

1. Methodenfragen zur kirchlichen Zeitgeschichte

Kirchliche Zeitgeschichte – Periodisierung, Signaturen und theologische Relevanz. Eine Problemanzeige

von Ute Gause¹

Jochen-Christoph Kaiser hat sich in hohem Maße um die Kirchliche Zeitgeschichte verdient gemacht. Er ist Herausgeber der von ihm mit gegründeten Reihe Konfession und Gesellschaft.² Er rief den Arbeitskreis Protestantismusforschung ins Leben, und er favorisierte in seinen Veröffentlichungen stets einen Methoden- und Konzeptpluralismus, der jede Form eines zu engmaschigen Verständnisses von Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin sui generis mühelos sprengte.³ Dies gilt vor allem für seine Forderung nach einer Integration der Diakoniewie der Frauen- und Gendergeschichte in die Kirchengeschichte, an deren Etablierung er mindestens durch seine Herausgebertätigkeit bei der Reihe Historisch-theologische Genderforschung beteiligt ist.⁴ Neben diesen gewichtigen Anstößen ist er schließlich neben Martin Greschat und dem verstorbenen Kurt Nowak einer der Wenigen, der theoretische Debatten innerhalb der Kirchlichen Zeitgeschichte

¹ Es versteht sich von selbst, dass ein so hochkomplexes Thema nicht in einem kurzen Essay erschöpfend behandelt werden kann, sondern thematisch bleiben muss. Die Verfasserin arbeitet an einer längeren Abhandlung zum Thema.

² Schon der erste Band der Reihe, der damals noch bei Athenäum erschien, mit dem Titel *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung* (Hg. v. Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat, Bodenheim 1988) zeigt durch das Spektrum der beteiligten Wissenschaftler, bei denen selbstverständlich Historiker beteiligt waren, die deutliche Präferenz für eine multiperspektivische und mindestens interkonfessionelle Aufarbeitung eines Problemfeldes, dem sich bis dato, wenn überhaupt, vor allem die Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes gewidmet hatten.

³ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, „Forschungsaufgaben im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte nach 1945“, in: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 20. 2002, 27–42.

⁴ Bis jetzt sind fünf Bände erschienen: Ute Gause/Cordula Lissner (Hgg.), *Kosmos Diakonissenmutterhaus*, Leipzig 2005; Silke Köser, *„Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein.“ Kollektive Mentalitäten Kaiserswerther Diakonissen 1936–1914*, Leipzig 2006; Birgit Jeggle-Merz u.a. (Hgg.), *Frauen bewegen Theologie. Das Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, Leipzig 2007; Beate Eulenhöfer-Mann, *Frauen mit Mission. Deutsche Missionarinnen in China (1891–1914)*, Leipzig 2010; Jochen-Christoph Kaiser/Rajah Scheepers (Hgg.), *Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Leipzig 2010.

initiiert hat; dies vor allem durch den Band 8 der Reihe *Konfession und Gesellschaft* von 1996: „Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden“.⁵

Am Beginn des 21. Jahrhunderts scheint mir eine erneute Debatte sowohl um Konzepte Kirchlicher Zeitgeschichte wie auch um ihre Integration in die Kirchengeschichte aus zwei Gründen anregend und fällig: Die im Jahr 2005 von Martin Greschat vorgelegte Darstellung „Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung“ innerhalb des „Forums Theologische Literaturzeitung“ ist bislang kaum einmal diskutiert worden, gibt aber in ihrer Perspektivierung Anregungen, die meines Erachtens im Bewusstsein heutiger Forschender verankert bleiben sollten.⁶ Gleichzeitig möchte ich die Gelegenheit nutzen, um diese Orientierung weiterzuführen bzw. um Aspekte zu erweitern, die m. E. für heutige Kirchliche Zeitgeschichte unverzichtbar sind. Hierzu gehören unter anderem Überlegungen zur Signatur der Epoche „Kirchliche Zeitgeschichte“.

1. Konzepte Kirchlicher Zeitgeschichte: Martin Greschats „Versuch einer Orientierung“

1.1 Internationalität und Transkonfessionalität

Zunächst soll nun Martin Greschats Konzeption im Hinblick auf seine Implikationen für die Kirchliche Zeitgeschichte nicht nur als Teildisziplin der Kirchengeschichte, sondern der Theologie diskutiert werden. Er selbst bezeichnet sie vorsichtig als „Versuch“ und „offene[n] Entwurf“, den er ausdrücklich zur Diskussion stellt.⁷

Ein erstes Problem sei kurz umrissen: Die Forderung nach Internationalität – weg von einem deutschen Nationalismus und einem Eurozentrismus – klingt gut. Verbunden mit Interkonfessionalität – keine Engführung auf den Protestantismus, sondern mindestens der Blick auf Katholizismus und andere Denominationen – sowie gleichzeitig der durchgehenden Berücksichtigung der deutsch-deutschen Entwicklung wird hier ein Programm skizziert, das in seinen Forderungen m. E. utopisch bleiben wird, weil es die Kompetenzen einer einzelnen Forscherin oder eines einzelnen Forschers übersteigt.

Schon innerhalb seines eigenen Entwurfs bei der Erörterung der Grunddaten und Zäsuren der Kirchlichen Zeitgeschichte wird diese breite Aufstellung nicht durchgehalten.⁸ Nicht einmal die deutsch-deutsche Geschichte ist aus kirchenhistorischer Sicht im Blick. Gerade ihr kommt aber im Hinblick auf das Verständnis

⁵ Vgl. Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart u.a. 1996.

⁶ Vgl. Martin Greschat, *Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung*, Leipzig 2005.

⁷ Vgl. Greschat, *Kirchliche Zeitgeschichte*, 9 f.

⁸ Vgl. ebd., Kapitel I.

der evangelischen Kirche nach 1945 grundsätzliche Bedeutung zu. Martin Greschat verweist zwar darauf, dass die Kirchliche Zeitgeschichte die „politischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Vorgänge [...] im ehemaligen Ostblock“ zu berücksichtigen habe, aber sie fließen in seine Überlegungen nicht ein.⁹ Ein Indiz dafür, dass dies eine allgemeine Tendenz zu sein scheint, stellt der unlängst erschienene Überblick von Harry Oelke in dem Sammelband „Europäisches und Globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert“ dar, der sich ebenfalls in dem Sektionskapitel „Nachkriegsgeschichte. Totalitäre Ideologien als Herausforderungen für die Kirchen“ auf die Nachkriegsgeschichte Westdeutschlands konzentriert und die Geschichte der Kirchen in der DDR unberücksichtigt lässt.¹⁰ In diesem Band bleibt damit die Kirchengeschichte der DDR außen vor.

Mindestens zeigt die verbindende Klammer, die die EKD zwischen der Bundesrepublik und der DDR von 1945 bis 1969 bildete – wie Claudia Lepp es aufgewiesen hat – dass die kirchengeschichtlichen Entwicklungen in beiden deutschen Staaten untrennbar sind.¹¹ Christoph Klessmann hat von der „asymmetrisch verflochtenen Beziehungsgeschichte“ zwischen dem größeren demokratischen und dem kleineren, diktatorischen Teil“ der beiden deutschen Staaten gesprochen, die einen Zugang zur Nachkriegsgeschichte bietet.¹² Dies gilt in besonderer Weise für die evangelische Kirche in beiden deutschen Staaten als verbindende Klammer. Kontrastierend dazu könnten Verbindungslinien zwischen den beiden deutschen Diktaturen gezogen werden, wie Georg Wilhelm dies am Beispiel Leipzig exemplarisch gezeigt hat. Sein sektoraler Vergleich macht deutlich, dass die Kirche als Glaubensgemeinschaft, der es um die Weitergabe dieses Glaubens ging, „in

⁹ Vgl. ebd., 35.

¹⁰ Vgl. Harry Oelke, „Westdeutsche Kirchengeschichte 1945 – 1989. Erwägungen zu ihrer Periodisierung aus evangelischer Sicht“, in: Katharina Kunter u.a. (Hgg.), *Europäisches und Globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2011, 171–202. Seine Periodisierung lautet: Phase I: Demokratie und Diktatur (1945–1961; dies ist insofern nicht konsistent, als die Diktatur im Osten sich mit dem Mauerbau verfestigt hat) – Phase II: Gesellschaftlicher Wandel und protestantische Transformationen (1962–1978) – Phase III: Ernüchterung und Verfestigung (1978–1989). Wichtig ist jedoch, dass er als zentrale Problemkonstellationen der Kirchengeschichte nach 1945 vier Bereiche umreißt: Politische Verantwortung, Schuldfrage, Entkirchlichung und Nationalismus – in allen Überschriften zur Periodisierung kommt allerdings, wie in Greschats Darstellung, die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Deutschland als Verlustgeschichte in den Blick, auch wenn Oelke immerhin die Frauenordination als Markstein bezeichnet. Vgl. ebd., 187. Vgl. außerdem ders., „Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Judentum nach 1945“, in: *Pastoraltheologie* 95. 2006, 2–23. In beiden Aufsätzen fällt der fast völlige Verzicht auf eine Darstellung der Theologiegeschichte der Zeit in der Bundesrepublik auf.

¹¹ Vgl. Claudia Lepp, *Tabu der Einheit? Die Ost-Westgemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969)*, Göttingen 2005.

¹² Vgl. Christoph Kleßmann, „Vorwort“, in: ders. u.a. (Hgg.), *Deutsche Vergangenheiten – eine gemeinsame Herausforderung. Der schwierige Umgang mit der doppelten Nachkriegsgeschichte*, Berlin 1999, 9–13, hier 12.

prinzipiellen Konflikt zu den beiden Weltanschauungsdiktaturen ‚Drittes Reich‘ und DDR [geriet], die beide nicht nur in einer geräuschlosen Integration der Kirche und ihrer Mitglieder ihr Herrschaftsziel sahen, sondern aus weltanschaulichen Gründen langfristig die Kirchen beseitigen wollten.“¹³

Von den zu setzenden Prioritäten scheint es mir von daher zunächst und zuerst geboten, die Doppelstruktur von Diktatur und Demokratie mit ihren sehr unterschiedlichen Konzeptionen des Staat-Kirche-Verhältnisses konsequent in die Kirchliche Zeitgeschichtsschreibung hineinzuholen.

Darüber hinaus muss „the changing shape of church history“ wahrgenommen und berücksichtigt werden. Justo Gonzales begründet seinen geforderten Wandel nach einer nicht mehr europäisch und nordamerikanisch zentrierten Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte mit den Entwicklungen im 20. Jahrhundert, in denen „Christianity has become polycentric, church history has become global and ecumenical in a way that would have been inconceivable a few generations ago.“¹⁴ Dieses Plädoyer für eine Theologie und Kirchengeschichte, die ihre Standpunktgebundenheit reflektiert, und sich so ihrer Grenzen bewusst bleibt – indem sie ihre Ergebnisse nicht verallgemeinert und innerhalb des Kontextes einer Weltgesellschaft reflektiert – von Gonzales und anderen ist aufzunehmen. Die herkömmlichen Engführungen können punktuell sicherlich durchbrochen werden.¹⁵ Möglich ist dies vor allem bei Tagungen, die begrenzte Zeiträume untersuchen und dabei einen internationalen und konfessionsübergreifenden Blickwinkel einnehmen.¹⁶

1.2 Wann beginnt und endet die Kirchliche Zeitgeschichte?

Ausführlich widmet sich Martin Greschat zunächst einer Diskussion der Periodisierung (Kapitel I: Wann beginnt und wann endet die Kirchliche Zeitgeschichte?). Er entscheidet sich nicht für den weiter gefassten Begriff einer anglo-amerikanischen „Contemporary History“ oder französischen „Histoire Contemporaine“, die das 19. Jahrhundert mit einbezieht. Ebenso plädiert er auch nicht mit Hans Rothfels für einen Beginn mit 1917. Wodrow Wilsons Proklamation einer neuen (kapitalistischen) Weltordnung und die russische Revolution, in der Lenin den Aufbau der kommunistischen Gesellschaft verkündete, dienen hier als

¹³ Vgl. Georg Wilhelm, *Die Diktaturen und die evangelische Kirche. Totaler Machtanspruch und kirchliche Antwort am Beispiel Leipzigs 1933–1958*, Göttingen 2004, 23.

¹⁴ Vgl. Justo Gonzales, *The Changing Shape of Church History*, St. Louis 2002, 15.

¹⁵ Vgl. Robert Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992.

¹⁶ Als gelungenen Versuch, der nochmals die Einbindung auch der deutschen Theologie in internationale Entwicklungen berücksichtigt, vgl. Klaus Fitschen u.a. (Hgg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011 – vor allem die Kapitel, die die internationale und die katholische Entwicklung parallel in den Blick nehmen.

Bezugspunkte.¹⁷ Eben weil Greschat diesen Antagonismus nach dem Ende des Ost-West-Konflikts nicht mehr als beherrschend ansieht, entscheidet er sich für den Ersten Weltkrieg als Beginn, den er mit George Kennan als „Urkatastrophe“ Europas“ und endgültige Vernichtung der Grundlagen der alten Weltordnung charakterisiert.¹⁸

Eine grundsätzliche Anfrage, die sich mir stellt, ist allerdings die nach den Maßgaben dieser Periodisierung. Will sie bewusst geschichtswissenschaftlich anschlussfähig sein? Muss sie in einer Zeit der Säkularisierung, für die das 20. Jahrhundert steht, völlig auf eine Binnenperiodisierung verzichten – obwohl bislang in anderen Epochen an eigenen konfessionellen Periodisierungen festgehalten wird (z.B. im evangelischen Bereich: Reformation, Orthodoxie, Pietismus)? Bleibt die kirchliche Zeitgeschichte innerhalb der Kirchengeschichte als Teildisziplin, dann bräuchte das 20. Jahrhundert eine sowohl kirchlich als auch theologisch begründete Gliederung.

Hier wäre anzufragen, ob für den Protestantismus nicht statt des Beginns des Ersten Weltkriegs, der zunächst mit naiver Begeisterung begrüßt, in seinem Verlauf aber in seinen schrecklichen Dimensionen immer spürbarer wurde, ebenfalls 1917 oder 1918 als Konzeptionsjahr der Kirchlichen Zeitgeschichte zu wählen wäre. Es ist die Kriegsniederlage und nicht der Kriegsbeginn, der mindestens die Nationalprotestanten an der Sinnhaftigkeit ihrer bisherigen Welt zweifeln lässt. Auch wenn der fundamentale Zweifel an den akademischen Lehrern, der in den 1920er Jahren von den Vertretern der Dialektischen Theologie geäußert wird, mit deren Kriegsbegeisterung verknüpft wird, so setzt doch dieser fundamentale Bruch in der Theologie erst nach dem Ersten Weltkrieg ein. Für 1917/18 als Beginn spricht weiterhin aus evangelischer Perspektive, dass mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und der Abdankung des evangelischen Kaisers die bislang als konstitutiv angesehene Allianz von Thron und Altar nun beendet war – auch dies wäre also ein weiteres schwerwiegendes Argument, den Beginn der kirchlichen Zeitgeschichte an das Ende des Ersten Weltkrieges zu legen. Insofern sprechen gute kirchenhistorische Gründe für eine Zäsur oder einen Epochenbeginn am Ende des Ersten Weltkrieges, ohne dass dabei die Anschlussfähigkeit an die Geschichtswissenschaft verloren geht.

Martin Greschat betrachtet 1989/90 als Ende der Kirchlichen Zeitgeschichte, auch wenn sie prinzipiell in der unmittelbaren Gegenwart ende.¹⁹ Dieses Ende wird mit dem pragmatischen Verweis auf die Sperrfristen in Archiven und die mangelnde Distanz, die sich einschleichen kann, wenn Ereignisse noch nicht weit genug weg liegen, begründet. Es handelt sich somit um einen reinen Formalgrund. Als wichtiger Sachgrund aus dezidiert kirchenhistorischer Perspektive kann und muss angeführt werden, dass die friedliche Revolution in Deutschland sich ganz

¹⁷ Vgl. Greschat, *Kirchliche Zeitgeschichte*, 15.

¹⁸ Vgl. ebd., 17.

¹⁹ Vgl. ebd., 37.

maßgeblich den Impulsen der evangelischen Kirche in der DDR verdankt, der es als Minderheitenkirche in einer atheistischen Gesellschaft gelang, einen nicht nur gedanklichen Raum für demokratischen Aufbruch jenseits der staatlichen Diktatur frei und bereit zu halten.²⁰

1.3 Kirchengeschichtliche Zäsuren des 20. Jahrhunderts

Im Hinblick auf weitere Zäsuren des „kurzen 20. Jahrhunderts“ (Eric Hobsbawm) könnten sich unter der Prämisse einer dezidiert kirchenhistorischen Betrachtung ebenfalls andere finden lassen. So wäre unbedingt zu diskutieren, wie Martin Greschat das an anderer Stelle auch getan hat, inwiefern die für die europäische Zeitgeschichte fundamentalen Daten 1918, 1933, 1945 und 1989 für die deutsche Kirchengeschichte ebenfalls bedeutsam sind.²¹

Kirchenhistorisch könnte 1933 als „Versuch der Gleichschaltung von Staat und Kirche“ betrachtet werden, 1945 als „Kapitulation und Schulderklärung“, was theologisch nicht bedeutet, dass hier die tragenden Orientierungen bisheriger Theologie als brüchig angesehen wurden. Mit der Stuttgarter Erklärung vom 19. Oktober 1945 erklärt sich die Kirche als schuldig „nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt zu haben.“²² Eine Formulierung, die den Historiker Manfred Funke zu der Einschätzung bewegt hat, dass es die Kirchen waren, die sich von Anfang an bemüht hätten, die „Last der Erkenntnis tragen zu lernen, hin zu Lichtungen der Hoffnung“.²³ Kurt Nowak urteilt nüchterner, wenn er schreibt: „Was die Stuttgarter Erklärung anstrebte und was ihr nur unzureichend gelang, war ein Akt der Buße als Voraussetzung für einen wirklichen Neubeginn in Deutschland.“²⁴

²⁰ Vgl. dazu neuerdings Joachim Garstecki, „Die Friedensarbeit der Kirchen in der DDR und die friedliche Revolution“, in: *EvTh* 5. 2011, 357–375. Als Arbeit, die ebenfalls vergleichend darstellt, außerdem: Helmut Zander, *Die Christen und die Friedensbewegungen in beiden deutschen Staaten. Beiträge zu einem Vergleich für die Jahre 1978–1987*, Berlin 1989. Die Signatur des verbindenden Friedensengagements, das dann im konziliaren Prozess gipfelt, spielt in den bisherigen Darstellungen so gut wie keine Rolle, könnte aber als ein weiteres positives Beispiel für das kirchliche Engagement von Christinnen und Christen seit den 1960er Jahren angeführt werden. Vgl. die ähnliche Akzentsetzung bei Rudolf Mau, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)*, Leipzig 2005, bes. das Kapitel 5: Friedenszeugnis und wachsende Öffentlichkeit (1978–1985), 137–169.

²¹ Vgl. Martin Greschat, „Epochengrenzen der Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert“, in: *VuF* 47. 2002, 82–92, hier 84.

²² Vgl. „Stuttgarter Erklärung“, in: Gerhard Besier/Gerhard Sauter, *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945*, Göttingen 1985, 62.

²³ Vgl. Manfred Funke, „Spurensicherung. Kriegsende 1945: Davor und Danach“, in: Karl Dietrich Bracher u.a. (Hgg.), *Deutschland 1933–1945. Neue Studien zur nationalsozialistischen Herrschaft*, Düsseldorf 1993, 532–541, hier 540.

²⁴ Vgl. Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 293.

Es ist die Singularität des gezielten, industriell durchorganisierten Massenmordes, die es auch im 21. Jahrhundert verunmöglicht, die kirchliche deutsche Zeitgeschichte als eine unter europäischen und interreligiösen Aspekten mit anderen Ländern völlig vergleichbare zu schreiben. Tatsächlich jedoch ist die theologische Notwendigkeit einer neuen Theologie, einer „Theologie nach Auschwitz“, die mit der Schuldanerkennung hätte verbunden werden können, zunächst und auch später kaum gesehen worden. Andererseits ist zu konstatieren, dass eine Aufarbeitung des Gesamtzusammenhangs von Nationalsozialismus und Kirche sowie Antisemitismus und Kirche insgesamt erfolgte, wenn auch zunächst in apologetischer Hinsicht als Erforschung des „Kirchenkampfes“ – und die Sensibilisierung für den Themenkomplex mittlerweile in der Theologie als selbstverständlich angesehen werden kann.

Bedeutet diese Zäsur für die deutsche protestantische kirchliche Zeitgeschichte das Ende einer „Geschichtstheologie“ im Sinne einer *providentia dei*, von der Bonhoeffer 1943 noch ausging, als er schrieb: „Der Erfolg macht schließlich die Geschichte, und über den Kopf der geschichtemachenden Männer hinweg, schafft der Lenker der Geschichte immer wieder aus Bösem Gutes.“²⁵

1.4 „Dynamische Zeiten“²⁶ – Die langen sechziger Jahre

Die Vehemenz, in der in den 1960er Jahren Umbrüche erfolgten, hat zwar ihre Parallelen in anderen europäischen Staaten und natürlich in den USA. Zu fragen wäre aber, ob die Wurzeln für den mit 1968 beklagten Traditionsabbruch nicht stärker in der NS-Zeit liegen. Positiv gewendet könnte man von einer Aufbruch- und Suchbewegung sprechen, die die Normierungen und Autoritäten angesichts der Katastrophe der Diktaturen und des Faschismus in Frage stellten – vergleichbar mit Karl Barths Anfrage an seine ehemaligen Lehrer, der damit für eine neue Generation einen Epochenumschwung oder zumindest ein „Zwischen den Zeiten“, pos-

²⁵ Zitiert nach Reinhart Staats, „Die Bedeutung der Geschichtstheologie für das Fach ‚Kirchengeschichte‘ und für die kirchliche Praxis“, in: *VuF* 50. 2005, 34–56, hier 37. Staats plädiert in seinem Aufsatz im weitesten Sinne vorsichtig für ein neues Ernstnehmen einer Geschichtstheologie. Dieser Anfrage wird unter 2. weiter nachgegangen.

²⁶ Vgl. Axel Schildt u.a. (Hgg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000. Vgl. darin den Beitrag von Martin Greschat, „Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren“, in: ebd., 544–581. – In diesem sehr dichten Beitrag, der im Wesentlichen das Engagement von evangelischen Christen der Nachkriegszeit in Denkschriften und Stellungnahmen aufzeigt und auf die wesentliche Vorarbeit verweist, die gerade diese Stellungnahmen auch für die politische Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze hatten, kommt zum einen wiederum die ungemeine Verflechtung der evangelischen Kirchen in Ost und West bis zur Gründung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR (1969) zum Ausdruck, zum anderen gibt diese Darstellung keinen Anlass, die 1960er Jahre als Verlustgeschichte zu charakterisieren.

tuliert hatte.²⁷ Greschat sieht diese Bewegungen augenscheinlich negativ, wenn er z. B. zu den Umbrüchen in den 1960er Jahren folgendermaßen Stellung nimmt: „Hier vollzog sich ein klarer Traditionsabbruch, ein enormer Verlust an Relevanz alles Historischen. Dem korrespondierte umgekehrt ein beträchtlicher Individualisierungsschub, begleitet von Pluralismus und Subjektivismus. Seinen Ausdruck fand dieser Prozess in einem komplexen Wertewandel, wozu nicht zuletzt die Auflösung überkommener Moralvorstellungen gehörte. Ebenso kennzeichnend war die breite Abkehr von den dogmatischen Lehraussagen der Kirche.“²⁸

Auch wenn diese Entwicklung zweifelsohne in den 1960er Jahren begonnen hat, stehen ihr doch gleichzeitig Veränderungen gegenüber, die nicht als Umbruch ins Negative bewertet werden müssten. Die starke Modernisierung und Politisierung, die über die Studierenden langsam in die Universitäten und die Landeskirchenämter und Gemeinden eindrang, veränderte die Konzepte für Religionsbücher und die Seelsorgeausbildung in den Vikariaten. Sie gab Impulse des Engagements für die „Dritte Welt“, die wesentlich aus studentischen und kirchlichen Kreisen, weniger aus der akademischen Theologie kamen. Boykottaufrufe gegen die Apartheid in Südafrika wurden maßgeblich von der Evangelischen Frauenhilfe mitgestaltet. All dies gehört m. E. nicht zu einer Verlustgeschichte.²⁹

Als Erfolgsgeschichte gelungener Veränderungen können zudem gelten: die Ordination von Pfarrerinnen seit 1961, das Fallen der Zölibatsklausel für Pfarrerinnen sowie die mannigfaltigen Initiativen für eine Gleichberechtigung, die Veränderung innerhalb der evangelischen Sexualethik, die seit 1968 wie Simone Mantei es so schön wie plakativ gesagt hat, „ein Rückzug aus den Schlafzimmern der Nation“ war.³⁰ Dass diese Entwicklungen bei Martin Greschat nur gestreift und im Kapitel der Zugänge zur kirchlichen Zeitgeschichte die Frauen- bzw. Gendergeschichte und die mittlerweile doch in Ansätzen auch für den Protestantismus

²⁷ Dieses Pathos der Anfänge der dialektischen Theologie als Ausdruck einer Suchbewegung ungewissen Ausgangs nach dem Zerschlagen der bisherigen Autoritäten und Ordnungen findet sich nach 1945 auffälligerweise nicht. Vgl. nur Friedrich Gogarten, 1920: „Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott. Endlich. Die Zeiten fielen auseinander und nun steht die Zeit still. Einen Augenblick? Eine Ewigkeit? Müssen wir nun nicht Gottes Wort hören können? Müssen wir nun nicht seine Hand bei Seinem Werk sehen können? [...] Hüten wir uns in dieser Stunde vor nichts so sehr, wie davor, zu überlegen, was wir nun tun sollen. Wir stehen nicht vor unserer Weisheit, sondern wir stehen vor Gott. Diese Stunde ist nicht unsere Stunde. Wir haben jetzt keine Zeit. Wir stehen zwischen den Zeiten.“ Vgl. Friedrich Gogarten, „Zwischen den Zeiten“, in: Jürgen Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil II, München 93–101, hier 100.

²⁸ Vgl. Greschat, *Kirchliche Zeitgeschichte*, 33.

²⁹ Vgl. zur „Dritten Welt“: Roland Spliesgart, „Theologie und ‚Dritte Welt‘“, in: Siegfried Hermle u.a. (Hgg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007, 189–209.

³⁰ Vgl. Simone Mantei, „Protestantismus und sexuelle Revolution in Westdeutschland“, in: ebd., 163–175, hier 173.