

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)



Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

11/2017

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft  
für Kirchliche Zeitgeschichte 35/2017

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

Druck: Uni Druck  
Herbert Novotny  
Maisinger Weg 19  
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908

Inhalt	
Editorial	7
Aufsätze	
Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte <i>Klaus Koschorke</i>	11
Neubeginn und Kontroversen im internationalen Luthertum nach 1945 <i>Jens Holger Schjørring</i>	33
„Luzifer in Gestalt der mecklenburgischen Landeskirche“. Der evangelische Kirchenkampf in Uwe Johnsons Roman „Jahrestage“ <i>Rainer Paasch-Beeck</i>	55
Geteilte Erinnerungen? Das Problem einer gesamtdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichte <i>Klaus Fitschen</i>	83
Forschungs- und Tagungsberichte	
Abgeschlossene Forschungsprojekte	
Forschungen zu Städtebau und Kirchenbau <i>Eva-Maria Seng</i>	99
Adolf Hitlers „Mein Kampf“ und das Christentum in den Jahren 1933 und 1934 <i>Catharina Koke</i>	105

Laufende Forschungsprojekte	
Handlungsoptionen von Pfarrern und Gemeinden in der Zeit des Nationalsozialismus. Eine vergleichende Studie für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern anhand der oberfränkischen Dekanate Bayreuth und Coburg	
<i>Liesa Weber</i>	109
Religion in der geteilten Stadt. Christliche Vergesellschaftung und Kalter Krieg in Berlin	
<i>Maria Neumann</i>	115
Nachdenken über Marxismus in der Bundesrepublik. Die Marxismus-Kommission der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien von 1951 bis 1973	
<i>Katja Bruns</i>	125
Tagungsberichte	
Martin Niemöller nach 1945. Auftrag und Erbe	
<i>Gisa Bauer und Anette Neff</i>	135
Evangelische Freikirchen im Nationalsozialismus	
<i>Klaus Fitschen</i>	139
Nachrichten	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	143
Nachruf auf Prof. h. c. Dr. Carsten Nicolaisen (1934–2017)	143
Neuerscheinungen	146
Veröffentlichungen und Vorträge	147
Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen	155
Autorinnen und Autoren der Beiträge	165

## Editorial

Am 31. Oktober 2017 geht die Lutherdekade zu Ende, in deren Verlauf sich auch die Mitglieder sowie die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte an verschiedenen Stellen zu Themen rund um den Reformator und seine Rezeption im 20. Jahrhundert geäußert haben. Viel Aufmerksamkeit hat vor allem der bereits im Jahr 2016 in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ publizierte Band „Martin Luthers ‚Judenschriften‘. Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert“ erhalten. Die vorliegende Ausgabe der „Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ blickt daher über das Reformationsjubiläum hinaus und widmet sich verschiedenen Themen der Religions- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Deutschland, Europa und weltweit.

Eine globale Perspektive nimmt *Klaus Koschorke* in seinem Beitrag ein. Er zeichnet ein komplexes Bild der weltweiten Christentumsgeschichte in ihren polyzentrischen Strukturen und fordert programmatisch dazu auf, christliche Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte zu begreifen und zu erforschen. Diesem Appell folgt *Jens Holger Schjørring* in seinem Beitrag zu den Entwicklungen im internationalen Luthertum seit dem Zweiten Weltkrieg, die er durch eine Zunahme von Pluralismus und Polyzentrismus gekennzeichnet sieht. *Rainer Paasch-Beeck* wählt für die nationalsozialistische Zeit einen ganz anderen methodischen Zugriff. Er untersucht die Darstellung des evangelischen Kirchenkampfes im vierbändigen Hauptwerk Uwe Johnsons, in dessen Roman „Jahrestage“. Paasch-Beeck zeigt, wie intensiv sich der Kirchenkritiker Johnson in die Geschichte der evangelischen Kirche während des Nationalsozialismus eingearbeitet und wie akribisch er den Kirchenkampf und seine Auswirkungen auf das Leben in einer fiktiven mecklenburgischen Kirchengemeinde beschrieben hat. Der Leipziger Kirchenhistoriker *Klaus Fitschen* skizziert in seinem Beitrag den Gang der evangelischen Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung seit Ende der 1980er Jahre und mahnt eine gesamtdeutsche Perspektive auf die Zeit zwischen 1945 und 1989 an.

Auch in den Forschungs- und Tagungsberichten spiegelt sich die methodische und thematische Vielfalt der aktuellen Arbeiten auf dem Gebiet der Kirchlichen Zeitgeschichte. Das zeigt bereits der Bericht der Paderborner Kunsthistorikerin *Eva-Maria Seng*, in dem sie

Einblick in ihre Forschungen zu Kirchenbau und städtischem Wandel sowie zur Sakraltopographie als Faktor der Stadttransformation gibt. *Catharina Koke* hält als Ergebnis ihrer theologischen Staatsexamensarbeit fest: Während Adolf Hitler in „Mein Kampf“ eine politische Religion entwickelte, ging es dem Großteil seiner Rezipienten um die Trennung von Religion und Politik oder die Vereinbarkeit von Kirche und Staat. Den Anfang bei den Berichten über laufende Forschungsprojekte macht *Liesa Weber*. Sie analysiert in ihrer theologischen Dissertation mit einem regionalgeschichtlichen Ansatz die Handlungsoptionen von Pfarrern und Gemeinden im „Dritten Reich“. *Maria Neumann* legt ihre geschichtswissenschaftliche Dissertation als Lokalstudie an: Sie untersucht, wie im geteilten Berlin religiöse Vergesellschaftung funktionierte, und in welcher Weise Organisationen und Praktiken die Mauer überwinden konnten. *Katja Bruns* beschreibt in ihrem Forschungsprojekt die theologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der Marxismus-Kommission der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien. Dabei arbeitet sie Verschiebungen, Entwicklungen und Konstanten in der Debatte heraus.

In den Tagungsberichten geht es um zwei Veranstaltungen, die auch durch die Zusammensetzung ihrer Referentinnen und Referenten von Interesse waren. *Gisa Bauer* und *Anette Neff* berichten über eine Darmstädter Tagung zu „Martin Niemöller nach 1945. Auftrag und Erbe“. In deren Mittelpunkt standen acht Vorträge von Studierenden des Fachbereichs Evangelische Theologie an der Goethe-Universität Frankfurt, die den Ertrag aus zwei Kirchengeschichtsseminaren darstellen. *Klaus Fitschen* hebt in seinem Bericht über die Tagung „Evangelische Freikirchen im Nationalsozialismus“ hervor, dass deren Beiträge zu einem guten Teil von Fachleuten aus den Freikirchen gekommen und von einem hohen Grad an Selbstreflexion und Selbstkritik bestimmt gewesen seien.

Am Ende des Heftes steht wie immer der Nachrichtenteil, der über die Aktivitäten in den überregionalen und regionalen kirchengeschichtlichen Vereinigungen informiert. Er beginnt mit einem Nachruf auf Prof. h. c. Dr. Carsten Nicolaisen (1934–2017), dem die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung im Allgemeinen und die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte im Besonderen viel zu verdanken hat.



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

Die Herausgeber



## Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte\*

*Klaus Koschorke*

### 1. Einstieg: das christliche Indien um 1550

Das Thema dieser Konferenz lautet: „Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums“ und die Aufgabe wird darin bestehen, die globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte – die es von Anfang an gegeben hat – in ein angemessenes Verhältnis zu ihren polyzentrischen Strukturen zu setzen, die ebenfalls schon früh existierten.

Einsetzen möchte ich mit einer Episode, die vielen meiner Münchener Studenten wohlvertraut ist. Als Vasco da Gama 1498 auf dem Seeweg jenes Indien erreichte, das sein Konkurrent Columbus wenige Jahre zuvor auf der alternativen Atlantikroute verpasst hatte, traf er am Strand von Calicut im heutigen Bundesstaat Kerala auf zwei arabische Händler, die ihn auf genuesisch und kastilisch mit den freundlichen Worten begrüßten: „Was zum Teufel sucht Ihr denn hier?“ Darauf gab er die berühmte Antwort: „Christen und Gewürze“. Gewürze – und die Beendigung des arabischen Handels-

---

\* Dieser Text stellt die leicht aktualisierte Fassung meiner Münchener ‚Übergangsvorlesung‘ vom 4.7.2013 zum Abschluss meiner 20jährigen Tätigkeit als Professor für „Ältere und weltweite Kirchengeschichte“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München dar. Sie fungierte zugleich als Inaugural Speech der Sechsten München-Freising-Konferenz, in deren Konferenzakten die englische Fassung publiziert wurde: *Koschorke, Klaus: Polycentric Structures in the History of World Christianity*. In: ders. / Hermann, Adrian (Hg.): *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (StAECG 25). Wiesbaden 2014, 15–28. Der Konferenzband enthält zugleich zahlreiche Einzelbeiträge (S. 29–376) und Kommentare (S. 377–434) zum Konzept einer polyzentrischen Christentumsgeschichte, auf die meine abschließenden „Rückblicke, Ausblicke“ (S. 435–456) ebenso reagieren wie auf die zahlreichen Beiträge in der mir gewidmeten (und bei dieser Gelegenheit überreichten) Festschrift, die dem gleichen Thema gilt: *Hermann, Adrian / Burlaciov, Ciprian* (Hg.): *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden 2013. Zum Programm einer polyzentrischen Christentumsgeschichte vgl. zuletzt das Sonderheft des *Journal of World Christianity* 6 (2016) über „The ‚Munich School of World Christianity‘“.

monopols – waren in der Tat das ökonomische Motiv der portugiesischen Übersee-Expeditionen, und die Suche nach ‚Christen‘ das ideologische. Denn auch im europäischen Mittelalter hatten sich Reste des nebulösen Wissens um die orientalischen Kirchen im fernen Asien gehalten; und zufällig war Vasco da Gama gerade in jenem Teil Indiens gelandet, wo es in der Tat in Gestalt der Thomaschristen einheimische Christen gab. Die weitere Geschichte freilich war dann von einer Reihe teils bizarrer Missverständnisse gezeichnet. So fand etwa der erste Gottesdienst der Portugiesen auf indischem Boden in einem Hindu-Tempel statt. Diese wunderten sich zwar – so ein Augenzeuge der Ereignisse – über die eigentümliche Gestalt der Marien- und Heiligenbilder, mit sechs Armen und Zähnen, die weit aus dem Mund herausragten. Erst später realisierten sie, dass sie statt in einer christlichen Kirche in einem Hindu-Tempel gelandet waren. Die Begegnung mit den real existierenden Thomaschristen fand später statt.

Diese schöne Geschichte eines interkulturellen Missverständnisses stand auch am Anfang der Ersten München-Freising-Konferenz im Jahr 1997, deren Akten unter dem Titel ‚Christen und Gewürze‘ publiziert worden sind<sup>1</sup>. Meine Frau hat diesen Buchtitel später im Internet unter der Rubrik ‚Kochbücher‘ wiedergefunden, was freilich den Absatz nicht wesentlich gesteigert hat. Diese Episode mag nun auch als Einstieg in die Sechste München-Freising-Konferenz dienen. Denn sie illustriert einen ganz wesentlichen Aspekt unseres Konferenzthemas: dass nämlich die westliche Missionsbewegung im Prozess der globalen Ausbreitung des Christentums und der Bildung überseeischer Kirchen einen zwar äußerst gewichtigen, aber eben doch nur *einen* Faktor unter anderen darstellt. Denn Christen gab es in Indien bereits lange vor der Ankunft der Portugiesen, in Gestalt der erwähnten Thomaschristen, die dort seit dem dritten Jahrhundert kontinuierlich existierten und auch in der weiteren Christentumsgeschichte des Landes bis heute eine enorm wichtige Rolle spielen sollten.

---

1 Koschorke, Klaus (Hg.): Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (StAECG 1). Göttingen 1998.

Darüber hinaus bildete sich im Indien des 16. Jahrhunderts – neben der uralten Kirche der Thomaschristen und dem Kolonialkatholizismus der portugiesischen Neuankömmlinge – noch eine *dritte* Christentumsvariante heraus, als Folge der Selbstchristianisierung der *Paraver*. Die Paraver waren eine südindische Fischerkaste, sozial in der Hindu-Gesellschaft marginalisiert und bedrängt von muslimischen Kaufleuten. Als sie von der Ankunft der Portugiesen hörten, nahmen sie – auf eigene Initiative hin – Kontakt mit ihnen auf, baten um die Entsendung von Priestern und traten seit 1535 in mehreren Wellen einer Massenkonzersion zum Christentum über. Als wenig später Franz Xaver – der in der katholischen Historiographie als „Apostel Asiens“ gefeiert wird – in dieser Region tätig wurde, fand er dort bereits zahlreiche Christendörfer vor. Darüber hinaus wurden die christlichen Paraver ihrerseits rasch zu Akteuren einer regionalen Ausbreitung. Als Fischerleute abhängig von den Winden des Monsuns, wechselten sie – je nach Jahreszeit – ihren Standort und zirkulierten regelmäßig zwischen der Südküste Indiens und der Nordküste Sri Lankas (in der Region um Mannar), wo sie ihren neuen Glauben verbreiteten. Dies geschah lange bevor die Portugiesen dort Fuß fassten. Rasch einsetzende Verfolgungen durch lokale Hindu-herrscher (wie den Fürsten von Jaffna 1544) konnten das Wachstum der so entstandenen christlichen Gemeinschaft nicht beenden. Noch heute zählt die Region um Mannar zu den Hochburgen des srilankanischen Katholizismus, und die christlichen Paraver haben sich fest im Gefüge der Kasten Südindiens etabliert<sup>2</sup>.

---

2 Vgl. *Schurhammer*, Georg: Die Bekehrung der Paraver (1535–1537). In: ders.: Gesammelte Studien. Vol. II. Rom 1963, 215–254; *Neill*, Stephen: The History of Christianity in India. Vol. I. Cambridge 1984, 140–142; *Bayly*, Susan: A Christian Caste in Hindu Society: Religious Leadership and Social Conflict among the Paravas of Southern Tamilnadu. In: *Modern Asian Studies* 15/2 (1981), 203–234; *Roche*, Patrick A.: Fishermen of the Coromandel. A Social Study of the Paravas of the Coromandel. New Delhi 1984; und *Vink*, Markus P.: Church and State in Seventeenth-Century Colonial Asia: Dutch-Parava Relations in Southeast India in a Comparative Perspective. In: *Journal of Early Modern History* 4/1 (2000), 1–43.

Die Paraver des 16. Jahrhunderts sind nur ein Beispiel indischer Initiativen in der Geschichte des srilankanischen Christentums. Ein anderes Beispiel stellen die goanesischen Oratorianer im 17. und 18. Jahrhundert dar, die – seit den Tagen von Joseph Vaz (1651–1711) – den ceylonesischen Unter-

## 2. Christentum als Weltreligion und die Kirchengeschichte als akademische Disziplin

Wie nie zuvor in seiner Geschichte ist das Christentum zur Weltreligion geworden, und die Kirchengeschichte – als akademische Disziplin – hat diese Entwicklung bislang weitgehend verschlafen. So insbesondere in Deutschland, wo sich vor allem die an evangelisch-theologischen Fakultäten betriebene Kirchenhistorie weithin an überholten Religionsgeographien orientiert. Lebten um 1900 noch circa 82 % der christlichen Weltbevölkerung in der nördlichen Hemisphäre, so ist seit den 1980er Jahren eine wachsende Mehrheit im nunmehr sogenannten Globalen Süden anzutreffen; in Asien, Afrika und Lateinamerika. 2007 waren dies circa 65 % – Tendenz steigend. Im globalen Vergleich ist das Christentum keineswegs die Schrumpfgröße, als die wir es im säkularisierten Mitteleuropa weithin erleben. Nur haben sich die demographischen Schwerpunkte und Wachstumszonen nach Süden verlagert – in einem „shift of centers“, wie es im ökumenischen Diskurs heißt. Das alles sind dramatische Veränderungen, auf die die akademische Kirchengeschichte hierzulande bislang allenfalls punktuell reagiert hat. Sie läuft Gefahr, innerhalb der im Ganzen wachsenden Größe ‚Weltchristentum‘ ein schrumpfendes Teilsegment zu bearbeiten. Die Welt außerhalb Europas kommt zumeist gar nicht vor – oder wird (immer noch) in das Fach Missionsgeschichte abgeschoben, was den historischen Realitäten immer weniger entspricht.

Andernorts hingegen boomt das Fach ‚History of World Christianity‘, und es war von Anfang an die Zielsetzung der München-Freising-Konferenzen, im deutschsprachigen akademischen Kontext einen spezifischen Beitrag zu dieser sich international sehr

---

grundkatholizismus trotz Verfolgung durch die niederländische Kolonialherrschaft revitalisierten. Erwähnt seien auch im 19. Jahrhundert südindische Kontraktarbeiter bzw. ‚coolies‘, die in den Teeplantagen in den srilankanischen Bergregionen arbeiteten und dabei eine christliche Präsenz in Regionen etablierten, die noch nicht von westlichen Missionaren erreicht waren. Vgl. dazu *Koschorke*, Klaus: Dutch Colonial Church and Catholic Underground Church in Ceylon in the 17th and 18th Centuries. In: Christen und Gewürze (wie Anm. 1), 95–105.

dynamisch entwickelnden Debatte zu leisten. Dabei ist auch in anderen historischen Disziplinen ein wachsendes Interesse an den globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte zu beobachten. In den Archiven katholischer Orden und protestantischer Missionsgesellschaften – etwa in Halle, Basel, Rom, London oder Yale – tummeln sich Neuzeithistoriker, Linguisten, Ethnologen und die Vertreter der unterschiedlichsten Regional- und Kulturwissenschaften; und es sind vor allem Globalisierungshistoriker und Vertreter der Europäischen Überseegeschichte, die in ganz neuer Weise die Relevanz missionarischer Netzwerke als Kommunikationskanäle eines transkontinentalen Kultur- und Wissensaustauschs zwischen Europa und Außereuropa entdecken<sup>3</sup>. Gerade bei der Frage nach Frühformen großräumiger Vernetzung kommt den „religiösen Ökumenen“ (so etwa Jürgen Osterhammel) und den überregionalen Kommunikationsstrukturen der christlichen Missionsorganisationen große Bedeutung zu<sup>4</sup>. Von ihnen gingen zugleich immer wieder wichtige Impulse auf Internationalisierungsprozesse auch in anderen Bereichen aus – so im Bereich der modernen Diplomatie-, Wissenschafts- und Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

---

3 Vgl. *Habermas*, Rebekka / *Hölzl*, Richard (Hg.): *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*. Köln / Weimar / Wien 2014; *Habermas*, Rebekka: *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*. In: *Historische Zeitschrift* 56 (2008), 629–679; *Bayly*, Christopher A.: *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*. Frankfurt / New York 2008, 400–450 („Weltreiche der Religion“); *Reinhard*, Wolfgang: *Globalisierung des Christentums?* Heidelberg 2007; *Wendt*, R.: *Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500*. Paderborn u. a. 2007; *Fäßler*, Peter E.: *Globalisierung. Ein historisches Kompendium*. Köln / Wien 2007; und *Bogner*, Artur / *Holtwick*, Bernd / *Tyrell*, Hartmann (Hg.): *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg 2004. Vgl. auch *Koschorke*, Klaus: *Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert*. In: *Demel*, Walter / *Thamer*, Hans-Ulrich (Hg.): *Die Entstehung der Moderne. 1700 bis 1914 (WBG Weltgeschichte 5)*. Darmstadt 2010, 197–208.

4 *Osterhammel*, Jürgen / *Petersson*, Niels P.: *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*. München 2012, 27–29. (Englische Ausgabe: *Dies.*: *Globalization. A Short History*. Princeton 2009, 31–33 („Long-distance Trade, Empires, [Religious] Ecumenes“).

Die *Globalisierung des Christentums* freilich ist *nicht* identisch mit dem Prozess der *Europäisierung*, und bei der weltweiten Ausbreitung des Christentums spielte die westliche Missionsbewegung – wie wir immer deutlicher erkennen – einen zwar (zeitlich und regional) durchaus bedeutenden, dennoch aber begrenzten Beitrag – als *ein* Faktor unter anderen. Bereits in Zeiten des europäischen Mittelalters bestand in Gestalt der ostsyrisch-nesorianischen Kirche des Ostens ein drittes Zentrum der weltweiten Christenheit (neben der lateinischen und griechischen Kirche)<sup>5</sup>. Dieses erstreckte sich auf dem Höhepunkt seiner Ausdehnung im 13. und 14. Jahrhundert von Syrien bis Ostchina, von Sibirien bis Südindien und umfasste damit ein Kirchengebiet, das – rein von seiner Ausdehnung her – die lateinische Christenheit des Westens bei weitem übertraf. Und das explosive Kirchenwachstum im subsaharischen Afrika setzte gerade in der Phase der politischen Unabhängigkeit seit 1960 ein, als mit den früheren Kolonialherren auch die meisten euroamerikanischen Missionare den Kontinent verlassen hatten. Ganz analog die Situation in China. Dort gibt es heute viel mehr Christen als vor der Verfolgung in der kommunistischen Kulturrevolution der 1960er und 1970er Jahre, die sich die Ausrottung allen ‚religiösen Aberglaubens‘ und insbesondere des westlich-imperialistischen Christentums zum Ziel gesetzt hatte.

---

5 Vgl. *Malek*, Roman (Hg.): *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*. Sankt Augustin 2006; *Winkler*, Dietmar W. / *Tang Li* (Hg.): *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Wien / Münster 2009; *Baum*, Wilhelm / *Winkler*, Dietmar W.: *The Church of the East. A Concise History*. London / New York 2003; und *Koschorke*, Klaus: „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ...“. Die ostsyrisch-nesorianische ‚Kirche des Ostens‘ als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne. In: *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 9 (2009), 9–35. Vgl. auch die Beiträge zur Kirche des Ostens als kontinentales Netzwerk: *Lieu*, Samuel N. C.: Die ostsyrisch-nesorianische ‚Kirche des Ostens‘ als kontinentales Netzwerk (13. / 14. Jahrhundert). In: *Koschorke*, Klaus (Hg.): *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive (StAECG 19)*. Wiesbaden 2012, 39–58; *Hage*, Wolfgang: Organisation und Kommunikationsstrukturen der ‚Apostolischen Kirche des Ostens‘. In: ebd., 59–67; und *Reichert*, Folker: Kooperation und Dissens. Lateinische und nestorianische Christen in Kontakt und Konflikt. In: ebd., 69–82.



### 3. Polyzentrische Strukturen – frühe Paradigmen

#### 3.1. Äthiopien / Äthiopismus

Zurück ins 16. Jahrhundert und damit in die Epoche der iberischen Überseeexpansion. Nicht nur in Indien, sondern auch in Äthiopien stießen die Portugiesen – denen der Papst 1493 zusammen mit den Spaniern den Auftrag zur Christianisierung der außereuropäischen Welt erteilt hatte – auf eine uralte christliche Kirche mit sehr eigenständigen Traditionen. Historiker datieren die Anfänge des äthiopischen Christentums auf das vierte Jahrhundert. Die äthiopische Kirche selbst führt ihren Ursprung auf die Zeiten des Königs Salomo (und seiner Liaison mit der Königin von Saba) zurück. In jedem Fall zeichnet sich die orthodoxe Kirche des Landes bis heute durch ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein aus. Die Äthiopier hatten (und haben) einen eigenen Kanon (der teils markant von der abendländischen Tradition abweicht). Sie verwenden mit dem Ge'ez eine eigene Liturgiesprache und unterscheiden sich in zahlreichen Bräuchen (wie der Sabbath-Heiligung und Praxis der Beschneidung) und organisatorischen Strukturen von der Kirche des Westens. Wie in Indien versuchten die Portugiesen auch in Äthiopien diese altorientalisch-afrikanische Kirche den Normen des tridentinischen Katholizismus anzupassen und der Jurisdiktion des Papstes zu unterstellen – ein Unternehmen, das grandios scheiterte. Die Jesuiten wurden 1632 vertrieben, und es folgte eine mehr als 200jährige Phase der Selbstisolierung des Landes und seiner Abschottung gegenüber dem christlichen Europa. Katholische und später auch protestantische Missionare wurden in der Folgezeit regelmäßig abgewiesen. Noch 1881 wies der äthiopische Monarch die Avancen europäischer Missionare mit der Begründung zurück, die Äthiopier seien bereits Christen<sup>6</sup>.

---

6 Zu Äthiopien vgl. *Hastings*, Adrian: *The Church in Africa 1450–1950*. Oxford 1994, 3–45, 130–172 und 478–480; *Hage*, Wolfgang: *Das orientalische Christentum*. Stuttgart 2007, 200–221; *Böll*, Verena: *Von der Freundschaft zur Feindschaft. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die portugiesischen Jesuiten in Äthiopien, 16. und 17. Jahrhundert*. In: *Christen und Gewürze* (wie Anm. 1), 43–58; und *Blyden*, Edward W.: *Philipp and the Eunuch*. In: *ders.: Christianity, Islam and the Negro Race*. Edinburgh 1887 / Reprint 1967, 152–172, 160–162.

### 3.2. Äthiopismus

Äthiopien ist hier nun aber nicht nur als Repräsentant eines uralten afrikanischen Christentums von Bedeutung, das bis in die Gegenwart überdauert. Fast noch wichtiger wurde es als *inspirierendes Symbol für eine Welle kirchlicher Neugründungen* im 19. und 20. Jahrhundert, und zwar nicht nur in Afrika selbst, sondern auf beiden Seiten des Atlantiks. Denn Äthiopien war das einzige Land Afrikas, das sich auf dem Höhepunkt des westlichen Imperialismus dem Zugriff einer europäischen Kolonialmacht entziehen konnte. 1896 wurde in der Schlacht von Adwa eine italienische Invasionsarmee vernichtend geschlagen. Auf der Landkarte des kolonialen Afrika gab es so um 1900 nur zwei weiße Flächen: Liberia – das ‚Land der Freiheit‘ und Auswanderungsziel afroamerikanischer Remigranten aus den USA – und eben Äthiopien. In den Ohren afrikanischer Eliten des 19. Jahrhunderts, die religiös-modern (also christlich) sein wollten, ohne sich zugleich in die Abhängigkeit von westlichen Missionaren zu begeben, gewann so das Wort ‚Äthiopien‘ einen geradezu magischen Klang – *als Symbol kirchlicher und politischer Eigenständigkeit*. Dies galt auch dann, wenn man zu meist noch keine klare Vorstellung davon hatte, wo sich dieses Äthiopien genau befand und was es mit seiner Kirche auf sich hatte. Denn es kam noch ein weiterer Aspekt hinzu: Äthiopien wurde ja schon in der Bibel vielfach rühmend erwähnt. Dies belegen nicht nur Geschichten wie die vom Kämmerer aus dem Morgenland (Apg 8), sondern vor allem das vielzitierte Wort Ps 68,31 (in der Übersetzung der King-James-Bibel): „Ethiopia shall soon stretch forth her hand unto God“, das allgemein verstanden wurde als Heilszusage an alle Menschen afrikanischen Ursprungs. (Das ist der sogenannte äthiopistische Diskurs, greifbar in Dokumenten wie dem „Ethiopian Manifesto“ des Afroamerikaners und New Yorkers Robert Alexander Young von 1829.) Jedenfalls spielte das Symbol ‚Äthiopien‘ bei der Bildung missionsunabhängiger Kirchen im Afrika des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle. Diese unabhängigen Kirchen schossen seit etwa 1890 zeitgleich in verschiedenen Regionen des Kontinents wie Pilze aus dem Boden. Angesichts des verschärften Gegensatzes zwischen dem Paternalismus (und Rassismus) europäischer Missionare und den Emanzipationsbestrebungen afrikanischer Christen breiteten sie sich rasch aus. Sie nannten sich ‚äthiopisch‘ – wie etwa die 1892 in Pretoria vom ehemaligen Methodisten-Prediger

Mangena Maake Makone gegründete Ethiopian Church, die darin zum Vorbild für viele andere wurde. Aber bereits 1783 hatten schwarze Baptisten auf der anderen Seite des Atlantiks in Jamaika eine First Ethiopian Baptist Church etabliert. Ohne diese frühe Welle missionsunabhängiger Kirchengründungen ist das explosive Kirchenwachstum im subsaharischen Afrika des späteren 20. Jahrhunderts nicht zu verstehen<sup>7</sup>.

### 3.3. Korea

Ortswechsel: Korea. Koreanische Missionare trifft man heute überall – auf dem Roten Platz in Moskau, in der U-Bahn von Budapest oder in den entlegensten Andendörfern Perus. In manchen asiatischen Ländern nehmen sie inzwischen die Stellung ein, die früher Europäer innehatten. Nach einer Aufstellung aus dem Jahr 2006 waren damals 14.086 koreanische Missionare in 180 Ländern tätig<sup>8</sup>.

Die Kirchen des Landes selbst sind das Ergebnis einer auch im asiatischen Kontext singulären *Selbstchristianisierung*. Dies gilt insbesondere für die *Anfänge des Katholizismus* im Jahre 1784. Sie gehen

---

7 Zum Äthiopismus vgl. *Kamphausen*, Erhard: Äthiopien als Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit. In: Koschorke, Klaus (Hg.): *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 5). Wiesbaden 2002, 293–314; *Campbell*, James T.: *Songs of Zion. The African Episcopal Church in the US and South Africa*. Oxford 1995; *Fredrickson*, George M.: *Black liberation. A comparative history of Black ideologies in the United States and South Africa*. New York 1996; *Moeti*, Moitsadi T.: *Ethiopianism. Creation of a nationalist order for African and the Africans in South Africa*. Boaba 1997; *Benesch*, Klaus: *African diasporas in the New and Old Worlds. Consciousness and imagination*. Amsterdam / New York 2004; *Kalu*, Ogbu Uke: *Ethiopianism in African Christianity*. In: ders. (Hg.): *African Christianity: An African Story*. Pretoria 2005, 258–277, 337–339; und *Engel*, Elisabeth: *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939*. Stuttgart 2015.

8 Zu Korea vgl. *Kim*, Sebastian: ‚Non-Missionary Beginnings‘ of Korean Catholic Christianity in the Late Eighteenth Century. In: *Polycentric Structures* (wie Anm. \*), 73–98; *Abn*, Kyo Seong: Korea as an Early Missionary Center: Korean Missionaries Around 1910 in Northeast Asia and Beyond. In: ebd., 99–110; und *Kim*, Kirsteen: South Korea as a Missionary Centre of World Christianity: Developments in Korean Protestantism After the Liberation (1945). In: ebd., 73–130.

zurück auf eine Initiative konfuzianischer Gelehrter Ende des 18. Jahrhunderts, die im hermetisch abgeschotteten Korea durch jesuitische Traktate chinesischer Sprache erstmals in Kontakt mit der christlichen Lehre bzw. dem ‚westlichen Wissen‘ kamen. Sie wollten mehr darüber in Erfahrung bringen und schickten 1783 einen der Ihren – mit Namen Seung-Hoon Lee – als Mitglied der jährlichen Tributkommission nach Peking, wo er sich bei dort tätigen katholischen Patres weitere Schriften und Informationen beschaffte und schließlich in der Nordkirche taufen ließ. Nach seiner Rückkehr nach Korea 1784 überzeugte und taufte er nun seinerseits seine Kollegen, die die neue Lehre alsbald im Land verbreiteten. Sie begannen mit der Produktion einer theologischen Literatur erst in chinesischer und dann in koreanischer Sprache. Trotz rasch einsetzender blutiger Verfolgungen zählte man 1794 bereits 4000 Katholiken. Dies alles ereignete sich etwa fünfzig Jahre, bevor 1836 mit dem Franzosen Pierre Maubant der erste europäische Missionar das Land betrat. Als Märtyrerkirche überlebten die koreanischen Katholiken im Untergrund, bis die christenfeindlichen Edikte Ende der 1880er Jahre aufgehoben wurden.

Auch die Anfänge des koreanischen Protestantismus 100 Jahre später sind als das Ergebnis einer Selbstevangelisierung beschrieben worden<sup>9</sup>. Bereits vor der Ankunft amerikanischer Missionare 1884 gab es eine kleine Zahl protestantischer Gemeinschaften, die vor allem durch die Verteilung des Neuen Testaments entstanden waren. Und ohne die vorbereitende Tätigkeit koreanischer Christen in der Diaspora – wie des 1883 in Japan zum Christentum konvertierten und als Gründer einer koreanischen Gemeinde in Tokio hervorgetretenen ehemaligen konfuzianischen Gelehrten Rijutei (bzw. Yi Su-Yong), der als Bibel- und Traktatübersetzer wirkte – wären die späteren Erfolge amerikanischer Presbyterianer und Methodisten so nicht möglich gewesen. Darüber hinaus galt von Anfang an das

---

9 Vgl. *Park*, Joon-Sik: Korean Protestant Christianity: A Missiological Reflection. In: *International Bulletin of Mission Research* 36 (2012), 59–64, 59: „It is striking that Korean Christianity began virtually as a self-evangelized church“; und *Kim*, Sebastian / *Kim*, Kirsteen: *A History of Korean Christianity*. Cambridge 2014, 59: „As in the case of Catholicism, it is the boast of Korean Protestants that baptised Koreans established Protestant communities [...] before any foreign missionaries had been admitted to the country.“

Prinzip der Gemeindeautonomie. Ein wichtiger Faktor für die rasche Ausbreitung war insbesondere die führende Teilnahme koreanischer Christen an der antijapanischen Nationalbewegung. Anders als andere asiatische Länder hatte es Korea nicht mit einem westlichen Kolonialismus zu tun, sondern mit den Japanern, die das Land schrittweise okkupierten. So waren von den 33 Unterzeichnern der – gescheiterten – Unabhängigkeitserklärung von 1919 sechzehn koreanische Kirchenführer, obwohl die koreanischen Christen damals nicht mehr als 1 % der Bevölkerung ausmachten.

Sehr früh sorgten koreanische Christen für die Ausbreitung des christlichen Glaubens auch unter ihren Landsleuten im Ausland. Bereits 1901 (also knapp 15 Jahre nach der eigenen Entstehung) begannen presbyterianische Gemeinden im Norden der Halbinsel mit der Entsendung eigener Evangelisten zu Migranten in der Mandschurei. In Hawaii war die Mehrheit der ersten koreanischen Auswanderergruppe im Jahr 1903 bereits christlich und gründete unmittelbar nach ihrer Ankunft eine methodistisch-koreanische Kirche. 1906 bestanden bereits 36 solcher Kirchen auf der Insel. Ein Dokument aus dem Jahr 1910 nennt als Ziel der Auslandsaktivitäten koreanischer Evangelisten die koreanischen Kolonien in Sibirien, China, der Mandschurei, Hawaii, Kalifornien und Mexiko<sup>10</sup>. Aber auch außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft wurden Koreaner früh aktiv. So in der Region Shandong im Norden Chinas, wohin die Presbyterianische Kirche Koreas (PCK) seit 1913 Missionare entsandte, mit dem Ziel der Gründung einer einheimischen chinesischen Kirche. Dies geschah zu einer Zeit, als man sich selbst gerade erst organisatorische Strukturen gegeben hatte, und nur kurz nach dem Katastrophenjahr 1910, als Korea formell von Japan annektiert wurde. Dieser Zusammenhang ist keineswegs zufällig. Wenn Korea schon seine nationale Souveränität verloren hatte, sollte es – so die Überzeugung koreanischer Christen – wenigstens als ein sendendes Zentrum und Mitglied der christlichen Weltgemeinschaft in Erscheinung treten.

---

10 Vgl. World Missionary Conference, 1910. Vol. I. Report of Commission I. Carrying the gospel to all the non-Christian world. Edinburgh u. a. o. J. [1911], 71–73, 76. Zusätzlich zu nennen wäre auch Kuba.

### 3.4. Sierra Leone

Erneuter Ortwechsel – diesmal nach Sierra Leone (Westafrika). Diese Region spielt in der Geschichte des westafrikanischen Protestantismus eine zentrale Rolle. Traditionellerweise werden die Anfänge dieser protestantischen Präsenz auf die Aktivitäten anglikanischer Missionare aus Großbritannien (CMS) und schwäbischer Pietisten (von der Basler Mission) zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurückgeführt. Die protestantischen Anfänge waren jedoch – wie neben Adrian Hastings insbesondere Andrew Walls, Lamin Sanneh und Jehu J. Hanciles eindrucksvoll herausgestellt haben – wesentlich mitbedingt durch eine afroamerikanische Initiative: die Rücksiedlungsbestrebungen von Angehörigen der afrikanisch-protestantischen Diaspora auf der anderen Seite des Atlantiks.

„African Protestant Christianity was then, by the 1780, very much a reality“ – so beginnt Adrian Hastings in seiner Kirchengeschichte Afrikas den Abschnitt über „West African Protestant Beginnings and the Foundation of Freetown“. Er fährt dann fort: „The one place it did not exist was in Africa“ – abgesehen von einzelnen Handelsstationen der Holländer, Engländer und Dänen entlang der westafrikanischen Küste. Auf der anderen Seite des Atlantiks jedoch, und insbesondere in Nova Scotia (im heutigen Kanada), gab es zahlreiche freigelassene Schwarze, früher meist in britischen Diensten, die – mit der Bibel als Freiheitscharta in der Hand – nach Afrika zurückkehren wollten. Und trotz aller Rückschläge und unerfüllter Erwartungen führte diese Initiative 1792 zur Gründung einer christlichen Siedlung in Sierra Leone<sup>11</sup>. Die so gegründete Hafenstadt Freetown war von

---

11 *Hastings*, Church in Africa (wie Anm. 6), 177; ebd., 181: „Thus in 1792 the already existing African, English-speaking, Protestant society which had come into existence in diaspora over the preceding half-century established a foothold in Africa.“ Vgl. auch *Walls*, Andrew: Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa. In: Transcontinental Links (wie Anm. 7), 45–56; *Sanneh*, Lamin: Abolitionists abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa. Cambridge / London 1999; und *Hanciles*, Jehu J.: Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West. Maryknoll 2008. Siehe insbesondere auch *ders.*: The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820–1920. In: Polycentric Structures (wie Anm. \*), 29–50.

Anfang an eine christliche Stadt; und die polyglotte schwarze Elite Sierra Leones sollte im weiteren Verlauf der Christianisierung Westafrikas eine wichtige Brückenfunktion wahrnehmen. Ich zitiere Andrew Walls: „In this way, in November 1792 the first Protestant church in tropical Africa was established“ – und zwar als Resultat einer afroamerikanischen Initiative von der anderen Seite des Atlantiks. „It was a ready-made African church, with its own structures and leadership.“<sup>12</sup>

Diesen Charakter behielt das Unternehmen auch später weitgehend bei, als Sierra Leone 1808 zur britischen Kronkolonie erhoben wurde und sich zu einem Zentrum europäischer Missionsaktivitäten wandelte. Mit der Zeit änderte sich jedoch die demographische Zusammensetzung der schwarzen Bevölkerung. Anstelle der afroamerikanischen Rücksiedler aus den USA waren es nun zunehmend sogenannte recaptives – befreite Sklaven – aus unterschiedlichen Regionen Westafrikas, die in Freetown an Land gelangten. Der bekannteste dieser recaptives war Samuel Ajayi Crowther (ca. 1808–1891) aus dem heutigen Nigeria. Im Jahr 1822 durch ein portugiesisches Sklavenschiff befreit, wurde er in Freetown in die Obhut englischer Missionare übergeben, christlich erzogen und erwarb sich Verdienste u. a. durch die Übersetzung der Bibel auf Yoruba. 1864 wurde er als erster Afrikaner in der Neuzeit zum Bischof der anglikanischen Kirche in Westafrika geweiht. Als „the slave boy who became bishop“ wurde er bereits zu Lebzeiten zur Legende und zum Symbol der Aufstiegshoffnungen afrikanischer Christen.

#### 4. Themen der Konferenz

Äthiopien als Repräsentant eines uralten und eigenständigen afrikanischen Christentums; der Äthiopismus, eine panafrikanische Emanzipationsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert; Korea als Beispiel einer grandiosen Selbstchristianisierung im 18. (und 19.) Jahrhundert und eines missionarischen Zentrums im Asien des frühen 20. Jahrhunderts sowie Sierra Leone und die transatlantischen Anfänge des westafrikanischen Protestantismus um 1800 – dies alles sind bemerkens-

---

<sup>12</sup> Walls, Sierra Leone (wie Anm. 11), 45–56; vgl. auch Sanneh, Abolitionists abroad (wie Anm. 11), passim.

werte Beispiele einer nicht-westlichen missionarischen Ausbreitung und zugleich Bausteine eines polyzentrischen Zugangs zur globalen Christentumsgeschichte der Neuzeit.

Einige dieser Beispiele – wie Sierra Leone oder Korea – sind inzwischen intensiv erforscht und ihrerseits zu klassischen Paradigmen einer polyzentrischen Betrachtungsweise geworden. Ich freue mich sehr, dass mit Jehu J. Hanciles (für Sierra Leone) und Sebastian und Kirsteen Kim (für Korea) international führende Autoritäten gewonnen werden konnten, die diese *case studies* im weiteren Verlauf der Tagung genauer präsentieren werden.

Andere Beispiele früher regionaler Selbstausbreitung und transkontinentaler Interaktionen sind weniger bekannt und oft nur Insidern oder den jeweiligen Regionalhistorikern vertraut.

Die Aufgabe dieser Konferenz wird darin bestehen, weitere derartige Beispiele zu identifizieren, zusammenzustellen, zu analysieren und vor allem in eine übergeordnete historische Perspektive einzuzichnen, die beide Aspekte angemessen berücksichtigt: einerseits die globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte – die von Anfang an existierten – sowie andererseits die Pluralität ihrer regionalen Ausbreitungszentren, konfessionellen Gestalten und kulturellen Varianten, die ebenfalls früh zu beobachten sind. Gegenstand dieser Konferenz sind:

- chinesische, indische, philippinische und andere ethnische Diasporen im Asien und Ozeanien des 19. Jahrhunderts (als Träger regionaler Selbstausbreitung);
- transkontinentale Austauschbeziehungen im Rahmen des ‚Black Atlantic‘ und Beispiele afrikanischer Retromission in Europa;
- überregionale Netzwerke indigen-christlicher Eliten wie etwa die African Orthodox Church, die – 1921 in New York von schwarzen Christen gegründet – bereits wenige Jahre später auch in Süd- und Ostafrika Fuß gefasst hatte<sup>13</sup>;
- die Netzwerke philippinischer Intellektueller und von Rom unabhängiger Katholiken im Asien zu Beginn des 20. Jahrhunderts;

---

13 S. dazu auch: *Burlacoin*, Ciprian: „Within three years the East and the West have met each other.“ Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika 1921–1950 (StAECG 27). Wiesbaden 2015.



- der chinesische Ritenstreit im 17. und 18. Jahrhundert, der gerade auch unter dem Aspekt einer transkontinentalen Interaktionsgeschichte von großer Bedeutung ist. Denn was in den 1620er Jahren als Kontroverse unter den in China tätigen katholischen Missionaren begann, bestimmte je länger je mehr die Debatten erst im kirchlichen und dann auch im aufgeklärt-philosophischen Europa.

Es war also im letztgenannten Beispiel nicht Europa, das die Themen bestimmte. Diese resultierten vielmehr aus der Begegnung mit einer asiatischen Hochkultur. Andere Beispiele transkontinentaler Wechselwirkungen und früher Süd-Süd-Beziehungen sind in früheren München-Freising-Konferenzen erörtert worden.

Ziel all dieser Einzelexplorationen ist eine *neue Landkarte der globalen Christentums-geschichte*, die Raum bietet für heterogene Erfahrungen und die nicht nur der konfessionellen, sondern auch der geographisch-kulturellen Pluralität des Weltchristentums gerecht wird. Diese erweiterte Perspektive kann nicht einfach durch bloße Addition einzelner Regionalgeschichten generiert werden – im Sinn einer bloßen Buchbindersynthese –, sondern wird die Aufgabe haben, die partikularen Geschichten und historischen Erfahrungen sehr unterschiedlicher Zweige der Weltchristenheit zusammenzuführen und als Teil eines größeren Ganzen begreifbar zu machen. Das Programm einer Geschichte des Weltchristentums ist keineswegs mit der Abwertung bisheriger Formen historischer Arbeit etwa zur Kirchengeschichte Deutschlands verbunden. Vielmehr geht es um den Entwurf einer *erweiterten* Landkarte der globalen Christentums-geschichte, auf dem die einzelnen – nationalen, regionalen, konfessionellen – Partikulargeschichten verortet und in ihrem Verhältnis zueinander wahrgenommen werden können. Und vom Entwurf einer solchen neuen Übersichtskarte – die nicht nur ‚zusammengeschustert‘ ist aus Kartenmaterial sehr unterschiedlicher Qualität und unterschiedlichen Ursprungs, sondern zuverlässige Orientierung in veränderter historischer und ökumenischer Landschaft ermöglicht – sind wir noch weit entfernt.

Allein die bloße Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit kann zu veränderten Einsichten führen. Kaiser Karl V. etwa – ausführlich in jeder reformationsgeschichtlichen Vorlesung behandelt – war eben nicht nur der entscheidende Gegenspieler der lutherischen Bewegung,

sondern zugleich der Oberherr der spanischen Conquista, in deren Windschatten sich die katholische Übersee-Mission der frühen Neuzeit vollzog. Thomas de Vio Cajetan war nicht nur der Kardinal, der Luther 1518 in Augsburg verhörte, sondern zugleich Ordensvorgesetzter – und bemerkenswerterweise auch Unterstützer – des Bartolomé de las Casas, dem wichtigsten Kolonialkritiker dieser Epoche; und die Rezeption der antiprottestantischen Bestimmungen des Konzils zu Trient fiel in der neuen Welt (etwa in Mexiko) zusammen mit dem Ende zahlreicher Indigenisierungs-Experimente wie der Produktion einer christlichen Literatur in den verschiedenen Indianersprachen. Papst Leo X. war nicht nur das Kirchenoberhaupt, dem Luther seine Freiheitsschrift widmete und der den Reformator exkommunizierte. Post erhielt er auch – was wenig bekannt ist – von einem afrikanischen Monarchen: König Afonso I. (Mvemba Nzinga, 1465?–1543), dem Herrscher des christlichen Kongo-Reiches, der die Christianisierung seines Landes teils sogar gegen den Widerstand der Portugiesen vorantrieb (die primär am Sklavenhandel interessiert waren) und dessen Nachfolger sich mit dem schönen Titel „Defensor fidei“ schmücken durften. Noch weniger bekannt ist, dass viele christianisierte Kongolesen, die als Sklaven in die beiden Amerikas verschleppt wurden, dort evangelisierend unter ihren Landsleuten und Schicksalsgenossen tätig wurden, so in South Carolina, Haiti oder Brasilien. Um John Thornton zu zitieren: „The conversion of (American) Africans actually began in Africa, and modern scholarship has largely overlooked this aspect of the problem.“ „Much of the Christianity of the African world was carried across the seas to America. In addition to the Africans who were themselves Christians, there were also the catechists who helped to generate an African form of Christianity among the slaves who were not Christians.“ Die Bekehrung der Afrikaner sei daher, so Thornton, zu beschreiben „as a continuous process, commencing in Africa and carrying over to the New world.“ Auch auf dieser Konferenz befasst sich der wichtige Beitrag von Daniel David mit dem Christentum der Kongolesen in Nordamerika<sup>14</sup>.

---

14 Thornton, John K.: *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*. Cambridge 21998, 254, 262. Vgl. ders.: „I am the Subject of the King of Congo.“ *African Political Ideology and the Haitian Revolution*. In:

### 5. Debatten über die ‚Three Selves‘ in den Kirchen Asiens und Afrikas um 1900 und die polyzentrischen Anfänge der frühen ökumenischen Bewegung

So sind wir zum Schluss wieder auf das Stichwort ‚Migration‘ zurückgekommen, das ich nochmals aufgreifen möchte, aber unter veränderter Perspektive. Globale Migrationsbewegungen in Geschichte und Gegenwart sind momentan ein viel diskutiertes Thema. Sie hatten vielfach unmittelbare Auswirkungen auf veränderte Religionsgeographien. Sie waren aber auch ein wichtiger Faktor in der globalen Ausbreitung des Christentums in seinen unterschiedlichen konfessionellen und kulturellen Gestalten und werden, verglichen mit der gegenwärtigen Situation, in künftigen Forschungen zur Geschichte des Weltchristentums eine ungleich wichtigere Rolle spielen<sup>15</sup>.

Das 19. Jahrhundert sah sukzessive Wellen europäischer Emigration nach Nord- und Südamerika, die das konfessionelle und religiöse Spektrum der aufnehmenden Gesellschaften charakteristisch änderten. Deutsche Protestanten fanden sich nun erstmals im zuvor

---

Journal of World History 4 (1993), 181–214; Heywood, Linda M. / Thornton, John K.: Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660. Cambridge 2007; sowie speziell der Beitrag in den Konferenzakten: Daniels, David: Kongolese Christianity in the Americas of the 17th and 18th Centuries. In: Polycentric Structures (wie Anm. \*), 215–226.

15 Vgl. Adogame, Afe / Shankar, Shobana (Hg.): Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World. Leiden / Boston 2012; Adogame, Afe: The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity. London u. a. 2013; Ludwig, Frieder / Kwabena Asamoah-Gyadu, Johnson (Hg.): African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe. Trenton 2011; Lehmann, Hartmut (Hg.): Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Göttingen 2005; Jürgens, Henning P. / Weller, Thomas (Hg.): Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa. Göttingen 2010; Postel, Verena: Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter. Stuttgart 2004; und Koschorke, Klaus: Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. In: Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte 16 (2016), 123–144. An der LMU München bereitet Ciprian Burlacioiu ein größeres Forschungsprojekt zum Thema „Migration und Diasporen als Thema der globalen Christentumsgeschichte“ vor.

(offiziell) rein katholischen Brasilien und irische Katholiken in den mehrheitlich protestantischen USA. Innerhalb des britischen Empire war es insbesondere das System der *indentured labour*, der quasi-erzwungenen Kontraktarbeit, das für hohe Mobilität und den Austausch billiger Arbeitskräfte zwischen den verschiedenen Kolonien sorgte. Tamilische *Coolies* gelangten so etwa in die Karibik, nach Mauritius, nach Süd- und Ostafrika, wo es zuvor kaum eine indische Präsenz gegeben hatte. Dies gilt vor allem für Hindus, aber auch für christliche Kontraktarbeiter. Auf diese Weise entstanden im 19. Jahrhundert tamilisch-christliche Gemeinden in Sri Lanka, Myanmar, Singapur, Südafrika, Mauritius, Fidschi, British Guyana, Trinidad sowie in Uganda<sup>16</sup>. Dies geschah gewöhnlich durch lokale Initiativen und wiederholt in Regionen, wo zuvor keine westlichen Missionare tätig gewesen waren (wie in den Teeplantagen der srilankanischen Highlands). Dies gilt ebenfalls für die bereits erwähnten Diasporen der Chinesen und Koreaner.

Derartige Entwicklungen mögen auf den ersten Blick oft einfach als Begleiterscheinung der erhöhten Fluktuation dieser Zeit interpretiert werden. Um die Jahrhundertwende jedoch – und angesichts des aufkommenden asiatischen Nationalismus – gewann diese Form der Selbstausbreitung in zahlreichen Kirchen des Kontinents zunehmend programmatische Bedeutung.

Das abgelaufene 19. Jahrhundert – so heißt es etwa 1901 im *Christian Patriot*, dem Organ der protestantischen Intelligentsia Südindiens – sei das Jahrhundert der westlichen Mission gewesen. Das 20. Jahrhundert hingegen solle ganz im Zeichen der „einheimischen Christen“ und „einheimischen Kirchen“ stehen und gekennzeichnet sein durch „the self-support, the self-government and the self-extension of the native Churches“<sup>17</sup>. Das sind die ‚Drei Selbst‘,

---

16 Vgl. *Sargant*, Norman C.: *The Dispersion of the Tamil Church*. Delhi 1962; *Jeyaraj*, Daniel: *Missionary Attempts of Tamil Protestant Christians in East and West during the 19th Century*. In: *Transcontinental Links* (wie Anm. 7), 131–144.

17 *The Christian Patriot* (Madras) vom 28.9.1901. Als klassische Studie zum Konzept der ‚Three Selves‘ als missionarischer Strategie ist zu verweisen auf: *Williams*, C. Peter: *The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy*. Leiden 1990. Seit den 1890er Jahren, angesichts wachsender Diastase zwischen missionarischem Paternalismus (und europäi-

die in den Debatten asiatischer und afrikanischer Christen um die Jahrhundertwende eine so große Rolle spielen. Die Forderung nach Selbstausbreitung galt dabei zunehmend als Beweis religiöser Emanzipation und zählte zu den konstitutiven Merkmalen der neuen Ära. Bereits 1880 hatten indische Christen erklärt: „The day will come when the Indian Church will send the Gospel to the different countries of Asia.“<sup>18</sup>

Solche Debatten führten zur Gründung eigener indigener Missionsgesellschaften wie etwa der National Missionary Society of India (NMS). Sie folgte dem Grundsatz: *Indian men, Indian money, Indian leadership*. 1905 gegründet, wies sie kurze Zeit später bereits knapp 100 Zweigstellen im ganzen Land auf und wurde auch in anderen Regionen mit indischer Präsenz – so in Burma, Ceylon und Singapur – tätig. Darüber hinaus unterhielt sie rege Beziehungen zur indischen Diaspora in Südafrika. Wichtig wurde sie zudem als Übungsfeld einheimischer Führungspersönlichkeiten. Einer ihrer Gründer, Vedanayagam S. Azariah, begegnet uns später als erster asiatischer Bischof in der anglikanischen Kirche sowie als maßgebliche Autorität in der sich dynamisch entwickelnden asiatischen Ökumenebewegung wieder<sup>19</sup>.

Analoge Entwicklungen gab es seit der Jahrhundertwende auch in anderen asiatischen Kirchen. Korea und die frühen Aktivitäten koreanischer Christen außerhalb des Landes wurden bereits erwähnt. Eine ungewöhnliche Dynamik ging auch von den Kirchen *Japans* aus, jener asiatischen Nation, die – nach jahrhundertelanger Isolation – erst kurz zuvor den Sprung in die Moderne getan hatte, nun aber seit ihrem Sieg über Russland 1905 zum leuchtenden Vorbild der anticolonialen Eliten des ganzen Kontinents wurde. 1907 fand in Tokio eine Konferenz der World Student Christian Federation statt,

---

schem Rassismus) einerseits und dem Aufkommen nationaler Bewegungen im globalen Süden andererseits, entwickelten sich die ‚Drei Selbst‘ zunehmend zum Slogan emanzipatorischer Bestrebungen indigen-christlicher Eliten in Asien und Afrika.

18 The Indian Christian Herald vom 5.11.1880.

19 Vgl. *Ebright*, Donald F.: The National Missionary Society of India, 1905–1942. (Ph. D. thesis, University of Chicago 1944); *Harper*, Susan B.: In the Shadow of the Mahatma. Bishop V. S. Azariah and the Travails of Christianity in British India. Grand Rapids 2000, 83–85.

die in der zeitgenössischen Publizistik als die erste internationale Konferenz in Japan überhaupt bezeichnet worden ist. Vor allem aber war es die erste christlich-ökumenische Versammlung mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter, die circa 500 der 627 Teilnehmer stellten. Hier verkündeten die japanischen Delegierten: „The recognition of the responsibility of the Christians of Japan for the evangelization of Formosa, Korea, Manchuria and North China [...] has been strengthened by the developments of the last year, until now it is generally shared by all intelligent Christians (sc. of Japan).“<sup>20</sup>

Zugleich strebte man verstärkte Kooperation zwischen den christlichen Eliten des Kontinents an, jenseits missionarischer Bevormundung. Japanische Christen hatten bereits 1906 Indien besucht und hielten dort viel bejubelte Vorträge zum Thema: „What can India learn from Japan?“ Ihre Antwort lautete: 1. Indigenous leadership; 2. Freiheit vom Denominationalismus der Missionare; und 3. Bildung für Frauen. Chinesische Studenten strömten nach Tokio, wurden dort vielfach Christen und gründeten ihren eigenen YMCA. Auch der erste Präsident des republikanischen Chinas, Sun Yat-Sen, stammte aus dem Kreis dieser Auslandsdiaspora und war im übrigen Christ.

Dies alles geschah im Vorfeld der berühmten *Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910*. Edinburgh ist wiederholt als „Ausgangspunkt“ und „Geburtsstunde“ der modernen ökumenischen Bewegung des Westens gewürdigt worden. Viel zu wenig wurde aber beachtet, in welchem Ausmaß Edinburgh dabei auf Debatten und Entwicklungen in den entstehenden Kirchen des Südens reagierte. Denn es war vor allem die Wahrnehmung des „Erwachens großer Nationen“ in Asien und Afrika, die in den Augen der Konferenz die Dringlichkeit vereinten Handelns und einer ganz neuen Qualität ökumenischer Kooperation auch zwischen den vielfach gespaltenen Kirchen und Missionen des Westens erforderlich machte. Die Überwindung der konfessionellen Zersplitterung bzw. des „Sektarianismus“ der Missionare war schon lange eine zentrale Forderung vieler asiatischer

---

20 Report of the Conference of the World's Student Christian Federation at Tokyo April 3–7, 1907. New York o. J. [1908], 224f. Über japanisch-christliche Missionsaktivitäten in Formosa, Korea und China berichtet der Christian Patriot (Madras) vom 28.4.1906.

Christen, ebenso wie der Aufbau eigenverantwortlicher nationalkirchlicher Strukturen. Edinburgh kommt dabei gleichsam die Funktion einer Relaisstation zu, die Impulse aus den entstehenden Kirchen Asiens und Afrikas aufnahm und verstärkend dorthin – aber auch in die Kirchen der westlichen Welt – zurückgab. *Christliche Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte* – das kann man durchaus am Beispiel dieser in der zeitgenössischen Publizistik als ökumenisches Ereignis beschriebenen Versammlung studieren. Anders als 50 Jahre später das Zweite Vatikanum in der katholischen Welt, hatte diese Konferenz in den Debatten und Entwicklungen der protestantischen Kirchen Asiens (und Afrikas) nicht nur eine beachtliche Rezeptions- und Nachgeschichte, sondern vor allem auch eine präzise beschreibbare Vorgeschichte<sup>21</sup>.

Christliche Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte und damit als Beschreibung eines Prozesses, in dem vielfältige Stimmen aus unterschiedlichen Regionen der Weltchristenheit zu Wort kommen und partikulare historische Erfahrungen ‚zusammengeführt‘ werden – das ist eine Herausforderung, die unter den veränderten Bedingungen des 21. Jahrhunderts dringlicher ist denn je.

Es gibt viel zu tun. Fangen wir damit an.

---

21 Zu Edinburgh 1910 als Relaisstation vgl. *Koschorke*, Klaus: The World Missionary Conference Edinburgh 1910 and the Rise of National Church Movements in Asia and Africa. In: *Transcontinental Links* (wie Anm. 7), 189–202; *Ders.*: Edinburgh 1910 als Relaisstation. Das ‚Erwachen großer Nationen‘, die nationalkirchlichen Bewegungen in Asien (und Afrika) und die Weltchristenheit. In: *Etappen der Globalisierung* (wie Anm. 5), 273–282.





## Neubeginn und Kontroversen im internationalen Luthertum nach 1945\*

*Jens Holger Schjørring*

Die Entstehungsgeschichte internationaler Zusammenarbeit und Gemeinschaft im Luthertum nach 1945 hängt unlösbar mit den zwei Weltkriegen zusammen, vor allem aber mit den Bemühungen um einen Neubeginn nach 1918 und nach 1945. Denn die Kriege hatten nicht nur eine schier unfassbare Zahl von Verlusten, Zerstörungen und allerlei Leid, sondern auch eine tief sitzende Entfremdung zwischen den Völkern und Kirchen Europas verursacht. Diese Krisensymptome zeigten sich zwar grundsätzlich in beiden historischen Kontexten, doch gab es zugleich signifikante Unterschiede, auf die ich mich eingangs kurz beziehen möchte.

Im Jahr 1923 wurde zu einer Tagung in Eisenach für lutherische Kirchen aus allen Ländern eingeladen. Die Initiative kam von deutscher Seite, Tagungspräsident war der sächsische Landesbischof Ludwig Ihmels. Den Hintergrund bildeten, wie bereits erwähnt, die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges. Lutherische Minoritätskirchen in der nun aufgelösten österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie befanden sich in einer desolaten Lage, weil sie nicht nur von Armut und Hunger geplagt waren, sondern auch unter einem schweren Druck seitens der nicht-protestantischen Mehrheitskirchen standen, entweder der römisch-katholischen oder der orthodoxen. Am schlechtesten war die Lage der Lutheraner in Russland, weil sie sowohl unter den Verfolgungen der neuen bolschewistischen Machthaber als auch an Hungersnot nach Jahren der Fehlernte litten. Sie waren daher auf solidarische Hilfsaktionen der besser gestellten Glaubensbrüder und -schwestern anderswo angewiesen. Die Tagung in Eisenach war ferner gegen einen Hauptfeind in Kirche und Theologie gerichtet: den Liberalismus. Gegen die angebliche Aushöhlung der Glaubensgrundlage und die Relativierung überlieferter Werte, was alles der liberalen Theologie angelastet wurde, wollten die konservativ-orthodoxen Lutheraner unter Führung von Ihmels zu einer

---

\* Vortrag vor der Luther-Gesellschaft in Wittenberg am 25.9.2016.

Sammlung des konfessionellen Luthertums aufrufen<sup>1</sup>. Noch eine wichtige Motivation verdient es, erwähnt zu werden: Die während des Krieges offenkundige allgemeine Feindschaft gegen die englische Weltmacht hatte auch eine spezifisch christliche Spitze. Denn die ersten Bemühungen um eine überkonfessionelle Sammlung europäischer Protestanten waren eindeutig von anglikanischen Kirchenführern angeregt. Aus der Sicht vieler Christen in Deutschland waren derartige Bemühungen um ökumenische Gemeinschaft jedoch nur ein Deckmantel für die Absicht, die ohnehin dominierende Stellung Englands nun zusätzlich christlich zu festigen. Die im Versailler Friedensvertrag festgelegte deutsche Schuld brachte es mit sich, dass deutsche Teilnehmer an internationalen kirchlichen Ereignissen vom Gefühl geplagt waren, von vornherein auf die Anklagebank verwiesen worden zu sein, dergestalt, dass eine offene Aussprache von Beginn an ausgeschlossen war. Als Abwehr aller Signale, die die Geringschätzung deutscher Nationalität und Kultur von außen her ahnen ließ, riefen die deutschen Lutheraner zur Eintracht unter den konfessionstreuen Lutheranern auf. Es war demgemäß nicht von ungefähr, dass die Tagung auf ur-lutherischem Boden in Eisenach abgehalten wurde, und dass eine Session auf der Wartburg stattfand.

Hatte das deutsche Luthertum im Jahr 1923 immerhin noch die Initiative ergreifen können, um eine Glaubensgemeinschaft über nationale Grenzen hinweg anzuregen, so war eine derartige Rolle nach 1945 von vornherein ausgeschlossen. Zu sehr waren führende lutherische Theologen und Kirchenführer nach den Schreckensjahren nationalsozialistischer Herrschaft kompromittiert, als dass sie abermals Kränkung oder Selbstbehauptung signalisieren konnten. Vielmehr wurden alle wegweisenden Beschlüsse zur Gründung des Lutherischen Weltbundes im Jahr 1947 von anderen Gruppen im internationalen Luthertum gefasst. Auf den für das deutsche Luthertum leidvollen Weg, der im Sommer 1947 zur Gründungsvollversammlung im schwedischen Lund führte, möchte ich deshalb etwas näher eingehen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Lutherischer Weltkonvent zu Eisenach vom 19.–24. August 1923. Denkschrift im Auftrage des Ausschusses. Leipzig 1925.

Wie schon während der zwanziger Jahre gab es auch nach 1945 vier Gruppen lutherischer Kirchen: *erstens* die amerikanischen Lutheraner, die schon aus politischen Gründen eine Führungsrolle innehatten und die auch über Geld in solcher Menge verfügten, dass sie sich an großzügigen Hilfsaktionen beteiligen konnten; *zweitens* die lutherischen Kirchen im Norden, deren Länder im Ersten Weltkrieg neutral gewesen waren, die aber im Zweiten Weltkrieg ganz unterschiedliche Wege betreten hatten. Nach 1945 waren sie gemeinsam dazu bereit, sich an einem internationalen ökumenischen Neubeginn zu beteiligen; *drittens* die lutherischen Minderheitskirchen, die unterschiedlicher Prägung waren und untereinander nur vereinzelt zusammen agieren konnten, die aber mehr oder weniger alle in Bedrängnis lebten und deswegen auf Hilfe angewiesen waren. Und *viertens* gab es die lutherischen Kirchen in Deutschland, die jedoch mit ihrem Bewusstsein, dem Mutterland der Reformation anzugehören, nach 1945 sehr leise treten mussten. Ein paar Beispiele mögen dies verdeutlichen: Nach Ludwig Ihmels Tod im Jahr 1933 wurde der hannoversche Landesbischof August Marahrens zum Präsidenten des Lutherischen Weltkonvents gewählt. Infolge der politischen Umwälzungen in den dreißiger Jahren hatte Marahrens indes wenig Gelegenheit, seine Führungsrolle auf der internationalen Bühne geltend zu machen. Hinzu kam, dass er wegen seiner mehrfach laut geäußerten Begeisterung für Hitler und den Nationalsozialismus ideologisch kompromittiert war, obwohl er gleichzeitig zur Bekennenden Kirche gehörte. Als Marahrens im Oktober 1936 in Kopenhagen beim 400-jährigen Jubiläum der dänischen Reformation zu Gast war, gab er seiner nationalsozialistischen Überzeugung offen Ausdruck. In einem Zeitungsinterview sagte er, dass er Gott für Hitler danke, weil dieser die einzig wirksame Schutzwehr gegen die bolschewistische Gottlosigkeit bilde<sup>2</sup>. An solchen Vorstellungen hielt Marahrens auch später fest, zum Beispiel als er zu Beginn des Feldzuges gegen die Sowjetunion in einer Erklärung zusammen mit anderen evangelischen Kirchenführern vom sogenannten Geistlichen Vertrauensrat am 30. Juni 1941 folgendes schrieb: „Sie haben, mein Führer, die bolschewistische Gefahr im eigenen Lande gebannt und

---

2 Interview in der dänischen Tageszeitung Kristeligt Dagblad vom 30.10.1936, 12.

rufen nun unser Volk und die Völker Europas zum entscheidenden Waffengange gegen den Todfeind aller Ordnung und aller abendländisch-christlichen Kultur auf. Das deutsche Volk und mit ihm alle seine christlichen Glieder danken Ihnen für diese Ihre Tat. Dass sich die britische Politik nun auch offen des Bolschewismus als Helfershelfer gegen das Reich bedient, macht endgültig klar, dass es ihr nicht um das Christentum, sondern allein um die Vernichtung des deutschen Volkes geht. Der allmächtige Gott wolle Ihnen und unserem Volke beistehen, dass wir gegen den doppelten Feind den Sieg gewinnen, dem all unser Wollen und Handeln gelten muss.<sup>3</sup>

Diese Aussagen waren international zur Kenntnis genommen worden und hatten nach Kriegsende führende Vertreter im amerikanischen Luthertum veranlasst, den Rücktritt von Marahrens als Präsident des Lutherischen Weltkonvents durchzusetzen, bevor sie überhaupt erste Schritte in Richtung Wiederaufbau lutherischer Gemeinschaft machen konnten<sup>4</sup>.

Zwei andere Vertreter des deutschen Luthertums standen hingegen in der Aufbauperiode zwischen Kriegsende und Gründungsvollversammlung im Vordergrund: Hanns Lilje und Hans Meiser. Lilje war früher international aktiv gewesen, vor allem als Mitarbeiter im christlichen Studentenweltbund. Über sein Verhalten in den Jahren der Naziherrschaft wusste man im Ausland, dass er wegen Beteiligung am Widerstand ins Gefängnis gekommen war. Ab 1945 war er Oberlandeskirchenrat in Hannover, ab 1947 dann Landesbischof als Nachfolger von Marahrens. Es wurde in jenen Jahren deutlich, dass der Exekutivsekretär im Lutherischen Weltkonvent, der Amerikaner Sylvester Michelfelder, sehr auf Lilje setzte, weil er diesen für die Person hielt, die das deutsche Luthertum in eine neue Phase internationaler Anerkennung und Gleichberechtigung bringen konnte. In einer schwierigen Situation im Oktober 1946, als es unter anderem darum ging, wie sich das deutsche Luthertum zur sich formierenden EKD verhalten sollte, schrieb Michelfelder an Lilje: „Uns wird jeden Tag deutlicher, wie sehr wir Ihnen den Rücken stärken müssen, und

---

3 Text abgedruckt in *Hermle, Siegfried / Thierfelder, Jörg* (Hg.): Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Stuttgart 2008, 550.

4 Vgl. *Nelson, E. Clifford*: The Rise of World Lutheranism. Philadelphia 1980, 367–372.

Sie können auf mich und den Lutherischen Weltbund zählen, dass wir Ihnen so viel Hilfe leisten werden, wie wir können. Ich habe jetzt die Position des Executivsekretärs des Lutherischen Weltkonvents angenommen und werde alles geben, was ich habe, aber allein vermag ich nicht sehr viel. Ich werde getreue Geister wie Sie brauchen, um mich zu stärken. Deutschland wird ein wichtiger Teil dieses Lutherischen Weltbundes sein, und wir brauchen jeden einzelnen. Ich weiß jetzt aber nicht, wer Ihre Delegierten ernennen wird oder wer den Nachfolger von Bischof Marahrens im Executivkomitee bestimmen wird. Das Executivkomitee hat seinen Rücktritt – nicht nur als Präsident des Lutherischen Weltkonvents, sondern auch als Mitglied des Executivkomitees – einstimmig angenommen. Uns allen ist bewusst, dass dies ein heikles Thema ist, und ich weiß, wie Ihnen dabei zumute ist, aber wir müssen uns mit der Sache, nicht mit einer Einzelperson abgeben.“<sup>5</sup>

Genau so nachdrücklich war auch die Unterstützung für Hans Meiser. Dies mag den heutigen Beobachter wundern, zumal wir wissen, dass Hans Meiser antisemitische Aussagen formuliert hatte und in mehreren Zusammenhängen eher als eine schillernde Person in Erscheinung getreten war, obwohl er zugleich ein führendes Mitglied des lutherischen Flügels in der Bekennenden Kirche gewesen war. Ein Auftritt Meisers trug nun aber im internationalen Luthertum dazu bei, dass er in der Gründungsperiode dort sehr positiv aufgenommen wurde; ein Auftritt, der allerdings in der deutschen Auseinandersetzung der letzten Jahre nicht beachtet worden ist<sup>6</sup>.

Ende Juli 1946 waren führende Vertreter des internationalen Luthertums in der schwedischen Domstadt Uppsala versammelt. Gastgeber war der schwedische Erzbischof Erling Eidem, der als einstweiliger Präsident des Lutherischen Weltkonvents amtierte. Hauptziel der Beratungen war es, die während des Krieges abge-

---

5 Brief von Michelfelder an Lilje vom 3.10.1946, wiedergegeben in *Schjorring*, Jens Holger: Die lutherischen Kirchen in der Welt von heute: Die Gründung des Lutherischen Weltbundes. In: ders. / Kumari, Prasanna / Hjelm, Norman (Hg.): Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997. Hannover 1997, 16–46, hier: 32.

6 Vgl. die Beiträge in *Hamm*, Berndt / *Oelke*, Harry / *Schneider-Ludorff*, Gury (Hg.): Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus. Göttingen 2010.

brochenen Beziehungen wieder aufzunehmen, damit man auf einer überprüften Grundlage eine Vollversammlung einberufen konnte, um damit die Zusammenarbeit in eine neue Bahn zu lenken.

Die Beratungen führten zu dem erhofften Ergebnis und es konnte eine Vollversammlung für den Sommer 1947 in der südschwedischen Dom- und Universitätsstadt Lund einberufen werden. Die zwei Persönlichkeiten im Vordergrund waren der vorhin erwähnte amerikanische Pastor und amtierende Exekutivsekretär Sylvester Michelfelder und der international anerkannte schwedische Systematiker Anders Nygren, der als Präsident vorgesehen war, und der später, 1948, als Bischof in Lund eingesetzt wurde. Als nun die Verhandlungen im Juli 1946 zunächst ohne deutsche Beteiligung fast zu Ende waren, tauchten mit beträchtlicher Verspätung drei Vertreter aus Deutschland auf: Bischof Hans Meiser, Carl Ihmels, Direktor der Leipziger Mission, und Professor Ernst Sommerlath. Wegen der komplizierten Reisebedingungen war ihre Ankunft mit großer Verspätung erfolgt, so dass sie praktisch erst fünf Minuten vor zwölf in Uppsala erschienen; sichtbar erschöpft, gleichzeitig aber auch dankbar, dass es ihnen doch zu guter Letzt gelungen war, noch vor Abreise der Kollegen ans Reiseziel gelangt zu sein.

Erzbischof Eidem begrüßte die soeben eingetroffenen Brüder sehr herzlich mit folgenden Worten, die er direkt an Meiser richtete: „Es gibt Treffen im Leben, lieber Bruder, wo wir uns schweren Herzens begegnen. Eine bedrückende Last ist auf uns gefallen, ja auf die ganze Menschheit. Wir wünschen das zu tun, was Paulus in dem vorhin gelesenen Text gesagt hat: ‚Einer trage des anderen Last‘. Wir wissen wohl, dass Ihr Land eine schwere Last tragen muss. Wir müssen alle unseren Teil der Verantwortung tragen. Wir wünschen nicht zu richten. ‚Liebe erfüllt unser Herz‘. Es liegt mir daran, Sie davon zu überzeugen, dass wir Sie mit brüderlicher Liebe in unserer Mitte begrüßen.“<sup>7</sup>

Hans Meiser ergriff gleich danach das Wort, um sich für die Begrüßung zu bedanken. Seine Rede war eine Schulderklärung, die zugleich Dankbarkeit für die ökumenische Solidarität mit den Menschen im nationalsozialistisch regierten Deutschland zum Aus-

---

7 *Nelson, Rise* (wie Anm. 4), 385f.; und *Ryman, Björn: Lutherhjälpens första 50 år*. Uppsala 1997, 18.

druck bringen sollte. Meiser sagte: „Sie können sich nicht vorstellen, wie ich in den vergangenen Jahren die abgebrochenen Beziehungen vermisst habe. Wir wissen von so viel Ungerechtigkeit, die von unserem Volk verübt wurde, und wir konnten es nicht verhindern. Wir erkennen voll und ganz, dass der Zusammenbruch des Hitler-Regimes nur durch die furchtbaren Zerstörungen möglich wurde, die kommen mussten. Wir verfügen heute über Dokumente, die eindeutig belegen, dass die Schwierigkeiten für die Kirche erst wirklich begonnen hätten, wäre Hitler siegreich gewesen. Wir haben gezittert beim Gedanken daran, was wohl gekommen wäre, falls Hitler gewonnen hätte. Der Zusammenbruch brachte eine wirklich religiöse Erfahrung. Das war augenscheinlich unter unserem Volk. Niemals zuvor waren die Kirchen so überfüllt. Nun müssen wir uns unter das Gericht Gottes stellen. Wir dürfen nicht die Schuld anderer bekennen, sondern nur unsere eigene. Wir akzeptieren dies alles als Gottes Gericht, weil unsere Nation die Juden so behandelte, wie wir es getan haben. Als unsere eigenen Kirchen brannten und zerstört wurden, haben wir uns erinnert, dass das deutsche Volk zuvor die jüdischen Synagogen in Brand gesetzt hatte.“<sup>8</sup>

Der in Uppsala begonnene Ansatz wurde ein Jahr später vollends entfaltet, als Vertreter des internationalen Luthertums für die Gründungsvollversammlung in der schwedischen Dom- und Universitätsstadt Lund zusammenkamen. Erleichterung und helle Freude war allseits zu erkennen, nicht zuletzt bei den Teilnehmern aus Deutschland und anderen Ländern, die vom Krieg besonders schwer betroffen waren. Für viele war es das erste Mal seit Kriegsbeginn, dass sie ins Ausland reisen konnten. In Lund waren sie nun mit Glaubensschwestern und -brüdern aus den Ländern der früheren Kriegsgegner zusammen. Noch dazu vermittelte die Versorgungslage im wohlhabenden Gastgeberland den Eindruck von einem Land, wo Milch und Honig fließen, zumal die Gäste hier Butter, Schokolade und Kaffee zusammen mit anderen Köstlichkeiten genießen konnten. Die für damalige Verhältnisse opulente Versorgung der inter-

---

8 Rede Hans Meisers (laut dem englischen Protokoll), teilweise abgedruckt bei: *Schjorring*, Jens Holger: Hans Meiser als Kirchenführer nach 1945. Beobachtungen aus ökumenischer Perspektive. In: *Spielräume* (wie Anm. 6), 278f.

nationalen Gäste ließ jedoch nicht über den Sinn des Ganzen hinwegsehen: dem Aufbau einer neuen Gemeinschaft im internationalen Luthertum. Die formale Seite war die feierliche Unterzeichnung einer Gründungsurkunde. Nicht weniger bedeutsam war aber die erfahrene Gemeinschaft im Rahmen der Gottesdienste. Bei dem Eröffnungsgottesdienst nahm der einstweilige Präsident und Gastgeber, Erzbischof Erling Eidem, denselben Text wie in Uppsala im Jahr zuvor als Predigttext: „Einer trage des andern Last.“<sup>9</sup> Es gibt Zeugenaussagen von Teilnehmern, die zum Ausdruck bringen, wie sehr sie davon und von der sich anschließenden Gemeinschaft am Abendmahl bewegt und erbaut wurden. Daraus schöpften sie Inspiration und Kraft für einen Neubeginn.

Man kann sagen, dass die hier geschilderte Begegnung eine Versöhnung im feierlichen Rahmen war. Für eine historische Interpretation der Bedeutung dieses Neubeginns in jenen Jahren darf aber nicht vergessen werden, dass der festliche und sogar spektakuläre Gründungsakt in Lund lediglich die Feier war, auf der eine Gemeinschaft, gegründet auf Verständigung und Versöhnung, besiegelt wurde. Diese Gemeinschaft hätte nicht auf Dauer bestehen können, hätte es nicht zur gleichen Zeit eine Versöhnung im harten Nachkriegsalltag gegeben. Diese kam zum Ausdruck in einem umfassenden Nothilfeprogramm, das seit Kriegsende international durchgeführt wurde, und das nun den etwa 12 Millionen Flüchtlingen zugutekam. Denn diese Hilfe war sozusagen praktizierte Versöhnung, internationale Glaubensgemeinschaft im Vollzug<sup>10</sup>. Allerdings muss in aller Deutlichkeit unterstrichen werden, dass die lutherische Beteiligung hier nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern zusammen zu sehen ist mit dem Engagement anderer Organisationen verschiedenster Provenienz, etwa der katholischen Caritas, der Quäker und vieler anderer. Tatsache bleibt, dass die in der Praxis vollzogene Nothilfe und Versöhnung als eine Ergänzung zu Erklärungen auf der

---

9 Vgl. *Meiser*, Hans (Hg.): *Der Lutherische Weltbund*. Lund 1947. Berichte und Dokumente. Stuttgart 1948. Vgl. auch *Schjørring*, Jens Holger: Lund 1947: Die Erste Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. In: *Weltbund* (wie Anm. 5), 303–309.

10 Vgl. *Ryman*, Lutherhjälpens (wie Anm. 7), 53–58 und *Schjørring*, Jens Holger: Wir wollen einander helfen: Dienst im LWB. In: *Weltbund* (wie Anm. 5), 86–132, hier: 86–104.



Leitungsebene, etwa der Stuttgarter Schulderklärung, gesehen werden muss; eine Ergänzung, deren Bedeutung als Inspirationsquelle für den Neuanfang der Nachkriegsperiode im umfassenden Sinn kaum überschätzt werden kann.

Überlegen wir uns nun, wie es dazu kommen konnte, dass dieser Neubeginn, der in der frühesten Nachkriegszeit den Charakter von Notprogrammen hatte, sich auf Dauer bewährte und zu einer fest strukturierten und untermauerten Gemeinschaft wurde. Es gibt meines Erachtens dafür mehrere Erklärungen:

Erstens die gelungene Zusammenführung und Arbeitsgemeinschaft von vier Gruppen von Teilnehmerkirchen: Zunächst sind die lutherischen Volkskirchen im Norden zu nennen. Es ist bereits mehrfach erwähnt worden, dass die schwedische Kirche dabei eine Hauptrolle spielte. Ohne diese führende Position in Frage zu stellen, muss jedoch hinzugefügt werden, dass die lutherischen Kirchen im Norden auf der internationalen Bühne als eine geschlossene Gruppe agierten<sup>11</sup>. Sie waren alle lutherische Mehrheitskirchen. Sie kamen aus Ländern, die allseits hohes politisches Ansehen genossen, zumal sie alle eine gefestigte demokratische Gesellschaftsordnung aufwiesen, sogar mit einer Wohlfahrtspolitik im Aufbau, die in anderen Ländern mit Respekt verfolgt wurde. Kirchenführer aus allen nordischen Kirchen hatten sich unmittelbar nach Kriegsende getroffen und eine Bestandsaufnahme vorgenommen, der zufolge sie sich bewusst waren, dass ihre eigene privilegierte Situation die Verpflichtung in sich schloss, nun international Verantwortung zu übernehmen.

Die zweite Gruppe war das Luthertum in Nordamerika. Die Amerikaner waren nicht nur Sieger des Weltkrieges, sondern sie waren auch wohlhabend und bereit, aus ihrem Reichtum viel für die Notleidenden zu spenden. Hinzu kam, dass sie in ihren Reihen Persönlichkeiten vorweisen konnten, die dazu befähigt waren, eine organisatorische Führungsrolle im Aufbau der neuen Gemeinschaft zu

---

11 Vgl. *Ryman*, Björn: Brobyggarkyrka. Svenska kyrkans engagemang i utrikesfrågor. Skellefteå 2010, 168–209. Vgl. auch die Beiträge in *Schjørring*, Jens Holger (Hg.): Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering. Aarhus 2001, 99–162; sowie die englischsprachige Fassung des Sammelwerkes *Ryman*, Björn u. a. (Hg.): Nordic Folk Churches. A contemporary Church History. Grand Rapids 2005.

übernehmen<sup>12</sup>. Als Beispiele für solche Persönlichkeiten kann man Sylvester Michelfelder nennen, den einstweiligen Generalsekretär, der in Lund in seinem Amt förmlich bestätigt wurde; ferner den etwas jüngeren Franklin Clark Fry, der in den kommenden Jahrzehnten immer mehr eine führende Gestalt wurde. Bei der Koordinierung der umfassenden Hilfsprogramme waren ebenfalls Amerikaner in der ersten Reihe tätig, vor allem Stewart Winfield Herman, der im August 1945 der erste zivile Ausländer gewesen war, der überhaupt von den Besatzungsbehörden in Deutschland eine Einreiseerlaubnis erhalten hatte, und der in Zusammenarbeit mit dem Sekretariat in Genf nun die Arbeit leitete. An seiner Seite stand Howard Hong, der zunächst in der Flüchtlingsarbeit tätig war; später trat er übrigens als prominenter Interpret von Søren Kierkegaard hervor.

An dritter Stelle müssen die lutherischen Kirchen in Deutschland erwähnt werden. Dies darf nicht so interpretiert werden, als hätten die anderen Lutheraner das deutsche Luthertum bestraft oder gedemütigt, sondern einfach als Ausdruck dafür, dass die Deutschen zunächst einen Platz als Empfänger von Nothilfe aus dem Ausland eingenommen hatten, verbunden mit Anregungen zu einer kritischen Vergangenheitsaufarbeitung. Diese Neuorientierung war nach 1945 im Großen und Ganzen erfolgreich, weil sie in einer Atmosphäre der gegenseitigen Akzeptanz und Verpflichtung stattfand, im Gegensatz zu der nach 1918 dominierenden Stimmung von Selbstrechtfertigung und Rache.

Die vierte Gruppe schließlich war eine bunte Gruppe von lutherischen Minderheitskirchen in allen Teilen Europas und in Übersee. Es waren Kirchen, die unter einem bisweilen schweren Druck standen; die einen, weil sie in mehr oder weniger totalitaristischen Staaten lebten, die anderen, weil sie einen schwierigen Stand gegenüber anderen Konfessionskirchen hatten, sei es römisch-katholischen oder orthodoxen. All diese Minoritätskirchen hatten den gleichen Bedarf nach Unterstützung durch besser gestellte Kirchen.

Wie es vier Gruppen von Mitgliedskirchen im frühen Lutherischen Weltbund gab, so verfügte das neu geschaffene Gebäude über vier inhaltliche Eckpfeiler: Nothilfe, Mission, Ökumene und Theologie.

---

12 Vgl. *Nelson, Rise* (wie Anm. 4), 350–390.

Der unmittelbare Anlass für die vereinten Bemühungen um Hilfsprogramme war der Notstand nach dem Weltkrieg. Obdachlose und ausgehungerte Menschen in Millionenzahl, traumatisierte Flüchtlinge, verwaiste Kinder, Kranke ohne Zugang zu Medizin und Lebensmitteln – all dies war eine derartig augenfällige Herausforderung, dass kaum zusätzliche Werbung nötig war, um Personal und Geld für den Einsatz einzutreiben. Was den geographischen Rahmen anbelangt, so war das ehemalige Deutsche Reich zwar schwer betroffen, jedoch keineswegs das einzige Notstandsgebiet. In den Ländern in Zentral- und Osteuropa herrschte mancherorts unendlich viel Elend, und – nicht zu vergessen – der Blick konnte nicht auf Europa beschränkt bleiben. Von der ersten Stunde an gab es Gegenden in den außer-europäischen Kontinenten, deren Hilfsbedarf unüberschbar war, wenn es auch wahr ist, dass Europa im ersten Jahrzehnt im Zentrum stand. Aber im Nahen Osten, im Fernen Osten, wo es Millionen von Flüchtlingen nach der kommunistischen Machtübernahme gab, sowie in Afrika, wo Armut, Hungersnot und Bürgerkrieg herrschten, riefen betroffene Gemeinden und Missionsstationen zu solidarischer Unterstützung auf<sup>13</sup>. Ferner verdient es, erwähnt zu werden, dass der Schwerpunkt sich binnen eines Jahrzehnts verlagerte, und zwar so, dass Deutschland sich von einem Empfänger- zu einem Geberland wandelte, während der Bedarf in der südlichen Hemisphäre scheinbar ohne Ende zunahm.

Gemeinsame Herausforderungen auf dem Gebiet der Mission waren nach dem Ersten Weltkrieg ein wichtiges Anliegen für die Kirchen in Europa und Nordamerika, vor allem infolge der Lage in den sogenannten verwaisten Kirchen, also den Kirchen in den ehemaligen deutschen Kolonien. Im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich die Zusammenarbeit in der Mission indes von der früheren „Heiden“-mission hin zum Beistand für die sogenannten jungen Kirchen verschoben, d. h. den Kirchen in allen ehemaligen Kolonien, wo nach der Dekolonisierung neue Staaten gebildet wurden. Hier mussten ebenfalls neue Kirchenstrukturen geschaffen werden, möglichst mit Einbeziehung der indigenen Bevölkerung<sup>14</sup>. Es sollte nicht

---

13 Vgl. *Schjorring*, Dienst im LWB (wie Anm. 10), 96–100.

14 Vgl. *Scherer*, James A.: Glaubwürdig im Auftrag: Mission im LWB. In: Weltbund (wie Anm. 5), 133–163, hier: 133–141.

unbeachtet bleiben, dass es auch in den alten, ‚sendenden‘ Kirchen Anlass zu einer Neuorientierung in Sachen Mission und Gemeindeaufbau gab. Besonders für die amerikanischen Mitarbeiter in den Hilfsprogrammen war es ein Hauptanliegen, aus dem in Vergessenheit geratenen Ideal vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen eine lebendige Realität zu schaffen. Denn, so fragten sich die Amerikaner, wie hatte es nur dazu kommen können, dass die Laien in den ursprünglichen Kirchen der Reformation sich so ohnmächtig gegenüber einem Unrechtssystem gezeigt und sich nicht gegen Kirchenführer aufgelehnt hatten, die ihre Gemeinden in die Irre führten. Die Gegenwehr musste nun Ermündigung der Laien, Übernahme von Verantwortung bei der Weitergabe des Evangeliums heißen, auf Englisch: „stewardship and evangelism“.

Der dritte Eckstein war die gemeinsame Verantwortung in Sachen Ökumene. Dies schloss zunächst die Verpflichtung in sich, über eine früher nicht zu leugnende lutherische Selbstgenügsamkeit mit dazugehöriger Bekenntnisorthodoxie hinaus zu gelangen. Im Kontext der unmittelbaren Nachkriegszeit hieß dies, eine Strategie des sowohl als auch zu definieren, so dass Pflege der lutherischen Bekenntnisstradition mit transkonfessioneller Gemeinschaft einherging; zunächst so, dass die Zusammenarbeit im Lutherischen Weltbund parallel zur Beteiligung am neugegründeten Weltkirchenrat verlief. Später kamen dann vielerlei andere Anliegen hinzu, was aber nicht mehr zu dieser ersten Phase der Nachkriegszeit gehört.

Die angesprochene Doppelstrategie war kein Zweckopportunismus. Vor allem Anders Nygren, der in Lund zum ersten Präsidenten des Weltbundes gewählt wurde, hielt unermüdlich daran fest, dass eine universalkirchliche Ausrichtung im Kern Luthers eigenem Kirchenverständnis entsprach. Nygren verwies dabei besonders auf die Formulierung in Luthers Erklärung des Dritten Glaubensartikels, wo die „eine heilige Christenheit auf Erden“ genannt wurde. Daraus ergab sich zwar keine Anweisung in der spezifischen Lage 400 Jahre später, wohl aber eine Anregung für die Ausrichtung, wie Nygren ausführte<sup>15</sup>.

---

15 Vgl. *Nygren, Anders: Christus und seine Kirche. Göttingen 1956, 5*; sowie Nygrens Ansprache auf der Vollversammlung in Hannover 1952 (Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Offizieller Bericht der Zweiten

Der vierte Eckstein war die theologische Zusammenarbeit. Diese umfasste viele Arbeitsgebiete, etwa den Austausch von Lehrkräften und Studierenden, die Bereitstellung von Bibliotheksmitteln für die bedrängten Minderheitenkirchen sowie die Veranstaltung von Arbeitstagen. Ein Sachgebiet stand nach 1945 im Vordergrund: eine theologische Neuorientierung hinsichtlich der politischen Ethik. Im deutschen Luthertum hatte es eine verzerrte Fassung der Zwei-Reiche-Lehre gegeben: eine statische Deutung des Obrigkeitsstaates und eine Vergöttlichung staatlicher Führungsgewalt oder aber ein Denken in zwei Räumen anstelle einer Unterscheidung der Reiche, verbunden mit einer nicht weniger katastrophalen Untertänigkeit. Dadurch wurden viele lutherische Christen in Deutschland zu einer Anfälligkeit, wenn nicht gar Begeisterung für den Nationalsozialismus verführt. Als Kontrapunkt sollte der norwegische Bischof Eivind Berggrav in Lund seine Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre vorstellen, weil diese ihm zu seinem tapferen Widerstand gegenüber dem Quisling-Regime verholfen hatte<sup>16</sup>. Eine entsprechende Position war auch von zwei führenden Repräsentanten des schwedischen Luthertums während der Kriegsjahre vertreten worden, von Gustaf Aulén und Anders Nygren. Aulén hatte ein Buch mit dem Titel „Die Kirche und der Nationalsozialismus“ geschrieben. Das Buch gefiel einem dänischen Flüchtling, der sich in Schweden aufhielt, so gut, dass er es ins Dänische übersetzte. Im besetzten Dänemark war es aber ausgeschlossen, ein Buch mit diesem Titel und Inhalt zu publizieren, weshalb man sich damit begnügte, einige wenige Exemplare zu produzieren, die dann unter dem Titel „Andachtsbuch für Haus und Schule“ heimlich verteilt wurden. Ein dritter Vertreter soll auch kurz erwähnt werden, der dänische Theologe Regin Prenter. Er wurde der erste Vorsitzende für die theologische Kommission im Lutherischen Weltbund und später als Autor der viel beachteten Dogmatik „Schöpfung und Erlösung“ international bekannt. Prenter hatte während der Besatzung ein Grundsatzdokument über „Kirche und Recht in der aktuellen Lage“ geschrieben. Hierin hielt er grundsätzlich an

---

Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Hannover Deutschland, 25. Juli–3. August 1952. Hannover 1953, 44–50).

16 Vgl. *Heiene*, Gunnar: Eivind Berggrav. Eine Biographie. Göttingen 1997, 114–163.

der Unterscheidung zwischen der Verantwortung und Verpflichtung des Staates einerseits und dem Auftrag der Kirche andererseits fest. Er fügte allerdings ausdrücklich hinzu, dass die Kirche nie schweigend Zuschauer sein kann, wenn das Recht in der Gesellschaft grundlegend verletzt wird<sup>17</sup>.

Zum theologischen Neubeginn nach 1945 sei schließlich noch erwähnt, dass es ein historischer Meilenstein war, als die erste internationale Arbeitstagung für Lutherforscher im Jahr 1956 in Aarhus stattfand, mit Regin Prenter als Gastgeber. Für die teilnehmenden Lutherspezialisten aus Deutschland war dies der Augenblick, wo Gespräch und Arbeitsgemeinschaft in einem anregenden internationalen Rahmen stattfinden konnten. Ferner war es eine historische Stunde, weil hier die Arbeit an einer englischsprachigen Fassung der Weimarer Lutherausgabe beschlossen wurde. Dies bedeutete für die Zukunft, dass die wissenschaftliche Lutherinterpretation nicht mehr einseitig an die deutsche Sprach- und Kulturtradition gebunden war, sondern sich in die globale Neuorientierung einfügen konnte.

Der Lutherkongress und die im Jahr darauf abgehaltene dritte Vollversammlung in Minneapolis markierten den Höhepunkt eines Konsenses über ein gewissermaßen klassisches Luthertum, das ein herausstechendes Merkmal des Neubeginns im internationalen Luthertum nach 1945 ist. Die erreichte Zusammenarbeit von vier Gruppen von Mitgliedern und die wechselseitige Beziehung von vier Sachthemen und Arbeitsbereichen wurde dann aber zunehmend von Kontroversen abgelöst. Einige Stationen dieser Entwicklung hin zu bisweilen dramatischem Dissens seien hier in gebotener Kürze umrissen:

Im Jahr 1963 tagte die vierte Vollversammlung in Helsinki. Dort kam es zum Eklat. Die theologische Kommission hatte ein Grundsatzdokument über die Rechtfertigungslehre ausgearbeitet, das den Delegierten in der Erwartung vorgelegt wurde, dass sie es mit Zustimmung verabschieden würden. Es kam aber anders. Ein Delegierter nach dem anderen ergriff im Plenum das Wort, um dem Text der

---

17 Vgl. *Schjørring*, Jens Holger: Die lutherischen Volkskirchen in den nordischen Ländern während des Zweiten Weltkrieges. In: Hummel, Karl-Joseph / Kösters, Christoph (Hg.): *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*. Paderborn 2007, 67–90.

Kirchenführer und gelehrten Professoren zu widersprechen. Ein solches Aufbegehren der Basis gegen die Führungsschicht hatte es bisher nicht gegeben. Wichtige Sachfragen spielten in der Auseinandersetzung eine Rolle: Da das Vaticanum II gerade begonnen hatte, forderten mehrere Delegierte eine deutliche Bereitschaft zum Dialog mit den Katholiken unter den geänderten Voraussetzungen. Delegierte aus der südlichen Hemisphäre wiederum waren nicht bereit zu akzeptieren, dass Rechtfertigung ohne Einbeziehung von Gerechtigkeit im aktuellen gesellschaftlichen Kontext erörtert wurde<sup>18</sup>.

Eine dramatische Entwicklung ging in den folgenden Jahren der fünften Vollversammlung voraus. Die Konferenz war längst einberufen und sollte in Brasilien stattfinden. Im Laufe der Vorbereitungen wurden jedoch immer mehr Stimmen laut, die sich gegen das Abhalten einer Vollversammlung in diesem Land äußerten, weil dies unvermeidbar als Akzeptanz der brasilianischen Militärdiktatur gedeutet werden würde, und weil sie befürchteten, dass eine freie Aussprache nicht gewährleistet werden könnte. Andere Stimmen, vor allem Vertreter aus dem Süden, waren jedoch völlig konträrer Meinung. Sie hielten es für eine Pflicht des internationalen Luthertums, einer Minderheitenkirche in einem schwierigen politischen Kontext solidarisch beizustehen<sup>19</sup>.

Nach hektisch geführten Erörterungen hin und her wurde dann wenige Wochen vor Beginn kurzfristig beschlossen, die Vollversammlung nach Evian am Genfer See zu verlegen, ganz in unmittelbarer Nähe vom Genfer Hauptquartier. Auf dieser fünften Vollversammlung gab es mehrere Momente, die dezidiert in eine andere Richtung wiesen als das, was früher für das klassische Luthertum charakteristisch gewesen war. Im Verlauf wurde ein neuer ökumenischer Geist spürbar, unter anderem dadurch, dass Kardinal Willebrands einen Vortrag hielt, in dem er eine differenzierte Luther-Interpretation vorlegte. In anderen Sektionen prägte eine 68er-Stimmung sehr konkret die Atmosphäre und den Verlauf der Unterredungen.

---

18 Vgl. *Brandt*, Reinhard: Helsinki 1963: Die Vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. In: *Weltbund* (wie Anm. 5), 324–330.

19 Zur Vorgeschichte der Fünften Vollversammlung vgl. *Schjorring*, Jens Holger: Evian 1970: Die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. In: *Weltbund* (wie Anm. 5), 331–345, hier: 331–338.

Konsequenzen daraus wurden alsbald für jeden Beteiligten sichtbar, besonders spektakulär, als das Exekutivkomitee 1973 in Eisenach tagte. Dort wollte man im Anschluss an das Arbeitsprogramm der vergangenen fünfzig Jahre nach der ersten internationalen Tagung am gleichen Ort gedenken. Der sozialetische Neuanfang kam lautstark und mit nachhaltiger Wirkung zum Ausdruck, vor allem dadurch, dass viele aus der jungen Generation eine kritische Haltung zum Apartheid-Regime in Südafrika verlangten, sowie einen Anschluss an das Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates. Dieser politische Aktivismus war andererseits ein wesentliches Argument für diejenigen, die hinter der genannten Position eine unzulässige Politisierung des Luthertums sahen und sich nun in die Richtung der eher evangelikalischen Lausanne-Bewegung bewegten. Für diese Tendenz spielt es ferner eine Rolle, dass die ökumenischen Bemühungen, nicht zuletzt mit bilateralen Gesprächen und Aufbruch von Positionen im traditionellen lutherischen Konfessionserbe, nun von den konservativen Kreisen als Abfall vom verpflichtenden Erbe des Reformators gesehen wurde. Alle Schlichtungsversuche waren vorerst vergeblich; die Konfrontationsstimmung spitzte sich eher noch zu und erweckte den Eindruck einer tiefen, dauerhaften Spaltung im internationalen Luthertum.

Sie werden nun vielleicht den Eindruck gewonnen haben, als würde ich ein Bild von Aufstieg und Fall des internationalen Luthertums vermitteln. Dies ist jedoch nicht meine Absicht. Wohl aber liegt mir daran, einen fundamentalen Wandlungsprozess aufzuzeigen, dessen Auswirkungen bis zum heutigen Tag bedeutsam sind. Verloren gegangen ist der einheitliche Grundcharakter, den wir in der Nachkriegsperiode mit dem aus europäischer Sicht positiven klassischen Luthertum feststellen konnten. Gekommen ist hingegen ein Polyzentrismus, um einen Begriff aufzugreifen, den Klaus Koschorke geprägt hat. Diese Akzentverschiebung hängt meines Erachtens zusammen mit der Verlagerung weg von der sogenannten Ersten Welt, Europa und Nordamerika, hin zur sogenannten Dritten Welt, der südlichen Hemisphäre. Es gab eine geänderte Rollenverteilung zwischen ‚sendenden Kirchen‘ und ‚empfangenden Kirchen‘, aber auch einen stetig zunehmenden Rückgang der alten Missionskirchen und einen kräftigen Zuwachs der jungen Kirchen in den Missions-



gebieten. Zwei wesentliche Stationen in diesem Wandlungsprozess möchte ich zum Schluss skizzieren:

Im Jahr 1955 fand zum ersten Mal eine Tagung für lutherische Christen aus ganz Afrika statt, die „All Africa Lutheran Conference“. Der Tagungsort war Marangu, ein etwas abgelegener Ort am Rande des Kilimandscharo in Tanganyika, damals noch englisches Kolonialgebiet und früher ein wichtiges Missionsfeld der Leipziger Mission. Teilnehmer waren führende Persönlichkeiten im Lutherischen Weltbund, Vertreter der in Afrika tätigen lutherischen Missionsorganisationen sowie Menschen, die in verschiedenen Funktionen in Afrika tätig waren. Afrikaner waren nur wenige dabei, ein Defizit von eminenter Bedeutung, wie sich herausstellen sollte. Als die Tagesordnung fast beendet war, fasste einer der afrikanischen Teilnehmer, Emmanuel Abraham aus Addis Abeba in Äthiopien, schließlich den Mut, seine Stimme in der Versammlung zu erheben. Dass er so lange Anlauf brauchte, und dass kein anderer Vertreter aus Afrika sich getraut hatte, war symptomatisch für die herrschende Rollenverteilung zwischen Weißen und Schwarzen. Die ganze Dynamik der Kolonialherrschaft, die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, das kulturelle Erbe, der organisatorische, finanzielle und bildungsmäßige Einfluss der Europäer und Amerikaner, all dies zusammen bewirkte eine Atmosphäre, in der die wenigen anwesenden Afrikaner zwangsläufig schüchtern blieben und zunächst nur zuhörten. Es gehörte auch mit zur historischen Lage, dass es damals nur drei unabhängige afrikanische Staaten gab, und zwar Äthiopien, Liberia und Südafrika. Der Prozess der Dekolonisierung befand sich zum besagten Zeitpunkt in den frühen Anfängen, was immerhin ein zaghaftes Selbstbewusstsein bei den afrikanischen Vertretern bewirkte. Schließlich ergriff also Emmanuel Abraham, der selbst in England ausgebildet worden und nun als Diplomat beim äthiopischen Kaiser Haile Selassie tätig war, das Wort und bat eindringlich darum, den anwesenden Afrikanern die Möglichkeit zu geben, eine separate Sitzung abzuhalten. Als die Afrikaner dann unter sich waren, wurden sie langsam selbstbewusster und einigten sich auf einige Punkte, die Emmanuel Abraham anschließend im Plenum präsentierte. Diese Punkte enthielten zunächst die eindringliche Forderung, dass endlich Initiativen ergriffen würden, um indigene Pfarrer und Katecheten auszubilden. Ferner wurde deutlich darum gebeten, auch Afrikaner in

Ämter – bezahlte wie ehrenamtliche – der kirchlichen Organisationsstrukturen zu wählen. Diese Forderungen waren mit dem klaren Verlangen nach mehr Verständnis für afrikanische Spiritualität verbunden. Schließlich war es eine Mahnung an die internationalen Vertreter, endlich Schritte einzuleiten, um die rassistische Politik im Apartheitsregime in Südafrika und anderswo auf dem afrikanischen Kontinent zu bekämpfen. Die Versammlung hörte zunächst etwas verblüfft zu, äußerte aber immerhin Verständnis und Beifall, so dass alle Teilnehmer nach der emotionalen Aussprache mit einem befriedigenden Gefühl die Rückreise antraten. Tatsächlich wurden die genannten Punkte Schritt für Schritt in die Praxis umgesetzt, wenn auch keineswegs in dem Tempo, das Abraham sich gewünscht hatte, wie sich in den kommenden Jahren herausstellen sollte<sup>20</sup>.

17 Jahre später kam es abermals zu einem Meinungsaustausch zwischen Nord und Süd, wieder mit Misstönen, die vom besagten Ungleichgewicht herrührten. Die lutherische Kirche in Äthiopien, die „Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus“, war eine relativ junge Minoritätskirche im multi-ethnischen und multi-religiösen Land, besonders im Vergleich zur orthodoxen Mehrheitskirche, deren Ursprünge bis in die allerersten Anfänge der Christentumsgeschichte zurückreichten. Nach einer Periode des Notstandes infolge extremer Klimabedingungen und den sich daraus ergebenden Missernten und Hungersnöten wandte sich die Mekane-Yesus-Kirche an die Geldgeber in den privilegierten Ländern mit der Bitte um Nothilfe. Diese wurde auch gewährt, sogar ziemlich großzügig. Sie war allerdings mit Auflagen verbunden, die in der Empfängerkirche zunächst Ratlosigkeit, dann Verärgerung und Zorn hervorriefen. In dieser Situation trat die Führungsschicht der Mekane-Yesus-Kirche zusammen und verfasste eine Erklärung, „Über die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der menschlichen Entwicklung“, die an das lutherische Hauptquartier in Genf und die wichtigsten

---

20 Vgl. *Abraham*, Emmanuel: *Reminiscences of my Life*. Oslo 1995, 314–319. Vgl. *Schjørring*, Jens Holger: *The All Africa Lutheran Conferences 1955–1965, seen against the background of the relationship between Churches in Africa and Europe*. In: Kunter, Katharina / Schjørring, Jens Holger (Hg.): *Changing Relations between Churches in Europe and Africa. The Internationalization of Christianity and Politics in the 20th Century*. Wiesbaden 2008, 61–72.

Geldgeberkirchen geschickt wurde<sup>21</sup>. Der unmittelbare Anlass war die konkrete Auflage für eine Hilfslieferung, dass der geschenkte LKW nicht für Evangelisationszwecke verwendet werden durfte. Diese Auflage, wie abstrus sie uns heute auch immer vorkommen mag, war jedoch aus Sicht der Äthiopier kein isolierter Ausrutscher, sondern eher Symptom eines fundamentalen Ungleichgewichtes zwischen den Gebern und Empfängern von Nothilfe. Die Geber stellten erstens eine paternalistische Bevormundung den Betroffenen gegenüber zur Schau, zweitens machten sie sich eines Fehlurteils schuldig, welches für die Äthiopier das grundsätzliche Ungleichgewicht vollends in den Brennpunkt der Auseinandersetzung rückte. In ihrem ungeheuren materiellen Überfluss und Wohlstand wähten die Geber, dass materielle Hilfe das einzig Vordringliche in den Entwicklungsländern sei. Damit würden sie aber über eine aus afrikanischer Sicht erst-rangige Grundwahrheit hinwegsehen, nämlich die Bedeutung der Menschen, da doch der einzelne Mensch eine nicht zu überschätzende Ressource darstelle. Die materialistische Einseitigkeit sei aber für den Konsumismus in der ‚Ersten Welt‘ symptomatisch. Es verdient aber, hinzugefügt zu werden, dass die Äthiopier hinreichend informiert und auch differenziert genug in ihrer Auseinandersetzung waren, um zu wissen, dass die Zurückhaltung in den Hilfs- und Missionsagenturen in Europa zum Teil auf Selbstkritik und Vergangenheitsbewältigung zurückzuführen war. Denn diese hatten zur Kenntnis genommen, dass die Verkündigung des Evangeliums früher mit Arroganz und Selbstgenügsamkeit auf europäischer Seite verbunden gewesen war. Gleichwohl ließen die Äthiopier es nicht dabei bewenden, den soeben genannten Fall von Ungleichgewicht zu beanstanden. So führten sie in ihrer Erklärung weitere Missstände an. In der früheren Geschichte der europäischen Mission habe die Predigt des Wortes dominiert. Diese Priorität sei auf Kosten der diakonischen und pädagogischen Arbeit sowie der Gesundheitsfürsorge gegangen, da man vermutete, dass für Missionskreise in der Heimat allein die Zahl der Bekehrungen zähle. Diese falsche Missionsstrategie hätte

---

21 Der Text ist abgedruckt in *Lutherische Rundschau* 23 (1973), 248–250. Zum Text und zur Auseinandersetzung damit vgl. *Schjorring*, Jens Holger: Vom Weltbund zur Gemeinschaft: Fünf Jahrzehnte Lutherischer Weltbund. In: *Weltbund* (wie Anm. 5), 49–85, hier: 70f. und *ders.*: Kontinuität und Wandel: Theologische Arbeit im LWB. In: *ebd.*, 164–191, hier: 175f.

zugleich zu einer einseitigen Betonung des Individuums auf Kosten der Gemeinschaft geführt.

Die Spaltung zwischen Entwicklungshilfe und Verkündigung hätte jüngst in einer neuen Dichotomie resultiert. Die Versorgung mit materieller Entwicklungshilfe habe zu einer Vernachlässigung der Verkündigungsaufgaben geführt. Dies sei in der gegenwärtigen Lage der Mekane-Yesus-Kirche besonders katastrophal, weil sie eine jährliche Steigerung der Taufzahlen von ca. 10 % erlebte und deshalb dringend Ressourcen für die katechetische und homiletische Arbeit brauchte.

Mit der Erwähnung des Zuwachses in ihren Gemeinden richteten die Äthiopier eine deutliche polemische Spitze gegen die Europäer. Denn der Rückgang in der europäischen Christenheit sei doch unübersehbar, wie sie ausführten. Die Afrikaner äußerten sich zudem kritisch darüber, dass im Norden der Christenheit der materielle Wohlstand nicht zu einer Hochschätzung ethischer Grundwerte und einer verantwortlichen Umweltpolitik geführt habe, sondern im Gegenteil vielfach mit moralischem Elend und unverantwortlichem Umgang mit der Natur einhergegangen sei. Demgegenüber wollten die Äthiopier ihrerseits daran festhalten, dass selbst der leidende Mensch eine Voraussetzung für Fortschritt in der Gesellschaft sei. Auch dürfe nicht vergessen werden, dass die Trennung zwischen materiellem Wohlstand und Glaubensgewissheit durch ein ganzheitliches Verständnis des Menschen ersetzt werden müsse. Diese „holistische“ Sicht ist überhaupt ein durchgängiges Kennzeichen in der Kritik, die seitens der Kirchen im Süden an der vorherrschenden Verkündigungstradition im Norden geäußert worden ist, was aber nicht heißen muss, dass die Äthiopier nicht um die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Reiche wussten. Unterscheidung ist das eine, Trennung in zwei Räume etwas anderes, wie die europäischen Lutheraner nach 1945 auch nach einer bitteren Lehre in ihrem eigenen Kontext eingesehen hatten.

Auf die Mekane-Yesus-Erklärung erfolgte nie eine offizielle Antwort. Dies sollte vermutlich nicht als Abneigung im Genfer Hauptquartier gegenüber den Glaubensbrüdern aus Addis Abeba, sondern eher als Ausdruck einer gewissen Ratlosigkeit angesichts der spannungsgeladenen Atmosphäre jener Jahre interpretiert werden. Im Rückblick sollte die Kontroverse zugleich als Beweis eines wachsenden Selbstvertrauens in den lutherischen Kirchen des Südens

eingestuft werden. Die äthiopischen Gemeinden hatten sich in ständigem Wachstum befunden, auch in den Jahren nach 1972, und selbst als sie unter gewaltsamen Druck während der brutalen marxistischen Diktatur von 1977 bis 1992 gerieten. Ein Opfer der Verfolgungen war Gudina Tumsa, Generalsekretär der Mekane-Yesus-Kirche und eine der maßgeblichen Personen hinter der Erklärung. Eine andere Persönlichkeit von eminenter Bedeutung war Emmanuel Abraham, heute 103 Jahre alt. Die besprochene Auseinandersetzung ist zugleich ein Hinweis unter vielen anderen auf eine Entwicklung im weltweiten Luthertum, ja im globalen Christentum überhaupt, dass die Kirchen im Süden sich in einem dynamischen Wachstumsprozess befinden. Dies ist allerdings mit ernsthaften Herausforderungen verbunden, nicht nur angesichts der angespannten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, sondern auch intern in den Kirchen, nicht zuletzt weil charismatische und pfingstlerisch geprägte Gruppierungen Anlass zu allerlei Kontroversen geben. Die geschichtliche Entwicklung im behandelten Zeitraum nach 1945 ist mit anderen Worten Spiegelung einer Tendenz, die nach der Herausbildung eines klassischen Luthertums unter europäisch-nordamerikanischen Vorzeichen zu einer ganz anders gearteten globalen Landkarte des internationalen Luthertums geführt hat. Es hilft heute wenig, den aus unserer Sicht guten, alten Zeiten nach 1945 nachzutraumern. Was wir nach den 1960er Jahren erlebt haben und heute immer noch vor der eigenen Haustür beobachten können, ist eine globale Lage des Christentums, die durch Pluralismus und Polyzentrismus gekennzeichnet ist. Es fällt uns Europäern schwer, alle komplizierten Aspekte dieser Entwicklung zu diagnostizieren, geschweige denn einen Weg anzuzeigen, der aus dem Rückgang der Kirchenmitglieder bei uns hinausführt. Wie schwierig dies auch immer sein mag, es kann uns nicht von der Aufgabe befreien, den historischen Weg der letzten Jahrzehnte unvoreingenommen zu analysieren. Ohne eine kritische Bestandsaufnahme werden wir auf keinen Fall weiterkommen können.



„Luzifer in Gestalt der mecklenburgischen Landeskirche“\*.  
Der evangelische Kirchenkampf in Uwe Johnsons Roman  
„Jahrestage“

*Rainer Paasch-Beeck*

Am Bußtag 1969, am 19. November, sprach der Berliner Schriftsteller Uwe Johnson auf Einladung der Berliner Stadtmission als einer der Redner auf deren traditioneller Veranstaltung vor über 1.300 Zuhörern in der Berliner Kongresshalle. Johnson hielt seine „Rede zum Bußtag“<sup>1</sup> also auf einer ausgesprochen kirchlichen Veranstaltung und wurde nach Aussagen von Zeitzeugen von vielen Zuhörern offensichtlich als Störenfried empfunden, der „den Kirchenbrüdern seine Meinung [geigt]“<sup>2</sup> und deshalb „vom Publikum mit eisigem Schweigen aufgenommen“<sup>3</sup> wurde. Das konnte informierte Zeitgenossen eigentlich kaum überraschen, hatte der 1934 in Pommern geborene und nach 1945 in der DDR aufgewachsene Johnson doch im gleichen Jahr in einem Interview bekannt: „Nach dem Krieg verlor ich das Interesse an der Religion. [...] ich habe keine religiösen Bindungen, aus der Kirche bin ich ausgetreten.“<sup>4</sup> Umso bemerkenswerter, dass sich in

---

\* Fries, Ulrich: Uwe Johnsons „Jahrestage“. Erzählstruktur und Politische Subjektivität. Göttingen 1990, 154.

1 Fünf Jahre später hat Uwe Johnson diese Rede in einer Sammlung von Aufsätzen publiziert: *Johnson, Uwe: Rede zum Bußtag. 19. November 1969.* In: ders.: Berliner Sachen. Aufsätze. Frankfurt a. M. 1975, 44–51.

2 *Pauli, Frank: Das lästige Läuten.* In: *Der Abend*, Ausgabe vom 20.11.1969.

3 So der Berliner Pfarrer und Mitarbeiter beim Evangelischen Rundfunk in Berlin, Joachim Schönburg. Zitiert nach *Paasch-Beeck, Rainer: Eine Rede über Kirche und Tod. Uwe Johnsons „Rede zum Bußtag“.* In: *Johnson-Jahrbuch 6 (1999)*, 163–182, 165.

4 Gespräche mit Uwe Johnson. In: *Schwarz, Wilhelm Johannes: Der Erzähler Uwe Johnson.* Bern / München 1970, 86–98, 95. Bemerkenswert ist, dass Johnson, der 1959 aus der DDR nach Westberlin übergesiedelt ist, trotz seines distanzierten Verhältnisses zur Kirche erst *nach* dem Verlassen der DDR am 4.4.1960 vor dem Amtsgericht in Schöneberg aus der Evangelischen Kirche ausgetreten ist. Vgl. *Paasch-Beeck, Rainer: Konfirmation in Güstrow. Uwe Johnsons christliche Sozialisation.* In: *Johnson-Jahrbuch 5 (1998)*, 44–59, 59. Dort auch Ausführliches zu Johnsons protestantischer Prägung

den letzten Jahren eine Vielzahl von Arbeiten dezidiert mit dem Spannungsverhältnis von Bibel und Kirche im Werk Uwe Johnsons auseinandergesetzt haben<sup>5</sup>. Der Kölner Johnson-Experte – und frühere Kieler Theologiestudent – Norbert Mecklenburg hat insbesondere im Hinblick auf Johnsons Hauptwerk „Jahrestage“ auf das Desiderat einer solchen Beschäftigung hingewiesen<sup>6</sup> und zugleich – u. a. auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden – die herausragende Stellung Johnsons als Beobachter der Kirche(n) betont: „Uwe Johnsons Meisterwerk ‚Jahrestage‘ bietet dem Leser auch ein Stück Christen- und Kirchengeschichte, das in zeitgeschichtlicher deutscher Erzählkunst nicht seinesgleichen hat.“<sup>7</sup>

In welcher Weise das auch für die Darstellung eines entscheidenden Abschnittes des evangelischen Kirchenkampfs zwischen 1933 und 1945 in Mecklenburg und zugleich im Deutschen Reich gilt, werden die folgenden Ausführungen zeigen, wobei der Schwerpunkt auf den „Jahrestagen“, Johnsons Opus Magnum, liegen wird. In

---

durch die Großeltern, frommen und aktiven Gliedern sowohl der Altlutheraner in Pommern als auch der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Mecklenburg, bis zur Konfirmation im Güstrower Dom zu Palmarum 1949.

- 5 Vgl. u. a. *Onasch*, Paul: „Wenn einer sich umgebracht habe, dürfe er nicht christlich begraben werden.“ Kirchengeschichtliche Diskurse in den Romanen Uwe Johnsons. In: Lörke, Tim / Walter-Jochum, Robert (Hg.): Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien. Göttingen 2015, 541–569; *Paasch-Beeck*, Rainer: Aus dem Schatten des Güstrower Domes. Uwe Johnsons literarische Auseinandersetzung mit der mecklenburgischen Kirche. In: Johnson-Jahrbuch 17 (2011), 83–115; *ders.*: „Ich habe viel in der Bibel gelesen.“ Bibelrezeption in den Werken Uwe Johnsons. In: Pastoraltheologie 103 (2014), 307–333; und *Wörn*, Katharina: Pfarrer- und Pfarrhausbilder in Uwe Johnsons „Jahrestage“. In: Albrecht, Christian / Hauschildt, Eberhard / Roth, Ursula (Hg.): Pfarrhausbilder. Literarische Reflexe auf eine evangelische Lebensform. Tübingen 2017, 177–192.
- 6 „Welche Ansichten bietet das Werk eines nichtreligiösen Autors über eine nichtreligiöse Hauptfigur von Religion, Christentum, Kirche [...]?“ (*Mecklenburg*, Norbert: Uwe Johnson: Jahrestage. In: Interpretationen. Romane des 20. Jahrhunderts, Bd. 3. Stuttgart 2003, 40–65, 61).
- 7 *Mecklenburg*, Norbert: Jude, Christ, Judenchrist? Zu einer Figur in Uwe Johnsons „Jahrestagen“. In: Badewien, Jan / Schmidt-Bergmann, Hansgeorg (Hg.): Mutmaßungen über Uwe Johnson. Heimat als geistige Landschaft (Herrenalber Forum 43). Karlsruhe 2005, 127–147, 127.



seinem zwischen 1970 und 1983 erschienenen Roman<sup>8</sup> erzählt Johnson auf fast 1.900 Seiten die Geschichte von Gesine Cresspahl und ihrer Familie zwischen 1930 und August 1968. Der vierbändige Roman wird von einem ständigen Wechsel zwischen einer „Mecklenburg-“ und einer „New York-Ebene“ maßgeblich geprägt. In der fiktiven westmecklenburgischen Kleinstadt Jerichow wird das Leben von Gesine und ihren Eltern Heinrich und Lisbeth Cresspahl nacheinander von zwei Diktaturen bestimmt, dem Nationalsozialismus und dem Stalinismus in der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR. In den 1960er Jahren lebt Gesine mit ihrer Tochter Marie in New York und erzählt ihr von der Geschichte ihrer Familie und deren Verstrickungen in die Schuld der Deutschen im totalitären 20. Jahrhundert.

Bei dem Versuch, das alltägliche Leben der Menschen in einer mecklenburgischen Kleinstadt unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Herrschaft so anschaulich und so genau wie möglich zu erzählen, nimmt Johnson auch die Kirche in Mecklenburg in seinen Blick. Wie verhalten sich die Menschen und wie verhalten sich ihre Pastoren und deren geistliche Führung in dieser Zeit? Mit Wilhelm Methling, dessen Nachfolger Wilhelm Brühaver und schließlich dem vornamenlosen Wallschläger treten gleich drei Pastoren auf, die eine „Figurenserie“ bilden, „wie sie exakter zur Darstellung der typischen Richtungen der evangelischen Kirche der damaligen Zeit kaum konstruierbar ist.“<sup>9</sup>

Zugleich erzählt der Autor Johnson von der Geschichte der mecklenburgischen Landeskirche in den ersten Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft; und zwar mit den Augen und aus dem Blickwinkel Lisbeth Cresspahls, der Mutter der Mit-Erzählerin und Protagonistin Gesine. Lisbeth ist von ihrer bigotten Mutter Louise Papenbrock so erzogen worden, dass ihr späterer Mann Heinrich Cresspahl von den Jerichowern vor einer zu großen Nähe Lisbeths zur Kirche nachgerade gewarnt wird. Eine Nähe und eine ethische

---

8 *Johnson, Uwe*: Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl. Bde. 1–4. Frankfurt a. M. 1970–1983. Zitate aus dem Roman werden im Folgenden in den Anmerkungen sowie im Text unter der Sigle JT und der entsprechenden Seitenzahl belegt.

9 *Mecklenburg, Norbert*: Einleitung in „Jahrestage“. In: ders.: Nachbarschaften mit Unterschieden. Studien zu Uwe Johnson. München 2004, 47–68, 64.

Haltung, die sich in den ersten Jahren nach Hitlers Machtübernahme immer mehr als problematisch erweist, wie nicht nur die folgende Einschätzung aus Jerichow im Jahr 1936 unterstreicht: „Fromm ist sie immer gewesen; aber wenn jetzt die Kinder aus ihrer Christenlehre zurückkommen, die bringen ein Gewissen mit, das kann Einer gar nicht gebrauchen am täglichen Tag“ (JT 508). Lisbeth beobachtet genau und voller Sorge die Veränderungen, die in ihrer Kirche seit Januar 1933 vor sich gehen. So war ihr „aufgefallen, daß Hitlers S. A. bis Mitte 1933 bei Fahnenweihen und Appellen christliche Gottesdienste hatte veranstalten lassen; und von Methling wusste sie, daß er Ende 1932 als S. A.-Geistlicher eines Gruppenkommandos im Rang eines Sturmbannführers z. b. V. vom Stabschef der S. A. in Berlin bestätigt worden war.“ Methling war jahrelang der Pastor an „ihrer“ Petrikerche gewesen, bevor er von Pastor Brühaver abgelöst wurde. Mit dessen Frau Agathe, genannt „Aggie“, hat sie sich angefreundet und so erfährt sie mehr und mehr „von den Streitigkeiten der evangelischen Kirche mit dem Österreicher“ (alle Zitate JT 425). Und sie bekommt bei den Gesprächen im Jerichower Pastorat mit, „daß es im April 1933 eine ‚Diktatur‘ in der Mecklenburgischen Landeskirche gegeben hatte, als der Ministerpräsident Granzow einen Staatskommissar einsetzte, der den Oberkirchenrat in Schwerin unter polizeilicher Bedeckung übernahm. Dann war der Landesbischof Rendtorff aus dem Amt gedrängt worden, und an seiner Stelle kam der Gauleiter der ‚Deutschen Christen‘, Schultz, so thüringisch erzogen, daß er statt mit Wasser mit Erde taufen wollte, weil er wie die Nazis eine Wolke aus Blut und Boden im Kopf hatte, und beim Abendmahl berief er sich doch reinweg auf den Österreicher und erklärte das symbolische Blut des Herrn für das Blut der Märtyrer der faschistischen Bewegung“ (JT 426).

Ein Schnelldurchlauf durch die frühe Phase der mecklenburgischen Variante des evangelischen Kirchenkampfes, deren Eckdaten durch einen Blick in die einschlägigen wissenschaftlichen Publikationen zum Kirchenkampf insgesamt gestützt werden.<sup>10</sup> Lisbeth Cress-

---

10 Vgl. *Scholder*, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen. Frankfurt a. M. / Berlin 1986, 379–385; *Meier*, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden. Bd. 1: Der Kampf um die „Reichskirche“. Göttingen 1976, 334–351; und *Beste*, Niklot: Der Kirchenkampf in Mecklenburg von 1933 bis 1945. Geschichte,

pahl, die nicht wollte, „daß an ihrer Mecklenburgischen Landeskirche etwas geändert würde“ oder dass die Kirche „gekränkt werde“ (JT 426), gehört für viele „Jahrestage“-Leser zu den „dunkelsten und rätselhaftesten Gestalten“ von Johnsons Roman<sup>11</sup>, und der Oldenburger Medizinethiker und Vorsitzende der Karl Jaspers-Gesellschaft, Matthias Bormuth, ordnet sie in Anlehnung an Kurt Schneiders Konzept der „psychopathischen Persönlichkeiten“ als eine „selbstunsichere Persönlichkeit“<sup>12</sup> ein: „Lisbeths emphatischer, keineswegs selbstsicherer Protestantismus zeigt sich besonders in ihrem Umgang mit der Schuldfrage, der im Persönlichen ausgesprochen pathologische Züge trägt.“<sup>13</sup> Das bedeutet für die Leser, dass sie Lisbeths Einschätzung der Situation der Kirche 1933 und 1934 mit kritischen Augen prüfen sollen, was auch im Sinne von Lisbeths Ehemann Heinrich Cresspahl, einem ausgesprochen kirchenkritischen ehemaligen Sozialdemokraten, und des Autors Johnson selbst sein dürfte. Denn Lisbeth erwähnt zum Beispiel nicht, dass der aus dem Amt gedrängte mecklenburgische Bischof Heinrich Rendtorff am 4. Mai 1933 seinen Eintritt in die NSDAP öffentlich bekannt gegeben hatte, was Niklot Beste, später einer seiner Nachfolger im Amt, 1975 als „verhängnisvolle[n] Schritt“ und als eine „für viele Diener und Glieder der Kirche unbegreifliche Wende“ bezeichnet hat<sup>14</sup>.

Als Lisbeth im Januar 1934 im Gottesdienst in der Petrikerche Zeugin wird, dass Brühaver „die Erklärung von Niemöllers Pfarrer-

---

Dokumente, Erinnerungen. Berlin 1975, 13–82. Das Buch des langjährigen Mecklenburger Landesbischofs Beste befand sich auch in Uwe Johnsons Arbeitsbibliothek und befindet sich heute im Uwe Johnson-Archiv in Rostock. Zu Walter Schultz vgl. *Melzer*, Karl-Heinrich: Der geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg? (AKiZ B 17). Göttingen 1991, 59–62.

11 Vgl. *Winkler*, Tanja: „Ungeschickt, wie ein Kind. Als hätte sie es nicht gelernt“. Aus dem Leben von Lisbeth Cresspahl. In: Johnson-Jahrbuch 20 (2013), 237–250, 238.

12 *Bormuth*, Matthias: Ambivalenz der Freiheit. Suizidales Denken im 20. Jahrhundert. Göttingen 2008, 200.

13 Ebd.

14 *Beste*, Kirchenkampf Mecklenburg (wie Anm. 10), 33f. Vgl. *Meier*, Kirchenkampf (wie Anm. 10), 340; sowie *Schnoor*, Werner: Die Vergangenheit geht mit. Einige Notizen zum Weg der Kirche in Mecklenburg von Theodor Kliefoth bis Heinrich Rathke. Schwerin 1984, 42–44.

notbund“ (JT 426)<sup>15</sup> verliert, ist für sie erst einmal die – kirchliche – Welt wieder in Ordnung: „[M]an müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen; das war ein Ton, der der Tochter von Louise Papenbrock unter die Haut ging. Ob es nun um die Verweigerung des Fragebogens mit dem Arierparagraphen ging, oder um eine kirchliche Trauung unter einem nichtkirchlichen Motto Der Furcht so fern, / dem Tod so nah, / Heil dir S. A. / oder um die Reinheit der Verkündigung des Evangeliums, für sie war die Kirche im Recht“ (JT 426). In Übereinstimmung mit ihrem Ehemann – „Cresspahl mochte es nicht, daß sie sich das Gewissen so voll lud mit den Sorgen der Kirche. Ihm schien nicht einmal, daß sie begriff, was sie da vor sich hinsang“ (JT 427) – kommentiert auch Bormuth, Lisbeths Faszination für dieses „emphatische Gesinnungspathos“ schaffe „eine charismatisch vermittelte Nähe zur höchsten Autorität, dem im Alltag sonst so fernen Gott“<sup>16</sup>. Ohne Zweifel erleben wir hier Lisbeths Sicht auf die Nöte der Kirche, keinesfalls aber die ihres Autors<sup>17</sup>. Dieser meldet sich dafür an anderer Stelle umso klarer zu Wort, wenn er den Lesern Pastor Methling etwas genauer vorstellt: „Methling [...] sprach von der Kanzel herab über die völkische Forderung nach reinrassigen Ehen und nannte sie berechtigt. [...] Rasse hielt Methling für eine irdische

---

15 Vgl. zwei differenzierte Interpretationen dieser Kanzelabkündigung bei Paasch-Beeck, Rainer: Bißchen viel Kirche, Marie? Bibelrezeption in Uwe Johnsons „Jahrestage“. In: Johnson-Jahrbuch 4 (1997), 72–114, 88f.; und Onasch, Kirchengeschichtliche Diskurse (wie Anm. 5), 552–554.

16 Bormuth, Ambivalenz (wie Anm. 12), 202f.

17 Auch später nimmt Johnson den Verlauf der mecklenburgischen Kirchengeschichte noch einmal in den Blick: „Hoffentlich hätte Cresspahl von den sieben Pfarrern Mecklenburgs gesprochen, die 1938 in Haft oder in Lagern waren“ (JT 656). Tatsächlich lässt sich für das Jahr 1938 eine solche Situation nicht mit Sicherheit nachweisen. Wahrscheinlicher ist, dass sich der für seine akribische Recherche berühmte Autor hier schlicht in der Jahreszahl vertan hat. Denn im Juni 1934 fand in Schwerin ein aufsehenerregender Prozess vor einem Sondergericht gegen *sieben* mecklenburgische Bekenntnis-pfarrer statt, der u. a. mit Haftstrafen für drei von ihnen endete. Niklot Beste beschreibt diesen Prozess (*Beste*, Kirchenkampf Mecklenburg [wie Anm. 10], 83–87). Obwohl dieses Buch bekanntlich in Johnsons Bibliothek stand, konnte der Autor zur Zeit der Arbeit am 2. Band der „Jahrestage“ noch nicht bei Beste nachschlagen, da dessen mecklenburgische Kirchenkampfgeschichte erst 1975 und damit einige Jahre später erschienen ist.

Schranke, die in der Ewigkeit aufgelöst werde; er wollte die Juden achten und lieben und zum rechten Glauben bekehren – regiert werden wollte er nicht von ihnen, (das sei nicht christlich). Er sagte den Juden Geldgier nach [...]. Er sprach von der jüdischen Gleichgültigkeit gegen die Idee der Nation [...] er meinte Volkstum, germanisches Erbe, Rassenlehre“ (JT 238f.). Methling stand während seiner Amtszeit für die Kirche in Jerichow, er war allgegenwärtig, „sichtbar, fühlbar, hörbar“ (JT 235) und redigierte auch nach seinem Ausscheiden aus dem Amt das von ihm gegründete Gemeindeblatt „Rund um die Petrikerche“, „und schrieb über Bäume, Bäume im Volkslied, in der Sage, notfalls an der Chaussee, und kam von jedem auf die Stammbäume, auf Staemmlers Gesetzentwurf zur Rassenscheidung, auf Eheverbot und Vorfahrenforschung (siehe den Stammbaum Jesu im Buch Lukas)“ (JT 239).

Aus beiden Textpassagen, in denen Johnson hier seinen Romanpastor zu Wort kommen lässt, sprechen längst nicht mehr nur die Worte eines konservativen, nationalistischen Vertreters der evangelischen Kirche am Ende der Weimarer Republik. „Der deutsch-nationale Methling ist statistisch typisch“<sup>18</sup>, schreibt ungewohnt zurückhaltend der Kirchenkritiker Mecklenburg, während die Jenaer Theologin Katharina Wörn Methling in ihrem gerade erschienenen Aufsatz völlig zu Recht als „wetternde[n] und wütende[n] Nazipastor“ bezeichnet<sup>19</sup>. In welcher Weise sich Johnson bei der Gestaltung dieser literarischen Pastorenfigur nicht nur an einer Statistik deutscher protestantischer Pastoren um 1933 orientiert, sondern einen realen Pastor der Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs zum traurigen ‚Vorbild‘ erkoren hat, habe ich vor mehreren Jahren bereits nachweisen können<sup>20</sup>.

Pastor Karl Timm, von 1927 bis 1933 zuerst Pfarrverweser und dann Pastor im nordwestmecklenburgischen Städtchen Klütz, das in mancherlei Hinsicht gesellschaftliches und topographisches Vorbild für das im Klützer Winkel gelegene Jerichow der „Jahrestage“ gewesen ist, hat im von ihm gegründeten Gemeindeblatt für die Kirchgemeinde Klütz in Nr. 22 im Herbst 1932 geschrieben: „Jeder trägt Verantwortung gegenüber dem Volksganzen, und darum haben

18 *Mecklenburg*, Judenchrist? (wie Anm. 7), 127.

19 *Wörn*, Pfarrerbilder (wie Anm. 5), 181.

20 *Paasch-Beeck*, Güstrower Dom (wie Anm. 5).

die völkischen Forderungen nach Schließung reinrassiger Ehen ihre wirkliche Berechtigung, und man kann sie nicht eindringlich genug unterstützen. [...] Wir wissen als Christen, daß der Leib und das Blut nicht das Höchste und Letzte sind, wir wissen, daß Rasse eine irdische Schranke ist, die einst in der Ewigkeit aufhören wird.“<sup>21</sup>

Beim Vergleich mit der einschlägigen Textstelle aus Johnsons Roman ist unschwer festzustellen, dass ein evangelisches Kirchenblatt Pate stand für die rassistischen Äußerungen des Romanpastors. Dieser schrieb bekanntlich „über Bäume, Bäume im Volkslied [...] und kam [...] auf Staemmlers Gesetzentwurf zur Rassenscheidung, auf Eheverbot und Vorfahrenforschung“ (JT 239), und der mecklenburgische Pastor Timm schrieb in seinem Gemeindeblatt in gleich vier Ausgaben in einem Zeitraum von fast zwei Jahren ebenfalls über „Die Bäume im Volkslied“<sup>22</sup>, bis er schließlich die Frage stellt, ob „diese Forderung nach Gesetzen zur Reinerhaltung der Rasse, wie sie heute von völkischen Kreisen erhoben wird, nun christlich“<sup>23</sup> sei. In derselben Ausgabe nennt dieser Pastor die „Ausführungen und Vorschläge zu diesem Gebiet“, die der NS-Rassehygieniker „Professor Dr. Staemmler in einem Aufsatz über Rassehygiene“<sup>24</sup> macht, „sehr beachtlich“ und beantwortet schließlich auf der Titelseite der nächsten Ausgabe – direkt unter der Abbildung der Klützer Marienkirche – die einen Monat vorher seiner Kirchengemeinde gestellte Frage eindeutig positiv: „Die von Professor Staemmler vorgeschlagenen Wege sind m. E. gangbar und auch vom christlichen Standpunkt aus unanfechtbar.“<sup>25</sup>

Pastor Karl Friedrich Wilhelm Timm wurde im April 1900 in Pritzier als Sohn eines Pastors geboren, war seit Oktober 1931 Mitglied der NSDAP und von November desselben Jahres bis 1941 Mitglied der SA, zwar nicht mit dem Dienstgrad eines Sturmbannführers wie sein geistlicher Romanbruder Methling, aber immerhin als

---

21 Gemeindeblatt für die Kirchengemeinde Klütz. Nr. 22/1932. Im Folgenden zitiert mit der Sigle GKK und der Angabe der Ausgabe.

22 GKK, Nr. 17/1932.

23 GKK, Nr. 22/1932.

24 Ebd. Zu Martin Staemmler, der übrigens Sohn eines Pastors war, vgl. *Paasch-Beeck*, Güstrower Dom (wie Anm. 5), 94f., Anmerkung 35.

25 GKK, Nr. 23/1933, Titelseite.

Rottenführer der SA<sup>26</sup>. Wir wissen heute, dass solche Pastoren in der Zeit des sogenannten Dritten Reiches zwar nicht die Regel in der Deutschen Evangelischen Kirche, aber leider auch keine exotischen Ausnahmen waren. Wie gut Johnson sich in der Kirchengeschichte dieser Zeit ausgekannt hat, zeigt die Gestaltung einer weiteren Pastorenfigur: „Wallschläger, der Strahlende. Wallschläger, der Retter. Wallschläger, Verkünder der Freude“ (JT 806), wie er im zweiten Band der „Jahrestage“ eingeführt wird. Wallschläger hatte es schwer bei den Menschen in der Kleinstadt an der mecklenburgischen Ostsee – „[v]ielleicht lag es daran, daß er nicht möglich schien“ (JT 806), wie eine Erzählerstimme im Roman mutmaßt. Denn „[e]r tobte ein wenig“ (JT 806), „rief mit strahlend erhobener Stimme [...], bekam oft Schaum auf die Lippen“ (JT 808) und „rief noch feurig Heil Hitler, wenn er in ein Zimmer trat, in dem Leute um ein Bett herumstanden, in dem einer gestorben war“ (JT 807). Und weil er eine „Art von Abendmahl“ feierte, „bei dem der Wein nicht das Blut alter Art war, sondern das der nationalsozialistischen Märtyrer bedeuten sollte“ (JT 807), stieg schließlich auch die Zahl der Kirchenaustritte an. Die Jerichower nahmen diesen Pastor nicht ernst und für Nobert Mecklenburg ist der Pastor der Deutschen Christen „typisch eher nach Art einer satirischen Karikatur.“<sup>27</sup> Wallschläger trat 1939 seinen Dienst in Jerichow an und er „blieb nicht bei den Juden hängen, für ihn war danach die eigene Rasse an der Reihe“ (JT 807). Johnson belässt es nicht dabei, sondern ermöglicht seinen Lesern auch einen Blick auf Wallschlägers Theologie: „Was nun der christliche Glaube überhaupt sei. Na? Aus dem Judentum stamme er nicht. Jesus habe ein jüdisches Verstehen des Alten Testaments unmöglich gemacht, und wer ihn als jüdischen Vergifter unseres Volkes bezeichne, solle sich nur umsehen! Luther und Bismarck und Hindenburg seien Deutsche gewesen, und was für welche, und Christen. Nun lasset uns beten“ (JT 806). Unschwer ist hier bereits ein apologetischer Charakter herauszulesen, das Bemühen eines nationalsozialistischen Christen, ein „artgemäßes“ oder sogar ein „gottgläubiges“ Christentum gegen die

---

26 Zu Einzelheiten der Biographie Timms, Auszügen aus seiner Personalakte und u. a. den Spruchkammerbescheiden der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche im Fall Timm vgl. *Paasch-Beeck*, Güstrower Dom (wie Anm. 5), 91–93.

27 *Mecklenburg*, Judenchrist? (wie Anm. 7), 127.

weitaus radikaleren Gegner eines jeden Christentums im NS-Staat zu verteidigen. Nicht nur dieses Detail zeigt, wie weit sich der Kirchenkritiker Uwe Johnson in die verästelte Geschichte des Kirchenkampfes mit all seinen unterschiedlichen Parteiungen eingearbeitet und wie akribisch er diesen Kirchenstreit und seine Auswirkungen auf das normale Leben in einer mecklenburgischen Kirchengemeinde dokumentiert und erzählt hat. Noch ein weiteres Mal hat er dazu das Gemeindeblatt für die Kirchengemeinde Klütz zu Rate gezogen. In der 40. Ausgabe, die inzwischen von Pastor Timms Nachfolger in Klütz, Pastor Willy Wömpner<sup>28</sup>, herausgegeben und maßgeblich verfasst wurde, findet sich unter dem Titel „Stammt der christliche Glaube aus dem Judentum?“ folgende Textstelle: „Es ist daher geradezu unverständlich, wie ausgerechnet der Mann, der jegliches jüdische Verstehen des Alten Testaments in der christlichen Kirche ein für allemal in einem gigantischen Kampf unmöglich gemacht hat, als ein jüdischer Vergifter unseres Volkes angeprangert werden kann. Wenn es keine schlimmeren Vergifter unseres Volkes gäbe, wäre es um uns wohl bestellt.“<sup>29</sup> Der zweifellos nationalsozialistische, aber wohl auch bodenständige Klützer Pastor Wömpner hat sich bei solchen Artikeln theologischen Beistand geholt, und zwar bei dem Theologieprofessor Otto Stroh<sup>30</sup>. Aus dessen Heft „Deutschglaube“ zitiert Wömpner weite Passagen in seinem Gemeindeblatt und drei Ausgaben später kommt er unter der Fragestellung „Kann ein Deutscher Christ sein?“ noch einmal auf Stroh zurück: „Edelste, tapferste und größte deutsche Männer und Frauen aller Zeiten waren aufrechte und demütige Christen, laßt uns doch denken an Männer wie Luther, an die Helden der Freiheitskriege, an Bismarck und unseren Hindenburg. Aus ihnen leuchtet die ganze Kraft des christlichen Glaubens. Sie zeigen, wie deutsche Art durch christliches Wesen nicht vergiftet, sondern zur Vollendung geführt wird.“<sup>31</sup> Vergleicht man diese – und weitere – Texte aus Wömpners Klützer Gemeindeblatt mit den Jerichower Predigten Wallschlägers, fallen die sprachlichen und inhaltlichen Parallelen so-

---

28 Zu Pastor Willy Wömpner vgl. *Paasch-Beeck*, Güstrower Dom (wie Anm. 5), 101–105.

29 GKK, Nr. 40/1936.

30 Vgl. zu Otto Stroh: *Paasch-Beeck*, Güstrower Dom (wie Anm. 5), 104.

31 GKK, Nr. 43/1937.



fort auf, die sich als beispielhaft für die von Norbert Mecklenburg ausgeführte „Johnsonsche Poetik des dokumentarischen Erzählens“<sup>32</sup> erweisen. Dies gilt ganz besonders für den ersten der von Mecklenburg in acht Punkten kategorisierten Grundsätze: „Dokumentarisches Erzählen ist eine ästhetische Verfahrensweise, der eine ethische Haltung zugrunde liegt. An formalen Experimenten und an bloßem Fabulieren gleich wenig interessiert, zeichnet sich dieses Erzählen durch einen Respekt vor der Wirklichkeit aus, weil es dem Vergessen von realem Leiden und realer Schuld entgegenarbeiten möchte.“<sup>33</sup> Leid und Schuld und die Nazi-Pastoren Methling und Wallschläger zählen zu den Gründen, warum Heinrich Cresspahl nach der Reichspogromnacht 1938 und dem Tod seiner Frau Lisbeth keine Kirche mehr betreten wird, und die den Kieler Johnson-Philologen und Herausgeber der historisch-kritischen Uwe Johnson-Werkausgabe Ulrich Fries dazu bringen, Cresspahls distanzierte Einstellung zu den deutschen Verhältnissen auch mit dem Eintreten eines „Erzübels“ zu begründen: „Luzifer in Gestalt der mecklenburgischen Landeskirche“.<sup>34</sup> Und dennoch: „Cresspahl war nicht aus der Kirche ausgetreten. Er blieb Lisbeth zuliebe; und es mochte zwar Wallschläger die Kirche sein, Brühaver war es auch“ (JT 808).

Dieser dritte Pastor in Johnsons „Jahrestagen“, seine Rolle im evangelischen Kirchenkampf zwischen 1933 und 1945 und sein Umgang mit der Schuld eines Pastors in diesen Jahren werden fortan im Mittelpunkt stehen. Wilhelm Brühaver ist seit Anfang 1933 der Nachfolger Pastor Methlings im Jerichower Pfarrhaus und wird im ersten Band der „Jahrestage“ nahezu als das Gegenteil dieses „wetternde[n] und wütende[n] Nazipastor[s]“<sup>35</sup> beschrieben<sup>36</sup>. Er gilt

---

32 *Mecklenburg*, Norbert: Die Erzählkunst Uwe Johnsons. Frankfurt a. M. 1997, 261.

33 Ebd.

34 *Fries*, Jahrestage (wie Anm. \*), 154.

35 *Wörn*, Pfarrerbilder (wie Anm. 5), 181.

36 Schon in Johnsons erstem veröffentlichtem Roman 1959 taucht Brühaver auf. Cresspahl „sprach mit solcher Eindringlichkeit von dem verstorbenen Brühaver [...]: als wolle er der Stadt und der Zeit [...] vorwerfen dass es Leute dieses Schlages nicht mehr gebe“ (*Johnson*, Uwe: Mutmassungen über Jakob. Hg. von Astrid Köhler u. a. [Uwe Johnson-Werkausgabe, 1. Abteilung: Werke, Bd. 2.] Berlin 2017, 141). Zu Mutmaßungen über Johnsons Namen für seine Romanfiguren sei auf den langjährigen Klützer Lehrer und

als „lasch“, „ein Vierziger mit schon krummem Gang, schmal in den Schultern“, er „sprach, er predigte nicht“ und „betrug sich, als sei die Kirche sein Geschäft“ (JT 244)<sup>37</sup>. Und obwohl er im Anhang des zweiten Bandes, „[m]it den Augen Cresspahls“, als „deutschnational“<sup>38</sup> charakterisiert wird, „fehlte er bei den Veranstaltungen von Stahlhelm und Tannenbergbund“ (JT 245). Das überrascht auch deswegen, weil Brühaver „im Krieg 1914–1918 Offizier gewesen war.“ Bei Kriegsende war er, der „auf einem Zerstörer“ (JT 644f.) gedient hatte, im Kieler Hafen dem U-Bootkommandanten und späteren Amtsbruder Martin Niemöller begegnet – wir kommen darauf später noch zurück. Vor allem aber waren die Deutschnationalen in Jerichow verstimmt über „die Art, in der Brühaver den Aufruf der Evangelischen Kirche zu den Märzahlen verlesen hatte“: wie „einen Kontoauszug“ und „nicht feierlich genug“ (JT 245)<sup>39</sup>. Nach dem sogenannten Judenboykott am 1. April 1933 hatte Brühaver „auf die christliche Pflicht zur Nächstenliebe“ (JT 425)<sup>40</sup> hingewiesen, und als Mitglied des Pfarrernotbundes im Januar 1934 deren Kanzelabkündigung gegen den „Maulkorberlass“ verlesen. Trotzdem konstatiert Mecklenburg bei ihm einen zwar etwas verklemmten, aber dennoch unangenehm sichtbaren „christliche[n] Antisemitismus“<sup>41</sup> und begründet das mit Brühavers Verhalten im Umgang mit dem Jericho-

---

Organisten an St. Marien, Martin Brüshafer, verwiesen, Verfasser zahlreicher Artikel für das Gemeindeblatt für die Kirchengemeinde Klütz sowie einer Chronik „Klütz im Winkel“.

37 Beim ersten Zusammentreffen mit Cresspahl beschreibt ihn dieser als einen „breite[n] untersetzte[n] Kerl, der nicht kräftig aussah. Er hatte ein Fleisch am Leibe, das war nicht fett, nicht speckig [...]. Trauriges Fleisch“ (JT 297).

38 JT, Anhang Bd. 2. Mit den Augen Cresspahls, XIV. Eine Einschätzung, der sich Katharina Wörn fast 50 Jahre später anschließt: „der deutschnationale Lutheraner“ (*Wörn*, Pfarrerbilder [wie Anm. 5], 185).

39 Zur Problematik eines hier von Johnson ins Spiel gebrachten Aufrufs „der Evangelischen Kirche zu den Märzahlen“ vgl. *Scholder*, Kirchen (wie Anm. 10), 283–295.

40 Seine Jerichower Gemeinde fand das „ganz angebracht [...], denn das war ja der Beruf von dem Mann, dazu war er da und dafür bezog er sein Geld“ (JT 425), und registrierte darüber hinaus aufmerksam, dass Brühaver aber keinen Kontakt zum (jüdischstämmigen) christlichen Tierarzt Arthur Semig und der ortsansässigen jüdischen Familie Tannebaum aufnahm (vgl. ebd.).

41 *Mecklenburg*, Judenchrist? (wie Anm. 7), 136.

wer Tierarzt Arthur Semig, der christlich getauft und mit einer Mecklenburger Christin verheiratet ist, aber trotzdem wegen seiner „jüdischen Herkunft“ unter das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums durch die Nazis fällt und aus seiner Stellung als beamteter Fleischbeschauer und Veterinär gedrängt wird. Während Cresspahl eindeutig Stellung bezieht – „Ein Christ. [...] Herr Semig ist kein Jude, schon sein Großvater hat die Taufe angenommen“ –, scheint der Pastor sich noch zu winden: „Es wird viel erzählt, Herr Cresspahl. Dumm Tüch, fragen Sie mich, Herr Cresspahl“ (JT 299)<sup>42</sup>. Wie heikel gerade in Mecklenburg die Lage für die – verhältnismäßig wenigen – Christen „jüdischer Herkunft“ war<sup>43</sup>, zeigen erneut die kirchengeschichtlichen Darstellungen<sup>44</sup>. So gehörte beispielsweise die Mecklenburgische Landeskirche im Frühjahr 1939 zu den Unterzeichnern der „Godesberger Erklärung“<sup>45</sup> und im Dezember 1941 erließ

---

42 Zum schwierigen literaturwissenschaftlichen Diskurs um den Status Arthur Semigs als Christ, als „Juden-Christ“ oder als assimilierter Jude im Minenfeld einer von der perversen Rassenideologie und -gesetzgebung der Nazis aufgezwungenen Debatte vgl. *Paasch-Beeck*, Rainer: Zwischen „Boykott“ und „Pogrom“. Die Verdrängung und Ermordung der jüdischen Bevölkerung Mecklenburgs im Spiegel der „Jahrestage“. In: *TEXT+KRITIK*, H. 65/66. Neufassung. München <sup>2</sup>2001, 119–134, v. a. 125–129; und *Mecklenburg, Judenchrist?* (wie Anm. 7), 131–147.

43 Wolfgang Gerlach weist darauf hin, dass noch 1933 die von den Deutschen Christen geleitete Landeskirche in Mecklenburg „den Arierparagraphen in etwas gemilderter Form einführt [...]“ (*Gerlach*, Wolfgang: *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden* [SKI 10]. 2., bearb. u. erg. Aufl. Berlin 1993, 61).

44 Da der primäre Ansatz dieses Aufsatzes ein literaturwissenschaftlicher ist, kann hier und an anderer Stelle keine ausführliche Diskussion der – dezidiert zeitgeschichtlichen – Forschungslage erfolgen. Auf germanistischer Seite haben sich neben dem Verfasser v. a. Norbert Mecklenburg und zuletzt Paul Onasch (*Onasch*, Kirchengeschichtliche Diskurse, [wie Anm. 5], 552–557) mit den kirchen- bzw. zeitgeschichtlichen „Rahmenbedingungen“ für die Gestaltung der Pastorenfiguren Johnsons auseinandergesetzt. Mecklenburg bezieht sich in seiner ausführlichen und kirchenkritischen Position u. a. auf die einschlägigen Arbeiten Ursula Büttners und Martin Greschats (vgl. *Mecklenburg, Judenchrist?* [wie Anm. 7]).

45 Zur Situation in Mecklenburg vgl. *Müller*, Christine-Ruth: Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes

der mecklenburgische Oberkirchenrat ein Kirchengesetz, in dem es u. a. hieß: „Rassisch-jüdische Christen haben in der Kirche keinen Raum und kein Recht.“<sup>46</sup> Johnson hat vieles davon gekannt und in seiner Anlage der Figur Arthur Semigs berücksichtigt. Ob er auch die abweichenden Voten bzw. Protestschreiben einer kleinen Minderheit mecklenburgischer Pastoren – z. B. den ursprünglich den Religiösen Sozialisten zuzuordnenden Karl Kleinschmidt und Aurel von Jüchen<sup>47</sup> – wahrgenommen hat, kann nicht mit hinreichender Sicherheit festgestellt werden.<sup>48</sup>

Brüshaver ist in zweiter Ehe mit Agathe Brüshaver verheiratet<sup>49</sup> und hat mit ihr drei minderjährige Kinder. Der erwachsene Sohn fliegt als deutscher Pilot in Spanien Angriffe gegen die Republik, und „offenbar fand Brüshaver nichts dabei, daß sein Sohn aus der ersten Ehe in der Luftwaffe jenes Österreichers diente, der die Kirche kassieren wollte“ (JT 471). Erst als dieser 1938 stirbt und Brüshaver weder den Sarg öffnen noch ihm ein anständiges Begräbnis verschaffen darf, mehren sich auch seine Zweifel am staatlichen Handeln. Dabei lag er schon seit langem mit der kirchlichen<sup>50</sup> und der staatlichen Obrigkeit im Konflikt. Seine Predigten<sup>51</sup> werden regelmäßig von Gestapobeamten überwacht, die dem Pastor im Anschluss

---

(Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5). München 1990, 183f.; sehr ausführlich *Gerlach*, Zeugen (wie Anm. 43), 297–314; sowie *Beste*, Kirchenkampf Mecklenburg (wie Anm. 10), 220f.

46 Zitiert nach *Beste*, Kirchenkampf Mecklenburg (wie Anm. 10), 221.

47 Zu den Aktionen Kleinschmidts und von Jüchens vgl. *Gerlach*, Zeugen (wie Anm. 43), 302–305; und *Beste*, Kirchenkampf Mecklenburg (wie Anm. 10), 221.

48 Dass Uwe Johnson die Entwicklung der Religiösen Sozialisten um Karl Kleinschmidt nach 1945 und ihr Agieren in einem (real-)sozialistischen Staat genau beobachtet und u. a. im letzten Band der „Jahrestage“ auch literarisch verarbeitet hat, steht außer Frage – ist aber eine andere Geschichte.

49 Zur Rolle Aggie Brüshavers als evangelische Pfarrfrau vgl. *Wörn*, Pfarrerbilder (wie Anm. 5), 187–189.

50 Vgl. JT 426.

51 Vgl. zu Brüshavers Predigten *Paasch-Beeck*, Kirche (wie Anm. 15), 82–87; *Onasch*, Kirchengeschichtliche Diskurse, (wie Anm. 5), 552–556; und zuletzt *Wörn*, Pfarrerbilder (wie Anm. 5), 184–187.

Fragen über die Bedeutung seiner Predigt stellen<sup>52</sup>. „Er wäre gern mutig gewesen, tapfer geblieben“ (JT 644), erfährt der Leser dort über Brühaver, der dann aber doch im März 1938 nach dem Prozess gegen Martin Niemöller und dessen Verschleppung ins Konzentrationslager die Kanzelabkündigung verliert: „Diese Maßnahme ist mit dem Urteil des Gerichts nicht vereinbar. Es steht geschrieben: Recht muß doch Recht bleiben; und: Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben. Brühaver hatte sich auf den Besuch von der Gestapo vorbereitet und hätte den Herren unverzüglich zeigen können, wo das geschrieben stand; dieses Mal waren sie nicht gekommen“ (JT 646)<sup>53</sup>.

Das holten sie dann ein gutes halbes Jahr später nach, mit verheerenden Konsequenzen für Brühaver und seine gesamte Familie. Im zweiten Band der „Jahrestage“ werden die Geschehnisse rund um die Reichspogromnacht am 9. und 10. November erzählt, so wie sie sich auch in einer norddeutschen Kleinstadt ereignet haben könnten. Es handelt sich dabei nicht nur um einen der erzählerischen Höhepunkte der Familiengeschichte der Cresspahl und vielleicht des ganzen Romans, sondern auch um eine Darstellung der Nöte eines evangelischen Pastors im Nationalsozialismus zwischen Schuld und Widerstand, die in der deutschen Literatur kaum ein adäquates Pendant finden wird.

Nach dem Brand der Synagoge in der Kreisstadt Gneez wird Lisbeth Cresspahl im Anschluss Augenzeugin der Plünderung des Ladens der jüdischen Familie Tannebaum in Jerichow, in deren Verlauf die Tochter Marie Tannebaum von einem Schuss aus der Waffe des NS-Bürgermeisters tödlich getroffen wird. Lisbeth ohrfeigt daraufhin den Bürgermeister, zündet die Tischlerwerkstatt ihres Mannes an und nimmt sich dabei das Leben<sup>54</sup>. Brühaver, „ihr“ Pastor, muss in den

---

52 Vgl. JT 643f.

53 Eine genauere Analyse dieser Kanzelabkündigung und ihrer Funktion im subkutanen kirchlichen Diskurs der „Jahrestage“ findet sich im Abschnitt „Bibelzitate vermittelt durch (kirchen-)geschichtliche Dokumente“ bei *Paasch-Beeck*, *Kirche* (wie Anm. 15), 90f; sowie *Onasch*, *Kirchengeschichtliche Diskurse* (wie Anm. 5), 554–556.

54 Zur Entscheidung der Selbstmordfrage vgl. *Onasch*, *Kirchengeschichtliche Diskurse* (wie Anm. 5), 557f.; und *Winkler*, *Lisbeth Cresspahl* (wie Anm. 11), 248.

folgenden Tagen nicht nur Lisbeth beerdigen und dabei – 1938! – mit den theologischen und kirchenrechtlichen Schwierigkeiten umgehen, dass sie als Selbstmörderin<sup>55</sup> gilt, sondern soll (mindestens der Witwer Heinrich Cresspahl und seine eigene Ehefrau erwarten das von ihm) auch in der Sonntagspredigt über ihren Tod und diejenigen, die dafür eine Mitverantwortung tragen, sprechen. Er spricht der Gemeinde das Recht ab, über Lisbeths Tod zu urteilen und kennzeichnet ihn als Opfer<sup>56</sup>, das sie angeboten habe für den Mord an einem jüdischen Mädchen; er zählt die Verbrechen der Nazis in der Region auf und endet bei der Pogromnacht vier Tage vorher: „Gleichgültigkeit. Duldung. Gewinnsucht. Verrat. Der Egoismus auch eines Pfarrers, der gesehen habe nur auf die Verfolgung der eigenen Kirche, der geschwiegen habe entgegen seinem Auftrag, unter dessen Auge ein Gemeindeglied sich einen eigenen, unentwendbaren, gnadenlosen Tod habe suchen können.“ (JT 761)<sup>57</sup>. Nicht nur, weil Brühavers Sonntagspredigt, die in mehrfacher Hinsicht den Charakter einer Strafpredigt hat, nach dessen Verhaftung als „Daniels Bußgebet“ (JT 805) bezeichnet wird, setzt Johnson mit ihr ein deutliches Signal, fast ein Ausrufezeichen im Romandiskurs über das Verhalten und die Schuld der (evangelischen) Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Brühaver hält die Predigt am 13. November 1938, also drei Tage vor dem Bußtag, der von der evangelischen Bevölkerung, ihren Pastoren und ihrer Kirche eine Woche nach den Geschehnissen und Verbrechen in der Reichspogromnacht begangen, ja gefeiert wurde. Es ist auch fast 80 Jahre nach diesem unüberschaubaren Einstieg in die Shoah mitten in Deutschland nicht polemisch und kaum strittig, wenn man sagt, dass die Kirche und die große Mehrheit ihrer Pastoren in dieser Woche und an diesem Tag versagt haben – die

---

55 Zur Selbstmordthematik vgl. *Paasch-Beeck*, Kirche (wie Anm. 15), 105–111, wo erläutert wird, dass Johnson bei der theologischen Abwägung der Selbstmordfrage u. a. die „Ethik“ Dietrich Bonhoeffers zu Rate zieht und aus ihr zitiert (ebd., 106f.). Paul Onasch hat Johnsons Recherchetätigkeit in dieser Frage aufgearbeitet, vgl. *Onasch*, Kirchengeschichtliche Diskurse (wie Anm. 5), 566f.

56 Zur Frage, ob Lisbeths Tod als Opfer angesehen werden kann, vgl. *Bormuth*, Ambivalenz (wie Anm. 12), 205–214.

57 Vgl. *Onasch*, Kirchengeschichtliche Diskurse (wie Anm. 5), 554–556.

meisten jüngeren Publikationen treffen vergleichbare Aussagen.<sup>58</sup> 1971, als der zweite Band der „Jahrestage“ erschien, waren weite Kreise der Kirche (und der Geschichtsschreibung) zu einer solchen Bewertung noch nicht in der Lage. Nicht nur an diesem Punkt ist der deutsche Schriftsteller Uwe Johnson der professionellen Zunft einen großen Schritt voraus gewesen, wie wir auch an anderer Stelle noch sehen werden. Ausgerechnet Johnson, der seit vielen Jahren vorgeblich kein Interesse mehr an der Religion und der Kirche hatte, beschämt hier die Kirche und deren Umgang mit der eigenen Geschichte, indem er in seinem Roman einen Pastor eine Bußpredigt halten lässt, auf die die realen christlichen und jüdischen Opfer der Pogromnacht meistens vergeblich gewartet haben<sup>59</sup>. Stattdessen wurden sie aus kirchlichen Kreisen auch noch verhöhnt. In Mecklenburg etwa erschien zum 16. November, dem Bußtag, im Kirchlichen Amtsblatt ein „Mahnwort“ von Oberkirchenrat und Bischof zur „Judenfrage“, in dem unter anderem solche Sätze standen: „Der Kampf gegen das Judentum ist zugleich eine Lebensfrage für die deutsche Seele“ – „Im kirchlichen Raum erwächst uns die unabweisbare Pflicht, für die Entjudung des religiösen Erbes unseres Volkes alle Kräfte einzusetzen.“<sup>60</sup>

Man hat Brühaver Lisbeth noch beerdigen lassen, die Gestapo holte ihn „in der Nacht, vier Stunden vor Morgen“ (JT 768). Von seiner Kirche wurde Brühaver nicht nur im Amt suspendiert, der Oberkirchenrat „war sich für eine Exmission nicht zu gut gewesen“

---

58 „Die christlichen Kirchen in Deutschland schwiegen zu dieser Orgie von Gewalt gegen die jüdische Minderheit und zur Schändung ihrer Gotteshäuser. Nur einzelne Christen und Christinnen wagten es, deutlich oder in verdeckter Sprache ihrem Abscheu Ausdruck zu geben.“ (Büttner, Ursula / Greschat, Martin: Vorwort. In: dies.: Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“. Göttingen 1998, 7–13, 7). Auch Wolfgang Gerlach konstatiert, „daß man auch in den Reihen der BK zur ‚Kristallnacht‘ schwieg“ (Gerlach, Zeugen [wie Anm. 43], 341).

59 Vgl. Bormuth, der bemerkt, dass Johnson „der Predigt Brühavers das Schuldbekenntnis, das Martin Niemöller [...] rückblickend formuliert hatte“, unterlegt (Bormuth, Ambivalenz [wie Anm. 12], 198). Entscheidend ist hier aber die Feststellung, dass das auch bei Niemöller ‚nur‘ rückblickend geschehen ist.

60 Zitiert nach Beste, Kirchenkampf Mecklenburg (wie Anm. 10), 219.

(JT 805). Die Folgen des Umzugs der Familie nach Rostock waren für diese und den inhaftierten Romanpastor fatal, weil alle drei Kinder später bei einem Bombenangriff auf die Stadt sterben sollten. Man erfährt, dass ihm nach der Strafverbüßung „Schutzhaft in einem Konzentrationslager verordnet worden“ (JT 805) war, ganz ähnlich wie Niemöller also. Wie dieser blieb auch Brühshaver dort sieben Jahre, bis zum Ende der Nazi-Herrschaft, und genau wie Niemöller wurde auch Brühshaver in „Sachsenhausen und Dachau“ eingesperrt.<sup>61</sup> Als Brühshaver 1945 nach Jerichow und in sein Amt zurückkehrt, ist er gezeichnet – „die Lager der Nazis schienen ihn am ganzen Leib umgebaut zu haben in eine Fassung von zierlicher Dürftigkeit“ (JT 1400) – und kann bis zu seinem Tod 1955 nur schlecht sprechen: „Brühshaver war nun drei Jahre lang aufgetreten ohne Zähne, die waren ihm ausgeschlagen worden zu Sachsenhausen“ (JT 1600). Von Niemöller haben wir solches nicht gelesen und so hat zuerst Norbert Mecklenburg darauf hingewiesen, dass Johnson Pastor Brühshaver zusätzlich mit dem Leidensweg und der Physiognomie eines weiteren Opfers der Nazis unter den Pastoren der Bekennenden Kirche ausgestattet hat: Pastor Heinrich Grüber<sup>62</sup>. Der Leiter des „Büros Grüber“ wurde „1940 ins Konzentrationslager Sachsenhausen gebracht. Brutale Aufsichtsbeamte hatten ihn verprügelt und ihm die Vorderzähne ausgeschlagen“, schreibt Richard W. Solberg in seiner Studie über die Geschichte der Kirche in der SBZ und DDR<sup>63</sup>. Dieses Buch stand – versehen mit zahlreichen Lesespuren – genau wie Bestes Kirchenkampf-Geschichte in Uwe Johnsons Arbeitsbibliothek. Es ist aber nicht allein seiner Solberglektüre zu verdanken, dass Johnson Brühshaver ausgerechnet mit Facetten der Biographie eines Mannes ausgestattet hat, der im Gegensatz zu der großen Mehrheit

---

61 Vgl. JT 1596.

62 Vgl. *Mecklenburg*, Einleitung „Jahrestage“ (wie Anm. 9), 57.

63 *Solberg*, Richard W.: Kirche in der Anfechtung. Der Konflikt zwischen Staat und Kirche in Mitteldeutschland seit 1945. Berlin 1962, 70. Grüber selbst beschreibt diesen Vorfall in seinen Erinnerungen so: „Der SS-Mann schlug mich nieder. Dann trat er mir mit dem Stiefelabsatz mehrere Schneidezähne aus.“ (*Grüber*, Heinrich: Erinnerungen aus einem halben Jahrzehnt [1940–1945]. In: Hildebrandt, Jörg [Hg.]: Bevollmächtigt zum Brückenbau. Heinrich Grüber. Judenfreund und Trümmerpropst. Erinnerungen, Predigten, Berichte, Briefe. Leipzig 1991, 76–171, 87).



seiner Amtsbrüder verfolgten Christen und Juden so lange geholfen hatte, bis er selbst zum Opfer des Nazi-Terrors wurde. Bei der Gestaltung der Nachkriegsbiographie Brühavers orientiert sich Johnson ein weiteres Mal an Grübers Leben. Man hatte Brühaver nach der Befreiung aus dem Konzentrationslager das Amt eines „Staatssekretärs für Kirchenfragen in der Landeshauptstadt von Mecklenburg(-Vorpommern)“ angeboten: „Der Posten im Ministerium, den hätten die Kommunisten in der Regierung sich gedacht als eine Belohnung für Brühaver, weil sie ihn als Genossen zu führen meinten in Sachsenhausen und Dachau“ (JT 1596). Über Grüber schreibt Solberg, dass die Russen Propst Grüber beriefen „als Vertreter der evangelischen Kirchen in das Büro für kirchliche Angelegenheiten“, wo er „eng mit den Kommunisten zusammen [arbeitete], von denen er viele aus der Zeit der Gefangenschaft in Sachsenhausen und Dachau kannte.“<sup>64</sup>

Wir fassen zusammen: Pastor Brühaver, eine Figur in Johnsons Roman „Jahrestage“, ist von Beginn an Mitglied in dem u. a. von Martin Niemöller gegründeten Pfarrernotbund, er verliert 1934 die Kanzelabkündigung des Bundes gegen den „Maulkorberlass“ und 1938 die Abkündigung, die sich gegen Niemöllers rechtswidrige Überstellung in ein Konzentrationslager richtet. Seine Biographie gleicht der Niemöllers in wichtigen Punkten, denn genau wie dieser ist er Offizier der Kaiserlichen Marine während des Ersten Weltkrieges, ist deutschnational eingestellt und bleibt wie Niemöller nach Verbüßung seiner Haftstrafe bis 1945 in zwei Konzentrationslagern, Sachsenhausen und Dachau.

Es wird Zeit, sich das Verhältnis dieser beiden Pastoren und den Blick Johnsons auf Niemöller einmal genauer anzusehen. Dazu gehört ein Abstecher in Johnsons ersten Roman, „Ingrid Babendererde. Reifeprüfung 1953“, den der damals knapp zwanzigjährige Rostocker Student noch in der DDR geschrieben hat. Erzählt wird von einer Abiturklasse in einer norddeutschen Kleinstadt und den Auseinandersetzungen um die Junge Gemeinde in der DDR. Jürgen Petersen, ein überzeugtes FDJ-Mitglied, der aber gleichwohl für die Rechte der verfolgten Mitglieder der Jungen Gemeinde eintritt, nimmt Stellung: „Er meine nun wirklich: die beiden letzten Kriege

---

64 Solberg, Anfechtung (wie Anm. 63), 71.

wären weniger ausführlich geworden, wenn sie nicht soviel Segen dazu gehabt hätten. Und wenn die Kirche zwei Jahre nach dem Faschismus nach Stuttgart ziehe und dort bekenne: sie sei also schuldig: so brauche sie sich nicht zu wundern, wenn man ihr das glaube.“<sup>65</sup> Trotz des Fehlers in der Datierung ein überraschend früher Hinweis auf eine Beschäftigung – auch – mit Martin Niemöller. Ähnlich, aber bereits deutlich kritischer, äußert sich der inzwischen bekannte und erfolgreiche Autor Johnson 1969 in der eingangs genannten „Rede zum Bußtag“: „[D]ie Kirche hat ihren Anspruch als Sachwalterin des Lebens [...] regelmäßig aufgegeben zu Gunsten der Geschäftsverbindung mit der jeweils regierenden Gewalt. Ihre Funktionäre kommen nach dem Ende des Krieges zusammen zu einem Stuttgarter Sühnebekenntnis und legen schriftlich nieder, sie hätten ‚nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht brennender geliebt‘, was ins Gemeindedeutsch und ins Positive übersetzt bedeutet, daß sie dem Hitler die Soldaten kampfesmutig gehalten haben mit ihrem Segen“.<sup>66</sup> Johnson hat diese Rede in einer Phase verfasst und gehalten, als er an den ersten beiden Bänden der „Jahrestage“ gearbeitet hat, und er nennt hier erneut als einen zentralen Kritikpunkt an den Kirchen, dass sie sich den Kriegen nicht nur nicht entgegengestellt, sondern sie vielmehr befürwortet und gefördert hätten.<sup>67</sup> Über zehn Jahre später, bei der Arbeit am letzten Band des Romans, kommt Johnson in der *Historie des Romans*, 1949, erneut auf dieses Thema und auf Niemöller zurück: „Brühaver wollte es noch einmal versuchen mit seinem Martin Niemöller, im Rat der E.K.i.D., Unterzeichner der Schulderklärung von Stuttgart und Verfasser der Meinung, sämtliche Besatzungsmächte sollten abziehen aus Restdeutschland und es durch die Vereinten Nationen am Frieden halten“ (JT 1612)<sup>68</sup>. Brühaver – und mit ihm Johnson – sprechen

---

65 *Johnson*, Uwe: Ingrid Babendererde. Reifeprüfung 1953. Frankfurt a. M. 1987, 106.

66 *Johnson*, Bußtag (wie Anm. 1), 48.

67 Auf der „New York-Ebene“ des Romans schließt Johnson die katholische Kirche in den USA und deren Haltung zum Vietnamkrieg ausdrücklich in eine solche Kritik ein.

68 Es kommen gleich mehrere zeitgenössische Quellen infrage, die für Niemöllers ‚Meinung‘ Pate gestanden haben könnten. So wird z. B. 1950 in einem Artikel der Wochenzeitung DIE ZEIT die „Konzeption Niemöllers vom

sicher nicht zufällig von „seinem Martin Niemöller“ und das führt zurück zu der im zweiten Band erzählten persönlichen Begegnung der beiden Pastoren, an die sich Brühaver im März 1938, mitten im evangelischen Kirchenkampf, erinnert. In den Tagen des Niemöller-Prozesses besinnt er sich scheinbar auf eine Begegnung kurz nach der Kapitulation im November 1918 – der ehemalige Marineoffizier spricht lieber von „Waffenstillstand“ (JT 645) – und Niemöllers Auftritt als U-Bootkommandant in Kiel. Der Roman suggeriert den Lesern, dass der Mecklenburger Landpastor damals zeitnah und unmittelbar Zugang zu den Aussagen Niemöllers im Prozess vor dem Sondergericht in Berlin-Moabit hätte haben können – und der Autor Johnson unterstreicht eine solche Lesart, indem er einen kleinen Ausschnitt aus diesen mutmaßlichen Prozessaussagen durch Anführungszeichen als Zitat kennzeichnet<sup>69</sup> – „diesem peinlichen und schweren Ärgernis“ (JT 645) – oder doch als ein solches ausgibt. Tatsächlich waren während des Prozesses die „Vertreter der B. K.“ von diesem auf Antrag der Staatsanwaltschaft ausgeschlossen, wie es in einem Bericht über den Prozess gegen Martin Niemöller geschildert wird<sup>70</sup>. „Johnson macht es allerdings auch belesenen Leuten oft schwer, etwas zu finden, weil er zwar Spuren gelegt, diese aber sofort wieder verwischt hat“<sup>71</sup>, wie Dietrich Spaeth, einer der Herausgeber des „Jahrestage“-Kommentars, schreibt. Auch dieses Mal hat es viele Jahre gedauert, und das, obwohl es sich dabei um einen Romanabschnitt handelt, der gleich zwei wichtige Diskurse der „Jahrestage“ zusammenführt: Zum einen die Verantwortung der Deutschen „für 55.000.000 Tote, die sechs Millionen Opfer in den Vernichtungs-

---

Wegzug aller Besatzungstruppen und der Unterstellung Deutschlands unter eine UNO-Kontrolle“ beschrieben; *W.*, K.: Niemöller in der Sowjetzone. In: DIE ZEIT. Nr. 1 vom 5.1.1950 ([www.zeit.de/1950/01/niemoeller-in-der-sowjetzone?](http://www.zeit.de/1950/01/niemoeller-in-der-sowjetzone) [Zuletzt abgerufen am 24.3.2017]).

69 Zur Zitierweise Johnsons vgl. *Spaeth*, Dietrich: ITX – literarische Bezüge in Uwe Johnsons „Jahrestage“. Ein Werkstattbericht. In: Johnson-Jahrbuch 5 (1998), 71–102.

70 *Buchheim*, Hans: Ein NS-Funktionär zum Niemöller-Prozess. In: Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte 4 (1956), 307–315, 312. Zum Prozess vgl. *Schmidt*, Jürgen: Martin Niemöller im Kirchenkampf. Hamburg 1971, 433–447; und *Schreiber*, Matthias: Martin Niemöller. Reinbek 1997, 80–85.

71 *Spaeth*, ITX (wie Anm. 69), 77.

lagern noch dazu“ (JT 798) als der „Kernzone“<sup>72</sup> von Johnsons Werk und von Auschwitz „als geheime[m] Zentrum der historischen Topographie der ‚Jahrestage‘“<sup>73</sup> sowie die Mitverantwortung und Verstrickung der Kirche in diese Verbrechen zum anderen. Johnson hat diese Verbindung auf geniale Weise hergestellt, indem er den evangelischen Pastor Brühaver, ein Mitglied des Pfarrernotbundes Niemöllers, seine Romanfigur, mit den Äußerungen Niemöllers zusammenbringt, die dieser mutmaßlich zu seiner Verteidigung im Sondergerichtsprozess im Februar 1938 getätigt hat<sup>74</sup> und die bereits 1956 – versehen mit erläuternden Hinweisen – in den Vierteljahrsheften für Zeitgeschichte<sup>75</sup> veröffentlicht worden sind.

In einer nachgeschalteten Stellvertreterdebatte über einen vermeintlichen „Politskandal“ um den 1984 verstorbenen Niemöller macht Hans Prolingheuer 2007 darauf aufmerksam, dass dieser Prozessbericht, „das kirchenhistorisch einzigartige Dokument bis heute niemals in vollem Wortlaut Eingang in die evangelische Kirchengeschichtsschreibung gefunden hat“.<sup>76</sup> Auf einer Tagung der Evan-

---

72 *Mecklenburg*, Erzählkunst (wie Anm. 32), 301.

73 Ebd., 307.

74 In der Niemöller-Forschung der letzten Jahrzehnte ist die grundsätzliche Authentizität und Glaubwürdigkeit der Quelle und der darin kolportierten Aussagen – des Angeklagten – Niemöllers nicht in Frage gestellt worden (vgl. *Schmidt*, Niemöller [wie Anm. 70], 440 u. 470; *Bentley*, James: Martin Niemöller. München 1985, 172; und *Siegele-Wenschkewitz*, Leonore: Auseinandersetzungen mit einem Stereotyp: Die Judenfrage im Leben Martin Niemöllers. In: Büttner, Ursula [Hg.]: Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich [Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte XXIX]. Hamburg 1992, 293–319). Schließlich hat auch Niemöller selbst diese Äußerungen später nie in Abrede gestellt, sondern entsprechende Vorhaltungen in dem berühmten Fernseh-Interview mit Günter Gaus (Zur Person: Martin Niemöller. Sendung des ZDF am 30.10.1963; Druckversion in: *Gaus*, Günter: Zur Person. Porträts in Frage und Antwort. München 1965, 103–120) ausdrücklich bestätigt, eine Tatsache, die durch die Aufnahme des Interviewtextes in den vierten Band seiner „Reden“ bekräftigt wurde (*Niemöller*, Martin: Eine Welt oder keine Welt. Reden IV. Frankfurt a. M. 1964, 201–229).

75 Vgl. *Buchheim*, Niemöller-Prozess (wie Anm. 70).

76 *Prolingheuer*, Hans: Der Prozess gegen Martin Niemöller vor 70 Jahren. Nach dem Bericht Matthes Zieglers, des Kirchenreferenten im Amt Rosenberg. 2007, 3 ([www.kirchengeschichten-im-ns.de/zieglerbericht.pdf](http://www.kirchengeschichten-im-ns.de/zieglerbericht.pdf) [zuletzt abgerufen am 4.2.2009]).

gelischen Akademie Iserlohn im November 2000<sup>77</sup> bin ich in meinem Vortrag<sup>78</sup> noch davon ausgegangen, dass der in den Vierteljahrsheften abgedruckte Prozessbericht Johnson als Quelle für seine Zitatomontage gedient hat. Inzwischen habe ich auch einen Artikel in der Wochenzeitung DIE ZEIT aus dem gleichen Jahr 1956 zur Kenntnis nehmen können<sup>79</sup>, der große Teile des Prozessberichts – darunter alle für die „Jahrestage“-Montage wichtigen – wortgetreu wiedergibt. Da sich meiner Kenntnis nach keine der beiden Quellen unter Johnsons Unterlagen im Uwe-Johnson-Archiv in Rostock befindet und eine klare Entscheidung zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht möglich erscheint, beziehe ich mich hier auf den Prozessbericht in den Vierteljahrsheften als zugrunde liegende Quelle.

Auch Uwe Johnson hat nicht den ganzen Bericht in *seiner* Sicht auf eine adäquate Kirchengeschichtsschreibung in den Roman aufgenommen, aber doch so viele substantielle Stellen, dass ich sie im Folgenden in einem synoptischen Vergleich mit der Quelle präsentieren möchte. Alle nachfolgenden Textstellen werden zitiert nach der „Aktennotiz für den Reichsleiter“<sup>80</sup>, die eingerückten Zitate stammen aus den „Jahrestagen“<sup>81</sup>.

Niemöller „schilderte seine Jugend, seine Laufbahn als Seeoffizier, dann als Freikorpskämpfer und Landarbeiter, schließlich als Pfarrer. [...] Er verstand es, [...] die hohe Leistung seines militärischen Lebens als ‚kaiserlicher Offizier‘ ins rechte Licht zu rücken [...] und schilderte, wie er seit 1924 stets die NSDAP gewählt habe.“

---

77 Zwischen Jerichow und New York. Über die Schwierigkeiten, Heimat zu finden im Zwanzigsten Jahrhundert. Zum Werk von Uwe Johnson. Tagung 160. 17.–19.11.2000.

78 Vgl. *Paasch-Beeck*, Rainer: „Bisschen viel Kirche, Marie?“ Kirchenkritik und Kirchengeschichte im Werk von Uwe Johnson (unveröffentlicht).

79 Der Prozess Martin Niemöller. Ein verschollenes Dokument taucht auf – Selbstbiographie vor dem Sondergericht. In: DIE ZEIT. Nr. 31 vom 2.8.1956. ([www.zeit.de/1956/31/der-prozess-martin-niemoeller](http://www.zeit.de/1956/31/der-prozess-martin-niemoeller). [zuletzt abgerufen am 4.3.2017]).

80 In: *Buchheim*, Niemöller-Prozess (wie Anm. 70), 311–315, 311f.

81 In: *Johnson*, Jahrestage (wie Anm. 8), 645.

„Die Herren hatten sich nicht gescheut, einen Pfarrer Niemöller zu verurteilen, einen Seeoffizier, Freikorpskämpfer, der seit 1924 bei jeder Wahl für die N.S.D.A.P. gestimmt hatte. [...] Es gefiel ihm nicht, daß die neuen Herren einen Kameraden, einen Kaiserlichen Offizier zu Festung verurteilten.“

Niemöller entwarf „ein packendes Bild von seinen U-Bootfahrten, von seiner Einfahrt in Kiel am 30.11.1918 mit wehender Kriegsflagge, von seiner Weigerung, sein Boot selbst nach England zur Auslieferung zu fahren, wie von der anderen, in Uniform ohne Offiziersdolch auszugehen. Er meinte, er habe dem Befehl, den Dolch abzulegen, entgegenzutreten müssen, da er in jedem Augenblick in der Lage sein wollte, jedem, der ihn anremplein sollte, sofort den Dolch zwischen die Rippen zu stoßen.“

„Brüshaver hatte deutliche Erinnerungen an ihn aus der Kieler Zeit nach dem Waffenstillstand. Niemöller hatte sein Boot am 30. November 1918 mit wehender Kriegsflagge eingebracht. Er hatte gar nicht daran gedacht, es zur Auslieferung nach England zu fahren. Damals war verboten, zur Uniform beim Ausgang den Offiziersdolch mitzuführen, und Niemöller wollte die Ehre von des Kaisers Tuch verteidigen, indem er jedem Anrempler den Dolch zwischen die Rippen stieß.“

Niemöller erklärte, dass er sich nur ein einziges Mal in die Tagespolitik eingemischt hat: „Das war 1933, als der Führer den Austritt aus dem Völkerbund vollzog und N. [...] noch in derselben Nacht davon in Kenntnis gesetzt wurde. Daraufhin habe er sofort an den Führer ein Glückwunschtelegramm gerichtet, wohl das erste, das der Führer zu diesem Schritt bekommen habe.“

„Er war mit Niemöller in seinen Äußerungen im Prozeß nicht einig gewesen. Daß Niemöller sich berief auf sein Glückwunschtelegramm an Hitler, wegen Deutschlands Austritt aus dem Völkerbund, es sah doch etwas händlerisch aus.“

„In diesem Zusammenhange äußerte er sich ausführlich zur Arierfrage in der Kirche. Die Juden seien ihm unsympathisch und fremd. Das

dürfe man ihm, dem Sproß einer alten westfälischen Bauern- und Theologenfamilie, dem ehem. kaiserlichen Seeoffizier, schon glauben. Aber: es gehe von der Schrift her nicht an, die Taufe durch den Stammbaum auszuwechseln. Wir dürften Gott nicht nach unserem Bilde, dem arischen Bilde, formen, sondern müßten ihn so nehmen, wie er sei: offenbar geworden in dem Juden Jesus von Nazareth. Dieses gewiß peinliche und schwere Ärgernis müsse um des Evangeliums willen hingenommen werden.“

„Er hätte sich zur Arierfrage in der Kirche anders verhalten können. Daß die Juden ihm unsympathisch und fremd vorkämen, das war seine Sache, nicht die der Kirche. Arthur Semig war für Brühaver ein Glied seiner Gemeinde gewesen, nicht ein Jude. Er hatte Semig noch 1934 das Abendmahl gegeben; danach war er ja nicht mehr gekommen. Unterschreiben wollte Brühaver von Niemöllers Meinungen am ehesten, daß es von der Schrift her nicht angehe, die Taufe durch den Stammbaum auszuwechseln. Jesus sei nun einmal in dem Juden Jesus von Nazareth geworden<sup>82</sup>. Richtig. Dann hatte er leider von ‚diesem peinlichen und schweren Ärgernis‘ gesprochen, das um des Evangeliums willen hingenommen werden müsse. Dumm Tüch.“<sup>83</sup>

---

82 In allen bisher erschienenen Ausgaben der „Jahrestage“ taucht der Satz in dieser Variante auf; hier liegt ganz offensichtlich ein Schreib- oder ein Satzfehler vor. Den Herausgebern und Kommentatoren des Bandes in der Uwe Johnson-Werkausgabe obliegt es, diesen Sachverhalt anhand des Manuskriptes zu prüfen.

83 Eine detaillierte Textanalyse könnte zeigen, in welcher Weise dieser Abschnitt nicht nur das Herzstück der Zitatmontage, sondern zugleich des Diskurses über die ‚Judenfrage‘ im gesamten Roman darstellt. Es beginnt mit dem annotierten Zitat, setzt sich fort mit der Passage – „Daß die Juden ihm unsympathisch und fremd vorkämen“ –, die die markanteste im Gaus-Interview war, wendet sich gerade mit der Ablehnung des „Stammbaums“ und der Herausstellung von Jesus als Jude textintern noch einmal gegen die antisemitischen Äußerungen der beiden anderen Romanpastoren (und der realen Klützer und Mecklenburger Kirche) und endet mit dem niederdeutschen Statement „Dumm Tüch“, womit Brühaver endgültig seine Rolle in dieser Schicksalsfrage der Kirche gefunden hat.

„Weiter schilderte er die Vorgänge am 25.1.1934 in der Reichskanzlei. [...] Aber: am Schluß habe ihm der Führer die Hand gegeben und zu ihm etwas gesagt. Auch er habe etwas gesagt. Er glaube, der Führer und er hätten einander verstanden.“

„Peinlich war wohl eher seine Erzählung von einem Besuch beim Führer. Am Schluß habe der Führer ihm die Hand gegeben und etwas gesagt. Auch Niemöller habe etwas gesagt. Er glaube, der Führer und er hätten einander verstanden. *Captatio benevolentiae*; wenn man es milde ansah.“

Uwe Johnson konfrontiert an einer zentralen Stelle seines Romans einen Pastor, der mit wichtigen Zügen Martin Niemöllers, einer Ikone der evangelischen Widerstandsnarration gegen Adolf Hitler, ausgestattet ist, mit offen antisemitischen Äußerungen ausgerechnet dieses Niemöller. Jenseits aller anderen theologischen und Glaubensfragen stellt hier Brühaver – und mit ihm sein Autor Johnson – die Frage, die für das geschichtliche Urteil über die Rolle und v. a. die Schuld der Kirchen im Dritten Reich entscheidend sein wird, die sogenannte ‚Judenfrage‘. Nicht nur Niemöller, sondern mit ihm weite Teile der Bekennenden Kirche haben diese Prüfung vor und nach 1938 nicht bestanden – was Niemöller selbst bald nach seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager auch öffentlich eingestanden hat. Brühaver stellt mit Befremden fest, dass Niemöller „die Juden unsympathisch und fremd vorkämen, das war seine Sache, nicht die der Kirche“ (JT 645). Er hält dagegen, dass für ihn „Arthur Semig [...] ein Glied seiner Gemeinde gewesen [ist], nicht ein Jude“ (JT 645). erinnert man sich nun daran, dass Dietrich Bonhoeffer in der Beurteilung von Lisbeth Cresspahls Selbstmord ein theologischer Ratgeber Brühavers war<sup>84</sup>, könnte man in dieser Bemerkung durchaus einen versteckten Hinweis auf einen zentralen Satz aus Bonhoeffers Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“ sehen: „Der getaufte Jude ist Glied unserer Kirche. Damit stellt sich die Judenfrage anders als für den Staat.“<sup>85</sup> Bonhoeffers Position blieb innerhalb der Bekennenden Kirche in der

84 Vgl. Anm. 55.

85 *Bonhoeffer*, Dietrich: Die Kirche vor der Judenfrage. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2: Kirchenkampf und Finkenwalde. Hg. von Eberhard Bethge. München 1959, 44–53, 50.



Minderheit und so führt Johnson über diese Äußerung und die Entscheidung Brühavers im November 1938 auch die Geschichte eines konsequenten christlichen Widerstands in den Romandiskurs ein. Mit den an Bonhoeffer gemahnenden Worten wird auch derjenigen Minderheit von Christinnen und Christen gedacht, die sich schon seit 1933 konsequent für die Juden eingesetzt und dies oft mit einem hohen persönlichen Preis bezahlt haben. Johnson nimmt so schon Anfang der 1970er Jahre mit einer solchen Gegenüberstellung Partei in einer Auseinandersetzung um die Neubewertung der Rolle der Bekennenden Kirche zwischen 1933 und 1945, die sowohl in der Wissenschaft als auch der kirchlichen Öffentlichkeit erst mit großer Verspätung geführt worden ist.

Er hat bei seinen Recherchen für die Darstellung des kirchlichen Alltags in Deutschland am Beispiel einer mecklenburgischen Kleinstadt Finsteres vorgefunden: Zwei Nazipastoren, die von der Kanzel und in einem Kirchenblatt Juden ausgrenzen und sich als Anhänger einer unmenschlichen und rassistischen Staatsideologie zu erkennen geben. Und trotzdem hat Johnson in seinem Jahrhundertroman „Jahrestage“ mit Wilhelm Brühaver eine literarische Gestalt geschaffen, die ich schon einmal als „die eindrucksvollste Figur eines Pastors in der deutschen Literatur“<sup>86</sup> des 20. Jahrhunderts bezeichnet habe. Dieses Urteil muss auch vier Jahre später nicht revidiert werden.

Das Schlusswort soll aber Lisbeth Cresspahl haben, gerade weil sie eine der „dunkelsten und rätselhaftesten Gestalten“<sup>87</sup> der „Jahrestage“ ist:

„Lisbeth Cresspahl sagte: Christus war auch ein Jude. Denn sind wir auch welche“ (JT 547).

---

86 *Paasch-Beeck*, Rainer: „Trinken Pastoren Cola?“ Pastoren in der deutschen Literatur nach 1945. In: *Pastoraltheologie* 102 (2013), 168–197, 174.

87 *Winkler*, Lisbeth Cresspahl (wie Anm. 11), 238.



## Geteilte Erinnerungen? Das Problem einer gesamtdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichte

*Klaus Fitschen*

Die Frage nach einer gesamtdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichte ist nicht neu, aber sie scheint sich gegenwärtig noch einmal dringlich zu stellen in einer Zeit, in der die Erinnerung an die DDR rapide verblasst und auch der wissenschaftliche Nachwuchs, der sich mit der Kirchengeschichte der DDR befasst, weniger wird. Die Frage nach einer gesamtdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichte ist nämlich vor allem eine Frage nach der Wahrnehmung der ostdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichte, und gerade von Seiten derer, die als Zeugen und Akteure Teil dieser ostdeutschen Zeitgeschichte gewesen sind, wird gerne ein aktuelles Wahrnehmungsdefizit diagnostiziert: Themen der westdeutschen Kirchlichen Zeitgeschichte scheinen attraktiver zu sein. Dabei spielt gelegentlich auch der bis in die Zeit der Wiedervereinigung zurückreichende Vorwurf eine Rolle, man habe von der Geschichte der Kirche in der DDR im Westen nichts lernen wollen.

Freilich kann es auch nicht darum gehen, eine ostdeutsche gegen eine westdeutsche Kirchliche Zeitgeschichte auszuspielen. Dies zu tun, hieße auch nur, die Erinnerungen an die Jahre bis 1989 nicht miteinander, sondern untereinander zu teilen und insofern die deutsche Teilung, die trotz aller kirchlichen Überwindungsversuche auch eine kirchliche Teilung war, in der Erinnerungskultur zu vertiefen.

Zu bedenken ist bei allen Überlegungen, dass die Kirchliche Zeitgeschichte sich erst einmal neu erfinden musste. Am Ende der 1980er Jahre konnte niemand ahnen, dass sich die Archive in der DDR einmal so öffnen würden, dass ein normaler Zugang dazu möglich wäre. DDR-Zeitgeschichte war ein esoterisches Thema, auch im Blick auf die Kirchengeschichte. Was Westdeutschland anging, hatte sich die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung immerhin allmählich über die Zeitgrenze 1945 hinausbewegt und war damit über das bisherige Hauptarbeitsfeld, nämlich die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur, den sogenannten Kirchenkampf also, hinausgegangen. In den späten 1970er und in den 1980er Jahren erschienen wichtige Arbeiten

zu den Themen „Kirche und Wiederbewaffnung“<sup>1</sup> und „Evangelische Kirche und Vertriebene“<sup>2</sup>. Grundsätzlich aber blieb das Hauptinteresse auf evangelischer wie katholischer Seite bei der Erforschung der Zeit des Dritten Reiches und das nicht zuletzt mit dem Motiv, die politische Rolle oder das politische Versagen der Kirchen zu klären.

Joachim Mehlhausen, Kirchenhistoriker in Tübingen und seit 1988 Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, stellte in der Zeitschrift dieser Arbeitsgemeinschaft mit dem redaktionellen Stand April 1990 ein „Forschungsprogramm ‚Evangelische Kirche nach 1945‘“ zur Diskussion. Zu Mehlhausens Beitrag gehörte auch eine „Übersicht über Inhalte und Schwerpunkte“, die schon einige Vorstufen gehabt hatte und die stark auf eine Institutionengeschichte der EKD, der konfessionellen Bünde und der Landeskirchen fokussiert war<sup>3</sup>. Der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR kam nicht vor, und überhaupt fehlte ein spezieller Blick auf die evangelische Kirche in der DDR, die explizit nur unter dem Punkt „Zur Institutionengeschichte der Landeskirchen“ angeführt wurde<sup>4</sup>. Ohnehin sollte sich der Zeitrahmen des Forschungsprogramms erst einmal nur von 1945 bis 1955 „und dann weiter bis in die späten 60er Jahre hinein“ erstrecken<sup>5</sup>. Weiter reichte der damals von der Kirchlichen Zeitgeschichte gesetzte Zeitrahmen nicht, und Mehlhausen selbst hatte in einem 1988 erschienenen Aufsatz „Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung“ allein die Geschichte des „Kirchenkampfes“ ins Auge gefasst, ohne über 1945 hinaus-

---

1 *Vogel*, Johanna: Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956. Göttingen 1978.

2 *Rudolph*, Hartmut: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972. Mit einem Geleitwort des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof D. Eduard Lohse. Bd. I: Kirchen ohne Land. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung. Göttingen 1984; Bd. II: Kirche in der neuen Heimat. Vertriebenenseelsorge – politische Diakonie – das Erbe der Ostkirchen. Göttingen 1985.

3 *Mehlhausen*, Joachim: Forschungsprogramm „Evangelische Kirche nach 1945“. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 10 (1990), 1–20.

4 Ebd., 13f.

5 Ebd., 5.

zublicken – und das, obwohl der Aufsatz Helmut Gollwitzer zum 80. Geburtstag gewidmet war, einem streitbaren Theologen immerhin bis in die damalige Gegenwart hinein<sup>6</sup>.

Mehlhausens Anliegen, wie es sich in dem im Jahre 1990 veröffentlichten Forschungsprogramm abbildete, war es, die knappen Ressourcen zielgerichtet einzusetzen und jene Gebiete zu ermitteln, die – anders als etwa das Thema „Barmen“ – sich nicht von selbst ergaben<sup>7</sup>. Nötig war aus Mehlhausens Sicht eine stärkere Koordination der Forschungen auch deshalb, weil sich inzwischen, gewissermaßen ohne den Segen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, die Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ etabliert hatte, die von Gerhard Besier herausgegeben wurde, der dann zu einem wichtigen Impulsgeber und – aus ostdeutscher Sicht – auch Provokateur wurde.

Die Demokratisierung in der DDR und die sich anbahnende staatliche und kirchliche Wiedervereinigung sorgten unterdessen dafür, dass Mehlhausens Programm überholt war. Dies sah er selbst natürlich auch schon und so schrieb er: „Die bewegenden Ereignisse in der Deutschen Demokratischen Republik eröffnen auch für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung ganz neue Perspektiven und Möglichkeiten für eine intensive Kooperation.“<sup>8</sup> Diese Kooperation, für die auch schon erste Schritte getan waren, sollte nun ganz konkret mit der Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte an der Kirchlichen Hochschule in Naumburg erfolgen. Die gesamtdeutsche Perspektive sollte also auf zwei Beinen in Ost und West stehen.

In dieses Konzept passte eine Tagung, die in einem ersten Teil vom 5. bis 7. Mai 1989 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain stattfand – also bis zu dem Sonntag der Kommunalwahlen in der DDR – und in einem zweiten Teil vom 15. bis 17. September in der Evangelischen Akademie Magdeburg – am folgenden Montag gingen in Leipzig immerhin schon 1.500 Menschen auf die Straße und das Neue Forum beantragte seine offizielle Zulassung. Die Tagung war also ein gesamtdeutsches Ereignis an zwei Standorten mit dem Ziel, auf die nunmehr 40-jährige Geschichte des Protestantismus in den

---

6 *Mehlhausen*, Joachim: Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung. In: *Evangelische Theologie* 48 (1988), 508–521.

7 Vgl. *Mehlhausen*, Forschungsprogramm (wie Anm. 3), 5f.

8 Ebd., 8.

beiden deutschen Staaten zurückzublicken und die eigene Position zu bestimmen<sup>9</sup>. Der politische Kontext dieser Frage aber änderte sich schnell.

Mehlhausens Forschungsprogramm nun wurde kommentiert von Kurt Nowak, der, in Leipzig lehrend, durch seine bei Böhlau in Weimar und bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen parallel verlegten Bücher zur „Euthanasie“ und zu „Evangelische Kirche und Weimarer Republik“ gesamtdeutsch in der Forschungslandschaft etabliert war. Nowak sollte in den folgenden Jahren der wesentliche Initiator für methodische Reflexionen und Debatten in der Kirchlichen Zeitgeschichte werden, was sich hier schon abzeichnete, und von ihm stammen auch kleinere Beiträge zu einer gesamtdeutschen Perspektive<sup>10</sup>. Nowaks Urteil über das Mehlhausens Forschungsprogramm war klar und deutlich: „In seiner Allgemeinheit ist das Arbeitspapier nur bedingt aussagekräftig. Es gleicht ein wenig dem Inhaltsverzeichnis eines noch nicht geschriebenen Buches.“<sup>11</sup> Vor allem kritisierte Nowak Mehlhausens Text als methodisch defizitär – dies galt besonders für die starke Fokussierung auf die Institutionengeschichte und somit für sein „verkirchlichtes Verständnis des Phänomens Protestantismus“, dem gegenüber Nowak für eine „Protestantismusforschung in einem umfassenderen Sinne“ plädierte<sup>12</sup>.

Was Nowak nicht explizit einforderte, war eine stärkere Konzentration auf die evangelische Kirche – in seinem Sinne: auf den Protestantismus – in der DDR, auch wenn er gleich zu Beginn seines Beitrages sozusagen für das Protokoll festhielt, dass Mehlhausen ihm brieflich versichert hatte, „die Eigentümlichkeiten des Protestantismus in der Sowjetischen Besatzungszone und nachmaligen DDR

---

9 Vgl. *Grünzinger*, Gertraud: Tagungsbericht: Ein geteiltes Jubiläum – 40 Jahre Protestantismus in beiden deutschen Staaten. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft (wie Anm. 3), 67–73.

10 *Nowak*, Kurt: Evangelische Kirche in Deutschland 1945–1995. Beitrag zu einer historischen Bilanz. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 40 (1996), 266–275.

11 *Ders.*: Gesprächsbeitrag zu dem Arbeitspapier von Joachim Mehlhausen. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft (wie Anm. 3), 21–33, 21.

12 Ebd., 26–28, 26.

seien in den Formulierungen des Papiers stets mitgemeint“.<sup>13</sup> Nowak konnte auch auf Gespräche zwischen dem Leitungskreis der Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte in Naumburg und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte verweisen, in denen man sich auf Forschungsthemen geeinigt hatte, die nicht alle spezifisch auf die evangelische Kirche in der DDR bezogen waren. Die gesamtdeutsche Perspektive sollte also die erwähnten zwei Standbeine haben, allerdings prallten nun zwei Sichtweisen aufeinander, die mit den Standbeinen nichts zu tun hatten: die institutionenbezogene des ehemaligen rheinischen Oberkirchenrates Mehlhausen und die des Protestantismus-Forschers Nowak, dessen Hauptinteressen außer in der Zeitgeschichte bei Schleiermacher und Harnack lagen.

Auf einer Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain bot Nowak kurz darauf – und auch noch im Jahre 1990 in einem Vortrag – eine „Fortsetzung des Gesprächs mit Joachim Mehlhausen“ an. Unterdessen war für Nowak der „Pluralismus der Lesarten“ ein wichtiges Stichwort geworden. Kurz gesagt hieß dies und heißt es noch: Die Kirchliche Zeitgeschichte ist nicht primär auf die Erforschung der Geschichte der Institution Kirche ausgerichtet, sondern auf das, was Nowak „Protestantismus in einem umfassenderen Sinne“ nannte. Nowak warf Mehlhausen in seiner „Fortsetzung des Gesprächs“ vor, den Pluralismus einengen und die Kirchliche Zeitgeschichte zu einer „gesellschaftspolitischen und kirchlich-theologischen Anwendungswissenschaft“ machen zu wollen<sup>14</sup>.

Die programmatischen und methodischen Debatten intensivierten sich also, freilich zumeist ohne konkreten Bezug auf das Forschungsfeld evangelische Kirche bzw. Protestantismus in der DDR. Grundsätzlich bezogen sich die Debatten auf die Frage, wieviel Politik- und Gesellschaftsgeschichte in die Kirchliche Zeitgeschichte integriert werden müsse und wie weit diese den Kreis ihrer Interessen über die Institution Kirche hinaus ausdehnen solle und müsse. Ganz neu waren diese Debatten nicht, und sie gehörten eigentlich immer noch hinein in den Emanzipationsprozess der Kirchengeschichte von einer

---

13 Ebd., 21.

14 Nowak, Kurt: „Pluralismus der Lesarten“ – Fortsetzung des Gesprächs mit Joachim Mehlhausen. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 11 (1991), 65–72, 67f.

seit der Zeit des so genannten Kirchenkampfes eingeübten Fixierung auf die Institution Kirche. Allerdings gewannen die Debatten nun erheblich an Schärfe, und das durch das Hinzukommen neuer Akteure, von denen der Marburger Kirchenhistoriker Jochen Christoph Kaiser einer, und der seit 1992 in Heidelberg lehrende Gerhard Besier ein anderer war.

Am nächsten standen sich Nowak und Kaiser, die zusammen mit dem Tübinger Historiker Anselm Doering-Manteuffel, dem Gießener Kirchenhistoriker Martin Greschat und dem in Essen lehrenden Politikwissenschaftler und Historiker Wilfried Loth seit 1988 die Reihe „Konfession und Gesellschaft: Beiträge zur Zeitgeschichte“ herausgaben. Dem Programm nach war und ist die Reihe auf Interdisziplinarität aus, vor allem in sozial- und gesellschaftsgeschichtlicher Hinsicht<sup>15</sup>. Seit demselben Jahr 1988 aber erschien auch die von Gerhard Besier maßgeblich verantwortete Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“, die einer methodischen Pluralität deutlich reserviert gegenüberstand und die Kirchliche Zeitgeschichte als primär theologisches Fach verstand. Die daraus folgenden Kontroversen bildeten sich in einem Sammelband ab, der 1996 in der Reihe „Konfession und Gesellschaft“ erschien und von Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak herausgegeben wurde: „Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden“<sup>16</sup>. Von einer besonderen Herausforderung durch den neuen Forschungsgegenstand DDR-Kirchengeschichte war in dem Band nicht die Rede. Sehr kritisch vermerkt wurden von Doering-Manteuffel allerdings Besiers Studien zu diesem Gegenstand<sup>17</sup>. Es zeichnete sich nun ab, dass es zu einem Kampf um die Deutungshoheit der Geschichte der evangelischen Kirche in der

---

15 Siehe das jedem Band von „Konfession und Gesellschaft“ vorangestellte Programm.

16 *Doering-Manteuffel, Anselm / Nowak, Kurt* (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*. Stuttgart / Berlin / Köln 1996. Vgl. die hier enthaltenen Beiträge von Besier, Doering-Manteuffel und Nowak.

17 Vgl. insbesondere: *Besier, Gerhard / Wolf, Stephan* (Hg.): *Pfarrer, Christen und Katholiken. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen*. Neukirchen-Vluyn 1991; *Doering-Manteuffel, Anselm*: *Griff nach der Deutung. Bemerkungen des Historikers zu Gerhard Besiers Praxis der ‚Kirchlichen Zeitgeschichte‘*. In: *ders. / Nowak, Kirchliche Zeitgeschichte* (wie Anm. 16), 79–89, 86f.



DDR kommen könnte, der die Debatten um Interdisziplinarität weit und bis in die außerkirchliche Öffentlichkeit hinein überstrahlen sollte.

Zugleich passierte das, was Kurt Nowak schon befürchtet hatte, dass nämlich nicht die Kirchliche Zeitgeschichte sich selbst, sondern das öffentliche Interesse ihr die Forschungsaufgaben vorgeben würde<sup>18</sup>: Die Stasi-Debatte hatte die evangelische Kirche erreicht, die dadurch die öffentliche Anerkennung für ihre Haltung in der DDR und ihre Rolle im Herbst 1989 zu verlieren drohte. Die im November 1992 in Suhl tagende EKD-Synode hatte nun ihr Thema: Vergangenheitsbewältigung, und die Kirchliche Zeitgeschichte hatte eine Aufgabe, die sich freilich ausschließlich auf die östlichen Landeskirchen bezog, während man erst viel später daran ging, eventuelle Stasi-Verstrickungen in westlichen Landeskirchen zu untersuchen. Kurz vor der Synode in Suhl, im September 1992, hatte sich eine „Arbeitsgemeinschaft zur Aufarbeitung der Vergangenheit“ konstituiert, der unter anderem angehörten: Siegfried Bräuer, zu dieser Zeit als erfahrener Kirchenmann und Zeitzeuge besonders gefragt; Kurt Domsch, ehemaliger Präsident des sächsischen Landeskirchenamtes und Vorsitzender des Leitungskreises der Naumburger Forschungsstelle; Martin Kramer, ehemaliger Präsident des Magdeburger Konsistoriums; Martin Onnasch, Kirchenhistoriker in Naumburg und bald in Erfurt; und auch der Wolfener Pfarrer Axel Noack<sup>19</sup>.

Überholt wurde die Arbeit dieser Kommission von der Tätigkeit der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“, an deren Anhörungen wiederum viele Mitglieder der „Arbeitsgemeinschaft zur Aufarbeitung der Vergangenheit“ beteiligt waren. Axel Noack lieferte für die Enquete-Kommission einen umfänglichen Beitrag zum Thema „Die Phasen der Kirchenpolitik der SED und die sich darauf beziehenden Grundlagenbeschlüsse der Partei- und Staatsführung in der Zeit von 1972 bis 1989“, und er wies auch auf die Probleme einer Ost-West-Vereinigung der zeitgeschichtlichen Forschung hin. Vieles aus diesem Beitrag lässt sich als Forschungsprogramm lesen, und generell ist immer noch Noacks Rat zu hören, die SED-Kirchenpolitik müsse bis

---

18 *Nowak*, Pluralismus der Lesarten (wie Anm. 14), 69.

19 *Schröter*, Ulrich / *Zeddes*, Helmut (Hg.): Nach-Denken. Zum Weg des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Hannover 1995, 10.

zu ihrer Wirkung an der Basis hin verfolgt werden<sup>20</sup> – man mag sich an Albrecht Schönherr's Äußerung beim Spitzengespräch zwischen Staat und Kirche im März 1978 erinnert fühlen: „Das Verhältnis von Staat und Kirche ist so gut, wie es der einzelne christliche Bürger in seiner gesellschaftlichen Situation vor Ort erfährt.“<sup>21</sup>

Trotz aller Methodendebatten bekam Joachim Mehlhausen mit seinem institutionenbezogenen Denken in gewisser Weise Recht. Als Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte musste er ganz pragmatisch agieren und den Auftrag der EKD, das Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR zu erforschen, umsetzen<sup>22</sup>. Konkret bedeutete dies auch, Quellen kirchlicher Herkunft vermehrt auszuwerten, um die staatlichen Quellen besser verstehen und deuten zu können. Durch das in diesem Kontext von der EKD initiierte Forschungsvorhaben „Kirche und Staat in der DDR“ war der Anstoß für Publikationen gegeben, die einige Jahre später erschienen<sup>23</sup>. Mehlhausens Engagement wurde zu seinem 60. Geburtstag im Jahre 1995 auch besonders gewürdigt, nämlich von Hermann Barth, damals Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD.

---

20 Vgl. *Noack*, Axel: Die Phasen der Kirchenpolitik der SED und die sich darauf beziehenden Grundlagenbeschlüsse der Partei- und Staatsführung in der Zeit von 1972 bis 1989. In: Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“. Bd. VI/2. Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur. Baden-Baden 1995, 1048–1133, 1056, 1124f.

21 epd Dokumentation 15 (1978), 10.

22 Vgl. *Mehlhausen*, Joachim: Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und die Erforschung der Kirchengeschichte der DDR. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 13 (1993), 1–6.

23 Vgl. *Silomon*, Anke: Synode und SED-Staat. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18.–22. September 1987. Unter Mitwirkung von Ulrich Bayer. Göttingen 1997; *Beier*, Peter: ‚Die Sonderkonten Kirchenfragen‘. Sachleistungen und Geldzuwendungen an Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter als Mittel der DDR-Kirchenpolitik (1955–1989/90). Göttingen 1997; *ders.*: Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt. Die Kirchentagskongreßarbeit in Sachsen im Kontext der SED-Kirchenpolitik 1968–1975. Göttingen 1999; und *Silomon*, Anke: ‚Schwerter zu Pflugscharen‘ und die DDR. Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980 bis 1982. Göttingen 1999.

Barth stellte die These auf: Die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung „tut dem kirchenleitenden Handeln den größten Dienst, wenn sie sich nicht in den Dienst politischer Interessen stellt, sondern bei ihrer Sache bleibt, nämlich herauszufinden, wie es wirklich gewesen ist.“<sup>24</sup> Das klang ein wenig nach Karl Barth – „zur Sache“ – und ein wenig nach Ranke – „wie es eigentlich gewesen“, und der Kontext zeigt, dass es vor allem ein Seitenhieb auf Gerhard Besier war, der inzwischen mit seinem dreibändigen Werk „Der SED-Staat und die Kirche“ Furore gemacht und sich geschichtspolitisch eindeutig positioniert hatte: Die evangelische Kirche, so Besier, hatte sich der SED-Diktatur zu sehr angenähert<sup>25</sup>.

Gesamtdeutsch ergänzend hielt auch Helmut Zeddies, ehemals Leiter des Kirchenamtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR und zu dieser Zeit Leiter der Außenstelle der EKD in Berlin, eine Laudatio auf Mehlhausen. Darin brachte er die Naumburger Forschungsstelle ins Spiel, die er vom Verdacht freisprach, sie habe Auftragsforschung für den Kirchenbund betrieben, so als habe sich dieser „ein dienstbares Instrument der Selbstdarstellung zur Überlieferung seiner eigenen Geschichte geschaffen“<sup>26</sup>. Das war dann aber zugleich der Abgesang auf die Naumburger Forschungsstelle, die inzwischen wie die gesamte Kirchliche Hochschule Ende 1993 abgewickelt worden war, was Zeddies so kommentierte: „Zu fragen bleibt lediglich, ob sie [die Forschungsstelle] von kirchenleitender Ebene das nötige Maß an Aufmerksamkeit und Akzeptanz erfahren hat, das ihr als einem Bereich Kirchlicher Zeitgeschichtsforschung zugestanden hätte.“<sup>27</sup>

Die Naumburger Forschungsstelle war tatsächlich einmal vom Kirchenbund ins Leben gerufen worden, weil die Kirchenleitungen die Erfahrung gemacht hatten – so schrieb Martin Onnasch –, „dass

---

24 *Barth*, Hermann: Kirchliche Zeitgeschichtsforschung und kirchenleitendes Handeln. Joachim Mehlhausen zum 60. Geburtstag. Referat am 29. Juni 1995 in Erfurt. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 16 (1996), 3–6, 3.

25 Vgl. ebd., 4.

26 *Zeddies*, Helmut: Kirchliche Zeitgeschichtsforschung und kirchenleitendes Handeln. Joachim Mehlhausen zum 60. Geburtstag. Referat am 29. Juni 1995 in Erfurt. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft (wie Anm. 24), 7–11, 8.

27 Ebd.

die Erinnerung an Ereignisse, Personen, Vorgänge und an die eigenen Beschlüsse mit wachsendem Zeitabstand lückenhaft und unsicher wird.“<sup>28</sup> Die Forschungsstelle hatte ihre Arbeit 1985 aufgenommen und Projekte als Aufgaben erhalten, von denen zwei jeweils Schlüsseldaten der DDR-Kirchengeschichte betrafen: In einem Projekt ging es um das Kommuniké von 1958, einen Schlüsseltext der SED-Kirchenpolitik, mit dem der „Zweite Kirchenkampf“ wenigstens offiziell beendet wurde; das andere befasste sich mit der Gründung des Kirchenbundes<sup>29</sup>. Zum Abschluss kam nur die Edition der Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz, die von Michael Kühne herausgegeben wurden<sup>30</sup>.

Martin Onnasch, ehemals in Naumburg lehrend, wehrte sich nach dem Ende der Forschungsstelle gegen den Begriff „Abwicklung“, da die Arbeit der Forschungsstelle durch die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte fortgeführt werden sollte, doch betonte er auch, dass beide Institutionen unterschiedliche Funktionen hatten: „War die Forschungsstelle in Naumburg als Gedächtnis der Kirchen konstruiert und bei ihren Ergebnissen nicht auf Publikationen aus, so hat die Arbeitsgemeinschaft viel stärker die Veröffentlichung von Forschungen mit ihrer Reihe ‚Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte‘ zum Ziel.“ Onnasch reagierte ebenfalls auf Kritik an der Schließung der Forschungsstelle, da die ostdeutschen Landeskirchen doch gerade jetzt erhöhten Forschungsbedarf hätten, und seine Antwort war, „daß der Bedarf wohl unbestreitbar ist, daß aber die Arbeit an der Geschichte der Kirchen um ihrer Vereinigung willen nicht nur von einer, sondern von allen Seiten betrieben werden soll und kann“<sup>31</sup>.

---

28 *Onnasch*, Martin: Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte 1985–1993. In: Schröter, Ulrich / Schultze, Harald (Hg.): Im Schatten des Domes. Theologische Ausbildung in Naumburg 1949–1993. Leipzig 2012, 119–125, 119. Vgl. auch *ders.*: Vom Umgang der Kirchen mit ihrer Vergangenheit. Versuch einer Bilanz der Arbeit der Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte 1985–1993. In: Evangelische Theologie 54 (1994), 566–576, 566.

29 Vgl. *ders.*: Forschungsstelle (wie Anm. 28), 120–124.

30 Vgl. *Kühne*, Michael: Die Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz 1945–1949. Göttingen 2005.

31 *Onnasch*, Vom Umgang der Kirchen (wie Anm. 28), 567.

Die Frage war freilich, wer für ein gesamtdeutsches Engagement zuständig sein sollte. Die Kommission der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte hatte seit ihrer Neukonstituierung im Jahre 1992 insgesamt 25 Mitglieder, davon stammten sechs aus Ostdeutschland: Siegfried Bräuer, Kurt Domsch, Martin Kramer, Kurt Nowak, Martin Onnasch und Eva-Maria Zehrer, heute Referatsleiterin der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung<sup>32</sup>.

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und eigentlich die EKD war es, bei der die Verantwortung für eine gesamtdeutsche Perspektive lag. So initiierte der Rat der EKD 1996 ein neues Forschungsprojekt, das wiederum die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte durchführen sollte und das den Titel „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“ trug<sup>33</sup>. Die Grundfrage hier war, ob man es mit zwei Parallelgeschichten zu tun hatte oder mit einer Beziehungsgeschichte. Wie stand es also mit den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden der Protestantismusgeschichten in Ost- und Westdeutschland? Gab es eine oder zwei evangelische Kirchen? Die Rede war nun auch von einer „temporär verdoppelten Geschichte“<sup>34</sup>. Betont wurde als Leitlinie die „besondere Gemeinschaft“ der evangelischen Kirchen und Christen in ganz Deutschland, die von der bis 1969 bestehenden Einheit der Landeskirchen in Ost und West unter dem Dach der EKD übrig geblieben war. Das Stichwort lieferte also der der SED-Diktatur so ungeliebte Artikel 4 der Ordnung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR.

Letztlich war man also wieder einmal bei der Institutionengeschichte angekommen, deren besonderer Aspekt das Verhältnis von Staat und Kirche war. Wissenschaftlich war das Projekt sehr

---

32 Aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 12 (1992), 1.

33 *Lepp*, Claudia: Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland. Ein neues Projekt. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 17 (1998), 61.

34 *Dies.*: Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland. Geschichte und Ertrag des EKD-Forschungsprojektes. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 20 (2002), 1–6, 1f.

ertragreich, zu nennen sind hier vor allem die Habilitationsschriften von Claudia Lepp, die das gesamte Thema der Ost-West-Gemeinschaft evangelischer Christen untersuchte; von Anke Silomon, die sich mit der Theorie und Praxis der „besonderen Gemeinschaft“ befasste; und von Katharina Kunter, die über den Konziliaren Prozess und die Ökumenischen Versammlungen in der DDR arbeitete<sup>35</sup>. Damit war auch einem Auftrag der EKD Rechnung getragen, sich mit einer ökumenischen Kontextualisierung der Kirchengeschichte der DDR zu befassen. Hinzu kamen andere Arbeiten und Tagungen<sup>36</sup>.

Ein abschließender Überblicksband im Taschenbuchformat wurde von Claudia Lepp und Kurt Nowak herausgegeben<sup>37</sup>. Hier kam dann auch stärker ein interdisziplinäres Interesse zum Tragen, wobei sich dieses bereits in den einzelnen Monographien verwirklichte, denn die drei Autorinnen sind studierte Historikerinnen. Der kleine Sammelband bot in gewisser Weise das, was die einzelnen Arbeiten nicht bieten konnten: eine gesamtdeutsche Gesamtschau nämlich. Martin Greschat versuchte sich in einer Rede auf der Abschlusstagung des Projektes an einer Bilanz, die durchaus kritisch gegenüber der Betonung der Institutionengeschichte ausfiel: „Zunächst ist mir der Hinweis wichtig, dass die Thematik des Lebens, Denkens und Handelns des einzelnen Christen sowie der Gemeinden, insbesondere in

---

35 Vgl. *Lepp, Claudia*: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969). Göttingen 2005; *Silomon, Anke*: Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft“. Der Ost-West-Dialog der deutschen evangelischen Kirchen 1969–1991. Göttingen 2006; und *Kunter, Katharina*: Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirche in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993). Göttingen 2006.

36 Vgl. *Mehlhausen, Joachim / Siegele-Wenschkevitcz, Leonore* (Hg.): Zwei Staaten – zwei Kirchen? Evangelische Kirche im geteilten Deutschland. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung. Leipzig 2000; *Beier, Peter*: „Kirchwerdung“ im Zeichen der deutschen Teilung. Die Verfassungsreform von EKD und BEK als Anfrage an ihre „besondere Gemeinschaft“. Göttingen 2004; und *Bulisch, Jens*: Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ (1947–1990). Göttingen 2006.

37 Vgl. *Lepp, Claudia / Nowak, Kurt* (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001.

der DDR, nicht im Mittelpunkt der Untersuchungen stand, aber glücklicherweise auch nicht völlig fehlte.“<sup>38</sup>

Greschat monierte bei dieser Gelegenheit, dass es an einer Erforschung der Vorgänge im westdeutschen Protestantismus mangle: „Ein annähernd zutreffendes Bild des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert lässt sich nur gewinnen, wenn beide Teile kritisch in den Blick genommen werden.“<sup>39</sup> Die Aufgabe zu sagen, wie es nun weitergehen solle, kam bei der Abschlusstagung des Projektes dem Marburger Kirchenhistoriker Jochen Christoph Kaiser zu, der zu dieser Zeit noch zu den jüngeren Fachvertretern gehörte und den Sozialen Protestantismus beziehungsweise die Diakoniegeschichte als sein Forschungsfeld profiliert hatte. Inhaltlich forderte Kaiser das ein, was den Schwerpunkt seiner eigenen Arbeit bildete, nämlich die Einbeziehung der Sozialgeschichte, der Kulturgeschichte und der Historischen Frauenforschung – ohne freilich auf die gesamt- bzw. ostdeutsche Thematik einzugehen<sup>40</sup>. Kaiser machte aber auch auf einen Sachverhalt aufmerksam, der häufig übersehen wird: Es gibt nur sehr wenige Professuren, die ausdrücklich der Kirchlichen Zeitgeschichte gewidmet sind. Kaiser konnte noch drei zählen: eine in Heidelberg, die damals mit Gerhard Besier besetzt war und die mit dieser Denomination seit Besiers Weggang aus Heidelberg nicht mehr existiert; eine in Leipzig, die durch den Tod Kurt Nowaks gerade vakant geworden war; und Kaisers eigene in Marburg, die nach dessen Emeritierung nicht mehr besetzt wurde<sup>41</sup>. Auch wenn das Bild nicht ganz vollständig ist, wird doch deutlich, dass die Kräfte begrenzt waren.

Um das Jahr 2000 verstarben Joachim Mehlhausen, Kurt Nowak und auch Leonore Siegele-Wenschkewitz, stellvertretende Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und Direktorin der Evangelischen Akademie Arnoldshain.

---

38 *Greschat*, Martin: Bilanz des Forschungsprojekts „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“. In: *Evangelische Arbeitsgemeinschaft* (wie Anm. 34), 16–26, 19.

39 *Ebd.*, 25.

40 Vgl. *Kaiser*, Jochen-Christoph: Forschungsaufgaben im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte nach 1945. In: *Evangelische Arbeitsgemeinschaft* (wie Anm. 34), 27–42.

41 Vgl. *ebd.*, 28.

Sie hatte diese Akademie zum Zentrum zeitgeschichtlicher Themen gemacht. Damit verbunden war ein gewisser personeller Umbruch, der mit einem Rückgang des Interesses an der Geschichte der Evangelischen Kirche in der DDR einherging – ein Rückgang, der auch mit dem Abklingen der Stasi-Debatte zu tun hatte. „Ausgeforscht?“ hieß darum der Titel eines Aufsatzes von Claudia Lepp, der einen forschungsgeschichtlichen Überblick bot. Lepp betonte, es gäbe nach wie vor „Forschungsdesiderate im Bereich des DDR-Protestantismus“, sie konstatierte aber andererseits einen „immense[n] Nachholbedarf in der Erforschung der Kirchengeschichte der Bundesrepublik bis 1989“<sup>42</sup>. Darin also war sie sich mit Greschat einig.

Zur gleichen Zeit stellte die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte schon Überlegungen an, wie dieser Nachholbedarf zu stillen sei, und sie hatte beschlossen, sich auf den westdeutschen Protestantismus im gesellschaftlichen Wandel der 1960er und 1970er Jahre zu konzentrieren. Beteiligt daran war nicht zuletzt ein Akteur mit ostdeutschen Wurzeln: der Religionssoziologe Detlef Pollack nämlich. 2005, im 50. Jahr ihres Bestehens, veranstaltete die Evangelische Arbeitsgemeinschaft eine Tagung zum Thema Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren<sup>43</sup>. Dies war unverkennbar ein westdeutsches oder westeuropäisches Thema; der ostdeutsche Protestantismus kam nur im Blick auf die Rezeption des Prager Frühlings vor<sup>44</sup>. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, Harry Oelke, sprach in der Einleitung zu dem Tagungsband von neuen Horizonten für die Kirchliche Zeitgeschichte<sup>45</sup>.

---

42 Lepp, Claudia: Ausgeforscht? Überlegungen zu Stand und Perspektiven der Forschung zur Kirchengeschichte der DDR. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 24 (2006), 93–101, 98, 100.

43 Vgl. Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Göttingen 2007.

44 Vgl. Obse, Marc-Dietrich: Ostdeutscher Protestantismus und Prager Frühling. In: ebd., 131–146.

45 Vgl. Oelke, Harry: Einleitung. In: Hermle / Lepp / Oelke, Umbrüche (wie Anm. 43), 19–31, 19.



Eine weitere Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Politisierung des Protestantismus in der Bundesrepublik in den 1960er und 70er Jahren, die 2009 stattfand, und eine dritte im Jahr 2013 zu Religion und Lebensführung im Umbruch der 60er Jahre setzten den scheinbar eindeutigen Kurs hin auf eine Konzentration der Forschungsarbeit auf die alte Bundesrepublik fort. Dies spiegelt sich auch in der Buchreihe der Arbeitsgemeinschaft wider: Seit 2006 ist hier (mit einer Ausnahme) kein Band mehr zur Kirchengeschichte in der DDR erschienen<sup>46</sup>, während im selben Jahr 2006 noch eine Reihe von Bänden erschienen war, die sich der Anregung durch den Forschungsschwerpunkt „Die evangelische Kirche im geteilten Deutschland“ verdankten; so die bereits erwähnten Bücher von Claudia Lepp, Anke Silomon und Katharina Kunter, aber auch die Untersuchung von Karoline Rittberger-Klaas zu den Kirchenpartnerschaften in Württemberg und Thüringen<sup>47</sup>.

Auch unter Berücksichtigung dieses Befundes aber (und der Autor versteht sich nicht als Kritiker im eigenen Hause) ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass es nicht darum gehen kann, die ostdeutsche gegen die westdeutsche Kirchengeschichte (und umgekehrt) auszuspielen. Die Gewinnung einer gesamtdeutschen Perspektive wäre auch durch eine publizistische Parität nicht erreicht: Das Ergebnis sind meistens doch Studien zur Geschichte des Protestantismus in Ost oder West. Die Gefahr besteht also weiterhin, dass die Erinnerung an die Geschichte des Protestantismus geteilt bleibt, und dabei spielt die Herkunft derer, die sich damit befassen, sicher eine Rolle.

---

46 Danach erschien: *Rutbendorf-Przewoski*, Cornelia von: Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR. Göttingen 2015. Hinzuweisen ist auch auf: *Lepp*, Claudia: Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau. Göttingen 2015.

47 *Rittberger-Klaas*, Karoline: Kirchenpartnerschaft im geteilten Deutschland. Am Beispiel der Landeskirchen Württemberg und Thüringen. Göttingen 2006.



## Forschungen zu Städtebau und Kirchenbau

*Eva-Maria Seng*

Städtebau und Kirchenbau sind zwei zentrale Themen, die interdisziplinär zahlreiche Wissenschaften berühren und miteinander verbinden, wie zum Beispiel Kunst- und Kirchengeschichte, Geschichte, Liturgie- und Mentalitätsgeschichte. Zugleich gerieten beide in den letzten Jahren im Zuge religiöser und gesellschaftlicher Transformationsprozesse neu ins Blickfeld wissenschaftlicher Diskurse.

In meiner Dissertation zum evangelischen Kirchenbau im 19. und frühen 20. Jahrhundert und den mit diesem verbundenen umfangreichen kirchenpolitischen Diskussionen, insbesondere im Zusammenhang mit der Eisenacher Konferenz und damit der Vorgängereinstitution, die zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) führte, lag neben Stil, Funktion, Nutzung, spezifischen Anforderungen eines Gebäudes als Predigt- und Feierraum ein Hauptaugenmerk auf der Funktion von Kirchenbauten und kirchlichen Gebäuden und damit den gesellschaftlichen Prozessen und Reaktionen der Kirche in der industriell geprägten Umwelt sowie den Umbruchsprozessen des 19. Jahrhunderts<sup>1</sup>.

Kirchenbau wurde dabei nicht unter einem traditionellen kunsthistorischen monographischen Zugriff als Geschichte eines einzelnen Architekten und dessen schöpferischem Werk verstanden, sondern als Ausdruck und Umsetzung kirchenpolitischer und sozialer Anforderungen der Zeit, auf die dann sehr wohl ein architektonisches Werk prozesshaft in Auseinandersetzung mit der Typologie und Genese des Kirchenbaus zu reagieren suchte.

Meine Habilitationsschrift zum Städtebau des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigt sich mit dem zweiten Themenfeld Städtebau, Stadtplanung und Anforderungsprofil der dort tätigen Akteure. Sie zeichnet den Weg nach weg von einer reaktiven Handlungsweise im Bauwesen der Kommunen und Territorialstaaten mit lediglich

---

<sup>1</sup> *Seng, Eva-Maria: Der evangelische Kirchenbau im 19. Jahrhundert, die Eisenacher Bewegung und der Architekt Christian Friedrich von Leins (Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 15). Tübingen 1995.*

schadensbekämpfender Rolle hin zu einer aktiven Planungsbehörde mit gestalterischen Kompetenzen<sup>2</sup>.

Die von mir verfolgten Fragestellungen und angewandten Methoden werden am Beispiel von Kirchenbau und städtischem Wandel, Sakraltopographie als Faktor der Stadttransformation, exemplarisch sichtbar.

#### Kirchenbau und städtischer Wandel, Sakraltopographie als Faktor der Stadttransformation

Das Städtewachstum im 19. Jahrhundert und die damit einhergehende Umwälzung der Lebensverhältnisse durch Urbanisierung und Industrialisierung veränderte nachhaltig die seit der Reformation meist territorial-konfessionell geschlossenen Gebiete durch eine stärkere konfessionelle Durchmischung. Das Bild der Städte wandelte sich durch zahlreiche Kirchenneubauten, Pfarrgründungen bzw. Neuzuschnitte der Pfarrsprengel der christlichen Konfessionen, insbesondere der lutherischen und katholischen Kirche oder der reformierten und katholischen Kirche, je nach konfessioneller Ausrichtung. Zudem prägten neu errichtete Synagogenbauten in jeder größeren Stadt nach der Gleichberechtigung der jüdischen Bevölkerung im 19. Jahrhundert die Sakraltopographie der Städte. Als Forschungsfragen treten die komplexen Vorgänge von Stadterweiterung, Kirchenneubauten und den dahinter stehenden Kräften, Pfarrgründungen bzw. Neuzuschnitten der Pfarrsprengel und nicht zuletzt die Finanzierungsfrage sowohl der Bauten wie der damit zusammenhängenden Pfarrstellen zutage. Die Stadterweiterungen, Kirchenneubauten und Pfarrgründungen des 19. Jahrhunderts veränderten die Städte und ihr Bild sowohl im Äußeren wie in der inneren Einteilung nachhaltig und ordneten sie neu. Die Notwendigkeit des Kirchenneubaus und der damit zusammenhängenden Gründung von neuen Gemeinden wurde zunächst nur von einem kleinen Kreis von Kirchenpolitikern bewusst gefordert und gefördert, während die Staaten sich aus rein fiskalischen Überlegungen dem zu entziehen suchten. Erst als Pfarrgründungen und Kirchenbauten als Mittel der Integration und als Handlungsfeld der sozialen

---

2 Seng, Eva-Maria: Stadt, Idee und Planung. Neue Ansätze im Städtebau des 16. und 17. Jahrhunderts. München / Berlin 2003.

Frage angesehen wurden, waren der Einsatz öffentlicher Mittel bzw. die nun erhobenen Kirchensteuern unumstritten<sup>3</sup>.

Im 20. und 21. Jahrhundert steht die Frage nach der Rolle der Sakralbauten im Zuge des städtischen Wandels unter scheinbar umgekehrten Vorzeichen. Die bundesdeutsche Situation ist dabei nach dem Zweiten Weltkrieg insbesondere dadurch gekennzeichnet, dass zwei Drittel der heutigen Bausubstanz nach 1948 entstand, ein in der Geschichte singulärer Vorgang.<sup>4</sup> Eine kontinuierliche Erneuerung oder Transformation der Städte durch Abriss und Neubau einzelner Bauten oder Bautengruppen war einem flächendeckenden Neubauen gewichen, in deren Mitte Ruinen und Denkmalinseln überdauerten. Der Wiederaufbau der zentralen alten Sakralbauten wurde dabei im Äußeren meist rekonstruierend und im Inneren purifizierend durchgeführt. Zugleich sorgte die große Migrationsbewegung der Flüchtlingsströme aus den deutschen Ostgebieten und Osteuropa für zahlreiche Kirchenneubauten insbesondere in den ausgehenden 1950er, sowie in den 1960er und 1970er Jahren in den neuen Wohnquartieren. Diese Bauten sind inzwischen unter Bestands-Druck geraten. Die beiden großen Kirchen, die evangelische und die katholische, verzeichnen seit Jahren einen Rückgang ihrer Mitgliederzahlen auf heute nur mehr 56 % der Gesamtbevölkerung. Zahlreiche Gemeinden werden deshalb zusammengelegt, Kirchenbauten damit überzählig, zudem sind sie für die immer kleiner werdenden Gemeinschaften nicht mehr finanzierbar. Gerade die zahlreichen Nachkriegskirchenbauten sind von der Aufgabe bzw. Außerdienstnahme am stärksten betroffen. Zahlreiche Fragen tun sich hier auf: Gibt es neben den Sakralbauten der Hauptkonfessionen weitere Bauten von Freikirchen und Moscheebauten und wenn ja, treten diese in der Sakraltopographie der Städte in Erscheinung? Werden Kirchenbauten bei ihrer Umnutzung als Sakralbauten unkenntlich

---

3 Seng, Eva-Maria: Stadterweiterungen, Kirchenneubau und Pfarrgründungen im 19. Jahrhundert. In: Freitag, Werner (Hg.): Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum. Köln / Weimar / Wien 2011, 131–174.

4 Vgl. Beseler, Hartwig: Baudenkmale – Zeugnisse architektonischer Überlieferung im Umbruch. In: ders. / Gutschow, Niels: Kriegsschicksale Deutscher Architektur. Verluste – Schäden – Wiederaufbau. Bd. I: Nord. Neumünster 1988, IX–XI, XXXVII.

gemacht oder führt gerade ihr sakrales Äußeres oder Inneres zur Weiterverwendung? Wurden Sakralbauten nach kriegerischer Zerstörung abgeräumt oder wurden Ruineteile zur Erinnerung und aus Identitätsgründen bewahrt? Was sind die Dominanten der Städte im 20. und 21. Jahrhundert? Wurden die Sakralbauten abgelöst und wenn ja, durch welche Art von Bauten? Wurden und werden auf diese sakralisierende Formen und Elemente übertragen, die zuvor dem Kirchenbau eigen waren? Diese neueren Forschungsfragen sind Gegenstand des Beitrages „Das Sakrale als Faktor des städtischen Wandels“, der auf einer Tagung in Bern 2017 verhandelt wurde<sup>5</sup>. Als Fazit der oben genannten Fragen und Ausführungen lassen sich einige Beobachtungen festhalten: Keineswegs haben wir einen Rückgang der Sakralgebäude in der Moderne zu verzeichnen, sondern vielmehr Konjunkturen des Sakralen und im Augenblick eher eine Zunahme und Diversifizierung durch weitere Bauten der Freikirchen oder durch Moscheebauten. Diese treten zunehmend mit sichtbaren, auch monumentalen Bauten nicht nur an der Peripherie, sondern auch im Inneren der Städte in Erscheinung.

Sakralbauten werden auch nach deren Umnutzung noch als Sakralbauten wahrgenommen. Auf diesen Umstand wies Johannes Stückelberger 2015 in einem Aufsatz über Kirchengenutzungen aus städtebaulicher Sicht am Beispiel Basels hin, indem er formulierte, dass „auch umgenutzte Kirchen [...] Teil der Sakraltopographie einer Stadt“ seien. Denn „ihr Äußeres bleibt in der Regel von der Neunutzung des Inneren unberührt, wird weiterhin als Kirche identifiziert und hat somit eine anhaltende religiöse Ausstrahlung auf die Stadt“.<sup>6</sup>

Unterschieden werden muss dabei auch zwischen Sakralgebäude, sakraler Nutzung, sakralisierender Wirkung – also sakralen Parametern der Architektur wie Höhe, Weite, Licht – und dem Übertrag sakralisierender Elemente auf andere Architektur- und Nutzungskonzepte.

So hält die sakrale Wirkung auch bei veränderter Nutzung, z. B. als Kolumbarium an, indem die Bauten weiterhin meist selbstver-

---

5 Die Tagung „Religiöse Räume im Wandel. Transformationen städtischer Sakraltopographien in der Schweiz heute“ fand vom 17. bis 18.2.2017 an der Universität Bern statt.

6 *Stückelberger, Johannes*: Kirchengenutzungen aus städtebaulicher Sicht. In: *kunst und kirche* 78 (2015), H. 4, 18–25, 20.

ständig als Sakralbauten wahrgenommen werden, ja sogar durch pastorale Angebote dieser Eindruck erst gar nicht schwindet. Doch auch bei der Umnutzung der Sakralbauten zu Bildungsinstitutionen scheint die sakrale Wirkung weiter spürbar zu sein. Nicht von ungefähr gab es beim neu errichteten Aula-Bau der Leipziger Universität, dem Paulinum, das mit seinen gotisierenden oder auch kirchlichen<sup>7</sup> Formen an Sakralbauten und die hier zuvor gesprengte Universitätskirche erinnert, Auseinandersetzungen zwischen der Bürgerinitiative Paulinerverein e. V., die die Nutzung des Baus wieder in kirchliche Entscheidungsbefugnis überführt sehen möchte, und der Bürgerinitiative „Für eine weltoffene, weltliche und autonome Universität Leipzig“, die die Trennung von Kirche und Staat befürwortet und jede geistliche und geistige Beeinflussung der Universität abgewehrt haben will. In einem Kompromiss wurde der Name „Paulinum – Aula und Universitätskirche St. Pauli“ festgelegt und eine multifunktionale Nutzung festgeschrieben<sup>8</sup>.

Die Übertragung sakralisierender Wirkung auf profane Objekte und insbesondere auf Kulturbauten lässt sich schon seit dem 19. Jahrhundert bei Museen, als Tempel der Musen, festmachen. Hier erfolgte eine Übertragung in doppeltem Sinne sowohl auf die Architektur als auch auf die ausgestellten Objekte. Die Kunst und ihre Bauten traten somit zunehmend an die Stelle der Religion im

---

7 Es soll hier eigens der Begriff der Architekturtheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts verwendet werden, die die gotische Architektur als „kirchlich“ bezeichneten. In diesem Sinne verfuhr auch die Baupraxis, indem historisierende oder gotisierende Fenster, Portale, Turmbauten verwendet wurden. Vgl. *Ladendorf*, Heinz: Wiederaufnahme von Stilformen in der bildenden Kunst des 15.–19. Jahrhunderts. In: *Forschungen und Fortschritte* 25 (1949), 98–101. Vgl. hierzu auch *Seng*, Eva-Maria: Rekonstruktionen von Kontinuität zwischen 1600 und 1800: Überbrückung der durch Politik, Religion und Krieg verursachten Zäsuren. In: *Nerdinger, Winfried / Eisen, Markus / Strobl, Hilde* (Hg.): *Geschichte der Rekonstruktion – Konstruktion der Geschichte*. München / Berlin / New York 2010, 78–95 u. 225–232, hier 83–86 u. 91–93.

8 Vgl. [www.Paulinerverein.de](http://www.Paulinerverein.de) (abgerufen am 4.4.2017); sowie Bürger pro Uni – Leipziger Bürgerinitiative für eine weltoffene, weltliche und autonome Universität ([www.buerger-pro-uni.de](http://www.buerger-pro-uni.de) [abgerufen am 4.4.2017]). Es handelt sich um den sog. Harms-Kompromiss vom Dezember 2008, geschlossen zwischen Vertretern der Universität Leipzig, des Freistaates Sachsen, der evangelischen Landeskirche sowie der Stadt Leipzig.

öffentlichen Raum. Die neuen Museums- und Kulturbauten wie die Elbphilharmonie in Hamburg (Architekten Herzog & de Meuron, eröffnet 2016), das Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (Rudy Ricciotti, 2013) oder die Oper in Oslo (Architekturbüro Snøhetta, 2008) werden damit nicht nur zu Dominanten der Stadtsilhouetten, sondern auch durch die Übertragung sakralisierender Wirkung aufgewertet und auratisch aufgeladen.

Im Anneliese Brost Musikforum Ruhr in Bochum (Planungsbüro Bez + Kock, 2016) wird die Übertragung und Zuweisung des Sakralen auf säkulare Gegenstände besonders augenfällig, indem der Weg zur Kunst wie ein Prozessionsweg durch die St. Marienkirche angelegt ist. Nicht zuletzt nutzt David Chipperfield in seinem Firmenneubau für Franz Jacoby in Paderborn die sakralisierende Aura der in eine Ruine verwandelten Kapuzinensklsterkirche zur Aufwertung der dort verhandelten Waren. Der Entwurf sieht vor, den Kirchenraum ohne Dachstuhl zur Eingangspassage und zum Zugang zum Foyer und den dort abgehenden Firmenräumen zu bestimmen. Die Mauerwände sollen dabei begrünt werden. Eingangsportal sowie Kirchenbau – besser Ruine – wird so zum Initiationsweg des Firmenimperiums für Woll-, Bastel- und Handarbeitsläden und -bedarf<sup>9</sup>.

Wird also Sakrales neu säkularen Gegenständen zugewiesen? Und haftet noch an ehemals sakralen Räumen die Aura des Sakralen, haben wir es also mit der Transformation des Numinosen auf andere Gegenstände und Nutzungszusammenhänge zu tun? Was letztlich, wenn wir das weiter denken wollen, eben nicht die zunehmende „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) nahelegt, sondern eine Vielfalt sakralisierender Elemente in Architektur und deren Funktion.

---

9 Seng, Eva-Maria: Das Sakrale als Faktor des städtischen Wandels. In: Stückelberger, Johannes (Hg.): Die Stadt als religiöser Raum. Transformationen städtischer Sakraltopographien heute am Beispiel der Schweiz. Bern (im Erscheinen).



## Adolf Hitlers „Mein Kampf“ und das Christentum in den Jahren 1933 und 1934\*

*Catharina Koke*

Religion und Christentum spielen im Kontext von Adolf Hitlers Schrift „Mein Kampf“ unter verschiedenen Gesichtspunkten eine Rolle, auch wenn es sich primär um eine politische Schrift handelt<sup>1</sup>. Grundlegend für diesen Zusammenhang ist Hitlers Verständnis von Religion im Sinne einer Weltanschauung. Diese begreift er als einen Ausdruck des inneren Gefühls mit der Aufgabe, die Gesellschaft zu stützen<sup>2</sup>. So verstanden lässt sich Religion problemlos durch jede andere Ideologie ersetzen.

Allein durch diese Tatsache ergibt sich noch kein Bezug zum Christentum, welches von Hitler, ebenso wie Religion allgemein, in „Mein Kampf“ ambivalent bewertet wird. Hitler kritisiert einerseits die milde, auf Versöhnung ausgerichtete Seite des Christentums<sup>3</sup> und begrüßt andererseits den fanatischen Charakter des Christentums in der Durchsetzung seiner Lehre in der Antike<sup>4</sup>. Er lobt die wichtige Rolle, die die Kirche im Ersten Weltkrieg gespielt hat<sup>5</sup>, beschuldigt sie jedoch zugleich, zu wenig nationalen Charakter zu besitzen<sup>6</sup>. Er äußert den Vorwurf, die Kirchen würden sich zu sehr auf konfessionelle Streitigkeiten konzentrieren und darüber ihre eigentliche Aufgabe vergessen<sup>7</sup>. Aufgrund dessen seien sie selbst an ihrem schlechten Zustand schuld.

---

\* Es handelt sich um die Ergebnisse meiner Examensarbeit, die am Lehrstuhl Kirchengeschichte II der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München bei Prof. Dr. Harry Oelke im Jahr 2016 entstand.

1 Dieses Verständnis äußert Hitler bereits in seinem Vorwort zur ersten Ausgabe, in dem es heißt, dass in „Mein Kampf“ die Entwicklung und die Ziele der nationalsozialistischen Bewegung dargestellt werden sollen. Vgl. *Hitler, Adolf: Mein Kampf*. Bd. 1. München 1925, Vorwort.

2 Vgl. bspw. ebd., 366.

3 Vgl. ebd., 80.

4 Vgl. ebd., 372.

5 Vgl. ebd., 119.

6 Vgl. ebd., 113f.

7 Vgl. *Hitler, Adolf: Mein Kampf*. Bd. 2. München 1926, 210–213.

An anderen Stellen wird – obwohl Hitler betont, dass der Antisemitismus rassistisch und nicht religiös begründet sein sollte<sup>8</sup> – das Christentum für seine antisemitische Argumentation herangezogen, indem er ihm gewisse Denkfiguren wie die des arischen Jesus<sup>9</sup> oder die des Juden als Verbündeten des Teufels<sup>10</sup> entnimmt. Darüber hinaus stützt er seine Ausführungen über Eugenik mit der Behauptung, jeder, der anders handle, versünde sich am „Ebenbild des Herrn“<sup>11</sup>, womit er sich ebenfalls auf christliche Vorstellungen bezieht. Sein Antisemitismus zeigt sich an diesen Stellen stark christlich beeinflusst, auch wenn Hitler diese Ideen nicht direkt dem Christentum, sondern unter anderem seinen Vorbildern Adolf Stöcker oder Karl Lueger entnimmt<sup>12</sup>.

In der Sprache zeigen sich jedoch die stärksten Bezüge zu Religion und Christentum. Hitler verbindet vielfach politische Symbole mit religiös konnotierten Begriffen, um Emotionen hervorzurufen. Häufig vermischt er in antisemitischen Argumentationen bestimmte Vorstellungen aus Religion und Christentum mit denen des Sozialdarwinismus<sup>13</sup>. Er verknüpft Religion und Politik und erzeugt auf diese Weise etwas, das man mit Claus-Ekkehard Bärsch eine „politische Religion“ nennen kann<sup>14</sup>. Indem Hitler auf diese Weise die religiösen Gefühle der Rezipienten anspricht, erzeugt er eine emotionale Bindung zur nationalsozialistischen Weltanschauung. Hitler stilisiert sich als religiöser Führer und spricht dem Christentum durch seine Gleichsetzung von Religion und Weltanschauung seinen alleingültigen Wahrheitsanspruch ab, den er auf den Nationalsozialismus überträgt.

---

8 Vgl. *Hitler*, Mein Kampf 1 (wie Anm. 1), 124–126.

9 Vgl. ebd., 325.

10 Vgl. ebd., 329.

11 *Hitler*, Mein Kampf 2 (wie Anm. 7), 35.

12 Vgl. *Jung*, Martin H.: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen. Darmstadt 2008, 201.

13 Zum Sozialdarwinismus im Kontext von „Mein Kampf“ vgl. *Hartmann*, Christian u. a. (Hg.): *Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition*. 2 Bde. Im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte München. Berlin 2016, 980, Anm. 38.

14 *Bärsch*, Claus-Ekkehard: Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. 2., vollst. überarb. Aufl. München 2002.

Religion besitzt in „Mein Kampf“ von daher vor allem den Charakter des Politischen.

Die theologische Literatur, die sich mit dem Zusammenhang zwischen Nationalsozialismus und Christentum befasst und in den Jahren 1933 und 1934 veröffentlicht wurde, nimmt zum Teil direkt, in den meisten Fällen allerdings eher indirekt Bezug auf Inhalte aus „Mein Kampf“. Inhaltliche Parallelen, wie sie beispielsweise in den Adventspredigten von Michael Kardinal von Faulhaber vorliegen, die sich auf die Themen Sünde und den Abfall von Gott beziehen, lassen sich nicht nur auf „Mein Kampf“, sondern vor allem auf die zeitgenössische Diskussion zurückführen.

Ähnliches gilt bei Äußerungen zum kämpferischen Charakter des Christentums<sup>15</sup> oder Argumentationen gegen den Bolschewismus<sup>16</sup>. Derartige Übereinstimmungen lassen sich weniger als Folge der Lektüre von „Mein Kampf“ auffassen, sondern sind vielmehr Ergebnis der damaligen öffentlichen Auseinandersetzungen. Dennoch lässt sich anhand dieser Vergleiche nicht ausschließen, dass das Buch von christlichen Autoren gelesen wurde.

Was die direkte Rezeption von „Mein Kampf“ angeht, können eine Reihe anderer Aussagen getroffen werden. Zum einen befassten sich sowohl Kritiker als auch Befürworter des Nationalsozialismus und die NS-Regierung selbst mit den Aussagen des Buches. Sie bezogen sich vornehmlich auf das Verhältnis von Religion und Politik. „Mein Kampf“ wurde einerseits herangezogen, um Hitler zu überhöhen<sup>17</sup>, andererseits um die Forderungen der Deutschen Christen nach einer Reichskirche zu unterstützen. Die Referenz auf „Mein Kampf“ erfolgte vor allem dann, wenn es um Politik ging, was erneut den Charakter einer ‚politischen Religion‘ des Nationalsozialismus unterstreicht. Es wird deutlich, dass Hitler durchaus als religiös verstanden wurde, und dass es in der ‚Judenfrage‘ vielfach Übereinstimmungen mit seinen Aussagen aus „Mein Kampf“ gibt.

---

15 Vgl. bspw. *Knevels*, Wilhelm: Deutsches Wesen und christlicher Glaube (Deutschtum und Christentum 1). Frankfurt am Main 1934.

16 Vgl. bspw. *Künneht*, Walter: Heidnischer Geist oder heiliger Geist? Berlin 1934.

17 Vgl. bspw. *Engelke*, Fritz: Christentum deutsch. Hamburg 1933.

Eine Ausnahme in der Rezeption von „Mein Kampf“ stellt die Zeitschrift *Junge Kirche* dar. Die einzelnen Artikel wenden sich gegen eine Vermischung von Politik und Kirche, wie es in der Bewegung der Deutschen Christen vorgesehen war. Mit dieser Verurteilung der Deutschen Christen ist auch eine versteckte Kritik am Nationalsozialismus verbunden. „Mein Kampf“ wird für eine kritische Stellungnahme gegenüber der nationalsozialistischen Weltanschauung herangezogen, es bleibt jedoch offen, ob sich diese auch auf das Buch bezieht, da die Aussagen in „Mein Kampf“ dem Handeln des nationalsozialistischen Regimes vielfach widersprechen. Wenn sich mit den Worten aus „Mein Kampf“ gegen die Vermischung von Politik und Religion ausgesprochen wird, richtet sich diese negative Beurteilung jedoch auch gegen die im Buch entwickelte politische Religion.

Offen bleibt, warum jene Stellen, an denen sich Hitler in „Mein Kampf“ gegen die Kirche und gegen das Christentum wendet, nicht kritisiert worden sind. Die Zeitschrift *Junge Kirche* enthält zwar in Ansätzen eine Kritik an „Mein Kampf“, bleibt dabei jedoch sehr implizit. Inwieweit sich Veröffentlichungen und Kritiken in Bezug auf „Mein Kampf“ von christlicher Seite verändert haben, muss anhand dieser wenigen Quellen noch offen bleiben. Es bleibt zu fragen, ob und inwieweit sich der Blick auf „Mein Kampf“ während des Dritten Reiches geändert hat.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es auf zwei Ebenen eine Beziehung zwischen „Mein Kampf“ und Religion gibt. Die eine Ebene betrifft Inhalt und Sprache des Buches selbst, die andere die Rezeption durch den Leser. Während „Mein Kampf“ – als politisches Buch – eine politische Religion entwickelt, geht es dem Großteil der Rezipienten um die Beziehung von Religion und Kirche. In letzterem Fall gibt es zwei Positionen: Ein Teil betont die Trennung von Religion und Politik, während der andere Teil sich auf die Vereinbarkeit von Kirche und Staat beruft.

Handlungsoptionen von Pfarrern und Gemeinden in der Zeit  
des Nationalsozialismus. Eine vergleichende Studie für die  
Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern anhand der  
oberfränkischen Dekanate Bayreuth und Coburg

*Liesa Weber*

Aus urheberrechtlichen Gründen ist eine Online-Publikation nicht  
möglich.

Religion in der geteilten Stadt.  
Christliche Vergesellschaftung und Kalter Krieg in Berlin

*Maria Neumann*

Berlin war zwischen 1945 und 1990 der symbolische Ort einer in zwei Blöcke geteilten Welt. Nicht jede Verbindung wurde dabei aber unterbrochen. Manche Kommunikationsformen blieben über den Eisernen Vorhang hinweg jedenfalls rudimentär erhalten. Christliche Gemeinschaften etwa hatten den Anspruch, ihre kirchliche Einheit über staatliche Grenzen hinweg aufrechtzuerhalten und zu verteidigen. Trotzdem stellten sie nicht erst 1990 konfessionsübergreifend fest, dass „die Kirchen im Westen und Osten [...] völlig verschiedene Sprachen sprechen.“<sup>1</sup>

Mit Blick auf die Stadt Berlin frage ich in meinem Promotionsprojekt deshalb, wie religiöse Vergesellschaftung unter den Bedingungen der Trennung funktionierte und in welcher Weise Organisationen und Praktiken unterschiedlicher kirchlicher Ebenen und Milieus in der Lage waren, die Mauer zu überwinden. Die Fragestellung richtet sich also auf die gegenseitige Beobachtung, geteilte Kommunikation und wechselseitige Beeinflussung der beiden deutschen Gesellschaften. Dabei werden christliche Gemeinschaften vor dem Hintergrund des Kalten Kriegs aber nicht als isolierte Institutionen betrachtet, sondern nach ihrem Potential für eine grenzübergreifende Verflechtungsgeschichte des geteilten Berlins befragt. Das Quellenkorpus dieser Arbeit besteht im Wesentlichen aus Archivalien, kirchlichen Printmedien und Ego-Dokumenten wie Nachlässen und Zeitzeugeninterviews.

#### Forschungsstand

Da die historische Forschung des 20. Jahrhunderts in weiten Teilen selbst einer klassischen Säkularisierungsthese unterlegen ist, wurde Religion als ein Forschungsthema der Geschichtswissenschaft lange

---

1 Das Zitat von Bischof Kurt Scharf findet sich in: *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, 136.

marginalisiert<sup>2</sup>. Erst unter dem Einfluss kulturhistorischer und modernisierungskritischer Ansätze beschäftigten sich die Geschichtswissenschaften wieder häufiger mit religiösen Fragen. Dabei fällt jedoch auf, dass in der Historiographie noch immer strikt zwischen der Bundesrepublik und der DDR als zwei anscheinend hermetisch voneinander abgetrennten Räumen unterschieden wird. Auch sind Studien, die die Entwicklung mehrerer Konfessionen problematisieren, äußerst selten. Etwaige Wechselwirkungen wurden schon bei der Anlage der meisten Forschungsvorhaben ausgeschlossen, obwohl gerade die zeitgenössische Furcht vor Säkularisierungsprozessen in modernen Gesellschaften sehr wohl system- und konfessionsübergreifend diskutiert wurde<sup>3</sup>. So waren christliche Gemeinschaften nicht nur an einem regelmäßigen Austausch interessiert, sondern versuchten ebenso, voneinander zu lernen oder sich bewusst voneinander abzugrenzen. Zu diesem Schluss kommt auch die Historikerin Claudia Lepp, die die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen erforschte<sup>4</sup>. Lepp sieht in der Diskussion um den Zusammenhang zwischen kirchlicher und nationaler Einheit den Dreh- und Angelpunkt evangelischen Handelns. Doch bleibt in ihrer Habilitationsschrift, die sich weitestgehend auf die kirchliche Leitungsebene konzentriert, zwischen Einheit und Trennung wenig Raum für Grauzonen und damit wenig Platz für alltägliche Erfahrungen. In dieser Hinsicht erweitert und verändert das hier vorgestellte Projekt Lepps Perspektive. Denn in einer zuallererst lokal angelegten Studie über die geteilte Stadt Berlin treten durchaus Unterschiede zwischen den auf amtskirchlichen Ebe-

---

2 Vgl. *Großbötling*, Thomas / *Große Kracht*, Klaus: Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einleitung. In: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe 7 (2010), 334–342.

3 Vgl. die Beiträge zur Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen: Leben in der Vision des Urchristentums oder alimentierte Autarkie im Unrechtsstaat? Die evangelischen Kirchen in der DDR aus der Perspektive des Westens. *epd Dokumentation* 14 / 15 (2013). Zum Begriff der Säkularisierung: Sowohl im zeitgenössischen Diskurs als auch in der Forschungsdiskussion meint Säkularisierung die Entwicklung christlicher Religionsgemeinschaften. Vgl. *Pickel*, Gert: Kirche und Christentum in der modernen Großstadt. In: *Bünz*, Enno / *Kohnle*, Armin (Hg.): *Das religiöse Leipzig. Stadt und Glauben vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Leipzig 2013, 511–529.

4 Vgl. *Lepp*, Claudia: *Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969)*. Göttingen 2005.

nen diskutierten Problemen und den von einfachen Gemeindegliedern verhandelten Themen hervor<sup>5</sup>. Ein Beispiel soll das illustrieren: Unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs beschloss die Evangelische Kirche in Deutschland, ein neues, gesamtdeutsches Gesangbuch herauszugeben. Nachdem eine Liste der Lieder veröffentlicht worden war, die in diesem Gesangbuch gedruckt werden sollten, kam es zu massiven Protesten. Viele Berliner Protestanten schrieben empörte Leserbriefe an ihre Kirchenzeitung. Die Gemeindeglieder kritisierten die aus ihrer Sicht einseitige Auswahl; sie warfen der Amtskirche insbesondere vor, dass Lieder „aus dem Osten“ zu wenig berücksichtigt worden seien<sup>6</sup>. Dabei meinten sie mit „Osten“ aber nicht die Sowjetische Besatzungszone oder die DDR, sondern das ehemals deutsche Ostpreußen. In den Leserzuschriften von 1950 stand also nicht die Zweistaatlichkeit im Vordergrund. Vielmehr hielten die Gemeindeglieder an einem deutschen Reichsbegriff fest, der die Veränderungen von 1945 ignorierte. Darüber hinaus stellten sie den Erhalt regionaler Traditionen in den äußerst heterogen wahrgenommenen Gemeinden der deutschen Nachkriegsgesellschaft in den Mittelpunkt. Stellungnahmen wie diese geben Aufschluss nicht nur darüber, wie bestimmte Entscheidungsprozesse kirchenintern beeinflusst wurden, sondern auch, in welcher Weise die Gemeindeglieder die Existenz der beiden deutschen Staaten in Bezug auf ihre religiöse Gemeinschaft überhaupt thematisierten<sup>7</sup>. Religiöse und politische Trennungen, so lässt sich daraus ersehen, stimmten nicht immer überein.

Hinsichtlich der Erforschung christlicher Gemeinschaften in Berlin ist außerdem anzumerken, dass ein Ungleichgewicht zwischen Ost- und West-Berlin besteht, da der West- gegenüber dem Ostteil der Stadt unterrepräsentiert ist. Generell existieren wenige Arbeiten, die sich systematisch mit einzelnen Religionsgemeinschaften in Berlin auseinandersetzen. Zudem sind die existierenden Studien – wenn

---

5 Vgl. *Beintker*, Michael: Nachdenkliche Rückblenden auf das Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 7 (1994), 300–318.

6 Vgl.: Für und wider. Leserstimmen zum neuen Gesangbuch. In: *Die Kirche*. 10. September 1950, 3.

7 Vgl. *Bendel*, Rainer: Die katholische Kirche in Deutschland und die Vertriebenen. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 25 (2012), 86–118.



nicht offen konfessionell gefärbt – doch meist ereignisgeschichtlich orientiert oder konzentrieren sich auf die Leitungsebenen, was den Kreis der Akteure auf wenige Personen beschränkt<sup>8</sup>. Hinzu kommt, dass die Situation der Gemeinden in der DDR oft bruchlos auf die der Gemeinden in Ost-Berlin übertragen wird, wobei in den meisten Fällen zwischen dissidenten und opportunistischen Haltungen polarisiert wird<sup>9</sup>. Dabei ist es, wie Peter Maser andeutet, lohnenswert, den Fokus zu verschieben und den Standpunkt des jeweiligen Betrachters genauer zu bestimmen: „Von wo aus [wann und wie] schaute man über den Zaun? Ost-Berlin mit seinen noch immer vielfältigen Kontaktmöglichkeiten war immer anders als die Provinz.“<sup>10</sup> Mit Blick auf den Forschungsstand kann der angestrebte Perspektivwechsel somit einen Beitrag dazu leisten, einerseits die DDR-Forschung aus ihrer „Verinselung“<sup>11</sup> zu befreien, und andererseits die Geschichte der „Insel“<sup>12</sup> West-Berlin in ihrem räumlichen Umfeld zu kontextualisieren.

#### Fragestellung und Forschungskonzeption

Dem Projekt liegt der von Christoph Kleßmann zu Beginn der 1980er Jahre stark gemachte Ansatz einer Verflechtungsgeschichte zugrunde, der dazu anleitet, die sich wandelnden Wechselbezüge zwischen den beiden deutschen Staaten und Gesellschaften in den Blickpunkt zu nehmen und von der (Re-)Konstruktion innerdeutscher Gegensätze abzurücken<sup>13</sup>. Kleßmann geht es nicht darum, grundle-

---

8 Vgl. *Jung, Ruth*: Ungeteilt im geteilten Berlin? Das Bistum Berlin nach dem Mauerbau. Berlin 2003.

9 Vgl. *Assmann, Reinhard* (Hg.): Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Ein Leitfadens zu Strukturen – Quellen – Forschung. Kassel 2004.

10 *Maser, Peter*: Die evangelischen Kirchen in der DDR aus der Perspektive des Westens: Blicke über den Zaun – von der Bundesrepublik aus. In: *Vision des Urchristentums* (wie Anm. 3), 16.

11 *Lindenberger, Thomas / Sabrow, Martin*: Das Findelkind der Zeitgeschichte. Zwischen Verinselung und Europäisierung: Die Zukunft der DDR-Geschichte. In: *Frankfurter Rundschau* vom 12.11.2003.

12 *Rott, Wilfried*: Die Insel. Eine Geschichte West-Berlins 1948–1990. München 2009.

13 Vgl. *Kleßmann, Christoph*: Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955. Göttingen u. a. 1982.

gende Differenzen zu glätten, sondern Interaktionen zwischen der Bundesrepublik und der DDR sichtbar zu machen, die gleichermaßen Ähnlichkeiten, Unterschiede und Konkurrenzmomente zeitigten<sup>14</sup>. Dass sich religiöse Gemeinschaften in einem ganz besonderen Spannungsverhältnis zwischen Verflechtung und Abgrenzung, Kontinuitäten und Brüchen bewegten, wurde bereits zeitgenössisch erkannt und später auch von Kleßmann hervorgehoben<sup>15</sup>. Das Promotionsvorhaben fragt daher: Inwiefern konnte die Einheit christlicher Gemeinschaften unter den gegebenen Umständen praktiziert werden? Wo verliefen Trennungslinien, offenbarten sich Konflikte? Wie veränderten sich die Beziehungen mit der Zeit? Und schließlich: Inwiefern wurden religiöse Gemeinschaften von politischen und gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozessen erfasst, beziehungsweise nahmen selbst Einfluss auf diese?

Aufbauend auf Kleßmanns Idee einer Verflechtungsgeschichte und meinen bisherigen Forschungsergebnissen scheint es mir allerdings notwendig, den Begriff der Verflechtung genauer zu bestimmen. Um die einzelnen Prozesse differenzieren zu können, unterscheide ich daher – weiter dem Bild der Verflechtung verhaftet – zwischen Durchflechtungen, Entflechtungen und Rück- bzw. Neuverflechtungen.

Als Durchflechtungen beschreibe ich Formen der Bezugnahme, die auf eine Relativierung von Ungleichheiten und Ungleichzeitigkeiten abzielen. Unter dem Begriff Durchflechtung lassen sich demzufolge Praktiken fassen, die sich an Vergangenem und Traditionellem orientieren. Sie hatten für Berliner Christen in Ost und West einen bewahrenden Charakter und konnten durch das Erinnern an gemeinsame Erfahrungen oder das Erleben gemeinsamer Feste und Prozessionen starke Identifikationskräfte freisetzen. Im Bewusstsein früherer Selbstverständlichkeiten kompensierten diese Durch-

---

14 Vgl. *Jaransch*, Konrad H.: „Die Teile als Ganzes erkennen“. Zur Integration der beiden deutschen Nachkriegsgeschichten. In: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe 1 (2004).

15 Vgl. *Kleßmann*, Christoph: *Verflechtung und Abgrenzung – Umriss einer gemeinsamen deutschen Nachkriegsgeschichte*. In: Schönhoven, Klaus / Staritz, Dietrich (Hg.): *Sozialismus und Kommunismus im Wandel. Hermann Weber zum 65. Geburtstag*. Köln 1993, 486–499; *Scharf*, Kurt: *Brücken und Breschen. Biographische Skizzen*. Berlin 1977.

flechtungen etwa die von den Kirchenleitungen eingeleiteten Schritte einer organisatorischen Trennung, die der Notwendigkeit geschuldet waren, die amtskirchliche Geschäftsfähigkeit in beiden Stadtteilen aufrechtzuerhalten.

Auch für den katholischen Episkopat Berlins galt beispielsweise, dass der Rückgriff auf bekannte Symboliken unter dem Eindruck der politischen Spannungsverhältnisse noch wichtiger wurde. Dabei war das Gedenken an die sogenannten Blutzeugen – also die katholischen Opfer des Nationalsozialismus – von besonderer Bedeutung. Über Jahrzehnte hinweg wurde dieses Thema mit Bezug auf die katholische Märtyrertradition in der Ost- und West-Berliner Bistumspressen immer wieder aufgegriffen. Doch erfüllte das Erinnern an den Widerstand katholischer Gläubiger noch eine weitere, wichtige Funktion. Denn über das Gedenken an die Opfer des nationalsozialistischen Terrors konnten auch all jene Katholiken integriert werden, die erst in Folge des Zweiten Weltkriegs etwa als Flüchtlinge in die Stadt gekommen waren. Somit schloss das Motiv „Kirche im Widerstand“ nahtlos und in vielerlei Hinsicht an die gegenwärtige Situation der Katholiken im geteilten Berlin der Nachkriegszeit an. Es wurde sogar erweitert: Der katholische Klerus meinte nicht mehr allein im Antifaschismus, sondern ebenso im Antikommunismus ein grenzübergreifendes Argument zu finden, das die Gläubigen miteinander verbindet und gegenüber staatlichen Interventionsversuchen widerstandsfähiger machen würde. Dementsprechend mahnte der Episkopat die Laien, sich nicht ausschließlich eine gemeinsame Vergangenheit ins Gedächtnis zu rufen. Er wies zudem darauf hin, dass sie auch in der Gegenwart vor gemeinsamen Herausforderungen stünden, welche vor Staats- und Systemgrenzen nicht Halt machten und den Katholiken gerade deswegen eine eigene, eindeutige Position abverlangten.

Gegenüber diesen Durchflechtungen lassen sich schon früh – lange vor dem Bau der Berliner Mauer – deutliche Entfremdungs- und Entflechtungstendenzen beobachten. Nun unterschieden selbst einfache Gemeindeglieder nicht mehr nur zwischen den Kirchenleitungen und den Laien oder zwischen innerstädtischen Gemeinden und Gemeinden in Randbezirken, sondern ebenso zwischen Ost und West. Diese Wahrnehmung der Andersartigkeit basierte häufig auf Kommunikations- und Wissensdefiziten und ging schließlich mit massiven Identifikationsverlusten einher. Neben den bereits erwähn-

ten Parallelstrukturen im administrativen Bereich waren es in erster Linie die unterschiedlichen Alltagswirklichkeiten der Ost- und West-Berliner Gläubigen, die zunehmend auseinanderklafften, eine Differenzierung des konfessionellen Selbstverständnisses in Ost und West nach sich zogen und außerdem in stereotypen Bildern festgehalten wurden: Während die kirchlichen Milieus in West-Berlin zwar langsam erodierten, waren die Laien hier, zum Beispiel durch den Besuch konfessioneller Schulen, doch weiterhin in traditionelle kirchliche Institutionen integriert. Im östlichen Teil der Stadt befanden sie sich hingegen in der Situation einer „Subgesellschaft“<sup>16</sup>, die nicht auf etablierte Milieustrukturen zurückgreifen konnte. So hieß Christsein für aktive Ost-Berliner Gemeindeglieder beispielsweise, sich – oft nach Feierabend – zu treffen, um selbst beim Bau einer Kirche auszuwirken, für die wiederum kaum Baumaterial zur Verfügung stand und die überdies als traditioneller Sakralbau nach außen nicht erkennbar sein sollte. Doch nicht nur diese offenkundig sichtbaren, beziehungsweise eben un-sichtbaren Unterschiede lassen sich als Entflechtungen anführen. Daneben beklagten Zeitgenossen häufig, dass es an Solidaritätsbekundungen fehle und sich dieser Mangel an Empathie zunehmend negativ auswirke. Schon in alltäglichen Schilderungen kommen solche Beobachtungen zum Ausdruck<sup>17</sup>. Sie zeigen, dass sich Gemeindeglieder lange vor Schließung der Sektorengrenzen am 13. August 1961 von Gemeinden im jeweils anderen Teil der Stadt entfernt hatten.

Ferner können Entflechtungen als Verselbständigungsprozesse verstanden werden. Denn sie geben Aufschluss darüber, inwiefern sich die einzelnen Gemeinden an den Problemen ihrer Gegenwart orientierten, beziehungsweise inwieweit sie sich auf ihr ‚Eigenes‘ konzentrierten. Die von den Kirchenleitungen fortwährend postulierte Einheit der Ost-West-Gemeinschaft deutscher Christen wurde folglich sehr früh aus den Gemeinden heraus auf den Prüfstand gestellt.

---

16 *Tischner*, Wolfgang: *Katholische Kirche in der SBZ / DDR 1945–1951. Die Formierung einer Subgesellschaft im entstehenden sozialistischen Staat*. Paderborn u. a. 2001.

17 Vgl. das Interview mit Siegfried Schmidtman von 2005 (Oncken Archiv, Theologische Hochschule Elstal, ohne Signatur).

Umso bemerkenswerter ist deshalb die Wiederaufnahme abgerissener Kontakte oder die Entstehung neuer Beziehungen, die hier Rück- und Neuverflechtungen genannt werden sollen. Gemein ist diesen Verbindungen, dass sie – im Gegensatz zu den beobachteten Entflechtungen – auf der Akzeptanz von Ungleichheiten und Ungleichzeitigkeiten basierten. Der Andere rückte nun in den Fokus, gerade weil er fremd geworden war. Vorrangig auf erlebten Gemeinsamkeiten beruhende Beziehungen erhielten damit einen außeralltäglichen Charakter und unterlagen mehr und mehr einer abstrakten, nicht nationalstaatlich gedachten Einheitsidee, die das konfessionelle Selbstverständnis grenzübergreifend stärken konnte. Im Zuge dessen etablierten sich neue Praktiken, während traditionelle Beziehungsformen transformiert, also den sich wandelnden Umständen angepasst wurden. Ein Beispiel für Neuverflechtungen sind die seit der Nachkriegszeit bestehenden Partnerschaften zwischen evangelischen Gemeinden aus der DDR und der Bundesrepublik. Wie diese Partnerschaften zustande kamen, ist bisher nicht eindeutig zu klären. Es ist auch in der Forschung umstritten, ob es eine konkrete Anweisung seitens der Kirchenleitung gab, solche Gemeindepartnerschaften aufzubauen oder nicht. Offenbar fehlte es an einer übergemeindlichen Koordinierung und die Gemeinden agierten relativ eigenständig<sup>18</sup>. Was genau eine Gemeindepartnerschaft sein sollte, wurde nicht definiert. Was eine Gemeindepartnerschaft sein konnte, zeigt ein Blick auf die Gemeinden Ahrensfelde / Mehrow in Brandenburg und Britzingen in Baden, die seit den 1950er Jahren eine Partnerschaft verbindet. Weil es nicht möglich ist, den Wandel der Beziehung zwischen den beiden Gemeinden hier vollständig nachzuzeichnen, soll nur ein Moment dieser Partnerschaft herausgegriffen werden, anhand dessen sich der Begriff der Neuverflechtung illustrieren lässt: Im April 1984 – also nach jahrzehntelanger Verbundenheit – reiste der Britzinger Frauenkreis nach Ahrensfelde. Im Anschluss an diese Reise entstand eine Broschüre, in der die Britzinger Pfarrfrau Elisabeth Landes ihre Eindrücke schilderte<sup>19</sup>. Zunächst wies Landes vor allem auf Unterschiede hin. Es fällt jedoch auf, dass sie diese mit regionalen Prägungen und spezifischen

---

18 Vgl. *Maser*, Die evangelischen Kirchen (wie Anm. 10), 17.

19 Vgl. Erste Fahrt des Britzinger Frauenkreises nach Berlin-Ahrensfelde zum Besuch bei der „Patengemeinde“ (Pfarrarchiv Ahrensfelde / Mehrow, ohne Signatur).

Mentalitätsvorstellungen verband und nicht als systemimmanent darstellte. Die Frauen verstanden sich nicht als kirchenpolitische Akteurinnen. Zwar wurde die Reise des Britzinger Frauenkreises nach Ahrensfelde als ein Abenteuer bezeichnet, aber es entstand nicht der Eindruck, als ob sich die Teilnehmerinnen einer wirklichen Gefahr ausgesetzt sahen. Rasch hatten andere, positiv gedeutete Gefühle wie Neugier oder Aufregung die Oberhand gewonnen. Die Reise war aus banalen Gründen interessant: weil sie einen Zuwachs an Wissen bedeutete, Überraschungen bereithielt und die Teilnehmer aus Ost und West mit neuen Menschen zusammenführte. Die Zugehörigkeit zur selben Religionsgemeinschaft stellte das Fundament der Begegnung dar, und der Bezug beider Gemeinden auf reformierte Traditionen schuf eine Basis, von der aus die wahrgenommenen Ungleichheiten das Nachdenken über eine gemeinsame Zukunft trotzdem ermöglichten. Dass die deutsche Teilung dabei in den Hintergrund rückte, zeigt auch die Tatsache, dass die Partnerschaft zwischen Ahrensfelde und Britzingen bis heute existiert.

Worauf nun zielt diese Darstellung – das Nebeneinander, Übereinander und Hintereinander gleichzeitiger und ungleichzeitiger Verflechtungen – ab? Wie lassen sich die Beispiele in einen übergeordneten Zusammenhang stellen? In erster Linie möchte ich zeigen, dass die Verschiedenheit christlicher Vergesellschaftung in der Zeit des Kalten Kriegs nicht in der Unterscheidung zwischen Ost und West aufgeht. Dies- und jenseits der Mauer gab es die Differenz zwischen Klerus und Laien; ebenso wie Generations- oder politische Unterschiede überall manifest wurden. Gleichzeitig gilt es auch jene Erfahrungen zu betrachten, die die Christen in beiden Teilen der Stadt machten: Die beschriebenen Gefühle der Ausgrenzung, die Konfrontation mit Loyalitätskonflikten erfuhren Christen dies- und jenseits der Mauer. Und sowohl in Ost- als auch West-Berlin konkurrierten religiöse Gemeinschaften mit einem wachsenden Angebot nichtchristlicher oder ersatzreligiöser Alternativen. Die sinkende Zahl der Gottesdienstbesucher als Ausdruck einer zunehmenden Entkirchlichung zählte zu den sektorenübergreifenden Herausforderungen. Auf beiden Seiten der Mauer rangen die Gemeinden um Sichtbarkeit und Präsenz, sodass der evangelische Theologe Max Geiger im Hinblick darauf schon 1975 fragte: „Ist unsere Situation

wirklich so anders als diejenige der Kirchen in der DDR?<sup>20</sup> Neben den in der Forschung bislang fokussierten Akteuren, die sich von der Kirche abwendeten oder ‚unter ihrem Dach‘ versammelten, gilt es damit auch jene in den Blick zu nehmen, die sich ihren religiösen Gemeinden weiterhin zugehörig fühlten.

Mit Hilfe des verflechtungsgeschichtlichen Zugriffs lassen sich folglich zwei bislang weitestgehend getrennt voneinander betrachtete Ansätze zur Erforschung religiöser Kulturen im 20. Jahrhundert miteinander verknüpfen: Zum einen wird das Verhältnis von Religionen und politisch-ideologischen Systemen im Kalten Krieg untersucht, wobei der amtskirchliche Anspruch „Staatsgrenzen sind keine Kirchengrenzen“<sup>21</sup> kritisch infrage gestellt werden muss. Zum anderen treten dabei Formen religiöser Vergesellschaftung in der Moderne hervor, die grenzüberschreitend – wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen – galten und die vor allem unter dem Druck von Entkirchlichung und der Marginalisierung religiöser Deutungen funktionierten. Ich plädiere also dafür, christliche Gemeinschaften in Ost- und West-Berlin nicht einfach bloß als ‚Selbige‘ oder ‚die Anderen‘ zu fassen, sondern auf der Grundlage ihres gemeinsamen Erfahrungshorizontes akteurszentrierte Verflechtungen herauszuarbeiten, die nicht nur auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten hindeuten, sondern den Wandel von Einstellungen und Werten als mögliche Wechselwirkungen beschreiben.

Die Arbeit wird von Prof. Dr. Thomas Mergel an der Humboldt-Universität zu Berlin betreut und durch ein Promotionsstipendium des Evangelischen Studienwerks Villigst gefördert.

---

20 Geiger, Max: Christsein in der DDR. München 1975, 37.

21 Die zeitgenössisch gebräuchliche Redewendung „Staatsgrenzen sind keine Kirchengrenzen“ verwendete u. a. der Berliner Bischof Otto Dibelius schon 1945. Nur drei Jahre später, 1948, erklärte der thüringische Landesbischof Mitzenheim: „Zonengrenzen sind keine Kirchengrenzen.“ Vgl. *Dibelius, Otto*: Reden an eine gespaltene Stadt. Stuttgart <sup>3</sup>1961, 63.

Nachdenken über Marxismus in der Bundesrepublik.  
Die Marxismus-Kommission der Studiengemeinschaft  
der Evangelischen Akademien von 1951 bis 1973

*Katja Bruns*

1. Zur Fragestellung und Quellenlage

Kalter Krieg, Systemkonkurrenz zwischen Ost und West, DDR-Kirchenpolitik, Westbindung der BRD, Entstalinisierung nach 1953 in der DDR, ‚Politisierung‘ von Theologie und Gesellschaft, 1968 mit dem sogenannten Prager Frühling und Studentenrevolten in der BRD – das alles sind Stichworte, die historische Phänomene und Entwicklungen bezeichnen, die auf die westdeutsche Debatte um den Marxismus bzw. um das Werk von Karl Marx massiven Einfluss genommen haben. Für den westdeutschen Protestantismus bedeutete die Auseinandersetzung mit dem Marxismus vor dem Hintergrund der genannten historischen Entwicklungen aber nicht nur eine Gelegenheit, sich in apologetisch-abwehrender Hinsicht mit Elementen des als Weltanschauung diskreditierten historischen Materialismus des Marxismus-Leninismus oder dessen religions- bzw. ideologiekritischen Elementen zu befassen; vielmehr ist die Auseinandersetzung um den Marxismus auch als eine „der zentralen Orientierungsdebatten der Nachkriegszeit“<sup>1</sup> innerhalb des Protestantismus in der BRD selbst geführt worden. In ihr haben sich protestantische Akteure einem intensiven Prozess der Neujustierung einer Reihe von Fundamentalfragen unterzogen, die über Debatten zur Geschichtsphilosophie und -theologie, über Fragen der Religionskritik im Nachgang der Aufklärung bis in Problemkomplexe der Gesellschaftsdeutung und der Positionsbestimmungen der Kirchen in verschiedenen sozialetischen Spezialbereichen – man denke an die Fragestellung von Eigentum, Freiheit, Gerechtigkeit, Staat etc. – reichte. Die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–

---

1 *Rendtorff*, Trutz: Ethik in der reflexiven Moderne. Beobachtungen zur Sozialethik einst und jetzt. In: Reuter, Hans-Richard (Hg.): 50 Jahre Ethik im sozialen Kontext. Festakt zum Jubiläum des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften Münster. Münster 2007, 14–39, 26.



1989“ ist im Rahmen des Unterprojekts „Die theologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus in den 1950er und 1960er Jahren“ der Aufarbeitung dieser Debatten nachgegangen. Dafür ist an erster Stelle das Aktenmaterial der Marxismus-Kommission (im Folgenden: MK) der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, das die Jahre von 1951 bis 1974 abdeckt, als Schlüsselbestand analysiert worden, das bisher noch keine wissenschaftliche Untersuchung erfahren hat<sup>2</sup>.

## 2. Drei Phasen der Marxismus-Interpretation in der MK

Für die herausgehobene Bedeutung des Aktenbestandes der MK innerhalb der protestantischen Debatten wie auch für ihre über sich selbst hinausweisende Bedeutung in den Diskussionen, die im akademischen Bereich zum Werk von Karl Marx geführt wurden, sprechen vor allem zwei Argumente: Sowohl die Dauer der kontinuierlichen Arbeit als auch die Zusammensetzung der Kommission sind für den angegebenen Zeitraum in der BRD singulär. Über den Zeitraum des Bestandes konnten im Rahmen der Auswertung der Sitzungsprotokolle bisher ca. 220 Personen identifiziert werden, von denen viele über mehrere Jahre, einige über den gesamten Bestandszeitraum, regelmäßig teilnahmen. Zudem sind mit Ralf Dahrendorf (Soziologe, Politiker), Ernst Bloch (Philosoph), Jürgen Habermas (Philosoph) und Wolfgang Leonhard (Historiker, Politiker, Mitglied der Gruppe Ulbricht) immer wieder zu einzelnen Sitzungen Personen anwesend gewesen, die auch in anderen gesellschaftlich und wissenschaftlich

---

2 Vereinzelt wird in der Sekundärliteratur zwar auf die Existenz der Kommission hingewiesen; ausgewertet und wahrgenommen worden sind bisher aber nur einzelne Texte, die in den Marxismus-Studien, dem Publikationsorgan der Kommission, veröffentlicht wurden. Vgl. *Widmann, Alexander*: Wandel mit Gewalt? Der deutsche Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren. Göttingen 2013, 40. Ein Beispiel für die Ignoranz gegenüber der Arbeit der Kommission bei gleichzeitiger Fokussierung auf Einzelne vgl. auch *Kehrer, Günther*: Abschnitt Theologie / Religionswissenschaft. In: *Quante, Michael / Schweikard, David P.* (Hg.): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2016, 399–403. Herausgehoben wird dabei zumeist der Aufsatz *Helmut Gollwitzers*: Marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. In: *Fetscher, Iring* (Hg.): Marxismus-Studien IV. Tübingen 1962, 1–144, der für den ‚christlich-marxistischen Dialog‘ von großer Bedeutung ist.

relevanten Debattenkontexten wichtig und außergewöhnlich einflussreich waren. Neben der Größe der Kommission und der Kontinuität ihrer Arbeit ist es somit vor allem die fachliche Zusammensetzung und Ausrichtung der Kommission gewesen, die die Auswertung für eine sowohl historisch orientierte als auch ideengeschichtlich informierte Interpretation der Selbstverortung des Protestantismus in der frühen Bundesrepublik so interessant macht: Theologinnen und Theologen haben über den gesamten Zeitraum der Arbeit der Kommission zwar immer die größte Fachgruppe, aber nie die Mehrheit der Mitglieder gestellt. HistorikerInnen, Philosophen, PolitikwissenschaftlerInnen und Juristen sind maßgeblich an der Arbeit der Kommission beteiligt gewesen<sup>3</sup>; einige – wenn auch wenige – Ökonomen konnten in die Arbeit eingebunden werden, es gelang aber nie, diesem Fach die ihm angesichts der behandelten Materie zustehende Bedeutung in der Diskussion zukommen zu lassen. Der Vorsitz und damit auch die Planung und Struktur der Kommissionsarbeit ist mit Erwin Metzke (Philosoph), Ludwig Landgrebe (Philosoph) und Richard Nürnberger (Historiker) nie in theologischer Hand gewesen. Dies war für die unterschiedlichen Arbeitsgänge von großer Bedeutung. Ähnliches gilt für die Herausgeberschaft des zentralen Publikationsorgans der Kommission, die *Marxismus-Studien*: Lag sie für die erste Folge (1954) noch in den Händen Metzkes, ging sie nach dessen plötzlichem Tod 1956 für die Folgen *Zwei bis Fünf* (1957–1968) in die Hände von Iring Fetscher (Politikwissenschaftler) über; erst ab 1969 übernahmen mit Ulrich Duchrow (1969) und Heinz Eduard Tödt (1972) zwei Theologen für die letzten beiden erschienenen Ausgaben dieses Amt. Dieser interdisziplinäre Ansatz hat die Arbeit der Kommission über den gesamten Zeitraum ihres Bestehens stark geprägt und der bisherige Stand der Auswertung der Akten deutet darauf hin, dass er auch für die Rolle der Theologen und Theologinnen als Debattenteilnehmende erhebliche Auswirkungen hatte. Es liegt die Hypothese nahe, dass es gerade die Beteiligung an einer breiter angelegten Debatte

---

3 Der Frauenanteil unter den Mitgliedern der Kommission war über den gesamten Zeitraum des Bestehens extrem gering. Insgesamt gab es mit Constanze Eisenbart (Historikerin), Elisabeth Liefmann-Keil (Volkswirtschaftlerin), Gerta Schaffenorth (Politikwissenschaftlerin und Theologin) und Ilse Tödt (Volkskundlerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der FEST) nur vier Frauen über einen längeren Zeitraum als Mitglieder der Kommission.

über die Arbeiten von Karl Marx gewesen ist, die die theologischen Debattenteilnehmenden davor bewahrt hat, eine Neuauflage der vor allem an den Konfliktlinien orientierten, zumeist apologetischen Ansätze der Zwischenkriegszeit zu initiieren. Stattdessen deuten die bisher vorliegenden Ergebnisse darauf hin, dass sich sowohl die innerkirchlichen Diskussionslinien in ihren Transformationen über die Jahre in diesem Gremium abbilden, als auch, dass eine starke Verknüpfung mit den an anderen Orten in der DDR und der BRD stattfindenden, philosophisch orientierten Debatten über Karl Marx und sein Werk zu verzeichnen ist (s. u.).

Bisher konnten für die Arbeit der MK folgende Ergebnisse erarbeitet werden:

1. Die Durchsicht der Protokolle ergab in chronologischer Hinsicht eine vergleichsweise klare Abgrenzung von drei Phasen: *Die erste Phase (1951–1959)*<sup>4</sup> zeichnet sich dadurch aus, dass die Kommission zunächst – nach einer erstaunlich kurzen Orientierung, in der vor allem definiert wurde, was alles *nicht* Thema sein sollte – eine systematische Erarbeitung des Bestandes des Denkens von Karl Marx in seiner Breite vornahm. Es fällt auf, dass die Auseinandersetzung mit dem Problem der marxischen Religionskritik ausdrücklich an das Ende dieser Phase gesetzt wurde, auf die man über die lange Strecke von sieben Jahren hingearbeitet hatte. Zudem ist zu erkennen, dass die direkte Auseinandersetzung mit dem für die DDR typischen Marxismus-Leninismus – mit gelegentlichen Ausnahmen – überwiegend im Medium der Verhältnisbestimmung Hegels zu Marx im Sinne eines Abhängigkeitsverhältnisses geführt wurde. Überblickt man diese Phase im Ganzen, dann fällt auf, dass es sehr stark darum ging, sich über die strikte Orientierung am Frühwerk von Karl Marx bis zum „Kommunistischen Manifest“ 1848 eine dezidiert philosophisch orientierte, stärker idealistisch ausgerichtete Sicht auf Marx zu erarbeiten. In der

---

4 Für die Auswertung der Protokolle dieser Phase vgl. Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Nachlass Gollwitzer 686/8620, 686/8621, 686/8622; Landeskirchliches Archiv der Nordkirche Kiel / Schwerin / Greifswald, Bestand Evangelische Akademie der Nordkirche 13.48/113; Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll, Direktion Müller 73 Nr. 3.

*mittleren Phase (1959–1964)*<sup>5</sup> stellte die Kommission ihre Arbeitsweise um: von der Orientierung am Werk von Marx auf Themen der Sozialethik, anhand derer Leistungsfähigkeit und Grenzen marxistischer Theoriebildungen zur Diskussion gebracht wurden. Es ging jetzt vermehrt um sozialetische Fundamentalismen wie Eigentum, Gerechtigkeit, Recht und Staat. Der stark philosophische Zuschnitt der Arbeit, der für die erste Phase entscheidend war, trat merklich zurück. Man fokussierte sich stärker auf ökonomische Aspekte und die Rolle der Sozialwissenschaften geriet zunehmend ins Blickfeld. In der *dritten Phase (1965–1974)*<sup>6</sup> verschoben sich die personellen und inhaltlichen Gewichte dann noch einmal deutlich, da in den letzten Jahren sowohl die Themenstellungen als auch die Ansprüche an die eigene Rolle und an die Qualität der wissenschaftlichen Arbeit zusehends zerfaserten. Zum einen wurde die Frage nach Anteil an oder Abgrenzung zur sogenannten Neuen Marx-Lektüre ab 1965<sup>7</sup> in der Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule, vor allem über die Diskussionen mit den Philosophen Alfred Schmidt und Albrecht Wellmer, ein zentraler Diskussionspunkt der Kommission. Zum anderen entwickelte die Kommission über persönliche Kontakte zu führenden Köpfen der Bewegung des Prager Frühlings in der ČSSR einen neuen Ansatz der Marx-Interpretation, der ausgehend vom Schlagwort des ‚Sozialismus mit menschlichem Antlitz‘ einen zentralen Berührungspunkt zwischen Theologie und Marxismus in der Orientierung auf das Humanum sieht. Weiter spielte die Auseinandersetzung um die aus der Ökumene kommende, mit dem Namen Richard Shaull (Theologe) verbundene ‚Theologie der Revolution‘ seit

---

5 Für die Auswertung der Protokolle dieser Phase vgl. Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Nachlass Gollwitzer 686/8622, 686/8623; Protokolle aus dem Bestand Trutz Rendtorff (Privatbesitz).

6 Für die Auswertung der Protokolle dieser Phase vgl. Protokolle aus dem Bestand Trutz Rendtorff (Privatbesitz).

7 Für die Rezeption der Arbeiten von Karl Marx in der Bundesrepublik ist es weitgehender Konsens, das Jahr 1965 mit dem neu aufkommenden Interesse an einer intensiven Beschäftigung mit dem „Kapital“ und der Ablösung des bis dahin vorherrschenden philosophischen Paradigmas in der Marx-Interpretation als Einschnitt zu werten. Den Ertrag dieses Neuansatzes fasst zusammen: Reichelt, Helmut: Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik. Freiburg 2013, Erstauflage 1968.

Genf 1966 eine kontroverse Rolle<sup>8</sup>, deren Diskussion die Kommission mitunter an den Rand der Spaltung brachte. Einen letzten Neuanatz stellte der Versuch der Kommission dar, sich über eine Interpretation der marxistisch-(ideologischen) Antriebe der Studentenunruhen sowie der vermehrten Linksausrichtung von Theologiestudenten, Vikaren und Pfarrern (wie soll die Kirche auf die zunehmenden Mitgliedschaften von PfarrerInnen, VikarInnen und Theologiestudierenden in linken Parteien – namentlich der DKP – reagieren?) zu verständigen, was aber trotz gegenläufiger Beteuerungen nicht mehr gelang<sup>9</sup>.

2. Ein zweiter Forschungsschwerpunkt wurde bislang darauf gelegt, die vor allem für die erste Phase der Kommissionsarbeit charakteristische Fokussierung auf die Frühschriften von Marx genauer zu kontextualisieren. Als eines der zentralen Ergebnisse muss es m. E. angesehen werden, dass es der Kommission gelang, sich als einer der wesentlichen Kreise in der internationalen Marxismus-Forschung zu etablieren, in dem die These einer Präferenz des Frühwerks, wie sie von Siegfried Landshut schon vor dem Zweiten Weltkrieg eingebracht worden ist<sup>10</sup>, maßgeblich vorangetrieben und in der Breite wissenschaftlich untermauert wurde. Diese These barg vor dem Hintergrund des Kalten Krieges aber auch politisch kontextualisierbare und vor allem ideologisierbare Spitzen: Mit der Fokussierung auf die Verzahnung ökonomischer Aspekte mit anthropologischen Kategorien, wie sie sich bei Marx vor allem im Begriff der Entfremdung ausmachen lassen, bot die These die Möglichkeit, Trennungen

---

8 Vgl. dazu *Schilling*, Annegreth: Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren. Göttingen 2016, 132–159; *Strümpfel*, Annegret: „Theologie der Hoffnung – Theologie der Revolution – Theologie der Befreiung.“ Politisierung der Theologie in den ‚langen Sechziger Jahren‘. In: Fitschen, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 1970er Jahre. Göttingen 2011, 150–167.

9 Dieses Problem macht sich die Kommission in den Jahren ab 1971 massiv zum Thema. Vgl. das Referat von OKR Dr. Wolfgang *Kratz*: Theologen als Marxisten – aus der Sicht einer Kirchenleitung. Protokoll der MK 13.–15. April 1972. Heidelberg. In: Bestand Trutz Rendtorff (Privatbesitz).

10 Vgl. *Landshut*, Siegfried: Einleitung. In: Marx, Karl: Die Frühschriften. Hg. von Siegfried Landshut. Stuttgart 1953.

und Brüche im Werk von Karl Marx selbst zu identifizieren. Dieser Ansatz, Marx als einen Denker zu verstehen, in dessen Werk Entwicklungen und Widersprüche auszumachen sind, ließ sich neben dem unbezweifelbaren wissenschaftlichen Wert politisch effizient als antistalinistische Kampfthese instrumentalisieren. Mit der Betonung der konzeptionellen Abhängigkeit von Hegel und des umfangreichen Nachweises dieses Zusammenhangs wurde ein betont humanistisch-idealistischer Deutungsrahmen für das Gesamtwerk von Karl Marx reklamiert. Es ist nachweisbar, dass von Seiten der Kommission versucht wurde, diese These in die philosophische Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Hegel und Marx einzubringen, wie sie in der DDR nach dem Erscheinen von George Lukács' „Der junge Hegel“ 1954 besonders virulent geführt und in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie mit starken Einschränkungen durch die politische Zensur auszutragen versucht wurde<sup>11</sup>. Im Umfeld der beginnenden Entstalinisierung und nach dem Aufstand vom 17. Juni 1953 in der DDR ist das Lancieren dieser These als ein Versuch der Kommission zu werten, aus dem Westen und mit nicht direkt politischen Mitteln auf die Entwicklung in der DDR Einfluss zu nehmen<sup>12</sup>.

---

11 Die Deutsche Zeitschrift für Philosophie ist das wesentliche Medium dieser Auseinandersetzung gewesen, die Jahrgänge 1955–58 sind im Rahmen der bisherigen Arbeit ausgewertet worden und als Ort anzusehen, an dem die Debatte intensiv ausgetragen wurde. Zudem wird zurzeit geprüft, ob zu diesen Vorgängen Unterlagen in der Behörde des Bundesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen vorhanden sind. Ggf. werden diese zur Vervollständigung des Bildes zeitnah ausgewertet.

12 Damit traten die Mitglieder der MK in eine Debatte ein, die für die Jahre ab 1958 bis in die Mitte der 60er Jahre zwischen Akteuren der DDR und Westdeutschlands geführt wurde. Vgl. dazu *Schildt*, Axel: Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre. München 1999, 78. Von Seiten der DDR sollte eigentlich – so stellt Schildt heraus – die zu diesem Zeitpunkt zwar noch existierende, aber nicht mehr handlungsfähige ‚Abendländische Akademie‘ als Debattengegner getroffen werden. Der Vorwurf, den die DDR in diesem Zusammenhang intensiv lancierte, lautete, die Bundesrepublik gehe rasant von einer formalen Demokratie in einen „Klerikalfaschismus“ über. Mitglieder der MK sind persönlich direkt angegriffen worden – besonders Erich Thier und Iring Fetscher sind hier zu nennen –, und der Kommission als Ganzer wurde vorgeworfen, „die Zahl der theoretischen Donquichotterien im Feldzug gegen den Marxismus

3. Ein weiterer Schwerpunkt der bisherigen Auswertung der Arbeit der MK betrifft ihre dritte Phase: Mit dem Auftreten einer neuen ‚Generation‘ von jungen, primär an ethischen Fragestellungen interessierten Theologen, die besonders mit der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg verbunden waren – Ulrich Duchrow, Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt – sowie einer Reihe von osteuropäischen, vor allem aus der ČSSR stammenden Wissenschaftlern – Vladimír Horský (Politikwissenschaftler), Milan Prucha (Philosoph), Zdeněk Javůrek (Philosoph) – kam es zu einer massiven Umstellung des philosophisch-theologischen Bestandes, der die bisherige Arbeit der MK geprägt hatte. Die Umstellung der Debatte auf vermehrt appellativ-ethische Kategorien<sup>13</sup> war bereits lange über Einflüsse aus der Ökumene vorbereitet worden, bekam unter dem Einfluss der Auseinandersetzung um den ‚Sozialismus mit menschlichem Antlitz‘ aber eine Zuspitzung, deren Folgen als überaus weitreichend beschrieben werden müssen. Denn in der Kategorie der Ausrichtung des Handelns auf das Humanum wurde ein Konvergenzpunkt zwischen Sozialismus und theologischer Ethik erreicht, der eine Reihe von langgepflegten Kontroversen – muss man vor dem Hintergrund der Kenntnis des weiteren Verlaufs der Diskussion sagen – vorübergehend zur Ruhe brachte<sup>14</sup>.

### 3. Resümee

Die bisherige Arbeit an den Akten und den weiteren Materialien der MK hat ein reichhaltiges Bild von der theologischen Rezeption des Marxismus in der BRD hervorgebracht. Aus diesen Materialien ent-

---

um Einige vermehrt zu haben“. In: *Bergner, Dieter / Jahn, Wolfgang*: Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus. Berlin 1960, 12. Vgl. auch *Heyden, Günther / Klein, Matthäus / Kosing, Alfred*: Philosophie des Verbrechens. Gegen die Ideologie des deutschen Militarismus. Berlin 1959, 334–362.

13 Vgl. *Böckenförde, Ernst-Wolfgang*: Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis. In: Taubes, Jacob: Religionstheorie und politische Theologie. Bd.1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München 1985, 16–25, 20f.

14 Zusammengefasst wird dieser, einen beträchtlichen Bereich der Kommission umfassende Teil-Konsens im letzten Band der Marxismus-Studien, herausgegeben von Heinz Eduard Tödt 1972.

steht ein vielschichtiges Bild an Verschiebungen, Entwicklungen und Konstanten in der Debatte, die sich an zahlreichen Orten innerhalb von Theologie<sup>15</sup> und Kirche gezeigt haben. Wie sich die theoretischen und ethischen Ansätze, die im Umfeld der MK entstanden, in der weiteren Entwicklung des Protestantismus und auf den unterschiedlichen hierarchischen Ebenen der Kirchen als Anfrage an ethische Theoriebildung und Herausforderung an kirchliche Praxen niedergeschlagen haben, gehört zu den noch unerledigten Fragen.

---

15 Aufgabe des Projektes ist es, vor allem die akademischen Debatten nachzuzeichnen.





## Martin Niemöller nach 1945. Auftrag und Erbe

*Gisa Bauer und Anette Neff*

Am 6. März 2017 fand in Darmstadt die Tagung „Martin Niemöller nach 1945. Auftrag und Erbe“ statt. Organisiert wurde die anlässlich Niemöllers 125. Geburtstages initiierte Veranstaltung, die genau an dessen 33. Todestag stattfand, von Zentralarchiv und -bibliothek der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), von der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, der Evangelischen Stadtakademie Darmstadt, dem Evangelischen Dekanat Darmstadt-Stadt sowie dem Fachbereich Evangelische Theologie an der Goethe-Universität Frankfurt.

Im Mittelpunkt der Tagung standen acht Vorträge von Studierenden des Fachbereichs Evangelische Theologie an der Goethe-Universität Frankfurt, deren Beiträge aus einer zweiseitigen Veranstaltung des Frankfurter Kirchenhistorikers Prof. Dr. Markus Wriedt zu Niemöller hervorgegangen waren. Die Vorträge fokussierten Niemöllers gesellschaftspolitisches Engagement und seine Theologie, nicht nur in ihrer zeitgenössischen Bedeutung, sondern auch in der Relevanz für die heutige Situation von Kirche und Gesellschaft.

Die Tagung wurde eröffnet vom Leiter des Zentralarchivs, Holger Bogs, und dem Leiter der Stadtakademie, OKR Dr. Franz Grubauer. In ihrem Grußwort verknüpfte die Dekanin des Stadtdekanats Darmstadt, Ulrike Schmidt-Hesse, persönliche Erinnerungen mit der Frage, welche Impulse Niemöllers ökumenisches und friedenspolitisches Engagement für die gegenwärtige Lage bieten können. Dieser Thematik ging Markus Wriedt in seiner einleitenden Beschreibung des Projekts „Jung trifft Alt“ weiter nach, um dann den ausgesprochen vielschichtigen Reigen der Präsentationen der Studierenden zu eröffnen.

Der erste Block der Veranstaltung wurde von PD Dr. Gisa Bauer moderiert. Er stand unter dem Titel „Niemöllers internationales Auftreten“ und führte die Anwesenden mitten hinein in die Konflikte des Kalten Krieges und der schwierigen Positionierung von Kirchenvertretern in der vielschichtigen Gemengelage. Mit den Referaten von Claudia Orzechowsky „Niemöllers erste Amerikareise 1946 / 47“, Saskia Hoffmann „Die Einheit der Kirche bei Niemöller“ und Anna-

lena Stich „Niemöllers Russlandreise 1952“ wurde nicht nur geographisch der Blick aller Teilnehmenden geweitet.

In Orzechowskys Referat trat deutlich eine Diskrepanz zutage. Diese ergab sich durch das einerseits sehr positive Bild, das Niemöller als „Held“ der nationalsozialistischen Zeit, als „Widerstandskämpfer“ sah, und andererseits durch seine demokratischeskeptischen Äußerungen in den USA. Neben euphorischer Zustimmung erfuhr Niemöller in den USA zunehmend Kritik. Für ihn selbst wurde das „Voneinander-Lernen“ zu einem zentralen Thema im Zuge der Amerikareise.

Hoffmann erschloss in ihrem Beitrag, ausgehend von Niemöllers Teilnahme an der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948, Aspekte des ekklesiologischen Verständnisses von Niemöller, das sich auf Kirche als geistliche Größe, weniger als Institution konzentrierte. Die Einheit der Kirche werde bei Niemöller durch das gemeinsame Hören auf das Wort konstituiert. Sein theologisches Verständnis nach 1945 sei stark geprägt gewesen von den Erfahrungen in der Bekennernden Kirche, die die Hintergrundfolie für sein ekklesiologisches Konzept bildeten.

Das Referat von Stich, die aufgrund kurzfristig angesetzter Prüfungen nicht anwesend sein konnte, wurde inklusive der von ihr vorbereiteten Präsentation von einer Studienkollegin vorgetragen. Vor dem Hintergrund der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche sowie der konstitutiven Verknüpfung von Politik und Kirche in der russischen Orthodoxie setzte sie sich mit der Bedeutung und den Implikationen von Niemöllers Reise nach Moskau Ende 1951 / Anfang 1952 auseinander. Resümierend konstatierte Stich, dass das Unterfangen eine hohe Öffentlichkeitswirkung besaß, seine langfristige Bedeutung trotz des anhaltenden Bekanntheitsgrades jedoch nicht konkret messbar sei. Das Referat verdeutlichte die bei Niemöller typische und gegenüber dem ‚politischen Mainstream‘ oft konträre Verknüpfung von Kirche, Theologie und Politik.

Im zweiten Block, der ersten Einheit des Nachmittags, wurde das Thema „Martin Niemöller in den Konflikten seiner Zeit als Kirchenpräsident der EKHN“ aufgegriffen. Als Moderator fungierte mit Dr. Karl-Heinz Fix von der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München ein weiterer ausgewiesener Fachmann. Es referierten Detlev Schneider zu „Niemöllers Weg zum Kirchenpräsidenten der EKHN“ und Sven Rathmann über „Martin Niemöllers kirchen-

leitendes Handeln“. Den Abschluss der Einheit bildete Maike Wirths Vortrag „Pazifist oder Provokateur? Martin Niemöllers Reise nach Nordvietnam 1966 / 67“.

Schneider thematisierte in seinem Beitrag den Werdegang des gebürtigen Westfalen Niemöller zur ersten Kirchenpräsidentschaft der EKHN. In der anschließenden Diskussion wurde intensiv die Frage erörtert, inwiefern Niemöller nach 1945 dezidiert ein kirchliches Amt anstrebte – was eindeutig mit „Ja“ beantwortet wurde –, um einen möglichst großen kirchenpolitischen Handlungsspielraum zur Verfügung zu haben.

Im Mittelpunkt von Rathmanns Beitrag stand die Erörterung der Bedeutung von „Demokratie“, „Politik“ und „Verantwortung“ für Niemöller. Niemöller habe Demokratie und Parlamentarismus gleichgesetzt, so Rathmann, wohingegen Parlamente und Synoden für ihn antagonistische Konzepte gewesen seien. Bei Beschlussfassungen strebte Niemöller einen umfassenden Konsens an. Sein Demokratiebegriff war von der Vorstellung eines konsensualen Zusammenarbeitens auf ein Ziel hin getragen und entspricht damit nicht der gängigen Demokratiedefinition.

Wirths Beitrag beschäftigte sich mit der Vietnamproblematik in den 1960er Jahren. Im Mittelpunkt standen die Schilderung der Genese des Vietnamkrieges und die Darstellung verschiedener Pazifismusdefinitionen. Niemöller, der Pazifist, der vor Provokationen nicht zurückschreckte, bemühte sich mit seiner Vietnamreise 1966 / 67 deutlich zu machen, dass „Weiße“ bzw. „der Westen“ nicht prinzipiell das Böse verkörperten.

Der dritte Referatsblock unter dem Motto „Facetten der Theologie Martin Niemöllers“, geleitet von PD Pfr. Dr. Michael Heymel, versammelte die Vorträge von Julia Csehan zur „Politischen Theologie bei Martin Niemöller“ und Malte Dücker über Wirkung und Rezeption Niemöllers, beispielhaft dargestellt anhand der Kasseler Rede von 1959.

Csehan setzte Niemöllers durchaus widersprüchliches Verständnis von Politik und Kirche ins Verhältnis zur Rechtsphilosophie des Staatsrechtlers Carl Schmitt. Dessen Grundprinzip politischer Theologie sei im Kern das, was Niemöllers Handeln und Denken lebenslang bestimmte. Schmitts Aussage „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ sowie seine Charakterisierung von

Ausnahme und Krise, Souveränität, Entscheidung und Dezsionismus beschrieben laut Csehan Niemöllers ambivalenten Theologie-Politik-Ansatz treffend.

Dücker nahm in seinem Referat die vielfältigen Reaktionen auf Niemöllers Kasseler Rede auf, die sich im Rahmen einer spezifisch protestantischen Erinnerungskultur bewegten. Diese sah in Niemöller mehrheitlich den „verhinderten Märtyrer“, den wehrhaften und aufrechten, tapfer seine Überzeugung vertretenden Christen und einen herausragenden protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts.

Der Umstand, dass die Referate den jeweiligen Wissensstand der Studierenden widerspiegeln und daher von unterschiedlicher Qualität waren, konnte der originellen Form von Gedenkkultur, die mit dieser Veranstaltung praktiziert wurde, keinen Abbruch tun: Junge Theologinnen und Theologen sowie Studierende präsentierten die Ergebnisse ihrer intensiven Beschäftigung mit dem Protagonisten des Gedenkens. Die Tagung wurde zudem von regen Diskussionen im Auditorium flankiert und erfüllte dank der Beiträge wie der aktiven Teilnahme von Vertreterinnen und Vertretern aus mindestens drei Generationen im Programm und im Publikum das Motto der Tagung „Auftrag und Erbe“.

Die Tagung wurde mit einer Podiumsdiskussion am Abend beschlossen, bei der unter Moderation von Ulrike Holler der evangelische Militärbischof Dr. Sigurd Rink, der Theologe PD Dr. Michael Heymel, die Kirchenhistorikerin PD Dr. Gisa Bauer, der Kirchenpräsident der EKHN Dr. Volker Jung und Prof. Christian Niemöller, ein Enkel Martin Niemöllers, sich mit den Ergebnissen der Studierenden auseinandersetzten und über den Gegenwartsbezug des Wirkens von Martin Niemöller sprachen.

## Evangelische Freikirchen im Nationalsozialismus\*

*Klaus Fitschen*

Die Veranstaltung, federführend organisiert von Imanuel Baumann (Institut für Geschichte der Universität Halle) und Johannes Hartlapp (Theologische Hochschule Friedensau), stand inhaltlich in der Folge einer am gleichen Ort im Jahre 2014 durchgeführten Tagung zu „Freikirchen in der DDR“. Schon auf dieser ersten Tagung spielte das freikirchliche Handlungsmotiv der Bewahrung der Identität mitsamt der Bewahrung des Besitzes und der Missionsmöglichkeiten eine wesentliche Rolle. Dies verband sich wiederum mit einer Haltung, die sich als unpolitisch bezeichnen lässt, auch im Vergleich zur Zeit des „Dritten Reiches“, in der sehr viel mehr positive politische Äußerungen aus den Reihen der Freikirchen kamen.

Aus der Tagung über die Freikirchen in der DDR hatten sich Perspektiven ergeben, die für das Thema „Freikirchen im Nationalsozialismus“ in Form von fünf Leitfragen formuliert wurden, die in den Vorträgen und Diskussionen in unterschiedlicher Intensität Berücksichtigung fanden. Der folgende Bericht wird sich primär auf die ersten beiden Perspektiven beziehen.

1. Wie ist die Haltung gegenüber dem Staat, wie die Sicht des Staates auf die Freikirche?
2. Wie sind theologische Reaktionsweisen zu beschreiben?
3. Gab es innergemeinschaftliche Konflikte?
4. Wie ist die gesellschaftliche, soziale Dimension?
5. Wie ist der Umgang damit nach 1945?

Der erste Tag stand unter dem Thema „Freikirchen und Staat“. Dieses wurde von Andrea Strübind (Universität Oldenburg) in einem Einleitungs- und Überblicksvortrag erschlossen. Vermerkt wurde hier auch, dass die Erforschung der Freikirchen im Nationalsozialismus erst spät begonnen und sich die Aufmerksamkeit zuvor auf die Landeskirchen konzentriert hatte. Strübind riet zu einer differenzierten

---

\* Bericht über eine Tagung in der Evangelischen Akademie Thüringen, Zinzendorfhaus Neudietendorf, 2./3. März 2017.

Sichtweise: Zwischen den Freikirchen ist, schon ihrer unterschiedlichen Organisationsformen wegen, zu unterscheiden, und die relative Autonomie der Gemeinden in manchen Freikirchen lässt eigentlich nur den Weg über eine Geschichte von unten zu, was wiederum kaum und bei den Anhängern der Pfingstbewegung gar nicht zu leisten ist. Umgekehrt ging auch der Staat einen differenzierten Weg, wenn er einerseits Freikirchen zu Vereinnahmungen versuchte und andererseits das „Sektenwesen“ bekämpfte. Während die Baptisten als angepasst galten, hielt man die Adventisten für gefährlich. Dementsprechend scheiterten Versuche, sie miteinander gleichzuschalten. Allerdings standen die Freikirchen nicht gerade im Vordergrund des staatlichen Interesses, sie befanden sich eher im Windschatten der Kirchenpolitik gegenüber den großen Kirchen und schienen allenfalls im Einzelfall als angepasste Vorzeigekirchen tauglich. Für die meisten Freikirchen stand umgekehrt die Suche nach einem *modus vivendi* mit dem nationalsozialistischen Staat im Vordergrund, und somit die Bewahrung ihrer Organisationsformen und Evangelisationsmöglichkeiten sowie der Wunsch nach staatlicher Anerkennung. Dementsprechend spielten sie im „Kirchenkampf“ keine Rolle und versuchten sich an einem neutralen Kurs.

Zu den auf der Tagung thematisierten Freikirchen zählten die Mennoniten. Astrid von Schlachta (Leiterin der mennonitischen Forschungsstelle Weierhof) machte unter der Überschrift „Vereint leben oder einzeln zugrunde gehen? Die Mennoniten in der NS-Zeit zwischen Einheitskirche und Kongregationalismus“ deutlich, dass diese Freikirche (bzw. ihre Vertreter in den einzelnen Gemeinden) die neue politische Ordnung gutgeheißen und sich von ihr neue Möglichkeiten versprochen hatte, die aber nur um den Preis der Ausbildung einer stärkeren Gesamtorganisation realisierbar schienen. Es stellten sich also Verfassungs- und Bekenntnisfragen, die aber unter den sehr verschiedenen Gemeinden sehr kontrovers diskutiert wurden, und so kam es auch zu keiner Einigung. Die innere Diversität stand also einer Gleichschaltung entgegen. Thomas Nauerth (Universität Osnabrück) befasste sich mit einer im Umkreis der Mennoniten stehenden Gruppierung in seinem Vortrag: „Alles Gute für Adolf Hitler‘ – Der Rhönbruderhof und das Problem der Obrigkeit nach 1933“. Im Mittelpunkt stand hier die Entwicklung

eines eigenen Hitlergrußes: „Alles Gute für Adolf Hitler, alles Heil durch Christus“.

Den „Weg der Siebenten-Tags-Adventisten im Dritten Reich“ stellte Johannes Hartlapp dar. Sein Beitrag beruhte wie auch die anderer Referentinnen und Referenten auf einer längeren wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Thematik. Im Mittelpunkt seines Vortrages stand eine Denkschrift, die die Kirchenleitung im Dezember 1933 nach einem kurzzeitigen Verbot der Adventisten verfasst hatte, und die als Reaktion auf das Verbot eine deutliche Zustimmung zum Nationalsozialismus enthielt.

Mit den Baptisten- und Brüdergemeinden befasste sich Andreas Liese (Bielefeld). Hier wurde nochmals deutlich, dass im Zweifel die Loyalität zum Staat entscheidend war, und sich das auch aus der langen Diskriminierungsgeschichte erklären lässt. Die Baptisten galten als internationale Sekte, was dazu führte, dass sie sich einerseits von ihren internationalen Verbindungen distanzieren, sich aber andererseits auch als Propagandisten für den NS-Staat benutzen ließen.

Herbert Strahm (Affoltern am Albis) stellte Thesen zum Weg der Methodistenkirche im „Dritten Reich“ vor, die mit dem allgemeinen Befund übereinstimmen: Die Methodisten passten sich teils willig an und ließen sich auch instrumentalisieren. Dazu trug das Selbstbewusstsein bei, man werde gebraucht und sei nützlich für den Aufbau der „Volksgemeinschaft“.

Der zweite Tag stand unter dem Oberthema „Evangeliumsverkündigung um jeden Preis“. Dieses wurde von Johannes Hartlapp in einem Einleitungs- und Überblicksvortrag erschlossen. „Die Freikirchen handelten pragmatisch“, so seine Diagnose, sie reagierten aus Angst und passten sich darum an, ohne sich aber vereinnahmen zu lassen. Dass Autoritätshörigkeit nicht nur die Sache des landeskirchlichen Protestantismus gewesen war und der Umgang mit der Bibel ebenfalls situativ gehandhabt worden war, machte Hartlapp deutlich. Auch er verwies auf die Doppelstrategie des Staates, die Freikirchen zu bedrängen und sie andererseits dazu zu bewegen, für Deutschland im Ausland Propaganda zu machen.

Beispielhaft für dieses Themenfeld wurden das Verhalten der Zeugen Jehovas von Detlef Garbe (KZ-Gedenkstätte Neuengamme) und die Geschichte der völkisch-religiösen Bewegung im „Dritten Reich“ von Uwe Puschner (FU Berlin) vorgestellt.



Das Thema „Freikirchen und Juden“ wurde gesondert von Daniel Heinz (Theologische Hochschule Friedensau) bearbeitet. Die Freikirchen, so das Ergebnis, verhielten sich nicht anders und somit auch nicht besser als die Landeskirchen.

In den Kommentaren und Diskussionen wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die Freikirchen schwerwiegenden Einschränkungen unterworfen waren, zu denen auch das Unmöglichmachen des adventistischen Sabbats, das Verbot der Mission und Eingriffe in die Organisationsform gehörten. Andererseits oder gerade deshalb kam es seitens der Freikirchen zu Einverständniserklärungen und Anpassungen gegenüber dem nationalsozialistischen Staat. Zu den Grundfragen, die in den Diskussionen der Vorträge zur Sprache kamen, zählte auch die, ob die unpolitische Haltung vieler Vertreter der Freikirchen diese nicht vor einer stärkeren Politisierung im Sinne des Nationalsozialismus bewahrt habe. Hier allerdings lautete die fast klassische Rückfrage, ob nicht gerade das Unpolitische das Politische gewesen sei.

Generell war die Tagung, deren Beiträge zu einem guten Teil von Fachleuten aus den Freikirchen kamen, von einem hohen Grad an Selbstreflexion und Selbstkritik bestimmt. Die Freikirchen, so auch die Selbsteinschätzung, haben hierin nach langem Schweigen zu den Landeskirchen aufgeschlossen. Genau wie in diesen gab es Resistenz, aber keinen Widerstand. Es gab Zustimmung zum Nationalsozialismus, aber keine Organisation, die den Deutschen Christen vergleichbar gewesen wäre – freilich waren die Freikirchen auch sehr klein. Sie partizipierten jedenfalls an einem gesamtprotestantischen Habitus, der obrigkeitsfixiert und nationalistisch ausgerichtet war, der die Konstruktion eines Volkstums guthieß und der auch den Verheißungen des Nationalsozialismus vertraute. Dies schloss Resistenz und Widerständigkeit einzelner Mitglieder nicht aus und verhinderte auch nicht, dass Menschen, die keine dezidiert oppositionelle Haltung hatten, zu Opfern wurden.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für  
Kirchliche Zeitgeschichte

Nachruf auf Prof. h. c. Dr. Carsten Nicolaisen (1934–2017)

*Harry Oelke*



Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München trauern um Prof. h. c. Dr. Carsten Nicolaisen, der am 12. April 2017 im Alter von 83 Jahren verstorben ist. Insbesondere durch seine langjährige Tätigkeit im Rahmen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft verliert die Fakultät einen prägenden Wissenschaftler der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung.

Nach dem Studium der Evangelischen Theologie, Germanistik, Philosophie und Pädagogik in Göttingen und Hamburg promovierte Carsten Nicolaisen 1966 bei Georg Kretschmar mit einer Arbeit über die Auseinandersetzungen um das Alte Testament im Kirchenkampf 1933–1945. 1967 wechselte er mit seinem Doktorvater an die neugegründete Münchener Evangelisch-Theologische Fakultät, wo er zunächst als Wissenschaftlicher Assistent fungierte, dann als Akademischer Rat und von 1993 bis zu seiner Pensionierung 1999 als Akademischer Direktor tätig war. Zum Ende seines aktiven Hochschuldienstes verlieh ihm seine Münchener Fakultät als Anerkennung seiner wissenschaftlichen Leistung den Titel eines Honorarprofessors.

Seine Kindheit im nationalsozialistischen Deutschland führte wie für viele seiner Generation zu prägenden Erfahrungen, die bei ihm in seinem kirchenhistorischen Wirken vornehmlich fokussiert auf die NS-Jahre zeit seines Lebens einen wissenschaftlichen Reflex fanden. Neben der Dozentur für den Lateinunterricht galt sein Hauptaugenmerk im Rahmen seiner Tätigkeit an der Fakultät vor allem der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. Von 1967 bis 1999 wirkte er hier als

Leiter der Geschäfts- und Forschungsstelle der Kommission der EKD für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit bzw. ab 1974 der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, deren Vorsitz er von 2000 bis 2003 innehatte.

Carsten Nicolaisen vereinigte in seiner Person die zwei großen Abschnitte der Kirchengeschichtsforschung nach 1945. Er hat die klassische Kirchenkampfforschung auf ein neues qualitatives Niveau gehoben und daran mitgewirkt, sie seit Mitte der 1970er Jahre für neue, vor allem institutionen- und politikgeschichtliche Fragestellungen zu öffnen, mit denen die engen konfessionalistischen Bahnen der einstigen protestantischen Kirchenkampfprotagonisten verlassen wurden. Mit den von ihm angestoßenen und maßgeblich mitgearbeiteten Quelleneditionen vor allem zur NS-Kirchenpolitik, zu kirchlichen Protagonisten der NS-Zeit wie Hans Meiser oder zu den frühen Protokollen des Rates der EKD sind Themenfelder erstmals tragfähig erschlossen worden und haben sich sodann zu Kernbereichen der Kirchengeschichtsforschung entwickeln können. In Bezug auf die historisch-kritischen Editionsprinzipien hat er mit methodischer Akribie, Umsicht und Verlässlichkeit bis heute gültige Standards geschaffen, die für Generationen von Nachwuchswissenschaftlern zum unverzichtbaren Maßstab für das Edieren und Publizieren wissenschaftlicher Texte wurden. Seine Studie „Der Weg nach Barmen“ wurde zum Standardwerk, mit dem es eindrucksvoll gelang, die Situation der evangelischen Kirche in ihren theologischen und kirchenpolitischen Kontexten für die Zeit der beginnenden NS-Herrschaft nachzuzeichnen. So sehr Carsten Nicolaisen für die Tradition der bundesrepublikanischen Kirchenkampf- und Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung steht, so sehr hat er sich seit der deutschen Wiedervereinigung auf die neuen wissenschaftspolitischen Bedingungen eingelassen und erfolgreich daran gearbeitet, die in der Arbeitsgemeinschaft seit 1992 einmündenden westlichen und östlichen wissenschaftlichen Strömungen und Milieus zusammenzuführen. Er war zudem nach Europa hin vernetzt und hat insbesondere durch seine guten Kontakte in den skandinavischen Raum schon früh und nachhaltig auf eine rege internationale und ökumenische Wissenschaftskooperation hingewirkt. Sein Alterswerk markiert das von ihm maßgeblich mitbearbeitete, beeindruckend materialreiche Handbuch der

evangelischen Kirche 1918 bis 1949, dessen abschließenden zweiten Band er noch bis zur Drucklegung entscheidend mitbetreute, aber nicht mehr in Händen halten konnte.

Intensiv setzte sich Carsten Nicolaisen mit dem theoretischen Selbstverständnis seines Faches auseinander und setzte für den Fachdiskurs wichtige Akzente. Über die historische Methodik sah er die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft untrennbar vereint. Andererseits hat er mit Nachdruck auf das Proprium der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung verwiesen: Den zeitgeschichtlich Forschenden als Christ und Theologe betrachtete er innerlich mit dem Gegenstand seiner Forschung verbunden, und dies beeinflusste das historiographische Urteil, wie Erbe und Ertrag der Kirche in ihrer Geschichte zu erkennen und zu bestimmen seien. Zugleich aber hat er sich aus tiefer Überzeugung gegen eine binnenkirchliche Abschottung in seinem Fach ausgesprochen und für die Hinzuziehung politischer und sozialgeschichtlicher Kontexte plädiert. Auf diese Weise hat er maßgeblich dazu beigetragen, dass die Kirchliche Zeitgeschichte sich seit den 1990er Jahren zunehmend anschlussfähig an die historischen und kulturhistorischen Wissenschaften entwickelte.

Das hohe Maß an wissenschaftlicher Produktivität hat Carsten Nicolaisen mit einem hohen Maß an Selbstdisziplin geleistet, trotz einer über Jahrzehnte andauernden Herausforderung durch gesundheitliche Gefährdungen und Krankheit. Er galt in seiner Fakultät und in den Gremien der Arbeitsgemeinschaft als vertrauensvoller und zuverlässiger Kollege, dessen Rat und Expertise auch von den Studierenden gesucht und geschätzt wurde. Nach außen zeigte er sich als betont norddeutsch-nüchtern agierender Kollege, dessen Umfeld seine mit Vorliebe vorgetragene Frage „Geht das nicht kürzer?“ oder der auf seine Person bezogene knappe Hinweis „Keine Feier!“ nicht überraschen konnte. Die, die mit ihm zusammenarbeiteten, erlebten einen herzlich zugewandten, uneitlen und gastfreundlich gesinnten Vorgesetzten und Kollegen.

Mit Carsten Nicolaisen verlieren die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, die Münchener Fakultät und die fachwissenschaftliche Community einen Leuchtturm der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung.

Neuerscheinungen in den  
„Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Pöpping, Dagmar: Kriegspfarrer an der Ostfront. Evangelische und katholische Wehrmachtseelsorge im Vernichtungskrieg 1941–1945 (AKiZ B 66). Göttingen 2017.

Dagmar Pöpping analysiert die Erfahrungen evangelischer und katholischer Geistlicher, die im Auftrag des NS-Staates als Kriegs- und Wehrmachtspfarrer in den Ostkrieg zogen, um die Soldaten der Wehrmacht psychologisch auf den erbarmungslosen Kampf gegen den Bolschewismus einzustimmen. Im Laufe dieses Krieges, der für die Deutschen immer verlustreicher wurde, waren die Kriegspfarrer zunehmend damit beschäftigt, den massenhaften Tod ihrer Kameraden mit Sinn zu füllen. An die Grenzen ihrer Möglichkeiten gerieten die Geistlichen, als sie Zeugen von Massenverbrechen an der Zivilbevölkerung sowie an kriegsgefangenen Soldaten der Roten Armee wurden.

Hermle, Siegfried / Pöpping, Dagmar (Hg.): Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945 (AKiZ B 67). Göttingen 2017.

Warum entdeckte die evangelische Gedenkkultur den von den Nationalsozialisten hingerichteten Geistlichen Karl Friedrich Stellbrink erst in den 1980er Jahren für sich? Warum wird eine kirchliche Führungspersönlichkeit wie der bayerische Landesbischof Hans Meiser, der lange als Gegner des Nationalsozialismus verehrt wurde, in jüngster Zeit als nicht mehr erinnerungswürdig betrachtet?

Solchen und vielen anderen Fragen widmen sich die Autorinnen und Autoren dieses Sammelbandes. Sie zeigen, dass auch die protestantische Erinnerungsgeschichte in einem aktiven und funktionalen Verhältnis zu ihrer Gegenwart steht und weit mehr über die Macht aktueller Konjunkturen in Kultur und Politik aussagt als über die historische Wahrheit des Erinnerungten. Christliche Akteure und Gruppen verfolgten aktiv moralische und politische Ziele und bildeten über die Erinnerung an christlichen Widerstand ihre eigenen Identitä-

ten. Es zeigt sich, was engagierte Promotoren der Erinnerung bewirken können, wenn ihre Ziele von kulturellen und politischen Zeitströmungen getragen werden. Nicht zuletzt an der Schnittstelle von persönlichem Engagement und Zeitgeist entscheidet sich, warum bestimmte Persönlichkeiten, Texte oder Orte einen Platz in der Erinnerung an christlichen Widerstand erhalten, während andere in Vergessenheit geraten oder ihren Platz in der Erinnerungskultur räumen müssen.

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

Bauer, Gisa

- Transformationen des Religiösen: Die historisch-materialistische Geschichtsschreibung in der DDR als Heilsgeschichte. In: Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin). Leipzig 2016, 604–621.
- Versöhnung durch Begegnung. Hildegard Schaeder als Osteuropahistorikerin, bekennende Christin und Ökumenikerin. In: Pinggéra, Karl / Wasmuth, Jennifer / Weise, Christian (Hg.): Hildegard Schaeder (1902–1984). Impulse für die evangelisch-orthodoxe Begegnung. Ausgewählte Schriften. Mit einer biografischen Hinführung von Gisa Bauer. Berlin u. a. 2016, 5–73.
- Evangelikales Schriftverständnis. Aspekte und Beobachtungen. In: Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History 29 (2016), 109–122.
- Keim für Abspaltungen. Die Evangelikalen sind keine homogene Gruppe, sondern eine pluralistische Bewegung In: zeitzeichen 17 (2016), 4, 49–51.
- [zusammen mit Illert, Martin] Expertenworkshop „Das Panorthodoxe Konzil von 2016 – Die Orthodoxie in der modernen Kultur, Gesellschaft und Welt“. 13./14. Oktober 2016 in Berlin, veranstaltet von der Konrad-Adenauer-Stiftung und Renovabis. In: Ökumenische Rundschau 66 (2017), 86–88.

- Die Heilige und Große Synode 2016 – Geschichte, Verlauf, Beschlüsse. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 67 (2016), H. 4, 71–75.
- 2. Ostkirchen. In: Ökumenischer Lagebericht 2016: Ruhe vor dem Jubiläum? Kollegium des Konfessionskundlichen Instituts der EKD (Bensheim). In: epd-Dokumentation 2016, Nr. 43, 17–22.
- Das Panorthodoxe Konzil oder Die plurale Einheit der Orthodoxie. In: Evangelische Orientierung 2016, H. 3, 8f.
- Prolegomena: Die Heilige und Große Synode. In: Orthodoxe Gemeinden im Bereich der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW). Ein Bericht des Arbeitskreises für interkonfessionelle Fragen im Zentrum Oekumene der EKHN und der EKKW. 52016, 11–13; [http://www.zentrum-oekumene.de/fileadmin/content/Materialien/Dokumentationen/Orth\\_Gemeinden\\_5-Aufl.pdf](http://www.zentrum-oekumene.de/fileadmin/content/Materialien/Dokumentationen/Orth_Gemeinden_5-Aufl.pdf) [zuletzt aufgerufen am 18.1.2017].
- Seit über 100 Jahren zerstritten. Die weltweite Orthodoxie plant ein historisches Treffen, doch nicht alle Kirchen kommen. In: Evangelische Sonntags-Zeitung vom 3.7.2016, 25.
- „Wie bunt ist das Christentum? Kirchen und Konfessionen weltweit“. Vortrag im Rahmen der Winterakademie „Vergessene Geschwister? Kirchen des Orients“ der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen vom 8.–12. Februar 2017 in Schmochwitz bei Bautzen (9. Februar 2017).
- „Kirchen und Glaube in Nahost“. Vortrag in Herrnhut, veranstaltet von der Evangelischen Brüder-Unität und der Herrnhuter Brüdergemeine (17. September 2016).
- „Christen aus dem Nahen Osten“. Vortrag in Dresden, veranstaltet vom Landesverband Sachsen des Evangelischen Bundes (16. September 2016).

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 (AKiZ B 65). Göttingen 2016, 335–345.

- Fürchtet euch nicht! Glaube im Sozialismus. In: Apelt, Andreas H. / Grünbaum, Robert / Schöne, Jens (Hg.): Erinnerungsort DDR. Alltag – Herrschaft – Gesellschaft. Berlin 2016, 53–62.
- Protestantismus und Katholizismus. In: Protestanten ohne Protest. Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus. Bd. 1. Speyer / Leipzig 2016, 578–592.
- Übersehen? Die Freikirchen in der DDR in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. In: Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History 29 (2016), 19–28.

Fix, Karl-Heinz

- „Gott helfe uns weiter auf unserem harten Weg, und wenn es sein darf nach seinem heiligen Willen, zu Sieg und Frieden!“ Die badische Landeskirche im Jahr des Kriegsbeginns 1914. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 8/9 (2014/15), 199–219.
- Rezension: Manfred Gailus / Armin Nolzen, Zerstrittene „Volksgemeinschaft“. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Göttingen 2011. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 126 (2015), 424–426.
- Rezension: Rolf-Ulrich Kunze, „Möge Gott unserer Kirche helfen!“ Theologiepolitik, Kirchenkampf und Auseinandersetzungen mit dem NS-Regime: Die Evangelische Landeskirche Badens 1933–1945 (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 6). Stuttgart 2015. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 10 (2016), 326–333.

Friedrich, Norbert

- Hg. [zus. mit Baumann, Klaus u. a.]: Diakonielexikon. Neukirchen-Vluyn / Göttingen 2016.
- Diakonie im Ruhrgebiet. In: Grimm, Martin / Schilling, Johannes (Hg.): Orte der Reformation – Region Ruhr. Leipzig 2016.
- Diakonie in Gemeinschaft. Zu Geschichte und Aktualität der Mutterhausdiakonie. In: Mitteilungen des Paul Gerhardt Stiftes 2 (2016), 10–13.
- Einleitung der Sektion Konsum und Freizeit. In: Lepp, Claudia / Oelke, Harry / Pollack, Detlef (Hg.): Religion und Lebens-



führung im Umbruch der langen sechziger Jahre (AKiZ B 65). Göttingen 2016, 101–105.

- Scheitern nicht ausgeschlossen! Johannes Paulsen und die Kropfer Anstalten. Überlegungen zum Umgang mit Krisen und Fehlern in der Diakonie. In: Engler, Jörn (Hg.): Johannes Paulsen zum 100. Todestag am 27. Juli 2016. Kropf 2016, 16–25.
- Diakonie und Innere Mission in der Pfalz 1933 bis 1945. In: Picker, Christoph u. a. (Hg.): Protestanten ohne Protest. Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus. Speyer 2016, 517–526.

Hermle, Siegfried

- Hg. [zus. mit Pöpping, Dagmar]: Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945 (AKiZ B 67). Göttingen 2017.
- Zwischen Verklärung und Verurteilung. Rezeption von evangelischem Widerstand nach 1945 in historischer Forschung und Erinnerungskultur – Eine Einführung. In: Hermle / Pöpping, Verklärung, 13–31.

Lepp, Claudia

- Kritik am Tempo. Die deutsch-deutsche Vereinigung der evangelischen Kirche. In: Zeitzeichen 17 (2016), H. 6, 24–26.
- Lutherbilder. Die Rezeption Martin Luthers in der Bundesrepublik Deutschland bis 1989. In: Luther. 1917 bis heute. Katalog der Sonderausstellung der Stiftung Kloster Dalheim. Münster 2016, 66–73.
- Reformationsjubiläum 1967 im geteilten Deutschland. Politische Abgrenzung und konfessionelle Annäherung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 67 (2017), H. 5–7, 41–46.
- Die demokratische Ordnung als Gegenstand des deutsch-deutschen Kirchendialogs. In: Heinig, Hans Michael (Hg.): Aneignung des Gegebenen – Entstehung und Wirkung der Demokratie-Denkschrift der EKD. Tübingen 2017, 23–50.
- Die Vertriebenenproblematik auf den frühen Kirchentagen: Herausforderung und Chance. In: Ueberschär, Ellen (Hg.): Deutscher

Evangelischer Kirchentag. Wurzeln und Anfänge. Gütersloh 2017, 204–219.

- Marga Meusel und Elisabeth Schmitz. Zwei Frauen, zwei Denkschriften und ihr Weg in die Erinnerungskultur. In: Hermle / Pöpping, Verklärung, 285–301.
- „Denkschriften“. In: Friedrich, Norbert u. a. (Hg.): Diakonie-Lexikon. Göttingen 2016, 98.
- „Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau.“ Vortrag auf einer Veranstaltung des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung im Archivzentrum Berlin (16. Juni 2016).
- „Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau.“ Vortrag auf der Veranstaltung „Gegen den Strom. Warum Theologen aus dem Westen in die DDR übersiedelten.“ Vortrag und Zeitzeugengespräch in der Erinnerungsstätte Notaufnahmelager Marienfelde – Stiftung Berliner Mauer (23. März 2017).

Oelke, Harry

- Hg. [zus. mit Lepp, Claudia und Pollack, Detlef]: Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre (AKiZ B 65). Göttingen 2016.
- Reformationsjubiläen gestern und heute. Geschichtspolitische Einflussnahmen und die reformatorische Säkularfeier 2017. In: Pastoraltheologie 105 (2016), H. 1, 21–43. (Themenheft „Jubel und Trubel im Namen der Reformation?“ leitend hg. von Harry Oelke).
- Grenzenlos konsumieren? Christliche Einstellungsdispositionen zum gesellschaftlichen Konsumverhalten im Wandel. In: Lepp, / Oelke / Pollack, Religion und Lebensführung, 127–157.
- Die Pfalz im Gleichschritt? Die evangelische Kirche im Deutschen Reich und die Vereinigte Protestantisch-Evangelisch-Christliche Kirche der Pfalz 1933 bis 1945. In: Picker, Christoph u. a. (Hg.): Protestanten ohne Protest. Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus. Bd. 1: Sachbeiträge. Speyer / Leipzig 2016, 31–54.

Pöpping, Dagmar

- Kriegspfarrrer an der Ostfront. Evangelische und katholische Wehrmachtseelsorge im Vernichtungskrieg 1941–1945 (AKiZ B 66). Göttingen 2017.
- Hg. [zus. mit Hermle, Siegfried]: Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945 (AKiZ B 67). Göttingen 2017.
- Zwischen Forschung und Erinnerungskultur. Ein Katalog über Gedenkort des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus. In: Hermle / Pöpping, Verklärung, 237–257.
- 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.
- Rezension deutsch und englisch: Lauren Faulkner Rossi, Wehrmacht Priests: Catholicism and the Nazi War of Annihilation. Cambridge 2015. In: German Historical Institute London Bulletin XXXVIII, 2 (November 2016), 115–122.
- „Kriegspfarrrer an der Ostfront. Evangelische und katholische Wehrmachtseelsorge im Vernichtungskrieg 1941–1945.“ Vortrag beim 51. Deutschen Historikertag in der Sektion „Glaubensfragen im Holocaust: Ergebnisse neuerer Forschungen“, Hamburg (21. September 2016).
- „Kriegspfarrrer an der Ostfront. Evangelische und katholische Wehrmachtseelsorge im Vernichtungskrieg 1941–1945.“ Soirée am Dom. Vortrag in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, Frankfurt am Main (2. Februar 2017).
- Interview am 26. November 2016 in telepolis: Ulrike Heitmüller: „Not lehrt beten.“ Dagmar Pöpping über die Kriegspfarrrer der Wehrmacht. <https://www.heise.de/tp/features/Not-lehrt-beten-3355160.html>.

Schneider, Thomas Martin

- [zus. mit Boomgaarden, Jürgen] Taufe und Vocatio – Kommentar. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 67 (2016), H. 4, 84f.
- Kritik der Union aus Sicht des konfessionellen Luthertums. In: Gemeinsam evangelisch. 200 Jahre lutherisch-reformierte Unionen in Deutschland. Hg. im Auftrag des Präsidiums vom Amt der Union Evangelischer Kirchen. Hannover 2016, 57–66.
- Verklärung – Vereinnahmung – Verdammung. Zur Rezeptionsgeschichte Pfarrer Paul Schneiders. In: Hermle / Pöpping, Verklärung, 183–195.
- Rezension: Hubert Wolf, Die Nonnen von Sant' Ambrogio. Eine wahre Geschichte. München 2013. In: Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 65 (2016), 290f.
- Rezension: Claudia Lepp, Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau. Göttingen 2015. In: Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 65 (2016), 336f.
- Rezension: Helmut Moll (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. 2 Bde., Paderborn 2015. In: Theologische Literaturzeitung 141 (2016), Sp. 1248–1250.
- Online-Ausstellung im Auftrag des Rates der EKD: Widerstand!? – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus (<http://www.evangelischer-widerstand.de>). Regionalteil Rheinland, Vorgeschichte, 1933 und 1934 (mit Bernd Schoppmann), Wirkungsgeschichte, Gesamtkoordination.
- „Luther fordert uns heraus“ – Religionspädagogischer Studientag des Religionspädagogischen Instituts der Evangelischen Kirchen von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Westerburg (26. Oktober 2016).
- „Reformation als Aufklärung?“ Vortrag auf der interdisziplinären Tagung des Zentrums für historische Europastudien in Saarbrücken (27. Oktober 2016).

Schulze, Nora Andrea

- Rezension: Christoph Link, Zwischen königlichem Summepiskopat und Weltanschauungsdiktatur. Die bayerische evangelische Kirche im Spiegel ihrer Verfassungsentwicklung 1900–1945 (Ar-

- beiten zur Kirchengeschichte Bayerns 93). Neustadt / Aisch 2013.  
In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 127 (2016), 282–284.
- Hans Meiser. Vom Widerstandskämpfer zur persona non grata. In: Hermle / Pöpping, Verklärung,, 197–209.

Seng, Eva-Maria

- Die UNESCO-Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes. In: Heimatpflege in Westfalen 30 (2017), H. 1, 1–4.
- „Das Sakrale als Faktor des städtischen Wandels.“ Vortrag auf der Tagung „Religiöse Räume im Wandel. Transformationen städtischer Sakraltopographien in der Schweiz heute“ an der Universität Bern (17. Februar 2017).

## Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

### *Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte*

#### Veranstaltungen

- Ausschusstagungen am 22. Januar 2016 und am 16. September 2016 u. a. mit folgendem Vortrag: „Clemens Albrecht: Universalismus – Die Rolle der Religion und ihre funktionalen Äquivalenzen“.

#### Projekte

- Rheinisches Regionalfenster zur Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ (abgeschlossen).
- Publikationsprojekt: Kurzbiografien kirchlicher Persönlichkeiten der NS-Zeit.

### *Berliner Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung (BISKF)*

#### Veranstaltungen

- „Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau.“ Abendveranstaltung in Berlin (16. Juni 2016).
- „Wir trauern um Dr. Günter Krusche.“ Gedenkveranstaltung in Berlin (5. Juli 2016).
- „Nein ohne jedes Ja – Die Diskussion um die Friedensfrage als Bekenntnisfrage.“ Abendveranstaltung in Berlin (15. September 2016).
- „Manfred Stolpe beraten & gestalten Weggefährten erinnern sich“ Buchlesung in Berlin (12. Januar 2017).
- „Der Aktionskreis Halle zwischen Kirchenleitung und Staatssicherheit.“ Abendveranstaltung in Berlin (10. Februar 2017).

#### Kooperationen

- „Haus der Geschichte“, Lutherstadt Wittenberg.

### *Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte*

#### Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte in Leer (21./22. Mai 2016). Vorträge u. a. von: Strübind, Andrea (Oldenburg): „Die Pluralisierung des Protestantismus in Nordwest-

deutschland im 19. Jahrhundert“; Ulrichs, Hans-Georg (Heidelberg): „Eine unbequeme, aber doch sehr heilsame Ruhestörung.‘ Der Sieg Barthianischer Kirchenpolitik über die konsistoriale Tradition in der reformierten Landeskirche: der Wechsel von Walter Hollweg zu Walter Herrenbrück 1951“.

- Tagung zur Ortskirchengeschichte am 1. Oktober 2016. Vorträge u. a. von: Kück, Thomas: „Die NS-Zeit als Thema der Ortskirchengeschichte“.

#### Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 113 (2015) mit mehreren Beiträgen zur Zeitgeschichte.

### *Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e.V.*

#### Veranstaltungen

- Frühjahrs-Studentag 2016 in Weimar, Museum für Ur- und Frühgeschichte Thüringens (30. April 2016).
- Herbst-Studentag mit Mitgliederversammlung 2016 in Jena, Friedrich-Schiller-Universität, in Kooperation mit der Historischen Kommission Thüringen zum 23. Tag der Thüringischen Landesgeschichte (17. September 2017).

#### Veröffentlichungen

- Pilvousek, Josef: Gottesdienste in evangelischen Kirchen Thüringens für katholische Evakuierte, Flüchtlinge und Vertriebene. In: ders.: Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands. Münster 2014, 75–90.
- Begas, Marie: Tagebücher zum Kirchenkampf 1933–1938. Hg. von Heinz-Werner Koch, Folkert Rickers und Hannelore Schneider (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Große Reihe 19). Köln / Weimar / Wien 2016.

#### Projekte

- Pfarrerbuch der thüringischen Territorien.

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- Frühjahrs-Studentag 2017 am 13. Mai 2017 in Apolda.

#### Kooperationen

- Punktuell mit der Evangelischen Akademie Thüringen, dem Verein zur Geschichte Thüringens, der Historischen Kommission für Thüringen und mit dem Verein für die Kirchengeschichte der KPS.

## Sonstiges

- Internetseite: [www.kirchengeschichte-thueringen.de](http://www.kirchengeschichte-thueringen.de).

*Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der  
Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel*

## Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgenden Beiträgen: Treutler, Helen-Kathrin (Osnabrück): Die Bethel-Mission von 1933 bis 1945 (21. November 2016); Bax, Heinrich (Bielefeld): Eugenik/Zwangssterilisationen in Lippe, insbesondere in der Stiftung Eben-Ezer (5. Dezember 2015); Peters, Anja (Alt Rehse): „Ehre und Stolz der 25.000 deutschen Hebammen ist es, nicht der roten oder der schwarzen Internationale zu dienen, sondern der großen Mutter: Deutschland.“ Reichshebammenführerin Nanna Conti (1881–1951): Antikatholizismus im Kontext nationalsozialistischer Bevölkerungspolitik (16. Januar 2017).

## Veröffentlichungen

- Benad, Matthias / Schmuhl, Hans-Walter / Stockhecke, Kerstin (Hg.): Bethels Mission (4). Beiträge von der Zeit des Nationalsozialismus bis zur Psychiatriereform (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 44). Bielefeld 2016.
- Krey, Ursula: Art. Wichern, Johann Hinrich (463–464); Bodelschwingh, von Friedrich Christian Karl d. Ä. (71–72); Bodelschwingh, von Friedrich d. J. (72); Naumann, Friedrich (312); Heuss-Knapp, Elly (217). In: Friedrich, Norbert u. a. (Hg.): Diakonie-Lexikon. Göttingen 2016.
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: Vom Asyl für entlassene Gefangene zur Teilhabe für Menschen mit Behinderungen. 150 Jahre Diakonische Stiftung Ummeln (1866–2016). Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 27). Bielefeld 2016.
- Winkler, Ulrike: Pionierin in einer Männerwelt. Am 21. August vor 100 Jahren wurde Rosemarie Mandel geboren. In: Evangelische Zeitung (Schleswig-Holstein). Nr. 34 vom 21.8.2016, 13.



- Dies.: „Heil und Heilung“ – Die diakonische Anstalt als „Gottesstadt“. In: Architektenkammer Rheinland-Pfalz (Hg.): *Reformation und Architektur. Eine Dokumentation*. Mainz 2016, 44–52.
- Dies.: „Wir sind in der Lage, den Bildungserfolg zu sichern.“ Heimerziehung im Evangelischen Johannesstift. Die Jahre von 1945 bis 1975 aus der Sicht ehemaliger Bewohner und ehemaliger Erzieher. Berlin 2016.
- Dies.: „Zucht und Liebe“ Befunde und Reflexionen zur Fürsorgeerziehung in Einrichtungen der Diakonie 1945 bis 1975. In: Benz, Wolfgang / Distel, Barbara (Hg.): „Gemeinschaftsfremde“ Zwangserziehung im Nationalsozialismus, in der Bundesrepublik und der DDR. Berlin 2016, 133–162.

#### Projekte

- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Lebensbedingungen und Lebenslagen von Menschen mit Behinderungen in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel. Entwicklungen seit 1945 (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler u. a.).
- Heimerziehung in den Diakonischen Werken Rotenburg/Wümme in den 1950er/60er Jahren (Karsten Wilke / Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler u. a.).
- Geschichte der Diako Flensburg von 1930 bis 1970 (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
- Geschichte des Stephansstifts, 1869–2019 (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
- Die Diakonie Neuendettelsau unter den Direktoren Theodor Schober (1955–1963) und Johannes Meister (1963–1975) (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
- Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).
- Die Geschichte der Evangelischen Stiftung Neinstedt bei Quedlinburg im Harz (1850–1990) (Reinhard Neumann).

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgenden Beiträgen: Neumann, Reinhard (Bielefeld): „Den Zahlen einen Namen geben.“ Die NS-„Euthanasie“-Morde in den Neinstedter Anstal-

ten (15. Mai 2017); Schmuhl, Hans-Walter (Bielefeld): Der Fall Theodor Wangemann. Obdachlosigkeit, öffentliche Skandalisierung und diakonisches Engagement (19. Juni 2017).

- Workshop „Sozialwerk Stukenbrock (1948/49–1970/72) im März 2018.

*Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen*

Veröffentlichungen

- Benad, Matthias / Schmuhl, Hans-Walter / Stockhecke, Kerstin (Hg.): Bethels Mission (4): Beiträge von der Zeit des Nationalsozialismus bis zur Psychiatriereform (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 44). Bielefeld 2016.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Konferenz in Villigst: „200 Jahre lutherisch-reformierte Union – Wirkungen und Perspektiven“ (18./19. September 2017).

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte e.V.,
- Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

*Kommission für Zeitgeschichte e. V.*

Veröffentlichungen

- Große Kracht, Klaus: Die Stunde der Laien? Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1960 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 129). Paderborn u. a. 2016.
- Kösters, Christoph / Maier, Hans / Kleinhagenbrock, Frank (Hg.): Profil und Prägung. Geschichtliche Perspektiven auf 100 deutsche Katholikentage (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 34). Paderborn 2017.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1950–1955, bearb. v. Annette Mertens (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 59) (im Druck).
- Oboth, Jens: Pax Christi Deutschland im Kalten Krieg 1945–1957. Gründung, Selbstverständnis und „Vergangenheitsbewältigung“

(Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 131)(im Druck).

- Stollhof, Johannes: Zwischen Katastrophenkommunikation und Konsumgesellschaft. Hungerkatastrophen in der Dritten Welt als Bedrohungen religiöser und sozialer Ordnungen im deutschen Katholizismus (1958–1979) (im Druck).
- Riese, Christina: „Etwas mehr als Geld und Brod“. Katholiken zwischen prekärer Existenz und der Ordnung der Gesellschaft (1870–1933) (im Druck).
- Schulze, Thies: Katholischer Universalismus und Vaterlandsliebe. Zum Einfluss globaler kirchlicher Strukturen auf die Nationalitätenkonflikte in den Grenzregionen Ostoberschlesien und Elsass-Lothringen, 1918–1939 (im Druck).

#### Projekte

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Sowjetische Besatzungszone und frühe DDR 1945–1951, bearb. v. Wolfgang Tischner (in Vorbereitung).
- Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939, bearb. v. Thomas Brechenmacher. Kooperationsprojekt des Deutschen Historischen Instituts Rom, der Kommission für Zeitgeschichte Bonn und des Archivio Segreto Vaticano (laufend: [www.dhi-roma.it/orsenigo.html](http://www.dhi-roma.it/orsenigo.html)).
- Bischofskonferenzen und Laienkatholizismus in Deutschland während des Konzils – Eine Edition von Protokollen, Berichten und Hirtenbriefen (1962–1965).

#### Kooperationen

- Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften,
- Deutsches Historisches Institut Rom.

#### Sonstiges

- Neuer Geschäftsführer der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte ist PD Dr. Frank Kleinhagenbrock.

### *Verein für bayerische Kirchengeschichte*

#### Veranstaltungen

- Jahrestagung in Schweinfurt (28./29. Oktober 2016).

## Veröffentlichungen

- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 84 (2015) [ersch. Juni 2016], darin: Engel, Peter: Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer (1877–1946). Professor für Praktische Theologie an der Universität Erlangen und Leiter des Martin-Luther-Bundes in schwerer Zeit, 152–182; Nübel, Otto: Flucht nach Bayern. Paul Friederich im Thüringer Kirchenkampf 1932–1938, 183–212; Wallmann, Johannes: Luthers „Juden-schriften“ im 19. und 20. Jahrhundert. Zu meiner angeblichen These, 213–235.

## Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung im Wildbad/Rothenburg (16.–18. Juni 2017): „Frühe Drucke der Reformation im heutigen Bayern“.

*Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte*

## Veranstaltungen

- „Das Luise-Henrietten-Stift Lehnin im Dritten Reich.“ Vortrag von Stefan Jankowski, Andreas Stegmann und Katharina Tropenz an der Humboldt- Universität zu Berlin (10. November 2016).

*Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche  
in Baden*

## Veranstaltungen

- Kolloquium „Die Evangelische Kirche in Baden im Dritten Reich“ in Karlsruhe (7. Juni 2016).

## Veröffentlichungen

- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 10 (2016), darin: Kunze, Rolf-Ulrich: „Möge Gott unserer Kirche helfen!“ Theologiepolitik, Kirchenkampf und Auseinandersetzung mit dem NS-Regime: Die Evangelische Landeskirche Badens 1933–45 – Einige Kernthesen, 57–63; Wennemuth, Udo: Zur Geschichte der evangelischen Gemeinde an der Johanneskirche in Heidelberg-Neuenheim im Wandel des 20. Jahrhundert, 111–130; Behne, Ulrich: Die evangelische Kirche in Gaggenau im Ersten Weltkrieg, 131–158; Bayer, Ulrich: Das Stiftungsbuch der Freiburger Lutherkirche – ein Dokument der Nachkriegs-Kirchengeschichte, 159–164; Schnaiter, Walter: Das Theologische Studienhaus Heidelberg e. V. – Von der so

genannten „Klingenteichverwerfung“ bis zu einer neuen Standortsuche (1979–1996), 165–167; Wennemuth, Udo: Das Erleben des Krieges in der Heimat – Das Karlsruher Kriegstagebuch der Clara Faisst 1914–1918, 169–276; ders.: Rezension: Markus Geiger, Hermann Maas, Eine Liebe zum Judentum, 322–326; Fix, Karl-Heinz: Rezension: Rolf-Ulrich Kunze, „Möge Gott unserer Kirche helfen!“, 326–333.

#### Projekte

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert (die beiden noch ausstehenden Bände zur Kirchenleitung und zur Universitätstheologie sollen 2017 bzw. 2018 erscheinen).

#### *Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.*

##### Veranstaltungen

- Podiumsdiskussion in Halle / Saale: „1976 – Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz. Schock und Krise für Staat und Kirche“ (17. Juni 2016).
- Jahrestagung in Wittenberg: „Die Rolle der Bekennenden Kirche in der Provinz Sachsen“ (2./3. September 2016).

##### Vorschau auf Veröffentlichungen

- Vom Arendsee zur Werra: Kirchliches Leben im Sperrgebiet (1952–1989). Tagung Heilbad Heiligenstadt 14./15. September 2012 (Schriftenreihe des Vereins für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V. 8).

##### Vorschau auf Veranstaltungen

- Tagung in Berlin: „Christliches Leben in der DDR“ (zusammen mit dem Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte) (11. März 2017).

##### Kooperationen

- Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e.V.,
- Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte,
- Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte,
- Herausgeberkreis „Herbergen der Christenheit“.

*Verein für pfälzische Kirchengeschichte e.V.*

## Veranstaltungen

- Wissenschaftliche Tagung am 20./21. Januar 2017 in Zweibrücken, Karlskirche: „Luther, wie er uns gefällt? Reformationsgedenken 1617 bis 2017“, in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Pfalz und dem Institut für pfälzische Geschichte.
- Jahrestagung 19./20. Mai 2017 in Neustadt: „Protestantische Erinnerungskultur“.

## Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 83 (2016).

## Projekte

- Mitarbeit vieler Vorstandsmitglieder am NS-Handbuch der Evangelischen Kirche Pfalz (erschien 2016),
- Biundo III (Pfälzisches Pfarrerbuch, Fortschreibung),
- Edition des Briefwechsels zwischen Pfarrer Lind und Albert Schweitzer.

## Kooperationen

- Evangelische Akademie Pfalz,
- Ebernbург-Stiftung und Verein,
- Institut für Pfälzische Geschichte und Volkskunde.

*Verein für Schlesische Kirchengeschichte*

## Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins vom 4. bis 7. September 2017 in Breslau unter dem Thema „Die preußische Union von 1817“.

## Veröffentlichungen

- Wendebourg, Dorothea (Hg.): Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 93/94 (2014/15). Leipzig 2016.
- Neß, Dietmar: Schlesisches Pfarrerbuch Bd. 5: Oberschlesien, Ostoberschlesien, Ostschlesien. Leipzig 2015; Bde. 6–8: Oberschlesien, Regierungsbezirk Liegnitz Teil I–III. Leipzig 2016; Bd. 9: Oberlausitz, Schlesische Oberlausitz. Leipzig 2016.

*Verein für württembergische Kirchengeschichte*

## Veranstaltungen

- Wissenschaftliche Tagung „Für Gott, König, Vaterland? Die württembergische Landeskirche im Ersten Weltkrieg“ in Stuttgart (11. November 2016).

## Vorschau auf Veröffentlichungen

- Blätter für württembergische Kirchengeschichte 117 (2017) (erscheint voraussichtlich 2018).

*Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e.V.*

## Veröffentlichung

- Fortsetzung unserer Schriftenreihe *Hospitium Ecclesiae* – Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte. Bd. 26: Von Persönlichkeiten der Bremischen Kirchengeschichte I. Bremen 2016.

## Autorinnen und Autoren der Beiträge

- Bauer, Gisa, Dr. theol., Privatdozentin am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig und Lehrbeauftragte für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- Bruns, Katja, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August Universität Göttingen im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989.“
- Fitschen, Klaus, Dr. theol., Professor für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig.
- Koke, Catharina, Studentin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Koschorke, Klaus, Dr. theol., Professor emeritus am Lehrstuhl für Ältere und weltweite Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München; Gastprofessor für Außereuropäische Christentumsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Basel (Schweiz); Permanent Visiting Professor an der Liverpool Hope University (UK).
- Neff, Anette, Wissenschaftliche Mitarbeiterin für historische Forschung in Zentralarchiv und -bibliothek der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN); seit 2007 Lehrbeauftragte am Institut für Geschichte der Technischen Universität Darmstadt.
- Neumann, Maria, Doktorandin am Lehrstuhl für Europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts an der Philosophischen Fakultät I (Institut für Geschichtswissenschaften) der Humboldt-Universität zu Berlin, Promotionsstipendiatin des Evangelischen Studienwerks Villigst.
- Paasch-Beeck, Rainer, Lehrer für die Fächer Deutsch und Evangelische Religion am Gymnasium Schloss Plön, Dozent für Literaturdidaktik am Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Schjørring, Jens Holger, Dr. theol., Professor emeritus am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Universität Aarhus.



Seng, Eva-Maria, Dr. phil., Professorin für Materielles und Immaterielles Kulturerbe an der Universität Paderborn.

Weber, Liesa, Doktorandin am Lehrstuhl für Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte der Augustana Hochschule Neuendettelsau.

## „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“

Im Berichtszeitraum ist die Ausstellung noch einmal erweitert worden. Neu finden Sie im Bereich „Zeiten“ den Regionalteil zum Rheinland; neu finden Sie im Bereich „Menschen“ außerdem Biographien zu François de Beaulieu, Gustav Greiffenhagen, Karl Stoevesandt und Magdalene Thimme.

[www.evangelischer-widerstand.de](http://www.evangelischer-widerstand.de)



