

Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie

Von Kurt Meier

1. Bemerkungen zur Forschungsentwicklung

Ohne hier auf die divergierende Beurteilung von Einzelfragen einzugehen, läßt sich sagen: Für die Kirchenkampfgeschichtsschreibung bleibt die durchaus unterschiedliche Arbeitsweise zwischen einer stärker theologisch-zeugnishaft angeleiteten Betrachtung und der mit dem Methodenstandard der Zeitgeschichte arbeitenden Historik unverkennbar. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bereits die Geburtsstunde der evangelischen Kirchenkampfforschung, wie sie sich in der klassischen zeitgenössischen Diskussion der Jahre 1933 bis 1935 durch Kurt Dietrich Schmidt spiegelt, von einem im echten Sinn historisch-kritischen Bemühen zeugte.¹ Seit dann Mitte der fünfziger Jahre unter K. D. Schmidts Vorsitz die Arbeit in der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“ sich institutionalisierte, machte sich in dem schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit initiierten Arbeitsfeld einer ausgreifenden Kirchenkampfchronizistik nunmehr immer stärker der Trend zu wissenschaftlich-akribischer Aufarbeitung der territorialen Ereignisgeschichte und auch wichtiger problemgeschichtlicher Sachverhalte geltend.² Seit 1971 wurde die Ausweitung der Kirchenkampfgeschichte zur kirchlichen Zeitgeschichte auch durch die neue Reihe „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte“ signifikant.³ Die damit ver-

¹ Kurt Dietrich Schmidt: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage 1933–1935. 3 Bde. Göttingen 1934–1936.

² Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit, gegründet vom Rat der EKD 1955; Vorsitzender: Kurt Dietrich Schmidt; seit 1964: Ernst Wolf; seit 1972: Georg Kretschmar; Umbildung 1971 in Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Die Reihe „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes“ (= AGK) wurde von K. D. Schmidt (gest. 1964), Heinz Bunotte (gest. 1984) und Ernst Wolf (gest. 1971) im Auftrag der Kommission bzw. seit Bd. 28 (1974) von der Arbeitsgemeinschaft herausgegeben und schließt mit Bd. 30 (Registerband) 1986. Bd. 1 (Bibliographie) erschien 1958. Daneben erschien eine Ergänzungreihe, ebenfalls bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. Wissenschaftlich-akademische Arbeiten und Erlebnisberichte mit Quellenstützung gingen seit Anfang der Reihe mehr oder weniger parallel, doch dominierten letztere. Wichtig sind auch die Editionen von Protokollen der Bekenntnissynoden.

³ Die „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte“ (= AKIZ), Reihe A: Quellen; Reihe B: Darstellungen, werden von Georg Kretschmar und Klaus Scholder (gest. 1985) bzw. (seit 1987) von Joachim Mehlhausen im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft herausgegeben.

bundene Ausweitung des Forschungszeitraumes auf die Weimarer Republik wie die Nachkriegsgeschichte nach 1945 implizierte auch für die Kirchenkampfhistoriographie eine noch stärkere Integration allgemeinhistorischen Methodenstandards.

Durch die Einbeziehung der Religionspolitik des NS-Regimes und durch die Forschungsrelevanz, die die Widerstandsproblematik im Blick auf das Verhältnis der Kirchen im „Dritten Reich“ gewann, ist ein erheblicher Zuwachs an Kommunikabilität der Kirchenkampfgeschichtsschreibung zur allgemeinen Geschichtsschreibung erzielt worden, wenngleich noch keineswegs alle Barrieren eines wechselseitigen Informations- und Methodentransfers beseitigt sind. Kirchenkampfgeschichtsschreibung und Allgemeinhistoriographie sind gut beraten, wenn sie ihre Forschungsergebnisse beiderseits noch intensiver zur Kenntnis nehmen. Dies gilt uneingeschränkt auch für die Faschismusforschung, als deren kirchen- und theologiegeschichtlicher Aspekt sich Kirchenkampfgeschichtsschreibung sachthematisch verstehen läßt. Neben dem Sektor der Religionspolitik und der Widerstandsproblematik weisen Ideologie- und Mentalitätsbereich, aber auch sonstige sozialgeschichtliche Untersuchungsfelder eine besondere Beziehungsnähe zur Kontextgeschichte des Kirchenkampfes auf.

Nachdem kritische Gesamtdarstellungen publiziert bzw. noch in Arbeit sind,⁴ die teilweise schon die Territorialgeschichte exemplarisch oder auch durchweg extensiv darbieten, ist – veranlaßt durch widerstandshistorischen Vorlauf auf profangeschichtlichen Arbeitsfeldern – auch die Lokalgeschichte seit mehreren Jahren zu einem bevorzugten Forschungsgegenstand der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung geworden, obwohl auch hier schon länger vereinzelt wichtige Untersuchungen vorliegen (man denke an Herwart Vorländer große Monographie über Elberfeld).⁵ Der dem sozialgeschichtlichen Anliegen Rechnung tragenden verbandsgeschichtlichen Historiographie wird in der nächsten Zeit noch erhebliche Bedeutung zukommen.⁶ Quelleneditionen, die der Erforschung der Alltagsgeschichte des „Dritten Reiches“ dienen, haben resistenz- und mentalitätsgeschichtliche Relevanz. Ihre ent-

⁴ Klaus Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt-Berlin-Wien 1977, 897 S.; Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. Berlin 1985, 479 S. – Scholders Werk soll von Gerhard Besier und Jörg Thierfelder fortgesetzt werden. – Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden. Bd. 1: Der Kampf um die Reichskirche; Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“; Bd. 3: Im Zeichen des zweiten Weltkrieges. Halle (Saale) und Göttingen 1976/1984, 648, 472, 734 S.

⁵ Herwart Vorländer: Kirchenkampf in Elberfeld 1933–1945. Ein kritischer Beitrag zur Erforschung des Kirchenkampfes in Deutschland (AGK E Bd. 6). Göttingen 1968, 696 S.

⁶ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser: Sozialer Protestantismus zwischen Republik und Diktatur. Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1918. Habil.-schr. Ms., Münster 1986; demnächst im Druck unter dem Titel: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1918–1945. München 1988.

sprechende themenspezifische Bereitstellung des dokumentarischen Materials (vgl. Bayern in der NS-Zeit; systeminterne Berichterstattung in Verbindung mit religionspolitischer und kirchlicher Dokumentation, besonders auch für die Kriegszeit)⁷ haben hier stimulierend gewirkt und bilden ebenso wie die gesamtgeschichtliche Perspektive wichtige Orientierungs- und Interpretationsvoraussetzungen für die lokalgeschichtlichen Erhebungen.

Das Bemühen um weitere Erforschung der Universitätsgeschichte, speziell der Geschichte der Universitätstheologie in ihren institutions- und theologiegeschichtlichen Aspekten, zeichnet sich ab. Die Geschichte der theologischen Fakultäten in ihrer Bedeutung für das Kirchenkampfgeschehen im „Dritten Reich“, deren ansatzweise Bearbeitung erst im letzten Jahrzehnt begonnen hat und die gegenüber der Kirchenkampfgeschichte im allgemeinen einen erheblichen Nachholbedarf zeigt, muß ganz besonders die Kinderkrankheiten der Kirchenkampfhistoriographie mit ihrem Pendelschlag zwischen Polemik und Apologetik wie auch naive Schuldspurensuche und heute noch anzutreffende sensationslüsterne wissenschaftsfremde Decouvrierungstendenzen zu vermeiden suchen. Als methodisch überwunden hat zu gelten, ein bestimmtes Einstellungsverhalten während des Kirchenkampfes zum hermeneutischen Prinzip der Geschichtsschreibung zu machen. Die Prolongierung einer zeitgenössischen Beurteilungssicht trägt die Gefahr in sich, mit der gruppenspezifisch gefärbten Brille der Exponenten des Kirchenkampfes, deren jeweilige Sichtweise natürlich adäquat zu rekonstruieren ist, die Szenerie nur vom gruppenpolitischen Blickwinkel aus wahrzunehmen. Realhistorische Wahrnehmungsfähigkeit bliebe damit partiell eingegrenzt. Die alte Warnung, die Kirchenkämpfe nicht mit den Mitteln der Historiographie unbesehen weiterzuführen, hat jedenfalls insofern weiterhin aktuelle Bedeutung, als der Historiker des Kirchenkampfes wie der Zeitgeschichte überhaupt sein erkenntnisleitendes Interesse reflektieren und danach hinterfragen muß, ob es sich etwa vorschnell mit einer favorisierten zeitgenössischen Sichtweise identifiziert und damit die allseitige realhistorische Geschichtsanalyse einschränkt. Um ein Beispiel zu gebrauchen: Wer die historische Relevanz der Barmer Theologischen Erklärung für die Identitätsgewinnung bestimmter bekennniskirchlicher Kreise übersähe, würde wesentliche Teilaspekte des kirchlichen Geschehens im „Dritten Reich“ ähnlich vernachlässigen, wie dies bei einer Betrachtung der Fall wäre, die die Bedeutung volkskirchlicher Traditionen, Strukturen und Institutionen im Kirchenkampf mentalitäts- und resistenzgeschichtlich nicht voll berücksichtigte.

⁷ Vgl. das von Martin Broszat u.a. edierte resistenzhistorische Opus: Bayern in der NS-Zeit. 6 Bde. München Wien 1977–1983. – Heinz Boberach (Bearb.): Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern). Mainz 1971, XLIII, 1021 S. – Thomas Klein (Hg.): Der Regierungsbezirk Kassel 1933–1936. Die Berichte des Regierungspräsidenten und der Landräte. Zwei Teile (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte). Darmstadt und Marburg, 931 S.

2. Zum aktuellen Konzeptionsspektrum

Was die Gegenwartspositionen der Kirchenkampfgeschichtsschreibung betrifft, so ist weiterhin ein Konzeptionspluralismus zu konstatieren. Dabei können zeugnisbetonte Entwürfe von noch am Kirchenkampf beteiligten Autoren gleichwohl am Methodenstandard der kirchlichen Zeitgeschichte wie an der erweiterten Quellenbasis und dem kritischen Aufarbeitungsniveau partizipieren, wie dies etwa an der kürzeren Darstellung von Karl *Herbert* eindrucksvoll zu beobachten ist.⁸

Unter Kennzeichnung auch religionspolitischer Entwicklungslinien wird die Kirchenkampfgeschichte eindrücklich dargestellt und kritisch akzentuiert. Territorialkirchliche Spezifika werden vorwiegend aus der eigenen Landeskirche Nassau-Hessen geboten und beleuchtet vom bekennniskirchlichen Erfahrungshorizont die Entscheidungen jener Jahre. Bei Bevorzugung der bekennniskirchlichen Sichtweise in den „zerstörten Landeskirchen“, unter denen sich auch Nassau-Hessen neben der altpreußischen Union befand, werden doch Refugiumcharakter der „intakten Landeskirchen“ für Prüfung und Ordination der BK-Jungtheologen anderer Kirchen wie auch die Proteste und Eingaben des württembergischen Landesbischofs Wurm in ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit gewürdigt. Das Problem der „Fronterweiterung“ – gerade in Nassau-Hessen mit dem dortigen landeskirchlichen Einigungswerk 1938/39 zwischen dem früheren Bruderratsvorsitzenden Pfr. Veidt, dem entmachteten DC-Landesbischof Lic. Dr. Dietrich und Oberkirchenrat Dr. Müller als Führer der „Mitte“ von der Mehrzahl der Pfarrerschaft begrüßt – wird erörtert und von Karl Herbert in seiner faktischen Notwendigkeit erkannt, wenngleich ihm die Sorge um Erweichung bekennnissynodaler Entscheidungen eine positive Beurteilung dieses Einigungswerkes in Nassau-Hessen verwehrt. Daß die „neutral gebliebene Mehrheit“ durch die konfliktgeladene Entwicklung des „Dritten Reiches“ auf religionspolitischem Gebiet nicht nur durch die Ernüchterung und innere persönliche Distanzierung vom NS-Regime, sondern auch durch eine im Zweiten Weltkrieg unverkennbare Stabilisierungstendenz im evangelischen Kirchentum systemstörende Funktionen auszulösen half, tritt bei Herbert freilich etwas zurück.

Für die ausgewogene Sichtweise charakteristisch ist, daß auf die Neigung der Bekennenden Kirche, den Kirchenkampf von politischen Zielstellungen freizuhalten, hingewiesen, zugleich aber doch aufgewiesen wird, wie selbst der unpolitisch formulierte Text der Barmer Theologischen Erklärung im NS-Weltanschauungs- und Totalstaat politische Relevanz besaß.

Die Frage „War Erhaltung oder Gefährdung der Volkskirche entscheidender Maßstab?“,⁹ zielt im Blick auf die Kirchengeschichtspolitik des

⁸ Karl Herbert: *Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe?*, Frankfurt/M. 1985, 352 S.

⁹ Ebd., S. 154.

Reichskirchenministers Hanns Kerrl zwischen 1935 und 1937 auf das verantwortungsethische Problem kirchlichen Handelns. Die Berücksichtigung der Situation wird jedenfalls ernstgenommen. Insofern wehrt sich der Autor mit Recht gegen unreflektierte Aktualisierung von Klischees: Neigungen, kirchliche Konfliktphänomene in Nachkriegszeit und Gegenwart als „zweiten Kirchenkampf“ anzusehen, gelten als abwegig. Dabei bejaht Herbert im Sinne des Darmstädter Bruderratswortes von 1947 die Forderung nach gesellschaftlicher Neuorientierung durchaus und weist Verdächtigungen zurück, die entsprechende Anliegen als „neue Politisierung, eine DC-Theologie mit umgekehrtem Vorzeichen“¹⁰ zu brandmarken versuchen. Vielmehr gelten ihm heute Antirassismus und Kampf gegen Massenvernichtungsmittel als Entscheidungsfragen, die der Christenheit ungesucht zuwachsen. Bekämpfung des christlichen Antisemitismus, eine neue Einstellung zum Judentum wie die Aufarbeitung von Bonhoeffers Vermächtnis gelten als wichtige Aufgaben, da Herbert im fehlenden oder unzulänglichen Eintreten für die Juden eines der großen Defizite des Kirchenkampfes erblickt.

An eben dieser Stelle hat auch die widerstandstheoretisch bestimmte Kirchenkampfkonzption von Eberhard *Bethge* ihr unverwechselbares Proprium. Seine Arbeit ist neben der grundlegenden Bestimmtheit durch die umfassende Bonhoeffer-Biographik¹¹ und die durch ihn geschaffenen editorischen Grundlagen der internationalen Bonhoefferforschung wie durch das eigene Erleben innerhalb der barmenianisch bestimmten Bekennenden Kirche gekennzeichnet, der er seine geistliche Identität als junger Bekenntnistheologe während des „Dritten Reiches“ verdankte. Seit Beginn der siebziger Jahre spielt auch die von ihm in den USA miterlebte Holocaust-Diskussion und das durch sie ausgelöste Betroffensein eine dominierende Rolle bei E. Bethges Kritik der NS-Zeit. Die „Judenfrage“ galt ihm seitdem als Defizit der Barmer Theologischen Erklärung. Doch hat Barmen Freiheitserfahrungen im NS-Totalstaat ausgelöst.¹² Für die kirchengeschichtliche Widerstandsdiskussion im Blick auf die Bekennende Kirche im „Dritten Reich“ ist Bethges Kritik impulsgebend gewesen. Sie konstatiert, daß die Bekennende Kirche seit 1938 den notwendigen Übergang zum politischen Widerstand nicht vollzogen, diesen vielmehr verweigert habe. Die voraufgehenden Widerstandsstufen (Kampf gegen Deutsche Christen, gegen staatskirchliche Verordnungen usw.) stellen allerdings trotz des weithin unpolitischen Selbstverständnisses der Bekennenden Kirche durchaus ein „Politikum“ dar. Doch sei ihr Widerstand – wie Bethge neuerdings betont – in einem bleibenden

¹⁰ Ebd., S. 294.

¹¹ Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. München 1967, 1128 S.

¹² Vgl. Eberhard Bethge: Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden. München 1967, 308 S. (Bibliographie S. 295–308).

Dualismus von Bekennern und Widerständlern zu belassen.¹³ Bethge hebt damit auf den charakteristischen Unterschied zwischen Bekenntnis und Widerstand ab, wobei freilich auch Bekenntnis sich nicht grundsätzlich von der Wahrnehmung politisch-historischer Interessen dispensieren dürfe. So ist denn die Kirchenkampfkonzption Bethges durch die bleibende Favorisierung bekennender Minoritäten als widerstandsbedeutsam gekennzeichnet, auch wenn „beim Vollzug des Status confessionis auf der Basis von Barmen die Vision für die Aspekte eines politischen Widerstandes gefehlt“ haben.¹⁴ In seinem Beitrag „Zwischen Bekenntnis und Widerstand: Erfahrungen in der altpreußischen Union“¹⁵ ist die früher vertretene sukzessive Stufentheorie im Blick auf die politisch-humanitäre Qualität des bekenntniskirchlichen Widerstandshandelns nicht thematisiert. Wo Bekenntnis indes die Schwelle zum politischen Widerstand überschreitet, müsse es sich – ohne mit dem Widerstand identisch zu sein – oft genug zum Arcanum transformieren. Politischer Widerstand in diesem Sinne setzt ja das rationale Kalkulieren von Erfolgchancen voraus, ebenso die den Öffentlichkeitscharakter des Bekenntnisses verdeckende Konspiration. Hier schlagen widerstandstheoretische Erkenntnisse in der Bonhoeffer-Biographik durch: Wie Bonhoeffers Eintritt in die militärische Abwehr des Admiral Canaris zeigte, mußte auf Systemumsturz oder Attentat zielendes Widerstandshandeln totalstaatliche Konformität und Legalität zwangsläufig simulieren, weil Tarnung und Anpassung Voraussetzungen solchen politischen Widerstandes sind. Der Öffentlichkeitscharakter des Bekenntnisses und die getarnte Konspiration des politischen Widerstandes werden als klar unterschiedene Sachverhalte gekennzeichnet: „Bekenntnis und Widerstand sind nicht deckungsgleich; sie dürfen es auch nicht werden um der Sache Christi und der Kirche willen ...“,¹⁶ heißt hier Bethges Devise. Man darf fragen, ob nach der hier gebotenen Phänomenologie von Bekenntnis und Widerstand der Verzicht auf Transformation des Bekenntnishandelns zum politischen Widerstand, den Bethge früher als Defizit und Manko der Bekenntnisfront konstatierte, nicht doch ekklesiologisch sachgemäß und konsequent erscheint. Lag das Manko der Bekennenden Kirche nach Bethges Widerstandsphasen darin, daß sie die seit 1938 fällige Einbeziehung auch rein politischer Themen in ihren Bekenntnisprotest von sich wies (auch dies wäre freilich nur mit Einschränkungen zu sagen, wenn man an die Denkschrift der 2. Vorläufigen Leitung der BK von 1936 und an die Eingabepaxis des Landesbischofs Wurm während der Kriegszeit denkt), oder meint Bethge, die Bekennende Kirche habe

¹³ Eberhard Bethge: Zwischen Bekenntnis und Widerstand: Erfahrungen in der altpreußischen Union. In: Jürgen Schmädke und Peter Steinbach (Hg.): Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler (Publikation der Historischen Kommission zu Berlin). München-Zürich 1985, S. 281–294.

¹⁴ Ebd., S. 292f.

¹⁵ Vgl. Anm. 13.

¹⁶ Ebd., S. 294.

sich im ganzen das Mittragen des auf Attentat oder Systemumsturz zielenden politischen Widerstandes aus grundsätzlichen oder opportunistischen Gründen versagt? Verweist doch Bethge darauf, daß die im „Dritten Reich“ mehr oder weniger vorhandene Berührungsanst der Bekennenden Kirche gegenüber den Widerständlern beklagenswerte Folgen gezeitigt habe. Die Rolle eines Politikums – schon Ernst Wolf hatte die Bekennende Kirche streckenweise als „Widerstandsbewegung wider Willen“¹⁷ charakterisiert – bleibt indes auch bei Eberhard Bethge als resistenzhistorische Auswirkung des Kirchenkampfes der Bekennenden Kirche unbestritten.

Die vorrangig widerstandshistorisch bedingte Kirchenkampfkonzzeption Bethges mißt die Ereignisgeschichte mit ihren Entscheidungsprozessen am Orientiertsein des Bekennens pro hominibus. Sie nimmt dabei ekklesiozentrische Begrenzungen des Bekenntnisprotests mit holocaustgeschärfem Verantwortungsgefühl als schuldhaftes Verweigerungsverhalten wahr.¹⁸ Auch Scholder sah in der Judenfrage ein Defizit der Bekennenden Kirche,¹⁹ wie auch ganz allgemein gegenwärtig die Neigung besteht, der Barmer Theologischen Erklärung das Defizit einer Stellungnahme zur Nichtarierfrage innerhalb und außerhalb der Kirche zu attestieren. Die kritische und selbstkritische Retrospektive Karl Barths hat diese fehlende Bezugnahme, wie sie Bonhoeffer damals eingefordert hatte, später als Versäumnis konstatiert.²⁰

Im Unterschied zu Eberhard Bethges widerstandstheoretischem Ansatz hatte Klaus Scholder in kontroverser Diskurs mit Bethges Widerstandsbegriff bereits 1974 in einem Thesenpapier postuliert, daß die unpolitisch gegen den NS-Staat argumentierende Bekenntniskritik die eigentliche und zentrale und darum für kirchliches Handeln im „Dritten Reich“ wirksamste Kritik gewesen sei. Der spätere Rekurs auf die politischen Möglichkeiten ihrer Existenz habe ihre zunehmende Wirkungsschwäche mitbedingt.²¹

Doch zeigte schon Band 1 des Scholderschen Werks „Die Kirchen und das Dritte Reich“, daß bei grundsätzlich positiver und zentraler Bedeutung des Barmer Zeugnisses und damit der Barth'schen Worttheologie die reine Ver-

¹⁷ Ernst Wolf: Die evangelische Kirche und der Staat im Dritten Reich. Zürich 1963 (Theol. Studien, H. 74), S. 36.

¹⁸ Eberhard Bethge: Kirchenkampf und Antisemitismus. In: Ders., Am gegebenen Ort, S. 224–242.

¹⁹ Klaus Scholder: Kirchenkampf. In: Evang. Staatslexikon, 3. Aufl. 1987, Sp. 1606–1640; 1614f.: „Die sich formierende Bekennende Kirche hat, trotz ihres Kampfes gegen den Arierparagrafen in der Kirche, die exemplarische Bedeutung und Tragweite des nationalsozialistischen Antisemitismus nicht begriffen. ... Diese Schuld ist unabweisbar“. Vgl. auch Ders.: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. In: EvTh 44 (1984), S. 505–525.

²⁰ Jørgen Glenthøj: Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen den Arierparagrafen. In: Kirche in der Zeit 20 (1965), S. 439ff. – Vgl. auch Eberhard Bethge: Die Wahl zwischen Gehen und Bleiben. Dietrich Bonhoeffer und das Problem des Exils. In: EvTh 28 (1968), S. 555f.

²¹ Klaus Scholder: Einige Bemerkungen zur Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich. 18 Thesen zur Diskussion mit Eberhard Bethge, 4 S. (hektograph.) 1974.

kündigungskritik, wie sie in Barths „Theologischer Existenz heute“ (Sommer 1933) hervortrat, auch kritisch gesehen wurde. Die dort von Barth an der Jungreformatorischen Bewegung geübte Kritik erscheint Scholder so nicht gerechtfertigt. Ebenso galt die Konzentration auf die „natürliche Theologie“ als nicht unproblematisch.²² Auch sonst wies die Beurteilung Barths durch Scholder auf eine Reihe von Ambivalenzen hin, die sich freilich weniger auf die Barmer Theologische Erklärung bezogen, deren nahezu uneingeschränktes positives Verständnis Scholder auch in Band 2 seines Werkes festhielt: „Sie blieb der *cantus firmus* der Bekennenden Kirche auch dort, wo ihre Stimmen immer wieder von anderen Stimmen übertönt zu werden drohte“.²³ Der Verzicht der Bekennenden Kirche, sich als politische Widerstandsgruppe zu verstehen, sei im Kern einer theologischen Entscheidung entsprungen. Gleichwohl werden ihr politische Wirkungen bescheinigt. Scholder räumte auch die Gefahr einer Barmer Lehrgesetzlichkeit ein, die den Einigungserfolg bald wieder in Frage stellte.

Höchst interessant ist es nun, daß im Unterschied zur bruderrätlich-barmenianischen Historiographie, die – man denke nur an Wilhelm Niemöllers Beurteilung der Dinge – Barmen in Dahlem zur stringenten notrechtlichen Konsequenz gelangen ließ, die Dahlemer Bekenntnissynode der DEK in Scholders zweitem Band sehr kritisch beurteilt wird. Der Gefahr eines sektiererischen Kirchenbegriffes sei die Bekennende Kirche dahlemitischer Prägung nicht entgangen. Nach dem Kriege habe der „Mythos von Dahlem“ kritische Rückfragen verhindert.²⁴ Das situationsfremde Festhalten am Barmer Notrecht habe die Einheit der Bekennenden Kirche aufs schwerste belastet.²⁵ Ähnlich kritisch wird der Versuch bewertet, bekennntniskirchlicherseits nach 1945 ein Bruderratsmodell kirchenorganisatorisch durchzusetzen: „Wenn sich nach dem Krieg gleichwohl die alten landeskirchlichen Ordnungen wieder überall durchsetzten, so geschah dies weniger in der Abkehr von Barmen als vielmehr in der Berücksichtigung bestimmter, mit der Volkskirche verbundener Auflagen und Bedingungen“.²⁶

Es ist bezeichnend genug, daß Scholder in Band 2 seines Werkes die bekenntnisrechtliche Folgerung, aus dem Barmer Bekennen müsse das dahlemitische Bruderratsmodell sich verbindlich ergeben, nicht gezogen, sondern als höchst problematisch beurteilt hat. Scholder stößt damit in auch heute noch sensible Zonen der Kirchenkampfdiskussion. Er bestätigt damit die realhistorisch verifizierbare These, daß die Entwicklungslinie Barmen-Dahlen keineswegs sachlogisch durchweg stringent ist. Ja, man wird sogar sagen müssen, daß bereits die konzentrativ-mobilisierende Funktion der Barmer Erklärung eine unverkennbare aufspaltende Tendenz in sich barg, die

²² Vgl. Anm. 4, S. 555.

²³ Ebd., S. 190.

²⁴ Ebd., S. 345.

²⁵ Ebd., S. 348.

²⁶ Ebd., S. 196.

durch das Dahlemer Notrecht, obschon auch ihm unverkennbare Resistenzmomente eigneten, verstärkt wurden. Situations- und damit realitätsfremde Übertragungsversuche der dahlemitischen Bruderratsstruktur auf das evangelische Kirchentum während der volkskirchlichen Rekonstruktionsphase nach 1945 hatten weder in der östlichen noch in den westlichen Besatzungszonen eine reale Chance.²⁷

Ein Vergleich der Kirchenkampfarbeiten von Bethge und Scholder zeigt²⁸ – unbeschadet der unterschiedlichen sachthematischen Grundaspekte, die den Publikationen beider eignen –, daß die Bekenntnisidentität und damit der zeugnisbetonte Aspekt konzeptionell eine ganz erhebliche Rolle spielen. Dabei hat die Extension des Widerstandsverständnisses, das Bethge am Grenzfall Bonhoeffer den Kirchenkampf der Bekennenden Kirche zunehmend kritisch sehen ließ, die konzeptionelle historiographische Perspektive bestimmt und den politisch humanitären Widerstand als Kriterium in den Mittelpunkt gerückt. Seit Beginn der siebziger Jahre hat Bethge unter dem Eindruck der amerikanischen Holocaust-Forschung die „Judenfrage“ zur Schlüsselfrage des Kirchenkampfes wie der ganzen Christentumsgeschichte werden lassen. Es ist – so von K. Nowak – deshalb gefragt worden, ob dieser hier führende „heilsgeschichtlich-theologische Aspekt nicht unter Umständen den sonst bei Bethge geltenden universal-humanistischen Verantwortungaspekt ‚pro (omnibus) hominibus‘ abdrängt.“²⁹ Das zeugnisbetonte Grundelement ist bei Bethge favorisiert, obwohl die politisch-gesellschaftsgeschichtliche Dimension, die sich nachdrücklich aus der Bonhoeffer-Forschung ergibt, in kritischer Besinnung auf die Bekennende Kirche, ihre Bedeutung und Defizite bei der Konkretisierung ihres zeugnishaft-humanitären Auftrages stets präsent bleibt.

Bei Scholder ist der Rekurs auf die realhistorische Sicht offensichtlich. Seit den Thesen von 1974, die die Wort-Gottes-Autonomie gegenüber dem mehr politisch-humanitären Widerstandsverständnis von Bethge herausstellten und die Berücksichtigung der Situation bei den Bekenntniskräften als geschichtliches Manko verbuchten, ist die zunehmende Betonung des situativen und konstellativen Bezugfeldes von Scholders erstem Band (1977) zum zweiten Band (1985) mit Händen zu greifen, wie sich an der Beurteilung von Barmen, mehr noch an der Kritik am Dahlemer Notrecht zeigt.

Die konzeptionelle Verschiebung des historiographischen Ansatzes zugunsten rechtlich-institutioneller volkskirchlicher Möglichkeiten und de-

²⁷ Kurt Meier: Volkskirchlicher Neuaufbau in der sowjetischen Besatzungszone. Referat auf der Arbeitstagung evangelischer und katholischer Zeitgeschichtler in Schloß Hünigen bei Bern, Sept. 1985 (vgl. Anm. 91).

²⁸ Kurt Nowak: Kirchenkampf und Widerstand im „Dritten Reich“. Erwägungen zu einem historiographischen Prinzipienproblem. In: Wiss. Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 30 (1981), S. 584–596.

²⁹ Ebd., S. 588.

ren notwendiger Defensivfunktion ist höchst bemerkenswert. Band 2 von Klaus Scholder zeigt durch die Betonung der Rechtsfrage für den Kirchenkampf bei gleichzeitiger unkonventioneller Kritik am Ansatz des Dahlemer Bekenntnisrechts und der entsprechenden Bruderratspraxis durchaus eine zunehmende Inklinaton zu realhistorischer Sicht des volkscirklichen Institutionskirchentums und würdigt ebenso die volkscirklichen Möglichkeiten der unmittelbaren Nachkriegszeit gegenüber irrealen Ansinnen des dahlemisch orientierten Bruderratsmodells. Die Fortführung von Scholders Werk durch die neuen Autoren wird dieser konzeptionellen Orientierung auf traditionsbestimmtes Volkscirkentum ebenso wie dem damit verbundenen Resistenzmoment gegenüber weltanschaulicher Überfremdung und für kircheninstitutionelle Statussicherung auch an der Basis weiter Rechnung tragen müssen. Nur bei Berücksichtigung dieser Faktoren wie auch der NS-Religionspolitik wird sich vor allem für die Kriegszeit eine konzeptionelle Bezugslinie bei der vergleichenden Darstellung von evangelischer und katholischer Kirche Deutschland finden lassen, die für das bisherige Werk charakteristisch ist und besonders in Band 1 eine – wenngleich in manchen Punkten kontrovers gebliebene – Neukonzeptionalisierung der Kirchenpolitik Hitlers ermöglichte.

Hingewiesen sei an dieser Stelle darauf, daß die Darstellung von Klaus Scholder eine „Synthese von historiographischer Problem- und Darbietungshöhe mit Kommunikabilität“³⁰ erreicht, die ein bleibender Auftrag an die Zeitgeschichte ist, den er hinterlassen hat. Daß es sonst dem gegenwärtigen Forschungsstand gelegentlich unangemessene Opuskula sind, die eine breitere Kommunikabilität erreichen, weil sie Sensationsstimulantien des Enthüllungsjournalismus mit moralistischem Eiferertum zu verbinden wissen, mag der Kirchenkampfforschung zu denken geben.

In Richtung moralisch-politischer Schuldzuweisung ist die „Kleine politische Kirchengeschichte“ von Hans Prolingheuer konzipiert.³¹ Der Autor, als Religionspädagoge in Köln sozialpolitisch-kommunal und landeskirchlich-synodal stark engagiert, ist innerhalb der Kirchenkampfgeschichtsschreibung bekanntgeworden durch die in ihren Ergebnissen auch radikale bruderrätliche Kreise schockierende Dokumentation „Der Fall Karl Barth“, deren minutiöser Dokumentationswert indes nicht bestritten werden kann, auch wenn sie den nicht ganz überzeugenden Gedanken naheulegen scheint, daß Karl Barth nach seiner Zwangspensionierung 1935 bekenntniskirchlicherseits in Deutschland hätte gehalten werden können: Mitschuld an seiner Vertreibung trage nicht zuletzt die inkonsequente Bekennende Kirche.³² Die erstaunliche Intensität, mit der Prolingheuer sich verfeimter „Einzelkämpfer“

³⁰ Vgl. die Rezension von Kurt Nowak in ZbKG 55 (1986), S. 228–233.

³¹ Hans Prolingheuer: Kleine politische Kirchengeschichte. Fünfzig Jahre Evangelischer Kirchenkampf von 1919 bis 1969 (Kleine Bibliothek 335). Köln 1984, 223 S.

³² Hans Prolingheuer: Der Fall Karl Barth 1934–1935. Chronographie einer Vertreibung. Neukirchen 1977, 2. Aufl. 1984 (vgl. Rez. ThR 46 [1981], S. 128–130).

und „kirchlicher Randgruppen“ annimmt, wird an dem bewegenden Lebensbild des ehemaligen Religiösen Sozialisten und späteren Mitgliedes der Bekennenden Kirche, Pfarrer Georg Fritze (Köln), deutlich, der – durch kirchenpolitische Schikanen gesundheitlich völlig aufgegeben – Anfang 1939 starb.³³ Stark decouvrierende Tendenzen zeigen auch Kleinveröffentlichungen Prolingheuers in Zeitschriften, so zur Frage der Nichtarierproblematik in der evangelischen Kirche nach 1933. Sie blieben indes in ihrer Quellenauswertung umstritten.³⁴

Die „Kleine politische Kirchengeschichte“ Prolingheuers³⁵ arbeitet mit einem überdehnten Kirchenkampfbegriff, der nicht auf die Jahre des „Dritten Reiches“ bezogen bleibt, sondern die Jahre 1919 bis 1969 umfaßt. Für die Weimarer Zeit gilt der Kirchenkampf als „ein politischer Widerstand ... gegen das neue verhaßte demokratische System“³⁶ mit kulturkämpferischer Note für Aufrechterhaltung kirchlicher Einflußmöglichkeiten und apologetischer Abwehr christentumsaversiver Tendenzen. Im „Dritten Reich“ habe es demgegenüber einen „Kirchenkampf in Wahrheit nicht gegeben“.³⁷ Schon Titel und Tendenz eines Aufsatzes von Prolingheuer³⁸ zeigen die Bagatellisierung eines systemstörenden Teilwiderstands der Kirchen, wie er als Weltanschauungswiderstand, als Dissidenz oder auch Resistenz Gestalt gewann und konstaterbare Wirkungen auslöste. Nach dem Krieg wird der Kirchenkampf als „Diskriminierung der Entnazifizierung“, als kirchlicher Widerstand gegen vansittartistische Kollektivschuldbelastungen verstanden. Ganze Kapitel dienen dem Nachweis einer massiven Verfälschungstendenz der vorwiegend bekenntniskirchlichen Nachkriegshistoriographie.³⁹ Bonhoeffer habe der Bekennenden Kirche nach 1945 als „politische Gallionsfigur“ gedient. Prolingheuer spricht von einer „nahezu perfekten Fälschung des Bildes von der Bekennenden Kirche im ‚Dritten Reich‘, als einer Kirche, die *als solche* antifaschistischen Widerstand geleistet habe“.⁴⁰ Er übersieht zwar nicht den „immer auch politischen Widerstand der Einzelkämpfer jener ‚wirklichen Bekenntnisfront‘“,⁴¹ aber die puristische Schuldzuweisungstendenz, die historisch-kontextuales Verständnis der Verhaltens- und Reaktionsweisen als der Exkulpation verdächtig eher beiseite läßt, vergibt sich

³³ Hans Prolingheuer: Der „rote Pfarrer“ von Köln. Georg Fritze (1874–1939). Christ – Sozialist – Antifaschist. Wuppertal 1981, 265 S.

³⁴ Hans Prolingheuer: Die judenreine deutsche evangelische Kirchenmusik. Beiheft 11/1981 zu: Junge Kirche 42 (1981). Nachträge in: JK 43 (1982), S. 139–151; JK 44 (1983), S. 262–268.

³⁵ Vgl. Anm. 31.

³⁶ Ebd., S. 13.

³⁷ Ebd., S. 95 u. ö.

³⁸ Der ungekämpfte Kirchenkampf 1933–1945 – das politische Versagen der Bekennenden Kirche (Neue Stimme, Sonderheft 6). Köln 1983.

³⁹ Kleine politische Kirchengeschichte (s. Anm. 31), S. 95–103; Kap. 15: „Lügen und Legenden“.

⁴⁰ Ebd., S. 97.

⁴¹ Ebd., S. 99.

weithin die Chance, von einem moralisierenden Blickwinkel der Geschichtsbetrachtung zu einem kritisch-objektiven Geschichtsverständnis vorzustoßen.

Prolingheuer dringt nicht zur Würdigung der objektiv-effektiven Seite des kirchlichen Resistenzverhaltens vor, wie es nicht nur die Verfolgungsbehörden der Nazis, sondern auch Emigrantenpresse und illegaler Arbeiterwiderstand als antifaschistische Potenz erkannten.⁴² Oft nur verkürzt wahrgenommen oder bewußt unbeachtet gelassenes Bedingungsgeflecht kirchlicher Handlungen führt zu Verdikten, die auf unrealistische Beurteilung von herrschaftsgeschichtlichen Sachzwängen zurückzuführen sind. Die subjektive Motivationsseite, nicht aber die objektive Wirkung als störrelevante Widerstandsfunktion wird in Betracht gezogen.

Trotz gelegentlich pointiert institutionskritischer Urteile über die beiden Großkirchen, die den Untertitel des zweibändigen Taschenbuchs „Die Kirchen im Dritten Reich“⁴³ mit der Frage „Christen und Nazis Hand in Hand?“ drastisch unterstreicht, wollen Georg *Denzler* und Volker *Fabricius* als jeweils verantwortliche Autoren der katholischen bzw. protestantischen Teile „weder als Ankläger noch als Verteidiger auftreten, sondern als Historiker, die nach Kräften bemüht sind, der historischen Wahrheit auf die Spur zu kommen“.⁴⁴ In der Absicht, die „Grundlinien des heutigen Forschungsstandes“ deutlich zu machen, greifen sie Ergebnisse der Kirchenkampfhistoriographie auf, wobei sie „mit Rücksicht auf einen breiteren Interessentenkreis auf eine komplizierte Fachsprache ebenso verzichten wie auf einen großen Anmerkungsapparat“.⁴⁵ Der „Kirchenkampf“ – stufenförmig und differenziert gesehen – wird nicht wie bei Prolingheuer für das „Dritte Reich“ gleichsam bestritten, aber es wird betont, daß der „Kirchenkampfbegriff“ das Fehlurteil begünstigen könne, als hätten beide Kirchen „von Anfang an mit dem Staat im Kampf gelegen“.⁴⁶ Vielmehr gilt: „Anfängliche Sympathien und die Spaltung innerhalb der Ev(angelischen) K(irche) verhinderten also einen geschlossenen Widerstand gegen die verbrecherischen Pläne der nationalsozialistischen Politik. Im Bereich der Kirche konnte zwar die immer wieder versuchte Gleichschaltung verhindert werden, doch die massiven Maßnahmen des Staates legten schließlich die entscheidenden kirchlichen Institutionen lahm“.⁴⁷ Fabricius meint, der Begriff „Kirchenkampf“, wie er seit 1933 von Vertretern der DC wie der BK verwendet wurde, charakterisiere treffend, daß es „ein Kampf in der Kirche um die Kirche

⁴² Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3, S. 587–616: „Der evangelische Kirchenkampf als Widerstandsproblem“; bes. S. 588 ff.

⁴³ Georg Denzler und Volker Fabricius: Die Kirchen im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand?, Bd. 1: Darstellung; Bd. 2: Dokumente. Frankfurt a.M. 1984.

⁴⁴ Ebd., Bd. 1, S. 9f.

⁴⁵ Ebd., S. 9f.

⁴⁶ Ebd., S. 11.

⁴⁷ Ebd., S. 195.

gewesen“ sei.⁴⁸ Widerstandshistorisch wird zwar das zähe Ringen von evangelischer wie katholischer Seite um Selbstbehauptung der Kirchen gesehen, dieses aber lediglich als „Opposition“ beurteilt, die „im Rahmen des Möglichen ... den Raum der Kirchen verteidigt, für Bedrohte gesprochen“ habe, ohne zu einem „passiven Widerstand“ zu gelangen, wie er „in erster Linie des öffentlichen Sich-Widersetzen zum Inhalt“ hätte haben müssen, zum Beispiel „Tragen des Judenstern zum sonntäglichen Gottesdienst in allen Gemeinden, ... freilich dann mit einem wesentlich höheren Einsatz, als es so der Fall war“.⁴⁹ Man verweist darauf, daß es sich schon vom Selbstverständnis der kirchlichen Opposition her verböte, Bekennende Kirche und Katholische Kirche als „politische Widerstandsbewegungen“ zu bezeichnen, weil der Ansatzpunkt nicht die Politik gewesen sei, sondern der „Kampf um das christliche Bekenntnis“. Es wird aber die Tatsache nicht verkannt, daß schon der Kampf um die kirchliche Autonomie, „der Versuch, das Selbstbestimmungsrecht der Kirche zu wahren“, im NS-Totalstaat den Oppositionsverdacht heraufbeschwor.⁵⁰

Indem verschiedentlich das kritische Rasonnement auf die vorwiegend in der Frühphase des Dritten Reiches protestantischer- wie katholischerseits sich häufenden Loyalitätsbetuerungen verweist, werden allerdings kirchenpolitische Voraussetzungen, die kirchliche Autonomie sichern sollten, von den Autoren zurückgewiesen, so beim Reichskonkordat, das bei Konrad Repgen als die „vertragsrechtliche Form der Nicht-Anpassung der katholischen Kirche“ charakterisiert wird.⁵¹ Die Partizipation an den religionspolitischen Erkenntnissen der neueren Kirchenkampfforschung, die die monolithische Auffassung des Nationalsozialismus durch Verweis auf konträr-pluriforme Tendenzen überwunden hat, zeigt indes den historisch-kritischen Differenzierungswillen, der der Darstellung von Denzler-Fabricius unbeschadet ihres institutionskritischen Ansatzes eignet. Charakteristisch für die differenzierte religionspolitische Sicht ist ein Satz wie dieser: „Es wäre allerdings falsch zu meinen, der NS habe von Anfang an und geschlossen die Vernichtung des Christentums als ein Hauptziel verfolgt. Vielmehr ermöglichten die höchst unterschiedlichen Kräfte innerhalb des NS keine einheitliche Auffassung darüber, wie das Christentum nach nationalsozialistischer Auffassung einzuschätzen und welcher Weg beim Vorgehen gegen die christlichen Kirchen einzuschlagen sei. Diesem fehlenden Grundkonsens innerhalb der NS-Führungsclique hinsichtlich der Kirchenfrage verdankten beide Konfessionen immer wieder neu den nötigen Freiraum zum Überleben.“⁵²

Widerstandskonzeptionell sei die „eigentliche Bedeutung der kirchlichen Opposition im Dritten Reich ... nicht im politischen Bereich anzusiedeln,

⁴⁸ Ebd., S. 194.

⁴⁹ Ebd., S. 196.

⁵⁰ Ebd., S. 196.

⁵¹ Ebd., S. 60.

⁵² Ebd., S. 15.

sondern vielmehr in der durch den äußeren Druck erzwungenen und nachwirkenden theologischen Reflexion der Grundlagen von Kirchen und Glauben sowie des Verhältnisses von Kirche und Staat – und nicht zuletzt in der Erkenntnis, daß die Kirche unabhängig von Tagesaktualitäten und jeweiligen Machthabern auch einen öffentlichen Auftrag zu erfüllen hat, der gebunden bleibt an das Evangelium, das den Christen in die Nachfolge ruft.⁵³ Teil V bei Denzler-Fabricius behandelt „Schuldbekentnis und Schuldverdrängung“ in Darstellung und Dokumentation und arbeitet anhand entsprechender Erklärungen von 1945 bis 1983 apologetische Tendenzen institutionskritisch heraus, die gegenwärtig – vor allem im evangelischen Bereich – einer wachsenden Bereitschaft Platz machten, die Schuldfrage deutlicher zu beantworten, ohne daß friedenspolitisch letzte Konsequenzen gezogen würden. Katholischerseits stellt Denzler den Verlautbarungen der bischöflichen Amtskirche die kritischen Stimmen (etwa des Bensberger Kreises) entgegen und versucht, auch bei aktuellen Äußerungen (Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur 50. Wiederkehr von Hitlers Machtübernahme) prohierarchisch-apologetische Wendungen auszumachen.

Einem stärker funktional-integrativen Ansatz verpflichtet ist die im Rahmen des westberliner neomarxistisch orientierten Forschungsprojektes Ideologie-Theologie (PIT) konzipierte Studie von Jan Rehmann, die 1986 herauskam.⁵⁴ Es geht um eine „marxistische Analyse der zwischen Kooperation und Auseinandersetzung schillernden Beziehungen zwischen NS-Staat und Kirchen“.⁵⁵ Ihre ideologietheoretische Orientierung versteht sich alternativ zu bloßer Ideologiekritik, sofern diese am „falschen Bewußtsein“ festklebe. Sie will sich erst recht von nur positivistischer Feststellung von Gegebenheiten abheben, wie sie sich auch „postmoderner‘ Preisgabe der Unterscheidung von Ideologischem und Nicht- und Antiideologischem“⁵⁶ widersetzt. Terminologische Anleihen werden beim faschismustheoretischen Schrifttum Antonio Gramscis (1891–1937) gemacht. Ohne weitergehende eigene Archivstudien quellenmäßig aus herkömmlicher Kirchenkampfliteratur schöpfend, liegt die Bedeutung der Studie weniger in der Ereignisschilderung, die gleichwohl evangelische und katholische Kirche überblickshaft heranzieht, sondern im funktionalen Interpretationsansatz. Im Sinne des erweiterten Staatsbegriffs Gramscis gehört Kirche als „Institution der Kulturgesellschaft“ zum weitverzweigten Institutionsnetz des gesellschaftlichen Lebens (*società civile*), deren integrales Verhältnis zum Verwaltungs- und Gewaltstaat (*società politica*) sich durch eine Reproduktion der Herrschafts-

⁵³ Ebd., S. 53.

⁵⁴ Jan Rehmann: Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte. Mit einem Vorwort von Wolfgang Fritz Haug (Ideologische Mächte im deutschen Faschismus, Bd. 2). Berlin 1986, 157 S.

⁵⁵ Ebd., S. 5 (Vorwort).

⁵⁶ Ebd., S. 8 (Vorwort).

verhältnisse bzw. deren idealisierte Instanzen abzeichnet, die durch freiwillige Unterstellung wirksam wird.

In Kritik an dem „moralisierenden Diskurs“ kirchlicher Kirchenkampfhistoriographie, „der sich unabschließbar zwischen Anklage und einführender Rechtfertigung hin und her bewegt“ und im „Tauziehen um die Bewertung der Kirchenvertreter . . . die Untersuchung der Dynamik und Adhäsionskraft der kirchlichen Abwehrkräfte“ blockiere wie andererseits auch eine Analyse der ideologischen Strukturen behindere, „die den kirchlichen ‚Widerstand‘ im Innern der faschistischen Herrschaftsverhältnisse gefangen halten“, weist Rehmann auf die faktisch zwangsläufige Ambivalenz des kirchlichen Einstellungsverhaltens hin, das sich einer alternativen Betrachtung entzieht: „Wenn wir meinten, kirchliche Praxis als antifaschistischen Widerstand identifizieren zu können, tauchte sie plötzlich auf der anderen Seite der Barrikade auf als integraler Teil der faschistischen Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse. Und umgekehrt: Sobald wir im kirchlich-staatlichen Verhältnis die Kollaboration entdeckt hatten, fanden wir – in sie eingelagert – Stellungnahmen und Aktionen, die der faschistischen Kirchenpolitik entgegenarbeiteten und sie mehr als einmal in die Niederlage führten.“⁵⁷ Kritisch auch gegen eine „Entlarvungsliteratur“, die in ihrem Bemühen, die kirchliche Faschismusunterstützung nachzuweisen, kein Interesse für die Analyse der Formen des Kirchenkampfes aufzubringen vermöge, und darum die „spezifische Leistungsfähigkeit kirchlicher Ideologie“ verfehle, versucht Rehmann, die unlösliche Realdialektik von notwendiger Einbindung der Kirchen in das NS-System und zugleich von system-destabilisierenden Tendenzen kirchlicher Stellungnahmen und Aktionen zu beleuchten: „Dieselben Kirchen, die den völkermordenden Faschismus bis zuletzt als göttlich eingesetzte Obrigkeit anerkannten, haben wie keine andere ideologische Macht die Kraft, sich seinen Versuchen der Gleichschaltung und der Zerstörung ihrer Einflußbereiche zu widersetzen.“⁵⁸ Die Analytik und Komparatistik beider Kirchen in ihrem Verhältnis zum NS-System läßt ein Stück der „Feinstruktur ideologischer Macht“ hervortreten, deren „Artikulations- und Praxisformen“ effektive Widerstandsfunktionen auslösen helfen.

Ähnlich wie Prolingheuer, dessen historiographische Bemühungen indes eine unverkennbare enthüllungsjournalistisch-moralistische Tendenz eignet, die Rehmann in dieser Weise fremd ist, wird der thematische Rahmen der Kirchenkämpfe weitergespannt als in der Fachhistorie in der Regel üblich, obschon auch hier um die Geschichtskontinuität gewußt und die Vorgeschichte des Kirchenkampfes vor 1933 nicht übersehen wird, ja im Rahmen der stärkeren kirchenhistorischen Aufarbeitung der Weimarer Republik im vergangenen anderthalb Jahrzehnt auch thematisch stärker konkret berücksichtigt wird. Für Rehmann gelten die Kirchen als antiparlamentarische Mächte in der Weimarer Republik. Kritisch wird auch die „Hegemonieunfä-

⁵⁷ Ebd., S. 13.

⁵⁸ Ebd., S. 13.

higkeit der Weimarer Linken“ gegenüber Kirchen und Christentum apostrophiert, wodurch die faschistische Besetzung des Religiösen erleichtert worden sei.⁵⁹ Kirchlicher Antisozialismus habe die antiklerikalistische Tendenz in der sozialistischen Arbeiterbewegung begünstigt, die sich zumeist noch antichristlich artikulierte. Den Gruppierungen der Religiösen Sozialisten als Minorität in den evangelischen Kirchen gelang kein Durchbruch: von den Kirchenbehörden vielfach eingeeengt und diszipliniert, von Arbeiterorganisationen und Freidenkerverbänden in der Regel als kirchliche Ideologen angegriffen oder instrumentalisiert, gelang es ihnen nicht, die historische Kluft zwischen Arbeiterbewegung und Protestantismus zu überwinden. Das „Scheitern einer pluralen Vernetzung von linkschristlichen Ansätzen und sozialistischer Arbeiterbewegung“ erleichterte es den Deutschen Christen, das religiöse Protestpotential aufzugreifen und in die ideologische Formation des NS-Systems einzubinden.⁶⁰ Dabei liegt es Rehmann fern, ideologiekritisch deutschchristliche Vorstellungen als kirchliche Lehrabweichungen zu stigmatisieren, und umgekehrt versucht er auch, sowohl die Frühtheologie Karl Barths wie auch die Bekenntnisorientierung der kirchlichen Opposition im „Dritten Reich“ vorwiegend funktional zu betrachten; habe ja doch die „sekundäre Politisierung“ von bekenntniskirchlich unpolitisch Gemeintem Konflikte provoziert. Die sonst vielfach als moralisches Manko der Anpassung oder beziehungsweise auch als Schutzfunktion charakterisierte Betonung der „Führertreue“ innerhalb der Bekenntnisfront wird von Rehmann vielmehr darauf zurückgeführt, daß hier „Staatsbindung“ und „Bekenntnisbindung“ auseinanderfallen, was von vielen als qualvoll erlebt wurde. Die Fundamentalopposition der von Barth inspirierten Bekennenden Kirche⁶¹ wird trotz ihrer „hegemonialen Schwäche“ (sie ist keine wirkliche Volksoption) als Resistenzleistung ernstgenommen. Die weitere Entwicklung des Kirchenkampfes im Dritten Reich wird als „Re-Integrationsstendenz der ‚Gemäßigten‘“ und „Verfolgung der ‚Radikalen‘“⁶² gesehen. Die Funktionalität, die auch der Volkskirche, eben der Institutionskirchlichkeit im weitesten Sinne des Wortes, resistenzhistorisch zuzubilligen wäre, kommt in den kurzen Bemerkungen zur Nachkriegszeit nicht mehr zum Zuge. Die Hegemonieunfähigkeit der „Dahlemiten“ gegenüber der evangelischen Kirche insgesamt wird weniger kritisch apostrophiert, als dies bei der politischen Linken und den Religiösen Sozialisten während der Weimarer Republik geschah. Hier dürfte die radikaldahlemitische Sicht bisheriger Kirchenkampfhistoriographie das methodisch-konzeptionelle Instrumentarium Rehmanns sichtlich neutralisieren. Die Kriegs- und Nachkriegsbeurteilung durch Rehmann vermag seinen funktional-integrativen Ansatz nicht mehr ausreichend zu verifizieren. Die notwendige realhistorisch-analytische Aufarbei-

⁵⁹ Ebd., S. 24.

⁶⁰ Ebd., S. 24.

⁶¹ Ebd., S. 118.

⁶² Ebd., S. 125f.

tung des schon editorisch und historiographisch breitgesteckten Materials dürfte Rehmanns funktionalintegrativem Ansatz zu weit positiveren Ergebnissen im Blick auf die resistenzgeschichtliche Relevanz des Kirchentums beider Konfessionen führen, als es der vorliegende Kurzausblick auf die Kriegszeit in der Studie Rehmanns erkennen läßt.

Der Gegenwartsstand der Kirchenkampfhistoriographie ist forschungskonzeptionell auch durch einen starken Trend zu regional- und lokalgeschichtlicher Forschung bestimmt. Daß ein Gesamtbild der Kirchenkampfgeschichte sich nur aus der kritischen Synopse der landeskirchlichen Entwicklung herstellen läßt, hatte schon Kurt Dietrich Schmidt betont.⁶³ Als Vorsitzender der Kirchenkampfkommission der EKD seit 1955 hat er neben Forschungen zu theologiegeschichtlichen Sachverhalten des Kirchenkampfes und ihren Traditionsbezügen vorwiegend auch territorialgeschichtliche Untersuchungen angeregt und gefördert. Erinnerungsberichte von Zeitzeugen, die vielfach als Mitglieder von Landes- und Provinzialbruderräten die jeweiligen regionalen Aspekte mit der entsprechenden Quellenunterstützung einbringen konnten, boten die landeskirchliche Optik dar, zumeist ohne ihre Einbindung in den kirchengeschichtlichen Gesamtrahmen näher zu reflektieren. Bezüge zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik wurden stärker erst in Monographien der jüngeren Forschergeneration hergestellt, sofern und soweit es die Quellenlage zuließ. Methodische Maßstäbe setzte die Arbeit von Karl Friedrich Reimers über Lübeck.⁶⁴ In diesen Zusammenhang gehören die mit historischer Akribie bearbeiteten Untersuchungen von Herwart Vorländer über den Kirchenkampf in Elberfeld und von Joachim Fischer über die sächsische Landeskirche zwischen 1933 und 1937, die extensiv auch bereits Akten des Staatsarchivs in Dresden benutzte.⁶⁵ Zu nennen ist hier auch die historische Arbeit von Bernd Hey über den westfälischen Kirchenkampf, der stark auch religionspolitischen und besonders verbandsgeschichtlichen Sachverhalten nachgeht.⁶⁶

Der teilweise auf Grund erweiterter Quellenbasis neu durchzuzeichnenden territorialgeschichtlichen Entwicklung des landeskirchlichen Protestantismus im Konfliktgeschehen des Kirchenkampfes zwischen 1933 und 1945 mit Aus-

⁶³ AGK, Bd. 1, S. 5: Vorwort zu Otto Diehn: Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933–1945. Göttingen 1958. Dort wurde betont, „daß es nicht Aufgabe der Kommission ist, sogleich eine umfassende Kirchengeschichte der Jahre 1933 bis 1945 zu schreiben oder schreiben zu lassen, sondern daß sie vorher noch eine Fülle von Vorarbeiten zu leisten hat. ... Daneben wurde schnell klar, daß eine allgemeine Geschichte des Kirchenkampfes die Kenntnis seines Ablaufs in den einzelnen Landeskirchen voraussetzt.“

⁶⁴ Karl Friedrich Reimers: Lübeck im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Nationalsozialistisches Führerprinzip und evangelisch-lutherische Landeskirche von 1933 bis 1945 (AGK E 2). Göttingen 1965, 390 S.

⁶⁵ Vgl. Anm. 5 und Joachim Fischer: Die sächsische Landeskirche im Kirchenkampf 1933–1937 (AGK E 8). Halle (Saale) und Göttingen 1972, 268 S.

⁶⁶ Bernd Hey: Die Kirchenprovinz Westfalen 1933–1945 (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 2). Bielefeld 1974, 398 S.

blicken in die unmittelbare Nachkriegszeit hat sich auch meine eigene Darstellung des evangelischen Kirchenkampfes⁶⁷ verpflichtet gewußt. Gesamtkonzeptionell wie auch bei den landes- und territorialgeschichtlichen Befunden aller drei Bände spielt bei mir sowohl der religionspolitische Aspekt wie auch die resistenzgeschichtliche Fragestellung eine heuristische Rolle bei der herrschafts- und gesellschaftsgeschichtlichen Verortung der Kirchen im „Dritten Reich“.

In der Kriegszeit zeichnete sich allmählich eine richtungspolitische Entpolarisierungstendenz im evangelischen Kirchentum ab, die durch die notwendige kirchliche Defensive angesichts einer scharf restriktiven religionspolitischen Entwicklung des NS-Systems veranlaßt war. Den Kirchen drohte nicht nur drastischer Entzug der Öffentlichkeitsbedeutung, sondern auch eine Kriminalisierungs- und Ghettoperspektive nach Kriegsende. Dementsprechend ist meine Gesamtkonzeption auf umfassende Wahrnehmung des volkswirksam wirkenden Institutionskirchentums orientiert, dessen gesellschafts- und sozialgeschichtliche Relevanz realhistorisch gerade in der Kriegszeit wieder stärker beobachtbar ist, so daß von einer volkswirksam wirkenden Stabilisierungstendenz gesprochen werden kann. So habe ich im dritten Band, der die Jahre 1937 bis 1945 behandelt, dieses gesellschaftsintegrative Protestantismusbild konzeptionell an resistenzhistorischen Sachverhalten verdeutlicht, die eine breite Quellenbasis besitzen. Natürlich ist die Berichterstattung der politischen Überwachungs- und Verfolgungsinstitutionen des „Dritten Reiches“ wie jede andere Quelle dieser Zeit tendenzkritisch zu interpretieren.⁶⁸ Von einer Reduzierung auf einen „Pastorenstreit“ kann indes nicht die Rede sein. Vielmehr gestatten mentalitäts- und verhaltensspezifische Ergebnisse der kirchlichen Alltagsgeschichte, wie sie sich aus dem staatlichen wie landeskirchlichen Material ergeben und durch weitere Lokal- und Regionalforschungen verdichtet werden können, durchaus gemeinderelevante historische Rückschlüsse, die sich nicht auf Aktivitäten von Bruderräten und kleinen Bekenntnisgruppierungen beschränken, diese vielmehr in das Gesamtfeld einbeziehen.

So zielt denn meine Konzeption, die in der intensiven Berücksichtigung der Territorialgeschichte das Charakteristikum einer Gesamtdarstellung des

⁶⁷ Kurt Meier, Kirchenkampf (s. Anm. 4): Umfangreiche Exkurse zu allen evangelischen Landeskirchen Deutschlands im „Dritten Reich“, in Band 3 auch Berücksichtigung der Annexionsgebiete. Die unmittelbare Nachkriegszeit nach 1945 ist gesamt- und territorialgeschichtlich ausblickhaft einbezogen.

⁶⁸ Zur Tendenzkritik der SD- und Gestapoberichte vgl. Heinz Boberach, Berichte des SD (vgl. Anm. 7). Bei Berücksichtigung dort aufgeführter quellenkritischer Einschränkungen „geben die SD-Berichte ein zutreffendes Bild von der Lage in der christlichen Bevölkerung unter der totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus, das auch der Kontrolle durch andere Quellen standhält“ (XLI). Vgl. auch Marlis G. Steinert: Hitlers Krieg und die Deutschen. Stimmung und Haltung der deutschen Bevölkerung im Zeiten Weltkrieg. Düsseldorf 1970 (gekürzt auch in: Gerhard Schulz [Hg.]: Die Große Krise der dreißiger Jahre. Vom Niedergang der Weltwirtschaft zum Zweiten Weltkrieg. Göttingen 1985, S. 137–152).

evangelischen Kirchenkampfes erblickt, auf weitere Verdichtung des Bildes durch regional- und lokalgeschichtliche Forschungen. Meine Arbeit ist auch durch die Betonung des religionspolitischen Themas wie der resistenzgeschichtlichen Bezüge auf gesellschaftsgeschichtliche Erweiterung angelegt. Die realhistorische Betrachtungsweise ist widerstandshistorisch nicht nur auf Motivforschung bezogen, sondern fragt betont auch nach der realen Effizienz des Kirchenkampfesgeschehens samt seiner theologiehistorischen Bezüge im Gesamtspektrum des deutschen Protestantismus. Bisher nur angedeutete oder ausgesparte Themenfelder, die der Erweiterung des Gesamtbildes dienen, sind inzwischen von der Forschung in Angriff genommen. Hier ist an die breite Palette des Vereins- und Verbandsprotestantismus zu denken, der während des „Dritten Reiches“ eine in institutioneller Hinsicht mehr oder weniger ausgeprägte Verkirchlichungstendenz eignet, die erst in der Nachkriegszeit volle Realität wurde.⁶⁹ Zu den verstärkt zu bearbeitenden Themenfeldern wird auch die kritische Aufarbeitung der Universitätstheologie im „Dritten Reich“ gehören.⁷⁰ Ganz allgemein gilt, daß die sozialhistorisch-widerstandsgeschichtlichen Untersuchungen und Publikationen zur Widerstandsproblematik durch umfangreiche Neuerschließung entsprechenden Quellenmaterials lokal- und regionalgeschichtlich gute Voraussetzungen haben.

Offensichtlich angeregt von mannigfachen lokalgeschichtlichen Publikationen der historischen Widerstandsforschung, entstehen in den letzten Jahren auch eine Reihe von regional begrenzten Darstellungen zum Thema Kirche und Nationalsozialismus. Es sei hier nur exemplarisch auf drei in Anlage und Durchführung sehr unterschiedliche Bücher verwiesen, die den sozialgeschichtlich-resistenzhistorischen Ansatz zu thematisieren suchen:

Detlev *Minkners* Arbeit stellt ein Exemplum sozialgeschichtlich akzentuierter kirchlicher Lokalgeschichtsschreibung dar.⁷¹ Aus pfarramtlicher und ephoraler Verantwortung mit den kirchlichen Verhältnissen vertraut, entsteht für die Jahre 1932 bis 1945 ein richtungspolitisch interessantes kirchen-

⁶⁹ Zur Inneren Mission vgl. Anm. 6. – Für den Evangelischen Bund hat das Jubiläumsjahr 1986 Publikationen erbracht: Gottfried Maron (Hg.): *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*. Göttingen 1986, 608 S. – Walter Fleischmann-Bisten und Heiner Grote: *Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes (Bensheimer Hefte 65)*. Göttingen 1986, 239 S. Vgl. ferner die Kieler theol. Diss. von W. Fleischmann-Bisten über den Evangelischen Bund in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich“, die in der Reihe *Theologie der Europäischen Hochschulschriften* erscheinen soll.

⁷⁰ Bibliographische Hinweise bei Leonore Siegele-Wenschkewitz: *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte (TEH. 208)*. München 1980, S. 8, Anm. 4. – Kurt Meier: *Barmen und die Universitätstheologie*. In: Wolf-Dieter Hauschild/Georg Kretschmar/Carsten Nicolaisen (Hg.): *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen*. Göttingen 1984, S. 251, Anm. 1.

⁷¹ Detlev Minkner: *Christuskreuz und Hakenkreuz. Kirche im Wedding 1933–1945 (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde 9)*. Berlin 1986, 205 S.

geschichtliches Bild. Anpassungs- und Resistenzverhalten der Kirche im „Dritten Reich“ wird mit sozialgeschichtlich aufmerksamem Blick, der auch die Gesamtzusammenhänge des Kirchenkampfes kundig einbringt, nach den verschiedenen Gemeindeverhältnissen des Wedding vergleichend vorgestellt. Kirchlicher Weltanschauungswiderstand, auch wo er zunächst oder überhaupt lediglich partiell zu konstatieren ist, wird im Sinne einer „Grundlagenkritik“ am Nationalsozialismus verstanden. Die beigebrachten Beispiele kirchlichen Oppositionsverhaltens⁷² können als „Störfunktion“ im NS-System gelten. Minkners Hinweis auf einen „politisch-liturgischen Widerstand“⁷³ bezeichnet Möglichkeiten traditioneller Kirchlichkeit: Gemeindeglieder können sich auf „non-verbale Weise“ am Widerstand beteiligen. Der durchaus dem Anliegen der Barmer Theologischen Erklärung verpflichtete Autor wehrt sich gegen ein „Zerrbild“ einer von den Gemeinden abstrahierenden Betrachtung des kirchlichen Widerstandes, die nur an einzelnen Exponenten interessiert ist. Differenzierte Formen der Resistenz gegenüber dem NS-System wahrzunehmen, ist für gemeinde- und parochialgeschichtliche Forschung unverzichtbar.

Steht bei der informativen Arbeit Minkners über ausgewählte protestantische Gemeinden des Kirchenkreises Wedding in der damaligen Reichshauptstadt Berlin neben den interessanten sozialgeschichtlichen Akzenten das Widerstandsthema nur beiläufig im problemorientierten Teil seiner Arbeit zur Debatte, so will die stärker politologisch konzipierte Arbeit von Ulrich Schneider eine „Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den Faschismus unter besonderer Berücksichtigung der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg“ (Untertitel) sein.⁷⁴ Ihr Titel „Bekennende Kirche zwischen ‚freudigem Ja‘ und antifaschistischem Widerstand“ weist schon auf die Ambivalenzen hin, die Schneider konstatiert. Die Arbeit ist verlaufgeschichtlich konzipiert; sozialgeschichtliche Aspekte treten ganz zurück. Das ältere kirchenkampfchronizistische Bild, hin und wieder in betont kritischer Korrektur früherer Darstellung, die indes den Vorzug authentischer Erlebnisnähe aufwies, von Schneider ergänzt oder rektifiziert, wird nach pro- oder antifaschistischem Einstellungsverhalten der Bekennenden Kirche wie der evangelischen Kirche in Kurhessen-Waldeck befragt. Des Verfassers Widerstandsbegriff ist eigenwillig und zugleich ambivalent: Als „christlich motivierter Widerstand“ wird „antifaschistisches Handeln von Menschen christlicher Überzeugung, von konfessionell geprägten Gruppen und Institutionen gegen die Politik des deutschen Faschismus“⁷⁵ verstanden, wobei die Konzentration auf die Motivationsebene den funktio-

⁷² Ebd., S. 197–201.

⁷³ Ebd., S. 199.

⁷⁴ Ulrich Schneider: *Bekennende Kirche zwischen „freudigem Ja“ und antifaschistischem Widerstand. Eine Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den Faschismus unter besonderer Berücksichtigung der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg*. Kassel 1986, 611 S.

⁷⁵ Ebd., S. XXIII.

nalen Widerstandsaspekt außer acht läßt, der gerade für die Widerstandseffektivität kirchlicher Institutionen ausschlaggebend ist. Andererseits bleibt das vorpolitische Widerstandshandeln (Nonkonformismus, Dissens, Verweigerung) außer Anschlag, auf das es bei der Charakterisierung des kirchlichen Einstellungsverhaltens besonders ankommt. Die Unterscheidung „antifaschistisches“ und „nichtfaschistisches“ Verhalten erschließt andererseits nicht die hier notwendige Differenzierung. Die Beschränkung auf die Zeit bis 1937 tut ein Übriges, um die These zu stützen, volkskirchliche Konzeptionen seien nicht resistenzfähig und nur die Bekennende Kirche radikalbarmenianischer und dahlemitischer Richtung habe oppositionelle Positionen entwickeln können.⁷⁶ Trotzdem kann Schneider nicht ganz umhin, Widerständigkeitsmomente im Prozeß volkskirchlicher Konsolidierung während des Krieges unter Zurücktretten der Bekennenden Kirche als Organisation zu würdigen. Ein Methodeninstrumentarium, das dem widerstandskonzeptionellen Anliegen von Schneider auch sozialhistorisch-resistenzgeschichtlich besser entspräche, hätte den Ertrag der Arbeit politologisch attraktiver machen können. Eine „adäquate Einordnung der Bekennenden Kirche in die politische Kategorie des antifaschistischen Widerstandes“ (Werbeprospekt) ist der Untersuchung indes schwerlich voll gelungen.

Von ganz anderem konzeptionellen Zuschnitt in forschungsgeschichtlich überzeugender Einordnung und klar differenzierter Darbietung ist die Arbeit von Almuth Meyer-Zollitsch, eine Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. (bei Prof. Klaus Deppermann).⁷⁷ Kritisch werden die Möglichkeiten sozialgeschichtlicher Analytik bei den verschiedenen Gemeinden nach der jeweiligen Quellenlage gesichtet. Den engeren Wechselbeziehungen zwischen politischem und kirchlichem Geschehen im „Dritten Reich“ wird wahl- und kirchenwahlstatistisch nachgespürt, und auch nach der Sozialstruktur der Gemeinde wird gefragt, gerade weil die feste Sozialtopographie Bremens im Blick auf die Wahlergebnisse der einzelnen Stimmbezirke in der Weimarer Zeit annähernde Aufschlüsse über das Einstellungsverhalten der Bevölkerung dem Nationalsozialismus gegenüber ermöglichen. Die Arbeit über Bremen, die sich als „Beitrag zu einem differenzierteren Bild des Verhältnisses von Kirche und Staat unter dem Nationalsozialismus versteht“,⁷⁸ trägt in der verlaufs- und problembezogenen Darstellung des Themas, das auch die Kriegszeit ausgiebig berücksichtigt und auch die unmittelbare Nachkriegsentwicklung in Bremen noch mit skizziert, durchaus dem veränderten Erkenntnisinteresse einer stärker gesellschaftsgeschichtlich konzipierten Kirchengeschichtsschreibung Rechnung, wie die Autorin dies partiell in dem Werk Scholders und meiner eigenen

⁷⁶ Ebd., S. 573.

⁷⁷ Almuth Meyer-Zollitsch: Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen 51). Bremen 1985, 388 S.

⁷⁸ Ebd., S. 17.

Gesamtdarstellung angelegt sieht.⁷⁹ Indem sie den Kirchenkampf als „Ausinandersetzung der evangelischen Kirche mit dem ideologischen und politischen Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus“⁸⁰ versteht, vermag A. Meyer-Zollitsch spezifisch am Beispiel Bremens an der Breite und Vielfalt der Kirchenopposition nachzuweisen, „daß die Grenzen der Integrationsfähigkeit des nationalsozialistischen Staates dort erreicht waren, so sein umfassender ideologischer Geltungsanspruch mit tiefverwurzelten Bindungen, Werten und Mentalitäten kollidierte“.⁸¹ Die institutionelle Behauptung der Eigenexistenz der evangelischen Kirche ließ ethische Gegenbilder sichtbar werden, von denen „eine immunisierende und im Kern systemdestabilisierende Kraft“ ausging.⁸² Die am Bremer Kirchenkampf anschaulich und interessant verifizierte These, daß die Bedeutung der Bekennenden Kirche, aber auch der kirchlichen Opposition insgesamt, einen „objektiven Störfaktor“ im nationalsozialistischen Herrschaftsgefüge dargestellt habe,⁸³ entspricht meinem schon in früheren Publikationen vertretenen Ansatz im Blick auf die Widerstandskriterien des evangelischen Kirchenkampfes im „Dritten Reich“. Für A. Meyer-Zollitsch ist die durch die Resistenzforschung gewonnene „breite Begriffspalette aussagekräftiger ... als der moralisch-politische Legitimationsbegriff ‚Widerstand‘, der in der kirchlichen Forschung solange unreflektiert benutzt worden“ sei.⁸⁴ Die Arbeit bietet auch unter diesem Aspekt ein Paradigma für die Aufnahme resistenztheoretisch-sozialgeschichtlicher Forschung des Kirchenkampfes. Eine Aufwertung der in der älteren Kirchenkampfforschung in die Bedeutungslosigkeit verwiesenen, vielschichtigen und in ihrer Breitenwirkung nicht zu unterschätzenden volkskirchlichen „Mitte“ wird durch den gesellschaftsgeschichtlichen Ansatz von A. Meyer-Zollitsch überzeugend verifiziert.⁸⁵

Es erscheint mir für die weitere Forschungsperspektive wichtig, daß das Volkskirchentema im Sinne einer sozialhistorisch akzentuierten Protestantismusforschung auch in Zukunft „cantus firmus“ der Kirchenkampfforschung bleibt. Der Übergang von der Kirchenkampfforschung zur kirchlichen Zeitgeschichte ist nicht nur durch Ausweitung des Forschungszeitraumes gekennzeichnet, sondern hat mit der Forschung, Kirchenhistorie auch sozial- und gesellschaftsgeschichtlich zu bearbeiten, sich mehr und mehr in den Kontakt zur allgemeinen Geschichtsschreibung gebracht, die auch ihrerseits an kirchengeschichtlicher Arbeitsthematik verstärkt Anteil nimmt. Auch der weitere interkonfessionelle Austausch und entsprechend übergreifende Forschungskonzeptionen sind wünschenswert. Zu der überwiegend verlaufs- und ereignisgeschichtlichen Thematik gehört verstärkt die

⁷⁹ Ebd., S. 11f.

⁸⁰ Ebd., S. 349.

⁸¹ Ebd., S. 351.

⁸² Ebd., S. 351.

⁸³ Ebd., S. 350f.

⁸⁴ Ebd., S. 16.

⁸⁵ Ebd., S. 10, 350 u.ö.

struktur- und problemgeschichtlich orientierte Forschung. Neben institutionsgestützten Ausprägungen des Christentums (kirchliche Vereine und Verbände, akademische Theologie u.a.) gehören auch Formen christlicher Religiosität jenseits und außerhalb der Kirche. Dem Anliegen, Christentumsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts aus einer gewissen Binnenperspektive zu lösen, sollte sich die Zeitgeschichtsforschung extensiv eröffnen.

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte hat im Vorwort der Herausgeber zum 1975 erschienenen ersten Band der neuen Publikationsreihe „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte“ die konzeptionelle Aufgabenstellung neu bestimmt. Kirchliche Zeitgeschichte versteht sich danach als „Geschichte der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert, in welcher der ‚Kirchenkampf‘ in Deutschland und in den benachbarten Ländern nur einen – wenn auch noch immer entscheidenden – Abschnitt darstellt“.⁸⁶ Die inzwischen erschienenen Darstellungs- und Quellenbände⁸⁷ der „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte“ lassen das ausgeweitete Themenspektrum in zeitlicher, territorialer wie problemgeschichtlicher Hinsicht erkennen. Die Zeit der Weimarer Republik ist ebenso berücksichtigt, wie Probleme der Nachkriegsgeschichte nach 1945 in kirchenorganisatorischer, verbandsgeschichtlich-sozialkaritativer, kirchen- und gesellschaftspolitischer Hinsicht historiographisch aufgearbeitet werden. Die außerdeutsche Szenerie ist – punktuell bis nach Übersee – vor allem im zeitgeschichtlichen Vergleich der Volkskirchen- und Resistenzproblematik deutschen und skandinavischen Kirchentums im 20. Jahrhundert ins Visier genommen. Ebenso wurde begonnen, theologiegeschichtlich relevante Aspekte im Zusammenhang mit Kirchenkampf und Universitätstheologie auch dokumentarisch aufzuzeigen.

Die kirchliche Zeitgeschichte erhält theologiehistorische Impulse durch Aktivitäten der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft und im Umkreis des Troeltsch-Kongresses,⁸⁸ bezogen auf Neukonzeptionalisierung der Christentumsgeschichte der Moderne, „Öffnung der Theologie für Fragestellungen der historischen Sozialwissenschaften“ und „Revision des überlieferten Bildes der neueren Theologiegeschichte“.⁸⁹ Kirchliche Zeitgeschichtsforschung, die sich verstärkt der Wissenschafts- und Universitätsgeschichte zuwendet, wird umgekehrt den institutions- und sozialgeschichtlichen Kontext theologischer Arbeit klären und Theologiegeschichte stärker zeithistorisch verorten helfen.

In diesem Zusammenhang ist noch ein Projekt zu erwähnen, das sich die Aufgabe gestellt hat, das „Beziehungsgefüge zwischen moderner Christen-

⁸⁶ AKiZ B Bd.1. Vorwort der Herausgeber (Georg Kretschmar und Klaus Scholder), S. XII.

⁸⁷ Bis 1987 erschienen 14 Darstellungs- und 2 Dokumentenbände.

⁸⁸ Vgl. u.a. Troeltsch-Studien, hg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. Bd.1–4. Gütersloh 1982ff.

⁸⁹ Friedrich Wilhelm Graf: Kulturprotestantismus wieder aktuell. In: Lutherische Monatshefte 25 (1986), S. 309–312; Zit. 309 (Hinweis auf ein von Hans-Martin Müller/Tübingen veranstaltetes Kolloquium zur „Phänomenologie des Kulturprotestantismus“ im März 1986 in Bad Homburg).

tumsgeschichte und allgemeiner Geschichte“ interdisziplinär zu durchleuchten. Es handelt sich um „Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte“, die unter dem Titel „Konfession und Gesellschaft“ ab 1988 beim Athenäumverlag geplant sind: thematisch gebündelte Pilotstudien, die – dem Vorwort der zunächst projektierten Bände zufolge – der aktuellen Forderung entsprechen, Kirchengeschichte stärker als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte zu bearbeiten.⁹⁰

Die interkonfessionelle Konzeptualisierung hat bei der Tagung evangelischer und katholischer Zeithistoriker in Schloß Hünigen bei Bern im Herbst 1985 eine Rolle gespielt.⁹¹ Dabei zeigte sich auch, daß die evangelische Zeitgeschichtsforschung ekklesiologische Engführungen noch nicht allenthalben überwunden hat. Durch verstärkte Querverbindungen zur allgemeinen Zeitgeschichte und neue gesellschaftsintegrative Themenfelder ergibt sich für die kirchliche Zeitgeschichte ein breites Spektrum pluriformer Forschungskonzeptionen, die historiographische Innovationsimpulse auslösen können.

⁹⁰ Als Band 1 ist geplant: „Protestantismus und NS-Judenpolitik“. Die zunächst auf vier Bände angelegte Reihe wird in Verbindung mit Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat und Kurt Nowak von Jochen-Christoph Kaiser herausgegeben.

⁹¹ Das Thema der Arbeitstagung katholischer und evangelischer Zeithistoriker in Schloß Hünigen bei Bern, 25.–29. September 1985, lautete: „Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte“. Der Initiator des Symposiums, Andreas Lindt (Bern), ist kurz darauf am 9. Oktober 1985 plötzlich verstorben. Der Tagungsband, dessen Drucklegung für 1988 vorgesehen ist, wird von Viktor Konzemius und Martin Greschat herausgegeben.