

(aus: Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen (Hg.). Gesellschaftspolitische Neuorientierungen des Protestantismus in der Nachkriegszeit (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, 3), Münster 2002, 145-151)

Bericht zur Tagung

Jens Murken

Nachdem der nationalsozialistische und deutschchristliche Kampf gegen die Kirchen eine „Entkonfessionalisierung“ des öffentlichen Lebens bewirkt hatte, schlug bei Kriegsende die „Sunde der Kirche“ Insofern Deutschland als völkerrechtliches Subjekt über keine eigene Zentralgewalt mehr verfügte, fiel den Kirchen als nahezu einzigen institutionell schadlos gebliebenen Instanzen eine insbesondere soziale und politische Wortführerschaft im Lande zu. Aufgrund ihrer intakten Organisation, ihrer faktischen volkkirchlichen Verankerung und ihrer karitativen Kompetenz konnten die Kirchen nicht nur eine moralische Führerrolle beanspruchen, es wurde ihnen auch von Seiten der alliierten Besatzungsmächte ein - im Vergleich zu anderen Institutionen - umfassender geistiger und politischer Freiraum gewährt. In der Folge formulierten die Kirchen eigene gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Vorstellungen, die bis hin zur Kritik an Vorgehen und Konzepten der Alliierten reichten. Diese „Hinwendung zur Politik“ (Greschat), die ein deutliches soziales und politisches Engagement der Christen einforderte, geschah explizit - und das galt für beide Kirchen - mit der Absicht einer umfassenden Neuordnung Deutschlands auf der Basis und im Geiste des Christentums. Um den Ansprüchen und Anforderungen einer Zukunftsagentur gerecht zu werden, hatten die Kirchen zunächst einmal - nicht zuletzt vor der internationalen und ökumenischen Öffentlichkeit - zu Verantwortung und Schuld der Deutschen Stellung zu beziehen. Für die evangelische Kirche hiess das vor dem Hintergrund ihrer vielfach antidemokratischen und nationalistischen Tradition aber auch, sich mit der Frage nach dem eigenen Verhalten im NS-Staat, das alle Facetten von schuldhaftem Versagen, über Ohnmacht bis hin zu humanitärem Einsatz aufwies, auseinander zu setzen.

So problematisierte Norbert Frei (Bochum) zu Beginn der Bochumer Tagung, die der Frage nachging, welchen spezifischen Beitrag der Protestantismus in Politik und Gesellschaft der Nachkriegszeit geleistet hat, den Umgang der evangelischen Kirche mit der NS-Vergangenheit. Dabei zeigte sich rasch die Schattenseite der politischen Stellvertreterrolle, die die Kirche für die Deutschen einnahm: Motivation für das kirchliche Handeln im Rahmen der Entnazifizierungsverfahren sowie der folgenden Verjährungsdebatten waren nicht die Verbrechen des „Dritten Reiches“ oder die Opfer des NS-Regimes, sondern die Sorge um die eigene Klientel. Das insbesondere juristisch versierte Engagement für die - zunächst vor allem kirchentreuen - Entnazifizierten und Kriegsverbrecher zielte auf deren vorzeitige Amnestie und soziale Reintegration ab. Auf dem Hintergrund des fraktionsübergreifenden Konsenses gegen die als zu schematisch und rigoros erachteten alliierten Urteile, partizipierte die Kirche in der frühen Bundesrepublik unumwunden am Prozess der Rückgängigmachung der politischen Säuberungen. Diese „Vergangenheitspolitik“ mit ihren rechtlichen Elementen wie z.B. dem Straffreiheitsgesetz vom Dezember 1949, das eine Amnestierung auch von 1945 untergetauchten NS-Amtswaltern bewirkte, habe zu einer "Bewältigung der frühen NS-Bewältigung" geführt, die Frei als eine

signifikante Phase der Aufarbeitung von NS-Unrecht bewertete, da sie eine spürbare Wirkung auf die Mentalität und Identität der Gesellschaft hinterlassen hatte. Der Einsatz der Kirche für die in den Nürnberger Prozessen für schuldig befundenen und nun sympathisierend als „Entnazifizierungsgeschädigte“ und „Kriegsverurteilte“ bezeichneten Personen resultierte nicht aus einer prinzipiellen Ablehnung der Todesstrafe heraus, war hingegen Beleg für den spezifisch protestantischen Anteil an der Vergangenheitspolitik gegen die alliierte „Siegerjustiz“, insofern sich die evangelischen Funktionsebenen gleichermaßen als Trägergruppen und Profiteure dieser Politik erwiesen.

Die komplexe und komplizierte, teilweise unerfreuliche Position der evangelischen Kirche innerhalb der NS-Aufarbeitung, aber auch des NS-Staates steht regelmässig im Zentrum kirchenhistorischer Forschungen zum zeitgenössischen Protestantismus. Dabei stelle sich die Forschungslage zum Nachkriegsprotestantismus aufgrund konzeptioneller und methodischer Probleme der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung insgesamt als unbefriedigend dar, wie Norbert Friedrich (Bochum) in seinem historiographiegeschichtlichen Tagungsbeitrag betonte. Die Kontroversen der letzten zwei Jahrzehnte zwischen einer stärker theologiegeschichtlich und einer eher sozial- und gesellschaftsgeschichtlich ausgerichteten Kirchengeschichte greifen dabei nicht nur die vergleichbaren, durch die „Bielefelder Schule“ angeregten Debatten der „Profangeschichte“ auf, sondern sind stets auch kirchenpolitische und theologische Fortsetzungsgefechte, die von konfessionellen Lutheranern und „bruderrätlichen“ Barthianern seit der NS-Zeit geführt wurden. Die gegensätzlichen Pole der Auseinandersetzung stellten dabei einerseits die Auffassungen von einer vermeintlichen „Stunde Null“ im Jahr 1945, die einen totalen Neuanfang unter Beachtung der Lehren aus dem „Kirchenkampf“ für möglich hielt, und andererseits der Vorwurf des kirchenpolitischen Opportunismus und der kirchenbürokratischen Restauration dar. Im Blick über 55 Jahre Forschungsgeschichte skizzierte Friedrich an ausgewählten Beispielen den Niederschlag des Konfliktes, der von der Phase des (Zeit-)Zeugenschrifttums, das er als „Bekenntnisliteratur mit normativen Anspruch“ bezeichnete, reichte, bis hin zu der an der kritischen Theorie orientierten Richtung der Kirchlichen Zeitgeschichte, die das Nebeneinander von Aufbruch und Beharrung nach 1945 konstatiert. Zukünftig sei noch stärker ein „Pluralismus der Lesarten“ (Mehlhausen) gefordert, der nicht nur die Öffnung zu gesellschaftlichen und ökonomischen, sondern auch zu kulturgeschichtlichen Fragestellungen ermögliche. In diesem Sinne liesse sich beispielsweise der Überwindung des kulturellen Konfessionalismus im Protestantismus der fünfziger und sechziger Jahre ebenso nachspüren wie schon bisher der zeitgleichen Hinwendung der Protestanten zur Politik. Dieser Einstellungswandel lässt sich unter anderem an der Arbeit verschiedener Kommissionen und Kirchlicher Bruderschaften nachzeichnen, die im Zuge der heftigen Debatten um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr im Jahr 1958 letztlich entscheidende Impulse zur innerkirchlichen Kompromissfindung gaben. Hier ist insbesondere die Heidelberger Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft (FESt) zu nennen, die fast ein Vierteljahrhundert lang von dem Pädagogen und Religionsphilosophen Georg Picht (1913-1982) geleitet wurde und ein Forum interdisziplinärer Arbeit zwischen Theologen und Vertretern von Natur-, Geistes- und Rechtswissenschaften darstellte.

Im Rahmen seines politischen Engagements für die Reform des deutschen Bildungswesens löste Georg Picht, der zwischen 1953 und 1963 als Gutachter im Deutschen Ausschuss für das Erziehungs- und Bildungswesen eine führende Rolle

spielte, mit seiner 1964 zunächst in der Wochenzeitung "Christ und Welt" erschienenen Artikelserie "Die deutsche Bildungskatastrophe" eine breite öffentliche Diskussion aus. Mit seiner massiven, wohl auch übersteigerten Kritik an der konzeptionsarmen Bildungsarbeit von Bund, Ländern aber auch der Kirche ist Picht einer der Initiatoren der Bildungsreformdebatte der fünfziger und sechziger Jahre, die Sven Bergmann (Essen) in seinem Vortrag nachzeichnete. Für Picht, von Hause aus Altphilologe, war die Bildungsfrage das Feld, auf dem sich entschied, inwieweit die Kirche ihre gesellschaftliche Verantwortung erkannte. Picht - dessen Vater neben Eugen Rosenstock einer der Vordenker für die "Erwachsenenbildung" gewesen ist - war von der um die Jahrhundertwende einsetzenden pädagogischen Bewegung geprägt. Er forderte einerseits die Abkehr von der traditionellen Erziehungsvorstellung des jungen Menschen als "formbares Rohmaterial" hin zur persönlichen Entfaltung, plädierte andererseits in Reaktion auf die technologischen und globalen Herausforderungen in der Wirtschaftswelt für eine Akzeptanz von Bildung als wichtigstem Produktionszweig.

Dass der Jugend nicht nur aus bildungsökonomischen, sondern auch aus machtpolitischen Erwägungen eine Schlüsselstellung für das zukünftige Antlitz einer Gesellschaft zukommt, demonstrierte Ellen Ueberschär (Marburg) überzeugend in ihrem Beitrag über die evangelische Jugendarbeit in der DDR der fünfziger Jahre. Anhand dieses Beispiels lassen sich geradezu paradigmatisch Phänomene der Entkirchlichung wie der Verkirchlichung aufzeigen. Beide Entwicklungen charakterisiert Ueberschär als korrespondierende Seiten im selben Prozess der Säkularisierung. Zu den Auswirkungen einer rigiden Modernisierungspolitik - Beispiel: Sozialismus auf dem Lande, erste Kollektivierungsphase - gesellte sich die repressive, seit Mitte der fünfziger Jahre systematisch betriebene antikirchliche Politik der SED, die die Kirchen als ideologische und organisatorische Störfaktoren im eigenen Machtmonopol betrachtete. Die Taktiken der phasenweise offen aber auch verdeckt durchgeführten Entkirchlichungspolitik, die den ohnehin schwindenden Einfluss der Kirchen auf das öffentliche Leben verstärken sollte, zielten auf die Jugend, insonderheit die evangelische "Junge Gemeinde", ab. So wie sich einerseits sodann ein Rückgang der Konfirmationen und eine zunehmende Zahl an Kirchenaustritten feststellen liess, so war in diesem Zeitraum andererseits eine geradezu bündische Verdichtung des protestantischen Milieus auszumachen. Die "Junge Gemeinde" repräsentierte im Rahmen dieser konzeptionellen Verkirchlichung den Idealtypus einer verbandsförmigen Gemeinschaft, die ihren Zusammenhalt nicht nur durch den Namen, sondern auch durch ihr Bekenntniszeichen (Kreuz auf der Erdkugel) sowie ihre zwischen 1947 und 1953 erschienene Zeitschrift "Stafette" demonstrierte.

Weniger aus der Binnenperspektive - prinzipiell nach dem Kriege ja nicht restituerter - protestantischer Verbandsaktivitäten, sondern aus dem Blickwinkel des staatlichen, kommunalen und freien Kinder- und Jugendschutzes in der Bundesrepublik der fünfziger Jahre näherten sich die anschließenden Referenten der damaligen Diskussion um den Jugendschutz. In einer vor allem rechtshistorischen Annäherung zeichnete Bruno W. Nikles (Essen) die Entwicklungslinien seit Mitte des 19. Jahrhunderts nach - vom Jugendarbeitsschutz, über die Fürsorgegesetzgebung, das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz bis hin zu den Formen sozialpädagogischer und freiwilliger Erziehungshilfe zur Abwehr des vermeintlichen kulturellen Werteverfalls. Die sich im Zuge des allgemeinen Ausbaus des Wohlfahrtsstaates differenzierenden Handlungsträger des Kinder- und Jugendschutzes hatten sich mit historisch relativ

konstanten Aufgabenfeldern auseinander zu setzen, wobei Nikles die drei klassischen Handlungsformen der a) erzieherischen Generalprävention, des b) soziologischen Vorgehens und c) des kontrollierend-eingreifenden, sich an die Erwachsenenwelt richtenden Kinder- und Jugendschutzes vorstellte. Im dem aufgezeigten Spektrum der Handlungsträger kam auf der gesamtstaatlichen Ebene der Freien Träger der 1951 gegründeten "Bundesarbeitsgemeinschaft Kinder- und Jugendschutz" (BAJ) eine besondere Rolle zu, wie Brigitte Kramer (Münster) zunächst darlegte. Die BAJ setzte sich als Zusammenschluss von Spitzenverbänden der Wohlfahrtspflege, von Jugend-, Familien- und Fachverbänden, den Landesarbeitsgemeinschaften und Landesstellen für Kinder- und Jugendschutz und von Einzelpersonen überparteilich und überkonfessionell für die Rechte und Bedürfnisse von Kindern und Jugendlichen ein und vertrat damals wie heute deren Interessen in der Öffentlichkeit. Vor diesem Hintergrund agierte die kirchliche Jugendarbeit der ersten beiden Nachkriegsdekaden in deutlicher Anlehnung an die Schmutz- und Schundkampagnen der Weimarer Zeit. In dieser Tradition stand unter anderem die 1955 gegründete Evangelische Arbeitsgemeinschaft Jugendschutz, die ihr Wirken als gesetzliches und erzieherisches Schutz- und Trutzhandeln für den Jugendschutz in der Öffentlichkeit verstand. Inwieweit man von einer weltanschaulichen Enge des evangelischen Jugendschutzes in den fünfziger Jahren sprechen muss, erläuterte Reinhard van Spankeren (Münster) in Abgrenzung zu einem aktuellen Plädoyer Frank-Michael Kuhlemanns, der bereits die fünfziger und nicht erst die sechziger Jahre als eine Epochenschwelle im Transformationsprozess des Nachkriegsprotestantismus verstanden wissen will. Insbesondere der Jugendschutz böte ein deutliches Gegenbeispiel zu dieser These, wie van Spankeren mit einigen plastischen Beispielen aufzeigte. Der Jugendschutz sei eben nicht in der Lage gewesen, sich auf die von Technik und Massenphänomenen geprägte Kultur der fünfziger Jahre einzulassen, er agierte hingegen nicht nur in einer kulturellen Kontinuität zu den zwanziger Jahren, sondern sogar konfrontativ zum Zeitgeist. So sei es zur paradoxen Entwicklung in der Nachkriegszeit gekommen, als sich der materielle Aufbau ungleich schneller als der moralische vollziehen konnte. Gerade an diesem Punkt der Bochumer Tagung wurde deutlich, wie - je nach Untersuchungsgegenstand - unterschiedlich eine Gesamteinschätzung des protestantischen Beitrags zur politischen Kultur der Nachkriegszeit ausfallen müsste. Insofern war es tagungsdramaturgisch durchaus sinnvoll, sich im Anschluss an die Sektion Jugendarbeit / Jugendschutz mit einer der prägnanten und frühen Sollbruchstellen in der Diskussion um die Ausrichtung des Nachkriegsprotestantismus zu beschäftigen: In das sog. Darmstädter Wort des Bruderrates der EKD zum "politischen Weg unseres Volkes" und seine Sozialvorstellungen führte Hartmut Ludwig (Berlin) ein.

Ludwig sprach sich dagegen aus, die Stuttgarter Schulderklärung von 1945 und das Darmstädter Wort von 1947 nebeneinander zu stellen. Er plädierte für eine - aus seiner zeitgenössischen Wirkung in Westdeutschland sicherlich nicht ablesbare - Aufwertung des Darmstädter Wortes: Denn erst aufgrund der mehrdeutig zu interpretierenden Stuttgarter Formulierungen, die nicht von einem modernen, gewandelten Selbstbild der Protestanten gezeugt hätten, sei eine Konkretisierung des kirchlichen Schuldbekenntnisses, wie es in dem Darmstädter Wort zum Ausdruck kam, notwendig geworden. Aber obgleich das Darmstädter Wort dann weitaus selbstkritischer zu einem veränderten Handeln und einer Abkehr von der theologischen Überhöhung des Nationalismus aufforderte, besaß es in der publizierten Version immer noch einen vornehmlich auf die Vergangenheit

bezogenen Impetus. Eine Exegese von Text und Ursprungsfassungen mache, so Ludwig, hingegen deutlich, dass der Proklamation aufgrund einer politischen Entschärfung durch ihren Mitverfasser Hermann Diem die ursprüngliche fünfte, von dem systematischen Theologen Hans-Joachim Iwand formulierte These fehlte und es dem Darmstädter Wort daher an einem substantiellen zeitgenössischen resp. prospektiven kritischen Kommentar letztlich mangelte.

Forderte das selbst in bruderrätlichen BK-Kreisen umstrittene Darmstädter Wort die Kirche dazu auf, nunmehr endlich auch den Marxismus als legitime Anfrage an den kirchlichen Einsatz für sozial Schwache und Entrechtete zu begreifen, so versammelte sich auf der konservativen Seite des (kirchen-)politischen Spektrums ein informeller Kreis evangelischer Persönlichkeiten, die durch die Synthese von westlich-amerikanischem mit traditionell-deutschem Gedankengut dem Protestantismus der fünfziger Jahre durchaus "vorwärtsweisende Elemente" bereitstellen konnten. Der "Kronberger Kreis", in dessen personellen Hintergrund und politische Vorstellungen Thomas Sauer (Weimar/Nohra) einführte, ging auf eine im Sommer 1951 verabredete Initiative des langjährigen Leiters der Evangelischen Akademie Bad Boll, Eberhard Müller (1906-1989), des Kirchentagspräsidenten Reinold von Thadden (1891-1976) und des hannoverschen Landesbischofs Hanns Lilje (1899-1977) zurück. Angesichts der konfessionellen Parität in der Bundesrepublik unzufrieden mit der institutionellen Schwäche und der eingebüsst kulturellen Dominanz des Protestantismus, beabsichtigten die Kronberger, deren elitärem, nur durch Kooptation ergänztem Zirkel nur Christdemokraten, jedoch weder Wissenschaftler, Künstler und Kulturschaffende noch Frauen angehörten, politische Lobbyarbeit zu leisten und protestantischen Positionen staatstragende Wirksamkeit zu verschaffen. Dabei stellte sich der Kronberger Kreis aber nicht in jene nationalkonservative Tradition des Protestantismus, in der seine bürgerlichen Mitglieder sozialisiert worden waren, sondern entwickelte in seinen öffentlichen Stellungnahmen geradezu eine Mischform, die sich aus atlantischen, westeuropäischen und deutschen Denk- und Wertekategorien speiste. Aus gemeinsamen ökumenischen und internationalen Erfahrungen durch die Tätigkeit in der Führung der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung resultierte die Offenheit gegenüber westlichen Wertvorstellungen. Den Kronberger Kreis einte aber nicht nur das Bekenntnis zu Demokratie und Menschenrechten sowie die Überzeugung, dass allein eine konsensgeleitete, auf Kompromissfindung beruhende Gesellschaft in der Lage sei, innerstaatliche Konflikte zu lösen, sondern auch die Ablehnung der regierungskritischen, bruderrätlichen Kreise um Niemöller und Heinemann. Am Beispiel der Debatte um die deutsche Wiederbewaffnung zeigte Sauer auf, um wie viel deutlicher die aus dem Umfeld Niemöllers und Heinemanns stammenden Vorschläge für ein vereintes, blockfreies Deutschland traditionellen nationalstaatlichen Denkkategorien verpflichtet zu sein schienen, als die sich an Adenauers Kurs der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Westintegration orientierenden Vorstellungen der internationaler und westlicher denkenden Kronberger, deren differenzierte Denkschrift "Wehrbeitrag und christliches Gewissen" vom Februar 1952 einen ersten, insbesondere publizistischen Erfolg darstellte, politischen Einfluss auszuüben.

Wie bereits angedeutet, konstituierten sich angesichts des mehrheitlichen Versagens des Protestantismus während des totalitären NS-Staates in der Nachkriegszeit neben jenen exklusiven Zirkeln wie dem Kronberger Kreis weitere evangelische Einrichtungen, die die Verpflichtung zur öffentlichen Mitverantwortung erkannten:

Kirchentage und Evangelische Akademien hinterfragte Traugott Jähnichen (Bochum) dabei in ihrem Selbstverständnis und ihren Kommunikationsformen. Den Anknüpfungspunkt bildete für ihn die Anfrage des Hamburger Soziologen Helmut Schelsky, der 1957 in einem religionssoziologischen Beitrag die Hypothese wagte, dass Kirche und Theologie in den fünfziger Jahren zunehmend funktionslos würden, wenn sie sich nicht in der Lage versetzten, die „Dauerreflektion“ als Kennzeichen der modernen Glaubensformen angemessen aufzugreifen und zu institutionalisieren. Für diese „neu, reflektierende Spiritualität absoluter Innerlichkeit“ (Schelsky), die nicht mehr die soziale Verbindlichkeit ritueller oder nomineller Glaubensaussagen und damit eine Gleichheit der religiösen Erfahrung voraussetzen konnte, stellten die Rede und das Gespräch das dominierende religiöse Kommunikationsmittel aller modernen Versuche dar, in sozialer Verbindlichkeit eine Verlebendigung des Glaubens und eine Vergewisserung der religiösen Existenz zu erreichen. Und trotz der Gefahren einer nunmehr institutionalisierten Trivialisierung und Banalisierung fand das „Gesprächs-Prinzip“ in den Evangelischen Akademien und den Kirchentagen ein adäquates Forum, wie Jähnichen resümierte: Gerade die Abkehr von autoritären Kommunikationsformen sowie die Offenheit für und die Öffnung der Dialoge sei ein besonderes Kennzeichen des Protestantismus in den fünfziger Jahren, der sich in diesem Punkte als Vorreiter gegenüber der katholischen Kirche, aber auch gegenüber der Politik präsentieren konnte.

Allein aufgrund ihrer gewachsenen gesellschaftlichen Verantwortung beteiligte sich die - evangelische wie katholische - Kirche auf vielen Gebieten an der Gestaltung der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft. Evangelische Theologen ganz unterschiedlicher, zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus sozialisierter Generationen und ganz unterschiedlicher sozialpolitischer Kompetenz prägten die kirchlichen Stellungnahmen dieser Jahre. Dabei entsprach das politische Leitbild in Kirche und Gesellschaft mehrheitlich nicht jener von den Alliierten oktroyierten Demokratie. Anpassung und Mitgestaltung bildeten insofern eine untrennbare Einheit für das kirchliche Handeln. Im Rahmen der angestrebten „Rechristianierung“ der deutschen Gesellschaft waren die Spielräume, sich auf den Wandel der politischen Kultur und den gesamtgesellschaftlichen Durchbruch der Moderne einzulassen, für den Protestantismus eng gesetzt. So resultierten, das zeigten auch die Beiträge der Bochumer Tagung, die meisten der sich auf den soziostrukturellen und ökonomischen Wandel der Nachkriegszeit einlassenden kirchlichen Stellungnahmen aus Minderheitenpositionen. Derartige "Initiativen mit Zeitverzögerung" (Klessmann) hinterliessen dann jedoch nachhaltige Wirkung auf allen Ebenen der kirchlichen Hierarchie, wie sich am Beispiel der von Evangelischen Akademien und sozialdemokratischen Protestanten moderierten sozialpolitischen Annäherungen zwischen evangelischer Kirche und SPD zeigen lässt.

Fehlte der Bochumer Tagung auch der Versuch, die genannten Aspekte und Erscheinungsformen der gesellschaftspolitischen Neuorientierungen zu einer Gesamteinschätzung zusammen zu führen, so wurde andererseits deutlich, in welcher zeitlichen, bis in die sechziger Jahre hineinreichenden, aber vor allem in welchen kirchenpolitischen und ideologischen Dimensionen über die Umwege, die der Protestantismus in die junge Bundesrepublik nahm, diskutiert werden muss.