

Kirchliche Zeitgeschichte : Anfragen und Aufgaben

Autor(en): **Greschat, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877858>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Kirchliche Zeitgeschichte – Anfragen und Aufgaben¹

1. Positionsbestimmung

Es geht bei unserem Thema um den jüngsten Abschnitt der Kirchengeschichte, d. h. die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. In Anlehnung an die allgemeine Geschichtswissenschaft, die diese Phase im deutschsprachigen Raum als Zeitgeschichte bezeichnet, spricht man von Kirchlicher Zeitgeschichte. Ihr Beginn wird in der Regel auf das Jahr 1917 bzw. die Jahre des Ersten Weltkriegs datiert. Dem ist prinzipiell zuzustimmen. Aber wichtiger als die durch den Kriegseintritt der USA sowie die russischen Revolutionen gesetzten Zäsuren sind im Blick auf die Kirchliche Zeitgeschichte die kulturellen, sozialpsychologischen und eben die mentalitätsmässigen Vorgänge, die durch diesen Weltkrieg ausgelöst wurden.² Millionen Menschen erfuhren und lebten nun die Gewöhnung daran, dass es nicht nur erlaubt, sondern geboten war, geltende Normen zu übertreten und sittliche Werte beiseite zu setzen. Dieser Prozess der Aufweichung und Relativierung legitimer Ordnungen und die Gesellschaft tragender Werte durchlöcherte dann zunehmend die Grenze gegenüber dem Totalitären. «Denn Entgrenzung als Zerstörung legitimer rechtlicher moralischer Ordnung ist die Bedingung des Totalitären, das seiner Natur nach keine Grenze kennt.»³

Natürlich hat es solche Vorgänge nicht erst seit dem 20. Jahrhundert gegeben. Aber der Erste Weltkrieg bedeutete insofern einen quantitativen und dann auch qualitativen Einschnitt, als nun erstmals Massen von Menschen sowohl aktiv als passiv in diese Vorgänge verwickelt waren. Folgerichtig endete die Gewöhnung an die Auflösung rechtlicher Normierungen mitsamt der Entgrenzung der Gewalt keineswegs 1918. Nicht nur in Deutschland gehörten Unruhen, Aufstände, politische Morde zum Erscheinungsbild der Nachkriegszeit. Und Hand in Hand damit ging das Schüren von blindem Hass und militanter Verachtung gegenüber den aussenpolitischen und mehr noch allen innenpolitischen Gegnern, wozu insbesondere die Juden gehörten.

Von wesentlicher Bedeutung für die Konzeption und Zielsetzung der Kirchlichen Zeitgeschichte ist sodann das Faktum der hochgradigen Funktio-

¹ Diesem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, der am 23. April 2005 in Basel im Rahmen der kirchengeschichtlichen Vierstädtesozietät gehalten wurde.

² Einen ausführlichen Überblick zu dieser Thematik habe ich vorgelegt in: M. Greschat, Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung, Leipzig 2005. Dort finden sich auch weitere Literaturangaben. Ich beschränke mich im Folgenden im wesentlichen auf den Nachweis der Zitate.

³ P. Krüger, Der Erste Weltkrieg als Epochenschwelle, in: H. Maier (Hg.), Wege in die Gewalt, Frankfurt a.M. 2000, 70-91 (83).

nalisation der Religion, genauer gesagt: der freiwillig geübte Gebrauch der kirchlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens im Sinn des alle Werte relativierenden Geschehens seit dem Ersten Weltkrieg. Als der Krieg ausbrach, riefen die Kirchen in sämtlichen beteiligten Staaten Gott um Hilfe für ihre Truppen an und betrachteten ihn als ihren Kombattanten. Das umschloss eine nahezu selbstverständliche Zustimmung zur breiten Mitwirkung des Christentums an der Militarisierung der Gesellschaft, verbunden mit der Verherrlichung der Gewalt und einer erschreckenden Geringschätzung geltenden Rechts.

Ein erstes inhaltliches Kennzeichen der Kirchlichen Zeitgeschichte ist damit umrissen: nämlich die Ideologisierung des christlichen Glaubens. Mehr als einige Andeutungen kann ich in diesem Rahmen nicht bieten. Aber es dürfte deutlich sein, dass die Frage nach der Verflechtung des Christentums mit dem Nationalismus und Sozialdarwinismus, dem Faschismus und Nationalsozialismus zu den zentralen Themen der Kirchlichen Zeitgeschichte gehört, ebenso die enge Verbindung und Vermischung des christlichen Glaubens mit Marxismus, Kommunismus und Stalinismus, nicht weniger mit einem religiös gefärbten Antikommunismus sowie einem sich liberal gebenden Hedonismus. Das alles sind Themen der Kirchlichen Zeitgeschichte, wenn diese theologisch, kirchlich, aber ebenso wissenschaftlich und gesamtgesellschaftlich ernst genommen werden will.

2. Christentumsgeschichte

Die bisherigen Überlegungen gingen bewusst über die Begrenzung auf ein Land oder eine Konfession hinaus. Sie gelten zumindest europaweit. Wie lässt sich aber mit diesem weit gespannten Ansatz das Faktum vereinen, dass Kirchengeschichte und mithin auch die Kirchliche Zeitgeschichte in aller Regel in der Konzentration auf eine und zwar zumeist die eigene Konfession und Kirche betrieben wird, orientiert am Nachweis des Wahrheitsgehalts dieser Verkündigung? Nicht nur die östlichen Orthodoxen verfahren so, sondern weitgehend auch römische Katholiken und ebenso Protestanten. Alle Kirchen und Konfessionen besitzen ein jeweils spezifisches kollektives Gedächtnis. Dessen Inhalte werden tradiert, entfaltet, verteidigt und immer wieder auch aktualisiert. Dabei dient die Erinnerung dazu, Gleichgesinnte zu verbinden, sie ebenso zu stabilisieren wie zu mobilisieren. Die eigenen Wertvorstellungen mitsamt den daraus resultierenden Normen werden somit begründet und ausgelegt. Hand in Hand damit geht eine permanente Aktualisierung. Denn das kollektive Gedächtnis ist insofern lebendig, als es sich fortlaufend im Bezug auf die sich wandelnden politischen und ökonomischen, sozialen und kulturellen und nicht zuletzt die religiösen und theologischen Herausforderungen der Umwelt verändert.

Dieses weit verbreitete Verständnis auch der Kirchlichen Zeitgeschichte hat natürlich Recht und Gewicht, eben im Blick auf die Stiftung und Stabilisierung der eigenen konfessionellen und kirchlichen Identität. Doch andererseits muss man sehen, dass ein solches Verständnis der Kirchengeschichte sich nur begrenzt mit den Voraussetzungen der Geschichtswissenschaft korrelieren lässt. Dieser Einwand wird diejenigen kaum irritieren, die die Kirchliche Zeitgeschichte im skizzierten Sinn betreiben. Aber das Faktum bleibt, dass hierbei die historisch-kritische Methode zwar prinzipiell bejaht, aber doch nur in dem Mass genutzt wird, wie es die systematisch-theologisch vorausgesetzte Positionierung erlaubt. Selbstverständlich will kein ernst zu nehmender Kirchenhistoriker heute ein Verständnis seines Fachs repristinieren, wonach es dort um den Beweis der dogmatisch-theologischen Wahrheit der eigenen Konfession ginge. Nichtsdestoweniger begegnet bei vielen Vertretern der Kirchengeschichte ein gewisses methodisches Unbehagen. Man sucht dann nach einem «Mehr» der Kirchengeschichte gegenüber der «profanen» Geschichtswissenschaft. Auf diese Thematik komme ich später noch einmal zurück.

Will die Kirchliche Zeitgeschichte sich nicht auf die Beschäftigung mit einer bzw. ihrer eigenen kirchlich-konfessionellen Tradition einengen lassen, und ist sie bestrebt, im Gleichklang mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft zu arbeiten, folgt daraus zwingend die Ausweitung des Blicks auf andere Ausprägungen des Christentums. Es liegt im Wesen jeder Wissenschaft, also auch der historischen Forschung, dass dazu der Vergleich gehört. In unserem Fall geht es also um die Konfrontation genau so wie um die Parallelisierung der Aussagen, Überzeugungen, Formierungen und Fakten dieses Christentums mit denjenigen anderer Christentümer, Konfessionen und Kirchen. Kirchliche Zeitgeschichte wird darum zur Christentumsgeschichte. Die Beschränkung auf eine einzige Kirche ist methodisch jedenfalls nicht vertretbar. Und man muss hinzufügen: Sie ist auch inhaltlich nicht akzeptabel, weil sonst die Realitäten des Christentums verzerrt werden. Treibt man dagegen Christentumsgeschichte, hilft die prinzipielle Ausweitung des Blicks auf den Gesamtbereich des Christlichen (zumindest in einer Region), sowohl die Vielfalt innerhalb einer einzelnen Konfession wahrzunehmen als auch die überkonfessionellen, gesamtchristlichen Charakteristika. Mit dem Verzicht auf einen eigenen Standpunkt hat das nichts zu tun. Aber es ist wissenschaftlich geboten, diesen nicht unreflektiert zum Massstab der Erkenntnis und des Urteilens zu machen.

Ein derartiges Vorgehen wirkt relativierend und aufklärend. Das war seit jeher die kritische Aufgabe der Kirchengeschichte, also auch der Kirchlichen Zeitgeschichte. Mythen und Legenden werden dadurch zerstört, die Heroisierung einzelner Persönlichkeiten oder Epochen zerfällt durch diese Arbeit. Wer das nicht wünscht, halte sich die Geschichtswissenschaft vom Leib! Doch muss sofort mit allem Nachdruck hinzugefügt werden: Aufklärung ist nicht zu

verwechseln mit Enthüllungsjournalismus, und Kritik heisst nicht Aburteilung oder pure Destruktion aufgrund heute geläufiger Meinungen. Dass es gerade in der Kirchlichen Zeitgeschichte nicht selten zu solchen negativen Machwerken kommt, weil es hier um besonders aktuelle Auseinandersetzungen geht, sollte den Blick nicht trüben. Echte Aufklärung und Kritik wissen sich einem Ethos verpflichtet. Dieses ist nur unzureichend charakterisiert, wenn man es als Streben nach Wahrheit bezeichnet. Denn die Wahrheit gibt es nicht abstrakt, sondern stets nur gebunden an Personen, eingebunden also in Humanität. Die dichteste und präziseste Formulierung dieses Sachverhalts, die ich kenne, stammt von Blaise Pascal: «Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will, dass, wer den Engel will, das Tier macht.»⁴ Das ist eine treffende Zusammenfassung der christlichen Anthropologie und verweist gleichzeitig auf das reformatorische «simul iustus et peccator» – der Glaubende ist «gerecht und Sünder zugleich». Man kann das in dieser Tradition gegründete Ethos selbstverständlich auch ganz säkular ausdrücken. In seinem beeindruckenden Buch «Ganz normale Männer» zitiert der amerikanische Historiker Christopher R. Browning den Bericht eines Kollegen über das Vorgehen amerikanischer Einheiten im Zweiten Weltkrieg im Pazifik und notiert dazu: «für jeden, der selbstgefällig davon ausgeht, dass Kriegsgreuel nur unter dem NS-Regime vorkamen, eine höchst unerquickliche Lektüre».⁵

Es geht bei solchen Überlegungen nicht um Verharmlosungen – so sind eben die Menschen im Krieg! – und auch nicht um die Relativierung der deutschen Schuld – die anderen waren ja auch nicht besser! Sondern es geht um die Konfrontation mit der verstörenden Frage, wie es dazu kommen konnte, dass durchschnittliche Menschen – in diesem Fall ältere Angehörige eines deutschen Reserve-Polizeibataillons, die keineswegs nationalsozialistische Fanatiker waren – zu brutalen Massenmördern wurden. «Das grundlegende Problem besteht darin», schreibt Browning, «zu erklären, warum ganz normale Männer [...] unter spezifischen Bedingungen bereitwillig den extremsten Völkermord der Menschheitsgeschichte ausführten.» Wer diese Dimension, die jenseits des Moralisieren angesiedelt ist, aus der Kirchlichen Zeitgeschichte ausblendet, verzichtet nicht auf irgendeinen Aspekt, sondern auf das Verständnis des Ganzen.

⁴ Blaise Pascal, *Über die Religion*, hg.v. E. Wasmuth, Heidelberg ⁶1963, Nr. 358.

⁵ Ch.R. Browning, *Ganz normale Männer*, Reinbek ³1999, 209. Dort auch das folgende Zitat: 291.

3. Theologisierung

Neben der eingangs skizzierten Linie der Ideologisierung des Christentums im Verlauf des 20. Jahrhunderts begegnet durchgängig eine zweite. Nach dem Selbstverständnis ihrer Protagonisten stand diese Konzeption der ersteren radikal gegenüber. Dass der Kirchenhistoriker gleichwohl Zusammenhänge und Übergänge erkennt, steht auf einem anderen Blatt. Dieser andere Entwurf kreist um die nachdrückliche Konzentration alles Denkens, Redens und Handelns auf die Theologie. Gegen den Souveränitätsanspruch des Staates, der Nation bzw. des Volkes wurde hier die Souveränität der Offenbarung, des Wortes Gottes sowie der Kirche gesetzt. In verschiedenen Ländern und Konfessionen wuchs seit dem Ersten Weltkrieg ein bewusst an der kirchlichen Lehre und Ekklesiologie ausgerichtetes Verständnis des Christentums. Im Mittelpunkt stand also die Kirche: Sie sollte in neuer Intensität mit ihrer weltüberlegenen Botschaft nicht nur ein einzelnes Volk, sondern alle Völker belehren und beseelen.

Ich muss darauf verzichten, diese Aussage ausführlicher zu belegen. Einige Hinweise sollen genügen. Die steile Überhöhung der Ekklesiologie im römischen Katholizismus unter den Pius-Päpsten ist bekannt. Die Enzyklika «*Mystici corporis*» vom Juni 1943 bildete diesbezüglich einen Höhepunkt. Die aus eher liberalen theologischen Überzeugungen entstandene ökumenische Bewegung «*Praktisches Christentum*»/«*Life and Work*» proklamierte 1937 in Oxford: «Die Kirche hat keine wichtigere Aufgabe und kann der Welt keinen grösseren Dienst leisten, als wenn sie wahrhaft Kirche ist, d. h. wenn sie im Glauben das Wort Gottes verkündet, sich gebunden weiß an den Willen Jesu Christi, und in ihm eins ist als wahre Gemeinschaft der dienenden Liebe.»⁶ Dass der lutherische Konfessionalismus und die dialektische Theologie Karl Barths sich in die gleiche Richtung bewegten, sei nur angemerkt. Charakteristisch erscheint mir die Begründung Barths im Vorwort des ersten Bandes seiner grossen Kirchlichen Dogmatik, weshalb er in der Krise der Weimarer Republik, anders als seine akademischen Kollegen, bewusst keine politische Ethik schreibe: «Weil ich fest überzeugt bin, dass es zu den Klärungen besonders auf dem weiten Feld der Politik, die heute nötig sind und zu denen die Theologie heute ein Wort sagen möchte (wie sie denn auch in der Tat ein Wort dazu zu sagen haben sollte!) nicht kommen kann, ohne dass es zuvor zu denjenigen umfassenden Klärungen in der Theologie und über die Theologie selbst gekommen ist, um die es hier gehen soll.[...] Weil ich tatsächlich glaube, dass eine bessere kirchliche Dogmatik (auch abgesehen von allen ethischen Nutzenwendungen) ein letztlich wichtigerer und soliderer Beitrag auch zu Fragen und Aufgaben wie etwa der deutschen Befreiung sein möchte, als das meiste von all dem Wohlgemeinten, was so viele auch unter den Theo-

⁶ Zit. bei W. Weisse, *Praktisches Christentum und Reich Gottes*, Göttingen 1991, 548.

logen angesichts dieser Fragen und Aufgaben dilettantisierend meinen leisten zu sollen und zu können. Darum lasse ich es mir verboten sein, mich durch jene Gedanken müde machen zu lassen.»⁷

Diese nachdrückliche Konzentration auf die Theologie hat bis in die sechziger Jahre eine wesentliche Rolle gespielt. Und dieses Denken ist in den Jahren danach keineswegs untergegangen, sondern hat in der Frontstellung gegen die nun vorherrschende «linke» Ideologisierung des Christentums eine veränderte Ausprägung bekommen, eben im Sinn der «rechten», konservativen Bewahrung des Evangeliums, der dogmatisch wahren kirchlich-konfessionellen Lehre. Fundamentalisten, Konfessionalisten und Evangelikale stimmen untereinander sicherlich nicht überein. Was sie jedoch verbindet, ist der Widerspruch und Widerstand gegen eine in ihren Augen verhängnisvolle «linke», «moderne», rationalistische Theologie. Da diese Kreise der akademischen Theologie prinzipiell kritisch, wenn nicht sogar dezidiert ablehnend gegenüberzustehen pflegen, nimmt sie die Universitätstheologie häufig kaum zur Kenntnis. Selbstverständlich ist das falsch. Es gehört vielmehr zu den wichtigsten Aufgaben der Kirchlichen Zeitgeschichte, gerade diese Gruppen und Kräfte in den Blick zu nehmen. Was das bedeutet, kann ich wieder nur andeuten. Zunächst einmal: Natürlich muss auch hier nach dem Wahrheitsgehalt in der Intention sowie in der Durchführung einer solchen Theologisierung gefragt werden. Das Mühen um Verstehen hat, ebenso wie gegenüber der politischen Ideologisierung des Christentums, für die Kirchliche Zeitgeschichte an erster Stelle zu stehen. Sodann ist festzuhalten, dass Theologisierung und politische Stellungnahmen niemals Gegensätze sind. Selbst wer wähnt, nur theologisch zu reden, macht faktisch politische Aussagen. Schliesslich ist daran zu erinnern, dass die Theologie zwar über das Ganze nachdenkt, aber nicht die gesamte Wirklichkeit zu erfassen vermag, und dass die Theologie, selbst wenn sie *sub specie aeternitatis* argumentiert, darum doch nie anders als in den Grenzen menschlicher Sprache und Horizonte reden kann. Überschreitet die Theologie diese Grenzen, wird sie ebenfalls zur Ideologie. Auch die Kirchliche Zeitgeschichte hat insofern allen Grund, sich von Dietrich Bonhoeffer erinnern zu lassen: «In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott erkennen, nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein. Das gilt für das Verhältnis von Gott und wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber es gilt auch für die allgemein menschlichen Fragen von Tod, Leiden, Schuld. Es ist heute so, dass es auch für diese Fragen menschliche Antworten gibt, die von Gott ganz absehen können. Menschen werden faktisch – und so war es zu allen Zeiten – auch ohne Gott mit diesen Fragen fertig, und es ist einfach nicht wahr, dass *nur* das Christentum eine Lösung für sie hätte.»⁸

⁷ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zürich 1932, XI f.

4. Umbrüche und Übergänge

Nach diesen weiträumigen, aber – wie ich meine – unverzichtbaren Überlegungen wende ich mich enger gefassten Aussagen über die Arbeit der Kirchlichen Zeitgeschichte zu. Selbstverständlich kann ich erneut lediglich einige Anfragen und Hinweise bieten. Dabei geht es allerdings nicht um die Aneinanderreihung von einzelnen mehr oder weniger interessanten Themen, sondern um die Entfaltung einer zentralen Leitfrage: Wie steht es mit der Glaubwürdigkeit des Christentums in den Umbrüchen des 20. Jahrhunderts? Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, denke ich, dass die Kirchliche Zeitgeschichte nicht nur allgemeinen wissenschaftlichen Trends folgen kann – das sicherlich auch –, sondern sich vor allem der in unserer Zeit und in unseren geographischen Breiten wesentlichen Frage stellen muss: Was hat im einzelnen zu jenem enormen Verlust der Glaubwürdigkeit des Christentums geführt, den wir in unserer Umwelt beobachten? Und andererseits: Welche Beispiele überzeugend gelebten christlichen Glaubens lassen sich trotzdem in jenen Jahrzehnten finden? Dazu drei Hinweise.

1. Wichtig wäre die genaue Untersuchung des Umfelds der historischen Zäsuren im 20. Jahrhundert. Es geht dabei um die Jahre 1918/19, 1933/34, 1945, 1968 und 1989/90. Durchweg handelt es sich dabei nicht nur um deutsche, sondern um europäische Daten, die z. B. auch die Schweiz betreffen – selbst wenn dieses Faktum hier nicht akzeptiert werden sollte.⁹ Die Untersuchungen zu jenen Knotenpunkten müssten also komparatistisch angelegt sein, Konfessionen ebenso wie Staaten übergreifend. Es liegt auf der Hand, dass dabei die unterschiedlichen politischen, sozialen, kulturellen sowie religiösen, kirchlichen und theologischen Voraussetzungen zu berücksichtigen wären. Die verbindende Frage müsste lauten: Welche Sehnsüchte, Erwartungen und Hoffnungen bewegten die Menschen und die Christen im besonderen? Welche Sorgen und Ängste trieben sie um? Und nicht zuletzt: Wie reagierten sie, was unternahmen sie? Bei einer solchen Vorgehensweise kämen nicht nur Staatsmänner und Politiker, Kirchenleitungen und Theologieprofessoren in den Blick, sondern ebenso Gemeindepfarrer und einfache Gemeindeglieder. Methodische Hinweise und Erkenntnisse der Genderforschung liessen sich dabei nutzen, der Oral History, ebenso der Soziologie, Sozialpsychologie oder auch der Demographie. Das Ziel müsste durchgängig sein, gedachte und gelebte Alternativen zum offiziellen Christentum jener Jahre aufzuspüren. Es gälte, widerständige Kräfte in den Vordergrund zu

⁸ An Eberhard Bethge, 29.5.1944, in: *Widerstand und Ergebung*, hg.v. E. Bethge, Neuausgabe München 1977, 341.

⁹ Instrukтив ist dazu Ch. Dipper, *Die Geburt der Zeitgeschichte aus dem Geist der Krise. Das Beispiel Schweiz*, in: A. Nützenadel, W. Schieder, *Zeitgeschichte als Problem*, Göttingen 2004, 149-174.

rücken und andere Ausdrucksweisen des christlichen Glaubens mitsamt den sie tragenden Gruppen zu würdigen. Ich nenne nur, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, aktive Gemeindekerne und Bibelgruppen, Kirchliche Bruderschaften, Studentengemeinden, ökumenische Arbeitskreise, allerlei Vereine und Verbände der Diakonie, soziale und sozialpolitische Zusammenschlüsse von Männern, Jugendlichen und insbesondere Frauen.

2. Das 20. Jahrhundert war eine Epoche voller Brutalität und Gewalt, überreich an inneren wie auch äusseren Zerstörungen. Man hat ausgerechnet, dass rund 115 Millionen Menschen in jenen hundert Jahren ihr Leben durch das Einwirken politischer Gewalten verloren haben – von den materiellen und geistigen Schäden zu schweigen! Was bedeutete das für das Christentum, für die überkommenen Formen der Frömmigkeit oder eines bewusst gelebten christlichen Glaubens? Hielten sie stand, wurden sie vielleicht sogar vertieft – oder zerbrochen? Lösten sie sich vielleicht einfach auf, wie so viele andere Gewohnheiten des zivilisierten Zusammenlebens? Wir wissen sehr wenig darüber. Das Sprichwort behauptet zwar: Not lehrt beten. Aber die Erfahrung zeigt: Sie lehrt auch fluchen. Gilt das Eine oder das Andere – oder wahrscheinlich beides ineinander und durcheinander?

Kriege führen in Grenzsituationen. Aber extreme Verhältnisse existierten im 20. Jahrhundert nicht nur an den Fronten, sondern ebenso in der Gefangenschaft und in Gefängnissen, in Lagern und Luftschutzkellern, auf der Flucht, bei der Vertreibung und durchaus auch in den schlimmen Notzeiten nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg. Was bedeuteten das Christentum und der christliche Glaube den Betroffenen in solchen Situationen?

Wir wissen manches über die Frauen und Männer, die ich als christliche Heroen bezeichnen möchte. Selbstverständlich ist es recht und billig, sie zu ehren. Doch das genügt nicht. In der Kirchlichen Zeitgeschichte geht es auch um die Frage, woran es liegt, dass sie die Ausnahmen sind. Oder ist das gar nicht der Fall? Nötig ist es, die Quellen jener Zeit zu sichten und zu sichern – Predigten, Tagebücher, Briefe usw.¹⁰ Oft kommt darin die Erfahrung der geistigen und mehr noch der geistlichen Einsamkeit zur Sprache. Man hatte in seiner Umgebung niemanden, mit dem man reden und beten konnte. Mehrfach deuteten überzeugte Christen das Kriegsgeschehen als die dunkle Folie für das Eigentliche, d. h. das Wachsen und Reifen des persönlichen Glaubens. Aber unvermittelt stand daneben nicht selten doch auch die Überzeugung, dass Gott auf der Seite der eigenen Truppen stand. Im Bombenkrieg sahen die Reaktionen der Zivilbevölkerung nicht grundsätzlich anders aus. Im Um-

¹⁰ Ausführlicher dazu M. Greschat, Religiöse und theologische Stimmen zum Kriegsalltag, in: H. Dühringer, J.-Ch. Kaiser (Hg.), Kirchliches Leben im Zweiten Weltkrieg, Frankfurt a.M. 2005, 89-107. Vgl. ferner: Ders., Begleitung und Deutung der beiden Weltkriege durch evangelische Theologen, in: B. Thoß, H.-E. Volkmann (Hg.), Erster Weltkrieg – Zweiter Weltkrieg. Ein Vergleich, Paderborn 2002, 497-518.

feld der Bekennenden Kirche Berlins entstanden damals «Gebete in Todesnot», die handschriftlich verbreitet und in den Luftschutzkellern laut gebetet werden sollten. Im Mittelpunkt dieser Texte stand nicht die Bitte um die Bewahrung des Lebens, sondern das Vertrauen auf Gott als den allein festen und sicheren Halt.

Wir wissen wenig, welche Wirkungen davon ausgingen. Doch es gilt, über das Sammeln und Sichten solcher Texte hinaus tiefer zu graben. Unübersehbar begegnete in solchen Grenzsituationen das Verlangen überzeugter Christen nach etwas Objektivem. Die Hochschätzung liturgischer Gebetsformulare gehört in diesen Zusammenhang. In dieselbe Richtung geht das Gewicht, das jetzt die Sakramente erhielten, besonders das Abendmahl. Und nicht zuletzt die beachtliche Anzahl der Konversionen zum Katholizismus ist hier zu erwähnen. Kein geringerer als Martin Niemöller wollte bekanntlich Ende 1940 katholisch werden. Was bedeuten solche Tendenzen im Blick auf die evangelische Kirche und das Leben ihrer Gemeinden?

Ein anderer Aspekt dieses Themas wird im Kontext der Ereignisse deutlich, die mit der Flucht und Vertreibung von etwa 14 Millionen deutscher Menschen aus dem Osten verbunden sind. Rund 2 Millionen haben diese Katastrophe nicht überlebt. Welche Bedeutung hatten christliche Frömmigkeit und persönlicher Glaube in diesem Zusammenhang? Gleichzeitig geht es um die Frage, welchen Beitrag die evangelische Kirche und ihre Gemeinden bei der Integration jener Flüchtlinge in den vier Besatzungszonen geleistet haben. Das Ergebnis ist mehrdeutig. Enorme materielle Hilfestellungen bot fraglos das Hilfswerk der Evangelischen Kirche, gerade aufgrund der Unterstützung durch ausländische Kirchen in Schweden, der Schweiz, dann auch in den USA. Aber die Entscheidung der Landeskirchen sowie des Rates der EKD, keine eigenen Flüchtlingskirchen zuzulassen, sondern diese Menschen in die bestehenden Landeskirchen einzugliedern, erwies sich als ausgesprochen zweischneidig. Dadurch wurde sicherlich die Einbindung der Flüchtlinge in die neue Umwelt partiell gefördert. Aber sehr viele wurden dadurch auch zurückgestossen, weil sie sich in diesen Kirchen und Gemeinden aufgrund der dort vorherrschenden Formen selbst dann fremd und unbehaust fühlten, wenn man sie hier nicht an den Rand drängte. Auf den komplexen und komplizierten Prozess der kirchlichen Integration, der sich primär auf der Ebene der Gemeinden abspielte, kann ich nur hinweisen. Wesentlich ist dabei für unseren Kontext die Beobachtung, dass die Eingliederung in aller Regel nicht auf dem Weg über die Gottesdienste gelang, sondern durch Mütterkreise, die Frauenhilfe, Jugendgruppen oder die Studentengemeinden. Hier öffnet sich ein weiteres wichtiges Feld der Forschung im Blick auf die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Verkündigung.

Es lohnt sich wieder, noch einen Schritt weiter zu gehen. Die enorme Bedeutung der religiösen Sozialisation in der Kindheit und Jugend ist allgemein bekannt. Wir wissen auch, dass die grossen historischen Milieus – des Katho-

lizismus, des Sozialismus, des Liberalismus sowie des primär protestantischen Konservatismus – durchgängig u. a. die Funktion besaßen, die nachfolgenden Generationen sozial und kulturell, religiös und mentalitätsmässig zu prägen sowie zu integrieren. Diese Milieus lösten sich jedoch seit dem Ersten Weltkrieg zunehmend auf. Der Nationalsozialismus, der Zweite Weltkrieg und seine Folgeerscheinungen im Kommunismus im Osten, aber durchaus auch im Kapitalismus im Westen, wirkten in dieselbe Richtung der Vereinzelung und sogar der Atomisierung der Menschen innerhalb der Gesellschaft. Man spricht in diesem Zusammenhang oft von Individualisierung. Aber es ist zu fragen, wie tief diese reicht. Dominieren nicht anstelle innerer Normen diejenigen der Gruppe, der Gesellschaft, der Unterhaltungsindustrie oder der jeweiligen Mode? Von der Vereinzelung und Vereinsamung der Christen war andeutungsweise die Rede. Alles das bewirkte einen enormen Verlust an kirchlicher Präge- und Integrationskraft. «Man wird davon ausgehen müssen», urteilt ein katholischer Religionssoziologe, «dass eine religiös-kirchliche Sozialisation im Sinne einer Vermittlung kirchlicher Wissensbestände, Normen und Überzeugungen nur noch innerhalb einer Minorität von deutlich unter zehn Prozent gelingt.»¹¹ Im Protestantismus sieht es jedenfalls nicht besser aus. Die entscheidende Frage lautet dann, ob es den Kirchen und Gemeinden gelingt, «neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln».

Mit diesen Überlegungen bin ich beim 3. Themenbereich angelangt, dem sich die Kirchliche Zeitgeschichte zuwenden sollte. Ich spreche von dem einschneidenden Umbruch in den sechziger Jahren. Er ereignete sich nicht nur in der Bundesrepublik, sondern in sämtlichen westlichen Industriestaaten. Vielleicht überspitzt, aber im Kern zutreffend urteilt ein Soziologe: «Insgesamt ist, was die eingetretenen Veränderungen in der soziokulturellen Umwelt betrifft, der Abstand zwischen 1880 und 1960 geringer, als der Abstand zwischen 1960 und 1980.»¹²

Als die Signatur dieses Neuen gilt «1968». Die Jahreszahl umfasst freilich erheblich mehr als ein Datum. Darauf sei nur hingewiesen. Ebenso muss die Frage auf sich beruhen, ob und inwiefern Parallelen zwischen den Unruhen im Westen und dem Drängen auf einen «Sozialismus mit menschlichem Antlitz» im Osten bestanden. Hier gibt es für die historische Forschung mehr als genug zu tun. Mir geht es jetzt lediglich um die Feststellung, dass in jenen Jahren ein neues, eigenes Kapitel der Kirchlichen Zeitgeschichte beginnt. Was das bedeutet und umfasst, möchte ich abschliessend mit der Skizzierung eines Forschungsprojekts veranschaulichen.

¹¹ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. 1992, 149.272.

¹² O. Negt, zit. bei A. Schildt, *Nachkriegszeit*, GWU 44 (1993) 578.

In den sechziger Jahren erhielt die ökumenische Bewegung ein anderes Gesicht. Im Zuge der Ausweitung des Kalten Krieges von Europa und den USA in andere Länder und Kontinente rückten Asien und Afrika und insgesamt die «Dritte Welt» mitsamt ihren immensen Problemen zunehmend in den Mittelpunkt der Weltöffentlichkeit. Diese Feststellung gilt voll und ganz auch für die Kirchen. Die unter der Ägide des Ökumenischen Rates der Kirchen durchgeführte «Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft» in Genf markierte 1966 eine regelrechte Wasserscheide. Rund die Hälfte der Delegierten kam aus Kirchen in Ländern der «Dritten Welt». Verdichtet trafen also in Genf die unterschiedlichen geistigen und theologischen, kulturellen wie auch politischen, die ökonomischen und sozialen Realitäten, Traditionen und Überzeugungen aus der nördlichen und der südlichen Hälfte der Erde aufeinander. Die Texte der Konferenz bieten einen vorzüglichen Einblick in die Umbrüche, die sich damals vollzogen. Die Referate liegen gedruckt vor, ebenso die Texte der Verhandlungen. Es gibt ausserdem Stellungnahmen verschiedener Kirchen zur Konferenz und ihren Resolutionen, ausgesprochen interessante z. B. aus der DDR. Es wäre ebenso wichtig wie reizvoll, diese Thematik in den Blick zu nehmen. Im übrigen markiert diese Weltkonferenz den Beginn der Verlagerung der Zentren des Christentums weg von Europa und den USA hin zu anderen Ländern und Kontinenten.

5. Kirchliche Zeitgeschichte im Rahmen der Theologie

Die Kirchliche Zeitgeschichte bildet bekanntlich, ebenso wie die übrige Kirchengeschichte, einen Teil der wissenschaftlichen Theologie. Das bedeutet, dass sie auf die anderen Disziplinen angewiesen ist, weil keine von ihnen ohne die anderen auskommt. Jede bewältigt eine spezifische Aufgabe, aber durchgängig so, dass dabei der Bezug auf die anderen Disziplinen der Theologie mit im Blick ist. Allgemein formuliert: Die Besinnung auf den Ursprung und die Tradierung des Evangeliums, die systematische Erfassung und Bündelung seines Gehalts und schliesslich das Nachdenken über die Art und Weise der Weitergabe gehören zusammen. Dazu wäre manches zu sagen. Ich beschränke mich hier auf drei Aspekte, um die Gewichtigkeit der Kirchlichen Zeitgeschichte im Rahmen der Theologie zu veranschaulichen.

Erstens übt sie, als Christentumsgeschichte betrieben, eine eminent kritische Funktion aus gegenüber sämtlichen Kirchentümern und ihren Theologien. Sie zerstört auch sämtliche Identifizierungen historischer Ereignisse und Prozesse mit dem Willen Gottes. Das gilt da, wo Christen und Kirchen Gott im Frieden oder Krieg im Bunde mit sich oder ihrem Volk bzw. Staat sehen. Aber es gilt nicht weniger für die Behauptung, Gott habe Deutschland die Waffen aus der Hand geschlagen, die Deutschen müssten die Vertreibung oder die Teilung ihres Landes als Strafe für begangene Verbrechen anneh-

men. Es fiele nicht schwer, weitere Beispiele für solche wissenschaftlich illegitimen Grenzüberschreitungen zu nennen.

Zweitens bereichert die Kirchliche Zeitgeschichte die Theologie. Denn ihre Arbeit offeriert einen enormen Reichtum des religiösen und speziell theologischen Nachdenkens über den Kern der christlichen Botschaft, liefert eine Fülle glaubwürdiger Bekenntnisse sowie einen Schatz gegenwartsbezogener Gebete, Gedichte und Lieder. Diese Zeugnisse verleihen den theologischen Aussagen Lebendigkeit, Farbe, Intensität und Überzeugungskraft. Und diese Quellen sind noch keineswegs erschöpft – in Deutschland nicht, auch nicht in Westeuropa und noch weniger im Bereich des ehemaligen Ostblocks oder in anderen Ländern und Kontinenten.

Doch am gewichtigsten ist wohl drittens, dass die Kirchliche Zeitgeschichte die theologische Arbeit nicht nur eingrenzt und bereichert, sondern in hohem Mass erschwert. Denn sie konfrontiert nicht nur mit abgründiger Dummheit und Verblendung, sondern mit unvorstellbaren Greueln, Verbrechen und Grausamkeiten, die den Atem stocken und das Blut in den Adern gefrieren lassen. Angesichts dieser Realitäten, die das 20. Jahrhundert durchziehen, müssen sämtliche religiösen, theologischen und kirchlichen Schlagworte ebenso verstummen wie theologische Harmlosigkeiten. Die schnellen Antworten, die grossen Worte, das billige Reden von Gottes Fürsorge, Güte und Liebe zerschellen an den Fakten, mit denen es die Kirchliche Zeitgeschichte zu tun hat. Gerade auf diesen Beitrag aber darf der Austausch der theologischen Disziplinen untereinander nicht verzichten. Denn nur aufgrund dieser Erschwerung ihres Redens und Denkens gewinnen theologische Aussagen den sachlich geforderten Tiefgang, Glaubwürdigkeit also. Erst dadurch erhalten sie jene Tragfähigkeit und Überzeugungskraft, die es möglich machen, mit dem Psalmisten und der Christenheit weiter wie seit rund zweitausend Jahren zu sprechen: «Dennoch bleibe ich stets an Dir. Denn Du hältst mich bei meiner rechten Hand...» (Ps 73,23).

Abstract

Die mit dem Ersten Weltkrieg ausgelöste Zerstörung von Sittlichkeit und Moral in Europa ist ein inhaltliches Kennzeichen der Kirchlichen Zeitgeschichte. Zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung gehört der vergleichende Blick über die eigene Konfession hinaus. Dabei spielen neben den theologischen Gesichtspunkten u. a. allgemeinhistorische, soziologische und kulturanthropologische eine Rolle. Als Leitmotiv gilt die Frage, was zum Bedeutungsverlust des Christentums in Europa führte und worin weiterhin seine Glaubwürdigkeit besteht.

Martin Greschat, Gießen/Münster