann in Jerusalem“ (wie Anm. 2), z. B. 55.

wortung tragen [...] Alle überlebenden Deutschen“ seien durch „Mangel an wachsamer und opferbereiter Liebe mitschuldig geworden“. Denjenigen „in unserer Mitte [...], die vorsätzlich und aktiv, wenn auch nur als ‚kleine Befehlsempfänger‘, an der Ermordung der sechs Millionen Juden mitgewirkt haben“, versicherte die Synode: „Keine Schuld ist so groß, daß sie ausgenommen wäre von der Vergebung Gottes, die uns erworben und angeboten ist in Sühnetod und Auferstehung unseres Herrn.“ Diese theologisch sicher zutreffende Aussage war geschichtspolitisch eher großzügig, zumal sie in die etwas treuherzige Aufforderung mündete:

„Wir wollen uns gegenseitig ermutigen, unsere Mitschuld zu beichten und von Herzen zu glauben, daß wir in Gottes Vergebung wirkliche Freiheit und Leben empfangen. Und wenn wir dabei innwerden, daß die begangene Schuld auch irdischer Sühne bedarf, wird manch einer willig werden, sich dem Richter zu stellen.“³²

Die Antisemitismusthematik wurde evangelischerseits dann zunächst auf der Ebene der weltkirchlichen Ökumene weiterverfolgt. Im Dezember 1961 veröffentlichte die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen eine EntschlieÙung, die ihrerseits eine Stellungnahme des Rates von 1948 erneuerte und alle Mitgliedskirchen „in Anbetracht der Tatsache, daß noch weiterhin Verhältnisse bestehen, in denen Juden benachteiligt und sogar verfolgt werden“, „dringend“ bat, „alles ihnen Mögliche zu tun, um jeder Form von Antisemitismus entgegenzutreten.“³³ Die Vorgänge in Deutschland wurden nicht direkt angesprochen, wirkten aber natürlich im Hintergrund; den Prozess gegen Adolf Eichmann sprach die Erklärung nicht direkt an. Auf der Sitzung in Neu-Delhi wurde gleichzeitig die theologische Arbeit an einem erneuerten Verhältnis von Christen und Juden auf Ebene des Ökumenischen Rats der Kirchen institutionalisiert³⁴.

32 EntschlieÙung der EKD-Synode 1961 (wie Anm. 30), 63.

33 Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: EntschlieÙung zum Antisemitismus (Dezember 1961). In: *Rendtorff / Henrix*, Kirchen (wie Anm. 9), 339f., hier: 340.

34 Vgl. ebd., 340.

Eine direkte Bezugnahme auf den Prozess gegen Adolf Eichmann enthält hingegen die Erklärung der christlichen Teilnehmer der Arbeitsgruppe „Juden und Christen“ des Deutschen Evangelischen Kirchentags vom Juli 1961. „Der gegenwärtig in Jerusalem stattfindende Prozeß geht uns alle an. Wir evangelischen Christen in Deutschland erkennen, daß wir darin schuldhaft verwickelt sind.“³⁵ Über Schuldbekennnisse, Diagnosen religiöser Verbundenheit und historisch fataler Kontinuitäten (Antijudaismus) hinaus formulierte diese Erklärung auch sehr direkte, an die „deutsche Öffentlichkeit“ gerichtete Folgerungen für den Umgang mit NS-Verbrechen. Damit ging sie weiter als die Entschließung der EKD-Synode vom Frühjahr. Personen, „die an der Vorbereitung und Durchführung von Verfolgungen beteiligt waren, sollten aus führenden Ämtern ausscheiden“, Entschädigungsverfahren „gegenüber ehemals ‚Rasseverfolgten‘ mit besonderer Dringlichkeit und Großzügigkeit aufgenommen bzw. beendet werden“³⁶. Sogar einer nahostpolitischen Forderung konnte sich die Arbeitsgruppe nicht entschlagen: Von „uns Deutschen“ müsse „alles getan werden, was dem Aufbau und dem Frieden des Staates Israel und seiner arabischen Nachbarn dient.“ In Berlin wurde 1961 die „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag“ gegründet, ein Forum kontinuierlicher Arbeit unter Mitwirkung jüdischer und christlicher Mitglieder gleichermaßen (zehn Jahre früher als der „Gesprächskreis Juden und Christen“, die analoge Initiative beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK).

Gegenüber diesen bereits relativ breiten Stellungnahmen des deutschen Protestantismus (und der Ökumene) im Kontext der Ereignisse der Jahre 1960/61 hatten katholische Kirche und Katholizismus noch aufzuholen. Die durch das Monitum des Heiligen Offiziums überschattete Situation katholisch-jüdischer Dialogbemühungen in den 1950er Jahren begann sich zu verändern, als Papst Johannes XXIII. 1960 den „jüdischen Problemkreis“ auf die Agenda des geplanten Konzils setzte und an Kardinal Augustin Bea vorbereitende Aufgaben übertrug. Kardinal Achille Liénart, Bischof von Lille,

35 Die christlichen Teilnehmer der Leitung der Arbeitsgruppe 6 des 10. Deutschen Evangelischen Kirchentages, Berlin 1961. In: *Reudtorff / Henrix*, Kirchen (wie Anm. 9), 553f., hier: 553.

36 Ebd., 553f.

während des Konzils dann einer der großen Redner in der Debatte um die „Judenerklärung“, richtete in einem Fastenhirtenbrief 1960 das Wort gegen die antisemitischen Ausschreitungen im europäischen Maßstab:

„Eine so gefährliche Geisteshaltung [wie der Antisemitismus, Th. B.] darf unter Christen keine Anhänger finden, mag sie sich auch hinter religiösen Vorwänden tarnen [...] Die Kirche verpflichtet uns sowohl vom menschlichen als vom religiösen Gesichtspunkt aus, den Antisemitismus radikal abzulehnen und diesem [dem jüdischen, Th. B.] Volke gegenüber eine Haltung der Ehrfurcht und der Liebe anzunehmen.“³⁷

Zur Weihe der Todesangst-Christi-Kapelle im ehemaligen Konzentrationslager Dachau predigte der Essener Bischof Franz Hengsbach am 5. August 1960 im Rahmen des Eucharistischen Weltkongresses in München. Juden und Antisemitismus waren dabei kein explizites Thema, wenngleich natürlich mit inbegriffen; es ging um die Verbrechen des Nationalsozialismus insgesamt:

„In Dachau, wie in allen Konzentrationslagern, ist wie durch eine Brennlinsen an einem Punkt massiert projiziert worden, was im Menschen ist, welcher Sünde er fähig ist. Das Maß dieses Anteils an der Sünde ist gewiß unterschiedlich, sei es durch Mittun oder durch Unterlassen [...] In Dachau liegt diese unsere Schuld offen vor uns.“³⁸

Die deutsche Bischofskonferenz ergriff schließlich direkt zum Eichmann-Prozess das Wort. Das war ein starker, doch angesichts der die öffentliche Aufmerksamkeit ebenfalls heftig erregenden Vorgänge des Vorjahres vielleicht später Schritt. Mit der Doppelung Gebet / Erklä-

37 Achille Kardinal Liénart, Bischof von Lille: Fastenhirtenbrief 1960. In: *Rendtorff / Henrix*, Kirchen (wie Anm. 9), 113–117, hier: 113; auch in: Freiburger Rundbrief 13 (1960/61), 6f.

38 Ansprache im ehemaligen Konzentrationslager Dachau von Dr. Franz Hengsbach, Bischof von Essen, anlässlich der Gedächtnisstunde in Dachau, 5.8.1960. In: Freiburger Rundbrief 13 (1960/61), 4f., hier: 5.

rung wählten die Bischöfe eine nach innen wie nach außen gleichermaßen wirkende Form. Die Katholiken sprachen das „Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger“ in den Sonntagsmessen des 11. Juni 1961; die Erklärung der Bischöfe richtete sich darüber hinaus an „unser Volk“ und „die Männer und Frauen, die heute in unserem Volk Verantwortung tragen“³⁹. Stärker als die Entschließung der EKD-Synode wirkte diese Art der Stellungnahme direkt in die Gemeinden hinein, konfrontierte alle Kirchgänger mit dem Prozess und forderte ihnen durch das Gebet zumindest den Ansatz einer eigenen Reflexion ab. Hinweise zu einer politischen Bewertung des Prozesses selbst unterließen die katholischen Bischöfe ebenso wie eine direkte Nennung des Staates Israel; dies entsprach der offiziellen Linie des Hl. Stuhls in den Jahren vor der Hl.-Land-Reise Pauls VI. (1964).

Über den Entstehungsprozess des auf einer außerordentlichen Plenarkonferenz der deutschen Bischöfe Ende Mai 1961 im badischen Bühl beschlossenen Gebets und der Erklärung wird möglicherweise nur noch wenig zu ermitteln sein⁴⁰. Für die Herausgeber des „Freiburger Rundbriefs“ war das Datum des Gebets, der 11. Juni 1961, immerhin so wichtig, dass sie ihren Jahrgang 1960/61 auf diesen Tag datierten und beide Texte als „wichtigste Ergebnisse“ der Frühjahrskonferenz der katholischen Bischöfe an seinen Anfang stellten⁴¹.

In dem Gebet bekannten die Katholiken: „Mitten unter uns sind unzählige Menschen gemordet worden, weil sie dem Volke angehörten, aus dem der Messias dem Fleische nach stammt.“ Sie baten Gott um „Einsicht und Umkehr“ für alle, die

„auch unter uns mitschuldig geworden sind durch Tun, Unterlassen und Schweigen [...], damit sie sühnen, was immer sie gefehlt. Vergib um deines Sohnes willen in deinem grenzenlosen

39 Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger und Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozeß. In: *Rendtorff / Henrix*, Kirchen (wie Anm. 9), 241f.; außerdem in: *Freiburger Rundbrief* 13 (1960/61), 3.

40 Die Protokolle der Deutschen Bischofskonferenz sind in jenen Jahren fast reine Ergebnisprotokolle und enthalten kaum Hinweise auf Abstimmungsprozesse und Diskussionen.

41 *Freiburger Rundbrief* 13 (1960/61), 1.

Erbarmen die unermeßliche Schuld, die menschliche Sühne nicht tilgen kann.“⁴²

Schließlich galt das Gebet dem „Vorbild der Menschen [...], die sich bemühten, den Verfolgten zu helfen, und den Verfolgern zu widerstehen.“ Das Gebet schloss mit der Bitte um Trost für die Trauernenden und Frieden für die Ermordeten „im Lande der Lebendigen.“⁴³

Die bischöfliche Erklärung führte aus, die Oberhirten hätten „in ihren Beratungen auch die durch den Eichmann-Prozeß aufgeworfenen Fragen besprochen“ und festgestellt,

„daß die deutschen Katholiken den Prozeß mit großem Ernst verfolgen, tief betroffen darüber, daß so furchtbares Unrecht durch Menschen aus unserem Volk geschehen konnte. Die erschütternden Aussagen des Prozesses werfen erneut die Frage auf, wie es zu dieser entsetzlichen Schändung der Menschenwürde und zur Vernichtung ungezählter Menschenleben kommen konnte.“⁴⁴

Die Bischöfe blieben eine Antwort nicht schuldig: „Solches ist geschehen, weil die politische Führung unseres Volkes sich angemaßt hat, ewige Gesetze Gottes außer Kraft zu setzen.“ Sie forderten „unser Volk“ auf, das „Menschenmögliche“ zu tun, „das am jüdischen Volk und an anderen Völkern verübte Unrecht wiedergutzumachen.“ Materielle Wiedergutmachung sei notwendig, aber sie allein genüge nicht. Die deutschen Katholiken seien aufgerufen, „im Geiste der Sühne Gott um Verzeihung anzuflehen für die Sünden, die durch Angehörige unseres Volkes geschehen sind, und um die Gesinnung des Friedens und der Versöhnung zu bitten.“ Mit dem Gebet seien „sichtbare Zeichen tätiger Sühne zu verbinden.“ Abschließend riefen die Bischöfe den

„Männern und Frauen, die heute in unserem Volk Verantwortung tragen [...], eindringlich ins Gewissen, jedem Versuch zu wehren,

42 Gebet für die ermordeten Juden (wie Anm. 39).

43 Ebd.

44 Erklärung der deutschen Bischöfe (wie Anm. 39).

erneut Gottes Gebote außer Kraft zu setzen und dadurch wiederum Menschenwürde und Menschenrecht in Gefahr zu bringen.“

Im Sinne des Gebetes erging der Appell an

„jene [...], die die öffentliche Meinung mitgestalten [...] im Bewußtsein unseres Volkes und besonders unserer Jugend auch die Erinnerung an jene selbstlosen Frauen und Männer lebendig [zu] erhalten, die in diesen dunklen Stunden unserer Geschichte den Verfolgten unter Einsatz ihres Lebens geholfen und oft bis in den Tod mit ihnen gelitten haben.“⁴⁵

Der Berliner Bischof Julius Döpfner dürfte mit Sicherheit eine treibende Kraft innerhalb der Bischofskonferenz für die Erklärung und das Gebet gewesen sein. Döpfner hatte im Rahmen seiner zweiwöchentlichen über den Sender RIAS ausgestrahlten Rundfunkansprachen (die v. a. auch dazu dienten, den mit Einreiseverbot belegten Bischof im DDR-Teil seines Bistums hörbar zu machen), am 17. April 1961, anlässlich des Prozessbeginns, eine eindringliche Meditation gesendet⁴⁶. Sie ging von einer Episode aus der langen Liste der Eichmann-Verbrechen aus – 5000 im Elend lebenden rumänischen Waisenkindern, denen die Gnadenbitte verwehrt worden war: „Diese 5000 Kinder gingen den Weg des Todes im riesigen Heer der 6 Millionen hingemordeten Juden.“ Von hier aus leitete Döpfner auf die „furchtbare Schuld“ über, die „Menschen unseres Volkes auf sich luden“. Worin bestand diese Schuld?

„Sie wollten die Schöpfungsordnung Gottes umstoßen [...] Sie unternahmen es, die Menschen abzuwerten oder auch aufzuwerten nach dem willkürlichen Maßstab ihrer Partei, ihrer Rassenideologie. So wurde jene einzigartige menschliche Grausamkeit gegen

45 Alle Zitate ebd.

46 Vgl. *Döpfner*, Julius Kardinal: Rundfunkansprache „Im israelischen Volk hat Gott die Menschheit gesegnet“ (April 1961). In: *Freiburger Rundbrief* 13 (1960/61), 62; auch in: *Wort aus Berlin. Rundfunkansprachen und Predigten des Bischofs von Berlin, Julius Kardinal Döpfner*. Bd. 2. Berlin 1961, 64–67 [hier unter dem Titel „Die Geister des Hasses“].

Mitmenschen möglich, die nun vor einem Gericht in Jerusalem von neuem in unser Bewußtsein tritt.“

Einen Seitenhieb in Richtung DDR unterließ Döpfner nicht (die SED-Presse nutzte den Fall Eichmann zu heftigen Ausfällen gegen die Adenauer-Regierung):

„Erleben wir nicht, wie gerade im Anschluß an den Eichmann-Prozeß die Instinkte des Hasses und der Lüge durch andere Ideologien geweckt werden! Der Ungeist, der die Ordnung Gottes und die Ehrfurcht vor den Menschen niederreißen will, ist nicht ausgestorben und kann jeden von uns bedrohen.“

Im Zentrum seiner Betrachtung stand aber die „religiöse Dimension“ des Prozesses: „In Jerusalem wird ein Prozeß geführt gegen einen, der das jüdische Volk vernichten wollte.“ Da aber im „israelitischen Volk [...] Gott die Menschheit gesegnet“ habe, „aus diesem Volk [...] der Sohn Gottes geboren wurde“, sei

„der Plan, das Volk Israel auszulöschen [...] voll widergöttlicher Vermessenheit. Und es beschämt uns, daß solche, die aus christlicher Umwelt hervorgingen, aber nicht aus Christi Geist lebten und handelten, solch gottfeindliche Untat ausdachten.“⁴⁷

Im Gesamtkontext katholischer Positionierungen zum Verhältnis von Christen und Juden angesichts des Holocaust sind beide Stellungnahmen, diejenige Döpfners und die der Bischofskonferenz, bemerkenswert. Sie durchbrachen die relative Stille in der katholischen Welt der 1950er Jahre⁴⁸ durch Worte hoher Autoritäten (zu denen auch Liénart und Hengsbach gehören) und sind damit Teil jenes Umschwungs, der dann in die Konzilsdeklaration über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („*Nostra Aetate*“) mündete. Neue theologische Akzentuierungen – der Bezug auf die Paulini-

47 Alle Zitate ebd.

48 Vgl. *Connelly*, *Enemy* (wie Anm. 6), bes. 179–182; „embarrassed silence: disappearance of overt hostility but an absence of ideas how to relate to Jews.“ (*ibd.*, 181).

sche Sicht des Volkes Israel – sind in diesen Erklärungen mehr oder weniger explizit, besonders bei Döpfner vorhanden⁴⁹.

Bricht sich also hier die Einsicht in die gegenseitige heilsgeschichtliche Bezogenheit von Judentum und Christentum und die anhaltende Erwählung des jüdischen Volkes theologisch langsam Bahn, bleibt auf der anderen Seite die Reflexion über die konkreten historischen Kontinuitäten zwischen den antijudaistischen Verdikten der hergebrachten christlichen Judentheologie und den Formen des modernen Antisemitismus noch rudimentär. Auf beiden Feldern zeigen sich Verlautbarungen hoher evangelischer Körperschaften weiter als katholische: die theologische Wende forderte die Weißenseer EKD-Synode schon 1950, und auf die „jahrhundertelangen“ Kontinuitäten christlicher Judenfeindschaft verwies insbesondere die Erklärung der Arbeitsgruppe des Kirchentages von 1961: „die Judenfeindschaft der Christenheit [...] wurde zu einer Hauptursache der Judenverfolgung“⁵⁰. Auch in politischen Wertungen zeigte sich die evangelische Seite direkter; das entspricht einer zumindest von einem Teil des deutschen Protestantismus gezogenen Lehre aus der NS-Vergangenheit, künftig stärker in die politische und gesellschaftliche Verantwortung zu drängen.

Die auf beiden Seiten stereotyp vorzufindende Kennzeichnung der Feindschaft gegen Juden als widergöttlich ist ein zentrales kirchliches Erklärungsmuster jener Jahre für die Verbrechen des Nationalsozialismus. Diese seien insgesamt ein Ausfluss der Säkularisierung und des Verlustes christlich-religiöser Orientierung gewesen. Sofern Christen an den Verbrechen teilhatten, sei es durch aktive Mitwirkung oder auch durch Schweigen, sei dies Zeichen einer Aberration. Abseits von oftmals uneindeutigen Semantiken über die Träger von Schuld und Mitschuld („wir“, „uns“ etc.) oder die Adressaten der jeweiligen Appelle („unser Volk“ etc.) tendierte dieses Deutungsmuster dazu, systemische, institutionelle wie personale Verstrickungen mit religiösen (Sünde) oder auch anthropologischen (das Böse) Dichotomien zu überdecken und die Deutung der NS-Verbrechen in

49 Döpfner bezieht sich in seiner Ansprache mehrfach wörtlich auf den Römerbrief.

50 Die christlichen Teilnehmer (wie Anm. 35), 553.

einen enthistorisierten Bereich des ewigen Kampfes Gottes gegen den Teufel oder des Guten gegen das Böse zu verschieben.

Um hier weiterzukommen, genügten aber Appelle, Bekenntnisse und auch theologische Reflexion allein nicht; es musste auch historische Arbeit, geschichtswissenschaftliche ‚Aufarbeitung‘ erfolgen. Auch hierfür waren Impulse notwendig. Vom Eichmann-Prozess gingen solche Impulse für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung auf messbare Weise nicht aus. Für den Katholizismus kamen sie aber parallel bzw. kurz darauf, gewissermaßen ‚Schlag auf Schlag‘: Ernst-Wolfgang Böckenfördes „Hochland-Aufsatz“ über den deutschen Katholizismus im Jahr 1933 (1961), Carl Amerys Buch „Die Kapitulation“ (1963) und schließlich Rolf Hochhuths Drama „Der Stellvertreter“ (1963) kreisten allesamt um die Frage nach der konkreten Verstrickung von Katholizismus und Kirche in die nationalsozialistische Vergangenheit und deren Verbrechen. Sie trieben die geschichtswissenschaftliche Forschung in teils leidenschaftlichen Debatten voran⁵¹, wobei die 1962 gegründete Kommission für Zeitgeschichte v. a. große Aktenpublikationen über den deutschen Katholizismus in den Jahren 1933 bis 1945 erarbeitete⁵². Auf evangelischer Seite existierte bereits seit 1955 eine vom Rat der EKD eingesetzte Kommission, die sich mit der Geschichte des ‚Kirchenkampfes‘ in der Zeit des Nationalsozialismus befasste. Hier flossen unterschiedliche Intentionen der verschiedenen Strömungen des Protestantismus und der evangelischen Landeskirchen, aber auch nachgelagerte Legitimierungsinteressen (etwa über die Bekennende Kirche) zu einer vielschichtigen Forschung zusammen, ohne dass dem katholischen Feld vergleichbare öffentlichkeitserregende Impulse die Debatten anheizten. Gegen Ende der 1960er Jahre wurde die Kirchenkampfforschung chronologisch, methodisch und thematisch

51 Vgl. *Ruff*, Mark Edward: *The Battle for the Catholic Past in Germany, 1945–1980*. Cambridge 2017.

52 Vgl. *Brechenmacher*, Thomas: „Katholizismusforschung“, „Kirchliche Zeitgeschichte“, „Katholischsein“. Der Forschungsgegenstand der Kommission für Zeitgeschichte in Praxis und Reflexion. In: Ders. u. a. (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven*. Göttingen 2021 [im Druck].

als erweiterungsbedürftig empfunden, was zu einer konzeptionellen Neuorientierung der Kommission führte⁵³.

So oder so können die frühen 1960er Jahre als eine Art Scharnierzeit betrachtet werden, in denen sich die Deutungsparadigmen zu verschieben begannen. Für sich genommen war der Prozess gegen Adolf Eichmann innerhalb dieser Scharnierphase für beide Kirchen ein eher nachgelagerter ‚Reflexionspunkt‘ – der aber gleichwohl mit unterschiedlich akzentuierten Stellungnahmen sichtbar wird.

Die Entwicklungen waren im Fluss, und es gilt – wie für Prozesse der ‚Vergangenheitsbewältigung‘ wohl immer – die Einsicht eines evangelischen Zeitzeugen und Kirchentagsaktivisten, dass „bestimmte, später dann als höchst dringlich erkannte Fragen [...] ihre Zeit brauchen, bis sie in größerem Umfang aufgenommen werden“⁵⁴. Beide Kirchen waren lange damit beschäftigt, die Theologie des Verhältnisses zum „Volk Israel“ neu zu bestimmen. Der große Bogen geht hier für die Katholische Kirche über die Konzilerklärung „Nostra Aetate“ bis zu deren offizieller ‚Aneignung‘ durch die Deutsche Bischofskonferenz im April 1980⁵⁵ (dazwischen steht das Schuldbekenntnis des öffentlich wenig rezipierten Dokuments der Würzburger Synode „Unsere Hoffnung“ von 1975)⁵⁶ und hin zum Wort der Bischöfe über das Verhältnis von Christen und Juden aus Anlass des 50. Jahrestags der Novemberpogrome 1938, „Die Last der Geschichte annehmen“, vom 20. Oktober 1988. Einen Meilenstein für die evangelisch-theologische Neubesinnung in Deutschland stellen die Arbeiten der EKD-Studienkommission „Kirche und

53 Ausführlich dazu vgl. *Oelke*, Harry: Forschungsgegenstände der Kirchlichen Zeitgeschichte aus evangelischer Perspektive. In: Brechenmacher u. a., *Zeitgeschichte* (wie Anm. 52).

54 Friedbert Lorenz, Studienleiter des DEK, an Rainer Zeeb, 27.6.1980. Zit. nach *Hermle*, Kirche (wie Anm. 6), 253.

55 Vgl. Die deutschen Bischöfe: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (1980). In: *Rendtorff / Henrix*, Kirchen (wie Anm. 9), 260–280.

56 Vgl. dazu *Damberg*, Wim: Die Schuld der Kirche in der Geschichte. In: Hummel, Karl-Joseph / Kösters, Christoph (Hg.): *Kirche, Krieg und Katholiken. Geschichte und Gedächtnis im 20. Jahrhundert*. Freiburg i. Br. 2014, 148–171, bes. 154–164.

Judentum“ dar, deren erste 1975 erschien⁵⁷. Auch hier lässt sich der Bogen bis ins Jahr 1988 weiterziehen, zum Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland, ebenfalls anlässlich des 50. Jahrestages des Novemberpogroms.

Die weiterführende Aufgabe bestand in der „institutionellen Einholung der Schuld in das Selbstverständnis der Kirche“⁵⁸. Das musste über Aussagen wie „auch Christen haben mitgewirkt“ oder „unter den Tätern waren auch Christen“, waren „einige von uns“ etc. hinausgehen zu Erklärungen über Christenheit (in Deutschland) insgesamt und Kirche als solche. Auch dieser Prozess entfaltete sich über viele Schritte und mündete in wichtige Verlautbarungen der 1980er Jahre. Im Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980 steht an erster Stelle der Begründungen für die Notwendigkeit, ein „neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen“: „Die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich“ und das Bekenntnis zu Mitverantwortung und Schuld „*der Christenheit* in Deutschland am Holocaust“⁵⁹. Die katholischen Bischöfe Deutschlands – einschließlich der (Ost-)Berliner Bischofskonferenz – und Österreichs reflektierten in ihrem Wort von 1988 über das schuldhaftige Schweigen der Kirche, ausgehend von dem Ereignis des 9. November 1938, und riefen auf, die Last dieser Geschichte anzunehmen:

„Das sind wir den Opfern schuldig, deren Leiden und Tod nicht vergessen werden darf. Das sind wir den Überlebenden und Angehörigen schuldig, weil sonst jedes Gespräch mit ihnen und jedes neue Miteinander unmöglich wäre. Aber wir sind es auch der Kirche und damit uns selbst schuldig. Denn die Geschichte ist [...] Teil der eigenen Identität der Kirche und kann uns daran erinnern, daß *die Kirche, die wir als heilig bekennen [...], auch eine sündige* und der

57 Rat der EKD, Studie „Christen und Juden“ (1975): In: *Rendtorff / Henrix, Kirchen* (wie Anm. 9), 558–578.

58 *Schneider-Ludorff*, Verdrängen (wie Anm. 13), 280.

59 Synode der evangelischen Kirche im Rheinland: Beschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ (1980). In: *Rendtorff / Henrix, Kirchen* (wie Anm. 9), 593–596, hier: 594 [Hervorhebung Th. B.].

Umkehr bedürftige Kirche ist. Darum müssen wir ein nie nachlassendes Interesse daran haben, uns diese Geschichte möglichst umfassend und zutreffend zu vergegenwärtigen. Aus diesem Grunde werden wir die Erforschung und Darstellung unserer Geschichte auch künftig nach Kräften fördern und das in unseren Möglichkeiten Stehende tun, damit [...] die historische Wahrheit unverkürzt gelehrt wird.“⁶⁰

60 *Berliner Bischofskonferenz / Deutsche Bischofskonferenz / Österreichische Bischofskonferenz*: „Die Last der Geschichte annehmen“. Wort zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938 (Oktober 1988). Bonn 1988, 6f. [Hervorhebung Th. B.].

Evangelische Seelsorgerinnen und Fürsorgerinnen im Strafvollzug der SBZ und der frühen DDR (1945–1955)

Stefanie Siedek-Strunk

1. Zur Gefängnisseelsorge in der SBZ und den frühen Jahren der DDR – eine Einführung

Die Tatsache, dass es im Strafvollzug der SBZ und der DDR eine christliche Seelsorge gegeben hat, sorgt nicht selten für Erstaunen und Unglauben. So lautete der Kommentar eines – freilich selbst religionskritischen – Historikerkollegen, der die allgemeine Einschätzung von sozialistischer bzw. kommunistischer Weltanschauung und deren Verhältnis zur Religion auf den Punkt brachte: „Ich dachte, zumindest diesen Religions-Unsinn hätten die Kommunisten weitestgehend unter Kontrolle gehabt.“ Ungeachtet derartiger Außenperspektiven stand die konfessionelle Seelsorge an den Gefangenen im Strafvollzug der SBZ und der frühen Jahre der DDR bislang auch nur selten im Fokus kirchengeschichtlicher Untersuchungen¹. Dabei lassen sich anhand dieses Themas gleich mehrere Schwerpunkte der Kirchengeschichte der DDR wie das Staat-Kirche-Verhältnis, das Verhältnis der EKD zu den östlichen Landeskirchen, aber auch Prozesse staatlich initiiertter Entkirchlichung untersuchen. Neben diesen, die Kirchengeschichte der DDR konturierenden bzw. dominierenden Forschungsfeldern birgt die Untersuchung der Gefangenen-seelsorge auch geschlechtergeschichtliche Aspekte. Diese betreffen das Aufbrechen der Seelsorge

1 Eine Ausnahme bildet für die evangelische Gefangenen-seelsorge *Beckmann, Andreas / Kusch, Regina*: Gott in Bautzen. Gefangenen-seelsorge in der DDR. Berlin 1994; und für die katholische Gefangenen-seelsorge die Regionalstudie von *Fischer, Martin*: Mit Gott hinter Gittern. Katholische Gefängnisseelsorge in Thüringen in der Nachkriegszeit. In: ZTG 72 (2018), 173–194. Ganz neu erschienen mit der Fokussierung auf den Gefängnisseelsorger Eckart Giebeler ist *Subklem-Jeutner, Marianne*: Schattenspiel. Pfarrer Eckart Giebeler zwischen Kirche, Staat und Stasi (Schriftenreihe der Beauftragten des Landes Brandenburg zur Aufarbeitung der Folgen der Kommunistischen Diktatur 12). Berlin 2019. Eine umfangreiche Aufarbeitung des Themas bietet die Dissertation der Verfasserin, die unter dem Titel: „Evangelische Gefängnisseelsorge in der SBZ und den frühen Jahren der DDR (1945 bis 1959)“ in den AKIZ B erscheinen wird.

an den Insassen und Insassinnen im Strafvollzug als traditionell homogen männlichem Arbeitsfeld und somit die Rolle der Frau in der evangelischen Kirche an einem markanten Punkt.

Bevor im weiteren Verlauf einige der Akteurinnen und deren Tätigkeitsfelder näher betrachtet werden, gilt es zunächst, in gebotener Kürze in die äußeren Bedingungen für die Seelsorge an den Gefangenen in der SBZ und den frühen Jahren der DDR einzuführen. Dabei werden zunächst die Gefängnislandschaft und die Haftbedingungen in den Jahren 1945 bis 1955 erläutert und anschließend in Grundzügen die Organisation der Seelsorge an den Inhaftierten in der SBZ und der frühen DDR vorgestellt.

1.1 Die Gefängnislandschaft in der SBZ und der frühen DDR

Obwohl die eigentliche Verantwortung für den deutschen Strafvollzug bei den Justizverwaltungen der Länder lag², war der Strafvollzug in der SBZ dreigeteilt: Unabhängig von der deutschen Justiz griffen auch die deutsche Polizei und die sowjetische Besatzungsmacht zu freiheitsentziehenden Maßnahmen und setzten diese auf der Basis unterschiedlicher Rechtsgrundlagen durch. Dabei betrieben alle Akteure eigene Gefängnisse bzw. Lager, die in ihren Konzeptionen und folglich auch in ihren Bedingungen für die Seelsorge an den Gefangenen stark differierten.

Unmittelbar nach der Gründung der DDR im Herbst 1949 wechselte die Zuständigkeit für den Strafvollzug vom Ministerium der Justiz (MdJ) zum Ministerium des Innern (MdI)³. Durch die Auflösung

2 Zum Aufbau der Regierungen und Verwaltungen in den Ländern der SBZ vgl. *Fait, Barbara / Welsh, Helga / Schneider, Dieter Marc: Landesregierungen und -verwaltungen.* In: Broszat, Martin / Weber, Hermann / Braas, Gerhard (Hg.): *SBZ-Handbuch. Staatliche Verwaltungen, Parteien, gesellschaftliche Organisationen und ihre Führungskräfte in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands 1945–1949.* München 1990, 71–200. Vgl. auch die Untersuchung von Peter Erler zur Rolle der Moskauer-Kader beim Aufbau der Haupt- und Zentralverwaltungen in der SBZ (*Erler, Peter: ‚Moskau-Kader‘ der KPD in der SBZ.* In: Wilke, Manfred (Hg.): *Anatomie der Parteizentrale. Die KPD / SED auf dem Weg zur Macht (Studien des Forschungsverbundes SED-Staat an der Freien Universität Berlin).* Berlin 1998, 229–291.

3 Zur Organisation des Gefängniswesens der DDR während der Gesamtheit ihres Bestehens vgl. *Wunschik, Tobias: Honeckers Zuchthaus. Brandenburg-*

der letzten von den Sowjets auf dem Boden der SBZ betriebenen Speziallager im Februar 1950 gingen nun 14.000 Gefangene, sog. Internierte, in die Zuständigkeit des MdI über, die in den Strafanstalten Waldheim, Hoheneck, Untermaßfeld, Torgau, Luckau und Bautzen untergebracht wurden⁴. Insgesamt boten diese sechs Arrestorte bei normaler Belegung Platz für etwa 6.000 bis 7.000 Häftlinge, sodass sie nun völlig überbelegt waren⁵. Besonders deutlich wird dies an der Strafanstalt Bautzen I, das sogenannte *Gelbe Elend*, das für etwa 1.500 Gefangene konzipiert, im April 1950 jedoch mit 6.400 belegt war⁶.

Die Gefängnislandschaft in der frühen DDR lässt sich wie folgt aufschlüsseln: Neben den großen Haftanstalten für die politischen Gefangenen – Torgau, Hoheneck, Bautzen I, Luckau, Brandenburg, Waldheim und Untermaßfeld – existierten Ende 1952 weitere 18 Strafvollzugsanstalten (StVA) für Kriminelle, 181 zumeist kleinere Untersuchungshaftanstalten, zu denen auch die ehemaligen, meist nur wenige Haftplätze umfassenden Gerichtsgefängnisse, sechs Jugendhäuser, zwölf Haftarbeitslager und vier Haftkrankenhäuser gezählt wurden⁷. Die Übernahme des Strafvollzugs vom MdJ in die Hände des MdI wurde im Juli 1952 abgeschlossen.

Personen, die im Nachkriegsdeutschland eine Haftstrafe verbüßen mussten, taten das in der Regel unter menschenunwürdigen Bedingungen. Diese waren jedoch nicht ausschließlich von der jeweiligen Besatzungsmacht bzw. der freiheitsentziehenden Institution abhängig, sondern unterlagen den gleichen Faktoren, denen der Großteil der Bevölkerung auch außerhalb der Gefängnisse unterworfen war, wie

Görden und der politische Strafvollzug der DDR 1949–1989 (Analysen und Dokumente des BStU 51). Göttingen 2018.

4 Vgl. *Wentker*, Hermann: Justiz in der SBZ / DDR 1945–1953. Transformation und Rolle ihrer zentralen Institutionen (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 51). München 2001, 382.

5 Der Leiter der Abteilung SV Kurt Fischer bezifferte die eigentliche Kapazität der dem MdI zur Verfügung stehenden Vollzugsanstalten im Frühjahr 1950 auf 5.834 Häftlinge. Vgl. Schreiben von Kurt Fischer an den Innenminister der DDR Karl Steinhoff vom 12.4.1950 (Bundesarchiv [BArch] Berlin, DO 1/25049/7/49, Bl. 147).

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. Aufstellung aller Dienststellen der Hauptabteilung Strafvollzug vom 11.10.1952 (BArch Berlin, DO 1/28455, Bl. 169–176).

einer schlechten medizinischen Versorgung, Mangel an warmer Kleidung, Lebens- und Heizmitteln sowie – bedingt durch Bombenschäden und Kriegshandlungen – einer vielfach nur behelfsmäßigen Unterkunft. Während außerhalb der Gefängnismauern allerdings zumindest die Möglichkeit bestand, den Mangel an Nahrung und Kleidung über die Schwarzen Märkte zu kompensieren, mussten die Insassinnen und Insassen der Strafvollzugsanstalten mit dem Wenigen auskommen, was ihnen zugeteilt bzw. zugestanden wurde. Zeitzeugeninterviews und das zur Auswertung gekommene Archivmaterial zeichnen somit durchgängig das Bild einer mangelhaften Versorgung der Gefangenen mit Lebensmitteln und daraus resultierend deren völliger Entkräftung. Hinzu kamen im Winter die eiskalten Zellen, der Mangel an warmer Kleidung, aber auch an Bettgestellen und Bettwäsche. Aufgrund dieser Zustände und der dadurch extrem schlechten hygienischen Bedingungen litt die Gesundheit der Insassinnen und Insassen beträchtlich. Viele Gefangene waren von Ungeziefer und Hautkrankheiten wie Krätze befallen und die Lungentuberkulose konnte sich ungehindert ausbreiten. In der Strafvollzugsanstalt Cottbus beispielsweise hätten im Herbst 1946 70 % der Inhaftierten einer intensiven medizinischen Betreuung aufgrund von Auszehrung bedurft. Verschärft wurde die Situation auch durch den überdurchschnittlich strengen Winter 1946/47. Die Bekämpfung von Läusen und Wanzen war aufgrund der nicht vorhandenen Badegelegenheiten sowie der außer Betrieb befindlichen, da nicht beheizbaren Entlausungsanlagen unmöglich⁸. Aufgrund fehlender Ausrüstung wie geeigneter Arbeitskleidung oder Werkzeuge konnten die Gefangenen auch nicht beschäftigt werden, zumal es an Transportmöglichkeiten und Rohstoffen fehlte und somit an den Grundlagen, um Arbeitsleistungen Inhaftierter überhaupt erst möglich zu machen⁹. Die miserable Situation der Gefangenen in den Haftanstalten der Justiz und der Polizei besserte sich bis zur Gründung der DDR nur langsam und bestand auch in deren Anfangsjahren noch fort. Erst zur Mitte der 1950er Jahre kann von einer allgemeinen und landesweiten Verbesserung der Haftumstände gesprochen werden.

8 Vgl. *Alisch*, Steffen: Strafvollzug im SED-Staat. Das Beispiel Cottbus (Studien des Forschungsverbundes SED-Staat an der Freien Universität Berlin 20). Frankfurt a. M. 2014, 22f.

9 Vgl. *ebd.*

1.2 Die Organisation der Gefangenenseelsorge in der SBZ

Der Untersuchungszeitraum 1949 bis 1955 erstreckt sich über zwei politische Räume, die SBZ und die DDR, deren Unterschiede auch in der Organisation der Gefängnisseelsorge Niederschlag fanden. Für die SBZ gilt hierbei, dass dem Kriegsende eine Phase relativ ungestörten Wiederaufbaus der Gefängnisseelsorge folgte. Dieser verlief teils autark vor Ort, teils auf Anordnung kirchlicher oder justizieller Behörden, wobei die östlichen Landeskirchen alsbald die Beauftragung der zumeist im Nebenamt in den Strafanstalten tätigen Geistlichen übernahmen und somit die Gefängnisseelsorge organisierten und koordinierten. Von den im deutschen Strafvollzug allgemein herrschenden katastrophalen Bedingungen abgesehen, stießen sie dabei zunächst auf wenig Hindernisse bzw. Widerstände, was die in der Forschung vielfach vertretene Auffassung stützt, dass die sowjetische Besatzungsmacht gegenüber den Kirchen anfangs liberal bzw. aufgeschlossen agiert habe. Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass diese Haltung der Sowjets auch aus einer gewissen Unentschlossenheit und Unsicherheit gegenüber den Kirchen und ihren Amtsträgern resultierte. Zudem verfolgte die Sowjetische Militäradministration (SMAD) zu diesem frühen Zeitpunkt noch keine kirchenpolitischen Strategien¹⁰ und hatte auch den Strafvollzug als kirchliche Wirkungsstätte nicht im Fokus. All diese Faktoren trugen dazu bei, dass sich die Seelsorge an den Gefangenen weitgehend unbeobachtet und unbehelligt entwickeln konnte.

Mit dem Herbst 1946 wurden die Bemühungen um die Rechtsicherheit der evangelischen Gefängnisseelsorge auf dem Gebiet der SBZ dann intensiviert. Federführend wirkten hierbei das Konsistorium der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (EKiBB) und die ebenfalls in Berlin ansässige Deutsche Justizverwaltung (DJV) zusammen. EKiBB und DJV einte das Interesse, den Insassen und Insassinnen der Gefängnisse im Nachkriegsdeutschland den Zugang zu einer konfessionellen Seelsorge zu ermöglichen. Dies fand in einer gemeinsam entwickelten Dienstanweisung Ausdruck, deren Geltungsbereich sich auf die gesamte SBZ erstrecken und damit zugleich den

10 Vgl. *Goerner*, Martin: Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche (1945 bis 1958) (Studien des Forschungsverbundes SED-Staat an der Freien Universität Berlin). Berlin 1997, 30f.

kirchlichen Anspruch auf Mitwirkung im Strafvollzug demonstrieren und absichern sollte. Die Dienstanweisung enthielt zudem Elemente eines erzieherisch wirkenden Strafvollzugs. So fanden Charakter und seelischer Zustand der Gefangenen ebenso Berücksichtigung wie das Einleiten umfangreicher Fürsorgemaßnahmen für die Gefangenen nach ihrer Entlassung. Insgesamt brachte die Dienstanweisung zunächst keinerlei die Seelsorge erschwerenden Veränderungen mit sich, vielmehr stellte sie eine solide Grundlage für deren Intensivierung und Etablierung dar.

Diese, der Gefängnisseelsorge zum Vorteil gereichende Dienstanweisung von EKIBB und DJV, wurde jedoch durch die SMAD kassiert und Mitte des Jahres 1947 durch einen Neuentwurf ersetzt. Letzterer entfaltete ab Januar 1948 sukzessive seine Wirksamkeit und beschnitt dabei das Arbeitsfeld der Kirche im Strafvollzug massiv, indem er dieses auf die Durchführung von Gottesdiensten und Sprechstunden beschränkte. Sprechstunden fanden allerdings nur noch dann statt, wenn sie von den Insassinnen und Insassen ausdrücklich eingefordert worden waren (die sog. Wunschseelsorge), was im Gefängnisalltag oftmals eine große Hürde darstellte. Obwohl die Dienstanweisung der SMAD den kirchlichen Dienst an den Gefangenen auf eine Mindestversorgung reduzierte, garantierte sie ihn zugleich. Dieses Fazit zog auch das Konsistorium der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (EKKPS):

„Wir bemerken noch, daß nach Ergehen der DA [Dienstanweisung – SiSt.] und der entsprechenden Verfügungen der Landesregierung der Dienst der Gefängnisseelsorge gefestigt ist und daß weiterhin – trotz der im Vergleich zu früher geltenden DA eingetretenen Verschlechterung – im Rahmen der geltenden Bestimmungen erfreuliche Erleichterung und sogar Förderung festgestellt werden kann.“¹¹

Der Preis für diese SBZ-weit festzustellende Verbesserung war jedoch eine für die Kirchen völlig neue Form der Gefängnisseelsorge, die von dem kirchlichen Ideal und Anspruch weit entfernt war. Der seel- und

11 Schreiben des Konsistoriums der EKKPS an die Kirchenkanzlei vom 6.11.1948 (Evangelisches Zentralarchiv [EZA] Berlin, 4/732).

fürsorgerisch wirkende Gefängnisgeistliche, der tief in die Strukturen der Anstalten integriert war, sich eigenständig Zugang zu den Zellen verschaffen konnte und aufgrund zeitlich unbegrenzter Einzelseelsorge sowie religionspädagogischer Veranstaltungen mit den Gefangenen vertraut war, wurde durch einen religiösen Dienstleister ersetzt, dessen Aufgabenbereich auf das Durchführen von Gottesdiensten und gelegentlichen Abendmahlfeiern sowie zeitlich äußerst knapp bemessene Einzelgespräche beschränkt war.

1.3 Die Organisation der Gefangenenseelsorge in den frühen Jahren der DDR

Mit der Gründung der DDR geriet die Seelsorge der evangelischen Kirche im Strafvollzug weiter unter Druck. Als Motor für die permanent zunehmende und klar auf eine Verdrängung der Kirchen aus dem Strafvollzug zielende Reglementierung des kirchlichen Dienstes in den Haftanstalten wirkte hierbei die von der SED forcierte Übergabe des Strafvollzugs aus den Händen der Justiz an das MdI, die im Juli 1952 abgeschlossen war und eine staatlicherseits initiierte Neuregelung der Gefängnisseelsorge brachte. Das wichtigste Novum stellte dabei die Zentralisierung der Organisation der Gefängnisseelsorge unter der Leitung des Theologen Hans Joachim Mund dar. Mund wurde als fester Mitarbeiter der Hauptabteilung (HA) Strafvollzug im Dienstrang eines Kommandeurs geführt und verfügte über ein eigenes Büro im Gebäude der Hauptverwaltung der Volkspolizei (HVDVP) in der Glinkastraße in Berlin. Im Jahr 1951 wurden Mund dann die ebenfalls bei der HVDVP angestellten Geistlichen Eckart Giebeler und Heinz Bluhm zur Seite gestellt. Bis Januar 1959 waren für den kirchlichen Dienst an den politischen Gefangenen der DDR damit fast ausschließlich nur noch diese drei Geistlichen zuständig. Die „gewöhnlichen Kriminellen“ und die Untersuchungshäftlinge wurden weiterhin zumeist durch landeskirchliche Pfarrer im Nebenamt, teils auch im Hauptamt, seelsorgerlich betreut.

Am 3. Juli 1953 trat ein neues Regularium für die Durchführung der Gefängnisseelsorge im Strafvollzug der DDR in Kraft, worauf die noch aus der SBZ stammende Dienstanweisung nichtig wurde. Das neue, im Umfeld der HVDVP entstandene Dokument wurde als Dienstord-

nung¹² deklariert und beinhaltete das Potenzial massivster Einschränkungen und Behinderungen für die Gefangenenseelsorge. Dies wurde im Besonderen vonseiten der Sächsischen Landeskirche und der EKKPS auch erkannt und streng angemahnt¹³, jedoch fügten sich die landeskirchlichen Kritiker spätestens nach harten Verhandlungen in den Räumen der Kirchenkanzlei am 24. Januar 1953 dem Druck des Staates und folgten der auf Vermittlung ausgerichteten Position der Kirchenkanzlei. Immerhin hielten die Beteiligten im Anschluss an die Verhandlung fest, dass man die Dienstordnung

„nur hinnehmen kann und betrachten kann als eine vorläufige Arbeitsgrundlage, nach der wir zu verfahren bereit sind, bis die grundsätzlichen Einwände behoben sind. Dementsprechend wird die KK [Kirchenkanzlei – SiSt.] an die HVDVP schreiben.“¹⁴

Die Dienstordnung der HVDVP gliederte sich in drei Teile. Teil eins regelte das Dienstverhältnis und enthielt das Verbot der Nachrichtenübermittlung aus dem Gefängnis heraus. Verboten wurde ebenfalls die Überbringung von Gegenständen sowie Genuss- und Lebensmitteln an die Gefangenen. Teil zwei enthielt Vorschriften zur Abhaltung der Gottesdienste und Teil drei Regelungen für die Sprechstunden. Das Dokument fasste die Arbeit der Geistlichen auf lediglich einer Seite zusammen. Die Anzahl der Gottesdienste wurde auf zwei pro Monat – zuzüglich der anstehenden Festtagsgottesdienste – beschränkt. Die Sprechstunden durften nur im Beisein eines Angehörigen der Volkspolizei (VP) und weiterhin lediglich nach einer im Vorfeld geäußerten Interessenbekundung der Inhaftierten stattfinden. Für die Krankenstationen galt, dass nur dann Gottesdienste stattfinden konnten, wenn mindestens zehn Anmeldungen vorlagen. Gespräche und Gottesdienste hatten sich auf religiöse und persönliche Themen zu beschränken. Politische Inhalte waren zu vermeiden und ein Gespräch über das Urteil und Rechtsfragen allgemein war nicht gestattet. Taufen und

12 Vgl. Dienstordnung vom 3.7.1953 (EZA Berlin, 103/102).

13 Vgl. Schreiben von Oberlandeskirchenrat Gottfried Knospé an die Kirchenkanzlei vom 5.1.1953 (Landeskirchenarchiv der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens [LKA] Dresden, 2/317, Bl. 193).

14 Handschriftlicher Vermerk von Hans-Jürgen Behm vom 30.1.1953 (EZA Berlin, 4/732).

Konfirmationen waren erlaubt, mussten jedoch durch die HA Strafvollzug genehmigt werden.

Im Unterschied zu der im Frühjahr 1947 von der SMAD genehmigten Dienstanweisung, die unter § 5, welcher die Einzelgespräche regelte, noch den Begriff der „Beichte“ enthalten hatte, wurden die Treffen von Gefangenen und Seelsorgern in der Dienstordnung von 1953 als „Sprechstunden“ bezeichnet, die durch die Gefangenen gewünscht und beantragt werden mussten. Diese terminologische Verschiebung war Ausdruck einer weitreichenden Veränderung, insofern die mit dem Begriff „Beichte“ verbundene Konnotation eines vertraulichen Gesprächs unter vier Augen hiermit aufgeweicht und dieses ersetzt wurde durch ein von der Vollzugsanstalt kontrolliertes Gespräch. Diese Veränderung stellte einen der massivsten Einschnitte in die Gefängnisseelsorge dar. Mit dem Inkrafttreten der Dienstordnung wurde das unter Aufsicht stehende seelsorgerliche Einzelgespräch in den Gefängnissen der DDR Standard, lediglich bei den drei staatlichen Gefängnisseelsorgern Mund, Bluhm und Giebeler wurden Ausnahmen gemacht.

Die Dienstordnung von 1953 enthielt in verschiedener Hinsicht Konfliktpotenzial. Bereits unter Punkt eins wurde bestimmt, dass die Gefängnisseelsorger ihren Auftrag zum Dienst im Strafvollzug durch die Kirche erhalten sollten, dieser jedoch einer Bestätigung durch die HA Strafvollzug der HVDVP bedurfte. Diese Regelung erwies sich rasch als problematisch. Denn unter Berufung auf diese Angabe begann das Anstaltspersonal schon bald nach der Bekanntmachung der Dienstordnung, den Zutritt der Seelsorger zu den Strafvollzugsanstalten von einer Bestätigung ihrer Tätigkeit durch die HA Strafvollzug abhängig zu machen. Unmittelbar nach dem Inkrafttreten der Dienstordnung lag diese aber zumeist noch nicht vor, wodurch Seelsorgenden, die vielfach bereits jahrelang in den Strafanstalten gewirkt hatten, dies nun verwehrt wurde.

Auch eine Seelsorge in den Untersuchungshaftanstalten war gemäß der Dienstordnung nicht mehr vorgesehen¹⁵. Dass dies eine zweifelloso beabsichtigte, besonders nachteilige Entwicklung für die Gefängnisseelsorge bedeutete, lag auf der Hand: Gerade die Untersuchungs-

15 Vgl. die ungezählte Instruktion von August Mayer, Generalinspekteur der HVDVP vom 13.11.1953 (BArch Berlin, DO 1/1559, Bl. 93–94).

haftanstalten waren aufgrund der im Ergebnis der auf der II. Parteikonferenz der SED von Walter Ulbricht 1952 proklamierten „Verschärfung des Klassenkampfes“ rapide ansteigenden Arrestierungen nicht nur stark überbelegt, sondern nahmen auch zahlenmäßig deutlich zu. Die Relationen gehen aus der bereits zitierten Statistik der HVDVP vom Oktober 1952 hervor, in der von den insgesamt 223 in der DDR befindlichen Haftanstalten 181 als Untersuchungshaftanstalten deklariert waren. Wie eine entsprechende Auflistung der HA Strafvollzug von 1955 zeigt, blieben diese Relationen auch stabil: Von insgesamt 189 Arrestorten waren jetzt 151 Untersuchungshaftanstalten¹⁶. Auch ohne genaues Material über die Anzahl der in Untersuchungshaft befindlichen Personen wird hier deutlich, was für eine gezielte Schwächung der Gefängnisseelsorge das ab 1953 geltende Verbot der seelsorgerlichen Arbeit in den Untersuchungsgefängnissen darstellte.

Die neue Dienstordnung enthielt keine Regelung für den kirchlichen Dienst bei Bestattungen, was bedeutete, dass ein solcher schlicht nicht vorgesehen war. Verstarben Insassen oder Insassinnen in den Strafanstalten der DDR durch Krankheit oder Hinrichtung, wurden die Angehörigen zwar über den Tod des Familienmitglieds unterrichtet, doch gab es für sie keine Möglichkeit, an der Bestattung teilzunehmen, und nur in wenigen Fällen wurden die sterblichen Überreste ausgehändigt. Die Verstorbenen wurden zumeist eingäschert und die Urnen auf dem Anstaltsgelände beigesetzt, so dass die Gräber für die Familien nicht erreichbar waren¹⁷. Ebenfalls unerwähnt und damit zugleich ausgeschlossen von der Gefangenenseelsorge blieb die seelsorgerliche Betreuung der zum Tode Verurteilten¹⁸. Dass diese nur noch in seltenen Fällen gewährt wurde, hatte sich bereits zu Beginn der 1950er

16 Vgl. die Aufstellung der Dienststellen durch die HA Strafvollzug vom 1.12.1955 (BArch Berlin, DO 1/28569, Bl. 6–24).

17 Vgl. Schreiben von Oberkirchenrat Gerhard Säuberlich an das Landeskirchenamt Sachsen vom 29.6.1951 (LKA Dresden, 2/316, Bl. 115); Schreiben von Gottfried Knospe an den LKR Thüringen vom 6.7.1951 (Ebd., Bl. 116).

18 Zur Todesstrafe in der DDR vgl. *Werkentin*, Falko: ‚Souverän ist, wer über den Tod entscheidet‘. Die SED-Führung als Richter und Gnadeninstanz bei Todesurteilen. In: DA 31 (1998), H.2, 179–195; *Bludonsky*, Philipp: Legitimation versus Geheimhaltung. Die ambivalente Rolle der Todesstrafe in der DDR. In: AEON – Forum für junge Geschichtswissenschaft 2 (2010), 25–35.

Jahre abgezeichnet. So berichtete Pfarrer Richter aus Frankfurt / Oder, dass er 1950 noch bei drei Hinrichtungen hinzugezogen worden sei, im Jahr 1951 jedoch bei keiner einzigen mehr – und das, obwohl er sicher gewesen sei, dass etliche Todesurteile vor Ort vollstreckt worden wären¹⁹. Die in der DDR zum Tode Verurteilten wurden zumeist kurz vor ihrer Hinrichtung von ihrem ursprünglichen Arrestort in die zur Richtstätte gehörigen Zellen verlegt. Damit stand in der Nacht vor der Hinrichtung der vertraute Seelsorger nicht mehr zur Verfügung. Oftmals erfuhr dieser gar nichts von der anstehenden Hinrichtung des von ihm betreuten Gefangenen²⁰, und der Seelsorger, in dessen Zuständigkeitsbereich die Hinrichtungsstätte lag, wurde wiederum nicht über das Ersuchen des Todeskandidaten nach Seelsorge informiert²¹. Das Blockieren des kirchlichen Dienstes bei Bestattungen und der seelsorgerlichen Betreuung zum Tode Verurteilter muss auch im Zusammenhang mit der durch die HVDVP betriebenen Verschleierung der Zustände im Strafvollzug gesehen werden. Zwar verbesserten sich diese im Laufe der 1950er Jahre, doch widersprach es dem Interesse der HVDVP, dass die Todesraten in den Haftanstalten und die genaue Anzahl der Hinrichtungen über die Besuche der Seelsorger nachvollzogen werden und somit nach außen gelangen konnten.

Für die weitere Entwicklung der Gefängnisseelsorge in der DDR sollte die Dienstordnung nachhaltig destruiierende Folgen haben. Neben dem Einverständnis der Kirchenkanzlei mit bewachten Sprechstunden, der Akzeptanz des Ausschlusses der Untersuchungsanstalten aus der Gefängnisseelsorge und der Hinnahme der Weigerung der HVDVP, kirchliche Dienste bei Hinrichtungen und Beerdigungen zuzulassen, war nun der entscheidende Faktor die in Punkt eins der Dienstordnung enthaltene Bestimmung, dass die Gefängnisseelsorger neben einer Beauftragung durch die Kirche fortan

19 Vgl. Schreiben von Pfarrer Richter an die Superintendentur Frankfurt / O. vom 9.5.1951 (Evangelisches Landeskirchliches Archiv Berlin [ELAB], 11/924). In der ab 1950 durch die Staatssicherheit betriebenen Untersuchungsanstalt in Frankfurt / O. befand sich eine Hinrichtungsstätte, in der bis 1952 Gefangene durch das Fallbeil getötet wurden.

20 Vgl. Schreiben von Wolf Meydam an das Konsistorium der EKKPS vom 1.11.1954 (Archiv der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen [AKPS] Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 e).

21 Vgl. Schreiben von Pfarrer Richter (wie Anm. 19).

auch eine Bestätigung durch die HVDVP benötigten. In den folgenden Jahren entpuppte sich diese bürokratische Hürde als ein äußerst wirksamer Hebel zur Behinderung der Seelsorge an den Gefangenen. Dass die evangelische Kirche gerade diese brisante Bestimmung akzeptierte, spricht entweder für eine deutliche Fehleinschätzung der Intentionen des Mdi bzw. der HVDVP und der ihr nachgeordneten HA Strafvollzug durch die Kirche oder dafür, dass diese Mitte 1953 bereits mehr mit dem Rücken zur Wand stand, als es bisherigen Annahmen entspricht, oder beides. Nach der Unterzeichnung der Dienstordnung am 3. Juli 1953 durch HVDVP und Kirchenkanzlei lässt sich kein Entgegenkommen der HVDVP in Sachen Gefängnisseelsorge im Untersuchungszeitraum mehr feststellen. Stattdessen wurden bestehende Vereinbarungen gebrochen und immer weiter ausgehöhlt – analog zum sich rasch wieder verschlechternden Staat-Kirche-Verhältnis.

2. Weibliche Arbeitswelten in der Gefängnisseelsorge in der SBZ und der frühen DDR

Zusätzlich zu den drei staatlich angestellten Gefängnisseelsorgern Mund, Bluhm und Giebeler versahen auf dem Gebiet der DDR in den frühen 1950er Jahren etwa 200 weitere Seelsorger und Seelsorgerinnen ihren Dienst. Das geschah in der Regel im Nebenamt, jedoch waren zu Beginn der 1950er Jahre noch einige Seelsorgende im Hauptamt bei den östlichen Landeskirchen angestellt, unter ihnen die für die Haftanstalten Zwickau und Osterstein zuständige Theologin und ehemalige Leiterin der Strafanstalt Hohenleuben Edith Pietrusky²². Der Nachweis einer Beteiligung von Frauen an der für- bzw. seelsorgerlichen Arbeit im Strafvollzug der SBZ und der DDR ist oftmals schwer zu führen. Dies liegt nicht nur an deren Unterrepräsentation in einem männlich dominierten Arbeitsumfeld, sondern auch an der im zeitgenössischen Schriftverkehr konsequent unterlassenen Benutzung weiblicher Wortformen. Seelsorger- und Fürsorgerinnen sind in den Protokollen der Konvente, ja sogar in ihren Beauftragungsschreiben für den seelsorgerlichen Dienst durchweg nicht als Frauen erkennbar. So beauftragte z. B. der Bischof der EKKPS Ludolf Müller die Missionarin Ruth

22 Vgl. Schreiben von Edith Pietrusky an die Superintendentur Zwickau vom 14.4.1953 (LKA Dresden, 2/339, Bl. 58).

Kleeberg im November 1948 „mit der Wahrnehmung des Dienstes eines Gefängnisseelsorgers“²³, und auf der Anwesenheitsliste der Tagung der Gefängnispfarrer vom 11. Februar 1955 in Berlin-Weißensee erscheint sie schlicht als „Kleeberg“²⁴. Nur auf der Basis der Auswertung weiteren Quellenmaterials wurde ersichtlich, dass es sich bei diesem Gefängnispfarrer um eine Gefängnispfarrerin handelte. Prinzipiell stellen Leben und Wirken der meisten der im Folgenden erwähnten Frauen ein Forschungsdesiderat dar, denn das in den landeskirchlichen Archiven zur Gefängnisseelsorge vorhandene Archivmaterial vermittelt lediglich einen kleinen Einblick in die Aufgaben und Tätigkeiten dieser als Pionierinnen in der Männerdomäne Strafvollzug agierenden Frauen. Ihre Biografien bleiben ebenso wie ihre persönliche Motivation und Selbstwahrnehmung im Wesentlichen im Dunkeln.

Zur Rolle von Frauen in der evangelischen Kirche ist voranzustellen, dass diese an den preußischen Universitäten bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Theologiestudium zugelassen worden waren. Jedoch wurde ihnen erst 1927 in den Kirchen der Altpreußischen Union (APU), die hier eine Vorreiterrolle einnahmen, über das sog. Vikarinnengesetz das Ablegen der kirchlichen Examina gestattet²⁵. Die Ausbildung der zukünftigen Geistlichen und angehenden Vikarinnen war bis zum Ersten Theologischen Examen identisch, erst danach setzte eine Differenzierung ein. Diese betraf zunächst das Vikariat in den Gemeinden, welches die Vikare umfassend auf das Pfarramt und die damit verbundene Übernahme einer Gemeinde vorbereitete, wogegen die Tätigkeit der Vikarinnen auf die Frauen- und Jugendarbeit und das Abhalten von Kindergottesdiensten begrenzt blieb. Nach dem Zweiten Theologischen Examen wurden die Vikarinnen nicht wie ihre männlichen Kollegen ordiniert, sondern lediglich eingesegnet, womit ihnen das Recht der Sakramentsverwaltung verwehrt blieb²⁶. Im Falle

23 Vgl. Schreiben von Ludolf Müller an Superintendent Lemke in Wanzleben vom 8.11.1948 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 246 c).

24 Anwesenheitsliste der Tagung der Gefängnispfarrer am 11.2.1955 im Haus der Kirche in Berlin-Weißensee (EZA Berlin, 103/102, Bl. 57).

25 Vgl. *Herbrecht*, Dagmar / *Härter*, Ilse / *Erbart*, Hannelore: Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zu ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg. Neukirchen-Vluyn 1997, 3.

26 Vgl. *Kreutler*, Erika: Die ersten Theologinnen in Westfalen. 1919–1974 (BWFKG 32). Bielefeld 2007, 51.

einer Heirat hatten die Vikarinnen aus dem kirchlichen Dienst auszuschneiden²⁷. Aus diesem Grund findet sich im Schriftverkehr, sofern eine Anrede überhaupt verwendet wird, stets die Bezeichnung Fräulein vor den Familiennamen der Seelsorgerinnen. Die Vikarinnen wurden nicht als Pfarrerinnen, sondern als Kirchengemeinde-beamtinnen angestellt, womit eine Gehaltsminderung um 25 % gegenüber den Pfarrern verbunden war²⁸. Erst ab Anfang der 1950er Jahre und gegen starke innerkirchliche Widerstände durften Vikarinnen Gottesdienste halten und die Sakramente spenden, blieben jedoch in der Praxis den Pfarrern untergeordnet²⁹. Die Vikarinnen bzw. später dann auch Pfarrerinnen unterlagen faktisch der Verpflichtung, zölibatär zu leben.

In der Gefängnisseelsorge bildete das weibliche Pendant zum als Seelsorger tätigen männlichen Pfarrer zumeist die Fürsorgerin. So berichtet Harald Poelchau in seinen Erinnerungen über die Fürsorgerin Gertrud Staewen, die durch den Bischof der EKIBB Kurt Scharf als Hilfskraft für Poelchau berufen wurde und in dieser Funktion von 1948 bis zu ihrer Pensionierung 1962 tätig war. Dabei erinnert er Staewen

„als etwas Unerhörtes in der Geschichte der Männergefängnisse. Wahrscheinlich hätte man jede andere Frau bald unter einem Vorwand wieder entfernt. Frau Gertrud Staewen aber tat diese Arbeit so mit Leib und Seele, daß alle Angriffe von außen und alle Enttäuschungen, wie sie in dieser Arbeit unvermeidlich sind, an ihr abprallten und von ihr ein intensiverer pädagogischer Einfluß ausging als von irgend jemand in Tegel.“³⁰

Die Einstellung Staewens als Hilfskraft für Poelchau ist charakteristisch für den damaligen Einsatz von Frauen in der Gefängnisseelsorge. Zugleich zeigt das Beispiel Staewens, dass die Arbeitsfelder der Frauen

27 Vgl. *ebd.*, 48f.

28 Zum Unterschied zwischen Vikarin und Pfarrer, bezogen auf die APU, vgl. *ebd.*, 48–51.

29 Vgl. Halbrock, Christian: Evangelische Pfarrer der Kirche Berlin-Brandenburg 1945–1961. Amtsautonomie im vormundschaftlichen Staat? Berlin 2004, 80f.

30 Poelchau, Harald: Die Ordnung der Bedrängten. Autobiographisches und Zeitgeschichtliches seit den zwanziger Jahren. Berlin 1963, 112.

in der Praxis über die eigentlich als typisch erachteten – wie die Pflege der Beziehungen der Häftlinge nach draußen mittels Briefen, aber auch persönlichen Besuchen bei den Angehörigen – hinausgingen. Der Sohn Staewens beschrieb den Dienst seiner Mutter an den Gefangenen als unermüdlich und innovativ. Sie sei stets darum bemüht gewesen, dass die Gefangenen ihre Taten reflektierten und sich intensiv nicht nur mit ihrer Tat, sondern auch mit deren Folgen auseinandersetzten. Dies habe sie über Einzelsitzungen zu erreichen versucht, aber auch mittels thematisch ausgerichteter Arbeitsgemeinschaften³¹. Im Gegensatz zur zeitgenössischen Wahrnehmung Poelchaus ist retrospektiv zunächst festzustellen, dass in den Haftanstalten der SBZ und der frühen DDR etliche weibliche Fürsorgerinnen und später auch Seelsorgerinnen tätig waren, von denen im Folgenden einige weitere näher vorgestellt werden sollen.

2.1 Helene Philipp

Wie Staewen arbeitete auch die in Halle / Saale im Gebiet der EKKPS tätige Helene Philipp eng mit dem jeweiligen offiziellen (männlichen) Seelsorger der Anstalt zusammen. Die seit 1928 bei der ehemaligen örtlichen Gefängnisgesellschaft angestellte Philipp war mit der Durchführung der kirchlichen Strafgefangenen- und Straftlassenenfürsorge in Halle beschäftigt. Im Archiv der EKKPS findet sich ein vom Stadtsuperintendenten in Halle unterschriebener Ausweis, der Philipp mit der Durchführung eben dieser Tätigkeiten in der Kirchenprovinz Sachsen beauftragte und zugleich legitimierte³². Sie wurde dazu angehalten, mit den Gefängnisgeistlichen, den Fürsorgerinnen und den zuständigen staatlichen Stellen zu kooperieren, die Philipp wiederum in ihrem Dienst unterstützen sollten³³. In den Akten finden sich Hinweise auf

31 *Tworuschka*, Monika: Gertrud Staewen – Engel der Gefangenen. In: Klöckner, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum. Ausgabe 17. München 2017, I – 14.8.2. Zu Staewen vgl. auch *Flesch-Thebesius*, Marlies: Zu den Außenseitern gestellt. Die Geschichte der Gertrud Staewen (1894–1987), Berlin 2004.

32 Vgl. Ausweis für Helene Philipp, ausgestellt durch die Stadtsuperintendentur Halle / Saale am 6.6.1951 (AKPS Magdeburg, H 54, Nr. 354).

33 Schreiben des Konsistoriums der EKKPS an Helene Philipp vom 28.6.1951 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 g).

ihr umfangreiches Aufgabenfeld. Die „*überaus bewährte und beliebte Kraft*“⁵⁴ verwaltete die Zentralstelle der EKKPS für die Korrespondenz mit den Gefängnissen. Sie war an der Organisation der regelmäßig stattfindenden Tagungen der Gefängnisseelsorger beteiligt und hielt auf diesen Tagungen auch selbst Referate über die Situation in der Fürsorge, die sich gegen Ende der SBZ zunehmend schwieriger gestaltete. So hatte Philipp aufgrund der allgemein hohen Arbeitslosigkeit kaum noch Möglichkeiten, ihre Schutzbefohlenen dem Arbeitsmarkt zuzuführen, was im Besonderen für Problemfälle wie „leicht Schwachsinnige, alleinstehende Männer und die Brüder von der Landstraße“⁵⁵ galt.

Offenbar beobachtete Philipp die für die Seel- und Fürsorge bedeutsamen Abläufe und Konstellationen im Strafvollzug im Gebiet der EKKPS mit großer Aufmerksamkeit. Im Januar 1950 regte sie beim Magdeburger Konsistorialrat Karl Schaper Umbesetzungen in der Gefängnisseelsorge an. Ihr erschien der im Frauengefängnis in Halberstadt tätige Pfarrer Carl Knopf schlicht zu alt für seine Tätigkeit, zumal die neue Oberin eine ganz „junge fanatisch politisch eingestellte Frau sei“⁵⁶. Dadurch stünde zu befürchten, dass Pfarrer Knopf mit seiner Vorliebe für die politischen Gefangenen in Schwierigkeiten kommen könnte. Obgleich die 1897 geborene Philipp sowohl auf der administrativen Ebene als auch als Seelsorgerin und in den Haftanstalten auf dem Gebiet der EKKPS speziell in der Gefängnisseelsorge intensiv engagiert war, verfügte sie über keine feste Anstellung. Nach dem Ende der SBZ „hing Frl. Philipp völlig in der Luft“ und wurde finanziell lediglich aus der Kreissynodalkasse mit einem Zuschuss in Höhe von 257,62 Mark pro Monat unterstützt. Es scheint so, als habe man der ja unverheirateten Philipp dann die Leitung der kirchlichen Betreuungsstelle für Strafgefangene in Halle / Saale in der Gustav-Nachtigall-Straße 31 übertragen. Jedenfalls verfasste sie in

34 Schreiben des Konsistoriums der EKKPS an Pfarrer Hans Klett vom 23.1.1952 (AKPS Magdeburg, Rep. H 54, Nr. 354).

35 Schreiben von Helene Philipp an Karl Schaper vom 1.6.1949 (AKPS Magdeburg, Rep. H 54, Nr. 726).

36 Schreiben von Helene Philipp an Karl Schaper vom 30.1.1950 (AKPS Magdeburg, Rep. H 54, Nr. 726).

dieser Funktion Ende Januar 1950 einen ausführlichen Tätigkeitsbericht³⁷:

„Wir [...] stellten das selten wirklich ausgenutzte Übergangsheim für Männer auf Frauen und Mädchen um. Die Verwahrlosung der weiblichen Jugend nimmt erschreckend zu und wir hofften, dieser großen Not ein wenig zu begegnen, indem wir den meisten heimatlosen jungen Menschen ein Heim boten. Wir ahnten nicht, welche Fülle von Arbeit und Schwierigkeiten ein Offenes Heim für strafentlassene und gefährdete Frauen und Mädchen bringt.“

Jenseits ihrer Tätigkeit in der Betreuungsstelle arbeitete Philipp weiterhin im Strafvollzug, wo sie ihre Arbeit „ohne wesentliche Behinderungen“ durchführen konnte, was auch für die Polizeihaftanstalt galt. Zusätzlich zu den hier regelmäßig erfolgenden Besuchen, so Philipp, wurde bei schweren Fällen ihre Hilfe vom Vorsteher und von den Wachhabenden angefragt. Obwohl der Fokus ihrer Arbeit auf der Betreuung der nach SMAD Befehl 201 verurteilten Frauen gelegen habe, sei es ihr, so Philipp, einige Male gelungen, „in dem noch besonders vergitterten 5. Stockwerk der Haftanstalt, in dem unter politischer Anklage stehende Männer untergebracht sind, einzelne zu sprechen und ihnen Wäsche und Schuhe zu bringen.“ Überhaupt habe sich bei den Besuchen immer Gelegenheit für kleinere Hilfen und aufbauende Gespräche ergeben. In der Polizeihaftanstalt habe man ansonsten kein tieferes Interesse an der Vorgeschichte und Situation der Insassinnen und Insassen, vielmehr gehe der Einzelne in der Masse schlicht unter. Im Gegensatz zu früher sei die derzeitige Anstaltsleitung aber immerhin darum bemüht, der Überbelegung entgegenzuwirken, und zudem auf Hygiene und Sauberkeit bedacht.

Über die Frage, warum Philipp der Zugang zum Polizeivollzug gewährt, ihrem mit der Seelsorge durch die Kirche beauftragten Kollegen, Pfarrer Erich Becker, hingegen verweigert wurde, kann nur spekuliert werden. Jedoch könnten die Gründe in der 30jährigen Berufserfahrung von Philipp zu suchen sein, wie auch in den daraus resultierenden guten Verbindungen zu den Leitungen im Strafvollzug,

37 Bericht von Helene Phillip vom 27.1.1950 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 d). Hier auch das Folgende, einschließlich Zitaten.

der Polizei und weiteren relevanten Behörden. Einige dieser Verbindungen waren in den frühen 1950er Jahren eventuell noch intakt. Doch im August 1950 verschlossen sich auch für Philipp die Tore der Polizeihaftanstalt in Halle, wie sie Konsistorialrat Schaper schriftlich mitteilte³⁸. Der Vorsteher der Polizeihaftanstalt habe ihr gegenüber zwar sein Bedauern ausgedrückt, da die Gefangenen nun mit ihren Sorgen und Nöten allein blieben, doch sei Fürsorgern und Seelsorgern der Zutritt in Polizeigefängnisse nun generell nicht mehr gestattet. Philipp führte diese Entwicklungen auf ihre Kontakte zu Berliner Bahnhofsmisionarinnen zurück, die im Zusammenhang mit Ferienkindertransporten in den Westen verhaftet worden waren. Sie resümierte,

„dass die Möglichkeit zum Dienst in der Polizeihaftanstalt ein ständiger Erweis göttlicher Wunder war, über die wir jedoch nicht verfügen können [...] So müssen wir wohl abwarten bis ein Allmachtswort unseres Herrn diese Tore wieder aufschließt.“³⁹

Das Wirken von Helene Philipp im Strafvollzug der DDR lässt sich aktenmäßig noch bis Juni 1951 belegen. Mindestens so lange war sie mit der Durchführung der Strafgefangenen- und Straftentlassenenfürsorge in der EKKPS beauftragt und kooperierte im Rahmen dieser Tätigkeit mit den Gefängnisgeistlichen und den zuständigen staatlichen Stellen⁴⁰.

2.2 Edith Pietrusky

In Thüringen bestand dahingehend eine außergewöhnliche Situation, dass die bereits erwähnte promovierte Theologin⁴¹ Edith Marie Pietrusky über das gesamte Bestehen der SBZ hinweg die Frauenstrafanstalt Hohenleuben leitete und dabei zugleich als Seelsorgerin für die

38 Vgl. Schreiben von Helene Philipp an Karl Schaper vom 28.8.1950 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 g).

39 Ebd.

40 Vgl. Schreiben des Konsistorium der EKKPS (wie Anm. 33).

41 Vgl. *Pietrusky*, Edith Marie: Die Bedeutung religiöser Bindung für die Erziehung weiblicher junger Gefangener, Dissertationsschrift. Weimar 1939.

evangelischen Insassinnen fungierte⁴². Nach der Gründung der DDR hatte das Landeskirchenamt Sachsen zum 1. Juni 1950 eigentlich die Beauftragung Pietruskys als Seelsorgerin für die Frauenhaftanstalt Hoheneck im sächsischen Stollberg geplant⁴³. Doch Pietrusky konnte diese Tätigkeit nicht aufnehmen, da Hoheneck als Haftanstalt mit überwiegend politischen Insassinnen in die Überlegungen zum Aufbau einer staatlichen Gefängnisseelsorge einbezogen worden war, im Rahmen derer die seelsorgerliche Betreuung ausschließlich durch bei der HVDVP fest angestellte Seelsorger übernommen werden sollte. Pietrusky wechselte im Sommer 1950 zunächst nach Leipzig, um, so der Plan des Landeskirchenamts Sachsen, die Insassinnen in den Strafvollzugsanstalten der Stadt zu betreuen. Obwohl den Vikarinnen, gemäß geltendem Kirchenrecht, die Ordination versagt blieb, erhielt Pietrusky durch Oberlandeskirchenrat Gottfried Knospe auch den Auftrag, im Wechsel mit Pfarrer Christfried Meigen in der mit Männern und Frauen belegten Untersuchungshaftanstalt Leipzig Gottesdienste zu halten⁴⁴. Jedoch stießen Pietrusky und Knospe bei ihren Vorhaben auf zahlreiche Widerstände. Anders als vorgesehen, erhielt Pietrusky ausschließlich Zutritt zum Haftkrankenhaus im Leipziger Stadtteil Kleinmeusdorf⁴⁵. In allen anderen Strafanstalten Leipzigs wurde ihr der Zutritt von staatlicher Seite aus untersagt, da man den Standpunkt vertrat, dass die Gefängnisseelsorge allein in den Händen von Pfarrer Meigen läge. Eine Unterstützung Meigens bei der seelsorgerlichen Arbeit in den Strafvollzugsanstalten sei nicht vorgesehen⁴⁶.

In enger Abstimmung mit Pfarrer Meigen und dem eigentlich hauptamtlich in Waldheim als Seelsorger tätigen Pfarrer Rudolf Irmeler, der aufgrund der erst Ende Juni 1950 beendeten Waldheimer Prozesse

42 Vgl. Schreiben von Pfarrer Ernst Fengler an den LKR Thüringen vom 26.11.1948 (Landeskirchenamt [LKA] Eisenach, A 520-3, Bl. 79); vgl. auch *Halbrock* (wie Anm. 29).

43 Vgl. Schreiben von Gottfried Knospe an Edith Pietrusky vom 19.5.1950 (LKA Dresden, 2/315, Bl. 159).

44 Vgl. Schreiben von Edith Pietrusky an Gottfried Knospe vom 12.6.1950 (LKA Dresden, 2/315, Bl. 209).

45 Vgl. Schreiben von Rudolf Irmeler an das LKA Sachsen vom 26.6.1950 (LKA Dresden, 2/315, Bl. 202).

46 Schreiben der Superintendentur Leipzig-Stadt an den Oberlandeskirchenrat in Dresden vom 19.6.1950 (LKA Dresden, 2/315, Bl. 203).

jedoch keinen Zugang mehr zu seiner Wirkungsstätte hatte und daher vermehrt die Seelsorge im Umland unterstützte, begann Pietrusky mit dem Aufbau der Seelsorge in Kleinmeusdorf. Mitte Juni 1950 berichtete sie Knospe, dass ihr die leitende Schwester bereitwillig Zugang zu allen Krankenzimmern gewährt habe, so dass sie die insgesamt etwa 50 Insassinnen über die Möglichkeit eines kirchlichen Dienstes habe informieren können. Einige der Frauen, so Pietrusky, habe sie noch von früher gekannt, „somit sei gleich eine Brücke des Vertrauens geschlagen“⁴⁷ worden. Nur zwei Wochen später unterrichtete Pietrusky Knospe über ihre Pläne für die Arbeit im Haftkrankenhaus. Sie gedenke, einmal im Monat Bibelarbeit mit den Frauen zu halten, „die nach dem Gesamtplan des Frauendienstes ausgerichtet ist u. damit eine Brücke zu dem heimatlichen Frauenkreis schlägt, dazu Sprechstunden für die Einzelseelsorge“⁴⁸. Sie hoffe darauf, dass sich wie in Hohenleuben „unter den Gefangenen selbst kleine Gruppen bilden, die sich über die täglichen Losungen austauschen.“ Am Ende ihrer Ausführungen resümierte Pietrusky: „Auch Hemmungen u. Umwege kommen von Gott u. haben ihren Sinn.“ Zugleich bat sie Knospe um Genehmigung eines Umzugs von Leipzig nach Zwickau, denn die Arbeit mit lediglich 50 Frauen im Haftkrankenhaus laste sie bei Weitem nicht aus. In Zwickau hingegen befände sich mit 250 bis 300 Insassinnen die größte Frauenabteilung des Landes. Es würde sich daher anbieten, auch gerade hinsichtlich der Nähe zur Strafvollzugsanstalt Hoheneck in Stollberg, ihren Einsatzschwerpunkt in diese Region zu verlagern. Offenbar hoffte Pietrusky zu diesem Zeitpunkt noch, ihre Arbeit in Hoheneck doch aufnehmen zu können.

Knospe kam der Bitte offenbar nach, denn laut Quellenüberlieferung konzentrierte sich die Arbeit Pietruskys in den folgenden Jahren auf die Seelsorge an den Frauen in der Zwickauer Strafanstalt Schloss Osterstein und in der örtlichen Untersuchungshaftanstalt. Hier war Pietruskys Arbeit jedoch, ebenso wie die ihrer Kolleginnen und Kollegen in den übrigen StVA der DDR, ab 1953 vermehrt Hemmnissen ausgesetzt⁴⁹. Nach dem Inkrafttreten der Dienstordnung vom 3. Juli 1953 versuchte das Landeskirchenamt Sachsen mehrfach, eine

47 Schreiben von Edith Pietrusky (wie Anm. 44).

48 Schreiben von Edith Pietrusky an Gottfried Knospe vom 26.6.1950 (LKA Dresden, 2/315, Bl. 211). Hier auch das Folgende, einschließlich Zitaten.

49 Vgl. Schreiben von Edith Pietrusky (wie Anm. 22).

Bestätigung Pietruskys als Seelsorgerin in der Strafanstalt Zwickau durch die HVDVP zu erwirken⁵⁰, was jedoch misslang. Mit Schreiben vom 5. Januar 1954 teilte Knospe Pietrusky mit, dass mit ihrer Bestätigung durch die HVDVP aufgrund ihrer früheren Tätigkeit nicht zu rechnen sei, womit wohl die Arbeit Pietruskys in der Frauenhaftanstalt Hohenleuben gemeint gewesen sein dürfte. In einem persönlichen Gespräch sollte eine weitere Beschäftigung der Theologin bei der Superintendentur Zwickau geklärt werden⁵¹. Über dieses Schreiben Knospes an Pietrusky hinaus lassen sich keine weiteren Spuren der Seelsorgerin in den Akten finden. Somit kann geschlussfolgert werden, dass Edith Pietrusky ihre Arbeit im Strafvollzug der DDR zu diesem Zeitpunkt aufgab – und zwar primär deshalb, weil es nicht gelang, die für sie gemäß der Dienstordnung von 1953 nunmehr verpflichtende Bestätigung durch die HVDVP zu erlangen.

2.3 Ruth Kleeberg

Über einen längeren Zeitraum hinweg lässt sich auch die Tätigkeit der Bitterfelder Stadtmissionarin Ruth Kleeberg nachvollziehen, die, wie bereits erwähnt, ab 1948 als Gefängnisseelsorgerin tätig war⁵². Gemeinsam mit Maria Kästner betreute sie die Frauen im Haftarbeitslager Bitterfeld. Hier konnte sie ihren Dienst bis zum Ende der SBZ ungehindert und mit Unterstützung der Gefängnisleitung sowie der staatlichen Fürsorger tun⁵³. Kleeberg war zudem die einzige Seelsorgerin in der DDR, die 1953 eine Bestätigung durch die HVDVP erhielt und die ihre Arbeit somit fortsetzen konnte⁵⁴. Als die Gefängnisseelsorge im Laufe des Jahres 1954 weiteren massiven Behinderungen unterworfen wurde, suchte Kleeberg während eines Aufenthalts in Berlin den Kontakt zum Referatsleiter Gefängnisseelsorge der EKIBB Oberkirchenrat Horst Fichtner, der sie jedoch direkt an den staatlichen Gefängnisseelsorger

50 Vgl. Schreiben von Gottfried Knospe an die Direktion der Haftanstalt Osterstein vom 11.9.1953 (LKA Dresden, 2/339, Bl. 99).

51 Vgl. Schreiben von Gottfried Knospe an Edith Pietrusky vom 5.1.1954 (LKA Dresden, 2/340, Bl. 60).

52 Vgl. Schreiben von Ludolf Müller (wie Anm. 23).

53 Vgl. Schreiben der Stadtmission Bitterfeld an das Konsistorium der EKKPS vom 30.1.1950 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 d).

54 Vgl. Schreiben von Hans-Jürgen Behm an die Verwaltungsstellen der östlichen Gliedkirchen vom 22.9.1953 (EZA Berlin, 4/733).

Mund verwies. Fichtner händigte Kleeberg die Privatanschrift Munds in Berlin-Grünau aus – das Erscheinen einer Seelsorgerin im Dienstgebäude der HVDVP in der Glinkastraße wollte man offensichtlich nicht riskieren –, doch kam es, angeblich aus Zeitgründen, nicht zum Kontakt zwischen Kleeberg und Mund⁵⁵. Das Haftarbeitslager Bitterfeld wurde zum 31. Dezember 1954 aufgelöst und die dort inhaftierten Frauen auf andere Vollzugseinrichtungen verteilt⁵⁶. Im Februar 1955 nahm Kleeberg noch an einer Tagung zum Stand der Gefängnisseelsorge im Haus der Kirche in Berlin-Weißensee teil, worüber sie einen Bericht für das Konsistorium in Magdeburg verfasste. Dieser war jedoch, wie sie betonte, aufgrund der Anweisung, dass nichts Inhaltliches der Tagung weitergegeben werden dürfe, nur oberflächlicher Art⁵⁷. In der ganzen DDR, berichtete die Seelsorgerin, gäbe es Behinderungen in der Gefängnisseelsorge, insbesondere hinsichtlich der Regelmäßigkeit der Gottesdienste und durch die verpflichtende Anwesenheit von Volkspolizisten und -polizistinnen bei den Sprechstunden. Außerdem gäbe es in vielen Anstalten nicht genug Neue Testamente und Gesangbücher. Man habe sich auf der Tagung – nach langer Diskussion – dafür entschieden, keine Vollbibeln für den Strafvollzug auszugeben. Schließlich sei es nicht möglich, die für das Lesen des Alten Testaments nötigen Einführungen und Erläuterungen zu erteilen. Eben dies sei mit Hinblick auf die besondere Situation der Gefangenen und deren Mentalitäten aber unabdingbar. Über den Februar 1955 hinaus lässt sich ein Wirken der 1894 geborenen Seelsorgerin nicht feststellen.

2.4 Archivsplitter zu weiteren Seelsorgerinnen

Im Strafvollzug der DDR arbeiteten weitere Seelsorgerinnen, jedoch lassen sich die Tätigkeiten dieser Frauen jeweils nur über kurze Zeiträume nachverfolgen. So wurden z. B. in Eisenach im Winter 1946 die weiblichen Gefangenen im Gefängnis in der Mühlhausener Straße

55 Vgl. Schreiben von Ruth Kleeberg an das Konsistorium der EKKPS vom 30.12.1954 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 e).

56 Vgl. *Vesting*, Justus: Zwangsarbeit im Chemiedreieck. Strafgefangene und Bau-soldaten in der Industrie der DDR (Forschungen zur DDR-Gesellschaft). Berlin 2012, 50 u. Anm. 37.

57 Vgl. Bericht von Ruth Kleeberg an das Konsistorium der Kirchenprovinz Sachsen vom 24.2.1955 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 e). Hier auch das Folgende.

nachweislich durch die Vikarin Annemarie Martha Alexandra Geyer betreut⁵⁸, und in der Justizhaftanstalt Radebeul wurde die Gefängnis-seelsorge durch die Vikarin Irene Atzerodt geleistet⁵⁹. Nach der Übernahme der Haftanstalt durch die HVDVP im Juli 1952 musste Atzerodt jedoch ihre Tätigkeit aufgeben, da ihr weder die Durchführung von Gottesdiensten – angeblich in Ermangelung eines hierfür geeigneten Raumes – noch von Einzelsprechstunden durch die neue Anstaltsleitung gestattet wurden⁶⁰. In Erfurt wurde zum 1. Oktober 1950 die Vikarin Maria Jensch für die Seelsorge in der Frauenabteilung im Strafvollzug eingestellt⁶¹. Jensch nahm sowohl im Dezember 1950 als auch im Februar 1952 an den Konventen der thüringischen Gefängnisseelsorger teil⁶². Auch mahnte der Parochialverband der Kirchengemeinden in Erfurt am 7. Dezember 1951 beim Konsistorium in der EKKPS den für Jensch eigentlich zugesagten monatlichen Zuschuss für ihre Dienstleistungen in der Gefängnisseelsorge in Höhe von 75 Mark an. Der Zuschuss sei bisher nur für April und Mai überwiesen worden, weshalb man die Überweisung des noch offenstehenden Betrages in Höhe von insgesamt 525 Mark erbitte. Weiterhin wird in dem Verzeichnis der Gefängnisseelsorger der DDR vom Mai 1955 für die Justizanstalt Rostock die Stadtmissionarin Gertrud Bauck als Seelsorgerin aufgeführt⁶³.

58 Vgl. Umfrage des Landeskirchenrates der Thüringer Kirche, Ausgefüllter Fragebogen von Pfarrer Georg Rohrbach vom 27.11.1946 (LKA Eisenach, A 520-3, Bl. 18).

59 Vgl. Schreiben von Irene Atzerodt an Gottfried Knospe vom 17. 7. 1952 (LKA Dresden, 2/317, Bl. 122).

60 Vgl. ebd.

61 Vgl. Schreiben von Superintendent Breithaupt an das Konsistorium der EKKPS vom 12.10.1950 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 d).

62 Die Bezeichnung Jensch als „Gast“ in der Niederschrift von 1950 dürfte auf der Zugehörigkeit Erfurts zur EKKPS beruhen. Da die Kirchengrenzen für die Verwaltung des Strafvollzugs keine Rolle spielten, übte Jensch ihre Arbeit unter den in Thüringen herrschenden Bedingungen und geltenden Vorschriften aus (vgl. Niederschrift der Arbeitstagung der Thüringer Gefängnisseelsorger v. 6.–7.12.1950 von Pfarrer Hans Korth am 18.12.1950, LKA Eisenach, A 520-5, Bl. 95).

63 Vgl. Verzeichnis der Gefängnisseelsorger der DDR vom 11.5.1955 (EZA Berlin, 103/101, Bl. 72–74).

3. Zusammenfassung

Es lässt sich resümieren, dass in den östlichen Landeskirchen sowohl in der Zeit des Bestehens der SBZ als auch in den frühen Jahren der DDR die Tendenz bestand, die seelsorgerliche Betreuung der Insassinnen von Strafanstalten durch weibliche Kräfte zu ermöglichen. Die hierfür beauftragten Frauen gehörten zwei unterschiedlichen Berufsgruppen an. Zum einen handelte es sich um Vikarinnen, also um Frauen, die ein Theologiestudium abgeschlossen und mindestens das Erste Theologische Examen absolviert hatten. Zum anderen wurden für die Arbeit mit den inhaftierten Frauen kirchlicherseits Fürsorgerinnen herangezogen, die entweder bei kirchlichen karitativen Einrichtungen wie der Inneren Mission oder bei den aus den Gefängnisgesellschaften hervorgegangenen Betreuungsgesellschaften für Strafgefangene und Straftlassene angestellt waren. Mit der bereits in der SBZ einsetzenden Verdrängung der kirchlichen Fürsorge aus dem Strafvollzug kamen in den StVA zunehmend staatlich angestellte Fürsorgerinnen und wohl auch Fürsorger zum Einsatz. Fürsorgerinnen hatten in der Regel eine primär praxisorientierte Ausbildung an einer Fürsorge- oder Sozialen Frauenschule in kirchlicher oder staatlicher Trägerschaft abgeschlossen. Zwischen den Tätigkeiten christlicher Fürsorgerinnen und Seelsorgerinnen kam es praktisch durchaus zu Überschneidungen, etwa bei der Kontaktierung und Betreuung der Familien von Inhaftierten. Beide Berufsgruppen hielten Sprechstunden, auch wenn die Arbeitsschwerpunkte unterschiedlicher Art waren: Während die Fürsorgerinnen sich um praktische Dinge wie etwa die Beschaffung neuer Kleidung und die Regelung von Angelegenheiten außerhalb der Anstalten bemühten⁶⁴, stand bei den Vikarinnen wie bei ihren männlichen Kollegen das seelsorgerliche Gespräch im Vordergrund.

In den Berichten der Gefängnisseelsorgerinnen und -seelsorger finden sich Hinweise auf Kooperationen mit in der staatlichen Fürsorge tätigen Männern und Frauen. So berichtete z. B. Pietrusky Knospe, dass die nachgehende Fürsorge im Haftkrankenhaus Meusdorf mit derart großer Umsicht von Frau Weingarten getan werde, „dass man ihr

64 Vgl. Schreiben von Hermann Schneider an das Konsistorium der EKKPS vom 26.2.1949 (AKPS Magdeburg, Rep. gen., Nr. 221 c); Schreiben von dems. an das Konsistorium der EKKPS vom 14.11.1949 (Ebd., Rep. gen., Nr. 221 d).

nichts daran nehmen möchte“⁶⁵. Ob die in der Gefängnisseelsorge tätigen Frauen neben ihrer weiblichen Klientel auch Männer betreuten, lässt sich nicht mit Bestimmtheit feststellen, doch scheint dies nur in Ausnahmefällen, wie z. B. bei kurzfristigen Vertretungen der Gefängnisseelsorger, oder, wie das Beispiel von Irene Atzerodt in Radebeul zeigt, bei gleichzeitiger Belegung der Haftanstalten durch Männer und Frauen geschehen zu sein. Im Unterschied dazu war die seelsorgerliche Versorgung weiblicher Gefangener durch Pfarrer üblich.

Fest steht, dass die ab 1953 verpflichtende Bestätigung der Gefängnisgeistlichen durch die HVDVP sich auch negativ auf den Einsatz von Frauen in der seel- und fürsorgerlichen Arbeit im Strafvollzug auswirkte. Denn Frauen waren in der Regel einem Pfarrer zugeordnet, den sie bei der Arbeit im Strafvollzug unterstützten oder im Fall von dessen Abwesenheit auch vertraten. Im Zuge der staatlichen Strategie, die kirchliche Arbeit im Strafvollzug vordergründig zwar zuzulassen, dabei aber das Funktionsniveau auf ein absolutes Minimum zu reduzieren, war es aus der Perspektive der HVDVP nur folgerichtig, auch möglichst wenigen Kirchenvertreterinnen den Zutritt zum Strafvollzug zu gewähren. So hielt man gezielt die Personaldecke der Gefängnisseelsorge dünn und dadurch zugleich anfällig für Störungen, die dann in der Regel zum Ausfall von Gottesdiensten und Sprechstunden führten. Die durch die HVDVP als Seelsorgerin bestätigte Ruth Kleeberg aus Bitterfeld stellte in der Gefängnisseelsorgelandschaft der frühen DDR eine absolute Ausnahme dar.

65 Schreiben von Edith Pietrusky (wie Anm. 44).

Die Ehe ist ein ethisch‘ Ding? – Die Evangelische Kirche in den Aushandlungsprozessen um die gleichgeschlechtliche Ehe in Deutschland

Sabine Exner-Krikorian

15. März 2021: Eilmeldung der Tagesschau: „Vatikan verbietet Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren.“¹ Diese Nachricht der Kongregation der Glaubenslehre ging um die Welt und löste nicht nur in der katholischen Kirche in Deutschland, bei Bischöfen und Gläubigen kontroverse Reaktionen aus. Die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe bleibt ein hochaktuelles gesellschaftliches Thema und stellt insbesondere Religionsgemeinschaften vor die Frage, wie sie mit der Gesetzgebung umgehen sollen. Für die evangelischen Landeskirchen meldete der Evangelische Pressedienst (epd) im November 2020, dass nun die Landeskirche Schaumburg-Lippe als letzte der 20 evangelischen Landeskirchen über die Einführung einer Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren abstimme und diese auch einführe². Mittlerweile sind in allen Landeskirchen Regelungen und Riten zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare entwickelt worden. In manchen Landeskirchen wie bspw. Hessen-Nassau und Rheinland werden diese genauso getraut wie gegengeschlechtliche Paare. In Bayern und Sachsen dagegen gibt es ein eigenes Segnungsritual, das gerade nicht Trauung genannt wird. Wieder andere Landeskirchen überlassen die Entscheidung, ob eine Segnung oder eine Trauung durchgeführt werden kann, den einzelnen Gemeinden³.

1 Vatikan lehnt Segnung ausdrücklich ab (<https://www.tagesschau.de/ausland/europa/vatikan-segnung-homosexuelle-101.html>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

2 Vgl. Letzte Landeskirche entscheidet über Segnung homosexueller Paare (<https://www.evangelisch.de/inhalte/178521/18-11-2020/letzte-landeskirche-entscheidet-ueber-segnung-homosexueller-paare>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

3 Einen Überblick zur derzeitigen Trauungs- und Segnungspraxis in evangelischen Landeskirchen präsentiert der Verein Homosexuelle und Kirche e. V. auf der Vereinshomepage. Vgl. Segnungs- und Traugottesdienste in den evangelischen Landeskirchen (<https://www.huk.org/themen/segnung-trauung/81-segnung-und-trauung-evangelisch>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021]. Ebenso ist eine Zusammenstellung auf [evangelisch.de](https://www.evangelisch.de) zu finden.

Doch die Frage um die Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren ist nicht neu. In Deutschland wird sie spätestens seit den 1980er Jahren nicht nur medial, sondern vor allem auch kirchenintern diskutiert, als in Hamburg die erste Segnung eines gleichgeschlechtlichen Paares durch einen evangelischen Pfarrer öffentlich wurde⁴. Mit der Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes und damit der Eingetragenen Lebenspartnerschaft als Rechtsinstitut im Jahr 2001 und spätestens mit der Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe im Jahr 2017 erhöhten sich auch der Druck auf und die Nachfrage innerhalb der Evangelischen Gemeinden, Lösungen und Angebote für ihre Mitglieder zu entwickeln. Allerdings wäre die Annahme zu kurz gegriffen, dass die Evangelischen Kirchen lediglich auf politische Entscheidungen wie gleichgeschlechtliche Ehe reagieren und dementsprechend nur kirchenintern agieren würden. Stattdessen stehen in Deutschland insbesondere die Evangelische und Katholische Kirche in einem Kooperationsverhältnis mit dem Staat, was ihnen ermöglicht, auch in gesellschaftspolitischen Fragen öffentlich aufzutreten und als Beraterinnen und Expertinnen für moralische oder ethische Fragen vonseiten der Politik angefragt zu werden⁵. Es stellt sich somit die Frage, inwiefern die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als Repräsentantin aller Landeskirchen Deutschlands an den Aushandlungsprozessen um die Lebenspartnerschaft und die gleichgeschlechtliche Ehe beteiligt war und inwiefern die Gesetzgebung Auswirkung auf kirchliche Regelungen zur Segnung hatte. Um mich dieser Frage anzunähern, möchte ich eine religionswissenschaftliche Perspektive

Vgl. *Bechtold*, Markus / *Kampf*, Anne / *Stißmann*, Johannes: Segnung Homosexueller: Bunt wie ein Regenbogen. Wie gehen die Landeskirchen mit der Trauung und Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften um? (<https://www.evangelisch.de/inhalte/111225/20-11-2014/segnung-homosexueller-bunt-wie-ein-regenbogen>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

- 4 Vgl. *Schorberger*, Gregor: Die Liebe Gottes erwidern. Lesbischswule Gottesdienstgemeinschaften (LSGG). In: Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte 23 (2007), 156–177, hier: 156.
- 5 Vgl. *Wall*, Heinrich de: Das Verhältnis der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat in Deutschland (Staatskirchen- oder Religionsverfassungsrecht). Einleitung. In: *Klöcker*, Michael / *Tworuschka*, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum 4/1. Hohenwarsleben 2014, I 6.1, 6.3., 6.6.

herantragen und diese mit der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (WDA) des Soziologen Reiner Keller verbinden. So ist es möglich, Diskurse als

„Prozesse der sozialen Konstruktion, Objektivation, Kommunikation und Legitimation von Sinn-, d. h. Deutungs- und Handlungsstrukturen auf der Ebene von Institutionen, Organisationen bzw. sozialen (kollektiven) Akteur[*innen] zu rekonstruieren und die gesellschaftlichen Wirkungen dieser Prozesse zu analysieren.“⁶

Kollektive Akteur*innen können damit auf institutioneller Ebene als Aussageproduzent*innen aufgefasst werden. Diese stabilisieren, transformieren und (re-)produzieren die inhaltliche Strukturierung und Materialität eines Diskurses und zwar in Form von diskursiven Praktiken und zusammen mit den Dispositiven, also der materiellen Infrastruktur wie bspw. Gesetzesentwürfe, Berichte oder auch Protestaktionen⁷. Damit kann die Eingangsfrage konkretisiert werden, zu untersuchen, wie die EKD als religiöse und kollektive Akteurin unter den Bedingungen einer angenommenen Moderne im Aushandlungsprozess um die gleichgeschlechtliche Ehe auftritt und diesen wiederum prägt⁸.

In einem ersten Schritt werde ich hierfür das für den Untersuchungsgegenstand erarbeitete Diskursfeld vorstellen, um die diskursiv entstandenen strukturellen, positionellen und argumentativen Rahmenbedingungen und -prägungen einer von den Diskursakteur*innen angenommenen Moderne nachvollziehbar zu machen. Damit ist insbesondere die in zeitgenössischen Diskursen angewandte Prämisse einer Unterscheidbarkeit eines religiösen und säkularen Bereichs, das Narrativ der Überwindung von Religion sowie der Opposition von religiös versus säkular gemeint. Diese Prämisse basiert auf den religionssoziologischen Theoriekonzepten eines Säkularisierungsparadigmas als historischen Prozess seit Anfang des 19. Jahrhunderts.

6 Keller, Reiner: Diskursforschung. Eine Einführung. Wiesbaden 2011, 59.

7 Vgl. *ibid.*, 137–139.

8 Der Aufsatz basiert auf meiner noch unveröffentlichten Dissertation „Diskursanalyse religiöser und politischer Akteur*innen in der Aushandlung um die gleichgeschlechtliche Ehe in Deutschland (1998–2017)“. Voraussichtlicher Erscheinungstermin ist 2021.

Moderne wird dabei als ein gesellschaftlicher Topos geschaffen und als Zeitdiagnose mit zeitlichen, soziologischen und normativen Setzungen versehen. Basierend auf der aufklärerischen Religionskritik, die Vernunft und Rationalität als oberste Prinzipien betonte, wurden Oppositionsbildungen wie beispielsweise Religion versus Moderne oder Religion versus Rationalität hervorgebracht und die Überwindung von Religion als Marker von Moderne gesetzt⁹. Über dieses Narrativ, die Überwindung von Religion als Voraussetzung zu stellen, sind Moderne und Säkularisierung miteinander verknüpft und bilden die argumentativen Ausgangsbedingungen und Bezugsquellen der Diskursakteur*innen in zeitgenössischen Diskursfeldern.

Zur Analyse der diskursiven Strategien und Praktiken der EKD in diesem Aushandlungsprozess wurden als Quellen ihre Stellungnahmen, Pressemitteilungen und offenen Briefe sowie Orientierungshilfen und Denkschriften herangezogen, die als öffentliche Aussagen untersucht werden können. Damit kann sowohl die materielle Infrastruktur des Diskurses in Form von Dispositiven als auch seine inhaltliche Strukturierung, also hinsichtlich verwendeter Deutungsmuster und Selbstpositionierungen, analysiert werden. Der untersuchte Aushandlungsprozess wird in drei diskursive Ereignisse unterteilt: die Aushandlungen um die Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes (1998–2002), die Erweiterung des Gesetzes um das Recht der Stiefkindadoption (2004 und 2005) sowie die Debatten um die Einführung des Rechts auf Eheschließung (2013–2017). Abschließend werden die herausgearbeiteten diskursiven Strategien der EKD, die ambivalente Positionierung sowie der Einsatz des Kooperations- und Trennungsmodells von Kirche und Staat in den Aushandlungsprozess der gleichgeschlechtlichen Ehe als Rechts- und Wertediskurs unter den Bedingungen einer Moderne eingeordnet und erläutert.

9 Vgl. *Baumann, Martin / Neubert, Frank*: Einleitung: Zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart. In: dies. (Hg.): *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Zürich 2010, 9–12; *Seiwert, Hubert*: Religion in der Geschichte der Moderne. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (1995), 91–101, hier: 93.

1. Das Diskursfeld um die gleichgeschlechtliche Ehe in Deutschland

Das Diskursfeld, in dem die EKD als kollektive und religiöse Akteurin untersucht werden kann, wird strukturiert durch die historischen Stränge über Ehe und Homosexualität sowie die vier Diskursformationen Wissenschaft, Religion, Politik und Gesellschaft.

Die beiden historischen Stränge bilden dabei die Voraussetzung, Prägung und Strukturierung der zeitgenössischen Debatte um die gleichgeschlechtliche Ehe. Die Geschichte der Ehe und auch der Homosexualität ist als ein Aushandlungsprozess zu verstehen, an dem insbesondere die Katholische und die Evangelische Kirche, der Staat und die Gesellschaft um die inhaltliche Deutung von Ehe sowie um die Deutungshoheit kämpfen. Dies beinhaltete auch stets die Versuche, die Sexualität zwischen Mann und Frau zu regulieren sowie die Grenzen von erlaubter und verbotener Sexualität zu ziehen, die sowohl bestimmte sexuelle Praktiken als auch später bestimmte sexuelle Orientierungen umfasste. Des Weiteren bargen diese Deutungskämpfe Machtkämpfe um die Position und das Verhältnis von Kirchen und Staat. Die verwendeten Deutungsmuster wurden dann in staatlichen oder kirchlichen Gesetzen und Verordnungen wie dem Eherecht oder dem Verbot von Homosexualität als Sünde bzw. Straftat verankert. Diese diskursanalytisch gesprochenen Dispositive setzten wiederum bestimmte sexualmoralische und gesellschaftliche Narrative fest und wurden so zu Recht und Norm von Gesellschaft erhoben. Sie konnten dann wiederum von den Akteur*innen zum Ausgangspunkt neuer Aushandlungsprozesse eingesetzt und möglicherweise umgedeutet werden, um neue Positionierungen um die Deutungsmacht und den Inhalt zu begründen. So bilden die beiden historischen Stränge Ehe und Homosexualität die diskursiven und dispositiven Bedingungen für den Aushandlungsprozess über die gleichgeschlechtliche Ehe. Des Weiteren liefert und prägt die jeweilige Historie und Historizität von Ehe und Homosexualität das Referenz- und Bezugsmaterial, das von den Diskursakteur*innen strategisch in ihren Deutungsmustern, Fremd- und Selbstzuschreibungen oder Narrativen eingesetzt wird. Das heißt, die historischen Stränge Ehe und Homosexualität bedingen sowohl die im Aushandlungsprozess sprechberechtigten und beteiligten Diskursakteur*innen der Diskursformationen Religion, Politik und Gesellschaft als auch die inhaltliche Strukturierung des Diskurses.

Im Rahmen dieses Aufsatzes liegt der Fokus vor allem auf zwei Diskursformationen: der Wissenschaft und – akteursbedingt – der Religion. Darunter wird ein abgrenzbarer Zusammenhang verstanden, der wiederum aus Diskurs(en), Akteur*innen, Praktiken und Dispositiven besteht und durch bestimmte Regeln und Ressourcen strukturiert wird¹⁰. Des Weiteren sind darin bestimmte Wissensbestände z. B. von und über Religion vorhanden und prägen diese¹¹. Eine Kategorie wie ‚Religion‘ kann diskursanalytisch gesprochen einen solchen abgrenzbaren Zusammenhang bilden und entsprechend analysiert werden.

Die Diskursformation Wissenschaft beinhaltet vor allem religionssoziologische Theorien über Säkularisierung und Religion in der Öffentlichkeit. Diese werden von den Diskursakteur*innen im Sinne eines vertikalen Transfers¹² als Bezugsquellen des impliziten oder expliziten Wissensbestandes in ihren jeweiligen Deutungsmustern und Narrativen eingesetzt und verwendet. So können sie als diskursive Praktik zur Legitimation und Plausibilisierung der eigenen Position oder zur Abgrenzung eingesetzt werden¹³.

In zeitgenössischen Diskursen sind vor allem die religionssoziologischen Theoriebildungen zur Säkularisierung für die Wissensbildung über Religion der beteiligten Diskursakteur*innen prägend. Zusammengefasst oszillieren sie, mit entsprechenden Abstufungen, zwischen der These des Verschwindens von Religion und der These

10 Vgl. Keller, Diskursforschung (wie Anm. 6), 68.

11 Keller nennt das die Untersuchung der Wissensverhältnisse und Wissenspolitiken, bei der mit der Diskursanalyse unter anderem erforscht wird, wie unterschiedliche Wissensformen und -inhalte von Akteur*innen relationiert, überlagert, verdrängt, stabilisiert, reproduziert oder verändert werden. Vgl. ders.: Die Wissenssoziologische Diskursanalyse im Feld der sozialwissenschaftlichen Diskursforschung. In: Kämper, Heidrun / Warnke, Ingo M. (Hg.): Diskurs – interdisziplinär: Zugänge, Gegenstände, Perspektiven. Berlin 2015, 25–46, hier: 34f.

12 Vgl. Gladigow, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte. In: Kippenberg, Hans G. / Luchesi, Brigitte (Hg.): Lokale Religionsgeschichte. Marburg 1995, 21–42.

13 Vgl. Keller, Diskursforschung (wie Anm. 6), 59; Gladigow, Religionsgeschichte (wie Anm. 12); und Zapf, Holger / Hidalgo, Oliver / Hildmann, Philipp W.: Einleitung. In: dies. (Hg.): Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion. Wiesbaden 2018, 1–11, 4f.

der Rückkehr der Religion¹⁴. Die Säkularisierung kann dementsprechend von den Diskursakteur*innen sowohl als Erfolgs- als auch als Verlustgeschichte erzählt und in das eigene Narrativ oder Deutungsmuster eingebaut werden¹⁵. So plausibilisieren bspw. die christlichen Kirchen mit der Erzählung über die Säkularisierung als Verlustgeschichte von Werten ihre eigene Relevanz als moralische oder ethische Instanzen sowie als Beraterin, und legitimieren so ihre Rolle und Aktivitäten.

Des Weiteren haben gerade die religionssoziologischen Theoriebildungen zum Säkularisierungsparadigma ein Narrativ der Moderne hervorgebracht, das den Begriff des Säkularen als notwendigen Abgrenzungsbegriff zum Religiösen sowie die Oppositionsbildung von religiös versus säkular und die Überwindung von Religion als notwendige Bedingung einer Moderne entwickelt hat¹⁶. Entsprechend des vertikalen Transfers kann auch hier untersucht werden, inwiefern diese Oppositionsbildung von religiös versus säkular in den Deutungsmustern und Narrativen der Diskursakteur*innen zur inhaltlichen Strukturierung des Diskurses eingesetzt wird.

-
- 14 Peter L. Berger prägte die Säkularisierungstheorie, basierend auf der These der Entzauberung der Welt in der Moderne von Max Weber Ende der 1960er Jahre mit seinem Werk. Vgl. *Berger*, Peter L.: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York 1967. Etwa 40 Jahre später revidierte Berger seine damalige These und sprach stattdessen von der Desäkularisierung der Welt. Vgl. *ders.* (Hg.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI 1999. Heute wird die Säkularisierungsthese im Sinne des Verschwindens von Religion von nur noch wenigen Religionssoziologen vertreten. Eine Übersicht zu Säkularisierungstheorien vgl. *Pollack*, Detlef: *Säkularisierung – eine Bibliographie (Preprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity)*. Münster 2014, 1–37.
- 15 Vgl. *Hidalgo*, Oliver: „Rückkehr der Religion“ und „Säkularisierung“. Über die Verwobenheit zweier scheinbar gegensätzlicher Narrative. In: *Zapf / Hidalgo / Hildmann*, Narrativ, 12–33. Hier: 13–17; *Koschorke*, Albrecht: „Säkularisierung“ und „Wiederkehr der Religion“: zu zwei Narrativen der europäischen Moderne. In: *Willems, Ulrich u. a.* (Hg.): *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, 237–260.
- 16 Vgl. *Baumann / Neubert*, Einleitung (wie Anm. 9); *Seiwert*, Religion (wie Anm. 9), 93; und *Casanova*, José: *The Secular, Secularizations, Secularisms*. In: *Calhoun, Craig / Juergensmeyer, Mark / van Antwerpen, Jonathan* (Hg.): *Rethinking Secularism*. Oxford 2011, 54–74, hier: 55–60.

Weiterhin ist insbesondere das Modell der postsäkularen Gesellschaft des Philosophen Jürgen Habermas prägend und wird, wie gezeigt werden soll, von der EKD strategisch und argumentativ eingesetzt. Habermas knüpft an die wissenschaftlichen Debatten um die Säkularisierungsthese sowie an die gesellschaftliche Debatte um religiösen, insbesondere islamisch begründeten Fundamentalismus an. Er plädiert dafür, dass Religion nicht in den Bereich des Privaten abgeschoben werden müsse, sondern durchaus einen Platz und Raum in der politischen Öffentlichkeit haben könne – nämlich, wenn sie durch und in säkulare Vernunft übersetzt werden würde. Religiöse Überzeugungen müssen ihm zufolge, um im öffentlichen Raum Gehör und Geltung zu erlangen, so als Argumente formuliert werden, dass sie von allen Bürgern aus Vernunftgründen verstanden werden und für alle nachvollziehbar sind. So aufgestellt, könne Religion mit der Säkularität koalieren und sich gegen eine zu rationalisierte Moderne stellen¹⁷.

Die zweite Diskursformation, die im Rahmen dieses Aufsatzes relevant wird, ist die der Religion. Strukturierend für das Diskursfeld ist dabei das Kooperationsverhältnis zwischen Staat und Kirchen. Dieses basiert wiederum auf dem geltenden Staatskirchenrecht bzw. Religionsverfassungsrecht¹⁸. Kooperativ bedeutet in diesem Fall

17 Vgl. *Habermas, Jürgen*: Glauben und Wissen: Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M. 2016; *ders.*: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg i. B. 2005; und *Schmidt, Thomas M.*: Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen (Habermas). In: *Ders. / Pitschmann, Annette* (Hg.): Religion und Säkularisierung. Stuttgart / Weimar 2014, 20–35, hier: 30–32.

18 Ausgangspunkt bildete die Weimarer Reichsverfassung (1919), die das enge Verhältnis zwischen Kirchen und Staat beendete. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die staatskirchenrechtlichen Regelungen der Weimarer Reichsverfassung in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland übernommen und insbesondere durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts vor dem Hintergrund einer zunehmenden Pluralisierung von Religionen und Weltanschauungen in einem (religions-)freiheitlichen Sinn hervorgehoben und weiterentwickelt. Vgl. *Wall, Verhältnis* (wie Anm. 5), I 6.1; und *ders.*, Die Entstehung der deutschen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat. In: *Dingel, Irene / Tietz, Christiane* (Hg.): Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer

gemeinsamer Interessen die Förderung von Religion und die Unterstützung von Religionsgemeinschaften beispielsweise in Form des Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Es bedeutet, dass den „Religionsgemeinschaften eine Rolle auch in dem vom Staat dominierten öffentlichen Raum zugestanden wird“¹⁹. Die EKD selbst versteht sich nach innen prinzipiell in ihrer Organisationsform der Dachorganisation als Gemeinschaft von Kirchen, die sowohl die Zusammenarbeit und Nähe mit den Landeskirchen bedeutet als auch deren Eigenständigkeit wahrt. Nach außen, also in der Öffentlichkeit, vertritt insbesondere der Rat der EKD die evangelische Christenheit. In Form von Denkschriften, Studien, Diskussionsbeiträgen, Grundsatzserklärungen nimmt die EKD zu religiösen und kirchlichen, aber auch öffentlichen und rechtlichen Fragen Stellung²⁰.

Des Weiteren spiegelt sich das Dominanzverhältnis der beiden christlichen Konfessionen katholisch und evangelisch in der religiösen Landschaft Deutschlands. So sind ausschließlich Vertreter*innen der Evangelischen und Katholischen Kirche im Aushandlungsprozess um die gleichgeschlechtliche Ehe aufgetreten oder wurden von politischen Akteur*innen für Stellungnahmen in Rechtsausschüssen angefragt. Das heißt, im Diskurs hat eine Fokussierung auf die beiden christlichen Großkirchen stattgefunden, weshalb die EKD als religiöse und kollektive Diskursakteurin zum Analysegegenstand herangezogen werden kann.

2. Das gleichgeschlechtliche Zusammenleben als politischer Wille: der Weg zum Lebenspartnerschaftsgesetz

Nach diesen Erläuterungen zu den Voraussetzungen, Strukturierungen und der Prägung des Diskursfeldes und bevor im nächsten Punkt die diskursive Strategie der EKD in den einzelnen diskursiven

spannungsreichen Beziehung. (XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz). Göttingen 2012, 101–120, hier: 101f.

19 *Wall*, Entstehung (wie Anm. 18), 102.

20 Vgl. *Plonz*, Sabine: Verbreitung und Organisation in Deutschland. In: Klöcker / Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen. Hohenwarsleben 2016, II – 2.1.; 2.1.2.; 2.1.3; hier: 2.1; 15–19. Zur Selbstbeschreibung der EKD vgl. ihren Flyer: Die Evangelische Kirche in Deutschland. Wer wir sind und was wir tun (https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/EKD_Faltblatt.pdf) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

Ereignissen aufgezeigt wird, steht nun noch eine kurze Erläuterung der Ausgangssituation aus, wie die Forderung nach einer Lebenspartnerschaft in die politische Arena des Bundestages gekommen ist.

Bis zur zweiten Strafrechtsreform Ende der 1960er Jahre war die Geschichte der Homosexualität geprägt von einem über Jahrhunderte gewachsenen, theologisch, medizinisch und psychologisch begründeten, kirchen- und strafrechtlich verankerten sowie gesellschaftlich gelebten Narrativ von Homosexualität als Sünde, Straftat oder Krankheit²¹. Erst im Rahmen genannter Strafrechtsreform begann ein sichtbarer Prozess der Entkriminalisierung und Entpathologisierung von Homosexualität. Damit verbunden änderten sich auch die Argumentationsgrundlagen sowie die Quellen, denen von den beteiligten Diskursakteur*innen Überzeugungs- und Plausibilitätsmacht zugeschrieben worden sind. War bisher die Strafbarkeit von Homosexualität mit der biblischen Sodomgeschichte, dem Schutz von Ehe, Familie und Jugend sowie dem Verstoß gegen die allgemeine Sittlichkeit und gesellschaftliche Ordnung begründet worden, wurden alle diese Begründungen entkräftet, als unplausibel eingeordnet und stattdessen mit medizinischen und psychologischen Erkenntnissen sowie rechtswissenschaftlichen Gutachten und Stellungnahmen argumentiert bzw. diese herangezogen. Zum ersten Mal waren mit der Reform homosexuelle Handlungen zwischen erwachsenen Männern mit Einschränkungen erlaubt. Veranstaltungen mit homosexuellem Bezug, Berufsverbote und Diskriminierungen im Arbeitsrecht sowie rechtliche Nachteile für gleichgeschlechtliche Paare blieben allerdings weiterhin bestehen²². Die Evangelische wie auch die Katholische

21 Vgl. zum Überblick *Brinkschröder*, Michael: Sodom als Symptom: Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese. Berlin 2006; *Lutterbach*, Hubertus: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. Köln 1999; und *Eder*, Franz X.: Homo- und andere gleichgeschlechtliche Sexualitäten in Geschichte und Gegenwart. In: Mildenerger, Florian u. a. (Hg.): Was ist Homosexualität? Forschungsgeschichte, gesellschaftliche Entwicklungen und Perspektiven. Hamburg 2014, 17–40.

22 Vgl. *Kramer*, Franziska: Über die Wandlungsfähigkeit des Grundgesetzes am Beispiel gleichgeschlechtlich orientierter Personen und Paare (Mannheimer Beiträge zum Öffentlichen Recht und Steuerrecht 33). Frankfurt a. M. 2017, 140–144. Ausführlich zur Strafrechtsreform 1969 vgl. *Brüggemann*, Johannes A. J.: Entwicklung und Wandel des Sexualstrafrechts in der Geschichte

Kirche kann in dieser Zeit den ablehnenden Stimmen zugeordnet werden. In ihrer Rolle als ethische Instanz war sie um die Bewahrung der sittlichen Ordnung bemüht und ignorierte oder verweigerte ausdrücklich neue Erkenntnisse zur Homosexualität aus den Sexualwissenschaften seit Mitte des 19. Jahrhunderts²³. In der Evangelischen Kirche setzte sich die Einstellung durch, Homosexualität als Krankheit und Störung zu verstehen und sie dementsprechend der Pastoral- und spirituellen Begleitung zuzuordnen. Als sexuelle Fehlform sollte laut der EKD keine moralische Verurteilung mehr vorgenommen werden²⁴.

Gleichzeitig formierten sich innerhalb der Kirche erste Vereinigungen schwuler und lesbischer Christ*innen als Unterstützungs- und Selbsthilfegruppen, Gottesdienstgemeinschaften und zum kirchenpolitischen Engagement. Sie interpretierten die Denkschrift der EKD zur Sexualethik als Ausgangs- und Wendepunkt ihrer Arbeit. Mit und seit dieser Denkschrift sei ein kirchenamtlicher und kircheninterner Aushandlungsprozess in Gang gekommen, der bis heute andauere²⁵. Auch fanden spätestens seit den 1980er Jahren vereinzelt Segnungen für gleichgeschlechtliche Paare statt, die nicht nur mediales Aufsehen erregten, sondern vor allem auch für interne Diskussionen in den evangelischen Kirchen sorgten. Aufgrund der zunehmenden Sichtbarkeit und Aktivität von homosexuellen Mitarbeiter*innen und Gläubigen sowie schwul-lesbisch-christlichen Organisationen begann im innerkirchlichen Bereich der EKD, also spätestens seit den 1970er

unseres StGB: die Reform der Sexualdelikte einst und jetzt. Baden-Baden 2013, 222–229; und *Ebner*, Katharina: Religion im Parlament. Homosexualität als Gegenstand parlamentarischer Debatten im Vereinigten Königreich und in der Bundesrepublik Deutschland (1945–1990). Göttingen 2018, hier: 95–142.

23 Vgl. *Ebner*, Religion (wie Anm. 22), 111–113.

24 Vgl. *ebd.* Ausführlicher hierzu vgl. *Fitschen*, Klaus: Homosexualität und evangelische Kirche in den 1960er Jahren. In: Lepp, Claudia / Oelke, Harry / Pollack, Detlef (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre. Göttingen 2016, 335–345, hier: 343; und *Porsch*, Hedwig: Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs. Stuttgart 2008, 108–111.

25 Als zentrale Akteur*innen sind hier zu nennen der Verein „Homosexuelle und Kirche e. V.“ sowie die Lesbentagung in der Evangelischen Akademie in Bad Boll.

Jahren, eine Diskussion über die Verortung von Homosexualität als moralisches und pastorales Thema. Eine Zustimmung zur Segnung gleichgeschlechtlicher Ehen erteilte die EKD allerdings nicht. In ihrer Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ (1996) lehnte sie diese im Sinne einer öffentlichen und kirchlichen Segnungshandlung ab. Eine Fürbitte im Rahmen einer geistlichen und seelsorgerischen Begleitung der homosexuellen Personen dagegen sah die EKD als Möglichkeit, solange sie nicht im regulären Gottesdienst stattfand²⁶. Die Debatten hatten aber nicht nur Wirkung nach innen: Die Evangelische Kirche trug in ihrem Selbstverständnis der gesellschaftlichen Rolle als ethische Instanz und politische Beraterin das Narrativ einer ethischen und pathologisierenden Ablehnung von Homosexualität als Neigung sowie die daraus abgeleitete Notwendigkeit einer pastoralen Betreuung von Homosexuellen weiter²⁷.

Währenddessen begann sich seit der Strafrechtsreform im Jahr 1969 auch in Deutschland eine Homoemanzipationsbewegung zu organisieren und zu etablieren, die sich aus der Schwulenbewegung und lesbisch-feministischen Kreisen zusammensetzte. Deren Hauptanliegen belief sich zunächst auf die Abschaffung der Kriminalisierung und Pathologisierung von Homosexualität sowie auf Antidiskriminierungs- und Anerkennungsarbeit²⁸. Die rechtlichen und politischen Entwicklungen in Deutschland, Europa und weltweit Ende der 1980er Jahre können daher als Ergebnisse von Aushandlungsprozessen gelesen werden, die wiederum von den Akteur*innen zur Plausibilisierung eines gesellschaftlichen Wandels für weitere Veränderungen und Forderungen eingesetzt wurden. Dazu gehörten die Einführung der Lebenspartnerschaft in Dänemark im Jahr 1989, die Streichung von Homosexualität aus dem Register psychischer

26 Vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschland* (Hg.): *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema „Homosexualität und Kirche“* (EKD-Texte 57). Hannover 1996, Punkt 6.3.

27 Vgl. *Ebner*, *Religion* (wie Anm. 22), 95–123; 185–205; 252–284.

28 Vgl. zur Homoemanzipationsbewegung *ebd.*, 265–272. Zur Lesbenbewegung in den 1980er Jahren vgl. *Dennert, Gabriele / Leidinger, Christiana / Raucht, Franziska*: *Kämpfe und Konflikte um Macht und Herrschaft – Lesbenbewegung in der BRD der 80er Jahre*. In: *Dies.* (Hg.): *In Bewegung bleiben. 100 Jahre Politik, Kultur und Geschichte von Lesben*. Berlin 2007, 126–159.

Krankheiten der Weltgesundheitsorganisation (WHO), die endgültige Entkriminalisierung von Homosexualität im deutschen Strafrecht (1994) sowie die Entschließung zur Gleichberechtigung von Schwulen und Lesben in der EU (1994) des Europäischen Parlaments²⁹. Letzteres rief unter anderem auch die Europäische Kommission zu einer Empfehlung auf, nationale Eheschließungs- und Adoptionsverbote für homosexuelle Paare zu beseitigen³⁰. Diese Entwicklungen sowie die Aktionen schwuler und lesbischer Organisationen nahmen die Abgeordneten der Partei Bündnis 90 / Die Grünen zum Anlass, den ersten Gesetzesentwurf zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für gleichgeschlechtliche Paare im Jahr 1995 einzureichen³¹. Nach der Debatte im Bundestag und im Rechtsausschuss sprach sich eine Mehrheit für die Einrichtung eines gleichwertigen Ersatzinstituts in Form der sogenannten Eingetragenen Lebenspartnerschaft aus³². Vier Jahre später, im Jahr 1998, gelangten durch den Gesetzesentwurf der damaligen Regierungsparteien SPD und Bündnis 90 / Die Grünen zum ersten Mal konkrete Forderungen aus einer politischen Einfluss- und Entscheidungsposition heraus in den Bundestag. Zudem wurde damit eine positive Verbindung des Ehe- und Homosexualitätsdiskurses vorgenommen und die Lebenspartnerschaft als Schutzmaßnahme, als Instrument zur Gleichbehandlung und zum Diskriminierungsabbau von homosexuellen Menschen gefordert.

29 Vgl. *Mücke, Detlef / Timm, Klaus*: Schwules und lesbisches Gewerkschaftsmanagement in den 1980er und 1990er Jahren. In: Pretzel, Andreas / Weiß, Volker (Hg.): Zwischen Autonomie und Integration. Schwule Politik und Schwulenbewegung der 1980er und 1990er Jahre. Geschichte der Homosexuellen in Deutschland nach 1945, Bd. 3. Berlin / Hamburg 2013, 93–117. Zum Bundesverband Homosexualität (BVH) vgl. *Mielchen, Stefan*: Wider die Norm: Die Lebensformenpolitik des BVH. In: Ebd., 118–135.

30 Vgl. *Kramer*, Wandlungsfähigkeit (wie Anm. 22), 144f.

31 Vgl. Bundestags-Drucksache (künftig BT-Drs.) 13/2728 vom 24.10.1995.

32 Vgl. *Raab, Heike*: Sexuelle Politiken. Die Diskurse zum Lebenspartnerschaftsgesetz. Frankfurt a. M. 2011, 257, 265f.

3. Die Ambivalenz der EKD in der Frage um die Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes

Die EKD begleitete die politischen Debatten um die Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes mit ihrer Stellungnahme „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken“ (2000) mit dazugehöriger Pressemitteilung³³. Die Einführung des Gesetzes ordnete die EKD darin als risikoreiches und gesellschaftsgefährdendes Unternehmen ein, woraus sie die Notwendigkeit ableitete, mit diesem Anliegen behutsam und vernünftig umzugehen und möglichst wenig an der bewährten, historisch gewachsenen Struktur zu verändern. Die EKD befürchtete negative Folgen für die als prekär angenommenen gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungsstrukturen sowie für das Verhältnis von Mehrheiten und Minderheiten, ohne genau auszuführen, wen oder was sie damit genau meinte. Auch sah sie die Sicherheit von Jugendlichen gefährdet, die durch die Verfügbarkeit von Informationen in ihrer Orientierung verunsichert werden könnten, und fürchtete eine Aushöhlung von Ehe und Familie³⁴. Die Ehe werde, so heißt es in der Stellungnahme der EKD, als eine soziale und rechtliche Institution verstanden, die das lebenslange Zusammenleben von Mann und Frau schütze und stütze. Gleichzeitig bilde sie den Schnittpunkt, an dem sich die gesellschaftliche und überindividuelle Strukturbildung und der individuelle Lebensentwurf trafen. Bezüglich der Lebenspartnerschaft plädierte die EKD dementsprechend für eine klare Unterscheidung zur Ehe. Sie leitete ihr biologisch- sowie gesellschaftlich-generatives Eheverständnis aus dem geltenden Grundgesetz (Art 6, Abs. 1), den Urteilen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE 6, 55[71], BVerfGE 87, 1 [35]) sowie der Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ ab und stützte damit ihre Auffassung, dass die Ehe

33 EKD: Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe. Hannover 2000 (https://www.ekd.de/lebensgemeinschaft_2000.html) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021], 2–10; *dies.*: EKD-Stellungnahme „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken“ Zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften und zur besonderen Bedeutung der Ehe (<https://archiv.ekd.de/presse/774.html>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

34 Vgl. EKD, Verlässlichkeit (wie Anm. 33).

sowohl verfassungsrechtlich als auch christlich begründbar etwas Besonderes und daher zu schützen sei: So stehe die Ehe und Familie

„als Keimzelle jeder menschlichen Gemeinschaft, deren Bedeutung mit keiner anderen menschlichen Bindung verglichen werden kann, unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung.“³⁵ [...] „Aus der Sicht des christlichen Glaubens sind Ehe und Familie die sozialen Leitbilder für das Zusammenleben von Menschen unter dem Aspekt der Sexualität und Generativität. Deshalb ist es zu begrüßen, daß Ehe und Familie unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung stehen.“³⁶

Die Position der EKD bezüglich der Leitbildfunktion von Ehe und Familie wies eine gewisse Ambivalenz auf, wenn sie betonte, dass andere Formen des Zusammenlebens wiederum keine Gefahr darstellen würden:

„Weder die einzigartige Bedeutung von Ehe und Familie noch das christliche Leitbild für Ehe und Familie werden davon berührt, daß Menschen aus freier Wahl oder durch ihr Lebensgeschick allein leben; auch nicht davon, daß es gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften gibt und für sie gesonderte Regelungen existieren.“³⁷

Diese Aussage implizierte, die Lebenspartnerschaft als sinnhafte Verantwortungs- und Solidaritätsgemeinschaft aufzufassen, die in dieser als risikoreich, konsum- und erlebnisorientiert verstandenen Gesellschaft durchaus eine wichtige und sinnstiftende Rolle einnehmen könne. Auf rechtlicher Ebene sollte sie allerdings als eine eigenständige Institution mit klarer Unterscheidbarkeit von der Ehe gefasst werden. Als Unterscheidungsmerkmale formulierte die EKD die gemeinschaftliche Adoption sowie das Standesamt als formaler Ort der Eheschließung. Insgesamt plädierte sie in der Frage um die Einführung

35 Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (künftig: BverfGE) 6, 55[71] und BVerfGE 87, 1 [35]. Zitiert nach *ibd.*, 5.

36 *Kirchenamt*, Spannung (wie Anm. 26), 32. Zitiert nach: EKD, *Verlässlichkeit* (wie Anm. 33), 5.

37 *EKD*, *Verlässlichkeit* (wie Anm. 33), 5.

des Lebenspartnerschaftsgesetzes dafür, eine privatrechtliche und schrittweise gesetzliche Veränderung vorzunehmen, bevor ein eigenes Rechtsinstitut eingeführt werden sollte³⁸.

Neben der verfassungsrechtlichen Begründung der Unterscheidung der Rechtsformen Ehe und Lebenspartnerschaft betonte die EKD die Wichtigkeit des Rechtsschutzes homosexueller Personen, der sie sich verpflichtet sah. Dadurch eröffnete sich ein inhaltlicher Widerspruch, da das Lebenspartnerschaftsgesetz von den Regierungsparteien gerade auch als gesetzliche Maßnahme zum Abbau der Diskriminierung und Benachteiligung homosexueller Menschen eingeführt worden war³⁹. Um diesen Widerspruch der Ablehnung des Lebenspartnerschaftsgesetzes einerseits und der Zustimmung für den Schutz der Rechte von Homosexuellen andererseits aufzulösen, entwickelte die EKD das vorher beschriebene, verfassungsrechtlich basierte und christlich anschlussfähige Deutungsmuster des Lebenspartnerschaftsgesetzes sowie zusätzlich ein Deutungsmuster der Lebenspartnerschaft, das insbesondere die ethische Dimension dieser Form des Zusammenlebens betonte. Dieses Deutungsmuster leitete sie zum einen aus den Bewertungsmaßstäben einer evangelischen Ethik und zum anderen aus rechtsphilosophischen Gedanken ab. Über diese ethische Dimension eröffnete sich der EKD die Möglichkeit, die Beurteilung einer Lebenspartnerschaft und des Rechtsinstituts voneinander zu trennen und somit ihre Position der Ablehnung des Lebenspartnerschaftsgesetzes und der gleichzeitigen positiven Bewertung von Lebenspartnerschaften homosexueller Personen zu legitimieren. Die Empfehlung, Benachteiligungen von gleichgeschlechtlichen Beziehungen aufzuheben und zu vermeiden, solange es nicht dem Schutz der Ehe widerspreche, basierte dabei auf dem in der Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ entwickelten Homosexualitätsverständnis. Demnach wurde Homosexualität zwar nicht als Wille Gottes verstanden, aber gleichgeschlechtlichen Beziehungen sollten aufgrund des Liebesgebots eine ethische Gestaltungsmöglichkeit eingeräumt werden: „D[ie]jenigen, denen das

38 Vgl. *ebd.*, 8–10. In der dazugehörigen Pressemeldung werden die Abstandskriterien zwischen Ehe und Lebenspartnerschaft nicht genannt.

39 Vgl. BT-Drs. 14/3751 vom 4.7.2000.

Charisma sexueller Enthaltbarkeit nicht gegeben sei⁴⁰, könnten eine ethisch verantwortete gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft eingehen. Diese ethischen Kriterien bestünden wie bei der Ehe aus „Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauer und Partnerschaftlichkeit“⁴¹. Allein die funktionale Bedeutung der Ehe und Familie als „Lebensraum für die Geburt und Erziehung von Kindern“⁴² sei bei gleichgeschlechtlichen Paaren nicht gegeben.

Aus einem rechtsphilosophischen Verständnis der Wirksamkeit und „Umgewichtungen“⁴³ von Recht leitete die EKD eine neue Lesart für das Rechtsinstitut der Lebenspartnerschaft ab. So betonte sie die Wirksamkeit von Recht und Gesetz als einen reflexiven Vorgang, wonach diese auf bestehende Verhältnisse zurückwirken und gleichzeitig der sittlichen Ordnung dienen würden. Eine Gesetzesänderung wiederum sei zudem als Kulturwandel und zukunftsweisender politischer Gestaltungswillen zu verstehen. Deshalb plädierte die EKD dafür, bei Gesetzesänderungen sowohl die gesellschaftliche Seite wie auch die Seite von Normensordnungen zu berücksichtigen. So eröffnete die EKD eine christliche Lesart des Rechtsinstituts der Lebenspartnerschaft, die sie nicht als Variante der Ehe, sondern als eigenständige und von ihr klar unterscheidbare Institution und ethische Wertegemeinschaft verortete. Ebenso schuf sie eine Legitimationsgrundlage, sich aus christlicher Sicht für das Gesetz einzusetzen:

„So geht es nicht um eine Alternative zur Ehe, sondern um die Stützung des Willens zum verantwortlichen Umgang miteinander in einer vom gesellschaftlichen Normalfall zu unterscheidenden konkreten Situation, nämlich dort, wo die Lebensform der Ehe nicht gewählt werden kann [...] Aus christlicher Perspektive entspricht kein Mensch dem Willen Gottes als dem Inbegriff des Guten vollständig. Diese Differenz wird gefaßt im Begriff der Sünde [...] Das christliche Verständnis des Menschen als Sünder will sensibel machen für einen realistischen Umgang mit der

40 *Kirchenamt*, Spannungen (wie Anm. 26), 35. Zitiert nach EKD, *Verlässlichkeit* (wie Anm. 33), 3.

41 *Ebd.* Zitiert nach *ebd.*, 3.

42 *Ebd.* Zitiert nach *ebd.*, 3.

43 *EKD*, *Verlässlichkeit* (wie Anm. 33), 5.

Gebrochenheit und Unvollkommenheit unserer menschlichen Existenz [...] Das Gesetz hat nach christlichem Verständnis immer auch die Funktion, unter den Bedingungen einer sündigen Welt Ansätze zum Guten und Lebensdienlichen zu schützen und zu stärken.⁴⁴

Somit konnte sich die EKD sowohl als Ablehnerin des Lebenspartnerschaftsgesetzes als auch als Unterstützerin der Rechte von Homosexuellen und einer ethischen Lebenspartnerschaft positionieren und legitimierte dies sowohl mit verfassungsrechtlichen als auch christlichen Autoritätsquellen. Gleichzeitig eröffnete sie mit der Betonung der ethischen Dimension ihres christlichen und evangelischen Verständnisses der Ehe die Möglichkeit, Lebenspartnerschaften als sinnvolle und notwendige Formen des Zusammenlebens anzuerkennen, jedoch unter der großen Voraussetzung der klaren Unterscheidbarkeit zur Ehe.

Die Selbstpositionierung betonte die EKD noch einmal in einer Stellungnahme mit Pressemitteilung anlässlich der Anhörungen des Rechtsausschusses im September 2001. Zur Stärkung ihrer eigenen Ansicht über das Verhältnis zwischen Lebenspartnerschaft und Ehe zog die EKD hier zum ersten Mal das Argument des Wesensunterschieds, des *aliud* als etwas Verschiedenes heran, wie es auch von katholischer Seite und in der parlamentarischen Debatte als Argument gegen das Lebenspartnerschaftsgesetz eingesetzt wurde:

„Eine gesetzliche Regelung, die die für die Ehe geltenden rechtlichen Regelungen vollständig oder nahezu vollständig auf gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften übertragen würde, müsste die Voraussetzung machen, dass Ehe und gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft in ihrer sozialen Realität im Wesentlichen übereinstimmen. Denn Gleiches ist gleich zu behandeln, Verschiedenes aber verschieden. Auch nach den heute vorliegenden Kenntnissen – aus der Sozialwissenschaft, der Sexualwissenschaft und den in einigen europäischen Nachbarländern gemachten Erfahrungen mit gesetzlichen Regelungen für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften – gibt es jedoch

44 *Ebd.*

keine überzeugenden Anhaltspunkte, um Ehe und gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft bei unterschiedlicher Bezeichnung doch als das gleiche oder jedenfalls annähernd gleiche soziale Phänomen anzusehen. Vielmehr entspricht es auch dem heutigen Kenntnisstand, die gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft als ein aliud, also etwas Verschiedenes, zu betrachten und dementsprechend nicht einfach die eherechtlichen Regelungen auf sie zu übertragen.⁴⁵

Am 10. November 2000 stimmte schließlich die Mehrheit der Bundestagsabgeordneten für das Lebenspartnerschaftsgesetz ab⁴⁶. Am 1. August 2001 trat es in Kraft. Zwischenzeitlich reichten die Bundesländer Sachsen und Bayern Normenkontrollanträge und das Land Thüringen eine Aufforderung an das Bundesverfassungsgericht ein. Sie wollten die Verfassungswidrigkeit des Lebenspartnerschaftsgesetzes bestätigen und zudem das Gesetz bis zur Klärung durch eine einstweilige Anordnung nicht in Kraft treten lassen. Sowohl die einstweilige Anordnung als auch die gestellten Anträge wurden jeweils vom Bundesverfassungsgericht abgewiesen⁴⁷.

Die diskursive Strategie der ambivalenten Haltung ermöglichte es der EKD, nach dem Inkrafttreten des Lebenspartnerschaftsgesetzes ihre Selbstpositionierung als Unterstützerin der Rechtsschutzverbesserung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften stärker zu formulieren, ohne diese grundlegend verändern zu müssen. Gleichzeitig behielt sie ihre ablehnende Positionierung bei. Wie das Interview mit dem Ratsvorsitzenden Manfred Kock zeigte, bewertete die EKD das Urteil gegen die erhobenen Einsprüche der drei

45 Stellungnahme des Bevollmächtigten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Verbesserung der Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften aus Anlass der Anhörung im Rechtsausschuss des Deutschen Bundestages am 19.9.2000 (<https://archiv.ekd.de/EKD-Texte/47379.html>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

46 Vgl. Bundestags-Plenarprotokolle (künftig BT-PlPr) 14/131 vom 10.11.2000, 12606(D)–12630(C), 12630(A).

47 Zum Verlauf der Gesetzgebung vgl. *Müller-Götzmann*, Christian: Artificielle Reproduktion und gleichgeschlechtliche Elternschaft: Eine arztrechtliche Untersuchung zur Zulässigkeit fortpflanzungsmedizinischer Maßnahmen bei gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Berlin / Heidelberg 2009, 113–117.

Bundesländer des Bundesverfassungsgerichts im Juli 2002 durchaus kritisch. So sah Kock in weiteren möglichen Bestrebungen einer Gleichstellung eine Tendenz zur „ritualisierten Gleichheit“ und Beliebigkeit, die den Schutz der Ehe vernachlässige und nicht zukunftssträftig sei. Gleichzeitig erkannte er Hoffnung für die Ehe, indem sie, unabhängig von gesetzlichen Regelungen, aufgrund ihrer engen Verknüpfung mit der Familie, weiterhin ihren besonderen Stand erhalte: „Weil zu einer Familie, zu Kindern Verlässlichkeit und Dauerhaftigkeit und Treue gehören – trotz aller Zerbrechlichkeit, die die Ehe heute gefunden hat.“⁴⁸

Zudem verschob die EKD ihre ablehnende Position auf die kircheninternen Regelungen. Hier zeigte sich eine weitere diskursive Strategie, nämlich die der Doppelrolle als politische Beraterin in der politischen Diskussion und als autonome Religionsgemeinschaft. Die strategische Doppelrolle ist auf das in Deutschland geltende Kooperations- und Trennungsverhältnis von Kirche und Staat zurückzuführen. Diese Strategie wurde besonders in der Orientierungshilfe „Theologische, staatskirchenrechtliche und dienstrechtliche Aspekte zum kirchlichen Umgang mit den rechtlichen Folgen der Eintragung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz“ (2002) deutlich. In den dort aufgeführten staatskirchenrechtlichen Überlegungen wurde das Lebenspartnerschaftsgesetz auf der gesellschaftlichen und individuellen Ebene thematisiert: einmal als Problem des Selbstbestimmungsrechts von Kirchen auf die Verpflichtung gegenüber geltendem staatlichem Recht und einmal als Problem der Loyalitätspflicht der Gläubigen und ihrer privaten Lebensführung.

Basierend auf dem Selbstbestimmungsrecht sowie der verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit sah sich die Kirche entsprechend nicht verpflichtet, kirchliche Segnungshandlungen für gleichgeschlechtliche Paare durchzuführen. Allein der kirchlichen Autorität obläge die Entscheidung über die Segnung und könne nicht durch staatliche Gesetze vorbestimmt werden. Im Dienstrecht müsste dagegen staatliches Recht eingehalten werden, weshalb ein Verbot

48 Für Betroffene selbst ein Durchbruch. EKD-Ratsvorsitzender im SWR2-Tagesgespräch (https://archiv.ekd.de/aktuell/aktuell_rv_homoeh_e_swr2_2002_07_18.html) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

von Lebenspartnerschaften nur aus Loyalitätsgründen und der entsprechenden Gewichtung des Gegenstandes im Selbstverständnis der Kirche ausgesprochen werden könnte⁴⁹. Mit Verweis auf die Meinungsdivergenz hinsichtlich gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften innerhalb der evangelischen Kirchen hielt sich die EKD eine Entscheidung im Umgang damit offen. Gleichzeitig betonte sie aber auch hier wieder, dass nicht der Staat die internen Entscheidungen vornehmen könnte und das Lebenspartnerschaftsgesetz lediglich Impulsgeber für die interne Debatte wäre. Sie plädierte für eine dezentrale Lösung, in der die Verantwortung und Entscheidung den einzelnen Gliedkirchen unter Verwendung der Richtlinien aus der Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ bzw. der Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen zugesprochen wurde. Gleichzeitig beinhaltete die Orientierungshilfe mit dem Verweis auf die Beschlüsse der Kirchenkonferenz von 2001 und den Empfehlungen des EKD-Ratsvorsitzenden Kock klare Anweisungen und Regelungen⁵⁰.

Dadurch zeigt sich, in welchem Spannungsfeld und mit welchem jeweiligen Selbstverständnis die EKD auftrat und entsprechend argumentierte: So agierte sie gegenüber politischen Entscheidungsträger*innen als gesellschaftliche und kirchliche Akteurin, die eine einheitliche Position vertritt und ‚die Evangelische Kirche‘ in der Öffentlichkeit repräsentiert. Gleichzeitig musste sie intern mit einer Meinungs- und Praxispluralität umgehen und auch hier versuchen, geeignete gemeinsame Grundlagen und Verpflichtungen aufzubauen.

Insgesamt ist festzustellen, dass das Lebenspartnerschaftsgesetz von der EKD mit einem verfassungsrechtlich basierten und christlich anschlussfähigen Deutungsmuster des Gesetzesentwurfes abgelehnt wurde. Dagegen ermöglichte eine ethische Interpretation der Lebens-

49 Vgl. Theologische, staatskirchenrechtliche und dienstrechtliche Aspekte zum kirchlichen Umgang mit den rechtlichen Folgen der Eintragung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz (https://www.ekd.de/empfehlungen_gleichgeschlechtliche_partnerschaften_2002.html) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

50 Vgl. *ebd.* und Kock, Manfred: An die Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Aktuelle Fragen des kirchlichen Umgangs mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (https://www.benkhumalo-seegelken.de/wp-content/uploads/HuK_Brief-des-EKD-Ratsvorsitzenden-Manfred-Kock_18.09.2001.pdf) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

partnerschaft, sich als Unterstützerin der Rechte von Homosexuellen zu positionieren und für ein christlich-evangelisches Verständnis zu öffnen. Auch konnte so der eigenständigen rechtlichen Institution Lebenspartnerschaft zugestimmt werden, ohne das biologisch-, gesellschaftlich-generative und geschlechtsbinäre Deutungsmuster von Ehe aufgeben zu müssen.

4. Die ambivalente Position der EKD in der Frage um die Einführung der Stiefkindadoption

Bereits unmittelbar nach der Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes wurden erste kritische Stimmen hinsichtlich dessen familienrechtlicher Lücken laut. Der Lesben- und Schwulenverband Deutschland entwickelte eine entsprechende Resolution, die neben Ergänzungs- und Änderungsvorschlägen auch ein Konzept zur rechtlichen Anerkennung und Absicherung von Regenbogenfamilien, also Familien mit homosexuellen Eltern, enthielt⁵¹. Diese Forderungen wurden in die politische Debatte erstmals im Jahr 2004 durch jeweils einen Gesetzesentwurf der damaligen Regierungsparteien SPD und Bündnis 90 / Die Grünen sowie der Oppositionspartei FDP aufgenommen⁵². Die parlamentarische Debatte fokussierte sich dabei auf die Frage, ob das Verfahren der Stiefkindadoption als Maßnahme für die familienrechtliche Regelung von gleichgeschlechtlichen Paaren mit Kindern gesetzlich verankert werden sollte oder nicht. Beide Gesetzesanträge wurden nach einer ersten Lesung im Bundestag an den Rechtsausschuss zur Beratung überwiesen. Dieser empfahl, dem Gesetzesentwurf der Regierungsparteien, also der Stiefkindadoption, zuzustimmen, den Gesetzesentwurf der FDP allerdings, also das gemeinsame

51 Vgl. *Lesben- und Schwulenverband Deutschland*: Resolutionen. In: Rundgespräch (2001), 4–6.

52 SPD und Bündnis 90 / Die Grünen forderten das Verfahren der Stiefkindadoption, die FDP das gemeinsame Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare. Beide Gesetzesentwürfe entsprachen nicht den Vorstellungen und Forderungen zur gleichgeschlechtlichen Elternschaft, sondern wandten lediglich die bestehenden Verfahren von Adoption an. Vgl. BT-Drs. 15/3445 vom 29.6.2004 und BT-Drs. 15/2477 vom 11.2.2004.

Adoptionsrecht, abzulehnen⁵³. Am 1. Januar 2005 trat schließlich nach befürwortender Abstimmung im Bundestag das Gesetz in Kraft. Damit war es gleichgeschlechtlichen Paaren in der eingetragenen Lebenspartnerschaft möglich, das Kind des Lebenspartners bzw. der Lebenspartnerin zu adoptieren⁵⁴. Die EKD selbst äußerte sich zum Gesetzgebungsprozess lediglich mit einer Stellungnahme und im Rechtsausschuss des Deutschen Bundestages mit begleitender Pressemitteilung im Oktober 2004⁵⁵. Darin können zwei Argumentationslinien zur Ablehnung der Stiefkindadoption erkannt werden: zum einen wurde der Gesetzesentwurf als Gleichstellungsmaßnahme von Lebenspartnerschaft und Ehe, zum anderen die geforderte Maßnahme der Stiefkindadoption als Frage nach dem Kindeswohl problematisiert.

In der ersten Argumentationslinie stützte sich die EKD auf theologische und verfassungsrechtliche Autoritäts- und Legitimationsquellen, indem sie ihre Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ und das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Lebens-

53 Im Rechtsausschuss selbst tritt eine Vertreterin des Deutschen Instituts für Jugend und Gesellschaft (DIJG) auf. Dieses Institut ist das Studienzentrum des Fachverbands Offensive Junger Christen (OJC e. V.). Dieser Verband ist Mitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland und versteht sich als ökumenischer Verband. Die politischen und gesellschaftlichen Diskursakteur*innen ordnen den Verband, das Institut sowie dessen Vertreterin dem evangelikalischen Bereich zu. Vgl. *Deutscher Bundestag*: BT-Drs. 15/4052 vom 27.10.2004.

54 Vgl. BT-PIPr. 15/136 vom 29.10.2004, 12482(A)–12491(C).

55 Vgl. Überarbeitung des Lebenspartnerschaftsrechts. Stellungnahme zum Entwurf eines Gesetzes zur Überarbeitung des Lebenspartnerschaftsrechts aus Anlass der Anhörung im Rechtsausschuss des Deutschen Bundestages am 18. Oktober 2004 (BT-Drs. 15/3445) (https://www.ekd.de/041015_st_ueberarbeitung_lebenspartnerschaftsgesetz.htm) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021]; Stellungnahme des Bevollmächtigten des Rates der EKD zum Entwurf eines Gesetzes zur Überarbeitung des Lebenspartnerschaftsrechts aus Anlass der Anhörung im Rechtsausschuss des Deutschen Bundestages am 18. Oktober 2004 (BT-Drs. 15/3445) (https://www.ekd.de/weitere_texte_ueberarbeitung_lebenspartnerschaftsrecht.htm) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021]; und EKD warnt vor Stiefkind-Adoption für homosexuelle Paare (https://www.ekd.de/aktuell_presse/news_2004_10_18_1_barth_stiefkind_adoption.html) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

partnerschaftsgesetz vom 17. Juli 2002 heranzog⁵⁶. Dementsprechend vertrat die EKD die aus der Debatte um die Lebenspartnerschaft bekannte Position: Lebenspartnerschaften unterstütze sie in ihrer ethischen Dimension und hinsichtlich des Liebesgebots, während gleichzeitig die Unterscheidbarkeit von Ehe und Lebenspartnerschaft sowie die Besonderheit der Ehe betont würden, die sie wiederum auf ihre verfassungsrechtliche Verankerung zurückführe. Das Gesetz zur Stiefkindadoption wurde dementsprechend als Überschreitung der klaren Unterscheidbarkeit von Ehe und Lebenspartnerschaft sowie als verfassungsrechtliches Problem des Zusammenhangs von Ehe und Familie eingeordnet:

„Die Verbesserung der rechtlichen Stellung von gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften ist nach Auffassung der EKD dafür ein geeigneter und begrüßenswerter Weg. Es geht hier nicht um eine Alternative zur Ehe, sondern um die Stützung des Willens zum verantwortlichen Umgang miteinander in einer Situation, in der die Lebensform der Ehe nicht gewählt werden kann [...] Die rechtliche Ausgestaltung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften darf nicht auf Kosten der sozialen und rechtlichen Stellung der Ehe gehen. Einer Verwechselbarkeit mit der Ehe darf nach wie vor kein Vorschub geleistet werden. Hierzu gehört auch die institutionelle Sicherung des Kindeswohls durch die Wahrnehmung der Elternverantwortung als natürliches Recht, wie sie Art. 6 Abs. 2 GG im Blick hat.“⁵⁷

Die zweite Argumentationslinie problematisierte die Maßnahme der Stiefkindadoption als Frage nach dem Kindeswohl. Hierzu griff die EKD auf ihre zwei Orientierungshilfen aus den Jahren 1996 und 2000 zurück. Sie verband in ihrer Positionierung einmal ein kindorientiertes, adoptionsrechtliches, gesundheitsorientiertes sowie biologisch-heteronormatives Deutungsmuster des Kindeswohls. Indem die EKD auf Äußerungen der Bundesjustizministerin, der Regierungsparteien SPD und Bündnis 90 / Die Grünen sowie der Oppositionsparteien

56 Die Orientierungshilfen aus den Jahren 2000 und 2002 werden dagegen nicht in der Argumentation herangezogen.

57 Überarbeitung (wie Anm. 55). Vgl. auch Stellungnahme (ebd.).

tei FDP verwies, warnte sie davor, dass die Stiefkindadoption lediglich die Forderung nach der gemeinsamen Adoption vorbereiten und gerade nicht das Wohl der betroffenen Kinder, sondern lediglich den Willen der Eltern im Blick haben würde. Zudem enthalte eine Adoption durch ein gleichgeschlechtliches Paar dem adoptierten Kind nicht nur den leiblichen Elternteil, sondern vor allem auch den jeweils anders geschlechtlichen Elternteil vor. Derartige Fälle wären der EKD zwar bekannt, sollten ihr zufolge allerdings die Ausnahme bleiben⁵⁸. So stelle die Stiefkindadoption durchaus eine rechtliche Verbesserungsmöglichkeit für die Stellung des Kindes gegenüber dem Nichtelternteil einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft dar, solle aber weiterhin nur im geprüften Einzelfall zugelassen werden. Dementsprechend setzte sich die EKD neben dem Schutz der Rechte der Kinder auch für den Schutz der Rechte der leiblichen Eltern ein⁵⁹.

Im Fall der Stiefkindadoption knüpfte die EKD also ihre Zustimmung an gewisse Bedingungen und Voraussetzungen. Grundlage ihrer Argumentation war es, die biologisch-geschlechtsnormative Konzeption von Elternschaft als Norm und in Form von Gesetzen weiterhin zu erhalten. Die gleichgeschlechtliche Elternschaft wurde von der EKD als Vorstufe zum Recht der gemeinsamen Adoption strikt abgelehnt – im Einzelfall als Stiefkindadoption möglicherweise gebilligt. Die Stiefkindadoption als Gesetz zu verhandeln, also ein rechtlich basiertes Deutungsmuster anzuführen, dass es sich hier um Gleichbehandlungs- und Gleichstellungsfragen unterschiedlicher Lebensformen handeln könnte, lehnte die EKD konsequent ab und fokussierte stattdessen allein auf den Aspekt und das Argument des Kindeswohls. Die Verabschiedung und auch das Inkrafttreten der Gesetzesänderung wurden schließlich von der EKD nicht kommentiert.

58 Vgl. die Aussagen des damaligen Vizepräsidenten des Kirchenamtes der EKD Hermann Barth. In: EKD warnt vor Stiefkind-Adoption (wie Anm. 55).

59 Vgl. ebd.

5. Die Position der EKD in der Frage um die Einführung der Ehe-Öffnung

Bis zum Jahr 2013 reagierte die EKD auf die Forderungen nach der Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe, nach der sogenannten Ehe für alle, seitens Politik und Interessensvertreter*innen nicht öffentlich. Stattdessen war seit 2010 ein reger interner Aushandlungsprozess um die Themen Sexualität, Ehe und Familie festzustellen. So sollte die im Jahr 2010 von der EKD einberufene Ad-Hoc-Kommission die in der Denkschrift formulierte Sexualethik aus dem Jahr 1971 bearbeiten und an die neuen Entwicklungen anpassen. In diesen Prozess der Weiterentwicklung fiel die Veröffentlichung der Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“, die starke öffentliche und interne Kontroversen auslöste. Kritische Stimmen sahen in dem Dokument einen Kurswechsel der EKD, was die Bedeutung und den Stellenwert der Ehe betraf⁶⁰. Die EKD selbst wollte dagegen verdeutlichen, dass sie die Ehe weiterhin als Leit- und Ordnungsmodell ansah und ihre ethische Dimension der „Verbindlichkeit, lebenslange[n] Verlässlichkeit, Verantwortung und Sorge füreinander [sowie] Geschlechtergerechtigkeit“⁶¹ gestärkt werden sollte. Gleichzeitig bestand die EKD auch darauf, andere Lebensmodelle, wie Alleinerziehende, Patchworkfamilien und gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften, hinsichtlich ihrer ethischen Gestaltungsweise in gleicher Weise zu würdigen⁶². Im Anschluss an diese

60 Vgl. *EKD: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse*. Hannover 2013; „Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“. Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema Familie veröffentlicht (<https://www.presseportal.de/pm/55310/2496512>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021]; *dies.*: Verbindlichkeit, lebenslange Verlässlichkeit, Verantwortung. EKD-Ratsvorsitzender äußert sich zur Diskussion der neuen Orientierungshilfe (<https://archiv.ekd.de/aktuell/88563.html>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021]; und Intensive Diskussion über Orientierungshilfe. In: Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen: Newsletter. Sondernummer zur Orientierungshilfe des Rates der EKD (https://www.eaf-bund.de/gallery/news/news_87/130710_sondernewsletter_2013.pdf). [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

61 *EKD*, Verbindlichkeit (wie Anm. 60).

62 Vgl. *EKD: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken*. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2013.

Kontroversen beschlossen die Verantwortlichen der Ad-hoc-Kommission, ihre Arbeit erst einmal einzustellen. Die Erkenntnisse und Positionen wurden stattdessen als nicht offizielle EKD-Denkschrift vom Kommissionsvorsitzenden Peter Dabrock zusammen mit anderen Kommissionsmitgliedern im August 2015 veröffentlicht⁶³.

Eine öffentliche Positionierung zur Frage nach der gleichgeschlechtlichen Ehe erfolgte seitens der EKD erst wieder im Zuge des Urteils des Bundesverfassungsgerichts zur Sukzessivadoption im Jahr 2013⁶⁴. Erst dann veröffentlichte die EKD eine Pressemitteilung, in der sie Fragen um weitere Gleichstellungsmaßnahmen der Lebenspartnerschaft mit der Ehe behandelte und ihre Unterstützung von Lebenspartnerschaften verdeutlichte. Gleichzeitig betonte sie aber auch wieder die Unterscheidung beider Lebensformen als zwei zu differenzierende, aber nicht gegenseitig abzuwertende Institutionen. Als Unterscheidungsmerkmal führte die EKD dabei die Ehe als Verbindung zwischen Mann und Frau sowie die Möglichkeit zu Kindern an, also ein geschlechtsbinäres Deutungsmuster als Zeugungs- und Abstammungsgemeinschaft⁶⁵. Diese Positionierung mit ihrem Fokus auf die ethische Dimension der Lebenspartnerschaft, wie sie schon aus den Verhandlungen um das Lebenspartnerschaftsgesetz bekannt ist, ermöglichte es der EKD auf der einen Seite, die Lebenspartnerschaft und später die gleichgeschlechtliche

63 Vgl. *Dabrock*, Peter u. a.: Unverschämt – schön: Sexualethik: evangelisch und lebensnah. Gütersloh 2015; vgl. dazu: Evangelische Kirche lässt Arbeit am Sexualethikpapier ruhen (<https://www.evangelisch.de/inhalte/92265/12-02-2014/evangelische-kirche-laesst-arbeit-sexualethik-papier-ruhen>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021]; und *Kress*, Hartmut: Freiheit und Vielfalt – Ehe und andere Lebensformen im Wandel. Referat im Landeshaus / Landtag Kiel, Plenarsaal, am 19.5.2014, 1–13 (https://www.ev-theol.uni-bonn.de/fakultaet/sozialethik/kress/vortraege/kress_ehe_lebensformen_19.5.14.pdf) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

64 Vgl. *Bundesverfassungsgericht*. 1 BvL 1/11, BvR 3247/09 vom 19.2.2013.

65 Vgl. EKD begrüßt mehr Gleichberechtigung für gleichgeschlechtliche Partnerschaften“ (https://www.ekd.de/news_2013_02_26_1_gleichberechtigte-partnerschaften.htm) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021]; und EKD-Ratsvorsitzender: Homosexuelle. Partnerschaften sind keine Ehe (https://www.ekd.de/news_2013_11_09_1_homosexuelle_partnerschaften_keine_ehe.htm) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

Ehe zu unterstützen und gleichzeitig für den gesellschaftlichen Zusammenhalt auf Basis gemeinsamer Werte zu plädieren. Zudem betonte sie die besondere Verantwortung der christlichen Kirchen gegenüber homosexuellen Personen, da sie sich mitschuldig an der Verfolgung von Homosexuellen gemacht hätten⁶⁶. Das heißt, die EKD wiederholte hier ihre Position seit Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes, dass auf Ebene des gemeinsamen ethischen Deutungsmusters von Ehe und Lebenspartnerschaft die beiden Institutionen durchaus vergleichbar und vor allem zu respektieren und zu achten seien⁶⁷.

Auch auf der 2. Tagung der 12. Synode in Bremen 2015 wurde das Thema als Diskussionspunkt aufgenommen. Die Debatte wurde dabei in den Kontext des Referendums zur Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe in Irland im Mai 2015 sowie der Kontroversen um die EKD-Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ gestellt. Zentrale Kernproblematiken zum theologischen Sinn der Ehe wurden diskutiert. Dazu gehörte beispielsweise die Frage nach der Generativität als Unterscheidungsmerkmal oder die Suche nach einer nicht-diskriminierenden Weise, zwischen Lebenspartnerschaft und Ehe zu unterscheiden⁶⁸.

Bis zur Freigabe der Abstimmung des Gesetzes zur gleichgeschlechtlichen Ehe im Bundestag im Juni 2017 fehlte eine öffentliche Stellungnahme der EKD. Nach der Abstimmung gab die EKD eine solche heraus, in der sie im Gegensatz zu ihrer vorherigen Ablehnung und Ambivalenz die Ehe-Öffnung als Zeichen der Zukunftsfähigkeit der Ehe positiv bewertete und unterstützte:

„Für die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) sind Vertrauen, Verlässlichkeit und die Übernahme von Verantwortung in der Gestaltung menschlicher Beziehungen von zentraler Bedeutung. Aus Sicht der EKD bot die Ehe dafür beste Voraussetzungen und ist deshalb ein Zukunftsmodell. Sie bildete den

66 Vgl. EKD begrüßt mehr Gleichberechtigung (wie Anm. 65).

67 Vgl. EKD-Ratsvorsitzender (wie Anm. 65).

68 Vgl. den Abschnitt „3. Kirche in der Gesellschaft“ im Ratsbericht Teil B (schriftlich), vor der 2. Tagung der 12. Synode der EKD 2015 (https://www.ekd.de/synode2015_bremen/berichte/4306.html) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021], 57–59.

rechtlichen Rahmen für ein Zusammenleben von zwei Menschen, das auf lebenslanger Treue beruht. Dass auch für gleichgeschlechtlich liebende Menschen, die den Wunsch nach einer lebenslang verbindlichen Partnerschaft haben, der rechtliche Raum vollständig geöffnet wird, in dem Vertrauen, Verlässlichkeit und Verantwortung durch gesetzliche Regelungen geschützt und unterstützt werden, begrüßt die EKD. Die Bedeutung der Ehe zwischen Mann und Frau wird dadurch keineswegs geschmälert. Im Gegenteil – sie wird noch einmal unterstrichen.⁶⁹

Gleichzeitig zeigt die Reaktion des EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm eine

„positive Zurückhaltung“ [...] [So sollten] ‚jetzt weder Triumphgefühle auf der einen Seite noch Bitterkeit auf der anderen Seite den Ton angeben‘. Er wünsche sich vielmehr, dass ein neues Bewusstsein entstehe ‚für das wunderbare Angebot der Ehe, in lebenslanger Treue und Verbindlichkeit miteinander leben zu dürfen‘⁷⁰.

Insgesamt zeigte sich auch hier die Herausforderung der EKD als Dachorganisation, eine möglichst einheitliche Lösung für die evangelischen Kirchen in Deutschland zu finden, dabei zu differenzieren und andere Lebensformen anzuerkennen und gleichzeitig die Ehe als Leitbild beizubehalten. Als Schlüssel zur Plausibilisierung dieses Balanceaktes argumentierte die EKD mit einem ethisch basierten Deutungsmuster der Ehe als dauerhafte Verantwortungs- und Wertegemeinschaft. Nicht die sexuelle Orientierung sollte dabei im Vordergrund stehen, sondern die in der Beziehung gelebten Werte. Dagegen wurde das geschlechtsbinäre und gesellschaftlich-funktionale Deu-

69 „Vertrauen, Verlässlichkeit und Verantwortung“ Stellungnahme des Rates der EKD zur Debatte über die „Ehe für alle“ (<https://www.ekd.de/Stellungnahme-des-Rates-der-EKD-zur-Debatte-um-die-Ehe-fuer-alle-24373.htm>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

70 Vertreter der EKD begrüßen Bundestagsbeschluss zur „Ehe für alle“ (<https://www.ekd.de/EKD-Ehe-fuer-alle-Abstimmung-Bundestag-24425.htm>) [zuletzt abgerufen am 21.3.2021].

tungsmuster der Ehe als Zeugungsgemeinschaft herangezogen, um Ehe und Lebenspartnerschaft als zwei unterscheidbare Institutionen zu verargumentieren, nicht unbedingt um die Leitbildfunktion der Ehe zu belegen. Das heißt, insgesamt löste die EKD ihre bisherige Ambivalenz auf und positionierte sich nach der gesetzlichen Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe stark als solidarische Unterstützerin. Anknüpfungspunkt war dabei ihr Fokus auf die ethische Dimension der Ehe.

6. Fazit und Ausblick: Die EKD in den Aushandlungen um die gleichgeschlechtliche Ehe unter den Bedingungen einer angenommenen Moderne

Die inhaltliche Strukturierung sowie die Dispositive des Diskurses, die bei der EKD festzustellen waren, zeigen, dass der Aushandlungsprozess um die gleichgeschlechtliche Ehe als Rechts- und Werteproblem verortet wurde. Entsprechend ihres Selbstverständnisses als ethische Beraterin gesellschaftspolitischer Debatten sah sich die EKD verpflichtet, die Debatte mitzugestalten und legitimierte auch so ihre Beteiligung. Durch den Rückgriff auf insbesondere verfassungsrechtliche Legitimations- und Autoritätsquellen verortete die EKD die Debatte als Rechtsproblem und positionierte sich als nach demokratischen Prinzipien und verfassungstreu operierende Akteurin, die gleichzeitig den staatlichen Gesetzgebungsprozess kritisch-konstruktiv auf Basis eines evangelischen und christlichen Wertemaßstabes begleiten und auch für die Verbesserung der rechtlichen Situation homosexueller Menschen eintreten wollte. Die hier verwendete diskursive Strategie kann als Habermas'sche *translatio proviso* verstanden werden: religiös markierte Inhalte und Argumente werden in säkulare und säkular anerkannte bzw. markierte Inhalte und Argumente übersetzt. Eine solche Übersetzung ermöglichte religiösen Diskursakteur*innen wie der EKD, sich selbst als säkular oder säkular-kooperierend zu positionieren und das vormals religiös begründete Deutungsmuster von Ehe (geschlechtsbinär und generativ) als säkulare Haltung einzuführen und als daraus abgeleitetes Argument zur unterschiedlichen Behandlung von homosexuellen und heterosexuellen Partnerschaften zu vertreten. Gleichzeitig eröffnete dieses Deutungsmuster Anknüpfungs- und Koalitionsmöglichkeiten mit anderen

Diskursakteur*innen, die über eine Selbstverortung als religiös, evangelisch oder christlich hinausgehen konnte.

Eine weitere diskursive Strategie der EKD war die der Doppelrolle, die auf dem Strukturmodell des in Deutschland vorherrschenden Kooperations- und Trennungsverhältnisses zwischen Kirche und Staat basiert. Dies zeigte sich darin, dass die EKD diese Selbstpositionierung formulierte, nachdem das Lebenspartnerschaftsgesetz eingeführt worden war, und bei der Frage nach einer daraus abzuleitenden Verpflichtung, Segnungen für gleichgeschlechtliche Paare einzuführen, auf die klare Abgrenzung zwischen autonomem kirchlichen Bereich ohne staatlichen Einfluss und gleichzeitiger Mitgestaltung des gesellschaftspolitischen Raumes bestand.

Schließlich war auf Argumentationsebene die diskursive Strategie der ambivalenten Positionierung festzustellen. Die EKD verortete die Debatte um das Lebenspartnerschaftsgesetz als Spannungslage zwischen der Verbesserung des Rechtsschutzes von Homosexuellen und der Bewahrung des Schutzes der Institution Ehe. Sie verwendete dabei ein verfassungsrechtliches, biologisch-generatives, ethisches und christlich markiertes Deutungsmuster der Ehe. Damit konnte sie auf der einen Seite das Lebenspartnerschaftsgesetz ablehnen und gleichzeitig die Lebenspartnerschaft als Form des Zusammenlebens gleichgeschlechtlicher Paare auf ethischer Ebene als gleichwertig befürworten. Grundlage war dabei ein Narrativ der Gefährdung, der Verunsicherung sowie das Risiko und die Zerbrechlichkeit von Gesellschaft. Das Lebenspartnerschaftsgesetz wurde als riskantes und gesellschaftsgefährdendes Unterfangen beschrieben und ein behutsamer und vernünftiger Umgang vorgeschlagen, der wenig an den bisher bewährten und gewachsenen Strukturen verändern sollte. Gleichzeitig wurden gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften als sinnhaft anerkannt, solange diese in einem eigenständigen und klar von der Ehe unterscheidbaren Rechtsinstitut gefasst würden. Die Ethisierung und Emotionalisierung der Lebenspartnerschaft und später der Ehe als Liebes-, Verantwortungs- und Solidaritätsgemeinschaft eröffnete der EKD die Möglichkeit, bei Einführung der jeweiligen Rechtsinstitutionen, das Gesetz in ihre Ethik einzubauen, ihre Position als Unterstützerin herauszustellen sowie die Öffnung der Ehe als Beweis für deren Zukunftsfähigkeit zu deuten.

Grundsätzlich stand die EKD in allen drei diskursiven Ereignissen (Lebenspartnerschaftsgesetz, Gesetz zur Stiefkindadoption, Gesetz zur gleichgeschlechtlichen Ehe) vor der Herausforderung als Dachorganisation, auf der einen Seite die Entscheidungsfreiheit und Eigenständigkeit der einzelnen Landeskirchen zu berücksichtigen, und auf der anderen Seite eine einheitliche Position der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Öffentlichkeit zu repräsentieren.

Im Ergebnis lässt sich im gesamten Aushandlungsprozess erkennen, dass die Ethisierung und Emotionalisierung der gleichgeschlechtlichen Paarbeziehungen, die auch von der EKD mit ‚der Ehe als ethisch‘ Ding‘ vorgenommen wurde, zu einer Entsexualisierung dieser Beziehungen geführt hat. Dies geschah sowohl hinsichtlich der verwendeten Deutungsmuster als auch hinsichtlich der realrechtlichen Situation. Das heißt, dass auf der einen Seite das Unterscheidungsmerkmal der Zeugungs- und Abstammungsgemeinschaft als Wesensmerkmal der Ehe in den Hintergrund rückte. Auf der anderen Seite wurden – abgesehen von Regelungen zur Stiefkind- bzw. Sukzessivadoption – weitere familienrechtliche Aspekte aus der Debatte herausgenommen. Die Überarbeitung des Abstammungsgesetzes wurde bspw. im Jahr 2015 einem Ausschuss zur Bearbeitung zugeteilt, der im Sommer 2017, nach der Einführung der ‚Ehe für alle‘, den dazugehörigen Sachbericht vorstellte. Ebenso stehen Fragen nach einer vollkommenen Gleichstellung der Ehe hinsichtlich der gleichgeschlechtlichen Elternschaft und der rechtlichen Gestaltungsform von Regenbogenfamilien noch aus. Diese Entwicklungen sowie die Beteiligung der EKD zu beobachten und zu analysieren birgt ein neues Feld für zukünftige religionswissenschaftliche Diskursanalysen.

Dokumentation

Christliche Sinnstiftung im Vernichtungskrieg. Wie deutsche Kriegspfarrrer 1941 den Angriff auf die Sowjetunion erlebten und deuteten

Dagmar Pöpping

Am 22. Juni 1941 – Sonntagmorgen um 3.30 Uhr – startete die Wehrmacht mit 3,3 Millionen Soldaten das „Unternehmen Barbarossa“, den Angriff auf die Sowjetunion. Für Propagandaminister Joseph Goebbels war dies ein Augenblick, der alles bislang Dagewesene an Bedeutung und Geschichtsträchtigkeit überstieg. Euphorisch notierte er:

„Größter Aufmarsch der Weltgeschichte [...] Nun donnern die Geschütze. Gott segne unsere Waffen! [...] Der Atem der Geschichte ist hörbar. Große, wunderbare Zeit, in der ein neues Reich geboren wird. Unter Schmerzen zwar, aber es steigt empor zum Licht.“¹

Die hier beschworene Neugeburt des „Großdeutschen Reiches“ wurde zum größten Vernichtungskrieg der Neuzeit. Am Ende dieses Krieges hatten über 30 Millionen Menschen ihr Leben verloren, darunter 18 Millionen Zivilisten, fast 9 Millionen Soldaten der Roten Armee und drei Millionen Soldaten der Wehrmacht². 2,5 Millionen Juden und fast drei Millionen sowjetische Kriegsgefangene waren im Laufe dieses Krieges von deutscher Polizei und SS-Einsatzgruppen mit Wissen und Hilfe der Wehrmacht ermordet worden³.

-
- 1 *Fröhlich*, Elke (Hg.): Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Teil I, Bd. 9. München 1998. Eintrag vom 22.6.1941, 395f.
 - 2 Vgl. *Hartmann*, Christian: Wehrmacht im Ostkrieg. Front und militärisches Hinterland 1941/42 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 75). München 2010, 16.
 - 3 Vgl. *Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945*. Bd. 7: Sowjetunion mit annektierten Gebieten I: besetzte sowjetische Gebiete unter deutscher Militärverwaltung, Baltikum

Vor diesem Hintergrund mutet es heute wie ein moralischer Skandal an, dass auch Geistliche unter den deutschen Soldaten waren und dass sich die Wehrmacht darüber hinaus sogar eine christliche Wehrmachtseelsorge für die eigenen Soldaten leistete⁴. Die historische Forschung hat sich daher wiederholt mit der Frage nach dem Verhältnis dieser Geistlichen zum Vernichtungskrieg beschäftigt⁵. Dabei wurde deutlich, dass die Kriegs- und Wehrmachtspfarrer⁶ das Mordgeschehen und die Verbrechen dieses Krieges hinter der Front zwar wahrnahmen und unterschiedlich in ihren Tagebüchern kommentierten, aber ganz überwiegend nicht dagegen protestierten⁷. Darüber hinaus konnte gezeigt werden, dass die Militärgeistlichen sehr viel aktiver den Krieg gegen die Sowjetunion unterstützten als es ihre nach 1945 verfassten Erinnerungen und kirchennahe Studien bis in die jüngste Zeit nahelegen⁸.

und Transnistrien. Bearb. von Bert Hoppe und Hiltrun Glass (VEJ 7). München 2011, 14.

- 4 Die folgenden Ausführungen basieren auf meinen Forschungen über die katholische und protestantische Wehrmachtseelsorge im Krieg gegen die Sowjetunion, vgl. *Pöpping*, Dagmar: Kriegspfarrer an der Ostfront. Evangelische und katholische Wehrmachtseelsorge im Vernichtungskrieg 1941–1945 (AKIZ B 66). Göttingen 2017; *dies.*: Passion und Vernichtung. Kriegspfarrer an der Ostfront 1941–1945. Göttingen 2019.
- 5 Vgl. *ebd.*; für die katholische Wehrmachtseelsorge vgl. *Röw*, Martin: Militärseelsorge unter dem Hakenkreuz. Die katholische Feldpastoral 1939–1945 (Krieg in der Geschichte 83). Paderborn u. a. 2014; ebenfalls auf katholischen Quellen gründet die Darstellung von *Faulkner Rossi*, Lauren: Wehrmacht Priests. Catholicism and the Nazi War of Annihilation. Cambridge, MA / London 2015.
- 6 Wehrmachtspfarrer standen in einem Beamtenverhältnis zum Staat, während Kriegspfarrer a. K. [auf Kriegszeit] nur in einem militärischen Dienstverhältnis für die Dauer des Krieges standen. Zum Berufsbild der Kriegs- und Wehrmachtspfarrer vgl. *Pöpping*, Passion (wie Anm. 4), 42–56. Im Folgenden wird übergreifend von „Kriegspfarrern“ gesprochen.
- 7 Vgl. *Röw*, Militärseelsorge (wie Anm. 5), 425; *Pöpping*, Passion (wie Anm. 4), 163.
- 8 Vgl. *Brandt*, Hans Jürgen: Was sucht Religion bei den Soldaten? Zur geistlichen Traditionspflege im Militär. In: *ders.* / Peer Häger (Hg.): Biographisches Lexikon der katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1948 bis 1945. Paderborn 2002, XV–XXIII, XVII; vgl. auch *Dörfler-Dierken*, Angelika: Wolf

Auch wenn die Gruppe der Kriegspfarrer zusammengenommen kaum mehr als 1.200 Geistliche umfasste und damit bei einer Gesamtzahl von 18 Millionen Soldaten zahlenmäßig unbedeutend blieb, war ihre Stimme in Gottesdiensten und Einzelseelsorge dennoch von Gewicht. Als Teil des Offizierskorps unterstanden sie nur dem Truppenführer und nahmen Aufgaben der psychologischen Kriegführung wahr⁹, indem sie die Soldaten auf den erbarmungslosen Kampf gegen den bolschewistischen Feind einschworen und ihnen den Sinn des eigenen Sterbens erklärten.

Diese aktive Rolle von Kriegspfarrern geriet nach dem Zweiten Weltkrieg nahezu in Vergessenheit. Dies hing mit dem für NS-Deutschland ungünstigen Kriegsverlauf zusammen. Mit der Kriegswende im Winter 1941/42 verloren die traditionellen, noch christlich geprägten Führungseliten der Wehrmacht, die bis dahin ihre schützende Hand über die Wehrmachtseelsorge gehalten hatten, an Einfluss. An ihre Stelle traten SS und Partei, die dafür sorgten, dass die Wehrmachtseelsorge aus der Soldatenerziehung verdrängt wurde. Neue Richtlinien und immer neue Verordnungen bewirkten, dass sich Kriegspfarrer am Ende des Krieges als Opfer oder sogar Gegner des Regimes fühlten. Vor diesem Hintergrund zeichneten sie in ihren Memoiren und Berichten nach dem Krieg ein unpolitisches Bild von ihrer eigenen Rolle im Vernichtungskrieg¹⁰. Dem Mythos von der ‚sauberen Wehrmacht‘, der die Wehrmacht von der Verantwortung für die Verbrechen des Vernichtungskrieges freisprach, entsprach der

Graf von Baudissin. Ein evangelischer Laie als „Vater der Militärseelsorge“. In: MKiZ 27 (2009), 95–117, 113.

9 Vgl. *Garbe*, Irmfried: Theologe zwischen den Weltkriegen: Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942). Zwischen den Zeiten, Konservative Revolution, Wehrmachtseelsorge (Greifswalder theologische Forschungen 9). Frankfurt a. M. 2004, 588. Das 1939 zum Kriegsbeginn herausgegebene „Merkblatt“, das die Position der Wehrmachtseelsorge als „dienstlich befohlene Einrichtung der Wehrmacht“ absicherte, zeigt, wie wichtig zunächst der Rückbezug auf die alte christliche Tradition des Heeres war. Es begann mit den Worten: „Alle Kriegserfahrungen haben gelehrt, daß die seelische Kraft eines Heeres seine beste Waffe ist. Sie zieht aber ihre Kraft in erster Linie aus einem festen Glauben. Die Feldseelsorge ist daher ein wichtiges Mittel zur Stärkung der Schlagkraft des Heeres.“ Zitiert nach *Pöpping*, Passion (wie Anm. 4), 17.

10 Vgl. *Pöpping*, Passion (wie Anm. 4), 20–25, 47, 194f.

Mythos von der ‚unpolitischen Wehrmachtseelsorge‘, die einzig zum Trost und Beistand der Soldaten da gewesen sei¹¹.

Doch wie blickten diese Geistlichen auf den Ostfeldzug Hitlers, bevor sie in der Wehrmacht von den kirchenfeindlichen Kräften in Staat und Partei marginalisiert wurden? Grundsätzlich ist festzuhalten, dass sie bis zuletzt mehrheitlich hinter ihrer Staatsführung standen, die sie als weltliche Obrigkeit durch das Neue Testament (Römer 13) theologisch legitimiert sahen¹². Ausnahmen waren Kriegspfarrer wie Josef Kayser, Peter Mohr, Erich Arndt und Johannes Schröder, die später in sowjetische Kriegsgefangenschaft gerieten, im Nationalkomitee „Freies Deutschland“ oder im Bund Deutscher Offiziere aktiv wurden und dort in der sowjetischen Propaganda gegen NS-Deutschland mitwirkten¹³. Die meisten Kriegspfarrer aber verhielten sich auch dann noch loyal zu ihrem Staat, als ihnen längst klar war, wie eng sich der Krieg gegen die Sowjetunion mit Völkermord und Verbrechen verbunden hatte. So bekundete etwa der katholische Divisionspfarrer Johannes Stelzenberger, den die unmenschliche Behandlung der sowjetischen Kriegsgefangenen durch die Wehrmacht 1941 zutiefst empörte [Dok. 5], noch 1943:

„Wir werden unseren Fahneneid an der Front halten und wenn der Krieg noch 10 Jahre dauert, weil wir uns als Schützer der Heimat wissen. Weil wir die Ehre der deutschen Wehrmacht zu vertreten haben. Weil wir einen Eid geschworen haben. Weil wir damit religiös gebunden sind“¹⁴.

Zudem teilten die Kriegspfarrer den Antibolschewismus des NS-Staates. Schließlich bekämpften ihre Kirchen den Kommunismus als

11 Vgl. *ebd.*, 185–195.

12 Vgl. *ebd.*, 28.

13 Vgl. *Hammacher*, Gottfried: Gegen Hitler. Deutsche in der Résistance, in den Streitkräften der Antihitlerkoalition und der Bewegung „Freies Deutschland“. Ein biographisches Lexikon. Arbeitsmaterial (Rosa-Luxemburg-Stiftung Manuskripte 53). Berlin 2005. (www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Veranstaltungen/2003/DRAFD.pdf [zuletzt abgerufen am 29.1.2021]).

14 Tagebucheintrag Johannes Stelzenbergers vom 31.5.1943 (Archiv des Katholischen Militärbischofs [künftig AKMB], SW 838).

„Gegenreligion“ zum Christentum schon seit dem 19. Jahrhundert. Auf die Oktoberrevolution von 1917 reagierten sie mit großangelegten publizistischen Kampagnen¹⁵, die nach der Machtübernahme von den Nationalsozialisten unterstützt wurden¹⁶. Der Bolschewismus, der nicht nur Deutschland, sondern die gesamte christliche Welt gefährde, müsse vernichtet werden, wie christliche Intellektuelle, Theologen und hochrangige Vertreter beider Kirchen betonten¹⁷. Diese Perspektive verband sich nicht selten mit dem Bild des „jüdischen Bolschewismus“, das von der Mehrheit konservativer Intellektueller und Theologen beider Konfessionen geteilt wurde¹⁸. Als Hitler unter Anrufung des „Herrgotts“ die Ostfront eröffnete und erklärte, hier gehe es nicht mehr nur um den „Schutz einzelner Länder“, sondern um die „Sicherung Europas und damit die Rettung aller“¹⁹, konnte er sich auf die Zustimmung von kirchlicher Seite verlassen²⁰.

Der katholische Feldbischof Franz-Justus Rarkowski machte sich in seinem „Hirtenwort an die katholischen Wehrmachtsangehörigen zu dem großen Entscheidungskampf im Osten“ vom 29. Juli 1941 nicht einmal mehr die Mühe, den Überfall auf die Sowjetunion als „Verteidigungskrieg“ zu bemänteln, wie es die NS-Propaganda tat²¹. Vielmehr beschwor er einen „europäischen Kreuzzug“ zur Befreiung der Völker, denen der Bolschewismus die Religion und den Gottesglauben geraubt habe²². Hier wurde deutlich, dass die römisch-

15 Zur protestantischen Perspektive vgl. *Loos*, Mirjam: Gefährliche Metaphern. Auseinandersetzungen deutscher Protestanten mit Kommunismus und Bolschewismus (1919 bis 1955) (AKiZ B 74). Göttingen 2020. Zur katholischen Perspektive vgl. *Klein*, Gotthard: Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933. Geschichte, Bedeutung, Untergang (VKfZG B 75). Paderborn u. a. 1996, 253–272.

16 Vgl. *Pöpping*, Passion (wie Anm. 4), 31.

17 Vgl. *ebd.*, 32f.

18 Vgl. *Loos*, Metaphern (wie Anm. 15), 153–162.

19 *Domarus*, Max (Hg.): Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945. Bd. II/2. Wiesbaden 1973, 1726–1732.

20 Vgl. *Pöpping*, Passion (wie Anm. 4), 32.

21 Abdruck in: *Missala*, Heinrich: Wie der Krieg zur Schule Gottes wurde. Hitlers Feldbischof Rarkowski. Eine notwendige Erinnerung. Oberursel 1997, 56–59.

22 Der Kreuzzugsgedanke lag allerdings nicht auf der Propagandalinie der Nationalsozialisten. So bemerkte Goebbels am 23.6.1941: „Es macht sich so

katholische Kirche durchaus eigene Interessen und Hoffnungen mit dem Krieg gegen die Sowjetunion verband. Der Feldzug gegen die Sowjetunion schien ihre lang gehegten Pläne und Vorbereitungen zur „Wiedervereinigung“ mit der Russisch-Orthodoxen Kirche in den Bereich des Möglichen zu rücken²³. Diese Sicht auf den Ostfeldzug als „Kreuzzug“ findet sich bis hin zu den Tätigkeitsberichten der katholischen Kriegspfarrrer [Dok. 9].

Zwar fehlte der protestantischen Wehrmachtseelsorge der historische Bezug auf die Kreuzzüge des Mittelalters, doch suchte auch diese nach christlichen Gründen für den Krieg gegen die Sowjetunion. Als die Kriegspfarrrer zu Beginn des Feldzuges von ihrer militärischen Führung aufgefordert wurden, „gegen den Bolschewismus“ zu predigen, konnten sie leicht an bereits vorhandene antibolschewistische Feindbilder anknüpfen – noch bevor die Grenze zum Land des Feindes überschritten war, wie der evangelische Theologieprofessor und Divisionspfarrrer Hermann Wolfgang Beyer in seiner ersten antibolschewistischen Predigt betonte [Dok. 2]. Beyer predigte der Soldatengemeinde – unter Zuhilfenahme seines ganzen Repertoires konservativer Kulturkritik – vom Kampf der „Gläubigen“ gegen die „Ungläubigen“, die sich nunmehr im Krieg gegenüberstanden. Die ‚Gläubigen‘, das waren die deutschen Soldaten, die – weil sie an Gott glaubten – mit einer Seele ausgestattet waren. Die ‚Ungläubigen‘ waren die Bolschewisten, die – weil sie nicht an Gott glaubten – keine Seele hatten und deshalb auch nicht als „wirkliche Menschen“ angesehen werden konnten. Diese Perspektive war zugleich antisemitisch, da sie Judentum und Bolschewismus gleichsetzte [Dok. 6]²⁴. Die

etwas wie Kreuzzugsstimmung in Europa breit. Das können wir gut gebrauchen. Aber nur nicht so sehr auf der Parole ‚für das Christentum‘ herumreiten. Das ist doch etwas zu heuchlerisch.“ Vgl. *Fröhlich*, Tagebücher (wie Anm. 1), 398.

- 23 In der „Weihe der Welt an das unbefleckte Herz Mariens“ vom 31. Oktober 1942 legte Pius XII. seine Ziele dar: Beseitigung der bolschewistischen Diktatur und die anschließende Rückführung der Russisch-Orthodoxen in die katholische Kirche. Vgl. *Pöpping*, *Passion* (wie Anm. 4), 142.
- 24 Zum Antijudaismus der christlichen Kirchen, der den Kriegspfarrrern beider Konfessionen ermöglichte, den Mord an den Juden mit Bezugnahme auf das Neue Testament als Sühne für deren Schuld vor Gott zu erklären vgl. *Pöpping*, *Passion* (wie Anm. 4), 147–150.

Schlussfolgerung seiner ersten Predigt gegen den Bolschewismus lag auf der Hand: Hier kämpften Menschen gegen seelenlose Maschinen, die folglich auch nicht menschlich behandelt werden mussten [Dok. 2].

Im Oktober 1941 wandte sich der evangelische Feldbischof Franz Dohrmann an die evangelischen Geistlichen an der Ostfront. Seine Erklärung zum Krieg gegen die Sowjetunion liest sich wie eine nachträgliche Legitimation des Krieges:

„Es ist eine besondere Fügung in dem großen geschichtlichen Geschehen unserer Tage, daß gerade die deutsche Wehrmacht zum Kampf gegen den Bolschewismus antreten mußte. Ein Brief von der Front schildert mir anschaulich den Eindruck, den alle unsere Kameraden dort empfangen: ‚Sie sehen es selbst, wie hier alle Kirchen wohl noch stehen, aber des Kreuzes beraubt und umgearbeitet sind zu Speichern, Aktenhäusern, Kinos, Turnsälen, Speisehäusern, Versammlungsräumen. Und sie spüren, das ist bolschewistische Art‘“.²⁵

Damit nahm der Feldbischof eine allgegenwärtige Beobachtung seiner Kriegspfarrer an der Ostfront auf. Denn diese fanden überall Zeichen und Beweise für die Unterdrückung des Christentums in der Sowjetunion. Der stete Hinweis auf entweihte Kirchen und Friedhöfe in ihren Tagebüchern und Berichten diente vermutlich zu einem nicht geringen Teil dazu, sich selbst vom christlichen Sinn dieses Krieges zu überzeugen. Hinzu traten Erzählungen von Begegnungen mit einer im Kern noch christlichen Bevölkerung, die nur darauf wartete, von den Deutschen befreit zu werden [Dok. 1, 3, 4, 5, 6]. Ihren Höhepunkt fand diese Sinnstiftung, wenn auf die Wiedererrichtung von Kirchen durch die Wehrmacht verwiesen werden konnte, wie der Tätigkeitsbericht des evangelischen Kriegspfarrers Johannes Rother zeigt [Dok. 4]²⁶.

25 Grußwort des Feldbischofs an seine Amtsbrüder. In: *Verordnungsblatt des Evangelischen Feldbischofs der Wehrmacht 1* (1941), Nr. 2 vom 6.10.1941, 3.

26 Die Historikerin Doris L. Bergen stellt die Wiedererrichtung der Kirchen durch die deutsche Wehrmacht als Teil der genozidalen Kultur des NS-Regimes dar. Vgl. *Bergen, Doris L.: Saving christianity, Killing Jews: German*

Wie wichtig es gerade für die Geistlichen persönlich war, den Vernichtungskrieg mit positiven Zielen zu verbinden, die auch ein Christ gutheißen konnte, zeigt ein Brief des evangelischen Pfarrers Heinz Rahe an seine Frau Ursula, in dem dieser gestand, dass er vor dem Hintergrund der großen Verluste an Menschenleben in seiner Einheit mit anderen Pfarrern über den Sinn des Krieges gegen die Sowjetunion diskutiert habe. Dabei sei er zu dem Schluss gekommen, dieser liege in der Befreiung der Ukraine, weil nur so dort die christliche Verkündigung in Zukunft wieder möglich werde [Dok. 6]. Allerdings zweifelte Rahe schon zwei Tage später an seiner Erkenntnis: „Dieser Kampf mit Rußland kommt einem gar zu sinnlos vor“, klagte er.

„Auch gibt er uns kein konkretes Kriegsziel wie beispielsweise der polnische und französische Feldzug. Ums Elsaß und einen freien Rhein, für ein deutsches Danzig und Westpreußen läßt sich leichter kämpfen als für ein vom jüdischen Einfluß freies Rußland. Zudem legt sich die Weite Rußlands wie eine große Sorge auf so manchen. Wir stehen jetzt 500 km weit im Feindesland. Ist es der Anfang oder das Ende?“²⁷

Tatsächlich stellte sich die Frage nach dem christlichen Sinn dringend, denn es war schnell zu erkennen, dass der Krieg gegen die Sowjetunion nur schwer moralisch zu rechtfertigen war. Nachdem Kriegspfarrrer Stelzenberger einen Tag vor dem Angriff darüber informiert worden war, dass Straftaten der Soldaten gegen russische Zivilpersonen nicht verfolgt würden, notierte er: „Ich bin tief erschüttert. Wie soll das enden?“ Für ihn warf dieser Krieg nicht nur politische, sondern auch schwere „religiös-moralische Probleme“ auf [Dok. 5].

religious campaigns and the Holocaust in the Borderlands. In: *Fischer, Gaëlle / Metzger, Caroline* (Hg.): *The Holocaust in the Borderlands: Interethnic relations and the dynamics of violence in occupied eastern Europe*. Göttingen 2019, 59–84. Dagegen spricht, dass die militärische Führung ab September 1941 die Rechristianisierungsversuche von Geistlichen – so etwa Massentaufen und Massenkommunionen, aber auch Gottesdienste in und die Wiederherrichtung von eroberten Kirchen – verbot. Vgl. *Pöpping, Passion* (wie Anm. 4), 143f.

27 Schreiben Heinz Rahes an Ursula Rahe vom 20.7.1941. (Museumsstiftung Post und Telekommunikation [künftig MSPT] 3.2002.0985).

Zudem erwies sich der Ostkrieg für die Angreifer selbst schnell als äußerst verlustreich und frustrierend.

Die Tagebücher und Briefe der Kriegspfarrer schildern Verlustzahlen, überfüllte Lazarette und Hinrichtungen deutscher Soldaten, die von den Kriegsgerichten massenweise wegen Bagatelldelikten zum Tode verurteilt wurden [Dok. 1, 5]²⁸. Schon bald war allen Beteiligten klar, dass dieser Krieg nicht nach 14 Tagen und auch nicht im September, vor Einbruch der Schlechtwetterperiode, siegreich beendet sein würde, wie die militärische Führung zunächst geglaubt hatte²⁹. Tagebücher und Berichte der Kriegspfarrer zeugen von der Härte der Kampfhandlungen und – damit verbunden – einer immer größeren Brutalität und Verrohung der eigenen Soldaten. So schilderte Stelzenberger, der im Oktober 1941 das Scheitern der Großoffensive auf Moskau miterlebte, die „ungeheure Wut“ seiner Soldaten [Dok. 5]. Und Rahe schrieb bereits Anfang Juli 1941 an seine Frau: „Der Haß ist doch groß, und neue Anschauungen kennen keinen wehrlosen Gegner, dem man ritterlich entgegentritt. Jeder Fremde ist wie ein Stück Vieh, nicht mehr.“³⁰ Auch Beyer kam zu dem Schluss: „Es besteht kein Zweifel, daß die Mehrheit unserer Leute geradezu von Haß gegen das ganze russische Land erfüllt ist.“ [Dok. 3].

All diese wenig ermutigenden Beobachtungen mischten sich mit Beschreibungen von geschändeten Kirchen und Friedhöfen oder christlichen Zivilisten, die wie ein stetes Argument im Hintergrund dem menschlichen Inferno von Hass, Mord und Sterben einen Sinn zu verleihen schienen. Wie dicht die Schilderungen von Kriegsverbrechen und eigenen Verlusten mit Hinweisen auf ein unterdrücktes Christentum beieinander lagen, zeigen die Tagebuchaufzeichnungen der katholischen Divisionspfarrer Josef Wassong und Johannes Stelzenberger [Dok. 1, 5].

Neben der Hoffnung auf Rechristianisierung und Befreiung der Sowjetunion von den Bolschewisten verfolgten die Kriegspfarrer ein

28 Vgl. dazu *Messerschmidt*, Manfred: Die Wehrmachtjustiz 1933–1945. Paderborn u. a. 2008.

29 Vgl. *Hartmann*, Wehrmacht (wie Anm. 2), 251, 285.

30 Schreiben Heinz Rahes an Ursula Rahe vom 7.7.1941. In: Feldpostbriefe von Lt. Heinz Rahe, 22.6.1941–31.12.1941, hg. von Konrad Rahe und Elisabeth Oldenburg. Unveröffentlichtes Manuskript, Hamburg 2005 (Dienstbibliothek des AKMB).

weiteres, für sie essenzielles Ziel. Dieses betraf die eigenen Soldaten, die fast ausnahmslos einer christlichen Konfession angehörten, aber in der Regel kaum noch als kirchlich gebunden bezeichnet werden konnten. Nun bot der Krieg eine einmalige Gelegenheit zur Missionierung dieser Masse junger Männer, die in Friedenszeiten für die Kirche kaum erreichbar war. Nicht zuletzt erhoffte man sich von der Soldatenmission, die zukünftige Stellung der Kirchen in Deutschland zu verbessern. Wer sich in einem siegreichen Krieg um das Wohl und die Kampfkraft der Soldaten verdient machte – so das Kalkül – konnte vielleicht doch noch die von den Nationalsozialisten angekündigte Vernichtung der Kirchen nach dem Krieg verhindern³¹.

Dabei herrschte konfessionsübergreifend Einigkeit darüber, dass der Ostkrieg der Soldatenmission zuträglich war. Vor dem Hintergrund eines leidvollen Alltags, geprägt von Erschöpfung, Todesangst und Heimweh, wuchs der Bedarf an religiösem Trost und damit auch die Bedeutung der Wehrmachtseelsorge. Im Alltag an der „Grenze des Todes“³² öffneten sich junge Männer – so schien es – schneller für die Botschaft des Evangeliums [Dok. 8]. Das ganze Erleben im Osten habe die Stellung der Wehrmachtseelsorge gestärkt, folgerte der evangelische Armeepfarrer Bernhard Bauerle im Oktober 1941 und sprach damit nur aus, was auch in der katholischen Wehrmachtseelsorge Konsens war³³. Gern verwies man auf den Unterschied zum Westfeldzug, der im Vergleich dazu ein „Spaziergang“ gewesen sei und genau deshalb die Arbeit der Kriegspfarrer erschwert habe³⁴. Diese Perspektive zeigt sich in den Tätigkeitsberichten der evangelischen Divisionspfarrer Johannes Rother [Dok. 4] und Ewald

31 Vgl. *Pöpping*, *Passion* (wie Anm. 4), 35f.

32 *Schröder*, Hans Joachim: *Alltagsleben im Russlandkrieg 1941–1945. Eine deutsche Perspektive*. In: Jacobsen, Hans-Adolf (Hg.): *Deutsch-russische Zeitenwende. Krieg und Frieden 1941–1995*. Baden-Baden 1995, 388–409, hier: 388.

33 Vgl. *Pöpping*, Dagmar: „Allen alles sein“. *Deutsche Kriegspfarrer an der Ostfront 1941–1945*. In: Lindner, Konstantin / Riegel, Ulrich / Hoffmann, Andreas (Hg.): *Alltagsgeschichte im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Studien und religionsdidaktische Perspektiven*. Stuttgart 2013, 173–187, 175.

34 *Ebd.*

Burger [Dok. 8]. Auch der katholische Amtsbruder Burgers, Divisionspfarrer Johann Kraus, kam zu dem Ergebnis:

„Je heißer der Kampf entbrannte, je mehr das ‚Fähnlein der Aufrechten‘ durch blutige Verluste zusammenschmolz, umso dringender und sehnlicher verlangten die Kameraden nach dem Worte Gottes und ‚Brote des Lebens‘“ [Dok. 9].

Vor diesem Hintergrund bekam das tägliche Sterben in den eigenen Reihen an der Ostfront eine besondere Bedeutung. Denn hier zeigte sich, dass selbst kirchenferne Soldaten in der Not das christliche Sinnangebot der Kirchen annahmen³⁵. Eine aussagekräftige Quelle dafür ist der Seelsorgebericht des katholischen Kriegspfarrers Franz Xaver Berger. Denn dieser berichtete nicht nur von der ‚erfolgreichen‘ Sterbebegleitung gewöhnlicher Wehrmachtssoldaten, sondern von der Seelsorge an Soldaten der SS, die dem Christentum bekanntermaßen ablehnend gegenüberstanden. Dem katholischen Kriegspfarrer gelang es, selbst Mitglieder der SS, noch während sie starben, zum christlichen Glauben zurückzuführen, wie er in seinem Seelsorgebericht an den katholischen Feldbischof – vermutlich nicht ohne Genugtuung – vermerkte [Dok. 7].

Die Tagebücher und Tätigkeitsberichte der Kriegs- und Wehrmachtspfarrer zeigen, dass ein enges Bedingungsverhältnis von christlicher Sinnstiftung und einem desaströsen Vernichtungskrieg bestand. Der christliche Sinn dieses Krieges wurde in der Missionierung der eigenen Soldaten sowie der Rechristianisierung der besiegten Sowjetunion gefunden.

Bei den folgenden Dokumenten handelt es sich um Auszüge aus persönlichen Tagebüchern katholischer und evangelischer Kriegspfarrer [Dok. 1, 2, 5]. Die Verfasser verstießen bewusst gegen die militärischen Richtlinien, die „tagebuchähnliche Schriften aus dem unmittelbaren Kriegsgeschehen“ untersagten. Ihre privaten Notizen stehen für eine weitgehend unverfälschte persönliche Sicht auf den

35 Vor allem die katholischen Kriegspfarrer achteten sehr genau auf die im katholischen Sinne korrekte sakramentale Versorgung der Sterbenden. Vgl. das Tagebuch des katholischen Lazarettspfarrers Theodor von Loevenich (AKMB, SW 551).

Krieg³⁶. Dies gilt auch für den hier vorgestellten Briefauszug von Heinz Rahe [Dok 6]. Dagegen gehören die hier präsentierten Auszüge aus Tätigkeitsberichten von Kriegspfarrern für ihre militärischen Vorgesetzten [Dok. 3, 4, 8, 9] – wie auch der Seelsorgebericht für den Feldbischof [Dok. 7] – zur offiziellen Selbstdarstellung der Division. Dennoch besitzen sie einen eigenen Wert als historiographische Dokumentation und Selbstreflexion, die durchaus auch eigene Meinungen oder sogar Kritik umfassen konnten³⁷.

Auslassungen wurden mit eckigen Klammern gekennzeichnet, Rechtschreibfehler stillschweigend verbessert und Abkürzungen in Kursivschrift aufgelöst³⁸.

Dokumente

1. Tagebuch des katholischen Divisionspfarrers Joseph Wassong³⁹

So., 22.6.41

Gestern Abend hörte ich, daß heute der Tag B d. H.⁴⁰ der Beginn des Kampfes sei. Punkt 3.15 Uhr begann der Kanonendonner an der ganzen Front. Geschlafen hatte ich wenig. Bald stand ich vor dem auf der Höhe liegenden Hause. Das kinderlose Ehepaar schleppte Bündel *und* kramte. Die Frau kniete weinend *und* betend vor dem Hause nieder; bald hörte ich auch im Zimmer den Mann laut beten. Das *große* Schießen ebte *ziemlich* schnell ab, das Feuer verlangsamte sich. Deutsche Bomber flogen in geringer Zahl hinüber *und* herüber. Wie zum Hohn ging die Sonne friedlich *und* strahlend auf. Kurz vor 5 Uhr hörte ich unten im Dorf jemanden die Sense dengeln. Gegensätze! –

36 Vgl. *Garbe*, Theologe (wie Anm. 9), 615.

37 Vgl. *Hartmann*, Wehrmacht (wie Anm. 2), 20.

38 Ich danke Claudia Guske vom AKMB für ihre freundliche Unterstützung. Herrn Dr. Irmfried Garbe danke ich dafür, dass er mir das Tagebuch von Hermann Wolfgang Beyer zugänglich gemacht hat.

39 AKMB SW 901. Josef Wassong (1893–1966) war zu diesem Zeitpunkt Divisionspfarrer bei der 9. Infanterie-Division der 6. Armee.

40 Dies bezieht sich vermutlich auf den „B-Tag“, der für den 22.6.1941 gebraucht wurde. „B“ deutet in diesem Kontext auf den Anfangsbuchstaben des „Unternehmens Barbarossa“.

Nachmittag mit Pfarrer S.⁴¹ nach Krytynopol⁴², wo ca. 250 Verwundete lagen, wenige von unserer Division. Ich sah drei russische Gefangene, der eine war barfuß; auch feindliche Flieger.

Kurz vorher war vor dem Lazarett ein Sanitäts Soldat (Theologe) von 1 Flieger durch M. G.⁴³ erschossen worden. Besuch bei Pi 9 und Stab A. R. 9⁴⁴. – Wie wird England jubeln über diesen Krieg, das im Mai die Flucht von Rudolf Heß sah! Und wie mag Deutschland überrascht gewesen sein, zumal die Propaganda bisher geschwiegen hatte!⁴⁵

Mo., 23.6.41

Fahrt nach Ostrow und Besuch⁴⁶ bei San. K. ⁴⁷ 1/9, bei dem 1. und 2. A. R. 45. In Ostrow war 1 Anzahl schlecht gekleideter russischer Soldaten zusammen mit Zivilpersonen; letztere hatte man aus den Häusern, aus denen auf unsere Soldaten geschossen wurde, herausgeholt.

Die, die evtl. unschuldig, sind zu bedauern. Ein älterer Mann, ältere Frauen, Mädchen und ein Junge von ca. 13 Jahren waren dabei.

Mi., 25.6.41

Vor ½ 10 Abfahrt, Rückkehr abends 8 Uhr. Zum 1. Mal ging es auf russisches Staatsgebiet bis Gorzi vor Parchacz. Einige große Bunker, die äußerst zäh verteidigt worden waren, sahen wir uns von außen an; hinein durfte man nicht wegen evtl. Sprengmunition. Die schwarzen Schießscharten sagten uns, daß man die starken Bunker ausgeräuchert hatte. Vor einem las ich ein an 1 [weißen/dicken] Stock angeheftetes Blatt: „Hier ruhen 10 russische Soldaten.“ Eine Anzahl der Bunker war noch in Arbeit gewesen, der Krieg kam den Russen zu früh. Besucht

41 Gemeint ist der evangelische Divisionspfarrer bei der 9. Infanterie-Division der 6. Armee, Ernst Schubring.

42 Gemeint ist Krytynopil, heute: Tschernowhrad in der Ukraine.

43 M. G. = Maschinengewehr.

44 Pi = Pionier; A. R. = Artillerie-Regiment.

45 Für die angreifenden Verbände der Wehrmacht kam der Beginn des Feldzuges gegen die Sowjetunion allerdings nicht überraschend. Vgl. *Hartmann*, Wehrmacht (wie Anm. 2), 250f.

46 Wassong hält im Folgenden seine Besuche bei unterschiedlichen Teilen der 9. Infanterie Division fest, die er mit Gottesdiensten versorgte.

47 San. K. = Sanitäts-Kompanie.

wurden Stab A. R. 9, Stab I/45, 3/A. R. 45, dann bei *und* in Gorzi die 9., 10., 11., 12., 13. 14. I. R.⁴⁸ 36. Das ganze III/36 hat bisher 90 Ausfälle; 35 Tote, 16 Vermißte sind darunter. Die meisten Verluste hat 11/36 *und* zwar durch Panzer. Etwa 7 dieser Panzer standen beschädigt und ausgebrannt in *und* um Gorzi. Sie sind *ziemlich* groß, aber anscheinend ältere Modelle mit *ungenügender* Panzerung. In mehreren sah man schwarze Reste ehemaliger *Männer*, ein Rückgrat war noch zu erkennen. Von einer Gruppe Häuser standen nur die Kamine, von anderen sah man nur die *zusammengesunkenen* Blechdächer. Vor Gorzi hatte man 1 *kleine* Kirche zur Bäckerei umgebaut, in der noch Mehl *und* Kommißbrote lagen.

Fr., 27.6.41

10.15 Uhr Abfahrt von Przemyslov über Chrystynopol⁴⁹ nach Rudenko-Lackie. Ein Teil liegt in Ruden*ko* Ruskie; es sind 2 Dörfer, die ganz zusammenhängen. Unterwegs von 1 *russischen* Tiefflieger mit M. G. beschossen. Einschläge kurz hinter unseren Wagen. Ankunft ½ 4 Uhr. Fahrtlänge etwa 65 km. *General* Feldmarschall Reichenau gesehen. [...]

Mo., 30.6.41

Endlich seit gestern Abend Hauptverbandplatz der San. K. 2/9 in Lopatyn. Dort Besuch. Schon 59 Aufnahmen. K. starb. Katholik. Schubring, der zum Ia⁵⁰ weiterfuhr, um evtl. den *General* zu kondolieren, dessen ältester Sohn vor Kowno fiel, fast von 1 Bombe getroffen, nur die Rückscheibe des Autos *und* der Reservereifen von Splittern durchschlagen.

Di., 1.7.41

Morgens in Lopatyn den 1. *sterbenden* Kameraden versehen: Reinhold Bittorf von 9/116. Er erkannte mich sofort *und* sagte, er habe 1 sehr *große* Bitte: er möchte noch 1x *kommunizieren*. Ich versah ihn ganz. Er strahlte vor innerer Freude *und* sagte: „Ich bin so glücklich, daß ich vor Freude weinen könnte“, *und* nachher: „Nun hoffe ich auch

48 I. R. = Infanterie-Regiment.

49 Gemeint ist Krytynopil, heute: Tschernowhrad in der Ukraine.

50 Ia = erster Generalstabsoffizier.

wieder.“ Als wir vor 5 Uhr wiederkamen, grub man ihn eben mit 3 anderen an der *äußeren* Umfassungsmauer der *römisch katholischen* Kirche ein. Ich sprach darum nachher die Begräbnisgebete, während viele umher stehende Soldaten zuschauten.

Mi., 2.7.41

Morgens 4.20 Uhr Abfahrt von Rudenko-Lackie über Leszniow⁵¹ nach Brody, einer Stadt von 18000 *Einwohner*, darunter 60 % Juden. Teilweise war der Weg sehr schlecht, Auto folgte auf Auto; es war ein Glück, daß *keine* Flieger kamen. Die Gegend ist sehr sumpfig. Viele Störche. Viele *russische* Tanks, 2 halbversunken in 1 Wiese. Im Wald vor Brody müssen sehr heftige Kämpfe stattgefunden *haben*, das beweisen die vielen *russischen* Tanks, die zahlreichen Bombentrichter, unbeerdigte Tote. Um 1/211 in Brody, das bis 1918 zu Österreich gehörte; dort Hauptverbandsplatz, der aber erst an *unsere Division* übergeben *werden* soll. Abends 1/27 in der schönen *griechisch katholischen* Kirche. Dankgottesdienst, der von 4 *Geistlichen* gehalten wurde. Der *Pfarrer* sprach in der 2. Hälfte seiner kurzen Ansprache deutsch, begrüßte die *anwesenden* Offiziere *und* wünschte Gottes Segen für uns, die die Befreiung vom Joch der Sowjet-Barbarei brächten. Nach der Feier erzählten die Leute (u. a. ein ehemals *österreichischer Oberleutnant*) von dem Martyrium, das sie unter den Russen ausgestanden. Überall die gleiche Klage, kein Wunder, daß wir am 27.6. die Triumphbogen⁵² auf den Wegen sahen *und* der *griechisch katholische* *Pfarrer* von Lopatyn mir sagte: „Jeder Russe ist ein Teufel“. Die Offiziere essen mit den Fingern[,] selbst wenn man ihnen Besteck gibt, so sagte man mir an *verschiedenen* Orten.

51 Heute: Leshniw.

52 Wassong spielt hier auf die anfänglich positive Aufnahme deutscher Truppen durch interessierte Bevölkerungskreise vor allem im Baltikum und der Ukraine an. Vgl. *Pohl*, Dieter: Die Herrschaft der Wehrmacht. Deutsche Militärbesatzung und einheimische Bevölkerung in der Sowjetunion 1941–1944 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 71). München ²2009, 130.

2. Tagebuch des evangelischen Divisionspfarrers Hermann Wolfgang Beyer⁵³

16. Juli 1941

Es war die erste Predigt im Feldzug gegen Rußland, gegen das Reich der bewußten Gottlosigkeit, die ich zu halten hatte. Es lag nahe, was da zu sagen war. So hatte ich als Text Mk. 11, 22 gewählt: „Jesus sprach zu ihnen: Habt Glauben an Gott.“

Ich ging aus von dem Gotteswort, daß das einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschheitsgeschichte der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben sei. Das gilt ja in ganz besonderer Weise von dem Kampf, den wir jetzt gegen den Bolschewismus zu führen haben. Wie ein dunkles Rätsel hängt dies Gebilde seit 24 Jahren drohend über Europa, über unserem deutschen Volke. Aber was birgt es eigentlich? Wir werden ja noch viel davon zu sehen bekommen, wenn wir in den nächsten Tagen die russische Grenze überschreiten. Aber bestimmte Bilder stehen uns schon jetzt allen vor Augen, wenn wir an den Begriff Bolschewismus denken: Furchtbare Zwangsherrschaft, Kommissare mit vertierten Gesichtern, denen nichts heilig ist, Terror, Hunger, Kinder ohne Halt an ihren Familien, Leichen grausam hingemordeter Menschen, eine Organisation, die das ganze Land in ihre Macht spannt, Kommunismus, Judenherrschaft, ein dunkler, geheimnisvoller Machthaber im Kreml, auf dessen Wink hin Hunderte sterben müssen, mögen sie auch eben noch seine Gehilfen, seine Generale, seine Marschälle gewesen sein, ein verängstetes, seines geistigen Lebens beraubtes Volk. Und wir wissen: Rußland ist das Land der erzwungenen Gottlosigkeit. Was es bis dahin noch niemals in der Geschichte der Völker gegeben, ist hier Wirklichkeit geworden: Nicht nur Christus haben die bolschewistischen Russen wie einst die Juden von sich gestoßen. Von Gott selbst, von jedem Glauben an eine heili-

53 Privatbesitz Irmfried Garbe. Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942) war zu diesem Zeitpunkt Divisionspfarrer bei der 294. Infanterie-Division der 6. Armee. Zur Biographie Beyers vgl. *Pöpping*, Dagmar: Der schreckliche Gott des Hermann Wolfgang Beyer. Sinnstiftungsversuche eines Kirchenhistorikers zwischen Katheder und Massengrab. In: Gailus, Manfred / Vollnhals, Clemens (Hg.): Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im „Dritten Reich“ (Berichte und Studien 71). Göttingen 2016, 261–279.

ge Macht über dem Leben haben die sich losgesagt. Lenin hat einmal geschrieben: „Schon der bloße Gedanke an Gott ist eine Infamie.“

Woher kommt das alles? Nicht aus der Seele des russischen Volkes, die wohl voller Rätsel, voller Grübeleien und Zweifel, aber doch auch erfüllt von einer innigen Frömmigkeit war. Aus dem Westen Europas, aus Frankreich und England und Amerika sind die Gedanken einer angeblichen „Aufklärung“ vielmehr nach Rußland gebracht worden. Unsere Gegner stehen sich darin viel näher, als es zunächst scheint. Freilich sind die westlichen Gedanken von der Wildheit des Asiantentums ins Schauerliche gesteigert worden.

Nicht ein Glaube, aber ein wahnwitziger Menschengedanke liegt dem allen zugrunde: der, daß sich das Leben der Menschen organisieren lasse wie das Arbeiten einer Maschine. Nichts Jenseitiges, nicht über den Menschenwillen Erhabenes gibt es, das über dem Irdischen waltet. Die Organisation der Masse allein hat das menschliche Dasein zu formen. Die Welt wird ein Paradies sein, so haben die Bolschewisten gelehrt, wenn alle Menschen gleich sind, die gleiche Arbeit, den gleichen Lohn, das gleiche Essen, das gleiche Denken, das gleiche Fühlen haben. Diesem erdachten Menschenbilde muß sich alles fügen. Die Vernunft muß alles ordnen und in den großen mechanischen Naturvorgang einfügen, den die Bolschewisten Leben nennen. Alles in der Welt ist berechenbar, ist organisierbar. So muß auch der „Mensch“ organisiert werden. Da wird ein Kind geboren. Es gehört nicht seinen Eltern. Möglichst früh wird es seiner Familie entzogen, wächst auf in der Masse, damit es von früh an die Nummer werde, als die es durchs Leben gehen soll. Wenn dieser Mensch groß wird, gehört nichts ihm. Er hat nur seine Arbeit zu tun. Er ist ein Rädchen in der großen Maschine des Lebens. Dafür, daß diese funktioniert, sorgen die Machthaber und ihre Kommissare und ihre Henker. Nur dem Befehl der organisierten Masse hat der Einzelne zu gehorchen und denen, die sich durch Brutalität und Mord zu ihren Gewalthabern aufgeschwungen haben. Nichts soll der Mensch für sich haben, nicht nur kein dingliches Eigentum, keinen Grund und Boden, sondern auch kein persönliches Gewissen, kein eigenes Empfinden, nicht nur keine äußere, sondern auch keine innere Freiheit. Und darum darf er auch keinen Glauben haben an etwas, das höher ist als die Masse und als der Machthaber im Kreml, darum keinen Glauben an Gott. Denn

wer an Gott glaubt, der ist in seinem tiefsten Inneren immer irgendwie frei gegenüber den Menschen und dem, was sie ihm antun wollen.

Die Folge von alledem ist: Es ist kein Paradies entstanden, sondern das Gegenteil, – ein Dasein voller erstickender Einförmigkeit, voller Elend, Stumpfsinn, Hunger und Mord. Wir sehen es an den trüben, stieren, erloschenen Gesichtern der Kriegsgefangenen, die an uns vorüberziehen. Der Mensch hat in dieser Welt aufgehört, ein wirklicher Mensch zu sein. Und wenn er stirbt, wird er verscharrt, und alles ist aus.

Wir deutschen Soldaten stehen nun im Kampf gegen diesen russischen Bolschewismus. Unsere Panzerwagen, unsere Flieger, unsere Geschütze sind besser als die seinen und werden ihn vernichten. Was aber haben wir ihm an inneren Kräften entgegenzusetzen, die ihn überwinden werden? Das ist die ernste Frage, die an einen jeden von uns in diesen Tagen gestellt wird und auf die wir verantwortlich Antwort geben müssen.

Wir Deutschen wissen aus unserer innersten Art, aus unserem Christenglauben und aus unserer national-sozialistischen Weltanschauung heraus, daß der wirkliche Mensch anders ist und anders sein soll als das Wahnbild, das die Bolschewisten zu verwirklichen suchen.

Wir wissen: Jeder Mensch ist etwas Besonderes. Keiner ist dem Anderen gleich, so wie jeder ein Gesicht hat, das ihn von allen Anderen unterscheidet. Jeder hat seine Art. Jeder seine Gaben. Nicht jeder kann ein Führer sein. Aber jeder kann an seiner Stelle etwas Ganzes leisten, wenn er nur sich selber treu ist, wenn er nur mit allen ihm gegebenen Kräften danach strebt, ein ganzer Mensch zu sein. Und dazu weiß unser Christenglaube ein Tiefstes: Jeder von uns darf als heiligsten Besitz, als innersten Quell seiner Kraft ein ganz persönliches Verhältnis zu Gott haben, zu der ewigen Macht, die über allem Leben waltet. Jeder von uns darf des Glaubens leben, daß Gott ihn geschaffen hat zu dem, was er ist, ihn führt und leitet, ihn bei seinem Namen gerufen hat. Wir sind sein.

Und doch sind wir Menschen nicht nur Einzelwesen. Wir leben von der Gemeinschaft. Aber das ist nicht die eines erdachten Begriffs einer allenthalben gleichen Menschheit, die es nicht gibt, sondern die der gottgeschaffenen Wirklichkeit unseres Volkes. Ihm gehören wir an durch das Blut, das in unseren Adern fließt, durch das Blut, das in der Geschichte immer wieder für dies Volk vergossen ward, das auch

in dieser Stunde aus den Wunden der gar nicht weit von uns eingesetzten Kameraden fließt. Ihm gehören wir zu durch den Geist, der unsere Sprache, unser Denken, unser innerstes Empfinden formt. Ihm schenken wir uns in der freien Gabe unserer Liebe. Als Deutsche und als Christen stehen wir gleicherweise unter dem Gebot: „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst.“

Und wir haben eine Seele. Wir sind nicht Nummern. Wir sind nicht Teilchen einer Maschine. Tief im Herzen hat jeder von uns sein ganz persönliches inneres Leben. Wir brauchen ja nur hineinzuhorchen in uns selbst. Da spüren wir es, was da drinnen lebt. Jeder hat seine Gedanken, die um alle Rätsel des Lebens kreisen. Jeder hat seine Lebensziele, seine Sehnsucht, seine Not, seine Sorgen, mit denen er fertig werden muß. Jeder von uns hat als sein bestes Teil seine Liebe. Und wir alle wissen: dies verborgene Leben unseres Inneren macht es allein lebenswert. Wir alle stehen unter dem Jesuswort: „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele.“ [...]

Zum Glauben sind wir gerufen. Auf dem Parteitag im Jahr 1936, auf dem er den großen Kampf gegen den russischen Bolschewismus ankündigte, der jetzt mit den Waffen durchgeföchten wird, hat der Führer gesagt: „Wehe dem, der nicht glaubt; er ist zu nichts nütze!“ Wir wollen darum ringen, daß wir Menschen des Glaubens seien. Aller echte Glaube aber wurzelt in dem Glauben an Gott. Darum konnte der Führer am Schluß des Aufrufs vom 22. Juni mit Betonung sagen: „Möge uns der Herrgott gerade in diesem Kampfe helfen!“ Wir wissen heute schon: Er hat es getan. Und er wird es auch weiter tun. Er wird auch jedem von uns helfen in dem, was er durchzukämpfen hat. Wir dürfen nur den Ruf nie vergessen, der uns zu echten Menschen macht, der uns ans Ewige bindet, den Ruf Jesu: Habt Glauben an Gott! [...]

3. Tätigkeitsbericht des evangelischen Divisionspfarrers Hermann Wolfgang Beyer⁵⁴

1.7.–31.10.1941

[...] Die Haltung der Truppe

[...] Zum dritten wurde die Haltung der Truppe bestimmt durch das Erlebnis entsagungsvollsten Daseins, das sie durchmachen mußte. Immer das gleiche abwechslungslose Land, die gleichen Strapazen, die gleichen Märsche, der gleiche Dreck, das gleiche Ungeziefer, das alles stellte höchste Anforderungen an die seelische Kraft der Truppe. Vielfach konnte auch die Ernährung nur eintönig und knapp sein. Monatelang gab es keine Möglichkeit zu irgendwelcher Abwechslung oder neuen Eindrücken, die hätten Freude spenden können. In dieser Beziehung unterschied sich der Ostfeldzug grundlegend von denen in Frankreich und auf dem Balkan. Es besteht kein Zweifel, daß die Mehrheit unserer Leute geradezu von Haß gegen das ganze russische Land erfüllt ist. Und trotzdem haben die Männer unbeirrt ihre Pflicht getan, auch wenn ihnen klar wurde, daß sie einem harten und entbehrungsreichen russischen Winter entgegensahen. [...]

4. Tätigkeitsbericht des evangelischen Divisionspfarrers Johannes Rother⁵⁵

1.6.–31.8.1941

[...] Gottesdienste und Truppenbetreuung

[...] Es ist mir eine große Befriedigung, daß es mir möglich war, die Einheiten der Kampfgruppe unserer Division noch vor dem Einsatz in den Gottesdiensten auf den eventuellen Einsatz einzustellen und ihnen dazu Hinweise vom Ewigen her geben zu können. Ich habe von so manchem Kameraden, der nachher im Einsatz diesen Ernstfall kennen lernte und sich aufs Letzte gefasst machen musste, Dank erfahren für diese Ausrichtung, die so ungeheuer wichtig ist. Jetzt ist die Situation für die Truppe eine andere. Die Männer haben dem Tod ins Auge geschaut und an den Grenzlinien des Lebens gestanden. Sofort kommt das neue religiöse Fragen.

54 Bundesarchiv [künftig BArch], RH 26/294.

55 BArch, RH 26/454. Johannes Rother (1904–1967) war zu diesem Zeitpunkt Divisionspfarrer bei der 454. Sicherungsdivision.

Sie haben weiter den Bolschewismus in seinen Auswirkungen gesehen, die zerstörten oder missbrauchten und entweihten Kirchen, die verwüsteten Friedhöfe. Sie haben erkannt, dass die Gottlosigkeit die Sowjets zu Hass und Mord und Untermenschentum geführt hat. Es sind überwältigende Feierstunden für deutsche Soldaten, wenn Kirchen in Russland wieder ihrer Bestimmung übergeben werden und sie sich selber in einer Feierstunde dort vor dem Angesichte Gottes beugen, etwa in der ukrainischen Kathedrale zu Shitomir.

Die Diskussion: Christentum ja oder nein, Kirche ja oder nein, Folgen des Unglaubens und der Gottlosigkeit ist im Fluss und bestimmt die Predigt mit. Die Tatsache, dass z. B. in deutschen Kolonien in der Ukraine 23 Jahre Sowjetherrschaft nicht vermocht haben, den Leuten den Glauben auch aus dem Herzen zu reißen, sondern dass der jetzt noch obendrein vertieft da ist, beschäftigt unsere Soldaten außerordentlich. [...]

5. Tagebuch des katholischen Divisionspfarrers Johannes Stelzenberger⁵⁶

21. Juni [1941]

Rygol [...] 9.00 bei Forsthaus Kielmin (im Walde)⁵⁷ *katholischer Wehrmacht-Gottesdienst* mit Predigt, *General-Absolution*, Messe und Kommunion für III./*Infanterie Regiment 83*. (8 Offiziere, 280 Mann, 8:250)⁵⁸, 2 Lichtbilder vom Gottesdienst. (9.00 *evangelisch*)⁵⁹

56 AKMB Berlin, SW 838. Johannes Stelzenberger (1898–1972) war zu diesem Zeitpunkt Divisionspfarrer bei der 28. Infanterie-Division. Das Tagebuch Stelzenbergers ist in lateinischer Schrift verfasst, jedoch bediente er sich an Stellen, die hätten kompromittieren können, der Gabelsberger Kurzschrift. Die betreffenden Abschnitte wurden im Folgenden mit einer vergrößerten Schriftlaufweite kenntlich gemacht.

57 Rygol und Kielmin (heute Polen) befanden sich 1941 in unmittelbarer Nähe der Grenze des Deutschen Reiches zu Weißrussland.

58 Stelzenberger notierte für jeden seiner Gottesdienste das Zahlenverhältnis der anwesenden Offiziere zu den einfachen Mannschaftssoldaten.

59 Gemeint ist der evangelische Feldgottesdienst.

Besprechung bei Ib⁶⁰: Straftaten der Soldaten gegen russische Zivilpersonen werden nicht verfolgt⁶¹. Ich bin tief erschüttert. Wie soll das enden?

Eph. 6,11–19: Die volle Waffenrüstung Gottes. Heute ist Ruhe vor dem Sturm. Vater unser, Dein Wille geschehe!

Erklärung des Führers über den Bolschewismus als Feind des Nationalsozialismus wird allen Soldaten verlesen. Ia gestattet das Vorgehen der Pfarrer zur Infanterie bis morgen Vormittag.

Richtlinien für das Verhalten der Truppen in der Sowjet-Union: 1) Der Bolschewismus ist der Todfeind des nationalsozialistischen deutschen Volkes. Dieser zersetzenden Weltanschauung und ihren Trägern gilt Deutschlands Kampf.⁶² (20)⁶³ [...]

3. Juli [1941]

Zoludek⁶⁴ (Schule) [...] Der Krieg legt diesmal schwere politische und religiös-moralische Probleme auf. (70) [...]

15. Juli [1941]

Kamien (Zelt) [...] Wie wird das religiöse Problem in Russland gelöst werden? Wird Christus wiedererstehen? – Gestern wurden bei der 14./I. R. 7 von Oberleutnant Wandel drei russische Kommissare erschossen. Im letzten Augenblick schlugen alle Kreuze. Das

60 Ib = Zweiter Generalstabsoffizier.

61 Gemeint ist der Erlass über die Ausübung der Kriegsgerichtsbarkeit im Gebiet „Barbarossa“ und über besondere Maßnahmen der Truppe vom 13.5.1941, mit Ergänzungen des Oberbefehlshabers des Heeres vom 24.5.1941. Vgl. Hartmann, Wehrmacht (wie Anm. 2), 318. Er beinhaltete u. a., dass Straftaten von Wehrmachtsoldaten gegen Zivilisten im Gebiet „Barbarossa“ nicht verfolgt werden sollten.

62 Vgl. die Richtlinien des Oberkommandos der Wehrmacht [OKW] für das Verhalten der Truppe in Russland vom 19.5.1941. Darin wurden die deutschen Soldaten aufgefordert, in der Sowjetunion rücksichtslos gegen Kommunisten, Saboteure und Juden vorzugehen. Vgl. auch *Verfolgung*, (wie Anm. 3), 120.

63 Die Zahlenangaben am Ende eines Tagebucheintrages beziehen sich vermutlich auf die von Stelzenberger zurückgelegte Wegstrecke des betreffenden Tages.

64 Zoludek oder Schaludok ist ein Ort in Weißrussland (Belarus).

religiös Christliche steckt also doch noch in den Leuten. Nur die Jugend ist ganz gottlos. – Es ist ein sinnvolles Bild, wenn Christus von sich sagt: „Ich bin das Licht der Welt, wer mit mir wandelt, schreitet nicht in der Finsternis.“ Joh. 7, 12, Eph. 5,8: „Wandelt als Kinder des Lichtes!“ (50) [...]

18. Juli [1941]

Cholopenitschi (Zelt neben Kirche) [...] Wir machen 3 Gefangene. Diese wollten über den Weg in den Wald. Wir liessen sie vor dem Auto hergehen. Dann begegneten wir 2 Kradfahrern⁶⁵ der 14./7, fragten sie, ob wir die Gefangenen wohl bei der *Kompanie* abgeben könnten. Sie erwiderten: es wäre am besten, sie gleich umzulegen, bei der *Kompanie* würden sie doch erschossen. Viele 7er hätten von Prawe-Mosty⁶⁶ her noch ungeheure Wut. (80) [...]

17. Oktober [1941]⁶⁷

Ilja (Dnjepr) [...] Die Zivilisten machen vor dem Essen 3 Kreuzzeichen und beten. Sie haben viele Heiligenbilder wieder in der Herrgottsecke aufgehängt, als die Deutschen kamen. Vorher wurden Bilder verbrannt, wenn sie gezeigt wurden. Im Wohnzimmer unserer Quartierleute hängt eine Abbildung der Mutter Gottes aus der Kathedrale von Smolensk, die viel verehrt wird. Das Christentum ist auch im Lande der organisierten Gottlosigkeit nicht tot! (250)

65 Kradfahrer = Kraftradfahrer.

66 Mosty, heute: Masty, ist ein Ort in Weißrussland (Belarus).

67 Die Division Stelzenbergers war Teil der Heeresgruppe Mitte, die am 30.9.1941 unter dem Decknamen „Unternehmen Taifun“ gegen die Verbände der Roten Armee vor Moskau vorging. Bereits Mitte Oktober gerieten 673.000 Rotarmisten infolge der Schlachten von Vjasma und Briansk in deutsche Kriegsgefangenschaft. In den Tagebuchnotizen vom Oktober 1941 beschreibt Stelzenberger das Elend der sowjetischen Kriegsgefangenen auf den Märschen in die Kriegsgefangenenlager der Wehrmacht. Vgl. *Hartmann*, Wehrmacht (wie Anm. 2), 310.

18. Oktober [1941]

Lupuny, 10 km westl. Smolensk: Zurück bei AOK⁶⁸ 9: *Wehrmacht*-Dekan Walter. Briefe und Gräber-Arbeiten. – „Witebsk“ 5000 bis 6000 Juden erschossen. Gefangene, die einen anderen Russen beerdigen sollten, zogen ihm die Kleider aus, und schnitten sich ein Stück von ihm ab, zerkleinerten es, kochten und aßen es! Welche Rache wird daraus entstehen. (25)

19. Oktober [1941]

Sonntag, Lupuny b. Smolensk [...] 7.00 in Lupuny (Kasino) *katholischer Wehrmacht-Gottesdienst* mit Predigt, Messe, *General-Absolution* und *Kommunion für Divisions-Stab Quartiermeister-Abteilung*. – Arbeit an Lichtbildern.

„Jesus ist Licht.“ Der Getaufte muss froh sehen. Sonst wäre alles Erzählung. Welche Schicksale spielen sich aber mit den vielen tausenden von Gefangenen ab: Sie fallen erschöpft auf der Strasse um. Man hört das Schreien und Schiessen. Und wenn einer auf der Strasse liegt, dann raufen sich die Umstehenden um seine Schuhe und Kleider! Der Mensch wird zum Tier. Auf der Autobahn werden 30.000 Gefangene vorbeigeführt. Es ist ein Zug des Elends. Viele können nicht mehr marschieren. Sie behaupten, seit 6 Tagen nichts mehr gegessen zu haben. Sie schreien. Wer die Reihe verlässt, wird erschossen. Durch die Nacht klingt das unheimliche Marschieren, Jammern und Schiessen. Es ist eine Nacht des Grauens.

20. Oktober [1941]

Lupuny: Abfahrt der Staffeln nach Smolensk Hotel Molochow. Besuch bei Pfarrer Dekan Walter AOK 9. Schriftliche Arbeiten: Gräberliste und Briefe von Angehörigen. Beim General. – Bilder des Grauens auf der Strasse Wjasma – Smolensk: Ca. 50 m weit liegt auf der Strasse oder daneben ein toter Russe, der im Gefangenen-Zug zusammengebrochen war (an Erschöpfung) oder erschossen wurde! Der Leichnam liegt im tiefen

68 AOK = Armeeoberkommando.

Schmutz, die Autoräder gehen darüber. Die Mitgefangenen haben ihm alle Kleider und die Schuhe ausgezogen! Ein entsetzliches Elend! – Bei Dekan Walter AOK 9. (40) [...]

22. Oktober [1941]

Smolensk, Haus Molochow: 7.30 zelebriert bei AOK 9. 8.30 Abfahrt nach Jarzewo – Cholm – Nowosselje: Gräber 1. und 3./*Pioniere 28* und *Infanterie Regiment 7* festgestellt und gesegnet. Lichtbild: Grab 1./*Pioniere 28* an der Autobahn Jarzewo. Toter Gefreiter Fischer 11./7 bei Chatini⁶⁹, nördlich Autobahn und südlich Autobahn Gräber *Infanterie Regiment 7* festgestellt. (Film R32) russische Stellung bei Chatini.

Fürchterlicher Eindruck des Schlachtfeldes. Jeder Raum zerstört, viele Russen und Deutsche unbeerdigt. Minen. Schauriger Anblick der Leichen, die seit Anfang September dort liegen. Man müsste Maler sein, um alle Stimmungen einzufangen. Füße abgefahren und der Körper im Wasser. Die Haut ganz ledern. Die Skelettform des Schädels ist stark abgezeichnet. – (140 km). [...]

24. Oktober [1941]

Smolensk (Haus Molochow) 6.45 zelebriert AOK 9. – 8.00 mit *Gefreiten Ender 1./Artillerie Regiment 64* nach Jarzewo gefahren und mit blutend banger Seele nach *Wehrmachtspfarrer* Preisker gesucht – ohne Erfolg. Grab *Oberleutnant* Nebe festgestellt, unbeerdigte tote Deutsche gefunden. – 14.30 *Herr* Generaloberst von Strauss und die Herren des AOK 9 durch die Kathedrale geführt. *Wehrmacht*-Dekan Walter besucht. Von General Sinnhuber beauftragt, morgen den *Oberleutnant* Nebe umzubetten. (140 km).

25. Oktober [1941]

Smolensk (Molochowo) 10.00 den *Major* im Generalstab Gundelach durch die Kathedrale geführt. 11.00 ab nach Jarzewo, dort *Oberleutnant* Nebe umgebettet an die Autobahn. *Pfarrer* Heinrich 255. Division zu Besuch.

Immer wieder begegnen einem lange Züge von Gefangenen. Man kann die Elendsbilder bald nicht mehr an-

69 Chatini = Katyn.

sehen: verhungert, entkräftet, traurig, müde. Und immer wieder viele Tote am Straßenrand säumen den Weg der Jammerkolonnen. Ich wäre froh, aus Russland raus zu kommen, um diese Bilder nicht immer wieder neu ins Gedächtnis gemeißelt zu bekommen (140 km).

26. Oktober [1941]

Smolensk (Molochowo) Die Division rückt in die Verladeräume [...] Fahrt über Orscha, Borissoff nach Molodechno. Viele Eindrücke: Ungeheuer weite Landschaft, teilweise sehr schön, alte Kampfstätten, viele bekannte Gräber 6 von 49, Gefangene bei der Arbeit, bestellte Felder, überall ist Gott! – Überall arbeiten jüdische Frauen und Mädchen auf der Straße. Sie sind zu Baukolonnen zusammengefasst. Eine furchtbare Kulturschandel! Überall werden Russen erschossen. Unser Hausverwalter in Molodechno⁷⁰ berichtete: Er sollte ein deutsches Soldatenheim übernehmen. Dazu hatte er 300 Arbeiter, meist Juden. Heute Morgen seien diese nicht gekommen. Auf seine Frage erhält er Bescheid, dass man 90 davon, meist Handwerker, erschossen hätte. Grund: in Minsk sei angeblich ein Betriebsstofflager angesteckt worden. Sicherlich wurden im ganzen Gebiete Juden ums Leben gebracht. (400 km).

27. Oktober [1941]

Molodechno, Offiziersheim. Die Division rückt in die Verladeräume. 8.30 Abfahrt von Molodechno, 12.00 Ankunft in Wilna. Eine sehr schöne, überall sehr interessante und reiche Stadt. Meist katholische Bevölkerung. Gang in den Dom und zur Wallfahrtsstätte der Madonna von Wilna über einem Torbogen. Unterkunft: Hotel St. Georges. Man ist sehr erstaunt, noch immer wieder so viel Kultur um sich zu haben: gedeckte Tische, weißes Bett, gut gekleidete Menschen, Geschäfte usw. Wie entbehrungsvoll war doch der Russland-Feldzug. Hier wurden jeden Tag Tausende von Juden erschossen. Von 40.000 (90.000) Juden in Wilna

70 Heute: Maldsetschna.

sollen nur noch 6000 (12.000) am Leben bleiben! Wie furchtbar ist das. Man schämt sich für solches Tun deutscher Menschen. Das Essen will nicht mehr schmecken. Die Juden werden jeweils im Ghetto abgeholt: Männer, Frauen und Kinder. Sie werden von litauischer Miliz unter deutscher Polizeiaufsicht rausgeführt, müssen sich die Gräber schaufeln, werden wütend geschlagen und dann erschossen. Die nächste Reihe muss erst die Toten in die Löcher legen und zuschaukeln, dann werden sie selbst umgebracht! Blut, Blut! (140)

6. Brief des evangelischen Pfarrers und Leutnants Heinz Rahe an Ursula Rahe⁷¹

18.7.1941

[...] Als ich gestern früh durch den graublen Morgen fuhr, habe ich ein kleines Poem⁷² verfaßt. Vielleicht schicke ich es Dir mal zu. Aber Du darfst nicht darüber lachen!

Gestern abend hatte ich mit einigen Kameraden und heute früh mit unseren Pfarrern ein Gespräch über den Sinn dieses Feldzuges. Seit so viele Kameraden ihr Leben lassen mußten, ist mir diese Frage sehr lebendig geworden. Ich muß immer daran denken, wie ich während unseres Aufenthaltes im Reich im Kompanie- oder Zugunterricht auf den bevorstehenden Rußlandfeldzug hinwies, aber allgemeine völlige Verständnislosigkeit fand. Auch mit Prießnitz sprach ich, während wir packten, darüber. Warum? Das konnte damals noch niemand einsehen. Ich selbst wußte nur, daß der Feldzug bevorstand,

71 MSPT, 3.2002.0985. Heinz Rahe (1912–1963) war zu diesem Zeitpunkt Leutnant beim Krad-Schützen-Bataillon 43, das zur 13. Panzer-Division der Heeresgruppe Süd gehörte. Er vertrat häufiger den evangelischen Divisionspfarrer Helmut Döring (1909–1944) (BArch, RH 27/13).

72 Das Gedicht lautete wie folgt: „In diesem Reich herrscht die Gewalt! – der Bauer hat nichts mehr zu sagen – er darf stets nur fronen, nie klagen – doch mancher still die Fäuste ballt//Sein eigen Land ist nicht mehr sein – Er muß zwar drauf ackern und streuen – doch kann er sich nicht mehr dran freuen – der Sowjet heimst die Ernte ein//Man gebe dem Volk Freiheit und Brot – Und auch jedem Manne das Seine! – Es lebe die freie Ukraine! – Erst dann ist's [aus] mit aller Not.“ (Ebd).

über den Grund machte ich mir selbst vielleicht auch nicht allzu viele Gedanken. Leider habe ich dann keine Gelegenheit gehabt, die Erklärung der Reichsregierung⁷³ zu hören. Gestern nun wurden die verschiedensten Motive genannt. Einer ging davon aus, daß die meist jüdischen Kommissare mit geladener Pistole die wankenden Kompagnien der Russen in den Kampf treiben sollen. Er meinte, deren Herrschaft müsse nun endlich gebrochen werden, auch hier in S. müsse eine neue Ordnung entstehen. Aber lohnt es sich, dafür deutsches Blut zu opfern? So sagte ein anderer: Es sei vielleicht besser, wenn wir einen Ostwall gebaut hätten, um uns darüber zu verteidigen. Was ginge uns der Osten an! Doch sicherlich brauchten wir die fruchtbare Ukraine als Ernährungsbasis für die weitere Kriegsführung. Das schien mir einleuchtend: Vorsorge treffen, damit die Heimat zu essen hat. Als wir dann an der ehemaligen Kirche vorbeikamen, stieg in mir wieder die Hoffnung auf, daß in einer freien Ukraine vielleicht auch wieder christliche Verkündigung möglich sei. Dieser Wunsch ist für mich auch ein Ziel, für das sich kämpfen läßt. Pfarrer Eickhoff⁷⁴ meinte, daß die Vorsehung Deutschland vielleicht dazu ausersehen habe, die Sowjetherrschaft zu zerschlagen. Ich selbst wage mich an solche Geschichtsdeutung ungern heran.

7. Seelsorgebericht des katholischen Divisionspfarrers Franz Xaver Berger⁷⁵

1.7.1941–30.9.1941

[...] Die Hauptarbeit in dieser Zeit des Vormarsches war der Seelsorge an den Verwundeten gewidmet. Bei dem großen Anfall von Verwundeten und der starken Inanspruchnahme der Ärzte und des Sani-

⁷³ Vgl. *Domarus*, Hitler (wie Anm. 19).

⁷⁴ Josef Eickhoff war zu diesem Zeitpunkt Divisionspfarrer bei der 13. Panzerdivision.

⁷⁵ AKMB, SW 112. Franz Xaver Berger (1911–1983) war zu diesem Zeitpunkt der katholische Divisionspfarrer bei der Panzergruppe 4. Auf dem Vormarsch Richtung Leningrad bis September 1941 betreute er vor allem die Feldlazarette. Seit 1942 wirkte Berger neben seinem Amt als Divisionspfarrer der 227. Infanterie-Division u. a. als außerordentlicher Lazarettseelsorger bei einer SS-Totenkopf- und einer SS-Polizei-Division (AKMB, SW 112, 113).

täts-personals war es unbedingt notwendig, daß jemand sich rein menschlich und in seelischer Beziehung der Verwundeten und Sterbenden annahm, ihnen diesen und jenen Wunsch erfüllte, an die Angehörigen schrieb, zum mindesten für jeden ein teilnahmevolles und ermunterndes Wort und etwas Lesestoff hatte. Jeder griff dabei auch gerne zu religiösem Schrifttum, zum Feldgesangbüchlein und zur Hl. Schrift und besann sich in diesen Stunden und Tagen der heiligsten Werte und Güter, für die er vorher oft wenig Zeit übrig hatte. Auch Kameraden, die früher anders dachten und von der christlichen Religion sich abgewendet hatten, waren in dieser Situation für das kameradschaftliche Kommen des Pfarrers und das zunächst menschlich teilnehmende Wort und schließlich auch für religiösen Trost dankbar. Sie beteten das Reuegebet und das Vaterunser oft laut mit und verlangten nicht selten aus freien Stücken die Sakramente. Wir hatten eine zeitlang in den Feldlazaretten der Gruppe auch die Verwundeten der SS-*Totenkopf Division* zu betreuen und seit langem die verwundeten der SS-*Polizei Division*. Diese Kameraden der SS sagten wiederholt: Es freut uns, daß Sie uns nicht links liegen lassen, weil wir von der SS sind. Bei diesen Besuchen der Verwundeten ergaben sich die vielgestaltigsten Möglichkeiten für seelsorgerisches und priesterliches Wirken. Es war manchmal möglich bis zu 60 und 80 Kranken- und Sterbekommunionen im Tage zu spenden, im Gelände, im Krankenkraftwagen, im Feldlazarett, anderen zum mindesten durch Liebesreue, ein Gebet der Ergebung in Gottes Willen, Absolution und hl. Ölung letzte Gnade zu vermitteln und zu einem guten Tod zu verhelfen.

Größter Wert wurde überall darauf gelegt die Toten ehrenhaft zu bestatten und einzusegen, besonders bei den von uns betreuten Feldlazaretten, und wir haben in Erfüllung dieser unserer Ehrenpflicht über 500 Kameraden zur letzten Ruhe eingeseget. Den Angehörigen daheim ist es der einzige Trost und Halt zu wissen, daß noch ein Pfarrer bei den Sterbenden war, ihm den Weg in die Ewigkeit ebnete und ihn ehrenvoll bestattete. Das kommt in allen Dankesbriefen aus der Heimat in oft rührenden Worten zum Ausdruck. Es war eine Hauptaufgabe, besonders in den Abend- und Nachtstunden, den Angehörigen einen diesbezüglichen Trostbrief zu schreiben. Fast immer war es möglich, auch ein Bild des Grabes zu vermitteln, was die Angehörigen als teures Andenken dankbarst begrüßten. Wir er-

füllten damit einen persönlichen Auftrag des Befehlshabers, der auf die Seele band, durch Sorge für würdige Bestattung der gefallenen Helden, Aufnahmen schöner Heldengräber, unter Zuhilfenahme der Propaganda-Kompanie (Bildberichter) und Übermittlung der Bilder an die Angehörigen die Verbindung von Front und Heimat aufrecht zu erhalten und zu stärken.“ [...] „Schlechte Einflüsse auf den Geist der Truppe konnte ich während der Kampfzeit nicht feststellen. Doch ist nicht zu verkennen, daß die Härte und Grausamkeit und oft große Hinterhältigkeit des Kampfes in Rußland den Geist und die Stimmung allmählich drückte. Der schwere und langwierige Krieg in Rußland ist eine harte Belastungsprobe des Geistes unserer Soldaten. Doch kann das Erlebnis des Sowjetparadieses dem deutschen Soldaten nur die Notwendigkeit dieses Kampfes illustrieren.

8. Tätigkeitsbericht des evangelischen Divisionspfarrers Ewald

Burger⁷⁶

23.6.1941–29.9.1941

[...] IV. Aufnahme des Dienstes: Da der Einsatz für die Truppe anstrengende Märsche und dann fast ununterbrochen schwere und verlustreiche Kämpfe brachte, war sie für den Dienst des Kriegspfarrers aufgeschlossener als vorher auf dem Truppenübungsplatz. Durch die enge Gemeinschaft auf dem Marsch, beim Angriff oder im Deckungsloch, ergab sich eine tiefe Verbundenheit. Über die Anwesenheit des Kriegspfarrers auch bei Kampfhandlungen, die Mitwirkung bei der Bergung von Verwundeten, und die Besuche in den Stellungen haben Soldaten und Offiziere sich erfreut ausgesprochen. Die Anregung zu Gottesdiensten ging jetzt auch von der Truppe selbst aus, teils von einzelnen Soldaten, teils von den Führern der Einheiten, die für jede innerliche Stärkung ihrer Männer dankbar waren. „Wann halten Sie wieder bei uns Gottesdienst?“ „Können Sie nicht heute bei uns Gottesdienst halten?“ „Warum ist diesmal keine Abendmahls-

76 Der Bericht Burgers erstreckt sich vom Abtransport der Division aus Grafenwöhr bis zum Einzug der Wehrmacht in Kiew (BArch, RH 26/113). Ewald Burger (1905–1942) war in dieser Zeit Divisionspfarrer bei der 113. Infanterie-Division der 6. Armee.

feier?“ Viele bekannten, dass sie wieder beten gelernt haben. Der Widerspruch von deutschgläubiger Seite ist ganz verstummt.

Was die sittliche Haltung angeht, so bewirkten die großen Anforderungen, der Ernst des Kampfes und die Nähe des Todes eine Reinigung der Atmosphäre. Flüche und Zoten sind zurückgetreten. Die Versuchung durch Frauen und geilmachende Vorführungen fiel weg. Es ist zwar damit zu rechnen, dass die religiöse Aufgeschlossenheit nach Beendigung des Kampfes wieder nachlässt und auch die sittliche Haltung sich wieder ändert. Aber der russische Feldzug hat doch viel tiefer in das innere Leben der Soldaten eingegriffen als das im Westfeldzug der Fall war. Das ist begründet in der längeren Dauer der Kampfhandlungen, den höheren Anforderungen an die Leistungskraft und die größere Zahl der Verluste. Man hört immer wieder sagen: „Wir wissen erst jetzt, was Krieg heißt.“

9. Tätigkeitsbericht des katholischen Divisionspfarrers Johann Kraus⁷⁷

1.7.1941–30.9.1941

[...] Wenn den marschierenden oder kämpfenden Truppen das Gepäck zu schwer oder der Träger des Gepäcks durch Verwundung ausgefallen war, nahm ich gerne den Munitionskasten ab und trug, wenn höchste Eile und Gefahr im Verzuge war, den Maschinengewehrkasten nach. Ich wollte wahr machen „Einer trage des anderen Last“. Es einte uns ein Ziel „rücksichtsloser Kampf gegen den gottlosen Bolschewismus bis zum Endsieg“. Wenn die Schlacht vorüber war oder der Angriff abgestoppt wurde, kümmerte ich mich in erster Linie um meine Verwundeten, sorgte für die gefallenen Kameraden mich um ein ehrenvolles Begräbnis. Auf die zweckmäßige Anlage und Pflege der Heldengräber wurde besonders Bedacht genommen. Wenn möglich, besuchte ich täglich den Hauptverbandsplatz in den Gefechtpausen [...]. Von vielen Verwundeten und Sterbenden nahm

77 Johann Evangelist Kraus (1898–1972) war in dieser Zeit Divisionspfarrer bei der 113. Infanterie-Division der 6. Armee. Auch sein Bericht umfasst den Zeitraum vom Abtransport der Division aus Grafenwöhr bis zum Einzug der Wehrmacht in Kiew (BArch, RH 26/113).

ich letzte Wünsche und Aufträge an die Angehörigen entgegen und besorgte sie im Rahmen der Vorschriften.

In der Berichtszeit wurden 42 Gottesdienste, darunter 18 Feldgottesdienste, jedoch die letzteren mit anschließender heiliger Messe, Generalabsolution und heiliger Kommunion gehalten. 75 Kommunionfeiern mit vorangehender Generalabsolution und kurzer Ansprache fanden in der ersten Linie oder in den Bereitschaftsstellungen, in den Büschen der russischen Steppe oder an den Ufern des Dnjepr oder seinen Nebenarmen oft unter Fliegerbesuch statt. Die Beteiligung an den Gottesdiensten, sowie an den Kommunionen war meist eine 100%ige. Je heißer der Kampf entbrannte, je mehr das „Fähnlein der Aufrechten“ durch blutige Verluste zusammenschmolz, umso dringender und sehnlicher verlangten die Kameraden nach dem Worte Gottes und „Brote des Lebens“. Während der Einsatzzeit teilte ich gegen 3500 Kommunionen aus. An den Feldgottesdiensten nahmen gegen 4500 Mann teil. Dabei ist nicht eingerechnet, wie schon oben bemerkt, die Seelsorge auf den Hauptverbandsplätzen und den 6maligen Besuch der zurückliegenden Feldlazarette. Wenn ich so Schulter an Schulter vorn mit den Kameraden in der ersten Linie stand und sie beim Angriff begleitete und betreute, so war es mir ein Leichtes, auf dem Hauptverbandsplatz die Verwundeten seelsorgerlich zu beeinflussen. Von allen Seiten verlangten oft die Schwerverwundeten aber auch die Leichtverwundeten katholischen Kameraden nach der heiligen Kommunion und der letzten Ölung. Den Kameraden der anderen christlichen Bekenntnisse betete ich das Gebet des Herrn vor, erweckte mit ihnen vollkommene Reue und tröstete sie in Hinblick auf das Kreuz, das ich ihnen oft zum Kusse reichen durfte. So durfte ich es erleben, wie manche Kameraden rührend schön ihre schweren Wunden mannhaft, echt christlich ertrugen und ihr Leben geduldig und ergeben dem Schöpfer trotz aller Sorgen um Heimat, Frau und Kinder und Angehörige zurückgaben. „Saints soldats, priez pour nous.“

Zusammenfassend darf ich sagen, es machte sich in der Marschzeit und vor allem während des Einsatzes ein starkes religiöses Bedürfnis geltend. Irgendwelche Hemmungen, die die Kameraden in der Ausbildungszeit von der religiösen Betätigung und Anteilnahme am Gottesdienste fernhielten, konnte ich, je mehr die Gefahr wuchs, und die „Getreuen“ auf ein kleines Häuflein zusammenschmolzen, durch

seelsorgerliche Einwirkung leicht überwinden. Keiner, dem ich das Wort Gottes oder das Brot des Lebens anbot, wies es zurück. Der Gegner wurde geworfen, wo wir ihn trafen, wenn auch unter blutigen Verlusten unter der Parole „Gott will es.“⁷⁸ Für uns war dieser Feldzug ein Kreuzzug gegen den gottlosen Bolschewismus. Dazu gab den stürmenden u. kämpfenden und sterbenden Kameraden das Wort und Brot des Lebens nicht zuletzt Kraft und Ausdauer zu einem glücklichen völligen Endsieg. [...]

78 Hier spielt Kraus auf die Rede Papst Urbans II. aus dem Jahr 1095 an, mit dem dieser zum Kriegszug gegen den Osten aufrief, der die orientalische Christenheit von der Unterdrückung durch die Muslime befreien sollte. Der Überlieferung nach wurde der Papst immer wieder durch den Ruf seiner Zuhörer „Deus lo vult“ [„Gott will es“] unterbrochen. In den folgenden beiden Jahrhunderten wurde der Ruf „Gott will es“ zum Motto der Kreuzzüge. Vgl. *Thorau*, Peter: Die Kreuzzüge (Beck'sche Reihe 2338). München ³2007, 27.

Literaturbericht

Quellensammlungen zur Geschichte der Landeskirchen in der NS-Zeit (mit besonderer Berücksichtigung Bayerns)

Karl-Heinz Fix

Die institutionell oder privat verantwortete Sammlung von Quellen zur Auseinandersetzung zwischen der evangelischen Kirche und dem nationalsozialistischen Staat sowie die Dokumentation der mit diesen Auseinandersetzungen verbundenen Synoden setzte schon bald nach der sogenannten Machtergreifung im Reich und im benachbarten Ausland ein. Diese Publikationen analysierte Christopher Spehr in seiner Probevorlesung vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster im Juli 2009 ausführlich¹. Im Folgenden soll die Perspektive durch einen Überblick über nach 1945 erschienene Quellensammlungen, v. a. aus den Landeskirchen, erweitert werden.

1. Kein Thema für Forschungsüberblicke

In Forschungsüberblicken fristete das Thema Quellen ein Schattendasein. Otto Diehn führte in seiner „Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933–1945“² „Dokumenten- und Quellenveröffentlichungen“ sowie „Erinnerungen und Tagebücher“ auf³. Dabei handelte es sich um zeitgenössische Sammlungen und Zusammenstellungen aus der unmittelbaren Nachkriegszeit sowohl aus dem kirchlichen Bereich als auch aus der Geschichtswissenschaft. Darüber hinaus kündigte er die geplanten Drucke der Protokolle der Reichsbekenntnissynoden von Barmen, Augsburg, Bad Oeynhausen sowie der altpreußischen

1 *Spehr*, Christopher: „Fixigkeit ist keine Hexerei“. Zeitgenössische Darstellungen und Dokumentationen des Kirchenkampfes während der NS-Zeit. In: *ZThK* 107 (2010), 64–99. Vgl. auch: *Fix*, Karl-Heinz: Zustimmung – Anpassung – Widerspruch. Quellen zur Geschichte des bayerischen Protestantismus in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft (AKIZ A 21). Göttingen 2021, 12f. Da der vorliegende Text auf der Einleitung der genannten Dokumentation beruht, liegt sein Schwerpunkt auf Bayern.

2 AGK 1. Göttingen 1958.

3 *Ebd.*, 38f. bzw. 39.

Synoden in Dahlem, Steglitz und Halle aus dem „Bielefelder Archiv“ an. Im Abschnitt mit Literatur zu den einzelnen Landes- und Freikirchen⁴ nannte er jeweils auch einige Quellensammlungen.

In der Überblicksdarstellung „Die Erforschung des Kirchenkampfes. Die Entwicklung der Literatur und der gegenwärtige Stand der Erkenntnis“ des Historikers und Niemöller-Biographen Jürgen Schmidt spielt das Thema (landeskirchliche) Quellensammlungen dagegen keine Rolle⁵. Auch in den beiden großen Literaturberichten von Kurt Meier zur Kirchlichen Zeitgeschichte aus den Jahren 1989/90 bzw. 1999 bleiben Dokumentationen gerade auf landeskirchlicher Ebene – mit der Ausnahme Württemberg (s. u.) – unbeachtet, obwohl Meier andererseits z. B. die Editionen der katholischen Kommission für Zeitgeschichte zur Kenntnis nahm⁶. Zwischenzeitlich hatte jedoch Joachim Mehlhausen in seinem TRE-Artikel „Nationalsozialismus und Kirche“ in der Bibliographie zahlreiche evangelische (auf Reichs- und Landeskirchenebene) sowie katholische Quellensammlungen angeführt⁷.

2. Selbstvergewisserung, Sicherung der Deutungshoheit, oder Dienstleistung für Historiker?

Sofort nach Kriegsende wurden unter führender Beteiligung der bayerischen Landeskirche zwei umfangreiche Dokumentensammlungen auf den Weg gebracht, die inhaltlich und organisatorisch eng miteinander verbunden waren, sich in der Zielsetzung aber unterschieden. Der im Jahr 1935 in Marburg aus politischen Gründen zwangsemeritierte Ordinarius für Kirchengeschichte Heinrich Hermelink, der dann als Pfarrverweser in den württembergischen und 1939 den bayerischen Kirchendienst trat, veröffentlichte 1950 die Sammlung „Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945“⁸. Der Titel sugge-

4 Vgl. ebd., 129–140.

5 TEH 149. München 1968.

6 Vgl. Meier, Kurt: Literatur zur kirchlichen Zeitgeschichte. In: ThR N. F. 54 (1989), 113–168, 380–414 und 55 (1990), 89–106; ders.: Kirchliche Zeitgeschichte. In: Ebd. 64 (1999), 38–83, 153–196, 241–276.

7 In: TRE XXIV (1994), 43–78, 73f.

8 Die Literatur zu Hermelink blendete diesen Aspekt seines kirchenhistorischen Wirkens aus, vgl. u. a. Hammann, Konrad: Heinrich Hermelink als Reforma-

rierte, dass die Kirche eine re-aktive Rolle innegehabt habe und blendete Verfolgung und Unterdrückung aus.

Dieses über 700 Seiten starke „Kirchliche Weißbuch“ entstand auf Anregung der Landesbischöfe Hans Meiser und Theophil Wurm. Schon am 13. Juli 1945⁹ war aus München an sämtliche erreichbaren kirchlichen Stellen schriftlich die Bitte ergangen, die notwendigen „kirchlichen offiziellen Dokumente“ zur Verfügung zu stellen. Das Echo auf diesen die Richtungweisenden Aufruf zur Sammlung von „Dokumente[n] des Widerstands gegen die nationalsozialistische Kirchenfeindschaft und gegen die antichristliche Weltanschauung“ war jedoch – u. a. bedingt durch Kriegseinwirkungen – gering: nur die Marburger Theologische Fakultät und der frühere Hamburger Landesbischof Franz Tügel stellten Material zur Verfügung. Daher konnte sich Hermelink fast nur auf württembergische und bayerische Quellen stützen. Letztere stammten zum Teil von Oberkirchenrat Wilhelm Bogner, die dieser als Augsburger Dekan und Mitglied des Landes- und Reichsbruderrats der Bekennenden Kirche gesammelt hatte. Hermelink präsentierte schließlich 260 Dokumente mit Einleitung und knappem Kommentar, die er streng chronologisch in acht Kapitel und 43 Abschnitte gliederte.

Hermelink erklärte seinen Lesern, dass es sich „als zweckmäßig“ erwiesen habe, „vom historischen Dokumentenwerk eine mehr volkstümliche, für die Gemeinde bestimmte geschichtlich-apologetische Darstellung“ abzutrennen¹⁰. Landesbischof Meiser beauftragte mit dieser Arbeit den weniger kirchenhistorisch als kirchenpolitisch ausgewiesenen Kirchenrat Heinrich Schmid. Dessen Buch erschien

tionshistoriker. In: ZThK 96 (1999), 480–507; ders.: Heinrich Hermelink in Marburg – Kirchenhistoriker in der Weimarer Ära. In: Hollenberg, Günter (Red.): Die Philipps-Universität Marburg zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. Kassel 2006, 85–106. Eine Ausnahme ist *Hermelink*, Martin Ulrich: Heinrich Hermelink. Kirchenhistoriker (1877–1958). In: Uracher Köpfe, hg. von Dieter A. Bloedt, Hermann Ehmer und Wolfgang Schöllkopf (Uracher Geschichtsblätter, 2). O. O. 2009, 227–234, 232.

9 Vgl. das Schreiben von Landesbischof Meiser an diverse Empfänger. München, 13.7.1945 (*Fix*, Zustimmung [wie Anm. 1], 1851f.) und *Hermelink*, Heinrich: Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945. Tübingen / Stuttgart 1950, 5.

10 *Ebd.*, 5–7, Zitate: 6.

deutlich früher – 1947 – im „Verlag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern“ unter dem die dämonisierende Gesamttenenz des Buches verdichtenden Titel „Apokalyptisches Wetterleuchten“. Der Untertitel „Ein Beitrag der Evangelischen Kirche zum Kampf im ‚Dritten Reich‘“ ist indes erratisch¹¹.

In seinem Geleitwort vom 29. August 1947 verwies Landesbischof Meiser auf Kirchenkampfdokumentationen der norwegischen, der holländischen und der deutschen katholischen Kirche. Ihnen folge nun der Versuch, „Teilausschnitte aus dem Kirchenkampf“ in Deutschland darzustellen. Die Publikation sei keine „billige Rechtfertigung“, denn man könne mit ihm auch das „Versagen“ der Kirche in einer Zeit von „endgeschichtliche[m], ‚apokalyptische[m]‘ Gepräge“ nachweisen. Die Kirche erkenne ihr Versagen an, doch habe sie sich „in aller Schwachheit und Fehlsamkeit“ im Kampf um ihre Existenz behauptet. Darüber gebe das Buch Auskunft¹².

In der „Rechenschaft“ betitelten Einleitung – sie ist fast genau ein Jahr früher datiert als Meisers Geleitwort –, in der Geschichtstheologie und Ökumene eine große Rolle spielten, benannte Schmid den doppelten geschichtspolitischen Zweck des Bandes. Eine „vorläufige historische Zusammenstellung der Ereignisse des Kirchenkampfes“

11 Zur Titelfindung vgl. die undatierte Liste mit Titelvorschlägen für eine landeskirchliche Dokumentation bei Fix, Zustimmung (wie Anm. 1), 1852f. Es dominierte die Deutung des eigenen Verhaltens als Kampf. Dieser Begriff kam in jedem vorgeschlagenen Titel bzw. Untertitel vor. Der letztlich ausgewählte Titel wich von der Mehrzahl der Vorschläge erheblich ab.

12 Meiser, Hans: Geleitwort. In: Hermelink, Kirche (wie Anm. 9). Mit der norwegischen Dokumentation ist gemeint: *Wyss*, Laure: Norwegische Kirchendokumente. Aus den Jahren des Kampfes zwischen Kirche und weltlicher Macht 1941–1943. Zollikon / Zürich 1943; mit der niederländischen: *Visser 't Hooft*, Willem Adolf: Holländische Kirchendokumente. Der Kampf der holländischen Kirche um die Geltung der göttlichen Gebote im Staatsleben. Zollikon / Zürich 1944; mit der katholischen: *Neubäusler*, Johann: Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand. 2 Bde. München 1946. Im Evangelischen Verlag in Zollikon / Zürich erschien 1946 in gleicher Aufmachung wie die Arbeiten von Wyss und Visser 't Hooft auch *Jannasch*, Wilhelm: Deutsche Kirchendokumente. Die Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich. Hg. vom Schweizerischen evangelischen Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland mit Flüchtlingsdienst. Zollikon / Zürich 1946.

solle der christlichen Gemeinde ein „einheitliches Bild davon“ vermitteln, „was von und in ihr gelitten, gekämpft und auch versäumt worden“ sei¹³. Also eine Gemeinschaft stiftende Erzählung des eigenen Leidens.

Neben der „chronistisch-historischen Pflicht“ sah Schmid in der Apologetik eine weitere Aufgabe des Buches. Es sollte sich an die Gemeinde und zugleich „nach außen“ wenden, um der Frage nach der Schuld und ihrer „Unterfrage [...] Wo blieb der Widerstand gegen das Weltverbrechen?“ nachzugehen. Diese sah Schmid von berechtigter wie unberechtigter Seite gestellt¹⁴.

Weniger differenziert als der Landesbischof und sicher nicht nur der literarischen Form der Rezension geschuldet war Ernst Kinders Votum. Für den Neuendettelsauer Professor bezeugte das Buch den

„stellvertretend für das Volk und die Menschheit“ geführten Kampf der „Kirche Jesu Christi“ gegen „den [...] Vorstoß titanenhafter, satanischer Mächte [...], die in der Aufrichtung frecher Gottlosigkeit aufs Ganze gingen und [...] die wahre Menschlichkeit entscheidend zerstören mußten.“

Kinder attestierte dieser „Tiefendeutung des Kirchenkampfes [...] gewissenhaften Tatsächlichkeitsernst und [...] eingehende Gründlichkeit“. Schmid zeige, dass „das Geschehen des Kirchenkampfes [...] weit über die Abwehr der besonders krassen und unverhüllten Manifestation dieses Titanismus im Nationalsozialismus“ hinausgehe. Es sei eine, ja *die* „Menschheitsfrage und -aufgabe“¹⁵.

Die Bücher von Hermelink und Schmid stießen nur auf eine überschaubare Resonanz. In der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ blieben beide Werke unbeachtet. Karl Schornbaum, seit 1931 Leiter des Landeskirchlichen Archivs in Nürnberg, lobte Hermelinks „Ur-kundensammlung“ als zuverlässig und durchdacht gegliedert. Sie stelle die sonst wenig beachtete bayerische Kirchengeschichte als „Mittel-

13 Schmid, Heinrich: Apokalyptisches Wetterleuchten. Ein Beitrag der Evangelischen Kirche zum Kampf im „Dritten Reich“. München 1947, 1.

14 *Ebd.*, 3.

15 Kinder, Ernst: Apokalyptisches Wetterleuchten. In: ELKZ 2 (1948), 41. Zum Motiv der Apokalypse zur Deutung der Ereignisse vgl. auch Fix, Zustimmung (wie Anm. 1), 16f.

punkt des ganzen Kampfes“ dar. Als künftige Aufgabe sah Schornbaum die Offenlegung der „Akten der gegensätzlichen Stellen“ und die Berücksichtigung lokaler Ereignisse an¹⁶. Der Frankfurter Pfarrer Wilhelm Fresenius rezensierte Hermelinks Werk aus der Sicht des langjährigen Kirchenkämpfers in führender Bruderratsposition. Fresenius zitierte ausführlich aus der Einleitung und machte keinen Hehl daraus, dass er mit den Urteilen des „geübten und erfahrenen Historikers“, der „den Kampf der Kirche sorgfältig“ beobachtet hatte, aber nicht selbst beteiligt gewesen war, nicht einverstanden war. Jeder urteile so, „wie er es vermag“, und der Liberale Hermelink urteilte offensichtlich nicht im Sinn des Kirchenpolitikers Fresenius¹⁷.

Jahrzehnte später wandelte sich das Urteil: nun galt Hermelinks Sammlung – neben dem „Kirchlichen Jahrbuch“ – als Beweis für das „früh einsetzende Bemühen, neben die persönlichen Erlebnis- und Erfahrungsberichte objektive Informationen zu stellen“¹⁸. Eine von Lokalpatriotismus nicht ganz freie Kurzanzeige in den „Blättern für württembergische Kirchengeschichte“ setzte die Schwerpunkte bei der Quellengrundlage und der Gliederung der Sammlung. Quellenauswahl und Kommentare zeigten, welche „beherrschende Stellung“ die Bischöfe Meiser und Wurm in den Ereignissen gehabt hätten. Der Wert des Buches bestehe für die Mehrheit der Leser in den Neuigkeiten über den „staatlichen Vernichtungskampf gegen die Kirche“ und über den „Widerstand der evangelischen Kirche“¹⁹.

Schmids Werk wurde weder in der „Theologischen Literaturzeitung“ noch in der „Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte“ besprochen. Selbst in das „Verzeichnis des Schrifttums zur bayerischen Geschichte der Jahre 1942–1949“ wurde die Dokumentation nicht aufgenommen²⁰. Die „Nachrichten für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern“ gingen im Rahmen einer Anzeige von Wilhelm

16 *Schornbaum*, Karl: Rezension: Heinrich Hermelink, *Kirche im Kampf* [...]. In: ZBKG 21 (1952), 114f.

17 *Fresenius*, Wilhelm: Rezension: Heinrich Hermelink, *Kirche im Kampf* [...]. In: ThLZ 77 (1952), 228f.

18 *Mehlhausen*, Nationalsozialismus (wie Anm. 7), 44.

19 *N. N.*: Rezension: Heinrich Hermelink, *Kirche im Kampf* [...]. In: BWKG 51 (1951), 159.

20 In: ZBLG 16 (1951/52), 20–215. Hier fanden sich hingegen die „Dokumente zum Abwehrkampf“ (s. u.).

Niemöllers „Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche“ (Bielefeld 1948) auch auf Schmid ein und nannten das Buch die „erste umfassende Darstellung des Kirchenkampfes“ mit einem Schwerpunkt in Süddeutschland²¹.

Offenkundig litt die Rezeption von Schmid's Werk daran, dass dessen Auslieferung mit der Währungsreform im Juni 1948 zusammenfiel. Damit wurde es den Pfarreien fast unmöglich, das Buch, wie zunächst geplant, über den Gemeindegeld zu finanzieren²².

Zwar von einem bayerischen Autor, aber nur mit wenig Bezug zur Landeskirche waren die „Dokumente zum Abwehrkampf der deutschen evangelischen Pfarrerschaft gegen Verfolgung und Bedrückung“²³. Herausgeber war der langjährige Vorsitzende des bayerischen Pfarrervereins (seit 1931) und Reichsbundesführer der deutschen Pfarrervereine (seit 1935), der Nürnberger Kirchenrat Friedrich Klingler.

Eine „Arbeitsgemeinschaft katholischer und evangelischer Christen“ gab in den Jahren 1946/47 im Furche Verlag, Tübingen/Stuttgart, die Reihe „Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Dokumente und Zeugnisse“ heraus. Sechs der zehn Hefte der „Evangelischen Reihe“ waren thematisch ausgerichtete Quellensammlungen. Die Dokumentationen hatten als Titel jeweils ein Schriftwort, erst der Untertitel erklärte ihren Inhalt. Anhand ungedruckter oder nur schwer zugänglicher Texte in doppelter ökumenischer Gesinnung nach innen und außen sollte „ein Bild des geistigen Kampfes“ der Bekennenden Kirche „gegen die Dämonie des Neuheidentums, der Entchristlichung der Jugend, der Rechtszerstörung und des politischen Machtstrebens“ innerhalb der DEK gezeichnet werden²⁴.

Eine bis heute unverzichtbare frühe Dokumentensammlung ist das „Kirchliche Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland“, dessen Erscheinungsverlauf 1933 unterbrochen worden war. Joachim Beckmann, Oberkirchenrat in der rheinischen Kirchenleitung, setzte 1948 das Jahrbuch mit einem die Jahre 1933 bis 1944 umfassenden Band fort. Beckmann's Perspektive war bekenntniskirchlich-reichskirchlich, so dass regionale Quellen nur aus dem Bereich der Evan-

21 In: NELKB 4 (1949), 63 (15. April).

22 Ebd. 3 (1948), 66, 126 und 142.

23 Nürnberg 1946.

24 So der in allen Heften wiederkehrende Text auf der Umschlaginnenseite.

gelischen Kirche der altpreußischen Union und aus Württemberg verstärkt vertreten waren. Aus Bayern war lediglich die „Kundgebung [des Landesbischofs und des Landeskirchenrats, K.-H. F.]“ vom 17. März 1934 abgedruckt²⁵.

Als nach dieser frühen Phase der von den zwei führenden süd-deutschen Kirchenleitungen, die den gemäßigten bischöflichen Flügel der BK repräsentierten, angestoßenen Selbstvergewisserung und Selbstrechtfertigung die wissenschaftliche Erforschung des sogenannten Kirchenkampfes in den einzelnen Landeskirchen begann, standen auch Veröffentlichungen von Dokumenten auf der Agenda.

Nicht alle dieser vielfach zu Langzeitprojekten gewordenen Quellensammlungen standen unter der professionellen Ägide der landeskirchlichen Archive, der kirchenhistorischen Vereine oder der akademischen Kirchengeschichtsforschung. Vielmehr wurden an den jüngst vergangenen Ereignissen Beteiligte zu ihren eigenen Historiographen, die den „Kirchenkampf“ „mit den Mitteln der Historiographie“ fortsetzen konnten²⁶. Damit fanden freilich kirchenpolitische Frontstellungen und Vor-Urteile Eingang, während methodische Überlegungen zur Quellenauswahl, zur Periodisierung der Sammlungen oder politischen Rolle der Kirche vor 1933 nur eine geringe Rolle spielten. Auch formale Kriterien hatten zunächst keine große Bedeutung. Neben Dokumenten standen Quellenreferate, -exzerpte und Chronologien. Auffällig ist zudem – Spekulationen über die Gründe sind müßig –, dass die Dokumentationen nur westliche Landeskirchen zum Gegenstand hatten bzw. in der Bundesrepublik erschienen. Hatte doch Kurt Meier bereits Jahre zuvor in jedem Band seiner Kirchenkampfdarstellung allen Landes- und Provinzialkirchen eine je eigene Darstellung gewidmet – gleichsam eine Pionierleistung innerhalb der Pionierleistung²⁷.

Den Anfang machte die pfälzische Landeskirche mit drei Bänden „Documenta. Unsere Pfälzische Landeskirche innerhalb der Deut-

25 *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 1933–1944. 60.–71. Jahrgang. Gütersloh 1948, 21976.

26 Meier, Kurt: *Der Evangelische Kirchenkampf*. Bd. 1: *Der Kampf um die Reichskirche*. Halle / Saale 1976, VII.

27 *Ebd.*, 261–501; Bd. 2: *Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“*. Göttingen 1976, 155–371; und Bd. 3: *Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges*. Göttingen 1984, 181–563.

schen Evangelischen Kirche in den Jahren 1930–1944. Berichte und Dokumente“²⁸. Diese Sammlung des Leiters der landeskirchlichen Mittelgruppe „Freunde der Union“ (seit 1935) bzw. Oberkirchenrats – nach 1945 – Richard Bergmann erschien 1960. Sie erfuhr von 2004 bis 2006 eine Neubearbeitung mit dem leicht modifizierten Titel „Documenta. Die Pfälzische Landeskirche [...]“.

Es folgten 1963 die Studie von Johann Bielfeldt, Pfarrer und Mitglied des Landesbruderrats, zu Schleswig-Holstein, der 21 Dokumente aus dem Besitz von Bruderratsmitgliedern beigegeben waren, da die Akten der Kirchenleitung durch Kriegseinwirkungen vernichtet worden waren²⁹. Eberhard Klügel ergänzte seine Darstellung der hannoverschen Landeskirche³⁰ mit einem Dokumentenband³¹. Erst Jahrzehnte später erschienen mit „Die Wochenbriefe von Landesbischof D. August Marahrens 1934–1947“ und mit „Zu brüderlichem Gespräch vereinigt“. Die Rundschreiben der Bekenntnisgemeinschaft der ev.-luth. Landeskirche Hannovers 1933–1944“ zwei thematisch enger gefasste Quellenausgaben³².

Die bis heute mit über 6.000 Seiten umfangreichste und erste von einem Archivar verantwortete Dokumentation gab die württembergische Landeskirche in Auftrag: „Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf“³³. Vorangegangen war aus Anlass des 100. Geburtstags von Landesbischof Wurm die in Aufmachung und Konzeption gleiche

28 Speyer 1960.

29 *Bielfeldt*, Johann: Der Kirchenkampf in Schleswig-Holstein 1933–1945 (AGK.E 1). Göttingen 1963.

30 *Klügel*, Eberhard: Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof, 1933–1945. Berlin / Hamburg 1964. Klügel war bis Dezember 1933 Geschäftsführer der bekenntnisorientierten Landeskirchlichen Sammlung, von 1935 bis 1937 war er Hilfsarbeiter im Landeskirchenamt, seit 1936 gehörte er dem Landesbruderrat an. Im Folgejahr wurde er Leiter des Predigerseminars Erichsburg.

31 *Ders.*: Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945. Dokumente. Berlin / Hamburg 1965.

32 Hg. von Thomas Jan *Kück*. 3 Bde. Göttingen 2009; bzw. von Karl-Friedrich *Oppermann*. 3 Bde. Hannover 2013.

33 Hg. von Gerhard *Schäfer*. 6 Bde. Stuttgart 1971–1986.

Sammlung „Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940–1945“³⁴.

15 bzw. 119 Quellen zur Geschichte der schlesischen Provinzialkirchen enthielten die beiden in der Bundesrepublik erschienenen Monographien zum Kirchenkampf bzw. zur Bekennenden Kirche der damaligen Protagonisten Gerhard Ehrenforth und Ernst Hornig³⁵.

Erst mit Verzögerung, aber parallel in Halle/Saale und Göttingen erschien 1972 die mit 148 Dokumenten ergänzte Göttinger Dissertation von Joachim Fischer zum „Kirchenkampf“ in Sachsen³⁶.

Für die Landeskirchen von Frankfurt, Nassau, Hessen und Nassau-Hessen erschien zwischen 1974 und 1996 im Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (Darmstadt) die neunbändige „Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau“. Diese wurde zwischenzeitlich mit dem Sammelband „Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen und Nationalsozialismus. Auswertungsaspekte der Kirchenkampfdokumentation der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“³⁷ – sicherlich nicht abschließend – ausgewertet.

Trotz ihrer äußerst bewegten Geschichte, die monographisch wiederholt untersucht wurde³⁸, liegen für die damalige rheinische Provinzialkirche nur die „Briefe zur Lage der Evangelischen Bekenntnissynode im Rheinland, Dezember 1933 bis Februar 1939“³⁹ vor. In

34 In Verbindung mit Richard *Fischer* zusammengestellt von Gerhard *Schäfer*. Stuttgart 1968. Vgl. hierzu die Besprechung von Kurt *Meier*. In: ThLZ 95 (1970), 687–689.

35 *Ehrenforth*, Gerhard: Die schlesische Kirche im Kirchenkampf 1932–1945 (AGK.E 4). Göttingen 1968; *Hornig*, Ernst: Die Bekennende Kirche in Schlesien 1933–1945. Geschichte und Dokumente (AGK.E 10). Göttingen 1977. Ehrenforth war 1933 theologischer Referent in der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei bzw. im Büro des Reichsbischofs, seit 1934 war er Mitglied im Provinzialbruderrat. Hornig wurde im Oktober 1933 Geschäftsführer der Pfarrerbruderschaft und gehörte danach in diversen Funktionen der Leitung der schlesischen BK an, die er in BK-Gremien auf Reichs- und ApU-Ebene vertrat. Im Mai 1945 wurde er Präses bzw. Bischof der schlesischen Kirche.

36 *Fischer*, Joachim: Die sächsische Landeskirche im Kirchenkampf 1933–1937 (AGKRW 4). Halle / Saale 1972, sogleich als (AGK.E 8). Göttingen 1972.

37 Hg. von Klaus-Dieter *Grunwald* und Ulrich *Oelschläger*. Darmstadt 2014.

38 Vgl. hierzu v. a. die einzelnen Bände der „Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte“.

39 Neukirchen-Vluyn 1977.

der Reihe „Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte“ wird in Band V (Düsseldorf 1990) das 20. Jahrhundert dokumentiert. Hierin finden sich für die Zeit von 1933 bis 1945 33 Schriftstücke, die der Wuppertaler Historiker Günther van Norden ausgewählt hatte.

Die österreichische Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses gehörte seit 1925 dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund an. Nach der Annexion Österreichs 1938 war sie von Juni 1939 bis 1945 in die Deutsche Evangelische Kirche eingegliedert. In der 1989 in Wien erschienenen Sammlung „Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945“⁴⁰ sind für die Jahre 1933 bis 1945 insgesamt 250 Dokumente und 67 „Amtsbrüderliche Rundschreiben“ der Bischöfe Hans Eder und Gerhard May aus der Zeit von 1938 bis 1947 überliefert.

Zwischen 1991 und 2005 erschienen sechs Bände über „Die Evangelische Landeskirche in Baden im Dritten Reich: Quellen zu ihrer Geschichte“. Diese mit dem Jahr 1931 einsetzende Dokumentation orientierte sich am Vorbild Württembergs und konzentrierte sich auf das Material, „das der damaligen Kirchenleitung vorlag und Grundlage ihrer Entscheidungen war“⁴¹.

Dieses Projekt überschneidet sich zeitlich und konzeptionell mit einer großen Publikation zum 175. Jahrestag der badischen Union⁴². Interes-

40 Zus.gestellt und hg. von Gustav *Reingrabner* und Karl *Schwarz*.

41 *Rückleben*, Hermann / *Erbacher*, Hermann: Einleitung. In: Die Evangelische Landeskirche in Baden im „Dritten Reich“. Bd. I: 1931–1933. Karlsruhe 1991, 1–5, 1. Vgl. zum Gesamtwerk auch das überschwängliche Urteil von *Kunze*, Rolf-Ulrich: Die Quellenedition zur Geschichte der Evangelischen Landeskirche Badens in der NS-Zeit vor dem Hintergrund des zeit- und kirchengeschichtlichen Forschungsstandes. In: ZSRG.K 126 (2009), 576–581: „beispielhaft sorgfältige Edition“ [sic!] (576); die für die interdisziplinär orientierte Wissenschaft hilfreiche „Mischung aus wissenschaftlicher Qualität, Authentizität und Aufklärungsanspruch“ (581).

42 *Geschichte der badischen evangelischen Kirche seit der Union 1821 in Quellen*. Hg. vom Vorstand des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden zum Kirchenjubiläum 1996 (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 53). Karlsruhe 1996.

Entgegen ihrem Titel ist die Jubiläumsschrift zum 150. Gründungstag der Landeskirche weder eine Quellensammlung noch deckt sie gleichmäßig die

sant für die Kirchliche Zeitgeschichte ist, dass bereits 1996 für das 20. Jahrhundert zwei Zeitabschnitte vorgesehen waren: die „Epoche 1919–1945 Von der Eigenständigkeit der Landeskirche zu [sic] deren gewaltsamer Aufhebung“ und die „Epoche 1945–1995 Vom Neuanfang nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis zur Gegenwart“. Beide „Epochen“ waren nochmals zwei- bzw. dreigeteilt, wobei für die Periodisierung v. a. kirchengeschichtliche Daten gegenüber denen der politischen Geschichte Vorrang hatten. Die NS-Zeit wurde mit 22 bzw. 59 z. T. gekürzten Quellen über den „Zeitabschnitt 1919–1934: Die gewonnene Eigenständigkeit der Landeskirche bis zur Auflösung der Landessynode“ bzw. den „Zeitabschnitt 1932–1945: Versuche, die Kirche für den Nationalsozialismus zu gewinnen, und die Einsetzung einer staatlichen Finanzabteilung beim Evangelischen Oberkirchenrat“ dargestellt.

Zur Geschichte der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck wurden zunächst unter dem Titel „Kirche im Widerspruch“ die „Rundbriefe des Bruderbundes Kurhessischer Pfarrer und der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1933–1935“ (Darmstadt 1996) herausgegeben. Unter demselben Titel, nun aber mit Reihenzählung als Bände II, 1–3 erschienen dann im Jahr 2013 „Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck“⁴³.

Für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern lagen derartige Dokumentationen lange nicht vor, obwohl ihre Geschichte durch zahlreiche Studien zu Einzelthemen gut erforscht ist. Bis heute fehlt aber eine große, differenzierte Gesamtdarstellung zu ihrer Geschichte im 20. Jahrhundert, die über die einschlägigen Kapitel im 2. Band des „Handbuch[s] der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern“ (St. Ottilien 2000), in Claus-Jürgen Roepkes „Die Protestanten in Bayern“ (München 1972) oder über die zu Unrecht wenig beachtete Studie von Paul Kremmel „Pfarrer und Gemeinden im evangelischen Kirchenkampf in Bayern bis 1939“ (Lichtenfels 1987) hinausgeht.

Der Leiter des Landeskirchlichen Archivs in Nürnberg Helmut Baier gab jedoch seinen beiden Monographien zu den bayerischen

Jahre 1821 bis 1971 ab (Vgl. *Vereinigte Evangelische Landeskirche in Baden 1821–1971. Dokumente und Aufsätze*. Im Auftrag des Oberkirchenrates hg. von Hermann Erbacher. Karlsruhe 1971, ²1971).

43 Vgl. hierzu die Rezension von *Schulze*, Nora Andrea. In: ZKG 124 (2014), 283f.

Deutschen Christen und zur Geschichte der Landeskirche während des Zweiten Weltkriegs jeweils umfangreiche Dokumententeile bei⁴⁴. Ebenfalls um Quellen ergänzt ist die Studie zum Mord an den Bewohnern der Neuendettelsauer Pflegeanstalten⁴⁵. Weit mehr als „eine solide Editionsleistung“ zur bayerischen Kirchengeschichte – und darüber hinaus für die Reichskirche – war die Edition der Briefe des Münchner Bankiers und Laientheologen Wilhelm Freiherr von Pechmann durch den in Neuendettelsau lehrenden Kirchenhistoriker Friedrich Wilhelm Kantzenbach⁴⁶.

In der groß angelegten Studie des Instituts für Zeitgeschichte über „Bayern in der NS-Zeit“ enthält Band 1 Berichte der Kapitelsbeauftragten für Volksmission und Visitationsberichte aus den Jahren 1934 bis 1942⁴⁷. Zum Jubiläum des Amts für Gemeindedienst wurden im Jahr 2000 die Rundbriefe des Sonderbeauftragten der Landeskirche für Volksmission Pfarrer Helmut Kern an die Kapitelsbeauftragten zusammengestellt und unkommentiert publiziert⁴⁸.

Unter dem Titel „Verantwortung für die Kirche“ werden seit 1985 an der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in München die stenographischen Mitschriften Hans Meisers über Sitzungen kirchlicher Gremien auf Reichs-

44 Vgl. *Baier*, Helmut: Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes (EKGB 56). Nürnberg 1968, 326–427; *ders.*: Kirche in Not. Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg (EKGB 57). Neustadt an der Aisch 1979.

45 Vgl. *Müller*, Christine-Ruth / *Siemen*, Hans-Ludwig: Warum sie sterben mußten. Leidensweg und Vernichtung von Behinderten aus den Neuendettelsauer Pflegeanstalten im „Dritten Reich“ (EKGB 66). Neustadt / Aisch 1991, 177–236.

46 Vgl. *Kantzenbach*, Friedrich Wilhelm: Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933–1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm von Pechmann (EKGB 51). Neustadt / Aisch 1971 (Neudruck 2000). Das Urteil findet sich bei *Meier*, Kurt: Rezension: Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Widerstand und Solidarität [...]. In: ThLZ 100 (1975), 445–448.

47 *Bayern in der NS-Zeit*. Bd. 1: Soziale Lage und politisches Verhalten der Bevölkerung im Spiegel vertraulicher Berichte. Hg. von Martin Broszat, Elke Fröhlich und Falk Wiesemann. München / Wien 1977, 369–425.

48 Vgl. *Kleefeld*, Hans-Gernot: An die Herrn Amtsbrüder. Helmut Kern's Rundbriefe an die Kapitelsbeauftragten für Volksmission 1933–1938. Nürnberg 2000.

ebene historisch-kritisch ediert⁴⁹. Bereits 1982 publizierten ein Sohn und eine Tochter Meisers im Vorfeld dazu einen Band mit 37 Texten ihres Vaters. In vier Kapiteln, die die Existenz der Kirche „im Leben“, „im Kampf“, „im Krieg“ und „im Neuaufbau“ beschrieben, boten sie 37 Ansprachen, amtliche Kundgebungen, Predigten, Synodenberichte und Vorträge aus den Jahren 1926 bis 1955⁵⁰.

2011 erschien in erinnerungspolitisch erhitzter Situation die Dokumentation „Glaubensgenossen in Not“. Sie hatte die Haltung von Kirchenleitung, Pfarrern, Erlanger Theologieprofessoren und Kirchenmitgliedern zur sogenannten Judenfrage seit 1919 und die Hilfe der Landeskirche für aus rassistischen Gründen verfolgte „Glaubensbrüder“ zum Gegenstand⁵¹.

Unter den das Alt- bzw. Großdeutsche Reich betreffenden Quellensammlungen sind zu nennen die „Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches“⁵². Von den insgesamt 703 das Altreich betreffenden Quellen beziehen sich 20 entweder auf die bayerische Landeskirche oder sie sind bayerischer Provenienz. Mit dem 2017 in zwei Teilen

49 *Verantwortung für die Kirche*. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 1: Sommer 1933 bis Sommer 1935. Bearb. von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen (AKIZ A 1). Göttingen 1985; Bd. 2: Herbst 1935 bis Frühjahr 1937. Bearb. von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen (AKIZ A 4). Göttingen 1993; Bd. 3: 1937. Bearb. von Nora Andrea Schulze (AKIZ A 17). Göttingen 2010.

50 Vgl. *Hans Meiser: Kirche, Kampf und Christusglaube*. Anfechtungen und Antworten eines Lutheraners. Hg. von Fritz und Gertrude Meiser. München 1982.

51 Vgl. *Fix, Karl-Heinz: Glaubensgenossen in Not*. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die Hilfe für aus rassistischen Gründen verfolgte Protestanten. Eine Dokumentation (LKG 28). Gütersloh 2011.

52 *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bd. I: 1933: Das Jahr 1933. Bearb. von Carsten Nicolaisen. München 1971; Bd. II: 1934/35: Vom Beginn des Jahres 1934 bis zur Errichtung des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten am 16. Juli 1935. Bearb. von Carsten Nicolaisen. München 1975; Bd. III: 1935–1937: Von der Errichtung des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten bis zum Rücktritt des Reichskirchenausschusses (Juli 1935–Februar 1937). Gütersloh 1994; Bd. IV: 1937–1939: Vom Wahlerlaß Hitlers bis zur Bildung des Geistlichen Vertrauensrates (Februar 1937–August 1939). Gütersloh 2000; Bd. V: 1939–1945: Die Zeit des Zweiten Weltkrieges (September 1939–Mai 1945). Gütersloh 2008. Bde. I–II bearb. von Carsten Nicolaisen; Bde. III–V bearb. von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen.

erschienenen sechsten Band, der die Zeit von März 1938 bis März 1945 umfasst, wurde die Kirchenpolitik von Staat und Partei in den „ein- und angegliederten Gebieten“ dokumentiert. Damit kommen zwar Kirchen in den Blick, die nur aufgrund der NS-Eroberungspolitik sich seit 1938 unter deutscher Herrschaft befanden, doch gehörte etwa die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich seit 1925 dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund an, seit Juni 1939 auch der Deutschen Evangelischen Kirche.

3. Textsammlungen für die Lehre

Neben die landeskirchlichen Quellenpublikationen traten seit den 1960er Jahren Veröffentlichungen, die sich an breiteres Publikum richteten, bzw. die in Studium und Lehre Verwendung finden konnten⁵³. Den Anfang machte der von Karl Barth und seiner Theologie bestimmte Kirchenhistoriker an der Kirchlichen Hochschule Berlin Karl Kupisch. In seiner bei der Reichsgründung 1871 einsetzenden Sammlung von 82 Quellen galten 21 kirchliche Dokumente dem Thema Kirche und Nationalsozialismus⁵⁴. 1965 erschien als Taschenbuch eine um zwei Texte [Nr. 70: Verpflichtungserklärung des Pfarrernotbundes (1933); Nr. 84: Stuttgarter Erklärung des Rates der EKD (1945)] erweiterte Lizenzausgabe. Der Zeitrahmen von 1871 bis 1945 war für Kupisch nicht aus pragmatischen Gründen gegeben. Er definierte diese 75 Jahre als Zeit, „die für den deutschen Protestantismus, äußerlich wie innerlich, eine der bewegendsten seiner bisherigen Geschichte gewesen“ sei⁵⁵.

Im Jahr darauf publizierte der Erlanger Pietismus-Spezialist Erich Beyreuther 31 kirchliche und staatliche Quellen aus den Jahren von

53 Schon 1919 war in Leipzig das „Textbuch zur systematischen Theologie und ihrer Geschichte“ von Richard H. Grützmacher erschienen. Im Lauf der Jahre erfuhr das Werk eine stetige Erweiterung, so dass es ab 1960 in zwei Bänden für die Jahre 1530–1934 und 1935–1960 erschien.

54 Vgl. *Kupisch*, Karl: Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871–1945) (Quellensammlung zur Kulturgeschichte 11). Göttingen / Berlin / Frankfurt 1960.

55 *Ders.*: Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871–1945) (Siebenstern-Taschenbuch 41/42). München / Hamburg 1965, 9.

1919 (Versailles!) bis 1944⁵⁶. Während Beyreuther im Vorwort und in der Einleitung noch auf die Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus und auch die katholische Forschung einging, blieb seine Quellenauswahl bis auf zwei Abschnitte aus katholischen Hirtenbriefen zum Krieg auf den evangelischen Bereich beschränkt.

Eine genaue Analyse der in den beiden Taschenbüchern dargebotenen bzw. der zu erwartenden, aber nicht abgedruckten Quellen könnte interessante Ergebnisse über die jeweiligen historiographischen und erinnerungsstrategischen Ansätze zutage fördern. Es sei nur darauf hingewiesen, dass noch kein Text Dietrich Bonhoeffers dargeboten wurde und dass Beyreuther keines der beiden Fakultätsgutachten aus Erlangen und Marburg zur Einführung des sogenannten Arierparagraphen abdruckte. Kupisch brachte dagegen nur das im Nachhinein positiver erscheinende der Marburger Fakultät.

Im Jahr 1980 erschien der die Jahre 1870 bis 1975 umfassende Teilband IV/2 der Reihe „Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen“⁵⁷. 25 Dokumente evangelischer und katholischer, politisch-weltanschaulicher und kirchlich-theologischer Provenienz (Nr. 147 bis 171) deckten die Zeit vom Sommer 1932 bis zum Ende der NS-Herrschaft ab. Im Jahr 1999 folgte dann eine umfassende Neubearbeitung, in der das bisherige Konzept fortgesetzt wurde, die Zahl der Quellen aber nicht nur wegen der Ausweitung des Berichtszeitraums von 1975 auf 1992, sondern auch „durch weitere Aspekte und Fragehinsichten“ – etwa durch außerdeutsche Quellen – auf 44 Dokumente zur NS-Zeit erweitert wurde⁵⁸.

Die neueste, von Siegfried Hermlle und Jörg Thierfelder verantwortete überregionale Quellensammlung zur Geschichte der evangeli-

56 Vgl. Die Geschichte des Kirchenkampfes in Dokumenten 1933/45 (Handbücherei R. Brockhaus 8). Wuppertal 1966.

57 *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*. Ein Arbeitsbuch. Bd. IV: Neuzeit, Teil 2: 1870–1975. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Hans-Walter Krumwiede u. a. Neukirchen-Vluyn 1980, ²1986, ³1989.

58 *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*. Ein Arbeitsbuch. Bd. V: Das Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen. Hg. von Martin Greschat und Hans-Walter Krumwiede. Neukirchen-Vluyn 1999, ²2014.

Quellensammlungen zur Geschichte der Landeskirchen in der NS-Zeit 205
schen Kirche in der NS-Zeit⁵⁹ enthält 389 Dokumente, die zumeist schon an anderen Orten publiziert worden waren. Nur acht von ihnen sind bayerischer Provenienz bzw. haben Bayern zum Gegenstand.

4. Fazit

Sammlungen von Quellen, die die Reichskirche oder das staatliche Handeln gegenüber den Kirchen auf Reichsebene betreffen, stecken den allgemeinen Rahmen kirchlichen und politischen Handelns ab. Da aber weder die Deutschen Christen noch die NS-Kirchenpolitik die konfessionellen und landeskirchlichen Strukturen des deutschen Protestantismus zerstören konnten, und auch aus der Opposition der Bekennenden Kirche entgegen aller Befürchtungen kein Differenzen verwischender Unionismus resultierte, sind und bleiben die Landeskirchen zentrale Gegenstände der historischen Betrachtung.

Quellensammlungen auf dieser Ebene leisten daher einen wertvollen Beitrag zur Differenzierung und eröffnen Perspektiven, die sonst unberücksichtigt bleiben würden. Jenseits der Gefahr, ins Heimatmuseale oder Lokalpatriotische abzugleiten, ermöglichen sie allen historisch Arbeitenden den Blick auf die Beziehungen von Gemeinden, einzelnen Pfarrern oder Laien zur jeweiligen Kirchenleitung bzw. zu Partei und Staat. Sprache, Formen, Ursachen und Mechanismen der Anpassung, der Renitenz und der Repression können so differenziert nachverfolgt werden. Regionalspezifische Aspekte der NS-Kirchenpolitik bzw. des kirchlichen Lebens (Finanzabteilungen, Kirchenausschüsse, Hilfe für sog. Nichtarier) erfahren so ihre angemessene Würdigung.

59 *Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus.* Hg. von Siegfried Hermle und Jörg Thierfelder. Stuttgart 2008.

Forschungsberichte

Evangelische Frauenordination im geteilten Deutschland

Carlotta Israel

1. Fragestellung und Grundstruktur

2021 erschien nach 120 Jahren „Deutsches Pfarrerblatt“ erstmalig das „Deutsche Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt.“ Im Editorial erklärt Schriftleiter Peter Haigis: „Die Umbenennung war für den Verband überfällig – schließlich repräsentieren längst Pfarrer und Pfarrerinnen diesen Berufsstand.“¹ Dass Frauen ebenso wie Männer den Pfarrberuf ausüben, ist auf eine Entwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurückzuführen, in der es zu einer schrittweisen Zulassung von Frauen zum Pfarrdienst kam. Da dies vor allem in der Dienstrechtsgebung der einzelnen Landeskirchen geschah, erfolgte auch die Aufarbeitung der Geschichte der Frauenordination bisher primär in regionalgeschichtlicher Perspektive.

In meinem Dissertationsvorhaben verschiebt sich dieser Blickwinkel: Die Frauenordination wird anhand der innerhalb der Landeskirchenzusammenschlüsse der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), der Evangelischen Kirche der Union (EKU) und des Bundes evangelischer Kirchen in der DDR (BEK) gemeinsam geführten Diskurse zu Theologinnengesetzen in die gesellschaftlichen Kontexte der beiden deutschen Staaten eingeordnet. Sticht Frauenordination im Kontext deutsch-deutscher Geschichte als ein Sonderfall der Akademikerinnengeschichte heraus oder fügt sie sich nahtlos in die Entwicklung von weiblicher Berufstätigkeit ein? Zeichnet sich ab, ob die beiden Staatssysteme oder aber die konfessionellen Prägungen für die Theologinnengesetzgebung entscheidender waren?

Zur Klärung dieser Fragen werden nach einem Rückblick auf die ersten Theologiestudentinnen und ihre Tätigkeiten für drei zeitliche Phasen je drei inhaltliche Aspekte verhandelt: erstens die gesellschaftlichen Entwicklungen um Frauenpolitik und -erwerbstätigkeit und

1 Haigis, Peter: Editorial. Ein neuer Titel. In: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt 1 (2021), 4.

zweitens Grundlegendes zur Geschichte der Landeskirchenzusammenschlüsse. Das Gros der Untersuchung macht drittens die Darstellung der Diskursverläufe zu den Theologinnengesetzen² in den Landeskirchenzusammenschlüssen aus. Dabei bildet das geteilte Deutschland sowohl den lokalen als auch zeitlichen Rahmen. Zeitliche Zäsuren darin sind zum einen der Mauerbau 1961 und zum anderen die strukturellen Veränderungen der Zusammenschlüsse im Zusammenhang mit der 1968 verabschiedeten zweiten DDR-Verfassung. Mit diesen gesellschaftsgeschichtlichen Einschnitten verbinden sich auch unterschiedliche Diskursstränge um die sogenannte Theologinnenfrage. Nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem Theologinnen Pfarrtätigkeiten übernommen hatten, wurde wieder eine deutlichere Abgrenzung von Theologinnen- und Pfarramt eingeführt. Die 1960er Jahre waren von der Diskussion um die Amtsbezeichnung „Pastorin“ und gesamtgemeindliche Aufgaben von Theologinnen gekennzeichnet, bevor ab den 1970er Jahren Pfarrdienstgesetze für Frauen und Männer erarbeitet wurden.

2. Forschungsstand

Das Forschungsdesiderat einer vergleichenden Darstellung der Geschichte der Frauenordination hielt neben dem EKD-Studienzentrum für Genderfragen auch die Theologieprofessorin Helga Kuhlmann fest³.

Kirchengeschichtlich hat sich das „Göttinger Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen“ hervorgetan, das Ende der

2 Der unpräzise Begriff „Theologinnen“ beschreibt hier die verschieden bezeichneten Theologinnen im kirchlichen Dienst.

3 Vgl. *Mantei*, Simone / *Bergmann*, Kristin (Hg.): Gleichstellung im geistlichen Amt. Ergänzungsband 1 zum Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover 2017, 7; und *Kuhlmann*, Helga: Protestantismus, Frauenbewegung und Frauenordination. In: *Hermle*, Siegfried / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKIZ B 47). Göttingen 2007, 147–162, 159. Einen detaillierteren aktuellen Einblick in den Forschungsstand bietet *Zeiß-Horbach*, Auguste: Evangelische Kirche und Frauenordination. Der Beitrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zur deutschlandweiten Diskussion im 20. Jahrhundert (HThGF 8). Leipzig 2017, 28–36.

1980er und Anfang der 1990er Jahre unter der Leitung von Hannelore Erhart forschte. Die einschlägigsten Darstellungen von Theologiestudentinnen, Theologinnen und ihren Tätigkeiten sind in dem Band „Darum wagt es, Schwestern ...“. Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland“ vornehmlich für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zusammengefasst⁴. Weitere Ausarbeitungen der Forscherinnen kontextualisieren einzelne Theologinnen in ihrem gesellschaftlichen Umfeld unter besonderer Berücksichtigung der Frauenbewegung.

Vergleichende Forschung zur Frauenerwerbstätigkeit in Ost- und Westdeutschland mit einem Fokus auf Akademikerinnen legte die Historikerin Gunilla Budde vor⁵. Die Redakteurin des Deutschland Archivs Gisela Helwig dokumentierte auch empirisch während und nach der deutschen Teilung die Lebensverhältnisse von Frauen in Deutschland⁶. Darüber hinaus wurden Studien für jeweils einen der beiden Staaten betrieben. Darunter ist die Untersuchung der Soziologin Heike Trappe für die DDR zum Zusammenhang von Politik und Frauenerwerbstätigkeit hervorzuheben und für die Verhältnisse in der Bundesrepublik die Darstellung der Sozialwissenschaftlerin Mechthild Cordes⁷.

Das EKD-Studienzentrum für Genderfragen in Kirche und Theologie hat mit der Sondersammlung „Rechtliche Gleichstellung im Pfarrberuf“ umfassend Sekundärliteratur zusammengeführt, die sich in jubiläumsspezifische (Ausstellungs-)Kataloge wie jüngst aus Hessen-Nassau und wissenschaftliche Arbeiten wie Qualifikationsschriften

4 Vgl. *Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen (Göttingen)*: „Darum wagt es, Schwestern ...“. Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland (HTSt 7). Neukirchen-Vluyn 1994.

5 Vgl. *Budde*, Gunilla-Friederike (Hg.): *Frauen arbeiten. Weibliche Erwerbstätigkeit in Ost- und Westdeutschland nach 1945*. Göttingen 1997.

6 Vgl. *Helwig*, Gisela: *Frau 75. Bundesrepublik Deutschland – DDR*. Köln 1975; *dies.*: *Frau und Familie. Bundesrepublik Deutschland – DDR*. Köln 1987; und *dies.*: *Frauen in Deutschland 1945–1992*. Berlin 1993.

7 Vgl. *Trappe*, Heike: *Emanzipation oder Zwang? Frauen in der DDR zwischen Beruf, Familie und Sozialpolitik*. Berlin 1995; und *Cordes*, Mechthild: *Frauenpolitik. Gleichstellung oder Gesellschaftsveränderung. Ziele, Institutionen, Strategien (Analysen. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft. Eine Buchreihe 53)*. Opladen 1996.

unterscheiden lässt⁸. Den aktuellsten umfänglichen Forschungsbeitrag markiert die Habilitation der Pfarrerin und Kirchenhistorikerin Auguste Zeiß-Horbach, die erstmalig Diskussionen der VELKD miteinbezog⁹.

Die Landeskirchenzusammenschlüsse als Dreh- und Angelkreuz landeskirchlicher Gesetzesdiskussionen wurden dagegen noch nicht umfangreicher bearbeitet. Diese Forschungslücke soll mit der hier vorgestellten Dissertation bearbeitet werden.

3. Theoretische Konturen

Der bereits in den 1990er Jahren entwickelte Ansatz einer Verflechtungsgeschichte des Historikers Christoph Kleßmann bildet den hier favorisierten Zugriff auf die Zeit der deutschen Teilung. Innerhalb seines Konzepts kommen neben Abgrenzungen „direkte und indirekte Formen der asymmetrischen Verflechtung“¹⁰ der Geschichte beider Staaten zum Tragen. Der Schwerpunkt der Asymmetrie liegt dabei auf der Bundesrepublik als dem einflussreicheren Bezugspunkt für die DDR. Kirche ist für einen verflechtungsgeschichtlichen Zugriff als Untersuchungsobjekt besonders geeignet, da in ihr Menschen aus beiden Systemen miteinander in Kontakt standen und die gegenseitige Beeinflussung in den Diskussionen auch auf der Ebene der Landeskirchenzusammenschlüsse erkennbar ist. Es wird auch zu klären sein, inwiefern am Untersuchungsobjekt der Frauenordination die Asymmetrien der Verflechtung erkennbar sind oder ob damit ein Beispiel für eine Verschiebung der dominanten Beeinflussung zugunsten der DDR-Seite im Fokus steht.

8 Vgl. *Evangelische Kirche in Hessen und Nassau* (Hg.): *Mutige Schritte. 50 Jahre Gleichstellung von Frauen und Männern im Pfarrdienst*. Darmstadt 2020; und *Studienzentrum der EKD für Genderfragen: Zur Geschichte der Frauenordination in den Gliedkirchen der EKD* (Literaturliste), 16.5.2018 (https://www.gender-ekd.de/download/Literaturliste_zur_Frauenordination_in_den_Landeskirchen_der_EKD.pdf [zuletzt abgerufen am 23.12.2020]).

9 Vgl. *Zeiß-Horbach*, Kirche (wie Anm. 3).

10 *Kleßmann*, Christoph: Spaltung und Verflechtung. Ein Konzept zur integrierten Nachkriegsgeschichte 1945 bis 1990. In: Ders. / Lautzas, Peter: *Teilung und Integration. Die doppelte deutsche Nachkriegsgeschichte* (Schriftenreihe der bpb 482). Berlin 2005, 20–37, 30.

Außerdem wird hier Geschlecht – mit der Wissenschaftshistorikerin Monika Mommertz – als Markierung bzw. ‚tracer‘ für soziale Prozesse verstanden¹¹. Dies ermöglicht es, Geschlechterbilder und ihren Einfluss auf einen bestimmten Bereich zu erforschen. Konkret bedeutet das für dieses Dissertationsvorhaben, dass Geschlechterverständnisse, die in Gesetzesdiskursen expliziert wurden, mit untersucht werden.

4. Methode und Quellen

Methodisch orientiert sich die Dissertation an der historischen Diskursanalyse. Die „grundsätzliche Frage [...], nämlich welche Aussagen zu welchem Zeitpunkt an welchem Ort auftauchen“¹², wird für die Theologinnendiskurse dabei um die Frage nach konfessionellen Prägungen, Kirchenpraxis im jeweiligen Staat und Geschlechterbilder ergänzt. Auf die Analyse der Diskursverläufe in den drei Phasen folgt zum Schluss eine Zusammenstellung der prägenden Diskursstränge, innerhalb derer neben anderen das wiederholt auftretende Argument des „Pfarrermangels“ und seiner Bedeutung innerhalb der Gesetzesdiskurse analysiert werden.

Während auf Forschungen zu gesellschaftlichen Entwicklungen und zu Strukturen der Landeskirchenzusammenschlüsse sowie ihren Veränderungen bereits zurückgegriffen werden kann, sind die Diskussionsverläufe innerhalb der Landeskirchenzusammenschlüsse den Akten im Evangelischen Zentralarchiv (EZA) in Berlin und im VELKD-Bestand des Landeskirchlichen Archivs Hannover zu entnehmen. Dabei wird ausgehend von den jeweiligen Kirchenkanzleien oder -ämtern und den dort abgelegten Ordnern die Diskussion erschlossen, da die Ämter den entsprechenden Gremien zurarbeiteten, sich an diesen beteiligten und Anfragen einzelner Gliedkirchen an andere oder in die Zusammenschluss-Kirchenleitung weitergaben. Bereits in diesen Akten finden sich auch Protokollauszüge aus Synoden oder Kirchenleitungssitzungen, sodass von ihnen aus der Blick auf andere Organe der Landeskirchenzusammenschlüsse möglich wird.

Mit dieser Grundentscheidung, die Landeskirchenverbände ins Zentrum zu stellen, geht einher, dass einzelne Theologinnen oder ihre

11 Vgl. ebd., 24f.

12 *Landwehr*, Achim: Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4). Frankfurt 2018, 90.

Zusammenschlüsse nur dann dargestellt werden, wenn sich ihre Einwürfe oder Mitarbeit in den Akten finden lassen. Dies spiegelt die meist männlich dominierten Kirchen- und Geschlechterhierarchien wider, wenngleich eine eigene Untersuchung der Arbeit von Theologinnen, wie sie im Konvent evangelischer Vikarinnen in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin oder der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Theologinnen in der DDR diskutiert wurde, entscheidende Einblicke in die Praxis und Folgen rechtlicher Entwicklung für Theologinnen erbrächte. Hier ist ein großes Forschungsdesiderat auch angesichts des 100-jährigen Gründungsjubiläums des Verbandes evangelischer Theologinnen im Jahr 2025 festzuhalten.

5. Kurzer Einblick: eine VELKD-weite Theologinnenkleidung?

Das Bemühen der VELKD um ein gemeinsames Vorgehen in der sogenannten Theologinnenfrage mündete in den 1950er Jahren in zwei Dokumente: den „Bericht über die Tätigkeit des Theologinnen-Ausschusses der Vereinigten Kirche“ vom Juni 1951 und die „Richtlinien über die Regelung der Dienstverhältnisse von Pfarrvikarinnen innerhalb der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands“ vom Januar 1956. Beide hatten keinen rechtlich bindenden, aber regulierenden Charakter für die Gliedkirchen.

Im Nachgang der „Richtlinien“ bat Mecklenburg um weitere Hinweise zur Dienstkleidung¹³. Nach einer Umfrage unter den Gliedkirchen, die ein heterogenes Stimmungsbild ergab – von keinen Vorgaben, „da für die Dienstleistungen, die unsere Vikarinnen haben, eine besondere Amtskleidung als entbehrlich erscheint“¹⁴ in Bayern bis zu einem „dem preußischen Talar entsprechenden Ornat und anstelle der Beffchen eine kleine Krause am Hals“¹⁵ in Schleswig-Holstein – wurde ein Ausschuss zur Klärung der Dienstkleidungsfrage einberufen, dem

13 Vgl. Schreiben des OKR Mecklenburg an das Lutherische Kirchenamt (Berlin) [künftig VELKD-KA (B)] vom 8.6.1957 (Landeskirchliches Archiv Hannover [LkAH] D 15 XI Nr. A 1503).

14 Schreiben des LKR Bayern an VELKD-KA (B) vom 23.7.1957 (LkAH D 15 XI Nr. A 1503).

15 Schreiben des LKA Schleswig-Holstein an VELKD-KA (B) vom 31.7.1957 (LkAH D 15 XI Nr. A 1503).

die Vikarin Annemarie Grosch angehörte¹⁶. Der Ausschuss hielt fest, dass die Überlegung, ob es ein Lutherrock-Äquivalent für Vikarinnen geben solle, unter den Theologinnen diskutiert und ihr Vorschlag weiterbedacht werden sollte¹⁷. Grosch sprach mit Elisabeth Haseloff, Geschäftsführerin des Konvents evangelischer Vikarinnen, über die Ausschusssitzung, woraufhin jene sich an den Leitenden Bischof Hanns Lilje wandte. In ihrem Brief wehrte sie sich gegen „eine Art Uniformierung eines Zivilkleides für die Frauen im Amt der Kirche“¹⁸. Walter Zimmermann, Ausschussvorsitzender und Vizepräsident des Berliner VELKD-Kirchenamts, schrieb Lilje, dass nicht der Konvent evangelischer Vikarinnen, sondern die Gliedkirchenleitungen entscheidungsbefugt wären¹⁹. Letztlich wurde von einheitlichen Regeln zur Theologinnenkleidung abgesehen²⁰.

Dieser kurze Einblick deutet auf mehrerlei hin: Theologinnen betreffende Diskussionen wurden auch auf Zusammenschlussebene geführt und teilweise Entscheidungen getroffen. In den 1950er Jahren wurden punktuell Theologinnen und ihre Meinungen auf VELKD-Ebene angefragt und wahrgenommen. In den Kirchenämtern trafen durch die verschiedenen Korrespondenzen die Diskussionsstränge aufeinander und wurden weiter auch durch Ausschussmitarbeit geprägt. Bereits an der begrifflichen Schwankung zwischen der „Dienst“- oder der „Amts“-kleidung spiegeln sich unterschiedliche Verständnisse der Theologinnen-tätigkeit mit unterschiedlicher Nähe und Ferne zum Pfarramt wider, mit dessen optischer Erscheinung sie verglichen und davon abgegrenzt wurde.

16 Vgl. Schreiben des VELKD-KA (B) an Annemarie Grosch vom 2.12.1957 (LkAH D 15 XI Nr. A 1503).

17 Vgl. Notiz des VELKD-KA (B) zur Sitzung betr. Vikarinnenkleid vom 18.2.1958 (LkAH D 15 XI Nr. A 1503).

18 Vgl. Schreiben des Konvents ev. Vikarinnen an Leitenden Bischof vom 19.2.1958 (LkAH D 15 XI Nr. A 1503).

19 Vgl. Schreiben des VELKD-KA (B) an Leitenden Bischof vom 14.4.1958 (LkAH D 15 XI Nr. A 1503).

20 Vgl. Schreiben des VELKD-KA (B) an LKA Schleswig-Holstein vom 14.7.1958 (LkAH D 15 XI Nr. A 1503).

Theologische Existenz zwischen den Fronten.
Gerhard Gloege in den politischen und kirchenpolitischen
Konflikten seiner Zeit (1946–1961)

Maximilian Rosin

1. Hinführung und Fragestellung

Diskursbestimmend für die kirchliche Neuordnung in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) und der Frühphase der DDR sind in erster Linie Themen wie „Entnazifizierung“, Transformationsprozesse des sog. Kirchenkampfes und Ansätze kirchlicher Selbstverortung im Sozialismus. Dabei treten insbesondere Profile und Akteure hervor, die es verstehen, Differenzen in Bezug auf theologische Frontstellungen zu akzentuieren und anhand dessen die eigene Position gegenüber anderen abzugrenzen. Flankiert werden diese jedoch von netzwerkorientierten Vermittlungspersonen, die sich auf struktureller sowie inhaltlicher Ebene für einen Dialog zwischen den Fronten einsetzen. Als eine solche vermittelnde Figur gilt der Jenaer Theologe Gerhard Gloege.

Gloege wurde 1901 in Crossen an der Oder, heute Krosno Odrzańskie, geboren und studierte in Berlin und Marburg Evangelische Theologie, bevor er in Prenzlau und Bernau bei Berlin als Pfarrer tätig war sowie als Dozent am Kirchlichen Auslandsseminar Ilsenburg wirkte¹. Infolgedessen wurde er 1933 zum Studiendirektor des alt-preußischen Predigerseminars in Naumburg am Queis, heute Nowogrodziec, berufen und engagierte sich als „diplomatischer Dahlemit“ in den kirchlichen Auseinandersetzungen der 1930er Jahre in Schlesien. Im Anschluss an seine Ausweisung ebenda wurde er 1939 zum Pfarrer der Erfurter Predigergemeinde gewählt. Nach Kriegsende gehörte Gloege der Vorläufigen Kirchenleitung der Kirchenprovinz Sachsen an und wurde Propst des Erfurter Sprengels.

1 Die nachfolgenden Informationen zu Gloeges biografischem Werdegang stellen eine Zusammenfassung des ersten Kapitels der Dissertation dar und finden sich u. a. auch in: *Verein für Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen e. V. et al.* (Hg.): *Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen*. Bd. 3: Biogramme Fe–Ha. Leipzig 2005, 28; und *Sauter*, Gerhard: Art. Gloege, Gerhard. In: *RGG*⁴ (2000), 1010.

Insbesondere prägte er seit seiner Berufung auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie 1946 die Neukonstituierung der Theologischen Fakultät der Universität Jena. In den folgenden Jahren entwickelte er sich zu einem der zeitgenössisch diskursrelevantesten evangelischen Theologen des geteilten Deutschlands, bevor er 1961 dem Ruf an die Universität Bonn folgte. Er verstarb dort 1970. Charakteristisch für die theologische Existenz Gloeges waren seine weitgehende Independenz gegenüber dogmatischen Schultraditionen sowie kontinuierliche Vortrags- und Netzwerkreisen, die ihm als primäre Plattform seines ökumenischen, lutherisch-theologischen und kirchenpolitischen Engagements dienten.

Ausgehend von jenen Impulsen untersucht dieses am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena angesiedelte und durch Prof. Dr. Christopher Spehr betreute Dissertationsprojekt das Leben und Wirken Gloeges in Konzentration auf exemplarische Schwerpunkte seiner Biografie und Theologie. Grundlegende Fragestellung hierbei ist, welche Funktion Gloege in den jeweiligen historischen Kontexten und Konflikten zukam und welche Wirkung er auf ebenjene ausübte. Daraus leiten sich weiterführende Fragen ab, etwa: Wie gestaltete sich der Neuaufbau der durch die NS-Zeit besonders korrumpierten Theologischen Fakultät Jena? Wie entwickelten sich Transformationsprozesse des Jenaer Bildungsbürgertums – liegt hier bisher unentdecktes Potenzial widerständigen Denkens und Verhaltens in der DDR? Inwiefern wurde barthianisch-geprägte Theologie zu einer Chiffre für eine Sozialismus-Affinität ebenjener in den Auseinandersetzungen zwischen SED-Staat und Kirche? Welche Rolle nahmen Machtkonstellationen um Akteure der Bekennenden Kirche für die Ausformung des sog. Thüringer Wegs ein?

2. Forschungskontext und methodisches Vorgehen

Zunächst ist zu konstatieren, dass es sich bei dieser Dissertation um Grundlagenforschung in Bezug auf Biografie und Theologie Gerhard Gloeges inklusive der Erarbeitung seines Nachlasses handelt. Sie lässt sich in die Forschungskontexte Kirchliche Zeitgeschichte des mitteldeutschen Raumes, Universitäts- und Theologiegeschichte der DDR sowie Wirkungsgeschichte des sog. Kirchenkampfes im geteilten

Deutschland einordnen², sodass beispielsweise auf die Studien der Theologen J. Jürgen Seidel, Thomas A. Seidel und Friedemann Stengel rekuriert werden kann³. Weil es sich bei der Frühphase der DDR um einen Teilbereich der Zeitgeschichte handelt, der bisher eher weniger im Zentrum der Forschung stand, können darüber hinausgehend Einblicke in die formative Phase des Verhältnisses zwischen SED-Staat und Kirche gewonnen werden. Des Weiteren beabsichtigt die Untersuchung, einen Beitrag zur Debatte über strukturelle Bedingungen wissenschaftlicher Theologie in der frühen DDR zu leisten und somit den Entwurf einer Theologiegeschichte der DDR zu unterstützen⁴.

Der bearbeitete Quellenbestand zu Gerhard Gloege umfasst zunächst seinen Nachlass einschließlich seiner detailliert geführten Amtskalender sowie unveröffentlichter Schriften, welcher sich zu Teilen im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin, im Jenaer Universitätsarchiv sowie nach Übergabe durch seinen Sohn, Pfarrer i. R. Henning Gloege⁵, im Besitz des Verfassers befindet. Überdies kann etwa auf

-
- 2 Die Transformationsprozesse bekennniskirchlicher Traditionen in der Nachkriegszeit rückten in jüngster Zeit verstärkt in den Blick der Forschung, siehe u. a. *Höppner*, Reinhard / *Perels*, Joachim: Das verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche. Stuttgart 2012; *Schneider*, Thomas Martin: Wem gehört Barmen? Das Gründungsdokument der Bekennenden Kirche und seine Wirkungen (CuZ 1). Leipzig 2017.
 - 3 Siehe vor allem *Seidel*, J. Jürgen: „Neubeginn“ in der Kirche? Die evangelischen Landes- und Provinzialkirchen in der SBZ/DDR im gesellschaftspolitischen Kontext der Nachkriegszeit (1945–1953). Göttingen 1989; *ders.*: Aus den Trümmern 1945: Personeller Wiederaufbau und Entnazifizierung in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Einführung und Dokumente. Göttingen 1996; *Seidel*, Thomas A.: Im Übergang der Diktaturen. Eine Untersuchung zur kirchlichen Neuordnung in Thüringen 1945–1951 (KoGe 29). Stuttgart 2003; und *Stengel*, Friedemann: Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (AKThG 3). Leipzig 1998.
 - 4 Dieses Forschungsdesiderat betont unter anderen Christoph Kähler, der Theologie im weiteren Sinne als das „selbstbestimmte und selbstorganisierte Gespräch wissenschaftlicher Theologen“ definiert, das sich trotz materialer Hindernisse auch im atheistischen Staat der DDR vollzog, vgl. *Kähler*, Christoph: Theologie als wissenschaftlicher Austausch unter den Bedingungen der DDR. In: *hochschule ost* 4 (1995), 9–19, 10.
 - 5 Weiterhin umfasst dies unveröffentlichte Schriften Hennings Gloeges zum Leben seines Vaters, die dessen ehemaliger Assistent Harald Schultze als

Bestände des Jenaer Universitätsarchives, der Landeskirchenarchive Eisenach und Magdeburg sowie den Briefwechsel im Karl Barth-Archiv Basel zurückgegriffen werden. Außerdem befindet sich ein Antrag auf Akteneinsicht beim Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Bearbeitung, welcher insbesondere für die Zeit von Gloeges Dekanat und hinsichtlich seiner Reisen in die Bundesrepublik weiterführende Erkenntnisse verspricht.

Das methodische Vorgehen dieses im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte angesiedelten Dissertationsprojektes besteht in erster Linie in der Analyse und Kontextualisierung der vorhandenen Archivalien und Veröffentlichungen Gerhard Gloeges. Die Abfassung der Arbeit erfolgt in drei Zugängen: Zunächst wird in einem biografischen Kapitel Gloeges Wirken in exemplarischen Konfliktfeldern betrachtet, bevor in einem universitätsgeschichtlichen Kapitel die Untersuchung seiner Tätigkeit als Ordinarius für Systematische Theologie in Jena sowie in einem theologiegeschichtlichen Kapitel die Darstellung seines theologischen Werkes erfolgt. Um eine zielgerichtete Fokussierung auf diese Zugriffe zu ermöglichen, wird der Untersuchungszeitraum auf die Jahre 1946 bis 1961 begrenzt, wobei notwendige biografie- und werkgeschichtliche Rückbezüge beziehungsweise Vorgriffe unternommen werden.

3. Erste Erkenntnisse und Ausblick

Im Rahmen der Erarbeitung des Nachlasses, insbesondere der Amtskalender und Reisemanuskripte Gloeges, trat seine Vernetzung mit prominenten Akteuren der Kirchlichen Zeitgeschichte hervor, was sich an zwei exemplarischen Fällen skizzieren lässt: Im Jahr 1932 trat Gloege als maßgeblicher Mediator zwischen seinem Mentor und Förderer Otto Dibelius einerseits sowie Karl Barth andererseits auf, indem er ersteren zur Abfassung eines deeskalierenden Briefes während der ekklesiologischen Fundamentaldiskussionen der frühen 1930er Jahre

„Metabiographien“ klassifiziert hat, vgl. Schreiben Harald Schultze an Henning Gloege vom 19.8.2004 (Nachlass Gloege, Privatarchiv). Schultze verfasste unmittelbar nach dem Tod seines Lehrers die erste Studie zu Gloege, deren Faden nunmehr aufgenommen werden kann, siehe *Schultze*, Harald: Entwürfe zur Dogmatik. Rückblick auf das theologische Werk Gerhard Gloeges. In: *KuD* 18 (1972), 159–177.

überzeugen konnte⁶. Bereits hier trug Gloege im Vorfeld des eigentlichen ‚Kirchenkampfes‘ dazu bei, dass zwischen Lutheranern und Vertretern der Dialektischen Theologie Formen des Dialoges aufrechterhalten wurden.

Eine folgenreiche und hochproblematische Vermittlungsarbeit hingegen leistete Gloege für die Theologen Walter Grundmann und Heinz Erich Eisenhuth, mit denen er 1946 und 1947 im Auftrag der Thüringer Kirchenleitung Disputationen über die Barmer Theologische Erklärung führte. Seine nahezu seelsorgerliche Begleitung Grundmanns in den kommenden Jahren fand ihren Abschluss in einem Gutachten Gloeges, das auf Veranlassung von Landesbischof Moritz Mitzenheim erstellt wurde und unter anderem den Weg für die kirchliche Rehabilitation des ehemaligen Akademischen Direktors des sog. Entjudungsinstitutes bereitete⁷.

Erste Ausblicke auf die theologiegeschichtliche Einordnung Gloeges ergeben sich aus der Untersuchung seiner umfangreichen Vortrags- und Netzwerkreisen. Bemerkenswert sind hierbei besonders seine Aufenthalte in Skandinavien, wo ihn unter anderem eine akademische Freundschaft mit dem schwedischen Bischof Anders Nygren verband, den er im Oktober 1947 nach Jena einzuladen vermochte. Dem korrespondiert eine verstärkte Aufnahme der Lutherdeutung der „Lunder Schule“ in den theologischen Hauptschriften Gloeges, deren Kategorisierung und Einordnung in zeitgenössische Diskursfelder künftig einen interessanten Einblick in theologische Rezeptionskulturen und -netzwerke zu bieten verspricht.

6 Vgl. Brief Otto Dibelius an Karl Barth vom 5.4.1932, gekürzt abgedruckt in: *Fritz*, Hartmut: Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur (AKIZ B 27). Göttingen 1998, 380–383.

7 Vgl. *Arnhold*, Oliver: ‚Entjudung‘ – Kirche im Abgrund. Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939 und das ‚Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben‘ 1939–1945 (SKI 25). Bd. 2. Berlin 2010, 773–777; *von der Osten-Sacken*, Peter: ‚Die grosse Lästerung‘. Beobachtungen zur Gründung des Eisenacher Instituts und zeitgenössische Dokumente zur kritischen Wertung seiner Arbeit sowie zur Beurteilung Walter Grundmanns. In: Ders. (Hg.): Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen (SKI 20). Berlin 2002, 313–347, 345f.

Kirchliche Publizistik in der DDR.
Die Kirchenzeitung „Glaube und Heimat“ 1946–1989

Karl-Christoph Goldammer

1. Einführung und Fragestellung

1924 wurde unter dem Titel „Glaube und Heimat“ ein kirchliches Monatsblatt zur Unterstützung der Abteilung Volksmission der jungen Thüringer evangelischen Kirche gegründet, das 1941 durch eine Anordnung der Reichspressekammer eingestellt werden musste. Insbesondere der Jenaer Verleger Max Keßler und der spätere Pressepfarrer Hans Waldmann wollten im Spätsommer 1945 an diese Tradition anknüpfen, als sie unter gleichem Namen eine kirchliche Wochenzeitung konzipierten. Allerdings sollte ein bewusster Neuanfang der kirchlichen Pressearbeit gewagt werden, bestand doch aus ihrer Sicht die Dringlichkeit einer Kirchenzeitung vor allem darin, einer durch den Nationalsozialismus verursachten „ungeheure[n] Verwirrung und Desorientierung [...] vom Glauben her Klarheit“¹ entgegenzusetzen sowie den bekennnistreuen Wiederaufbau des kirchlichen Lebens nach der deutschchristlichen Herrschaft publizistisch zu unterstützen. Nachdem man die institutionellen Voraussetzungen, den Wartburg Verlag und eine entsprechende Pressestelle in Jena, aufgebaut hatte, beantragte der Landeskirchenrat im Januar 1946 bei der Propagandaabteilung der Sowjetischen Militäradministration in Deutschland (SMAD) in Berlin eine Lizenz für eine wöchentlich erscheinende, vierseitige Kirchenzeitung, die im Februar genehmigt wurde und die zum Osterfest, am 21. April 1946, in neuer Gestalt erscheinen konnte.

Die Kirchenzeitung „Glaube und Heimat“ sollte von nun an zu einer zuverlässigen Berichterstatteerin und Kommentatorin des kirchlichen sowie gesellschaftlichen Lebens in Thüringen werden. Neben wöchentlichen Andachten oder Kurzgeschichten schrieben zahlreiche Autorinnen und Autoren Beiträge zu theologischen, ethischen oder gesellschaftlichen Debatten für eine kirchentreue Leserschaft. Dabei

1 Schreiben Hans Waldmanns an den Landeskirchenrat der Thüringer evangelischen Kirche vom 20.10.1945: Betr. Evangelischer Stiftungsverlag (Landeskirchenarchiv Eisenach [LKA/E], A 865 A-2, Presse- und Nachrichtenstelle der Thüringer evang. Kirche, Bl. 8–26, hier: 16f.).

stellte das Thüringer Blatt zusammen mit den übrigen vier ostdeutschen Kirchenzeitungen („Die Kirche“, „Der Sonntag“, „Mecklenburgische Kirchenzeitung“ und „Potsdamer Kirche“) den Teil der DDR-Medienlandschaft dar, der nicht unmittelbar der staatlichen Kontrolle unterlag. Die Reichweite der Kirchenpresse blieb jedoch in Folge des staatlichen Lizenzmonopols einerseits begrenzt², und andererseits mussten sich die Redaktionen der Kirchenzeitungen zusätzlich auf inhaltliche Zensurmaßnahmen durch staatliche Behörden einstellen³.

Trotz dieser Rahmenbedingungen entwickelte sich aus „Glaube und Heimat“ mehr als ein rein geistliches Andachtsblatt, dessen über 40-jährige Zeitungsgeschichte die ganze Breite des kirchlichen Lebens Thüringens und der DDR brennglasartig widerspiegelt. Die verschiedenen Beiträge bieten einen lebhaften Einblick in die Themen des deutschen Protestantismus nach 1945: Berichteten etliche Artikel zu Beginn der 1950er Jahre ganz selbstverständlich über Synoden der EKD oder die gesamtdeutschen Kirchentage, verschwanden diese Themen im Zuge des Konflikts der DDR-Führung mit der EKD zunehmend aus der Kirchenzeitung. Die Schwerpunkte der Berichterstattung entwickelten sich in den folgenden Jahrzehnten dynamisch, behielten aber stets ihren Bezug zur Thüringer Kirche bei: Berichte über ökumenische Verständigungsbemühungen und deutsche Missionsaktivitäten in Übersee gerieten ebenso in den Blick der Kirchenzeitung wie die Standortsuche der Kirchen nach der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) oder sozial-ethische Themen wie Frieden, Rassismus und Umwelt.

Das hier vorgestellte Dissertationsprojekt, das am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena angefertigt und von Prof. Dr. Christopher Spehr betreut wird, widmet sich mit der

-
- 2 Die jährliche Gesamtauflage aller Kirchenzeitungen lag bei 12,5 Mio. Exemplaren. Zu den konkreten Zahlen vgl. *Mühlegger-Reisenauer*, Marlis / *Böcking*, Tabea: Kampfplatz Kirchenpresse. Zensurmaßnahmen an kirchlicher Publizistik in der DDR. In: *Communicatio Socialis* 37 (2004), 348–368, 348.
 - 3 Eingriffe, die alle fünf Kirchenzeitungen in der DDR betrafen, fanden bspw. im Zuge der Berichterstattung über den Militärseelsorgevertrag 1957, über die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976 oder infolge der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 1988 statt.

Fokussierung auf die DDR-Zeit einem prägenden Teil der fast einhundertjährigen Geschichte der Thüringer Kirchenzeitung „Glaube und Heimat“. Es versucht den Fragen auf den Grund zu gehen, welche äußeren, zeitgeschichtlichen Ereignisse und welche innerkirchlichen Entwicklungen die Gründung und das fortlaufende Erscheinen der Thüringer Kirchenzeitung beeinflussten. Einen eigenen Fokus bildet hierbei die Analyse der veröffentlichten Artikel und der darin verhandelten Themen, aus denen sich Folgefragen ergeben: Wie wirkte sich das gesellschaftliche und kirchliche Zeitgeschehen auf die publizierten Inhalte aus? Welche Diskurse des christlichen und kirchlichen Lebens wurden auf welche Weise in „Glaube und Heimat“ reflektiert und mitgestaltet? Welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus für Verständnis der Rolle und Funktion der Thüringer Kirchenzeitung treffen?

2. Forschungsstand und Quellenlage

Die Untersuchung wendet sich damit der geteilten deutschen konfessionellen Mediengeschichte nach 1945 zu. Seit längerem liegen über die Rahmenbedingungen der DDR-Medienpolitik, ihre Akteure und Leitmedien verschiedene Studien vor⁴. Deren Ergebnisse verorten die Grundsatzentscheidungen der restriktiven Presse- und Öffentlichkeitspolitik der späteren DDR bereits in der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ). Hierzu gehörten die nach 1949 fortgesetzte Lizenzpraxis mit der durch Auflagensteuerung verbundenen Monopolisierung und Zentralisierung SED-naher Medien, die Vorzensur ausgewählter Veröffentlichungen sowie die Orientierung am Verständnis marxistisch-leninistischer Öffentlichkeitspolitik, sämtliche Medien als

4 Für einen ersten, unvollständigen Einblick vgl.: *Holzweißig*, Gunter: Die schärfste Waffe der Partei. Eine Mediengeschichte der DDR. Köln / Weimar / Wien 2002; *Meyen*, Michael / *Fiedler*, Anke (Hg.): Die Grenze im Kopf. Journalisten in der DDR. Berlin 2011; *Fiedler*, Anke / *Meyen*, Michael (Hg.): Fiktionen für das Volk: DDR-Zeitungen als PR-Instrument. Fallstudien zu den Zentralorganen Neues Deutschland, Junge Welt, Neue Zeit und Der Morgen (Kommunikationsgeschichte 30). Berlin 2011; *Bobsin*, Katrin: Das Presseamt der DDR. Staatliche Öffentlichkeitsarbeit für die SED (Medien in Geschichte und Gegenwart 29). Köln / Weimar / Wien 2013; und *Barvk*, Simone / *Langermann*, Martina / *Lokatis*, Siegfried (Hg.): Zwischen „Mosaik“ und „Einheit“. Zeitschriften in der DDR. Berlin 1999.

„Instrument[e] der politischen Leitung sozialer Prozesse“ zu begreifen⁵. Einzige Ausnahme blieb – von der SMAD zum Großteil selbst lizenziert – die konfessionelle Presse.

Dass die Forschung zu den evangelischen Zeitungsmedien, insbesondere die zum 20. Jahrhundert, „kein historiographisches Stiefkind der Kirchengeschichtsschreibung, doch auch nicht sonderlich privilegiert“⁶ ist, trifft weiterhin und vor allem für den kirchlichen Presstyp in der DDR zu. Detailuntersuchungen zu den Kirchenzeitungen in der DDR und deren Inhalten liegen z. T. nur unveröffentlicht oder nur für einen zeitlich eingeschränkten Zeitraum vor⁷. Angesichts dieser Forschungslage möchte das Projekt den offenen Fragen hinsichtlich der kirchlichen Presselandschaft in der DDR⁸ exemplarisch anhand einer Kirchenzeitung nachgehen. Dass dabei die Kirchenzeitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen ein spannendes Forschungsobjekt darstellt, ergibt sich aus der Sonderrolle der Thüringer Kirche in der DDR (sog. Thüringer Weg). Deutungsbedürftig ist

- 5 *Koźytko*, Kurt: Presse unter alliierter Besatzung. In: Wilke, Jürgen (Hg.): Mediengeschichte der Bundesrepublik Deutschland (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung 361). Bonn 1999, 31–58, hier 47; vgl. zur Einführung *Strunk*, Peter: Zensur und Zensoren. Medienkontrolle und Propagandapolitik unter sowjetischer Besatzungsherrschaft in Deutschland. Berlin 1996.
- 6 *Bulisch*, Jens: Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ (1947–1990) (AKIZ B 43). Göttingen 2006, 13.
- 7 Vgl. *Reisenauer*, Marlis: Kampfplatz Kirchenpresse. Die Zensurmaßnahmen an kirchlicher Publizistik der DDR exemplarisch dargestellt an der evangelischen Wochenzeitung „Die Kirche“. Magisterarbeit. München 2003; und *Mühlberger-Reisenauer* / *Böcking*, Kampfplatz (wie Anm. 2). Zu „Glaube und Heimat“ finden sich vorwiegend kürzere Beiträge ehemaliger Redaktionsmitglieder, vgl. *Müller*, Gottfried: Von der Pflicht, sich einzumischen. Glaube und Heimat. In: Barck / Langermann / Lokatis, „Mosaik“ (wie Anm. 4), 634–637; *Lässig*, Christine: Fünf Jahre Zwangspause. Vor 60 Jahren wurde „Glaube und Heimat“ neu gegründet. In: Glaube und Heimat. Nr. 16 vom 16.4.2006, 13; und *Müller*, Gottfried: Zensur von höchster Stelle. Rückblick: Vor 40 Jahren durfte die Kirchenzeitung nicht erscheinen. In: Glaube und Heimat. Nr. 39 vom 25.9.2016, 5.
- 8 Auch bleibt die Behandlung der evangelischen Medienerzeugnisse in der DDR in folgender Untersuchung – trotz ihres Titels - nur sehr knapp: *Rosenstock*, Roland: Evangelische Presse im 20. Jahrhundert. Stuttgart 2002, insbesondere 325–347.

beispielsweise im Vergleich mit den übrigen ostdeutschen Kirchenzeitungen die höhere Auflagenzahl von „Glaube und Heimat“ im Verhältnis zur Gesamtmitgliederzahl der Thüringer Kirche⁹.

Für die inhaltlich-thematischen Fragestellungen bilden die Jahrgänge von „Glaube und Heimat“ die Hauptquelle, die nach qualitativen Analysemethoden schwerpunktmäßig ausgewertet werden. Dank der kirchlichen Herausgeberschaft stellen der Bestand des Landeskirchenarchivs Eisenach (LKAE) neben dem des Bundesarchivs, in dem die Unterlagen des Presseamts der DDR zu finden sind, die wesentliche Grundlage für die institutionengeschichtliche Untersuchung dar. Ergänzende Informationen zur möglichen staatlichen Beeinflussung sind durch die Behörde des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatsicherheitsdienstes (BStU) zu erwarten. Die Erkenntnisse der Archivrecherche werden durch Gespräche mit ehemaligen Redaktionsangehörigen ergänzt, die methodisch als leitfadengestützte Zeitzuginnen- und Zeitzuginterviews geführt werden.

3. Vorgehen, beabsichtigte Ziele und erste Beobachtungen

Die Arbeit ist in einen institutionengeschichtlichen und einen inhaltsanalytischen Teil gegliedert:

Ziel der Untersuchung ist es zum einen, die institutionellen Rahmenbedingungen von „Glaube und Heimat“ im Kontext des sozialistischen Mediensystems aufzuzeigen sowie die Hintergründe der Entstehung der Kirchenzeitung zu beleuchten. Eine Rekonstruktion der Tätigkeit der Pressestelle in Jena und später in Weimar wird angestrebt und findet ihre chronologische Orientierung an der Tätigkeit der drei Chefredakteure Hans Waldmann (Redaktion von 1946 bis 1955), Herbert von Hintzenstern (Red. von 1956 bis 1981) und Gottfried Müller (Red. von 1981 bis 1990). Inwieweit die Inhalte der Kirchenzeitung der staatlichen Beeinflussung durch das Presseamt

9 Vgl. *Reisenauer*, Kampfplatz (wie Anm. 7), 33. Vgl. dazu exemplarisch die Andeutung, dass die Erhöhung der Auflage von „Glaube und Heimat“ im August 1953 „gegenüber anderen kirchlichen Zeitungen durchaus eine Ausnahme darstellte.“ (Schreiben Fritz Beylings an Moritz Mitzenheim vom 6.12.1954 [LKAE, A 156-4, Das Thüringer evangelische Monatsblatt „Glaube und Heimat“, Bl. 122]). Fritz Beyling war von 1953–1958 Leiter des Presseamts.

oder das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) unterlagen, wird ebenfalls am Archivmaterial geprüft.

Zum anderen sollen im inhaltsanalytischen Teil die in „Glaube und Heimat“ veröffentlichten Artikel qualitativ untersucht werden. Die vorgestellten Positionen sind sowohl zu den äußeren Entstehungsbedingungen der Kirchenzeitung als auch zu den verhandelten Schwerpunktthemen in Beziehung zu setzen. Die Arbeit geht damit den Fragen zum Selbstverständnis der Kirchenzeitung innerhalb der sozialistischen Gesellschaft nach und versucht anhand der dargebotenen Inhalte aufzuzeigen, von welchen (theologischen) Standpunkten die Autorinnen und Autoren die zeitgeschichtlichen Herausforderungen deuteten und welches Profil sich damit für „Glaube und Heimat“ ergab. Das Dissertationsprojekt soll so genaueren Aufschluss darüber geben, wie sich die Kirchenzeitung als Seismograf des „christlichen Lebens in der DDR“¹⁰ entwickelte und inwieweit sich an ihr spezifische Charakteristika des (ostdeutschen) Protestantismus nach 1945 ablesen lassen. Exemplarisch sei das für das oben genannte Thema der Aufarbeitung des Nationalsozialismus angedeutet, das in etlichen Artikeln, Berichten, Kurzgeschichten oder Predigtmeditationen zwischen 1946 und 1948/49 begegnet. So kamen theologische Deutungen der Nachkriegssituation¹¹, moralische Unterweisungen¹² oder auch Mitteilungen über die Lage der Thüringer Landeskirche beim Wieder-

10 Zum Stichwort vgl. *Theißen, Henning / Stegmann, Andreas*: Reflexionsfelder christlichen Lebens in der DDR. In: *Stegmann, Andreas / Theißen, Henning* (Hg.): *Christliches Leben in der DDR. Diskussionen im ostdeutschen Protestantismus von den 1950er bis zu den 1980er Jahren* (GThF 29). Leipzig 2018, 9–24, insbes. 13–23.

11 „Unsre Kirche hat in den zurückliegenden Jahren immer wieder warnend ihre Stimme erhoben. Man hat nicht gehört. Ob man jetzt durch den Schaden endlich klug wird?“ (*Mitzenheim, Moritz*: Mutter Kirche. In: *Glaube und Heimat*. Nr. 1 vom 21.4.1946, 1f., hier: 2).

12 „Auch die Männer, die aus Krieg und Gefangenschaft heimgekehrt sind, brauchen [...] eine Frau, die auch den letzten Nachhall des Krieges verstummen lassen kann. Frauen, die nur jammern, schauen rückwärts und stehen im Grunde im noch im Schatten des Krieges.“ (*Högner, Franz*: Frau im Aufbruch. In: *Glaube und Heimat*. Nr. 1 vom 21.4.1946, 4).

aufbau¹³ bereits in der ersten Ausgabe vom April 1946 parallel zur Sprache.

Weitere Themenfelder werden anhand der Phasen der Kirchengeschichte der DDR näher untersucht. Eine Rekonstruktion der für die ostdeutsche Theologie- und Kirchengeschichte zentralen Diskurse, also der durch die Thüringer Kirchenzeitung publizistisch formierten „Ordnungsmuster“¹⁴ des christlichen wie kirchlichen Lebens, und der in ihnen explizit oder implizit zur Sprache gekommenen theologischen Deutungskategorien soll vorgenommen werden. Um die Entwicklungen in den Inhalten und Kommunikationsformen auch evident verfolgen zu können, gerät daher der Zeitraum von 1946 bis 1989 in den Blick.

Das vorgestellte Projekt bearbeitet also exemplarisch ein Desiderat der jüngeren protestantischen Mediengeschichte. Es will Auskünfte über die Spezifika der evangelischen Kirchenpublizistik vor dem Hintergrund der realsozialistischen Gesellschaft nach entstehungs- und diskursgeschichtlichen Gesichtspunkten liefern und eine Entscheidung zulassen, welchen Beitrag die Kirchenzeitung „Glaube und Heimat“ für die innerkirchlichen Kommunikationsprozesse in der DDR geleistet hat. Ferner ist es von Interesse, inwiefern von einer „Stellvertreterfunktion“ der Zeitung gesprochen werden kann, die „Tabus anrührte und es unternahm, sie zu brechen“¹⁵. Die Untersuchung der aufgegriffenen und reproduzierten Diskurse in „Glaube und Heimat“ soll nicht zuletzt Rückschlüsse ermöglichen, ob und wie sich die Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR vor dem Hintergrund ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung transformierte, repräsentierte und kommunizierte.

13 „Unser Volk und Land sind arm geworden, wir werden uns an Armut, d. h. an äußere Sparsamkeit auch in der Kirche nun erst recht gewöhnen müssen.“ (Elle, Heinrich: Am Fuße der Wartburg. In: Glaube und Heimat. Nr. 1 vom 21.4.1946, 2).

14 Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4). Frankfurt a. M. 2018, 96.

15 Müller, Pflicht (wie Anm. 7), 635.

Zwischen „Datengott“ und „Datenaskese“.
Bundesdeutscher Protestantismus und elektronische
Datenverarbeitung (EDV)

Johann Meyer

„Das geheimnisvolle Neuland, das wir hier betreten, heißt heute ‚EDV‘. Führen können uns durch dieses Neuland nur die zuständigen Experten. Wenn die sich in ihrer Fachsprache unterhalten, dann kann das der Laie z. T. nur schwer fassen. Dennoch wollen wir den EDV-Ingenieuren geduldig zuhören, weil wir von ihren Datenschöpfungen eine Förderung unseres Gemeindelebens zu erwarten haben!“¹

Anlässlich des 80. Geburtstags seines ehemaligen Direktors Erwin Ponto schaute der Berliner Pfarrer Friedrich Weichert 1980 auf die Geschichte des Berliner Stadtsynodalverbandes zurück und würdigte mit den obigen Worten – erkennbar einen gewissen Pioniergeist ausstrahlend – die Vorreiterrolle des Gemeindeverbandes bei der Einführung elektronischer Datenverarbeitung. Der Stadtsynodalverband hatte Anfang 1968 in Westberlin das bundesweit erste evangelische kirchliche Rechenzentrum eingerichtet, dem in den darauffolgenden Jahren insgesamt acht weitere folgen sollten. Ebenfalls Ende 1968 gründete die EKD unter Federführung des Präsidenten der Kirchenkanzlei Walter Hammer die Kirchliche Gemeinschaftsstelle für elektronische Datenverarbeitung e. V. (KiGSt), welche die Einführung von EDV in den westdeutschen Landeskirchen in den Bereichen Meldewesen, Finanzwesen und Personalwesen koordinieren sollte. Seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre traten – maßgeblich getrieben durch das Engagement einiger computeraffiner Geistlicher und Laien – in immer mehr Pfarrämtern und Verwaltungsstellen Personal Computer (PCs) an die Seite der Großrechner in den Rechenzentren. Im Rahmen des hier vorzustellenden Dissertationsprojektes soll die zunehmende Computertisierung der bundesrepublikanischen evangelischen Kirchen von

1 Weichert, Friedrich: Aus der Geschichte des Berliner Stadtsynodalverbandes. Festschrift zum 80. Geburtstag des Direktors i. R. Erwin Ponto am 19.1.1980. Mit einem Geleitwort von Martin Kruse. O. O. o. J. [Berlin] [1980], 64.

den ersten EDV-gestützten kirchensoziologischen Erhebungen und Strukturanalysen ab 1966² bis zur Etablierung von PCs im kirchlichen Bereich Anfang der 1990er Jahre untersucht werden³.

Anknüpfen kann die Arbeit an aktuelle Forschungen zur Digitalgeschichte, die derzeit eine deutliche Konjunktur erleben⁴. Die gegenwärtige technikhistorische Forschung hat sich dabei von den stark artefaktbasierten Fortschrittsnarrativen der früheren Computergeschichtsschreibung weitgehend verabschiedet. In den vergangenen Jahren ist immer stärker die Verknüpfung technischen Wandels mit seinen sozialen und kulturellen Voraussetzungen sowie Folgen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Beispielhaft für diese sozial- und kulturgeschichtlichen Zugänge zur Digitalgeschichte sei auf das Forschungsprojekt „Aufbrüche in die digitale Gesellschaft. Computerisierung und soziale Ordnungen in der Bundesrepublik und der DDR“ von 2014 bis 2017 am Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam unter Leitung von Frank Bösch⁵ verwiesen. Auch die Theologie⁶ beginnt sich zunehmend dem Themenbereich Digitali-

-
- 2 Vgl. bspw. *Lohse*, Jens Marten: Kirche ohne Kontakte? Beziehungsformen in einem Industrieraum. Stuttgart / Berlin 1967.
 - 3 Das im Laufe der 1990er Jahre immer stärkere Verbreitung findende Internet soll nicht mehr Teil der Untersuchung sein, da sich einerseits aufgrund archivalischer Schutzfristen der Zugang zu unveröffentlichten Quellen hier schwierig gestaltet und sich andererseits – und dies ist noch bedeutender – durch den flächendeckenden Aufbau von Computernetzwerken Chancen und Probleme ganz neuer Dimension auftaten, die den Rahmen der Arbeit sprengen würden. Vgl. hierzu auch bereits *Haese*, Bernd-Michael: Hinter den Spiegeln. Kirche im virtuellen Zeitalter des Internet (Praktische Theologie heute 81). Stuttgart 2006.
 - 4 Als Einstieg in Forschungsansätze der Digitalgeschichte ist noch immer unübertroffen: *Schmitt*, Martin u. a.: Digitalgeschichte Deutschlands. Ein Forschungsbericht. In: Technikgeschichte 83 (2016), 33–70.
 - 5 Vgl. die Website des Projekts: <https://www.computerisierung.com/> [zuletzt abgerufen am 23.1.2021]. Vgl. als einführenden Überblick in die Teilprojekte auch *Bösch*, Frank (Hg.): Wege in die digitale Gesellschaft. Computernutzung in der Bundesrepublik 1955–1990 (Geschichte der Gegenwart 20). Göttingen 2018.
 - 6 Als gelungenen, wengleich sehr kritischen Literaturüberblick vgl. *Thiede*, Werner: Digitalisierungsrisiken und Fortschrittsglaube. Literaturumschau innerhalb wie außerhalb von Theologie und Kirche. In: Theologische

sierung zu widmen, wenngleich vorwiegend aus technikethischer⁷, kirchenrechtlicher⁸ oder praktisch-theologischer⁹ Perspektive. In der deutschsprachigen Kirchengeschichtsschreibung stellen historische Digitalisierungsprozesse bislang jedoch ein gänzlich unerschlossenes Forschungsterrain dar¹⁰.

Der eingangs angeführte Auszug aus der Festschrift des Berliner Stadtsynodalverbandes weist im Gegensatz zum bisherigen theologischen Forschungsinteresse aber bereits auf drei mögliche Analyseperspektiven und Potentiale einer „Kirchlichen Digitalgeschichte“ hin:

-
- Rundschau 84 (2019), 260–316; vgl. auch die zahlreichen Publikationen von Ralph Charbonnier.
- 7 Vgl. *Zeyher-Quattlander*, Julian (Hg.): Daten als Rohstoff. Die Nutzung von Daten in Wirtschaft, Diakonie und Kirche aus ethischer Perspektive (Leiten, Lenken, Gestalten. Theologie und Ökumene 40). Berlin 2019.
 - 8 Vgl. *Ziekow*, Arne: Datenschutz und evangelisches Kirchenrecht. Eigenständigkeit und Eigengeartetheit des Datenschutzgesetzes der EKD (Jus ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht 67). Tübingen 2002.
 - 9 Hier ist eine deutliche Zunahme an Publikationen im Zuge der (notgedrungenen) Umstellung vieler kirchlicher Angebote auf digitale Formate während der Coronakrise zu konstatieren: Vgl. die Aufsätze in: *Pastoraltheologie. Monatschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 109 (2020), H. 9 mit dem Schwerpunkt „Religion und Kirche in Zeiten von Corona“ sowie *Theißen*, Henning: Die Krone der Digitalisierung. Theologie in Zeiten von Corona. In: *Deutsches Pfarrerblatt* 120 (2020), 275–279; und *Winter*, Stephan: Gottesdienst und rituelles Handeln in der Pandemie-Krise. Erste Sichtungen aus einer liturgiewissenschaftlichen Perspektive. In: Kröll, Wolfgang u. a. (Hg.): *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 10)*. Baden-Baden 2020, 369–378.
 - 10 Zum ersten Einstieg in das Thema sind deshalb nach wie vor zeitgenössische Publikationen am besten geeignet, vgl. *Hoeren*, Thomas: Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Kirchen. Datenschutz an der Schnittstelle von kirchlicher und informationeller Selbstbestimmung. In: *Computer und Recht* 4 (1988), 60–66; *Jaisle*, Jürgen / *Kiistenmacher*, Werner (Hg.): *Computerkommunikation in Kirche und Gesellschaft. Dokumentation des Symposiums zu Entwicklungstendenzen elektronischer Informations- und Kommunikationstechniken vom 13.–15. Juni 1988 in der Evangelischen Tagungsstätte Wildbad Rothenburg o. d. Tauber. Düsseldorf o. J.*; und *Kalde*, Franz: EDV und Kirche. Aspekte eines vielschichtigen Verhältnisses. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994), 69–78.

Erstens rekurriert die Formulierung von den „Datenschöpfungen“, von denen der Berliner Stadtsynodalverband „eine Förderung unseres Gemeindelebens zu erwarten habe[]“, auf die verbreitete Planungseuphorie der 1960er Jahre¹¹, im Rahmen derer nicht nur die Politik¹² oder die Liebe¹³ mithilfe intensiver Datensammlung und deren Auswertung durch den Computer planbar schien, sondern eben auch kirchliches Gemeindeleben. In Westberlin, das am Übergang von den 1960er zu den 70er Jahren von einer im Bundesvergleich überproportional heftigen Kirchenaustrittswelle erfasst wurde, glaubte man durch eine datenverarbeitungstechnische Erfassung des Profils derjenigen, die der Kirche den Rücken gekehrt hatten, in Zukunft zielgerichtet Gemeindearbeit so betreiben zu können, dass künftigen Kirchenaustritten entgegengewirkt würde¹⁴. Dies verweist auf technische Planungs- und Machbarkeitsphantasien, die als säkularisiertes Heilsversprechen der Hochmoderne begriffen werden können¹⁵. In den Publikationen der vergangenen Jahre wurde wiederholt darauf hingewiesen, dass die Computertechnik eine Brücke darstellte, welche den technischen Fortschrittsoptimismus über den Graben der 1970er und beginnenden 80er Jahre, in denen dieser mit dem Bericht „The Limits to Growth“ des Club of Rome, den beiden Ölpreiskrisen und den

-
- 11 Vgl. *Haupt*, Heinz-Gerhard / *Requate*, Jörg (Hg.): Aufbruch in die Zukunft. Die 1960er Jahre zwischen Planungseuphorie und kulturellem Wandel. DDR, ČSSR und Bundesrepublik Deutschland im Vergleich. Weilerswist 2004.
- 12 Vgl. *Siß*, Winfried: „Wer aber denkt für das Ganze?“ Aufstieg und Fall der ressortübergreifenden Planung im Bundeskanzleramt. In: Frese, Matthias / Paulus, Julia / Teppe, Karl (Hg.): Demokratisierung und gesellschaftlicher Aufbruch. Die sechziger Jahre als Wendezeit der Bundesrepublik (Forschungen zur Regionalgeschichte 44). Paderborn 2005, 349–377.
- 13 Vgl. *Homberg*, Michael: Computerliebe. Die Anfänge der elektronischen Partnervermittlung in den USA und in Westeuropa. In: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History* 17 (2020), 36–62.
- 14 So bspw. Werner Ammet, Direktor des Stadtsynodalverbandes, in seinem Diskussionsbeitrag in: *Dienel*, Peter C. (Hg.): Kirche und Datenverarbeitung. Seminar vom 20. bis 21. Oktober 1967 (Loccumer Protokolle 26). [Rehburg-Loccum] 1967, 21.
- 15 Vgl. *Hänseroth*, Thomas: Technischer Fortschritt als Heilsversprechen und seine selbstlosen Bürgen. Zur Konstituierung einer Pathosformel der technologischen Hochmoderne in Deutschland. In: Vorländer, Hans (Hg.): Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Berlin / Boston 2013, 267–288.

Visionen eines gleichsam totalitären technikbasierten Überwachungsstaates, bspw. in George Orwells Roman „1984“, deutliche Risse bekam, zumindest in Teilen der Gesellschaft in die Postmoderne rettete¹⁶. Wie verhielten sich die evangelischen Kirchen als Sachwalterinnen eines jenseitsbezogenen Heilsversprechens gegenüber solcherlei säkularisierten computergestützten Heilsentwürfen?

Zweitens wären im Zuge dessen die Akteure der EDV im Raum der Kirche in den Blick zu nehmen, die in den obigen Ausführungen in technokratischer bzw. expertokratischer Manier mit ihren „Datenschöpfungen“ als „Weltgestalter und Welterklärer“¹⁷ erscheinen, denen es „geduldig zu[zu]hören“ gelte. Dass sich das Verhältnis zwischen der etablierten Kirchenverwaltung und den kirchlichen EDV-Experten in den Rechenzentren nicht immer so harmonisch darstellte, wird vielfach bei der Sichtung des Schriftwechsels zwischen Landeskirchenämtern und Rechenzentren deutlich¹⁸. Auch die Geistlichen, die ab der zweiten Hälfte der 1980er Jahre – parallel zur gesamtgesellschaftlichen Entwicklung computerbasierter subversiver Gegenkulturen¹⁹ – unter ‚Bemächtigung‘ des PCs alternative Kirchen- und Pfarrerleitbilder propagierten, wurden teils misstrauisch von den Kirchenleitungen beäugt²⁰. Welche Akteure forcierten mit welchen Hoffnungen die Einführung von Datenverarbeitungstechnik und wer votierte auf Grundlage welcher Befürchtungen gegen die Einführung von EDV?

16 Vgl. bspw. *Wirsching*, Andreas: Durchbruch des Fortschritts? Die Diskussion über die Computerisierung in der Bundesrepublik. In: Sabrow, Martin (Hg.): *ZeitRäume*. Potsdamer Almanach des Zentrums für Zeithistorische Forschung 2009. Göttingen 2010, 207–218.

17 So der Titel einer Tagung des SFB 804 „Transzendenz und Gemeinsinn“ an der TU Dresden vom 29. bis 31.2.2012 zu „Experten in der technischen Moderne“.

18 Vgl. beispielhaft die Korrespondenz zwischen dem Leiter des hessen-nassauischen Rechenzentrums Corbach und OKR Beatus Fischer vom Januar und Februar 1973 (Zentralarchiv EKHN 155/1638).

19 Vgl. *Erdogan*, Julia Gül: Computerkids, Freaks, Hacker: Deutsche Hackerkulturen in internationaler Perspektive. In: Maldener, Aline / Zimmermann, Clemens (Hg.): *Let's historize it! Jugendmedien im 20. Jahrhundert*. Wien / Köln / Weimar 2018, 61–94, 314f.

20 Vgl. *Polatschek*, Klemens: Digitale Seelsorge. Der erste Kongreß des „Pfarrer & PC e. V.“. In: *Die Zeit*. Nr. 7 vom 7.2.1992 (<https://www.zeit.de/1992/07/digitale-seelensorge> [zuletzt abgerufen am 10.2.2020]).

Die Konflikte zwischen alteingesessener Kirchenverwaltung und Proponenten der EDV in Rechenzentren und Pfarrbüros sind drittens verknüpft mit dem Charakter des Computers als Zukunfts- und Machtmaschine²¹. Mit den Möglichkeiten elektronischer Datenverarbeitung wurden zugleich innerkirchliche Hierarchien, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat – vor allem was die umstrittene Weitergabe von Meldedaten durch die staatlichen Meldebehörden an die Kirchen anbelangt – sowie kirchliches Selbstverständnis neu verhandelt. Im Berliner Stadtsynodalverband entwickelte sich beispielsweise ein Konflikt zwischen der Stadtsynodalverwaltung und den Einzelgemeinden, die im Zuge der zentralen Abrechnung per EDV ein Informationsmonopol der Verwaltung fürchteten und deshalb um ihre Unabhängigkeit bangten²². Digitalisierungsdiskurse lassen sich in diesem Kontext als Arenen der Diskussion von Zukunfts- und Kirchenentwürfen betrachten. Wie verliefen diese Debatten um kirchliches Selbstverständnis und wie veränderte die Einführung von EDV tatsächlich die evangelischen Kirchen?

In der Dissertation sollen durch die Untersuchung einer möglichst repräsentativen Auswahl westdeutscher Landeskirchen²³ erste Ergebnisse für eine „Kirchliche Digitalgeschichte“ erarbeitet werden. Als Quellengrundlage dienen zum Ersten wichtige publizistische Organe des westdeutschen Protestantismus wie die Evangelischen Kommentare, die Zeitschriften der Pfarrervereine oder Organe computerbegeisterter kirchlicher Kreise wie die gleichnamige Zeitschrift des Vereins Pfarrer & PC (1986–2006), mit denen unterschiedliche Bewertungen von EDV sowie theologische Deutungen erfasst werden sollen. Zum Zweiten werden Akten der landeskirchlichen Verwal-

21 Vgl. Bösch, Frank: Euphorie und Ängste. Westliche Vorstellungen einer computerisierten Welt, 1945–1990. In: Hölscher, Lucian (Hg.): Die Zukunft des 20. Jahrhunderts. Dimensionen einer historischen Zukunftsforschung. Frankfurt a. M. / New York 2017, 221–252.

22 Vgl. den Diskussionsbeitrag von Werner Ammet in: Dienel (wie Anm. 14), 21.

23 Berücksichtigung finden werden voraussichtlich die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers, die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg (Bereich West), die Bremische Evangelische Kirche, die Evangelische Landeskirche in Württemberg sowie die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern.

tungen herangezogen aus der Provenienz der regionalen Rechenzentren, der kirchlichen Datenschutzbeauftragten, der landeskirchlichen EDV-Referenten sowie der KiGSt. Auch die Protokolle der Landessynoden erwiesen sich als eine ergiebige „Sonde“, um innerkirchliche Diskussionen um EDV, vor allem im Rahmen von Haushaltsdebatten, zu erhellen. Ergänzt werden soll dieser schriftliche Quellenbestand zum Dritten durch Zeitzeugengespräche mit ausgewählten Protagonisten kirchlicher Digitalisierungsbestrebungen, um auf diese Weise ihr Selbstverständnis sowie damalige Zeitstimmungen erfassen zu können. Ein vergleichender interkonfessioneller Blick auf entsprechende Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche soll die Arbeit abrunden und zur besseren Kontextualisierung der Befunde beitragen.

Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland.
Semantiken, Praktiken, Emotionen in der westdeutschen
Gesellschaft 1965–1989/90

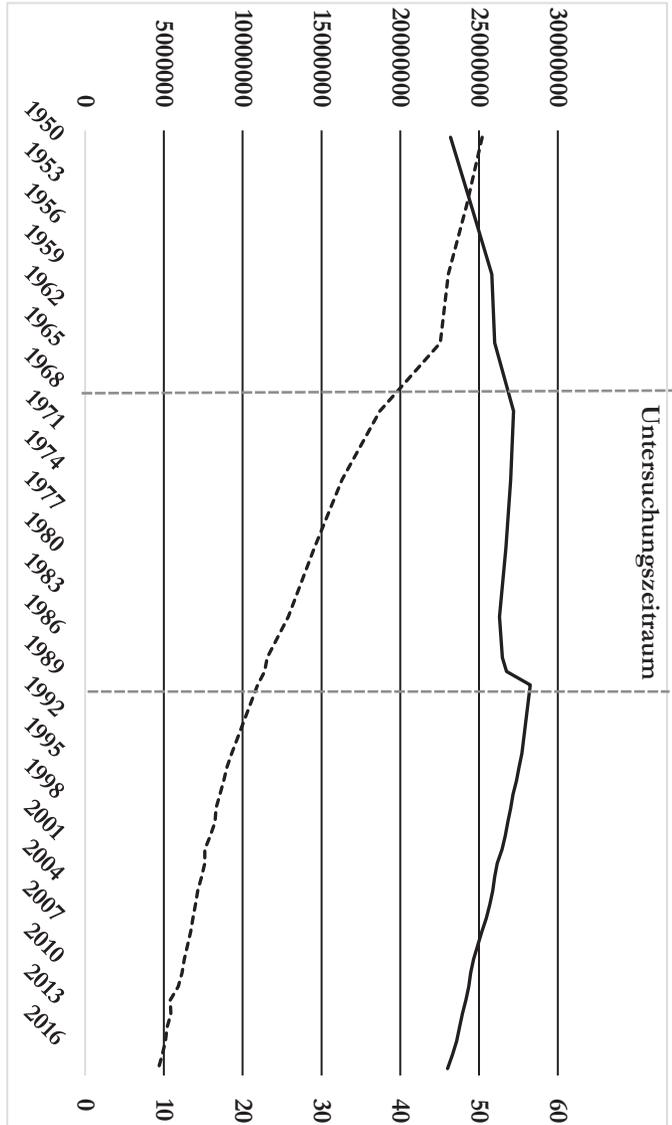
Andreas Holzem / Frank Kleinhagenbrock

Seit dem 1. Oktober 2020 arbeitet die Forschungsgruppe „Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland. Semantiken, Praktiken, Emotionen in der westdeutschen Gesellschaft 1965–1989/90“. Sie ist ein Projekt der Kommission für Zeitgeschichte e. V., das von deren Forschungsstelle in Bonn koordiniert wird und das Forscherinnen und Forscher der Universitäten und Hochschulen Bochum, Berlin, Mainz, Münster, Paderborn, Potsdam, Tübingen, Vallendar und Würzburg vereint.

Die Kommission für Zeitgeschichte treibt seit rund 60 Jahren die Katholizismusforschung in Deutschland voran, was nicht zuletzt in einer Vielzahl von seither erschienenen Publikationen dokumentiert ist. In der nun erfolgreich eingeworbenen DFG-Forschungsgruppe möchten deren Mitglieder Neuland betreten und etwas dezidiert Anderes machen, als die kirchengebundene, sozial formierte und gesellschaftspolitisch nach außen wirksame Gruppe der Katholiken zu erforschen. Im Zentrum steht die Frage: Was kommt nach dem ‚katholischen Milieu‘? Insofern ist ein grundlegender Paradigmenwechsel beabsichtigt.

Grundlegend für die Entwicklung des Forschungsprogramms ist die Beobachtung, dass 1950 noch rund 50 % der Katholikinnen und Katholiken regelmäßige Kirchgänger waren, während 2018 deren Anteil unter 10 % gefallen war. Die Anzahl der Katholiken – um die 25 Mio. – veränderte sich jedoch kaum.

Die in der nachstehenden Graphik veranschaulichte Diskrepanz weckt Interesse und führt dazu, das „Katholischsein“ im Zeitraum zwischen 1965 und 1989/90 zu untersuchen.



Anzahl der KatholikInnen in Deutschland: 1950–2018 (durchgehende Linie)
Anzahl der GottesdienststeilnehmerInnen in Deutschland (in %) (gepunktete Linie)

Mit dem zunächst noch unscharfen Begriff „Katholischsein“ sollen Prozesse der Öffnung erfasst werden. Das vormalig geschlossene katholische Milieu interagierte mit und in der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Dies lenkt den Blick auf plurale Wandlungsdynamiken und erweiterte Räume zivilgesellschaftlicher und politischer Vernetzung. Ins Englische wäre „Katholischsein“ nicht mit „being catholic“ zu übersetzen, sondern „doing catholicisms“ – im Plural. Doch was sind die vielen Formen des „Katholischseins“, wenn sie nicht mehr als organisierte Kirchlichkeit stattfinden? In welcher Weise sind diejenigen, die nicht mehr zur Kirche, aber zum Beispiel zu den Veranstaltungen der Partei „Die Grünen“ gehen, auf ihre Art katholisch? „Katholischsein“ als Forschungsgegenstand rechnet nicht mehr mit einem soziopolitischen und religionskulturellen Milieu, das sich vom Rest der Gesellschaft signifikant unterscheiden will.

Aus dieser Beobachtung ist für die Forschungsgruppe eine leitende Fragestellung entwickelt worden: Die zentristische Kirche und ihre sinnbildenden Deutungen wandelten sich durch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) grundlegend. Dessen Rezeption konzipierte den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft völlig neu. Religion verschwindet nicht. Vielmehr verändert sich der soziale Ort, an dem sie sich ereignet und in diesem Prozess mithin die Semantiken, die Praktiken und die Emotionen des Religiösen. Diesen Wandel zu analysieren, fordert einen Wandel des Forschungsparadigmas – nicht mehr Zeitgeschichte eines konfessionellen Milieus, sondern Religion, eingeschrieben in die zeitgeschichtliche Veränderungsdynamik. Welchen spezifischen Beitrag – das ist die neue Fragestellung, die in die Katholizismusforschung eingeführt wird – leistete das „Katholischsein“ zur Sozialgestalt der Bundesrepublik seit den 1960er/70er Jahren?

Im Zentrum des Forschungsinteresses steht also der Begriff „Katholischsein“. Dieser argumentiert nicht essentialistisch, sondern er fungiert vielmehr als Prozess- und Arbeitsbegriff, der von folgenden zwei Thesen ausgeht:

1. „Aus der Sozialform des katholischen Milieus gehen diversifizierte Gestaltungen des Katholischseins hervor. Diese prägen Gesellschaft und Kultur der Bonner Republik neu und erheblich mit.“ Dabei will der Begriff „Katholischsein“ drei relevante Entwicklungen erfassen, die sich auch in der Struktur der Forschungsgruppe abbilden:

Die Gläubigen subjektivieren ihre Glaubensüberzeugungen und moralischen Standards rasch und dauerhaft; dadurch wandeln sich die Ursprünge und Bezüge religiöser Autorität: weg vom fraglosen Gehorsam gegenüber der Hierarchie von Papst und Bischöfen, hin zu den Thesen jener Theologen und Pastoralpsychologen, die man als innovativ diskutiert. Diese Entwicklung bearbeitet der *Projektbereich A* „*Theologietreiben als soziale Praxis*“.

Dadurch werden religiöser und sozialer Sinn auf neue Weise gebildet; neue Gruppen und Rollen entstehen, die religiöses Handeln wesentlich als gesellschaftliches Handeln verstehen. Dies begründet den *Projektbereich B* „*Rollen und Rituale*“.

Katholische Akteure vernetzen sich mit anderen politischen und sozialen Gruppen, um zukunfts- und gemeinwohlorientiert an zivilgesellschaftlichen Problemlagen zu arbeiten. Dies thematisiert *Projektbereich C* „*Zivilgesellschaft und Politik*“.

Daraus wird ersichtlich, dass in der Forschungsgruppe die Religion in der Gesellschaft analysiert werden soll. Das ist wichtiger, als die Religion in Gestalt einer verfassten Kirche zu betrachten.

2. „Katholischsein“ als Forschungsdesign operationalisiert die zweite zentrale These: „Katholischsein ist divers. Es lässt sich – gegen alte Meistererzählungen – keineswegs allein als ‚Erosion‘ oder ‚Säkularisierung‘ fassen. Vielmehr betrachten wir diese Prozesse als auf eine spezifische Weise ‚erfolgreich‘, sprich effektiv: Katholiken erfuhren religiöse Identitäten und Praktiken als in neuer Weise plausibel; dadurch förderten Katholiken gleichzeitig die Dynamik gesellschaftlicher Aushandlung und Entwicklung.“

Darum richten sich die Forschungsprojekte auf drei Analyseebenen, die im Folgenden anhand von Beispielen erläutert werden. Sie sind überschrieben mit den auch im Untertitel der Forschungsgruppe stehenden und oben bereits erwähnten Begriffen Semantiken, Praktiken und Emotionen:

Die Untersuchung von *Semantiken* zielt vor allem auf den Bedeutungswandel von Sprache: „Opfer“ meint um 1955/60 beim Anblick eines Kapellenwagens für Diasporachristen etwas ganz anderes als auf dem Höhepunkt der Biafra-Katastrophe, einer Hungerblockade im Nigerianischen Bürgerkrieg in den Jahren 1966 bis 1970. Die Sprache – neben Institutionen und Traditionen – liefert die soziokulturellen Frames jeder subjektiv erfahrenen Wirklichkeit. Die religiös-soziale

Dynamik von „Katholischsein“ erfordert also eine kulturell sensible Begriffsgeschichte.

Auch *Praktiken* waren im Untersuchungszeitraum Veränderungen unterworfen: Fronleichnamsprozession und Andachtsbuch geraten nach dem II. Vatikanum als frömmelnde Praxis in die Kritik. Aber im Protest gegen den NATO-Doppelbeschluss sind Christinnen und Christen hoch aktiv. Evident ist, dass sich Alltagsrituale und Vergesellschaftungen des Milieus stets von Neuem ein Sonderbewusstsein organisierten. Praktiken hingegen etablierten im gleichen Zeitraum neue Berührungsflächen, auch mit ehemaligen weltanschaulichen Gegnern.

Schließlich stehen *Emotionen*, einem aktuellen Trend in der Geschichtswissenschaft folgend, im Mittelpunkt des Forschungsinteresses: Liturgisches Erleben, Schamkultur, Passionsfrömmigkeit und politischer Aktivismus gehören gleichermaßen zum „Katholischsein“. Insofern stellt alles „Katholischsein“ emotionale Erlebnisgemeinschaften her, deren Kohärenz einem lebensweltlichen Framing durch Erinnerungen, Bewegungen, Räume und Objekte unterliegt. Der dramatische Wandel solcher Emotionsregime wird in der neuen Forschungsgruppe untersucht. Diese wurden in den 1970er und 1980er Jahren in neuen Zuschreibungen an Geschlechterrollen und -bilder kommunikativ wie medial mobilisiert und reguliert.

Mit dem Begriff „Katholischsein“ werden konkrete Forschungsziele verbunden, an denen sich die neue Forschungsgruppe messen lassen möchte. So sollen die äquivalenten Begriffe des „Katholizismus“ und des „katholischen Milieus“ kritisch fortgeschrieben werden, so dass der Forschungsgegenstand „Katholischsein“ einen qualitativ neuen Beitrag zu einer Religionsgeschichte der Bundesrepublik zu leisten vermag. Es soll beispielhaft geklärt werden, wie religiöse Sinnbildung in dem wirtschaftlich, gesellschaftlich und kulturell von vielfältigen Spannungslagen bestimmten Zeitraum vonstattenging.

Die Forschungsgruppe will zudem die Tragfähigkeit eines erweiterten, kulturwissenschaftlichen Methodenarsenals erproben. Über den viel besprochenen *Cultural Turn* hinaus erscheinen hier insbesondere Ansätze der *Ritual Studies*, der Debatte über *Performativität*, der *Raumgeschichte* und der *History of Emotions* wertvoll.

Die Forschungsgruppe beabsichtigt schließlich, Modelle zu entwickeln, wie künftig Religionsgeschichte als Zeitgeschichte zu denken

ist. Exemplarisch ist zu klären: Wie werden religiöse Identitäten in modernen Gesellschaften überhaupt ausgebildet? Wie wirken – gleichzeitig und gleichursprünglich – differenzierende wie entdifferenzierende Entwicklungen des religiösen Feldes mit allgemeinen gesellschaftlichen und mentalen Umbrüchen zusammen?

Daher genügt es nicht mehr, den Katholizismus wie bislang als kirchengebundene, sozial formierte und gesellschaftspolitisch nach außen wirksame Gruppe zu untersuchen; vielmehr ist seine Verschränkung mit den Diskursen, Praktiken und Emotionen der gesamten Gesellschaft in den Blick zu nehmen und so einen Beitrag zur Gesellschaftsgeschichte der Bundesrepublik insgesamt zu leisten.

Das Forschungsprogramm wird in folgenden exemplarischen Einzelprojekten umgesetzt:

Projektbereich A: Theologietreiben als soziale Praxis

- A.1 Prof. Dr. Hubert Wolf (Münster)
„Aufbruch“ oder „Zusammenbruch“? Die katholische Theologie und die Studentenbewegung von 1968.
- A.2 Prof. Dr. Joachim Schmiedl (Vallendar)
„Nur der Wissende ist in der Lage, richtige Entscheidungen zu fällen ...“ Theologie und Zivilgesellschaft im Spiegel von Rezension und Buchempfehlung.
- A.3 Prof. Dr. Dominik Burkard (Würzburg)
„... dass die Bereitschaft, dem Geist einer neuen Zeit gerecht zu werden, nicht den tragenden Grund der abendländischen Kultur zersplittern und aufweichen darf ...“ Pastorale Praxis zwischen vorkonziliarer Modernität und nachkonziliarem Konservativismus.

Projektbereich B: Rollen und Rituale

- B.1 Amtsverständnisse, Berufsbilder und Geschlechterrollen (Kooperationsprojekt I).
- B.1.1 Prof. Dr. Nicole Priesching (Paderborn)
„Das mütterlich starke Empfinden geht durch wirklich erworbenes Bildungsgut nicht verloren.“ Akademisierung und Professionalisierung von Frauen.

- B.1.2 Prof. Dr. Thomas Großbölting (Hamburg) / Prof. Dr. Klaus Große Kracht (Münster)
Abschied von ‚Hochwürden‘. Die Priesterkrise nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.
- B.2 Gesellschaftskritik im religiösen Ritual (Kooperationsprojekt II).
- B.2.1 Prof. Dr. Birgit Aschmann (Berlin)
„Eine unzumutbare Gewissensverwirrung“. Die sozialen und emotionalen Folgen von *Humanae Vitae*: Protestrituale, sakramentale Erfahrungen und Körperpraktiken.
- B.2.2 Prof. Dr. Andreas Holzem (Tübingen)
„Das könnte den Herren der Welt ja so passen ...“ Sacro-Pop als Gesellschafts- und Kirchenkritik junger Katholikinnen und Katholiken.

Projektbereich C: Zivilgesellschaft und Politik

- C.1 Prof. Dr. Wilhelm Damberg (Bochum) / JProf. Dr. Florian Bock (Bochum)
Das „Tischtuch zwischen Katholiken und den Grünen [ist] zerschnitten.“ Katholischsein in den 1970er und 1980er Jahren: Mit den Grünen oder gegen die Grünen?
- C.2 Prof. Dr. Michael Kißener (Mainz) / PD Dr. Frank Kleinhagenbrock (Bonn) / Dr. Christoph Kösters (Bonn)
„Das Schulkind von heute ist der Gemeinde- und Staatsbürger von morgen“. Schulpolitische Umbrüche und Katholischsein in Rheinland-Pfalz in den ausgehenden 1960er und frühen 1970er Jahren.
- C.3 Prof. Dr. Thomas Brechenmacher (Potsdam)
„Tobei – Gott sieht deine Schweinerei!“ Katholischsein in West-Berlin zwischen Mauerbau und Mauerfall am Beispiel der Pfarrei St. Matthias (Schöneberg).

Weitere Informationen, Ansprechpartnerinnen und Ansprechpartner, Hinweise zu Veranstaltungen und Publikationen bietet die Homepage der Forschungsgruppe: <https://katholischsein-for2973.de/>.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Fix, Karl-Heinz: Zustimmung – Anpassung – Widerspruch. Quellen zur Geschichte des bayerischen Protestantismus in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft (AKIZ A 21). Göttingen 2021.

Mit über 950 Quellen wird ein breites Panorama des bayerischen Protestantismus unter den Bedingungen einer christentumsfeindlichen Diktatur entworfen. Aus den Quellen wird deutlich, weshalb und mit welchen Denkfiguren evangelische Christen die Möglichkeit einer Koexistenz von Kirche und Nationalsozialismus bei gleichzeitiger früher Erfahrung einer konsequent antikirchlichen Politik sehen konnten und welche für Nachgeborene unverständliche Widersprüche aus dieser Position resultierten.

Die Quellensammlung ist weder einseitig auf den sogenannten Kirchenkampf in Bayern noch allein auf das Handeln der Kirchenleitung fixiert. Vielmehr werden in 13 Kapiteln Quellen unterschiedlichster Provenienz (Kirchenleitung, Pfarrer, Laien, Staats- und Parteistellen) zu einer Vielzahl kirchlicher Handlungsfelder, zu theologischen und kirchenpolitischen Debatten, zum kirchlichen Alltagsleben sowie zur Haltung gegenüber dem nationalsozialistischen Staat, seinen Repräsentanten und seinen Handlungen dargeboten.

Brauer, Karl: Für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche. Eugen Gerstenmaiers religiöse und theologische Entwicklung im Spannungs- und Handlungsfeld von Kirche und Staat bis 1945 (AKIZ B 76). Göttingen 2020.

Wer einen differenzierten Zugang zu Eugen Gerstenmaier erhalten sowie sein Wirken nach 1945 verstehen, einordnen und interpretieren möchte, kommt nicht umhin, die ihn prägendsten Korrelationen seines Seins zu betrachten. Diese Arbeit nimmt sich deshalb Gerstenmaiers religiöser sowie theologischer Genese an und untersucht davon ausgehend sein persönliches Engagement in drei Handlungsbe-

reichen: die studentisch-innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen 1931 und 1935, die Tätigkeiten für das Kirchliche Außenamt der Deutschen Evangelischen Kirche sowie den politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Vor dem Hintergrund seines Handelns erschließt sich der Christ und Theologe Gerstenmaier in all seiner Ambivalenz als leidenschaftlicher Kämpfer für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche gegenüber den staatlichen Ansprüchen und Einflussnahmen in der zeitgeschichtlich bewegten Epoche der deutschen Geschichte bis 1945.

Brunner, Benedikt: *Volkskirche. Zur Geschichte eines evangelischen Grundbegriffs (1918–1960)* (AKIZ B 77). Göttingen 2020.

Die Arbeit liefert eine Begriffsgeschichte des wohl wichtigsten Identitätskonzepts für den deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert: die Volkskirche. Mit diesem Begriff nahmen die deutschen Protestanten Bestimmungen vor in ihrem Verhältnis zum jeweiligen Staat sowie zur sie umgebenden Gesellschaft. Zugleich bietet die Begriffsgeschichte tiefe Einblicke in die binnenkirchlichen Auseinandersetzungen über das ‚richtige‘ Verständnis vom Wesen der Kirche und ihrer Aufgaben.

Der Untersuchungszeitraum nimmt seinen Anfang bei der deutschen Revolution von 1918/19, die in ihren Weichenstellungen von kaum zu überschätzender Bedeutung für den weiteren Verlauf der Untersuchung ist, welche ihren Endpunkt in der anhebenden Kritik an den volksskirchlichen Strukturen um das Jahr 1960 hat. Für die Phase nach der Gründung der beiden deutschen Staaten 1949 kann die Arbeit verdeutlichen, wie die unterschiedlichen historischen Rahmenbedingungen der Kirchen sich gerade auch an der Geschichte des Volkskirchenbegriffs ablesen lassen. Die in der Arbeit untersuchten semantischen Entwicklungen führen zu einem vertieften Verständnis des historischen Orts des Protestantismus in der Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert.

Naumann, Martin: „Terrorbrecher Christus“ und IM „Bruder“. Bischof Hans-Joachim Fränkel (1909–1996) (AKIZ B 78). Göttingen 2020.

Mit dem Schlesischen Bischof Hans-Joachim Fränkel rückt eine kirchenleitende Persönlichkeit in den Fokus, die nur auf den ersten Blick in die zweite Reihe der kirchlichen Amtsträger der DDR-Kirchengeschichte gehört. Besondere Beachtung verdient Fränkel schon wegen seiner als hartnäckig zu bezeichnenden Kritik an den bestehenden Verhältnissen im SED-Staat. Dies wird besonders an den Zäsuren in der DDR-Kirchengeschichte deutlich, in die Fränkel auf besondere Weise hineingenommen war: 1958 bezeichnete er die Agitationen des Regimes als „Terror“; 1968 sprach er sich deutlich gegen den sozialistischen Charakter der neuen DDR-Verfassung aus. Für den Beginn der 1970er Jahre wird für ihn eine „Wende“ angenommen, die ihn scheinbar vom Regimekritiker zum Zuträger des MfS werden ließ.

Die Studie zeichnet diesen Weg der Amtsperson Fränkel nach, um zu einer umfassenden Würdigung seiner Person und seines Handelns zu kommen. Zugleich lassen sich in seinem Auftreten und Wirken exemplarisch die Bereiche erkennen, die in der Zeit der DDR von Kirche gestaltet werden konnten.

Gestrich, Andreas / Hermle, Siegfried / Pöpping, Dagmar (Hg.): Evangelisch und deutsch? Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert zwischen Nationalprotestantismus, Volkstumspolitik und Ökumene. (AKIZ B 79). Göttingen 2021.

In Zeiten, in denen Deutschland Ziel für Einwanderung und Flucht aus allen Teilen der Welt ist, erscheint es sinnvoll, sich daran zu erinnern, dass dieses Land über Jahrhunderte hinweg primär ein Auswanderungsgebiet war und die Geschichte vieler Deutscher bis in die jüngste Vergangenheit von Emigration, Flucht und Exil geprägt wurde.

Die im vorliegenden Band gebotenen Aufsätze beschreiben den Umgang unterschiedlicher Typen evangelischer Auslandsgemeinden mit den politischen und gesellschaftlichen Krisen und Brüchen des 20. Jahrhunderts in ihrem deutschen Herkunftsland und ihren Gast-

ländern. Im Fokus stehen die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, der Nationalsozialismus, der Zweite Weltkrieg und schließlich die Zeit nach 1945. Es zeigt sich, dass evangelische Auslandsgemeinden im Verlauf des 20. Jahrhunderts ihr Verhältnis zum deutschen Herkunftsland und zur evangelischen Kirche in Deutschland immer wieder neu definieren mussten.

Mit dem Thema „Auslandsgemeinden“ erschließt sich die kirchliche Zeitgeschichtsforschung ein interessantes, an aktuelle migrations- und globalgeschichtliche Fragestellungen anschlussfähiges Forschungsfeld.

Lenski, Daniel: „Die Kirche unserer Väter“. Deutschtumskonstruktionen in der Chile-Synode und der Deutschen Evangelischen Kirche in Chile (AKIZ B 80). Göttingen 2021.

Für viele Deutsche, die im 19. und 20. Jahrhundert nach Südamerika auswanderten, behielt das „Deutschtum“ eine identitätsstiftende Bedeutung. Dies spiegelt sich in den deutschsprachigen evangelischen Kirchengemeinden in Chile wider. Die aus Deutschland entsandten Pfarrer, die gelebten kirchlichen Traditionen und die gesungenen Lieder stellten für viele Menschen eine Verbindung zur deutschen Heimat dar.

In den 1930er und 40er Jahren gewann der Deutschtumsdiskurs an Intensität. Als Teil der deutschsprachigen Kolonien standen die Kirchengemeinden den nationalsozialistischen Organisationen im Ausland nahe. Viele Pfarrer wurden Mitglieder der NSDAP – in ihren Predigten, Ansprachen und Briefen legitimierten sie die Verbindung zu Heimat und Deutschtum auch theologisch.

Nach 1945 blieb eine kritische Betrachtung des Nationalsozialismus weitestgehend aus. Im Gegenteil: Beim Besuch Martin Niemölers in Südamerika kam es 1950 zu offenen Auseinandersetzungen über die Deutung der Vergangenheit.

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

Kaum eine zweite kirchenleitende Persönlichkeit aus der Zeit der NS-Herrschaft ist heute so umstritten wie der frühere Landesbischof der

Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Hans Meiser (1881–1956). In den 1950er und 60er Jahren als mutiger Gegner des Nationalsozialismus hoch geachtet und in Bayern mit der Benennung von Straßen geehrt, fiel er in den erinnerungskulturellen Debatten der jüngsten Vergangenheit unter das Verdikt, ein „Nazi-Bischof“ und Antisemit gewesen zu sein.

Die erste wissenschaftliche Biographie über Hans Meiser zeigt, dass solche eindimensionalen Urteile der historischen Person nicht gerecht werden. Jenseits der polarisierten erinnerungskulturellen Debatten über die nach Meiser benannten Straßen untersucht Nora Andrea Schulze umfassend und differenziert sein kirchliches Handeln in den grundstürzenden politischen Umbrüchen des 20. Jahrhunderts vom Kaiserreich über die Weimarer Republik und die NS-Herrschaft bis hin zur jungen Bundesrepublik.

Neuerscheinungen in „Christentum und Zeitgeschichte“

Arnold, Oliver: Das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945 (CuZ 6). Leipzig 2020.

Am 6. Mai 1939 wurde mit einem Festakt auf der Wartburg in Eisenach das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ auf der Grundlage einer Entschließung von elf evangelischen Landeskirchen gegründet. Das Institut war eng mit der Ideologie und Organisation der aus Thüringen stammenden „Kirchenbewegung Deutsche Christen“ verbunden. Ziel dieser kirchenpolitischen Bewegung war es, den christlichen Glauben und die Institution der Kirche den Vorgaben der nationalsozialistischen Weltanschauung anzupassen. Die ‚Forschungsarbeiten‘ des kirchlichen ‚Entjudungsinstituts‘ dienten dazu, die Ausgrenzungs- und Verfolgungspolitik der nationalsozialistischen Machthaber gegenüber den Juden zu unterstützen und den Antisemitismus als Grundpfeiler der nationalsozialistischen Rassenideologie zu legitimieren.

Siegfried Hermle / Harry Oelke (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte _evangelisch. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945) (CuZ 7). Leipzig 2020.

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 Rahmen einer in vier Bänden konzipierten handbuchartigen Gesamtdarstellung der Kirchlichen Zeitgeschichte bietet dieser zweite Band in zehn Kapiteln (u. a. Politik, Theologie, Bildung, Kultur, Diakonie, Judentum) einen Überblick über die vielfältige und spannungsvolle Beziehung des Protestantismus zum nationalsozialistischen Staat.

Mit Beiträgen von Gisa Bauer, Alf Christophersen, Karl-Heinz Fix, Norbert Friedrich, Siegfried Hermle, Claudia Lepp, Andreas Müller, Harry Oelke, Antje Roggenkamp, Thomas Martin Schneider und Maïke Schult.

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

Bauer, Gisa

- Gesellschaftliche Herausforderungen. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte _evangelisch. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945) (CuZ 7). Leipzig 2020, 53–72.
- Der Gnadauer Gemeinschaftsverband im Spannungsfeld zwischen evangelischen Landeskirchen und evangelikaler Bewegung in den 1970er und 1980er Jahren. In: Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hg.): Alter Wein in neuen Schläuchen? Gemeinschaftsbewegung und Gemeindeaufbau seit den 1970er Jahren. Berlin 2020, 7–20.
- Prinzipien und Funktionsweise von Erinnerungskulturen: 100 Jahre (Nicht)Gedenken an die „baltischen Märtyrer“. In: MKiZ 14 (2020), 71–97.
- Rezension: Sebastian Justke, „Brückenbauen“ gegen Apartheid? Auslandspfarrer in Südafrika und Namibia. Göttingen 2020. In:

H-Soz-Kult, Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften (<https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-29577>) [eingestellt am 28.9.2020].

- Rezension: Tobias Sarx, Reform, Revolution oder Stillstand? Die 68er-Bewegung an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten Marburg, Bochum und der Kirchlichen Hochschule Berlin. Stuttgart 2018. In: ZKG 131 (2020), H. 1, 134–136.
- „Kirchliche Zeitgeschichte: Osteuropa“. Vortrag auf der Tagung „Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und der Kommission für Zeitgeschichte in Würzburg (28. Februar 2020).

Fitschen, Klaus

- Die Rolle der Kirchen im Umbruch von 1989/90 in Forschung und Erinnerung. In: MKiZ 14 (2020), 104–107.

Fix, Karl-Heinz

- Zustimmung – Anpassung – Widerspruch. Quellen zur Geschichte des bayerischen Protestantismus in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft (AKIZ A 21). Göttingen 2021.
- Kirchliche Ordnung und Strukturen. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945) (CuZ 7). Leipzig 2020, 73–96.
- Martin Dibelius (1883–1947). Theologie, Kultur und Weltverantwortung. In: Ehmann, Johannes [begründet v. Seebaß, Gottfried †] (Hg.): Lebensbilder aus der Evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. III: Heidelberger Universitätstheologie (Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 10). Ubstadt-Weiher 2020, 268–287.
- Die badische Landeskirche im Nationalsozialismus. Ein eigener Weg. In: Badische Heimat 101 (2021), H. 1, 55–62.
- Rezension: Benjamin Ziemann, Martin Niemöller. Ein Leben in Opposition. München 2019. In: H-Soz-Kult, 27.11.2020 (www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-29639).

- Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte 2016 und 2017. In: KJ 2016/17, 143./144. Jg., Gütersloh 2020, 211–242.
- In den Jahren 2016 und 2017 verstorbene Personen aus Kirche und Theologie. In: KJ 2016/17, 143./144. Jg., Gütersloh 2020, 243–249.
- Wichtige kirchliche Ereignisse der Jahre 2016/17. In: KJ 2016/17, 143./144. Jg., Gütersloh 2020, 250–264.
- „Die evangelische Kirche in der unmittelbaren Nachkriegszeit: Siegerin in Trümmern – neue Herausforderungen und alte Antworten“. Vortrag im Rahmen des Höhenkirchner Forums (22. Oktober 2020).
- „Libérale Theologie und Weltverantwortung – Martin Dibelius (1883–1947)“. Online-Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung der badischen Landeskirche und der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe anlässlich des 200-Jahr-Jubiläums der badischen Union (10. November 2020).
- „Ein klärendes Wort zu dem brausenden Geschehen“. Neue Quellen zur Geschichte des bayerischen Protestantismus 1933–45. Mitwirkung an der Sendung von Tilmann Kleinjung. In: Evangelische Perspektiven, Bayern 2 (25. April 2021).

Gestrich, Andreas

- Hg. [zus. mit Hermle, Siegfried / Pöpping, Dagmar]: Evangelisch und deutsch? Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert zwischen Nationalprotestantismus, Volkstumspolitik und Ökumene (AKIZ B 79). Göttingen 2021.
- [zus. mit dens.]: Einleitung. In: Ebd., 11–17.

Hermle, Siegfried

- Theophil Wurm – zum Stand der Forschung. In: BWKG 119/120 (2019/2020), 155–181.
- Die evangelische Kirche in Köln nach Kriegsende. In: JEKGR 70 (2021), 1–17.
- Der Streit um die Schule in der rheinischen Kirchenprovinz in der Weimarer Republik. In: Schneider, Thomas Martin (Hg.): Unterwegs in der ersten deutschen Demokratie. Rheinischer Protestantismus und Weimarer Republik (SVRKG.KR 13). Bonn 2021, 70–92.

- Hg. [zus. mit Oelke, Harry]: Kirchliche Zeitgeschichte_evangelisch. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945) (CuZ 7). Leipzig 2020.
- Christen und Juden. In: Ebd., 200–219.

Lepp, Claudia

- Vom „Gastarbeiter“ zum „Mitbürger“. Der Beitrag des Protestantismus zu Fragen der Integration von Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland. In: Dies. (Hg.): Christliche Willkommenskultur? Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure nach 1945 (AKIZ B 75). Göttingen 2020, 87–112.
- Bewegung in der evangelischen Kirche auf dem Lande. In: Seegers, Lu (Hg.): 1968. Gesellschaftliche Nachwirkungen auf dem Lande (Kulturlandschaft Schaumburg 23). Göttingen 2020, 79–97.
- Nur Krisendiagnose? Der Protestantismus und die Weimarer Republik. In: Historisches Jahrbuch 140 (2020), 104–125.
- Protestantismus und Politik. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry: Kirchliche Zeitgeschichte_evangelisch. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945) (CuZ 7). Leipzig 2020, 33–52.
- Podiumsdiskussion zu „75 Jahre Stuttgarter Schuldbekennntnis“ an der Evangelischen Stadtakademie München (29. Oktober 2020).
- „Was tun mit unbequemen Relikten der Vergangenheit?“ Impulsreferat in der Onlineveranstaltung „Ist das Geschichte oder kann das weg? Zum Umgang mit unbequemen Relikten der Vergangenheit“ der Evangelischen Akademie der Pfalz in Kooperation mit dem Zentralarchiv der Evangelischen Kirche der Pfalz (30. Oktober 2020).
- „Grün-rot bewegt. Evangelische Theolog*innen in der letzten Volkskammer und im ersten gesamtdeutschen Bundestag“. Vortrag auf der Online-Tagung „EynsonderlicherGottis Dienst“? Evangelische Theolog*innen als Parlamentarier. Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster (26. Februar 2021).
- „Parlamentarier mit Theologiestudium“. Ein Beitrag im Deutschlandfunk von Michael Hollenbach mit Claudia Lepp u. a. (<https://www.deutschlandfunk.de/tag-fuer-tag.885.de.html>).
- Haltungen – Köpfe – Kreise: Christlich-kirchlicher Widerstand im Dritten Reich. Online-Podiumsdiskussion mit Claudia Lepp,

Johannes Tuchel und Clemens Vollnhals. Evangelische Akademie Sachsen und Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung (10. Mai 2021).

Müller, Andreas

- Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 aus lutherischer Perspektive. In: *Orthodoxes Forum* 34 (2020), 37–47.
- Ökumene. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch*. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945) (CuZ 7). Leipzig 2020, 163–180.

Pöpping, Dagmar

- Hg. [zus. mit Hermle, Siegfried / Gestrich, Andreas]: *Evangelisch und deutsch? Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert zwischen Nationalprotestantismus, Volkstumspolitik und Ökumene* (AKIZ B 79). Göttingen 2021.
- [zus. mit dens.]: Einleitung. In: Ebd., 11–17.
- „Über nationale und konfessionelle Grenzen hinaus“. Die Abendlandbewegung im 20. Jahrhundert. In: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 155 (2019), 207–218.
- Der „Fall Nährwert“. Ein Wirtschaftskrimi aus der Zeit des zweiten Weltkrieges. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 69 (2021), H. 4, 383–385.

Roggenkamp, Antje

- Antiautoritäre Erziehung als Herausforderung für die Religionspädagogik der 1960er und 70er Jahre?! In: Kabisch, David / Wischmeyer, Johannes (Hg.): *Wind of Change? „1968“ und „1989“ in der ost- und westdeutschen Religionspädagogik*. Leipzig 2021, 103–122.
- Bildung. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch*. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945) (CuZ 7). Leipzig 2020, 140–150.
- Rezension: Sylvia E. Kleeberg-Hörnlein, *Staat – Kirche – Volksschule im Reußenland*. Teil 1 / Teil 2. In: *ThLZ* 145 (2020), 253–255.
- Rezension: Dietrich Blaufuß / Jacob Corzine (Hg.), *Wilhelm Löhe und Bildung – Wilhelm Loche and Christian formation*. In: *ThLZ* 145 (2020), 204–206.

Sammet, Kornelia

- Religion und Geschlechterordnungen in der Religionssoziologie um 1900. In: Krech, Volkhard / Tyrell, Hartmann (Hg.): Religionssoziologie um 1900. Eine Fortführung. Baden-Baden 2020, 125–170.

Schneider, Thomas Martin

- Hg.: Unterwegs in der ersten deutschen Demokratie. Rheinischer Protestantismus und Weimarer Republik (SVRKG, Kleine Reihe 13). Bonn 2021.
- Theologische Aufbrüche. In: Ebd., 46–55.
- Protestantische Gruppen und Milieus. In: Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte_ evangelisch. Bd. 2: Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945). (CuZ 7). Leipzig 2020, 97–117.
- Reformation als Aufklärung? In: Hüttenhoff, Michael / Behringer, Wolfgang / Kraus, Wolfgang (Hg.): Reformation und Aufklärung – Reflexionen zum Reformationsjubiläum (Kulturelle Grundlagen Europas 7). Berlin 2020, 3–10.
- The Development of Moral Discernment in the Evangelical Church in Germany in Light of National Socialist state crimes. In: Wijlens, Myriam / Shmaliy, Vladimir / Sinn, Simone (Eds.): Churches and Moral Discernment. Vol. 2: Learning from History (Faith and Order Paper 229). Geneva 2021, 139–159.
- Rezension: Benjamin Ziemann, Martin Niemöller. Ein Leben in Opposition. München 2019. In: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 88 (2019), 257–260.
- Rezension: Günther van Norden, Gottes Wort ist Zuspruch und Anspruch. Aufsätze zur Kirchlichen Zeitgeschichte, hg. von Volkmar Wittmütz. Leipzig 2018. In: Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 69 (2020), 310–313.
- „Akteure der Kirchlichen Zeitgeschichte – evangelisch“. Vortrag auf der Tagung „Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven“ in Würzburg (27./28. Februar 2020).

Schulze, Nora Andrea

- Hans Meiser. Lutheraner – Untertan – Opponent. Eine Biographie (AKIZ B 81). Göttingen 2021.
- „Wissenschaftliche Analyse als Grundlage einer Erinnerungskultur“. Interview mit Nora Andrea Schulze. In: Bayreuth Evangelisch. Neues Bayreuther Gemeindeblatt 18 (Okt./Nov. 2020), H. 5, 7.
- „Meiser wollte keine Hetze betreiben. Interview mit der Expertin Nora Andrea Schulze über die Rolle des früheren Landesbischofs in der NS-Zeit“. In: Nordbayerischer Kurier. Nr. 239 vom 15. Oktober 2020, 10.

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V.

Veröffentlichungen

Nachträge für die Jahre 2018–2020

- Böttrich, Christfried (Hg.): Ernst Lohmeyer. Beiträge zu Leben und Werk (GthF 28). Leipzig 2018; darin u. a.: Kuhn, Thomas K.: „Es ist unheimlich still um ihn ...“ Der Weg der Rehabilitation Ernst Lohmeyers (1945–1996), 15–139.
- Grzywacz, Malgorzata: Z dziejów ewangelicyzmu na Pomorzu Zachodnim do 1945 roku. Ludzie – miejsca – konteksty [= Zur evangelischen Geschichte Westpommerns nach 1945. Menschen – Orte – Kontexte, mit engl. Zusammenfassung]. Posen 2018.
- Ludewig, Sophie: Fromm – fröhlich – (un-)frei. Die Kirchentage der Evangelischen Landeskirche Greifswald und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (1978–1988) [= Diss. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald 2019].
- Porada, Haik Thomas / Schmidt, Wolfgang (Hg.): Kirchliches Leben zwischen Trebel und Strelasund. Beiträge zur Geschichte des Kirchspiels und der Synode Grimmen. Kiel 2019; darin u. a.: Neumann, Rainer: Die Auslagerung von Kunst- und Kulturgut aus Greifswald und Stralsund in den Kreis Grimmen während des Zweiten Weltkrieges, 215–282; Schmidt, Wolfgang: Zwei Grimmer Superintendenten im Spiegel der Akten des MfS 1960–1989, 591–726; Abromeit, Hans-Jürgen: Kirchliches Leben im ländlichen Vorpommern, 777–794.
- Oberdörfer, Eckhard u. a.: Greifswald 30 Jahre nach der Wende. Greifswald 2020.
- Springborn, Roland (Hg.): „Herr, wir stehen Hand in Hand“. Zingsthof Geschichte und Geschichten. Berlin 2020.
- Garbe, Irmfried: Victor Schultze. „Nestor der Christlichen Archäologie“. In: Froehlich, Susanne (Hg.): Altertumswissenschaft in Greifswald. Porträts ausgewählter Gelehrter 1856 bis 1946 (Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald 14). Stuttgart 2020, 139–161.
- Neumann, Rainer: „Luther der deutsche Volksmann“. Das Reformationsjubiläum 1917 in Greifswald. In: Herbergen der Christenheit 40/41 (2016/17), 147–182.

- Ders.: „Auch die Glocken werden diesen Weg gehen, den der Krieg ihnen aufgezwungen hat“. Die Abgabe von Glocken und Orgelpfeifen 1917 in Greifswald. In: Herbergen der Christenheit 42/43 (2018/19), 157–192.
- Ders.: Von der Gastwirtschaft mit Kegelbahn zur katholischen Kapelle. Zur Geschichte des Hauses Bahnhofstraße 6 in Greifswald. In: Greifswalder Beiträge zur Stadtgeschichte, Denkmalpflege, Stadtsanierung 13 (2019), 30–41.
- Onnasch, Martin: Ernst Lohmeyer in Greifswald. In: Zeitgeschichte regional 23 (2019), H. 1/2, 80–92.
- Kuhn, Thomas K.: „Gott mit uns. – Wir mit Gott.“ Der mecklenburgische Pfarrer Gerhard Tolzien (1870–1946) und der Erste Weltkrieg. In: Hering, Rainer / Jakobowski-Tiessen, Manfred (Hg.): „Erinnern, was vergessen ist“. Beiträge zur Kirchen-, Frömmigkeits- und Gendergeschichte. Festschrift für Ruth Albrecht (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 64). Husum 2020, 135–147.

Projekte

- „Geschichte der Evangelischen Landeskirche Greifswald 1970–1990“. Dreijähriger Forschungsauftrag (Irmfried Garbe).
- Internet-Informationsseite zur Kirchengeschichte der Nordkirchenterritorien seit 21. November 2019 freigeschaltet <https://www.forumgeschichte-nordkirche.de/>.
- Präsentation der polnischsprachigen Jubiläumsausstellung zur Grundsteinlegung der Stettiner Bugenhagenkirche als deutschsprachige Ausstellung an Bugenhagengedenkorten Vorpommerns (2021).
- Erstellung eines pommerschen Pfarrerbuches für den Zeitraum 1945–2012 (Pf. Gunnar Fischer) [ersch. voraussichtl. 2022].
- Engagement für die Wiedereröffnung einer Außenstelle des Landeskirchlichen Archivs in Greifswald.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Frauen in der jüngeren pommerschen Kirchengeschichte“. 8. Studientag (Frühjahr 2021).
- Dreitägige Studienfahrt in die Oderregion um Gartz und Greifenhagen/Gryfino (Sommer 2021).
- „50 Jahre AG für pommersche Kirchengeschichte – Entwicklung und Perspektiven“. 9. Studientag (Herbst 2021).

Kooperationen

- Gesellschaft für pommersche Geschichte, Altertumskunde und Kunst e. V.,
- Historische Kommission für Pommern,
- Pommerscher Greif e. V. Verein für pommersche Familien- und Ortsgeschichte,
- Pommerscher Evangelischer Kirchenkreis,
- Projektkooperationen mit den Nachbarvereinen für Kirchengeschichte.

*Berliner Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung
(BISKF)*

Veröffentlichungen

- Heise, Joachim (Hg.): Horst Dohle. Im Dienst der Kirchenpolitik der DDR. Interviews und Selbstzeugnisse (Schriftenreihe des BISKF 31). Berlin 2020.

*Evangelische Landeskirche Anhalts;
Archiv und Kirchengeschichtliche Kammer*

Veranstaltungen

- Präsentation des Buches „Jüdisches Leben in Anhalt. ‚Suche den Frieden und jage ihm nach‘“. Veranstaltung im Georgenzentrum Dessau (30. Oktober 2020).

Veröffentlichungen

Nachtrag für 2019

- Brademann, Jan (Hg.): Weibliche Diakonie in Anhalt. Zur Geschichte der Anhaltischen Diakonissenanstalt Dessau. Halle a. d. Saale 2019.
- Kirchengeschichtliche Kammer der Evangelischen Landeskirche Anhalts (Hg.): Die evangelische Landeskirche Anhalts in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945). Dessau-Roßlau 2019.
- Dies. (Hg.): ‚Gebet und Aufbruch‘. Kirchengemeinden in Anhalt im Herbst 1989. Einordnungen, authentische Zeugnisse und Berichte, gesammelt und kommentiert. Dessau 2019.
- Dies. (Hg.): Jüdisches Leben in Anhalt. ‚Suche den Frieden und jage ihm nach‘. Dessau 2020.
- Brademann, Jan (Hg.): Evangelische Kirche im Freistaat Anhalt. Erinnerungen von Oberkirchenrat Franz Hoffmann an die Jahre

1918 bis 1923 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Sachsen-Anhalts 22). Halle a. d. Saale 2021.

- Ders.: Ambivalente Mutterhausdiakonie. Zur Anhaltischen Diakonissenanstalt 1933 bis 1945. In: Markwardt, Hagen / Müller, Fruzina / Westfeld, Bettina (Hg.): Konfession und Wohlfahrt im Nationalsozialismus. Beispiele aus Mittel- und Ostdeutschland. Berlin 2021 [in Vorber. zum Druck], 139–166.
- Ders. / Hecht, Michael: Studierende forschen zur Kirchengeschichte. Erfahrungsbericht zu drei Praxisseminaren im Archiv der Evangelischen Landeskirche Anhalts. In: Aus evangelischen Archiven 59 (2019), 85–93 [ersch. 2020].

Projekte

- Erschließung des Bestandes des Archivs mit dem Schwerpunkt im 20. Jahrhundert für Online-Recherche in 2021.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Die Entstehung der Verfassung der Landeskirche 1920 inklusive ihrer Vorgeschichte“. Vortrag und Buchpräsentation (Sommer 2021).

Kooperationen

- Institut für Landesgeschichte am Landesamt für Denkmalpflege in Halle a. d. Saale (in Planung).

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „100 Jahre evangelische Landeskirche in Thüringen“. Kooperationsveranstaltung mit der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf und Eisenach (6.–8. November 2020).

Veröffentlichungen

- Hädicke, Wolfram: Die Umgestaltung der Untermaßfelder Kirche 1938/39 nach dem theologischen Programm der „Deutschen Christen“. In: Jahrbuch des Hennebergisch-Fränkischen Geschichtsvereins 35 (2020), 269–279.
- Warmuth, Helmut: Zur Position der Greizer Kirche im Dritten Reich. In: Greizer Heimatkalender 25 (2020), 178–183.

Kooperationen

- Punktuell mit der Evangelischen Akademie Thüringen.

*Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte
an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel*

Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgenden Beiträgen: Winkler, Ulrike (Trier) / Wagner, Sylvia (Dülmen) / Schmuhl, Hans-Walter (Hameln): Die Behindertenhilfe der Rummelsberger Diakonie, 1945–1995. Alltag und Gewalt, Arzneimittelstudien und Medikamentenmissbrauch, Brüderschaft und Personal (12. Februar 2020); Platte, Bastian (Bielefeld): Erweckung als heimatliche Erfahrung. Ravensberger Prediger in der Äußeren Mission, 1860–1930 (7. Oktober 2020); Kaminsky, Uwe (Berlin): Bethels „Kampf“ gegen die NS-„Euthanasie“ – Öffentliches Bild und eigene Rolle, 1945–1970 (9. Dezember 2020); Konersmann, Frank (Bielefeld): Von Guten und Bösen, von Tätern und Opfern. Bemerkungen zu Fallstricken von Biographien und Chancen ihrer Vermeidung in der Diakoniegeschichte (14. April 2021); Stucke, Ingo (Bielefeld), Der Archidiakon der Evangelischen Kirche von Westfalen – ein Amt an der Schnittstelle von verfasster Kirche und Diakonie oder kybernetisches Placebo? (10. Mai 2021).

Veröffentlichungen

- Benad, Matthias: „Anfällig: Alttestamentler Gerhard Kittel“. Rezension zu: Manfred Gailus / Clemens Vollnhals, Christlicher Antisemitismus im 20. Jahrhundert: Der Tübinger Theologe und ‚Judenforscher‘ Gerhard Kittel. Göttingen 2020. In: *Zeitzeichen* 21 (2020), H. 8, 64 f.
- Neumann, Reinhard: Die Geschichte der Evangelischen Stiftung Neinstedt bei Quedlinburg im Harz (1850–1990). Bielefeld 2020.
- Rotzoll, Maïke / Stockhecke, Kerstin: Von der Schule in die Vorschule. Die Einrichtung der Pflegevorschulen in Bethel als Antwort der Diakonissen auf Nachwuchssorgen. In: *Westfälische Forschungen* 70 (2020), 121–134.
- Schmuhl, Hans-Walter: Transnationale Beziehungsnetze und Reformimpulse. Die Rezeption des Normalisierungsprinzips in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel in den 1970er Jahren. In: *Westfälische Forschungen* 70 (2020), 135–162.
- Winkler, Ulrike: Konzepte von Behinderung in Europa und in den USA – Ende des 19. Jahrhunderts bis Mitte des 20. Jahrhunderts.

In: Hartwig, Susanne (Hg.): Behinderung. Kulturwissenschaftliches Handbuch. Heidelberg 2020, 155–160.

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 Evangelischen Stiftung Alsterdorf (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Eine kurze Geschichte Bethels (Matthias Benad / Hans-Walter Schmuhl).
- Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).
- Die Bruderschaft des Lindenhofes in Neinstedt unter dem Vorsteher Martin Knolle (1934–1955) (Reinhard Neumann).
- Vom „Evangelischen Hilfswerk“ zur „Diakonie Münster“: Traditionen und Innovationen eines kreiskirchlichen Unternehmens 1945–2020 (Ursula Krey).

Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen

Veröffentlichungen

- Die evangelischen Gemeinden in Westfalen. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 4: Kirchenkreise, Register und Hilfsmittel (Schriften des Landeskirchlichen Archivs der Evangelischen Kirche von Westfalen 24). Bielefeld 2020.
- Das Sozialwerk Stukenbrock. Bd. 1: Impulse für Forschung und Musealisierung (Schriften des Landeskirchlichen Archivs der Evangelischen Kirche von Westfalen 25). Bielefeld 2020.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Modell Volkskirche – 100 Jahre im Wandel – Strukturen, Praxis, Perspektiven“. Tagung in Bielefeld (31. März – 1. April 2022).

Kooperationen

- Verein für westfälische Kirchengeschichte e. V.,
- Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal / Bethel.

Sonstiges

- „Reformation in der westfälischen Stadt Paderborn“. Dissertationsvorhaben von Alyssa Mahnken. Präses-D.-Karl-Koch-Stipendium der Evangelischen Kirche von Westfalen (für 2021 verlängert).

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven“. Tagung in Kooperation mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Würzburg (27./28. Februar 2020).
- „Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch“. (Hybride) Tagung in Bonn (8./9. Oktober 2020).

Veröffentlichungen

- Heinicker, Petra: Kolpingsarbeit in der SBZ und DDR 1945–1990 (VKfZG B 139). Paderborn 2020.
- Aschmann, Birgit / Damberg, Wilhelm (Hg.): Liebe und tu, was du willst? Die „Pillenenzyklika“ Humanae vitae von 1968 und ihre Folgen (VKfZG C 3). Paderborn 2021.

Projekte

- DFG-Forschungsgruppe 2973 „Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland. Semantiken, Praktiken, Emotionen in der westdeutschen Gesellschaft 1965–1989/90“. Arbeitsbeginn am 1. Oktober 2020 (<https://katholischsein-for2973.de/>).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Linkskatholizismus und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik und Westeuropa. Interessen und Verbindungen, Unterschiede und Ähnlichkeiten“. Vortrag von Gerd-Rainer Horn, Institut d'Études Politiques de Paris (Sciences Po) (1. Juli 2021).

Kooperationen

- Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte,
- Görres-Gesellschaft,
- Lehrstuhl für Europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts (Birgit Aschmann), Humboldt-Universität Berlin.

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Wallmann, Johannes: Martin Luther im Spiegel der Literatur. In: ZBKG 88 (2019), 208–218.
- Ders: Lutherausgaben in der Zeit des Nationalsozialismus. Eine Buchbesprechung. In: ZBKG 88 (2019), 219–225.

Projekte

- Pfarrerbuch der ELKB (Zeitraum Königreich Bayern [19. Jh. bis 1918]).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „100 Jahre Coburg in Bayern“. Jahrestagung am 3./4. Juli 2021 in Coburg.

Kooperationen

- Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte, Erfurt.

*Verein für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche
in Baden*

Veranstaltungen

- Frauen in der Kirche. Jahrestagung in Karlsruhe (16. Oktober 2020).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 14 (2020), darin: Wennemuth, Udo: Heinrich Riehm (1927–2020). Pfarrer – Liturgiker – Hymnologe, 11–22; Mangold, Benedikt: Der „Freiburger“ Einfluss auf die Vorläufige Landessynode Bretten 1945, 71–94; Bayer, Ulrich: „Erbarme dich unseres Volkes in seiner tiefen Not [...]“. Das badische Gesetzes- und Verordnungsblatt in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945–1949), 95–104; ders.: „Beim Sterben ist die Welt noch in Ordnung“ – Stabilität und Krise der Volkskirche im Spiegel der badischen Bezirkssynoden 1981, 105–114; Banhardt, Sarah: „Pfarrer im Sinne der Grundordnung ist auch die Pfarrerin“. Vom langen Weg zur Gleichstellung von Pfarrerinnen in der Evangelischen Landeskirche in Baden; 149–166; Winter, Jörg: Der Kampf um die Union im Streit um die Präambel zur Grundordnung von 1958, 167–178; Mall, Markus: Der Streit um die Säuglingstaufe in den Jahren 1968–1972. Der Kieselbronner Fall Weygand als Herausforderung für kirchliche Lehre und kirchliches Dienstrecht, 179–198.

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. III: Heidelberger Universitätstheologie, hg. von Johannes Ehmann u. a. Heidelberg u. a. 2020.

Projekte

- Bildatlas zur badischen Kirchengeschichte 1800–2020 (darin ca. 50 Artikel zur Zeit ab 1945).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Die badische Landeskirche in den 1960er und 1970er Jahren“. Studientag in Bretten (10. Juli 2021).
- „Konfessionelles Zusammenleben am Oberrhein (16.–20. Jahrhundert)“ (2022).

Kooperationen

- Europäische Melancthonakademie Bretten,
- Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein,
- Generallandesarchiv Karlsruhe.

Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen

Veranstaltungen

- Tagesexkursion nach Ilsenburg zu den Themen: Auslandsseminar der DEK; Forschungsakademie der Evangelischen Kirche der Union (Frühjahr 2021).

Veröffentlichungen

- Noack, Axel / Seidel, Thomas A. (Hg.): Die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland – Schlaglichter der Kirchengeschichte vom frühen Mittelalter bis heute. Weimar 2021.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Stadt und Kirche“. Themenabend in der Lutherkirche in Halle (16. Juli 2021).
- „Bestseller und Flugblätter. Reformation und Buchdruck.“ Jahrestagung in Wittenberg (3./4. September 2021).
- Mitglieder- und Wahlversammlung in Magdeburg (5. November 2021).

Kooperationen

- Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.,
- Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte,
- Herausgeberkreis „Herbergen der Christenheit“.

Verein für pfälzische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „Religion und Krieg“ – Tagung in Landau zum 400. Jahrestag der „Schlacht am Weißen Berg“ (24./25. Januar 2020).

Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 87 (2020).

Projekte

- Cherdron, Eberhard: Vereinigte Protestantische-Evangelische Christliche Kirche der Pfalz. Aufsätze zur Union 1818 [Arbeitstitel].
- Pfälzisches Pfarrerrinnen- und Pfarrerbuch (Nachf. Biundo und Weber) [in Arbeit].

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Frankenthal: 450 Jahre Frankenthaler Religionsgespräch – Internationale wissenschaftliche Tagung zusammen mit Altertumsverein und Stadtarchiv und Museum Frankenthal, Menn. Forschungsstelle Weierhof / Mennonitischer Geschichtsverein in Frankenthal (Pfalz) (18./19. November 2021).
- „Radikale Religion: Täufer, Dissidenten, Extremisten“. Arbeitstagung in Landau, zus. mit Evang. Akademie Pfalz, Mennonitischer Geschichtsverein (21./22. Januar 2022).

Kooperationen

- Evangelische Akademie Pfalz,
- Mennonitischer Geschichtsverein,
- Forschungsstätte Weierhof,
- Institut für Evangelische Theologie der Universität Koblenz-Landau, campus Landau.

*Verein für Rheinische Kirchengeschichte e. V.**(VRKG)*

Veranstaltungen

- Jahrestagung und Mitgliederversammlung in Oberwinter (26. Juni 2021, ggf. als virtuelles Meeting).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 70 (2021) mit folgenden Beiträgen: Hermle, Siegfried: Die evangelische Kirche in Köln nach Kriegsende; Theißen, Henning: Theolo-

gische Verantwortungsethik im europäischen Umbruch – Der rheinische Präses Peter Beier und die Evangelische Kirche der Union; Weitenhagen, Holger: Seelscheid – Eine evangelische Landgemeinde in der Zerreißprobe des Kirchenkampfes; Zschoch, Hellmut: Reformation und Kirchenordnung – Der reformatorische Umbruch als Inspiration für eine künftige ‚Kirche mit leichtem Gepäck‘?

Verein für württembergische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Briefe, Plakate, Rundfunksendungen in Zeiten von Krieg und Neubeginn“. Ausstellung im Lesesaal des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart anlässlich 75 Jahre Ende des Zweiten Weltkrieges (7. März – 30. November 2020).
- „Die Evangelische Landeskirche in Württemberg in der unmittelbaren Nachkriegszeit“. Tagung des Vereins für württembergische Kirchengeschichte/Landeskirchliches Archiv Stuttgart (9. Oktober 2020).

Veröffentlichungen

- „Nachkriegszeit“. Blogserie (15 Beiträge) auf Württembergische Kirchengeschichte Online (<https://blog.wkgo.de>) (15. September – 22. Dezember 2020).

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Evangelische Akademien: Streiten lernen und Brücken bauen – Demokratieförderung in Vergangenheit und Zukunft“. Tagung zum 75. Jubiläum der Evangelischen Akademie Bad Boll (24./25. Juli 2021).
- „Gemeinsam, einzigartig, bewegt. 75 Jahre Evangelisches Jugendwerk Württemberg“. Ausstellung (24. Juni – 15. September 2021).

Kooperationen

- Evangelische Akademie Bad Boll,
- Evangelisches Jugendwerk Württemberg.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

Brechenmacher, Thomas, Dr. phil., Professor für Neuere Geschichte (Schwerpunkt deutsch-jüdische Geschichte) am Historischen Institut der Universität Potsdam sowie Vorsitzender der wissenschaftlichen Kommission der Kommission für Zeitgeschichte e. V. (Bonn).

Exner-Krikorian, Sabine, Dr. des. phil., Programmmanagerin für interreligiöse Demokratiebildung und Referentin für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit an der Eugen-Biser-Stiftung in München.

Fix, Karl-Heinz, Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Goldammer, Karl-Christoph, Dipl.-Theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Hermle, Siegfried, Dr. theol., em. Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik / Historische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

Holzem, Andreas, Dr. theol., Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Israel, Carlotta, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Kirchengeschichte II der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwigs-Maximilians-Universität München.

Jungwirth, Leonhard, Dr. theol., Post doc-Assistent am Institut für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Kleinhagenbrock, Frank, PD Dr. phil., Geschäftsführer der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn.

Meyer, Johann, M. Ed., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kirchengeschichte, Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Pöpping, Dagmar, Dr. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Rosin, Maximilian, Dipl.-Theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt „Diskriminierung von Christen in der DDR“ am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Siedek-Strunk, Stefanie, Dr. des. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-SFB 1472 „Transformationen des Populären“ an der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen.

Neu: Kirchliche Zeitgeschichte in den sozialen Medien

Seit Oktober 2020 informieren wir Sie stets aktuell über neue Publikationen, Veranstaltungen und Gedenktage auf Facebook und Twitter.

<https://www.facebook.com/KirchlicheZeitgeschichte>

<https://twitter.com/FurKirchliche>



Kirchliche Zeitgeschichte

@KirchlicheZeitgeschichte · Bildungswebsite

Abonnieren

„Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“

Neu in der Online-Ausstellung im Bereich „Menschen“ ist die Biografie von Alfred Leikam. Zudem wurde die Biografie von Julius von Jan erweitert.

www.evangelischer-widerstand.de



