

Generationelle Erzählgemeinschaft evangelischer Pfarrer

Zur mentalitätsgeschichtlichen Wirkung des württembergischen
Kirchenkampfs nach 1945

Von CLAUDIUS KIENZLE

1. Einleitung

Zu den Fixpunkten der kirchlichen Erinnerungskultur in Württemberg gehört der bereits von den Zeitgenossen der 1930er Jahre so genannte Kirchenkampf. Dabei umfasste der Begriff des Kirchenkampfs lange Zeit die gesamte als Konfliktgeschichte gedeutete Beziehung der evangelischen Landeskirche zum nationalsozialistischen Staat und den Parteigliederungen. Der Begriff des Kirchenkampfes erfuhr indes mit zunehmendem Abstand zu den Geschehnissen in der Forschungsgeschichte eine bezeichnende Umdeutung. Diese von den kirchlichen Funktionsträgern und evangelischen Kirchenmitgliedern in Württemberg gleichermaßen lange Zeit unbemerkte Umdeutung lässt sich am deutlichsten in der Analyse einschlägiger protestantischer theologischer Lexika greifen. Während Ernst Wolf in der dritten Auflage des Lexikons „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ den Kirchenkampf 1959 als „die ‚Auseinandersetzungen‘ zwischen den Kirchen und dem durch den Nationalsozialismus bestimmten Regime in Deutschland“ beschreibt, bezieht Jørgen Glenthøj den Kirchenkampfbegriff 1989 im „Evangelischen Kirchenlexikon“ nicht nur auf den gesamten Komplex Nationalsozialismus und Kirche, sondern interpretiert ihn, einer Deutung Dietrich Bonhoeffers folgend und zunächst trotzdem ziemlich überraschend, als Katalysator für die ökumenische Bewegung¹.

Mit diesem Muster hatte der Tübinger Kirchenhistoriker Joachim Mehlhausen in seinem 1994 in der „Theologischen Realenzyklopädie“ erschienenen Artikel über „Nationalsozialismus und Kirchen“ erstmals für ein weiteres wissenschaftliches Publikum sichtbar gebrochen. Dort beschreibt er den Begriff „Kirchen-

¹ Ernst WOLF, Kirchenkampf, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen 1959, S. 1443–1453, hier S. 1443; Jørgen GLENTHØJ, Kirchenkampf, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 2, Göttingen 1989, S. 1126–1133.

kampf“ als „völlig ungeeignet [...] wenn mit ihm die Gesamthaltung der Kirchen in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur bezeichnet werden soll“². Er kann also nicht mehr „als kirchengeschichtliche Epochenbezeichnung für die Gesamtheit aller die Kirchen betreffenden Ereignisse in den Jahren zwischen 1933 und 1945 [...] verwendet werden“. Es ist Mehlhausen zuzustimmen, wenn er vorschlägt, den Begriff „Kirchenkampf“ nur noch für die Bezeichnung der „während der Jahre 1933/34 in der evangelischen Kirche sich ereignenden Auseinandersetzung um die Leitung der Kirche, ihre Ordnung und ihren Bekenntnisstand“ zu verwenden. Folgerichtig verzichtet die vierte Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ auf einen eigenen Artikel zum Kirchenkampf. Er wird unter dem Lemma „Nationalsozialismus“ unter anderen von Carsten Nicolaisen abgehandelt und dabei auf das Zerbrechen der inneren Einheit des kirchlichen Protestantismus und die „Spannungen zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche“ reduziert³.

Diese aus neueren Forschungen resultierenden Reduktionen oder besser wissenschaftlichen Präzisionen aus den 1990er und 2000er Jahren trugen zu einer Veränderung der Erinnerungsgeschichte an den württembergischen Kirchenkampf bei. Sie eröffneten die Möglichkeit, die Beziehungsgeschichte der evangelischen Landeskirche zum Nationalsozialismus zwischen Nähe und Distanz neu auszumessen⁴. Diese Entwicklungen fallen mit einem Generationswechsel im kirchlichen wie wissenschaftlichen Personal zusammen, der dazu beitrug, die mentalitätsgeschichtliche Wirkung des württembergischen Kirchenkampfs nach 1945 zu verändern. Jene Pfarrer und Kirchenhistoriker, die sich bis in die 1970er und 1980er Jahre hinein selbst als vom Kirchenkampf geprägt betrachteten – obwohl sie schon allein von ihren Geburtsjahrgängen her gar nicht aktiv an den Ereignissen der Jahre 1933 und 1934 teilgenommen haben können –, zogen sich altersbedingt mehr und mehr aus der aktiven Diskussion zurück.

Erinnerung, Mentalität und Generation sind die Kategorien entlang derer in vorliegendem Beitrag die Wirkungsgeschichte des Kirchenkampfs seit dem Ende des Nationalsozialismus bis zur beschriebenen historiografischen Neuausrichtung beleuchtet werden soll. Dabei wird die Frage aufgeworfen, welche Geschichtsbilder bei evangelischen Pfarrern Württembergs im Besonderen und im württembergischen Protestantismus im Allgemeinen während des umrissenen Zeitraums transportiert wurden und welchen mentalitätsbildenden Mechanismen diese Bilder folgten. Dabei ist es – so die These – die mündlich und schriftlich tradierte Erinne-

² Joachim MEHLHAUSEN, Nationalsozialismus und Kirchen, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 24, Berlin 1994, S. 43–78, hier S. 43.

³ Carsten NICOLAISEN, Nationalsozialismus. I. Geschichtlich und kirchengeschichtlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6, Tübingen 2003, S. 79–86, hier S. 81.

⁴ Zuletzt: Norbert HAAG, Protestantisches Milieu in der Provinz. Das württembergische Dekanat Herrenberg 1918 bis 1945 (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 19), Epfendorf 2007.

rung, die bei etlichen evangelischen Pfarrer über die Generation der tatsächlichen Kirchenkämpfer hinaus in einer Art generationeller Erzählgemeinschaft das Empfinden wach gehalten hat, die eigene Biografie habe die theologische und die Mentalitätsprägung während der Zeit des Kirchenkampfs erhalten⁵.

2. Zwischen „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“. Momente generationenübergreifender Mentalitätsbildung

Die im Zuge einer größeren Studie an einer umgrenzten Gruppe aus der württembergischen Pfarrerschaft der Jahre 1945 bis 1975 erstellte sozialhistorische Analyse kollektivbiografischen Datenmaterials ergab zu großen Teilen Gleichförmigkeiten in den Individualbiografien der Pfarrer etwa in den propädeutischen oder universitären Bildungseinrichtungen⁶. Aus diesen Gleichförmigkeiten können am Lebenslauf orientierte Momente der Mentalitätsprägung und mithin der Geschichtsdeutung ermittelt werden. Zugleich kann, beispielsweise über die Analyse der sozialen Herkunft, nach den indirekten Prägungen und nach Sozialisationsformen gefragt werden. Doch auch der persönliche „Erfahrungsraum“ des Einzelnen präformiert seine Wahrnehmungen und trägt zur Bildung einer Art Gruppenmentalität bei. Reinhart Koselleck hat darauf hingewiesen, dass Erfahrung sowohl personengebunden als auch interpersonal sei: „In der je eigenen Erfahrung [ist] immer fremde Erfahrung enthalten.“⁷ Durch diese Ambivalenz verschmelzen bestimmte Individualerfahrungen zu Gruppenerfahrungen.

Eine solche Gruppenerfahrung setzt dabei keine konkrete Gruppenbildung im soziologischen Sinn voraus und impliziert somit keine soziale Verbundenheit derer, die an dem kollektiven Erfahrungshaushalt partizipieren. Vielmehr verweist dieses kollektivierete Erfahrungsamalgam auf den Zusammenhang verschiedener Generationen von Pfarrern. Karl Mannheim hat betont, dass sich dieser Generationenzusammenhang „eben als einen bloßen Zusammenhang in Gegensatz zu den konkreten Gruppenbildungen stellen“⁸ ließe. Mannheim versteht diesen Zusammenhang explizit nicht als Gemeinschaft, die personale Nähe und konkretes Wissen vonei-

⁵ Dabei gehe ich Beobachtungen nach, die ich im Zuge meiner Promotionsforschungen gemacht habe. Vgl. Claudius KIENZLE, *Mentalitätsprägung im gesellschaftlichen Wandel. Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik* (Konfession und Gesellschaft, Bd. 45), Stuttgart 2012.

⁶ Dabei handelt es sich um 245 Geistliche, die in dem oben umrissenen Zeitraum in den Kirchenbezirken Esslingen, Schorndorf und Waiblingen eine Gemeindepfarrstelle innehaten. Vgl. KIENZLE, *Mentalitätsprägungen* (wie Anm. 5) S. 35–72.

⁷ Reinhart KOSELLECK, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: Ulrich ENGELHARDT/Volker SELLIN/Horst STUKE (Hg.), *Soziale Bewegungen und politische Verfassung*, Stuttgart 1976, S. 13–33, hier S. 17.

⁸ Karl MANNHEIM, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* (Soziologische Texte, Bd. 28), Neuwied u. a. 1970, S. 524.

ander voraussetzt, und genauso wenig als gesellschaftliche Formation, die eine Kompensation der fehlenden Nähe und der faktischen Verbundenheit durch Gruppenregeln sowie der Möglichkeit von deren Kündbarkeit auch durch Einzelne verlangt. Um nun die Verbundenheit innerhalb des Generationszusammenhangs beschreiben zu können, entwickelt Mannheim – analog zur von der zeitgenössischen Soziologie untersuchten Klassenlage – das Konzept der Generationslagerung. Dieses Konzept kommt ohne das Vorhandensein eines Generationenbewusstseins aus. Entscheidend für die Analyse ist, dass der „Generationenzusammenhang auf einer verwandten Lagerung der einer Generation zurechenbaren Individuen im sozialen Raume beruht“⁹. Der gleiche Geburtsjahrgang gibt dabei lediglich die biologische Struktur der Lebenszeit vor und somit die anthropologische Tatsache, die dem sozialen Phänomen als solchem zugrunde liegt. Das soziale Phänomen des Generationenzusammenhangs wird bei Mannheim durch die ihm eigentümliche „inhärierende Tendenz“¹⁰ auf bestimmte Handlungs- und Denkweisen spezifiziert. Nach seinem Konzept entsteht eine gemeinsame Generationslagerung also nicht nur aufgrund bloßer chronologischer Gleichzeitigkeit von Lebensläufen, sondern auch aufgrund der damit verbundenen Möglichkeit, im gleichen Alter an denselben Ereignissen zu partizipieren. Es ist also das „Gefühl der gleichartigen Betroffenheit“, das die Individualbiografien benachbarter Geburtenjahrgänge mit „kollektiven Erfahrungsbezügen“ verbindet¹¹. Über diese tatsächliche oder auch nur potentielle – also vermittelte oder angeeignete – Erfahrungsgemeinschaft wird eine „Erlebnisschichtung“¹² aufgebaut. Diese Erlebnisschichtungen gestalten im historischen Verlauf kulturelle Erfahrungsräume aus¹³.

Solche kulturellen Erfahrungsräume sind mitunter auch dann von Bedeutung, wenn der Einzelne nicht eine unmittelbar eigene Erfahrung zugrunde legen kann. Sie werden dann zu generationenspezifischen Erfahrungen kollektiviert. Der Erfahrungsraum evoziert mit den Begriffen Koselleks einen Erwartungshorizont. Unterhalb dieses Horizonts verlaufen auch die Wahrnehmungen der Pfarrer. Aus dem Erfahrungsraum werden Mentalitätsschatten in die Nachkriegszeit geworfen, die – in der Terminologie Karl Mannheims – auf die „verwandten Lagerungen“ in

⁹ Ebd., S. 526f.

¹⁰ Ebd., S. 528.

¹¹ Heinz BUDE, *Qualitative Generationsforschung*, in: Uwe FLICK/Ernst von KARDORFF/Ines STEINKE (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek 2000, S. 187–194, hier S. 187.

¹² MANNHEIM (wie Anm. 8) S. 535.

¹³ Vgl. auch Monika WOHLRAB-SAHR, *Säkularisierungsprozesse und kulturelle Generation. Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Westdeutschland, Ostdeutschland und den Niederlanden*, in: Günter BURKART/Jürgen WOLF (Hg.), *Lebenszeiten. Erkundungen zur Soziologie der Generationen*, Opladen 2002, S. 209–228, insbesondere S. 209–216. Wohlrab-Sahr verwendet das Generationenkonzept Mannheims freilich als Analysemittel von Säkularisierungsprozessen, für deren Konjunkturen sie „kulturelle Generationen“ verantwortlich macht.

den jeweiligen Generationszusammenhängen zurückgehen¹⁴. Diese „verwandten Lagerungen“ setzen einen gemeinsamen soziohistorischen Lebensraum voraus, wenn sie eine soziologische Relevanz und Erklärungskraft erhalten sollen. Für die Pfarrer aus dem protestantischen Milieu Württembergs sind dieser Lebensraum und die damit verbundene Möglichkeit der potentiellen Partizipation an denselben Ereignissen gegeben, nicht zuletzt, weil Pfarrer – wie Dimitrij Owetschkin kürzlich zurecht betont hat – in besonderem Maße Teil von „relationale[n], Sozialisationsgemeinschaften“¹⁵ sind.

2.1 Soziale Herkunft und akademisch-theologische Sozialisation

Dies soll im Folgenden durch eine sozialhistorische Herkunfts- und Bildungsverlaufsanalyse der Geburtsjahrgänge 1911 bis 1930 nachgewiesen werden, also jener Alterskohorte von Pfarrern, die den innerprotestantischen Konflikt zwischen Reichskirche und württembergischer Landeskirche aus dem Jahr 1934 noch nicht im aktiven Pfarrdienst erlebt haben können, deren Biografie im eigenen Selbstverständnis gleichwohl wesentlich von der Zeit des Nationalsozialismus geprägt ist¹⁶. Dieses Selbstverständnis ist von drei Vierteln dieser Kohorte zusätzlich durch eine aktiv Teilnahme am Zweiten Weltkrieg geprägt, die für über der Hälfte davon in der Gefangenschaft mündete.

Anhand einer Untersuchung der sozialen Herkunft¹⁷ der Pfarrer kann festgestellt werden, aus welchen Bevölkerungsschichten sich die Geistlichen rekrutierten. Üblicherweise wird dies über eine Aufstellung des Berufsstandes der Väter und Großväter hergeleitet¹⁸. Die Kenntnis der sozialen Herkunft erleichtert nicht

¹⁴ Vgl. im Folgenden MANNHEIM (wie Anm. 8) S. 536 f.

¹⁵ Dimitrij OWETSCHKIN, Die Suche nach dem Eigentlichen. Studien zu evangelischen Pfarrern und religiöser Sozialisation in der Bundesrepublik der 1950er bis 1970er Jahre (Veröffentlichungen des Instituts für Soziale Bewegungen, Reihe A, Bd. 48), Essen 2011, S. 22.

¹⁶ Dabei handelt es sich um eine Teilgruppe von 97 Pfarrern.

¹⁷ Frank-Michael Kuhlemann nennt die soziale Herkunft neben der Frage der Berufschancen als zweites „mentalitätsprägendes“ Kriterium. Frank-Michael KUHLEMANN, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914 (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte, Bd. 20), Göttingen 2001, S. 121.

¹⁸ Der Einwand von Manfred Gailus, dass eine soziale Herkunftsanalyse mit erheblichen methodischen Problemen behaftet ist, da die Berufsangaben hauptsächlich auf die individuelle Selbsteinschätzung beruhen, kann nur bedingt überzeugen. In der Regel sind konkrete Väterberufe zu ermitteln, die auch durch „massive zeitgenössische und milieubedingte noch verstärkende Zwänge der Respektabilität“ keine umfassenden Verzerrungen hervorrufen. Lediglich die Kategorien „Händler“ und „Kaufmann“ sind sehr unspezifisch. Diese Gruppe fällt jedoch im Sample nur in geringem Maße ins Gewicht. Lediglich von acht Prozent der Väter ist der Beruf unbekannt. Siehe Martin BIASTOCH, Tübinger Studenten im Kaiserreich. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Sigmaringen 1996, S. 30 und Manfred GAILUS, Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung

nur die Analyse des Weltbildes der Mitglieder einer Berufsgruppe, sondern ermöglicht auch deren gesellschaftliche Verortung¹⁹. Einem Viertel der Pfarrer der untersuchten Pfarrergemeinschaft, die im genannten Zeitraum geboren sind und deren soziale Herkunft ermittelt werden konnte, stammen selbst aus einem evangelischen Pfarrhaus²⁰. Von diesen Pfarrersöhnen heirateten 20 Prozent wiederum eine Pfarrerstochter. Bei fast der Hälfte der Pfarrer hatten die Väter einen akademischen oder bürgerlichen Beruf. Bei einem weiteren Drittel waren die Väter Handwerker oder Kaufleute. Noch eindeutiger fällt das Ergebnis bei der Analyse der regionalen Herkunft aus. Fast 80 Prozent der Pfarrer stammen aus Württemberg. Diese im Vergleich zu früheren – und späteren – Jahrgängen fast geringe Quote lässt sich dadurch erklären, dass unter den Pfarrern, die im zweiten und dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhundert geboren wurden, über zehn Prozent aus den früheren deutschen Ostgebieten stammten. Die von Mannheim beschriebenen „gemeinsamen Lagerungen“²¹ sind weiterhin dadurch gegeben, dass ein Drittel der Pfarrer in den Internaten der evangelischen theologischen Seminare Abitur gemacht hat und über die Hälfte im Evangelischen Stift in Tübingen gemeinsam studierten und zusammen wohnten. Insgesamt studierten über 75 Prozent an der Universität Tübingen. Im Wesentlichen haben nur die Ostpfarrer²² und diejenigen, die sich nicht durch ein

des protestantischen Sozialmilieus in Berlin (Industrielle Welt, Bd. 61), Köln/Weimar/Wien 2001, S. 391.

¹⁹ Vgl. Günther BORMANN, Studien zu Berufsbild und Berufswirklichkeit evangelischer Pfarrer in Württemberg. Die Herkunft der Pfarrer – ein geschichtlich-statistischer Überblick von 1700–1965, in: *Social Compass* 13 (1966) S. 95–137, hier S. 95.

²⁰ Aufgrund der Literaturlage war eine solch hohe Quote der Selbstrekrutierung der protestantischen Pfarrerschaft zu erwarten. Oliver JANZ, Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd. 87), Berlin 1994, S. 96–100; GAILUS, Protestantismus (wie Anm. 18) S. 392; BORMANN, Berufsbild (wie Anm. 19) S. 103–110 und 130f. Bormanns Zahlen beziehen sich jedoch nicht auf berufstätige Pfarrer, sondern auf Absolventen der Ersten theologischen Dienstprüfung der Universität Tübingen. Für einen vergleichenden Anhaltspunkt sind diese Zahlen jedoch aussagekräftig; Sigrid BORMANN-HEISCHKEIL, Die soziale Herkunft der Pfarrer und ihrer Ehefrauen, in: Martin GREIFFENHAGEN (Hg.), *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, Stuttgart 1984, S. 149–174, hier S. 160–162; Luise Schorn-Schütte weist jedoch darauf hin, dass das Bild einer „ausschließlichen Selbstrekrutierung“ des evangelischen Pfarrstandes zu relativieren ist, und auch Johannes Wahl betont, dass die Berufsvererbung in anderen Berufsgruppen in der Neuzeit höher zu veranschlagen ist als bei der Geistlichkeit. Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit und katholischer Seelsorgeklerus in Deutschland. Soziale, mentale und herrschaftsfunktionale Aspekte der Entfaltung zweier geistlicher Sozialgruppen vom 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: *Paedagogica Historica. International Journal of the History of Education* 30 (1994) S. 39–81, hier S. 47–55 und Johannes WAHL, *Lebensplanung und Alltagserfahrung. Württembergische Pfarrfamilien im 17. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung abendländische Religionsgeschichte, Bd. 181), Mainz 2000, S. 56.

²¹ MANNHEIM (wie Anm. 8) S. 536.

²² „Unter die Bezeichnung ‚Ostpfarrrer‘ fallen alle Pfarrer aus dem Gebiet der ehemaligen D[eutschen] E[vangelischen] K[irche] östlich der Oder-Neiße-Linie einschließlich der evan-

Universitätsstudium qualifizierten, nicht an der württembergischen Landesuniversität studiert.

Wenngleich fast 90 Prozent auch noch an mindestens einer weiteren Universität studierten, resultiert aus dieser Konzentration auf den Studienort Tübingen eine weitgehende Prägung durch die theologischen Lehrer aus der Tübinger Fakultät. Eine Analyse der Studienbücher bzw. eine Umfrage unter den noch lebenden Pfarrern der untersuchten Geburtsjahrgänge ergab, dass der Tübinger Systematiker Karl Heim (1874–1958) und der Ephorus des Evangelischen Stifts Karl Fezer (1891–1960) zu den Professoren gehörten, deren Vorlesungen am meisten besucht wurden.

Karl Heim kam nach einer ersten Professur in Münster bereits 1920 nach Tübingen und war durch den schwäbischen Pietismus geprägt. Als Pfarrersohn durchlief er – wie die meisten seiner Tübinger Studenten – die traditionellen württembergischen Bildungsstationen, die Seminare und das Evangelische Stift in Tübingen, wo er bereits als Student einen Kreis der Deutsch-Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) gegründet hatte²³. Sein Predigerfolg und seine Nähe zur DCSV und den Studenten, lassen ihn als einflussreichen Lehrer erscheinen, wenngleich namentlich seine fundamentaltheologischen Ansätze nach seiner Emeritierung 1939 wenig Resonanz erzeugten²⁴. Von bleibender Bedeutung war jedoch sein Ansatz, von Seiten der akademischen, insbesondere der konservativ-pietistischen Theologie, den Dialog mit den modernen Naturwissenschaften aufzunehmen²⁵.

Entsprechend der wachsenden Bedeutung der Praktischen Theologie im Studienverlauf war der herausragende Vertreter dieser Disziplin in Tübingen, Karl Fezer, ein oft gehörter Professor. Fezer stammte aus einer württembergischen Handwerkerfamilie und hatte, nach der Schulbildung in den Seminaren Maulbronn und Blaubeuren, in Tübingen studiert. Er war von 1926 bis 1959 Professor für Praktische Theologie und von 1930 bis 1956 zugleich Stiftsephorus in Tübingen. Sein Einfluss auf mehrere Theologenjahrgänge ist nicht nur durch seine lange Amtszeit, sondern auch durch eine publikumswirksame Ämterfülle zu erklären. Neben seinem Ordinariat und seinem Amt als Ephorus war er auch Direktor der Predigeranstalt und entfaltete als Frühprediger an der Tübinger Stiftskirche eine nicht nur

gelischen Kirche des Warthelandes und des Sudetengaus“. Wenn in der vorliegenden Arbeit von Ostpfarrern die Rede ist, sind auch die in einer späteren Verordnung den Ostpfarrern gleichgestellten Pfarrer deutschsprachiger Gemeinden in Südost- und Osteuropa eingeschlossen. Siehe Verordnungs- und Nachrichtenblatt, Amtliches Organ der Evangelischen Kirche in Deutschland 1. Jg. Nr. 24 (1946) S. 1 und Nr. 34 (1946) S. 1.

²³ Claudius KIENZLE, Von Christen an den Hochschulen zu Christen und Christinnen in der Gesellschaft, in: ea-Nachrichten. Landesverband Württemberg der Evangelischen Akademikerschaft in Deutschland, Sondernummer Mai/August (2004) S. 3–11, hier S. 5.

²⁴ Zdeòek KUÈERA, Heim, Karl, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14, Berlin 1985, S. 774–777.

²⁵ Georg PFELEIDERER, Heim, Karl, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen 2000, S. 1592.

hochschulöffentliche Wirkung²⁶. Wohl wegen seiner Unterstützung des Nationalsozialismus und seiner Beratertätigkeit für Reichsbischof Ludwig Müller wurde er Ende 1933 zum Rektor der Tübinger Universität berufen²⁷. In Folge der weiteren Auseinandersetzungen zwischen der württembergischen Kirchenleitung und der Reichskirche entwickelte sich Fezer zu einem energischen Kritiker Müllers und der Deutschen Christen²⁸, ohne jedoch eine grundsätzliche politische Neubewertung des Nationalsozialismus vorzunehmen²⁹. Die Umkehrung seiner kirchenpolitischen Position verhinderte die Verlängerung seines Rektorats durch die württembergische Landesregierung und ermöglichte ihm nach dem Ende des Nationalsozialismus eine nahezu ununterbrochene Karriere in Universität und Landeskirche. Seine theologisch eher konservativen Positionen und seine über zwei politische Systembrüche durchgehende akademische Laufbahn begünstigten seine hohe Prägekraft bei vielen Theologengenerationen. Trotz seiner anfänglichen Affinität zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik hat er das Ende des Nationalsozialismus beruflich überstanden. Mit ihm hatten auch viele Pfarrer, die erst nach Kriegsende ihr Studium aufgenommen hatten, einen theologischen Lehrer, der zu den handelnden Akteuren des Kirchenkampfes gehörte. Auch wenn sich Fezer anfangs auf der „falschen“ Seite positionierte und auch später nicht gänzlich auf die „richtige“ Seite fand, trug er bei den Theologiestudenten zu dem Gefühl bei, vom Kirchenkampf geprägt zu sein.

Dieses Gefühl verstärkte sich durch die Person des Theologieprofessors, der wie kein anderer für die vermeintliche Widerständigkeit protestantischer Kirchen gegen den Nationalsozialismus steht: Karl Barth (1886–1968). Von dessen Theologie zeigte sich eine große Zahl der untersuchten Pfarrer geprägt, wiewohl er nie in Tübingen lehrte³⁰. Barth, dessen Familie aus dem Basler theologischen Milieu

²⁶ Hans Martin MÜLLER, Karl Fezer, in: Rainer LÄCHELE/Jörg THIERFELDER (Hg.), Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg, Stuttgart 1998, S. 251–264, hier S. 251.

²⁷ Uwe Dietrich ADAM, Hochschule und Nationalsozialismus. Die Universität Tübingen im Dritten Reich, Tübingen 1977, S. 202 und 204. Zu Fezers Aktivitäten auf Reichsebene siehe Klaus SCHOLDER, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt/Berlin/Wien 1977, insbesondere S. 388–481.

²⁸ MÜLLER, Fezer (wie Anm. 26) S. 253 und 258 f.

²⁹ Zum Verhältnis Fezers zum Nationalsozialismus im Spiegel seiner Predigten siehe Stephan SCHWARZ, Predigt zwischen Evangelium und Ideologie. Zeitgeschichtliche und ideologische Bezüge in der Verkündigung Karl Fezers mit Schwerpunkt auf Predigten in der Zeit des Nationalsozialismus, in: BWKG 98 (1998) S. 202–258. Eine lebenslauforientierte psychohistorische Deutung seiner politischen Einstellungen bei Klaus WINKLER, Karl Fezers Einstellungen in psychologischer Sicht, in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel 20 (1989) S. 139–153.

³⁰ Dass Barth gerade bei den Tübinger Studenten eine gewisse Begeisterung hervorrief, beschreibt Johannes Michael WISCHNATH, Eine theologische Baselfahrt im Jahre 1937. Die Tübinger Bekenntnis-Studenten und ihr Besuch bei Karl Barth, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 8 (1997) S. 131–212. Auch wenn die Theologie Barths innerhalb des

stammte, studierte als Sohn eines Theologieprofessors in Bern, Berlin, Tübingen und Marburg. Nach dem Studium ging Barth ins Schweizer Pfarramt, wo er sich aufgrund der sozialen Notlage seiner Gemeindeangehörigen theoretisch wie praktisch mit der sozialen Frage beschäftigte und in die Sozialdemokratische Partei eintrat³¹. In Folge des Ersten Weltkrieges formulierte Barth eine polemische Absage an die liberale Theologie seiner Lehrer und an den Kulturprotestantismus. „Inhalt der Kritik ist deren enge Verflechtung von Theologie und Anthropologie oder gar die Ersetzung der Theologie durch Anthropologie.“³² Noch während des aktiven Pfarrdienstes veröffentlichte Barth die erste Auflage seines Römerbrief-Kommentars, aufgrund dessen er 1922 einen Ruf auf eine Honorarprofessur für reformierte Theologie nach Göttingen erhielt. Bevor er 1930 auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie nach Bonn berufen wurde, lehrte er ab 1925 in Münster. In den sich zuspitzenden Auseinandersetzungen zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche avancierte Barth, der als maßgeblicher Verfasser der „Theologischen Erklärung“ von Barmen gilt, zu einem Protagonisten des so genannten Kirchenkampfs. Nach der Verweigerung des Eides auf Hitler, den er als staatlich beamteter Lehrstuhlinhaber hätte leisten müssen, wurde er 1935 in den Ruhestand versetzt und lehrte fortan in Basel, „von wo aus er die Christen Europas mit theologischen Argumenten zum politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus ermutigte“³³. Theologisch stellt der 1962 emeritierte und 1968 verstorbene Barth nach der Kritik an der anthropologischen Wende des Kulturprotestantismus Gott als den „ganz anderen“ in den Mittelpunkt seiner Argumentation. Gleichzeitig postulierte seine „Wort-Gottes-Theologie“ einen Gegensatz zwischen Religion, die sich historisch entwickelt habe, und der als unmittelbar empfundenen „Offenbarung Gottes“³⁴. Durch die Betonung des „unendlichen qualitativen Unterschieds“ zwischen Gott und Welt sowie des als „unmögliche Möglichkeit“ der menschlichen Rede von Gott formulierten Paradoxons des Glaubens entfernte sich die Theologie jedoch von der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Barth umgibt durch die Mischung aus Absage an Aufklärung und Liberalismus einerseits und scharfer Kritik am Nationalsozialismus andererseits der Mythos des „Kirchenvaters“ des

Evangelischen Stiftes insbesondere von dessen Ephorus Karl Fezer nicht gerade gefördert wurde, gab es doch auch dort Studierende und Repetenten, die sich als Anhänger Barths verstanden. Jörg THIERFELDER, Die Auseinandersetzung um den Stiftsephorus Karl Fezer nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Friedrich HERTEL (Hg.), In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen, Stuttgart 1986, S. 278–296, hier S. 141.

³¹ Eberhard JÜNGEL, Barth, Karl, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, Berlin 1980, S. 251–268, hier S. 252.

³² Hermann FISCHER, Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002, S. 22.

³³ JÜNGEL (wie Anm. 31) S. 253.

³⁴ Vgl. im Folgenden FISCHER (wie Anm. 32) S. 21.

20. Jahrhunderts³⁵. In der Rückschau erscheint die unter Zeitgenossen populäre Theologie Barths als „anti-modern und neo-orthodox“³⁶.

Nach Heim, Fezer und dem nicht in Tübingen lehrenden Barth wurde der Systematische Theologe Adolf Köberle (1898–1990) von auffällig vielen Pfarrern der untersuchten Altersgruppe gehört. Köberle studierte als Sohn eines bayerischen Pfarrers und einer württembergischen Pfarrerstocher in der Nachkriegszeit des Ersten Weltkrieges in München, Erlangen und Tübingen, wo er Schlatter und Heim hörte. Bei letzterem wurde er 1928 promoviert, bevor er 1930 in Basel eine außerplanmäßige Professur erhielt. Er kehrte 1939 nach Tübingen zurück und lehrte bis 1965 Systematische Theologie. Zusätzlich wirkte er als Frühprediger an der Tübinger Stiftskirche. Köberle gilt als konservativer Lutheraner und war „in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der maßgebliche Sprecher einer konservativen Theologie, die sich bewusst nicht aus dem universitären Wissenschaftsbetrieb“³⁷ zurückzog.

Auch Hanns Rückert (1901–1974) gehörte zu den prägenden Figuren der untersuchten Pfarrerguppe. Seine akademische Lehrtätigkeit hatte bereits in der Weimarer Republik in Tübingen begonnen. Nach ersten Lehrerfahrungen in Berlin erhielt er 1928 eine Professur in Leipzig³⁸. Von 1931 bis 1966 lehrte er Kirchengeschichte in Tübingen. Als Vertreter der Luther-Renaissance betonte Rückert die Bedeutung des reformatorischen Erbes und orientierte sich im Nationalsozialismus zunächst an den Positionen der Deutschen Christen³⁹. Nach der vorübergehenden Amtsenthebung des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm solidarisierte er sich jedoch mit den Kritikern der Reichskirche und wurde als Dekan der Fakultät abgesetzt. Daraufhin ließ er sich, um seine kirchliche Bindung zu unterstreichen, demonstrativ unter der Zeugenschaft einiger Fakultätskollegen von

³⁵ Wolf-Dieter HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2: *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh 1999, S. 839.

³⁶ Dietrich KORSCH, Barth, Karl, in: *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Bd. 1, München 1995, S. 303 f. Eine ideologiekritische Analyse der Positionen Barths aus zeithistorischer Sicht bei Anselm DOERING-MANTEUFFEL, *Suchbewegungen in der Moderne. Religion im politischen Feld der zwanziger und frühen dreißiger Jahre*, in: Friedrich Wilhelm GRAF/Klaus GROSSE KRACHT (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, S. 175–202.

³⁷ Jochen EBER, Köberle, Adolf, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 24, Nordhausen 2005, S. 953–963, hier S. 963.

³⁸ Klaus-Gunther WESSELING, Rückert, Hanns, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 18, Herzberg 1994, S. 944–948.

³⁹ Zu Rückerts Position zu den Deutschen Christen in der nationalsozialistischen Ideologie siehe Siegfried BRÄUER, „Gehorsam gegen den in der völkischen Geschichte wirkenden Gott“. Hanns Rückert und das Jahr der nationalen Erhebung 1933, in: Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), ... und über Barmen hinaus. *Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen*, Göttingen 1995, S. 204–233 und DERS., Hanns Rückert, in: Rainer LÄCHELE/Jörg THIERFELDER (Hg.), *Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg*, Stuttgart 1998, S. 379–397.

Stiftsephorus Fezer ordinieren⁴⁰. Nach 1945 erhielt Rückert rasch wieder Ämter in der akademischen Selbstverwaltung und engagierte sich in der württembergischen Kirchenpolitik. Auf eine Vielzahl von Theologiestudenten und Pfarrer wirkte er nicht zuletzt deshalb prägend, weil er seine theologische Arbeit als „kirchliche Wissenschaft“ verstand⁴¹.

Die Studienzeit der älteren der untersuchten Pfarrer fällt hauptsächlich in die Zeit des Nationalsozialismus und die damit verbundenen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen. Der Kirchenkampf wird, in dem vollen Bewusstsein auf der „richtigen Seite“ gestanden zu haben, zur zentralen Kategorie in ihrem theologischen Selbstverständnis. Dabei besaßen die deutschsprachige Theologie und auch Teile der Tübinger Fakultät eine weitgehende Kompatibilität mit dem Nationalsozialismus und den Anschauungen der Deutschen Christen. Von den Tübinger Theologieprofessoren traten im Mai 1933 neben den schon genannten Karl Fezer und Hanns Rückert auch der Neutestamentler Gerhard Kittel (1888–1948) und der Alttestamentler Artur Weiser (1893–1978) vorübergehend in die Glaubensbewegung ein⁴². Aufgrund der Tübinger Anti-Haltung gegen die Dialektische Theologie schien die kirchenpolitische Position der Bekennenden Kirche für die Fakultät in ihrer Gesamtheit zunächst nicht erstrebenswert. Anfangs schien es, als könnten die Tübinger Theologen auf Reichsebene wie in Württemberg maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung der Deutschen Christen nehmen⁴³. Dabei fand man sich durchaus in Übereinstimmung mit der württembergischen Kirchenleitung. Dieser Gleichklang verhalte jedoch in dem Maße, wie sich der württembergische Landesbischof Theophil Wurm den Gleichschaltungsstrategien der Reichskirche widersetze und sich Ende Mai 1934 letztlich der Barmer Theologischen Erklärung anschloss. Wenige Tage zuvor hatten große Teile der Tübinger Evangelisch-theologischen Fakultät die so genannten „Tübinger Sätze“ verfasst, die eine Verbindung des reformatorischen Bekenntnisses zur nationalsozialistischen Wende ziehen⁴⁴.

Erst durch die fortgesetzten Versuche der Reichskirche, aktiv in die württembergische Landeskirche einzugreifen, die durch die Amtsenthebung Theophil Wurms auf ihren Höhepunkt zusteuerte⁴⁵, schwenkte die Fakultät auf den Kurs

⁴⁰ Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Geschichtsverständnis angesichts des Nationalsozialismus. Der Tübinger Kirchenhistoriker Hanns Rückert in der Auseinandersetzung mit Karl Barth, in: DIESEL./Carsten NICOLAISEN (Hg.), Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen 1993, S. 113–144, hier S. 136.

⁴¹ Martin BRECHT, Zum Gedenken an Professor D. Hanns Rückert, in: BWKG 73/74 (1973/74) S. 183–184.

⁴² Siehe SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Geschichtsverständnis (wie Anm. 40) S. 134.

⁴³ THIERFELDER, Fezer (wie Anm. 30) S. 135.

⁴⁴ Rainer LÄCHELE, Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen“ in Württemberg 1925–1960, Stuttgart 1994, S. 60.

⁴⁵ Dass sich diese Amtsenthebung nicht nur auf die Person des Landesbischofs beschränkte, sondern im Zuge der nachfolgenden Auseinandersetzungen um die Rechtmäßigkeit der amtierenden Kirchenleitung auch bis in die unteren kirchlichen Hierarchieebenen Auswir-

der württembergischen Kirchenleitung ein. Die Solidarität mit dem Landesbischof hatte jedoch universitätspolitische Folgen. Sowohl der Fakultätsdekan Hanns Rückert als auch Karl Fezer als Rektor wurden bei nächster Gelegenheit von ihren Ämtern abberufen. Die Fakultät hatte sich zwar dem Wurtschen Konzept der „Intaktheit“ der kirchlichen Institutionen angeschlossen und damit dessen kirchenpolitischen Kurs mitgetragen, eine theologische Wendung zur Bekennenden Kirche wurde von den Fakultätsmitgliedern nicht vollzogen. Lediglich der später aus politischen Gründen in den kirchlichen Dienst wechselnde Neutestamentler Otto Bauernfeind (1889–1972) trat der Bekennenden Kirche bei⁴⁶. Die zu dieser Zeit studierenden späteren Pfarrer lernten also sicher keine ausgesprochene deutsch-christliche Theologie kennen. Umgekehrt wurden sie jedoch in den Lehrveranstaltungen auch nicht mit radikalen bekennnistheologischen Thesen konfrontiert.

Die jüngeren Pfarrer der untersuchten Alterskohorte hatten ihr Studium in der Regel erst nach dem Zweiten Weltkrieg aufnehmen können. Doch auch sie wurden überwiegend von Hochschullehrern unterrichtet, die bereits während des Kirchenkampfes und der Vorkriegsjahre eine Professur in Tübingen innehatten. Obwohl beispielsweise Rückert bereits 1945 wieder in universitätsleitende Ämter gewählt wurde, erkannte er keine Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit der Fakultätsgeschichte im Nationalsozialismus. Gleichwohl stehen seine theologischen Ansätze der Nachkriegszeit nicht unbedingt in Kontinuität zu seiner in den 1930er Jahren vertretenen Lehre, wie Leonore Siegele-Wenschkewitz deutlich gemacht hat⁴⁷. Auch Adolf Köberle hatte schon während des Nationalsozialismus der Tübinger Fakultät angehört. Die wesentlichen Schlachten des Kirchenkampfes hatte er jedoch aus dem fernen Basel verfolgt. Gleichwohl trug das hohe Maß an personeller Kontinuität unter den theologischen Lehrern für viele Theologiestudenten zu einer imaginierten Fortsetzung des Kirchenkampfes bei.

Hinzu kam, dass gerade nach dem Ende des Nationalsozialismus die Ansätze der Dialektischen Theologie enorm an Popularität zunahmen. Schon ab den ausgehenden 1920er Jahren war insbesondere durch die Dialektische Theologie das konservative Profil der Tübinger Fakultät aufgebrochen. Wurde sie zunächst als „ephemere Modeerscheinung“⁴⁸ registriert, markierte die von der dialektischen Schule entworfene „Theologie der Krisis“ einen fundamentalen Bruch mit dem in der Theologie bis dato dominierenden Liberalismus und „Kulturprotestantismus“. Mit

kungen zeitigte, hat Hansjörg Kammerer zusammengestellt. Hansjörg KAMMERER, Amtsenthoben. Maßnahmen gegen württembergische Pfarrer unter dem Regiment Deutscher Christen im Herbst 1934, Metzingen 2004.

⁴⁶ LEONORE SIEGELE-WENSCHKIEWITZ, Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reichs. I. Karl Fezer und die Deutschen Christen, in: Eberhard JÜNGEL (Hg.), Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 1978, S. 34–52, hier S. 52.

⁴⁷ SIEGELE-WENSCHKIEWITZ, Geschichtsverständnis (wie Anm. 40) v. a. S. 139–144.

⁴⁸ HAUSCHILD (wie Anm. 35) S. 837.

der Kritik an der anthropologischen Ausrichtung der liberalen Theologie, an dem herrschenden Religionsbegriff und den bisherigen Vermittlungsbemühungen zwischen Religion und Kultur oder Glaube und Wissenschaft, war eine klare Absage an die Theologie der „Väter“ verbunden. Äußerer Anlass dieser inneren Wende in der Theologie, die das geoffenbarte „Wort Gottes“ an die Stelle eines geschichtlich gewachsenen Christentums setzten wollte, war der als epochales Ereignis verstandene Erste Weltkrieg und der folgende Zusammenbruch des Staatskirchen-Systems und des überkommenen Werte- und Normengefüges⁴⁹.

Die Betonung des „Glaubensaktes“ und der „göttlichen Offenbarung“ schloss „grundsätzlich jede Anpassung an die Situation“⁵⁰ aus und ermöglichte so in der Zwischenkriegszeit zunächst, die Verbindung von Thron und Altar auch gedanklich abzustreifen. Während des Nationalsozialismus verschaffte diese „kulturkrit[ische] Oberfläche“⁵¹ der Dialektischen Theologie die Möglichkeit, sich von den nationalsozialistischen Religionsentwürfen und kirchenpolitischen Vorstellungen abzugrenzen. Auf diese Weise besaß die Dialektische Theologie nach Ende des Nationalsozialismus eine hohe Anschlussfähigkeit im kirchlich-pastoralen Milieu und sorgte damit für eine über die Universitätstheologie hinausgehende Breitenwirkung. Sie verwies das Berufsbild des Pfarrers zudem aus dessen kulturellen Rolle zurück in die praktisch-theologische Dimension des Pfarramtes und hatte damit für die verunsicherten Theologiestudenten eine sinnstiftende Stabilisierungsfunktion.

Auch wenn es keinen ausgesprochenen Vertreter der Dialektischen Theologie in Tübingen gab, rezipierten die württembergischen Theologiestudenten diese theologische Denkrichtung dennoch. Dies geschah zum einen über die Auseinandersetzung der Tübinger Theologen mit den Dialektikern in den Lehrveranstaltungen und zum anderen durch die zunehmende Anzahl an Auswärtssemestern. Der Bezug auf die Bibel als das „Wort Gottes“ konnte dabei als verbindendes Element zu den an Schrift und Bekenntnis orientierten Traditionen des württembergischen Protestantismus und der Tübinger Theologie dienen⁵². Schlatter und Barth ergänzten sich somit gewissermaßen im theologischen Mentalitätsreservoir vieler angehender württembergischer Pfarrer.

Auch wenn die Tübinger Theologenfakultät als Organisatorin der theologischen Dienstprüfungen strukturbedingt eine in sozialisatorischer Hinsicht herausragende Stellung innehatte, war es bei den untersuchten Pfarrerjahrgängen durchaus üblich, auch außerhalb Tübingens zu studieren. Eine kriegsspezifische Besonderheit war dabei für die jüngeren der angehenden Theologen der Beginn eines Studiums in den theologischen Schulen in den Kriegsgefangenenlagern in Montpellier/

⁴⁹ Vgl. dazu FISCHER (wie Anm. 32) S. 15–21.

⁵⁰ HAUSCHILD (wie Anm. 35) S. 837.

⁵¹ Dietrich KORSCH, Dialektische Theologie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, Tübingen ⁴1999, S. 809–815, hier S. 813.

⁵² HAUSCHILD (wie Anm. 35) S. 837.

Frankreich und Norton/England. Die Schule in Montpellier, die in erster Linie auf Studienanfänger ausgerichtet war⁵³, bestand von 1946 bis 1947, die in Norton, an der auch eine große Anzahl von Examina abgelegt wurde⁵⁴, von 1945 bis 1947. Sie waren auf Initiative der Kriegsgefangenenhilfe des YMCA entstanden und auch Teil des Re-education-Programms der Alliierten⁵⁵. „Praktisches Ziel der Theologischen Schule war daher die Förderung und Heranbildung von Pfarrern, Laienpredigern, Diakonen und Jugendleitern für den Dienst in der Evangelischen Kirche in Deutschland [...]“⁵⁶ Da sich in den Kriegsgefangenenlagern nicht nur die Studenten, sondern eben auch das Lehrpersonal aus den Gefangenen selbst rekrutierte, war der Lehrkörper je nach Fortschritt der Repatriierungsprogramme großen Fluktuationen ausgesetzt. Eine einheitliche theologische Prägung lässt sich umso schwerer ausmachen, als die regulären Lehrveranstaltungen durch eine große Anzahl von Gastvorträgen und Vorlesungen von Gastdozenten erweitert wurden. Dabei setzte sich die Dozentenschaft vor allem bei den Gastvorträgen mit wenigen Ausnahmen nicht aus Hochschullehrern, sondern aus praxiserfahrenen Pfarrern und Kirchenmännern zusammen⁵⁷. Eine spezifische Norton-Theologie ist in dieser Vielschichtigkeit nicht zu erkennen. Klaus Loscher fasst zusammen: „In theologischer Hinsicht standen einige Dozenten der biblischen Theologie Schlatters, einige der dialektischen Theologie nahe.“⁵⁸ Bezogen auf die Theologie als akademische Disziplin liegen die Prägungen also nicht sehr weit neben denen von Theologen mit geregelter Universitätsstudium. Tiefgreifender dürften sich die Erfahrungen der innerprotestantischen ökumenischen Hilfe bei der Beschaffung von Studienmaterial und die alltägliche Zusammenarbeit mit Theologen unterschiedlicher nationaler und konfessioneller Herkunft ausgewirkt haben⁵⁹. Zugleich wurden auch hier die Resonanzen des Kirchenkampfs verstärkt und in die unmittel-

⁵³ Werner WIENERT, *Der Unterricht in Kriegsgefangenenlagern. Schule und Hochschule hinter Stacheldraht*, Göttingen 1956, S. 46.

⁵⁴ Ernst Dammann zählt neben zahlreichen Abitur- und Sprachprüfungen auch einige theologische Dienstprüfungen auf. Ernst DAMMANN, *Die theologische Schule für deutsche Kriegsgefangene in Norton (England)*, in: Bernd JASPERT/Rudolf MOHR (Hg.), *Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag*, Marburg 1976, S. 415–424, hier S. 422.

⁵⁵ Neben Norton und Montpellier konnte evangelische Theologie auch in Wainwright/Kanada, in Ägypten, in Rimini/Italien und im Internierungslager Darmstadt studiert werden. Vgl. dazu WIENERT (wie Anm. 53). Da lediglich das Lager in Norton ausreichend erforscht ist, können hier nur die britischen Verhältnisse geschildert werden.

⁵⁶ Matthias WEINDEL, *Leben und Lernen hinter Stacheldraht. Die Evangelischen Lagergemeinden und Theologischen Schulen in England, Italien und Ägypten*, Göttingen 2001, S. 34.

⁵⁷ Klaus LOSCHER, *Studium und Alltag hinter Stacheldraht. Birger Forells Beitrag zum theologisch-pädagogischen Lehrbetrieb im Norton Camp/England (1945–1948)*, Neunkirchen-Vluyn 1996, S. 128.

⁵⁸ LOSCHER (wie Anm. 57) S. 133.

⁵⁹ Vgl. OWETSCHKIN (wie Anm. 15) S. 105.

telbare Nachkriegszeit fortgesetzt. Auf diese Weise blieb das Thema auch in der jungen Theologengeneration präsent.

2.2 Geschichtsbilder und Erinnerungskultur

Der Blick auf die Gleichförmigkeiten in den individuellen Lebensläufen und einen ähnlich gelagerten Studienverlauf ermöglicht einen ersten Eindruck, wovon kollektive Geschichtsdeutungen und imaginierter Teilhabe an vergangenen Ereignissen abhängig sein können. Um den gewachsenen generationengebundenen Erlebnisschichtungen und deren erzeugte Mentalitätsschatten auf eine andere Weise auf die Spur zu kommen, soll nun zusätzlich die allgemeine kirchenhistorische und mentalitätsgeschichtliche Literatur zur Protestantismusgeschichte mit Bezug auf die württembergischen Verhältnisse ausgewertet werden. In einem zweiten Schritt wird – mit Schwerpunkten auf die Zeit des Nationalsozialismus – die für ein breiteres Publikum verfasste Erinnerungsliteratur zur württembergischen Kirchengeschichte herangezogen. Diese oft als Lesebücher konzipierten Werke sind stark ereignisgeschichtlich, teilweise auch strukturgeschichtlich ausgerichtet⁶⁰. In manchen Fällen steht die Auswahl bestimmter Quellen ohne analytische Tiefe im Mittelpunkt der Darstellung. Auffällig ist dabei, dass immer wieder dieselben Geschichtsbilder reproduziert werden. Die historischen Ereignisse werden in der Regel mit gleichlautenden Deutungen versehen und jeweils unter einem spezifischen innerkirchlichen Blickwinkel eingeordnet. Auf diese Weise vermitteln gerade die Lesebücher einen Eindruck, welche Vorstellungen von Vergangenheit und welche Mentalitätsthemen sich gleichsam subkutan bei den württembergischen

⁶⁰ Etwa die bis heute als wissenschaftliches Standardwerk geltende Darstellung von Heinrich Hermelink über die Geschichte der württembergischen Landeskirche. Heinrich HERMELINK, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart. Das Reich Gottes in Württemberg*, Stuttgart/Tübingen 1949; dann die sehr personenbezogene und in Teilen erbauliche Darstellung von Gerhard SCHÄFER, *Zu erbauen und zu erhalten das rechte Heil der Kirche. Eine Geschichte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg*, Stuttgart 1984, nur die S. 289–329; sowie eine eher anekdotenhafte Annäherung an Begebenheiten, Personen und Institutionen bei Kurt ROMMEL, *Unsere Kirche unter Gottes Wort. Die evangelische Landeskirche in Württemberg einst und heute in Geschichten und Gestalten*, Stuttgart 1985; weiter quellenorientiert und dokumentarisch Konrad GOTTSCHICK/Gerhard SCHÄFER (Hg.), *Lesebuch zur Geschichte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg*, Bd. 4: *Unerwartete Wege in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (bearbeitet von Paul SAUER/Gerhard SCHÄFER unter Mitarbeit von Otto KEHR/Martin POLSTER/Martin RÖSSLER), Stuttgart 1988; schließlich zwischen akademischer Wissenschaft und populärer Lesegeohnheit vermittelnd Hermann EHMER u. a. (Hg.), *Gott und die Welt in Württemberg. Eine Kirchengeschichte*, Stuttgart 2000. Über den Bereich der württembergischen Landeskirche hinausgehend und durch eine eifrige Quellendokumentation ohne Vergleich Eberhard RÖHM/Jörg THIERFELDER, *Juden, Christen, Deutsche: 1933–1945*, inzwischen 7 Teilbände, Stuttgart 1990–2008. Weitere Literatur ist an den jeweiligen Stellen in den Anmerkungen angegeben.

Nachkriegspfarrern festgesetzt hatten. Diese Vergangenheitsvorstellungen bilden in vielen Fällen später eine Abgrenzungsfolie zur jeweils erlebten Gegenwart. Ergänzt werden die Ergebnisse der Literaturanalyse durch eigene Textzeugnisse der untersuchten Personengruppe.

Zu Beginn der 1930er Jahre fanden sich im württembergischen – wie im Übrigen deutschen – Protestantismus einige mentale Anknüpfungspunkte an den Nationalsozialismus. Der Regierungsantritt Adolf Hitlers wurde durchaus positiv bewertet. Die allgemeine Hoffnung des Großteils der deutschen Protestanten, die an die „nationale Revolution“ gerichtet wurde, zielte auf die Führung des Staates aus christlichem Geist. So begrüßte Paul Althaus „die deutsche Wende von 1933 als ein Geschenk und Wunder Gottes“⁶¹. Auch der religiöse Sozialist Eberhard Lempp, damals noch Pfarrer der ehemaligen Waldensergemeinde in Nordhausen bei Heilbronn, mahnte seine Gemeinde, „dass wir als Christen auch unser Volk und Vaterland lieben müssen“. Er teilte mit seinen nationalkonservativen Kollegen den Wunsch nach „innerer Erneuerung“, warnte jedoch zugleich vor „engherzige[m] Nationalismus“ und „nationale[m] Hochmut“. Unter Betonung des Universalitätsanspruchs des Christentums und mit dem Hinweis des aus der Religion abgeleiteten Zieles von Frieden und Gerechtigkeit schloss er eine Predigt mit dem Appell: „In diesem Sinn wollen wir gute Deutsche und gute Christen sein.“⁶² Wenige Tage später präsentierte der kurmärkische Generalsuperintendent Otto Dibelius das auf die Nation orientierte Konzept des konservativen deutschen Protestantismus. Er beendete seine Predigt zum Tag von Potsdam mit den perspektivischen Worten: „Mit Gott zu neuer Zukunft! [...] Wir wollen wieder sein, wozu uns Gott geschaffen hat. Wir wollen wieder Deutsche sein!“⁶³

Die Stellung der Pfarrerschaft zum Nationalsozialismus war ambivalent und durchaus nicht unkritisch. Die politische Systemkritik und die revisionistische Rhetorik der Nationalsozialisten wurden von den nationalkonservativen Pfarrern gerne vernommen. Trotz Vorbehalten, die vor allem aus dem Widerspruch der Rassenideologie zur christlichen Anthropologie entstanden, wurde eine grundsätzliche sachliche Auseinandersetzung mit dem politischen Programm und der ideologischen Grundlegung der Nationalsozialisten vermieden und eine Haltung des „wohlwollenden Abwartens“⁶⁴ eingenommen. Auch die Anhänger des konserva-

⁶¹ Paul ALTHAUS, Die deutsche Stunde der Kirche (Der Dienst des Pfarrers, Bd. 4), Göttingen 1933, S. 5.

⁶² Alle Zitate aus einer Predigt über Matth. 15, 21–28. Diese wurde vermutlich nach der württembergischen Predigtordnung am 12. März 1933 gehalten. Abgedruckt in Eberhard LEMPP, Unter dem Banner Christi. Predigten aus schwerer Zeit, Heilbronn 1933, S. 11–16.

⁶³ Zitiert nach Kurt NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 246 f.

⁶⁴ Kurt NOWAK, Protestantische Judengegner. Antisemitische Mentalitäten im evangelischen Deutschland während der Weimarer Republik, in: Johannes DANTINE/Klaus THIEN/Michael WEINZIERL (Hg.), Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, S. 231–248, hier S. 299.

tiven Luthertums bewegten sich in der Spannung zwischen philosophisch-ethischen Differenzen und politischer Zustimmung zu den Zielen des Nationalsozialismus.

Bei Regierungsantritt Hitlers gab es – nach der Einschätzung Kurt Nowaks – drei Meinungslager im kirchlichen Protestantismus: „Das Lager der begeisterten Anhänger, das Lager der zögerlich Abwägenden und das Lager derer, die ein deutliches Nein sprachen.“⁶⁵ Letztere seien nur Einzelne, nämlich religiöse Sozialisten, altkonservative Monarchisten, strenge Lutheraner und einige Pastoren aus dem Kreis der Dialektischen Theologie gewesen. Speziell in Württemberg traten hier noch einige Stimmen aus dem liberalen Protestantismus und dem Pietismus hinzu⁶⁶.

Für die untersuchten Nachkriegspfarrer stellt die Zeit des Nationalsozialismus ein großes mentalitätsprägendes Moment dar. Ihre religiöse Sozialisation hatten sie in ihrer Kindheit bei Pfarrern erhalten, die mit den skizzierten Prägungen und Erfahrungen weitgehend in der „babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen“⁶⁷ verhaftet blieben. Dimitrij Owetschkin hat anhand von Daten aus der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen aufgezeigt, wie stark die Sozialisation evangelischer Pfarrer aus der entsprechenden Altersgruppe innerhalb von Bibelkreisen und anderen religiösen Gruppen stattfand⁶⁸. Die angehenden Pfarrer konnten also bereits vor ihrem Studium die span-

⁶⁵ NOWAK, Christentum (wie Anm. 63) S. 242. Ähnliches ist für Württemberg zu bemerken: „The overwhelming majority of Württemberg churchmen had abandoned any unalloyed optimism over the prospects for national renewal, returning to an emphasis on inner-church renewal and the primacy of pastoral tasks.“ David J. DIEPHOUSE, Pastors and Pluralism in Württemberg 1918–1933, Princeton 1987, S. 365. Michael Trauthig stellt lapidar fest: „Es gab nur wenige bewusste Protestanten, die die nationalsozialistische Gewaltideologie und -praxis grundsätzlich für unvereinbar mit dem Christentum erklärten“; Michael TRAUTHIG, Im Kampf um Glauben und Kirche. Eine Studie über Gewaltakzeptanz und Krisenmentalität der württembergischen Protestanten zwischen 1918 und 1933 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 27), Leinfelden-Echterdingen 1999, S. 77. Deutlich positiv stellten sich die Schüler der Evangelisch-theologischen Seminare zur neuen Regierung. In Blaubeuren wurde eine „Hitler-Ecke“ zur Lektüre von „Mein Kampf“ eingerichtet. Siehe Rainer HIRSCH-LUIPOLD, „Das Seminar ist ja nicht tot“ – Die Zeit des Nationalsozialismus, in: Hermann EHMER/Martin KLUMPP/Ulrich OTT (Hg.), Evangelische Klosterschulen und Seminare in Württemberg 1556–2006. Lernen – wachsen – leben, Stuttgart 2006, S. 53–70, hier S. 53.

⁶⁶ Auf diese württembergische Besonderheit weist Michael Trauthig zu Recht hin. Zwar bezieht er diesen Hinweis auf die spezielle Frage der Bewertung nationalsozialistischer Gewalt durch unterschiedliche kirchliche Strömungen. Ihm gelingt es jedoch mit seiner Analyse der hohen Gewaltakzeptanz, auch die prinzipielle Ebene der Stellung zum Nationalsozialismus überzeugend anzusprechen. Vgl. TRAUTHIG (wie Anm. 65) S. 77–84.

⁶⁷ Vgl. Manfred GAILUS/Wolfgang KROGEL, Vorwort, in: DIESS, (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, Berlin 2006, S. 9–11.

⁶⁸ OWETSCHKIN (wie Anm. 15) S. 95–100.

nungsreichen Anfangsjahre des nationalsozialistischen Systems innerhalb kirchlicher und religiöser Formationen erleben – ein Befund, der auch für Württemberg geteilt werden kann. Auf diese Weise hinterließ bereits die Vorbereitungszeit auf das Theologiestudium einen nachhaltigen Eindruck im pastoralen Selbstverständnis der jungen Pfarrer.

Dieser Eindruck umfasste die Aufbruchsbereitschaft zur „nationalen Erhebung“, in der sich nicht wenige Protestanten den Deutschen Christen anschlossen, die „das Christentum aus seiner, wie sie meinten, kultischen Dämmerexistenz in der Sakristei befreien und die deutsche Volksgemeinschaft mit dem siegenden Christus verbünden“⁶⁹ wollten und sich unter maßgeblichem Einfluss des Staates für eine einheitliche Reichskirche einsetzten.

Auch in Württemberg zeigte der kirchliche Protestantismus eine grundsätzliche Kompatibilität mit dem neuen politischen System. In der Pfarrerschaft herrschte eine „zwischen aktiver Befürwortung und wohlwollender Neutralität oszillierende politische Haltung“⁷⁰ vor. Sogar die pietistischen Gruppierungen gaben ihren eingeübten politischen Quietismus auf und akzeptierten die Gestalt des charismatischen Führers, eine Denkfigur, die ihnen aus dem Alten Testament durchaus geläufig war⁷¹. Auf landeskirchlicher Ebene wurden einige prominente Kritiker des neuen Staates in den Ruhestand versetzt, wohingegen Anhänger der Deutschen Christen in der kirchlichen Funktionseleite Aufnahme fanden⁷². Für Juli 1933 wurden zudem von Staats wegen reichsweit Kirchenwahlen angesetzt, die in der württembergischen Landeskirche durch die Aufstellung von Einheitslisten eine Mehrheit für die Deutschen Christen brachte⁷³.

Wir waren zuerst alle ‚Deutsche Christen‘, resümierte Hans Ulrich Esche (1905–1974), in der Nachkriegszeit Pfarrer in Waiblingen, 1970 in seiner Abschiedsrede als Leonberger Dekan die Zeit der Jahre 1933 bis 1934: *Aber das merken wir alle doch bald: Die ‚Deutschen Christen‘ wollten die gleichgeschaltete Kirche, die judenfreie Kirche, die Kirche ohne Altes Testament, die Kirche des arischen Christus, die Kirche ohne Botschaft, die Kirche mit dem Mythos von Blut und Boden, die*

⁶⁹ NOWAK, Christentum (wie Anm. 63) S. 252.

⁷⁰ Norbert HAAG, Kirche, Pluralismus und totalitärer Staat. Untersuchungen zum Dekanat Herrenberg in der Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus, in: BWKG 96 (1996) S. 127–200, hier S. 161. Zur Affinität protestantischer Landpfarrer zur nationalsozialistischen Politik siehe Wolfram PYTA, Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918–1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996, S. 383–421.

⁷¹ Hartmut LEHMANN, Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart u. a. 1969, S. 325–328.

⁷² Wie etwa Prälat Jakob Schoell oder der bereits erwähnte August Springer. Vgl. DIEPHOUSE, Pastors (wie Anm. 65) S. 357. In den Oberkirchenrat aufgenommen wurde der deutsch-christliche Pfarrer Wilhelm Pressel. Vgl. LÄCHELE, Volk (wie Anm. 44) S. 30f.

⁷³ Zum Wahlverfahren siehe Siegfried HERMLE, Kirchenleitung und Landessynode. Geschichte und Bedeutung der Landessynode in der württembergischen Landeskirchenverfassung im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, S. 174–178.

*Kotaukirche, die Nebukadnezarkirche, die Kirche ohne Mund, ohne Salz, ohne Zähne, ohne Licht und ohne Heil, wenn es nicht das ‚Heil Hitler‘ wäre.*⁷⁴

Katalysator in diesem Erkenntnisprozess, der ein weiteres mentalitätsprägendes Moment darstellte, war die Gautagung der Glaubensbewegung Deutsche Christen im Berliner Sportpalast im November 1933, auf der für viele anfänglich begeisterte Theologen die ideologischen Grenzen des Christentums überschritten wurden und „offene Häresie“⁷⁵ betrieben worden war.

Wenig später entbrannte mit dem bereits 1933 so genannten Kirchenkampf ein protestantischer Kirchenstreit, in dem es zunächst in erster Linie um Kirchenpolitik ging. Im Kern war es ein Verständigungsstreit um die Definition der protestantischen Identität innerhalb der evangelischen Kirche. Für die spätere Historiografie war er in seiner „Introvertiertheit“⁷⁶ „von Anfang an ein Kampf um die Kirche“⁷⁷, auch wenn er im Laufe der Zeit durchaus auch Züge politischer Widerständigkeit aufwies⁷⁸. Im Frühjahr 1934 konstituierte sich in mehreren Schritten die in der Kirchenkampfrhetorik so bezeichnete „Bekennnisfront“, die – in Abgrenzung zu den theologisch wenig fundierten Vorstellungen einer nationalsozialistisch modernisierten Kirche der Deutschen Christen – für sich in Anspruch nahm, ihr christliches Bekenntnis weiterhin auf eine biblische Grundlage zurückzuführen⁷⁹. Theologischer Vordenker innerhalb dieser radikal-reformatorischen Bewegung, deren Mitglieder sich mehrheitlich in der Bekennenden Kirche engagierten, war Karl Barth.

Barths Postulat des Primats der Theologie, das „alle philosophischen, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen als Bedingungen theologischen Er-

⁷⁴ Landeskirchliches Archiv A 327 Nr. 250, PA Esche, Hans-Ulrich. Rede im Leonberger Diözesanverein, 5. Oktober 1970.

⁷⁵ Klaus SCHOLDER, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 2: *Das Jahr der Ernüchterung 1934*, Berlin 1985, S. 56. Im ersten Versuch die Ereignisse zu historisieren, waren die Mitlebenden bestrebt, langfristige Deutungen zu setzen. So betont der Kirchenkämpfer Heinrich Fausel, dass das kirchliche Bürgertum und die Kirchenleitungen bis zu diesem Zeitpunkt „gutgläubig“ den „Täuschungsparolen“ und „trügerischen Versicherungen“ des Nationalsozialismus erlegen seien. Die prinzipielle Offenheit württembergischer nationalprotestantischer Mentalitäten für die Ideen des Nationalsozialismus wurde nicht reflektiert. Heinrich FAUSEL, *Die Evangelischen Kirchen*, in: Theodor PFIZER (Hg.), *Baden-Württemberg. Staat, Wirtschaft, Kultur*, Stuttgart 1963, S. 291–305, Zitate S. 300. Zur Sportpalastkundgebung und den Folgen vgl. SCHOLDER, Bd. 1 (wie Anm. 27) S. 702–724. Zu den Folgen für die erodierende Entwicklung der Glaubensbewegung Deutsche Christen in Württemberg siehe LÄCHELE, *Volk* (wie Anm. 44) S. 51 f.

⁷⁶ NOWAK, *Weimarer Republik* (wie Anm. 64) S. 301.

⁷⁷ SCHOLDER, Bd. 1 (wie Anm. 27) S. 423.

⁷⁸ Auf einige dieser Formen des Widerstandes speziell im Falle Württembergs verweisen Joachim KÖHLER/Jörg THIERFELDER, *Anpassung oder Widerstand? Die Kirchen im Bann der „Machtergreifung“ Hitlers*, in: Thomas SCHNABEL (Hg.), *Formen des Widerstandes im Südwesten 1933–1945*, Ulm 1994, S. 53–94.

⁷⁹ Zu den Einzelheiten siehe in romanesker Beschreibung SCHOLDER, Bd. 2 (wie Anm. 75) S. 75–118 und 159–219.

kennens aus der Theologie ausgeschieden hatte⁸⁰, setzte sich lange Zeit in der bundesdeutschen Theologie als unreflektiertes Paradigma auch dort fort, wo sich die jeweiligen Theologen nicht mit dem akademischen Label „Barthianer“ versehen lassen wollten⁸¹. Dieses Paradigma stand in deutlichem Gegensatz zu der von Klaus Scholder in derselben Denkgewohnheit als „politisch“⁸² denunzierten Theologie vieler zeitgenössischer Wissenschaftler und Kirchenführer, die zumindest bis zu diesem Zeitpunkt auch auf theologischer Ebene eine Verständigung mit dem Nationalsozialismus anstrebten.

Der Esslinger Dekan Kurt Hennig (1910–1992) beschrieb in den 1980er Jahren seine Examensphase im Evangelischen Stift, die in die Zeit des aufkommenden Gegensatzes zwischen „Deutschen“ und „Bekennenden“ Christen fiel, unter dem Titel „Athanasius geht immer vor!“ Darin schildert er einerseits die von den politischen Umbrüchen unbeeindruckte und abgeschiedene Studienatmosphäre des Stiftes und stellte dabei fest, dass „die Dominanz der Theologie vor der Politik außer Frage [stand]“⁸³. Gleichzeitig projizierte er damit das theologische Axiom der Bekennenden Kirche auf die Ebene der studentischen Alltagswirklichkeit. Auf der anderen Seite folgte der konservative Hennig unter ausdrücklichem Bezug auf Barth dessen paradigmatischer Forderung, dass Theologie eine gleichsam vopolitische Angelegenheit ohne gesellschaftliche Bedingtheit darstellte⁸⁴.

Doch die soziopolitischen Veränderungen waren durchaus Gegenstand des Stiftsalltages. Die Stiftler wurden – wie auch die Angehörigen der evangelisch-theologischen Seminare⁸⁵ – aufgefordert, in die SA einzutreten. Auch die entstehen-

⁸⁰ SCHOLDER, Bd. 1 (wie Anm. 27) S. 548.

⁸¹ Kritisch dazu etwa Robert P. ERIKSEN/Susannah HESCHEL, *The German Churches Faces Hitler. Assessment of Historiography*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 23 (1994) S. 433–459 und Norbert FRIEDRICH, *Die Erforschung des Protestantismus nach 1945. Von der Bekenntnisliteratur zur kritischen Aufarbeitung*, in: *Gesellschaftspolitische Neuorientierungen des Protestantismus in der Nachkriegszeit* (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 3), Münster 2002, S. 9–35.

⁸² Zur pejorativen Gebrauch des Politikbegriffs siehe DOERING-MANTEUFFEL (wie Anm. 36).

⁸³ Kurt HENNIG, „Athanasius geht immer vor!“, in: Siegfried HERMLE/Rainer LÄCHELE/Albrecht NUDING (Hg.), *Im Dienst an Volk und Kirche! Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930 bis 1950*, Stuttgart 1988, S. 342. Athanasius (ca. 295–373) war Bischof von Alexandria und prominente Gegner des Arianismus. Hennig nutze die Formel „Athanasius ging vor“ mehrfach, um zu betonen, dass die Stiftler lieber über die Christologie des altkirchlichen Theologen stritten als über aktuelle Politik.

⁸⁴ Zugleich begründet Hennig mit seiner Reflektion der 1930er Jahre auch seinen eigenen kirchenpolitischen Standpunkt, den er ab den 1970er Jahren einnahm.

⁸⁵ Hans Lempp (1917–1993), von 1964–1971 Pfarrer in Denkendorf, berichtet, dass er als Uracher Seminarist 1934 mit der ganzen Klasse in die SA-Studentenstandarte „Gerhard Schumann“ eingetreten war. Siehe Hans LEMPP, *Christ in Not, Christ durch Not. Das innere Erleben in neun Jahren russischer Gefangenschaft, Metzingen 1955*, S. 28. Heinrich Link (1921–2005), von 1966–1986 Pfarrer in Nellingen, schildert in seinen Erinnerungen an die

de innerkirchliche Opposition gegen die deutschchristliche Grundstimmung im kirchlichen Protestantismus registrierte man aufmerksam, nicht zuletzt durch die kirchenpolitische Rolle, die der Ephorus des Stiftes, Karl Fezer, bei der Schaffung einer einheitlichen Reichskirche einnahm, in dem er sich deutlich für den Kandidaten der Deutschen Christen, den Militärpfarrer Ludwig Müller, einsetzte⁸⁶.

Höhepunkt des als Kirchenkampf empfundenen protestantischen Identitätskonflikts war für Württemberg der Versuch der Reichskirchenleitung, im Herbst 1934 die Landeskirche unter deutschchristlichen und zentralistischen Gesichtspunkten umzuorganisieren und in ihrer rechtlichen Selbstständigkeit einzuschränken⁸⁷. Landesbischof Wurm und andere Vertreter der Kirchenleitung wurden auf Betreiben des Reichsbischofs Ludwig Müller ebenso wie einige kirchliche Amtsträger der unteren und mittleren Ebene beurlaubt, weil sie sich den Eingliederungsbestrebungen der Reichskirche verweigert hatten⁸⁸. Stattdessen wurde eine deutschchristliche Kirchenleitung unter der Führung von Pfarrer Eberhard Krauß gebildet. Die Amtsenthebung und der folgende Hausarrest für Wurm personalisierten das im protestantischen Milieu vagierende zunehmende Unbehagen gegen die religiösen Vorstellungen der Deutschen Christen und aktivierten breiten Protest auf allen kirchlichen Ebenen. Auf diese Weise konnte Wurm die mentale Leerstelle ausfüllen, die die Abdankung des Königs im württembergischen Protestantismus hinterlassen hatte. Was Norbert Haag für die Pfarrerschaft des Dekanats Herrenberg luzide analysiert hat, gilt für die Mehrheit unter den württembergischen Kirchenchristen: Der „Widerstand der Theologen war um zwei Brennpunkte zentriert:

Seminarzeit einen Anwerbeversuch der Waffen-SS wohl im Frühjahr 1940 im Seminar Blaubeuren, dem die Promotion nur durch eine freiwillige Meldung zur Luftwaffe oder Infanterie ausweichen konnte. Vgl. Heinrich LINK, Die Seminarzeit in Maulbronn und Blaubeuren 1937 bis 1940, Neuhausen 2004 (unveröffentlichtes Manuskript), S. 56 f.

⁸⁶ Vgl. etwa Ernst BOCK, Feste Burg im Sturm der Zeit, in: Siegfried HERMLE/Rainer LÄCHELE/Albrecht NUDING (Hg.), Im Dienst an Volk und Kirche! Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930 bis 1950, Stuttgart 1988, S. 55–61. Auch ein Großteil der anderen Beiträge in diesem Band – im Grunde auch der von Hennig – bestätigen diese Tendenz ebenso wie bei Manfred MEZGER, Repetent im Stift – Kontinuität und Widerspruch, in: Friedrich HERTEL (Hg.), In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen, Stuttgart 1986, S. 242–255, hier S. 249.

⁸⁷ Zu der Einordnung der Ereignisse in Württemberg in die Gesamtkonzeption der Reichskirchenleitung und der Parallelität der Strategie gegenüber der bayerischen Kirche siehe, allerdings mit einer deutlichen Fixierung auf den Akteur Adolf Hitler, SCHOLDER, Bd. 2 (wie Anm. 75) S. 309–355.

⁸⁸ Zu den genauen Umständen der Beurlaubung und Festsetzung Wurms im Hausarrest siehe Joachim BOTZENHARDT, „Befreien Sie unseren Landesbischof aus seinem unwürdigen Hausarrest und Bewachung“. Die „Beurlaubung“ und „Schutzhaft“ von Theophil Wurm im Herbst 1934 und ihre Bedeutung für den Kirchenkampf in Württemberg, in: BWKG 97 (1997) S. 129–156. Auf das Ausmaß der Beurlaubung auch von Dekanen, Pfarren und Vikaren hat Hansjörg Kammerer in seiner schuldgeschichtlichen Studie „Amtsenthoben“ hingewiesen; KAMMERER (wie Anm. 45).

Verteidigung der Autonomie der Landeskirche und Bekämpfung der Deutschen Christen⁸⁹. Dieser anhaltende Widerstand der landeskirchlichen Bürokratie und der Mehrheit ihrer Amtsträger äußerte sich beispielsweise dadurch, dass sich viele Pfarrer die Dienstanweisungen der vorläufigen Kirchenleitung weiterhin durch Wurm bestätigen ließen. Dieses Verhalten und die Mobilisierung der kirchlichen Öffentlichkeit, etwa in Demonstrationen vor der Wohnung des abgesetzten Landesbischofs und den Gebäuden des Oberkirchenrates sowie Unterschriftensammlungen und Bekenntnisgottesdiensten, riefen Reaktionen im europäischen Ausland hervor, die den Abbruch der reichskirchlichen Eingliederungsbestrebungen nach sich zogen⁹⁰. Die Kirchenleitung unter Wurm blieb, ebenso wie die bayerische und hannoversche, im Amt, so dass diese drei Kirchen in der Folge als „intakte“ Kirchen galten. Wurm selbst wurde durch diese Auseinandersetzung zum „Märtyrer des Kirchenkampfes“⁹¹. Diese Zuschreibung und die zugrunde liegende Dramatik im Ereignisablauf erzeugten auch für diejenigen der späteren Pfarrer, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht einmal ihr Studium aufgenommen hatten, die Empfindung vom Kirchenkampf geprägt zu sein.

Bei beiden von Haag genannten Brennpunkten handelt es sich um innerkirchliche Oppositionsstrategien oder allenfalls um eine eingeschränkte Auflehnung gegen die nationalsozialistische Kirchenpolitik. Eine generelle Widerstandshaltung gegen den Nationalsozialismus lässt sich daraus aber nicht ableiten. Denn parallel zu den Solidaritätsaktionen für Theophil Wurm wurde auf der semantischen und symbolischen Ebene Einklang mit dem nationalsozialistischen System demonstriert. Die jubelnde Menge empfing Wurm zum Beispiel nach der Aufhebung des Hausarrestes mit dem „Deutschen Gruß“ und „Heil“-Rufen⁹². Eine Gruppe von über 400 Tübinger Theologiestudenten war zudem angereist, um zu demonstrieren, dass „auch die nationalsozialistische Jugend“ hinter Wurm stünde. Zum Ende dieser Kundgebung wurde dann ein eigentümlich gemischtes Liedgut gepflegt: Dem Horst-Wessel-Lied folgte der alte protestantische Kampfchoral „Ein feste Burg ist unser Gott“⁹³. Im Mentalitäts- und Erinnerungshaushalt der württembergischen

⁸⁹ HAAG, Kirche (wie Anm. 70) S. 167. Dort auch beispielhaft die Reaktion eines Kirchenbezirks auf die Ereignisse.

⁹⁰ Zu den Reaktionen des Auslandes siehe Ernst C. HELMREICH, The Arrest and Freeing of the Protestant Bishops of Württemberg and Bavaria, September – Oktober 1934, in: *Central European history* 2 (1969) S. 159–169.

⁹¹ LEHMANN (wie Anm. 71) S. 334.

⁹² Eine Fotografie der jubelnden Menge, die Wurm mit erhobenem rechten Arm begrüßt, bei Jörg THIERFELDER, Die evangelische Landeskirche in Württemberg in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Manfred GAILUS/Wolfgang KROGEL (Hg.), *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, Berlin 2006, S. 446–469, hier S. 446.

⁹³ Eberhard RÖHM/Jörg THIERFELDER, Anpassung, Zweifel, Protest. Das evangelische Stuttgart zwischen 1933 und 1939, in: Karlheinz FUCHS (Hg.), *Anpassung, Widerstand, Verfolgung. Die Jahre von 1933 bis 1939*, Stuttgart 1984, S. 342–364, hier S. 352–364. Bei einem Massenaufmarsch vor einer Stuttgarter Polizeiwache, in der sich nach einem Solidaritätsgottes-

Pfarrer setzte sich jedoch eine andere dominante Geschichtsdeutung der Ereignisse fest: „Staat und Partei hatten in der Öffentlichkeit eine Niederlage erlitten.“⁹⁴

Verbunden mit dem Bewusstsein der Resistenz gegen das nationalsozialistische System war die permanent wiederholte Erzählung der „Intaktheit“ der Landeskirche. Schließlich war das kirchenpolitische Projekt der nationalsozialistischen Regierung, die Reichskirche, durch das Abwehrverhalten der württembergischen und der bayerischen Landeskirche tatsächlich Ende 1934 gescheitert⁹⁵.

Die Landeskirche in Württemberg war in dieser Erzähltradition nicht nur in ihrem kirchenrechtlichen Bestand „intakt“ geblieben, sondern sie verstand sich auch in ihrer Gesamtheit als Teil der Bekennenden Kirche. Trotz dieses Selbstbildes gab es in Württemberg gleich zwei Bekenntnisbewegungen, die sich vor allem entlang der moderaten auf Ausgleich bedachten Linie Wurms, der den offenen Konflikt vermeiden wollte, schieden. Diesseits dieser Linie stand die von Theodor Dipper und Wolfgang Metzger getragene „Evangelische Bekenntnisgemeinschaft“, die aus der Kirchlich-Theologischen Arbeitsgemeinschaft entstanden war und die den kirchenpolitischen Kurs Wurms im Grundsatz mit trug. Der Großteil der organisierten württembergischen Pfarrerschaft unterstützte die „Bekenntnisgemeinschaft“, die eher Personenverband als Institution war. Jenseits dieser Linie befand sich die „Kirchlich-theologische Sozietät“, die mit den Namen Hermann Diem, Paul Schempp, Heinrich Fausel und Richard Widmann verbunden ist. Die „Sozietät“ übte erhebliche Kritik an der theologischen, kirchenrechtlichen und politischen Orientierung der Kirchenleitung und trat zeitweise für eine alternative Kirchenleitung durch den Landesbruderrat ein⁹⁶. Wie in den deutsch-

dienst für Wurm mehrere verhaftete Pfarrer aufhielten, wurden die freigelassenen Pfarrer mit Heilrufen begrüßt. Siehe KAMMERER (wie Anm. 45) S. 54.

⁹⁴ Gerhard SCHÄFER, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg von den Anfängen bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Heinz SPROLL/Jörg THIERFELDER (Hg.), Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg, Stuttgart 1984, S. 136–157, hier S. 155. Zur schwierigen Einordnung kirchenoppositionellen Verhaltens und des politischen sowie religiösen Widerstandes in der theologischen Nachkriegshistoriografie siehe Kurt MEIER, Die historische Bedeutung des Kirchenkampfes für den Widerstand im Dritten Reich. Zeitgenössische und aktuelle Aspekte zur Urteilsbildung, in: BWKG 83/84 (1983/84) S. 1951–1979. Zusammenfassend dazu KÖHLER/THIERFELDER (wie Anm. 78), insbesondere S. 86–88, die resümieren: „Nach dem Zeiten Weltkrieg hat es nicht an Versuchen gefehlt, die Kirchen als Widerstandsbewegungen gegen das Dritte Reich zu stilisieren. [...] Doch die Kirchen waren keine Widerstandsbewegung.“ (S. 86).

⁹⁵ Kurt MEIER, Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich, München 1992, S. 126.

⁹⁶ Zur Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg gibt es bisher lediglich die an einer bekenntnistheologischen Matrix orientierte Rechtfertigungsschrift Dippers. Siehe Theodor DIPPER, Die Evangelische Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg 1933–1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes im Dritten Reich, Göttingen 1966. Punktuell handelt auch das um wohlthuende Sachlichkeit bemühte biografische Porträt Dippers von Norbert Haag von der Bekenntnisgemeinschaft. Vgl. Norbert HAAG, Theodor Dipper, in: Rainer LÄCHELE/Jörg THIERFELDER (Hg.), Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche

christlich dominierten Landeskirchen wurde auch in Württemberg ein Landesbruderrat eingerichtet, der hier jedoch keine kirchenleitenden Funktionen übernahm. Da er nur zeitweise eine gemeinsame Plattform beider Gruppen war, wurde er hauptsächlich von der Bekenntnisgemeinschaft getragen.

Speziell die an der Dialektischen Theologie geschulte, verkündigungsorientierte theologische Ausrichtung des Kreises der Sozietät – weniger deren Vorstellungen von Kirchenordnung und Kirchenpolitik – war für die württembergische Pfarrerschaft der Nachkriegszeit relevant. Jenseits der ermittelten Prägungen durch die Hochschullehrer ist der Einfluss Hermann Diems und Paul Schempps, die beide erst in den 1950er Jahren Universitätsprofessuren übernahmen, auf die theologische Orientierung des kirchlichen Protestantismus Württembergs erheblich. Neben Diem und Schempp, der 1939 nach unbotmäßiger Kritik an der Kirchenleitung aus dem württembergischen Pfarrdienst entlassen worden war, erhielten auch andere Vertreter der Kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg nach dem Zweiten Weltkrieg Universitätslehrstühle, wie etwa Ernst Fuchs oder Ernst Bizer. Durch die Verlagerung profilierter „Kirchenkämpfer“ mit dezidierten theologischen und kirchenpolitischen Oppositionshaltungen aus dem Kirchendienst in die Ausbildung des Theologennachwuchses wurde dazu beigetragen, dass die mentalen Grundstrukturen der theologischen Konfliktlagen aus der Zeit des Nationalsozialismus in den bundesrepublikanischen kirchlichen Protestantismus tradiert wurden. Diese konnten Ende der 1960er Jahre in einem Teilbereich der Pfarrerschaft reaktiviert werden⁹⁷.

und Nationalsozialismus in Württemberg, Stuttgart 1998, S. 433–450, hier S. 436–439. Zur Vorgeschichte der Bekenntnisgemeinschaft und zum theologischen Programm der Kirchlich-theologischen Arbeitsgemeinschaft siehe Sören WIDMANN, Die Kirchlich-Theologischen Arbeitsgemeinschaften (KTA) in Württemberg. Ein konziliares Projekt junger Theologen, „frei und verbindlich für die Kirche zu reden und zu handeln.“, in: Rainer LÄCHELE/Jörg THIERFELDER (Hg.), Württembergs Protestantismus in der Weimarer Republik, Stuttgart 2003, S. 32–49. Zur Kirchlich-theologischen Sozietät siehe ereignisorientiert Martin WIDMANN, Die Geschichte der Kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg, in: Karl-Adolf BAUER (Hg.), Predigtamt ohne Pfarramt? Die „Illegalen“ im Kirchenkampf, Neukirchen-Vluyn 1993, S. 110–190 und eine konfliktgeschichtliche Darstellung bei Dipper sowie punktuell auch bei Renate BRANDT, Hermann Diem (1900–1975) und Harald Diem (1913–1941), in: Rainer LÄCHELE/Jörg THIERFELDER (Hg.), Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg, Stuttgart 1998, S. 481–504, insbesondere S. 486–494. Erinnerungsgeschichtlich Tübinger Projektgruppe Frauen im Kirchenkampf, Im Dunstkreis der rauchenden Brüder. Frauen im württembergischen Kirchenkampf, Tübingen 1997.

⁹⁷ Es ist augenscheinlich, dass die nachdrücklichsten Kritiker der württembergischen Kirchenleitung nach dem Zweiten Weltkrieg – zum Teil mit deren Unterstützung – Lehraufträge erhielten und damit als Hochschullehrer für die Theologenausbildung zuständig wurden. Dieses Paradoxon wurde, wie die Karrierewege der bekenntnisbewegten Pfarrer überhaupt, bisher noch nicht systematisch untersucht.

Der Erinnerungskomplex „Württembergische Kirche im Nationalsozialismus“ weist indes neben den Ereignissen im „heiße[n] Herbst“⁹⁸ 1934 zwei weitere mentalitätsprägende Momente auf. Sie betrafen die Frage der Treueverpflichtung von Pfarrern als Religionslehrer und die Konflikte um die Einführung des Weltanschauungsunterrichts ab 1938. In beiden Fällen waren Pfarrer und Kirchengemeinden flächendeckend betroffen, so dass diese Erinnerungsorte weithin verbreitet sind und auch für die nachwachsende Pfarrergeneration zum Kristallisationspunkt der eigenen Identität werden konnten. Im Bereich der Schule verknüpfte die württembergische Geistlichkeit allgemeine Säkularisierungsgängste mit der konkreten Problematik der nationalsozialistischen Entkonfessionalisierungskonzeptionen. Hatten die Pfarrer noch wenige Jahrzehnte zuvor die Schulaufsicht in ihren Pfarochien inne, so sahen sie sich nun massiven staatlichen Verdrängungsstrategien ausgesetzt.

Auf behördliche Anordnung mussten 1937 alle Geistlichen, die auch Religionsunterricht gaben, einen Treueeid auf Adolf Hitler leisten. Da nach württembergischem Brauch nahezu jeder Pfarrer, der eine Gemeindepfarrstelle innehat, am örtlichen Religionsunterricht beteiligt ist, betraf dies fast alle Pfarrer. Die meisten Pfarrer legten das Treuegelöbnis nur vorbehaltlich eines Verweises auf ihre religiösen Bindungen ab. Dieser Vorbehalt wurde von vielen Schulbehörden nicht akzeptiert. Sie entzogen 700 Geistlichen das Recht zur Erteilung von Religionsunterricht⁹⁹.

Werner Jetter (1913–2004), damals bereits als Vikar im unständigen Pfarrdienst, schildert die für die Geistlichen ungewohnte Situation beim Gelöbnisakt: „Wir traten in Reihe bei dem Herrn Kimmich [dem zuständigen Schulrat, CK] an und legten das Gelöbnis in seine nicht unfreundliche, aber parteikühle Hand hinein ab. Dann suchte jeder nach Hause zu kommen, ohne noch viel mit anderen reden zu wollen. Nach dem Choral von Leuthen¹⁰⁰ war keinem zumute. Aber am anderen Morgen wartete in derselben Schule meine nächste Religionsstunde wieder auf mich.“¹⁰¹

⁹⁸ Jörg THIERFELDER, *Das evangelische Esslingen 1934: Ein heißer Herbst*, in: *Landesgeschichte und Geschichtsdidaktik. Festschrift für Rainer Jooß* (Gmünder Hochschulreihe, Bd. 24), Schwäbisch Gmünd 2004, S. 191–209.

⁹⁹ KÖHLER/THIERFELDER (wie Anm. 78) S. 75 f.; Thomas SCHNABEL, *Württemberg zwischen Weimar und Bonn 1928–1945/46*, Stuttgart 1986, S. 426–242; Jörg THIERFELDER, *Die Auseinandersetzung um Schulreform und Religionsunterricht im Dritten Reich zwischen Staat und evangelischer Kirche in Württemberg*, in: Manfred HEINEMANN (Hg.), *Erziehung und Schulung im Dritten Reich*, Bd. 1, Stuttgart 1980, S. 230–250, hier S. 239.

¹⁰⁰ Nach der Schlacht von Leuthen 1757 wurde von der siegreichen preußischen Armee der Choral „Nun danket alle Gott“ gesungen.

¹⁰¹ Werner JETTER, „Dem Führer treu und gehorsam“ – Staatlicher Gehorsamseid 1937/38. Pfarrer im Widerstreit zwischen staatlicher Forderung und evangelischer Verpflichtung, in: Martin KLUMPP (Hg.), *Wer ist unser Herr? Evangelische Christen und das Dritte Reich. Erfahrungen aus Stuttgart*, Stuttgart 1982, S. 101–137, hier S. 129. Der kirchliche gewünschte

In den Gemeinden, in denen die Pfarrer keinen Religionsunterricht mehr erteilen durften, führte man mit den so genannten „kirchlichen Unterweisungen“ einen christlichen Ersatzunterricht ein. Reichsweit einmalig sollte der schulische Religionsunterricht, der bereits zuvor etwa in der Frage der Behandlung des Alten Testaments staatlich reglementiert wurde¹⁰², ab April 1939 durch den staatlichen Weltanschauungsunterricht substituiert werden¹⁰³. Diese als Angriff auf die religiösen Sozialisationsinstanzen empfundene Maßnahme aktivierte multiple Integrationsmechanismen innerhalb des protestantischen Milieus¹⁰⁴. Die Milieuloyalität der Gemeindeglieder war stärker, als der württembergische Kultminister Christian Mergenthaler angenommen hatte, so dass nur eine kleine Zahl der Schülerinnen und Schüler den Weltanschauungsunterricht besuchte.

Gleichwohl befand sich – jenseits der kritischen Ereignisse auf der Ebene der Kirchenleitung – die Volkskirche vor Ort in der Defensive¹⁰⁵. Die kirchlichen Sozialisationsinstanzen waren durch den nationalsozialistischen Kulturan-spruch in Frage gestellt¹⁰⁶ oder auf genuin religiöse Veranstaltungsformen redu-

Beamteneid geriet zur Farce, als ihn Staat und Partei für bedeutungslos erklärten. Siehe EHMER, Gott und Welt (wie Anm. 60) S. 165 f.

¹⁰² Dazu in einem ersten Überblick bei Jörg THIERFELDER, Der Streit um die Behandlung des Alten Testaments im Religionsunterricht in der badischen und württembergischen Landeskirche während der Zeit des Nationalsozialismus, in: Gerhard BÜTTNER/Jörg THIERFELDER (Hg.), Religionspädagogische Grenzgänge. Festschrift für Erich Bochinger und Martin Widmann, Stuttgart 1988, S. 199–211.

¹⁰³ THIERFELDER, Schulreform (wie Anm. 99) S. 242 f; DERS., Landeskirche in Württemberg (wie Anm. 92) S. 463.

¹⁰⁴ Da es für den Religionsunterricht weiterhin rechtliche Garantien gab, mussten die Eltern ihre Kinder vom Religionsunterricht abmelden. An dieser Stelle setzten die kirchlichen Integrationsbemühungen an. Mit Kanzelabkündigungen, Gemeindeveranstaltungen und Flugblättern der örtlichen Kirchengemeinderäte wurden die Eltern an ihre kirchliche Bindung erinnert und zur Bekenntnistreue ermahnt. Ein solches Flugblatt ist abgedruckt bei EHMER, Gott und Welt (wie Anm. 60) S. 193.

¹⁰⁵ Thomas Schnabel hat darauf hingewiesen, dass in der Geschichte der evangelischen Landeskirche im Nationalsozialismus „in erster Linie die spektakulären Ereignisse und nicht der Alltag überliefert werden“ und schildert dann den alltäglichen Loyalitätskonflikt zwischen Kirchengemeindeglieder und Parteihörigkeit vor allem in der dörflichen Lebenswelt. Vgl. SCHNABEL (wie Anm. 99) S. 417–421, Zitat S. 417. Verlagert man den Fokus von der Handlungsebene auf die Ebene der Denk- und Verhaltensmuster, wie dies in neueren Forschungen über andere Landeskirchen erprobt wurde, zeigt sich eine erhebliche nationalsozialistische Durchdringung des protestantischen Milieus. Siehe etwa GAILUS, Protestantismus (wie Anm. 18); Wolfhart BECK, Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 42), Paderborn 2002 und Björn MENSING, Pfarrer und Nationalsozialismus: Geschichte einer Verstrickung am Beispiel der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Göttingen 1998.

¹⁰⁶ Etwa durch die sukzessive Aufhebung der Konfessionsschulen und deren Substitution durch die „Deutsche Volksschule“, einer simultanen Schulform, oder die vielfachen Versuche, kirchliche Kindergärten durch Kindergärten der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt abzulösen oder mit diesen zu konkurrieren. Zur Kindergartenfrage siehe SCHNABEL (wie

ziert¹⁰⁷. Diese Zurückdrängung kirchlicher Einflussmöglichkeiten auf die jugendlichen Sozialisationsinstanzen hatte als existenzielle Erfahrung besonders für die späteren Theologiestudierenden, deren Familien im kirchengebundenen, protestantischen Milieu verankert waren, nachhaltige Wirkung und schufen so mentale Bezugspunkte für später wahrgenommene Prägungen in der Zeit des Kirchenkampfes¹⁰⁸.

Die bereits praktizierenden Pfarrer zogen sich in dieser Situation zunehmend auf eine religiös codierte Sprache zurück. Werner Jetter beschreibt das Dilemma der pfarramtlichen Praxis: „Wo immer man als Pfarrer hinkam, auf den Friedhof oder in Wohnungen, man wusste selten, was man da, was man dort sagen konnte, sagen musste oder nicht sagen durfte, um den anderen nicht zu verprellen oder auch, um sich selber und ihn nicht zu gefährden. Man gewöhnte sich daran, vor allem bei Predigten sich mit der biblisch-kirchlichen Traditionssprache sozusagen abzusichern. Für Eingeweihte war da rasch vieles gesagt, ohne dass man's mit Klartext auch für Außenstehende hätte verdeutlichen müssen. Man blieb so religiös geschützt, der Klartext wäre zwangsläufig riskant politisch gewesen.“¹⁰⁹

Unter diesen Bedingungen entwickelte sich eine von Jetter karikierte „pastorale Kirchenkampfmentalität“, die zwischen einem verhaltenen Drang nach politischer Aktion und dem Rückzug in den legitimen Rahmen der inneren Frömmigkeit schwankte. „Bei den radikalen Kirchenkämpfern herrschte wohl das Gefühl vor, zu den Landsknechten im verlorenen Haufen des lieben Gottes zu gehören. Im Stillen betete man da um den Sturz des Tyrannen; untereinander tröstete man sich bei leidenschaftlichen theologischen Bibelarbeiten; und dazwischen erfrischte man sich manchmal mit den neuesten politischen Witzen. Die anderen im milderen Lager mochten sich eher als Leidende vorkommen: leidend an den eigenen Hemmungen wie an der kirchlichen Zerrissenheit. Leidend vor allem an der schmerzlich empfundenen Verkennung der eigenen Vaterlandsliebe.“¹¹⁰

Anm. 99) S. 421–426 und KÖHLER/THIERFELDER (wie Anm. 78) S. 69f. Zur Schulfrage siehe THIERFELDER, Schulreform (wie Anm. 99) S. 235f.

¹⁰⁷ So konnte in den kirchlichen Jugendgruppen nach Eingliederung der Evangelischen Jugendverbände in die nationalsozialistischen Jugendorganisationen lediglich Bibelstunden abgehalten werden. Sport oder andere Arten der Freizeitgestaltung waren in organisiertem Rahmen nicht mehr erlaubt. Eine mit persönlichen Dokumenten unterlegte punktuelle Darstellung gibt der damalige Landesjugendpfarrer Manfred Müller. Müller hatte, gemeinsam mit dem späteren Esslinger Dekan Kurt Hennig, der als Vikar bei der Landesjugendstelle eingesetzt war, versucht, kirchliche Jugendarbeit unter den Bedingungen staatlicher Reglementierung zu organisieren. In eher erbaulichem Charakter berichtet Theo Braun über die Jugendarbeit in den Kirchenbezirken Esslingen und Nürtingen. Manfred MÜLLER, *Jugend in der Zerreißprobe. Persönliche Erinnerung und Dokumente eines Jugendpfarrers im Dritten Reich*, Stuttgart 1982; Theo BRAUN, *Entscheidung: Ja oder Nein. Erinnerungen an die Evangelische Jugendarbeit im Dritten Reich*, Stuttgart 1980.

¹⁰⁸ Vgl. auch OWETSCHKIN (wie Anm. 15) S. 114.

¹⁰⁹ JETTER (wie Anm. 101) S. 117.

¹¹⁰ Ebd., S. 118.

Damit hat Jetter auch den stillen Konflikt vieler protestantischer Pfarrer beschrieben, die leise an ihren eigenen mentalen Dispositionen verzweifelten. Trotz der ungebrochenen Bereitschaft zu einer nationalprotestantischen Grundhaltung fühlten sie sich vom nationalsozialistischen Staat verstoßen und in ihren kirchlichen Interessen zurückgewiesen.

Die komplexen theologischen, kirchenpolitisch-verfassungsrechtlichen, kirchenpraktischen und politischen Konfliktlagen, der innerkirchliche Richtungsstreit und das problematische Außenverhältnis zu Staat und Partei dominierten den Mentalitäts- und Erinnerungshaushalt der Nachkriegspfarrerschaft.

Daneben praktizierte man jedoch auch die „Politik des württembergischen Burgfriedens“ und nutzte die polykratische Struktur im nationalsozialistischen System aus. Mit dieser Formel beschrieb Thomas Schnabel die vielfältigen konstruktiven Interaktionen in den Jahren 1938 bis 1941 zwischen kirchlichen Akteuren und Parteistellen auf örtlicher wie auch auf Landesebene, die ohne Rücksicht auf die staatlichen Behörden möglich waren¹¹¹.

Mit Beginn des Zweiten Weltkrieges entspannte sich das Bedrohungsgefühl innerhalb des protestantischen Milieus. Die örtlichen Konflikt-, Kooperations- und Konkurrenzsituationen mit den Vertretern von Staat und Partei verloren angesichts des zunehmenden Eindringens des Kriegsalltags in die protestantische Lebenswelt an Bedeutung. Die kirchlichen Rituale, die Kriegsgebetsstunden und Gefallenen-gedenkgottesdienste stellten integrierende und stabilisierende gesellschaftliche Faktoren dar und vermochten der Kirche gegenüber den nationalsozialistischen Organisationen einen funktionellen Vorsprung zu verschaffen. Dies war jedoch im zunehmenden Maße dadurch erschwert, dass auch die wehrtauglichen Pfarrer zum Kriegsdienst einberufen wurden.

Gerade die Geburtsjahrgänge ab 1911, also die Jahrgänge der Theologen, die gemäß der kirchlichen Karriereregeln eigentlich erst nach Ende des Krieges in Gemeindepfarrämter kamen, mussten Kriegsdienst leisten. Die wenigsten der ordinierten Geistlichen wurden als Wehrmachtseelsorger, als Nichtkombattante in den Dienstbereich des Feldbischofs versetzt. Im Regelfall setzte man die Pfarrer entsprechend ihrer militärischen Vorbildung im Waffendienst oder der Militärverwaltung ein. Doch auch dann waren sie von den kirchlichen Dienststellen angehalten, als „Diener unserer Kirche [...] christlichen Missionsdienst“ zu leisten¹¹². Da-

¹¹¹ SCHNABEL (wie Anm. 99) S. 432–440; THIERFELDER, Landeskirche in Württemberg (wie Anm. 92) S. 465 f. Gleichwohl ist Gunter van Nordens hastige Bemerkung, wonach der „Kirchenkampf“ für die „normalen Kirchenchristen“ keine Alltagsrelevanz gehabt haben dürfte, weil auf den unteren Organisationsebenen die „Kirche nicht ein Ort des Kampfes, sondern des Friedens und der Versöhnung“ war, zumindest für die württembergische Landeskirche stark anzuzweifeln. Vgl. Günther VAN NORDEN, Die evangelische Kirche am Vorabend des Zweiten Weltkriegs, in: Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 104), Köln 1991, S. 103–120, hier S. 106.

¹¹² Theophil Wurm „An die bei der Wehrmacht stehenden Geistlichen der württ[embergischen] Landeskirche“ Ende 1941. Zitiert nach Siegfried HERMLE, Predigt an der Front. Zur

bei wurden die meisten – oft zu den besonders arbeitsintensiven Zeiten des Kirchenjahrs – zu Arbeitsurlauben in der Heimat abgestellt, in denen sie ihre Pfarrbezirke pastorierten. Die aktiven Frontsoldaten richteten ihre Zukunftserwartung hingegen auf den allgegenwärtigen Tod aus. Nicht wenigen wurde so die Soldatenzeit zwischen den religiösen Anfragen der Kriegskameraden und eigenen Kriegshierophanien zum Motivationsgrund für ihre spätere seelsorgerliche Tätigkeit¹¹³.

Trotz eines prinzipiellen Patriotismus in allen Lagern des kirchlichen Protestantismus wurden rasch eigene kirchliche Deutungsangebote für das Kriegsgeschehen entwickelt. So stand nicht der „Existenzkampf des deutschen Volkes“, wie es die nationalsozialistische Lesart vorsah, sondern der Krieg „als Strafe Gottes“ im Vordergrund vieler Predigten¹¹⁴. Eine Verweigerung gegenüber den personellen und

Tätigkeit der Kriegspfarrer im Zweiten Weltkrieg, in: BWKG 102 (2002) S. 127–166, hier S. 142. Zur organisatorischen Struktur der Wehrmachtseelsorge siehe Dieter BEESE, Seelsorger in Uniform: evangelische Militärseelsorge im Zweiten Weltkrieg. Aufgabe – Leitung – Predigt, Hannover 1995, S. 60–68.

¹¹³ Der spätere Denkendorfer Pfarrer Hans Lempp (1917–1993) schreibt in seinen Erinnerungen an die russische Kriegsgefangenschaft: „Der Kriegsgefangene, nun einmal sehr nüchtern, kritisch, ja sogar misstrauisch geworden, will beim Pfarrer hinter den Worten den übereinstimmenden Wandel sehen. [...] Ich habe zunächst einfach versucht [...] allen ein guter Kamerad zu sein. Da ich von vornherein davon überzeugt war, dass jetzt eine gottgewollte Leidens- und Prüfungszeit für mich hereingebrochen sei, habe ich mich [...] abgefunden in der Überzeugung, dass Gott, wenn es sein Wille ist, mich auch in solchen Verhältnissen erhalten kann.“ LEMPP, Christ in Not (wie Anm. 85) S. 17f. Für den späteren Esslinger Dekan Helmut Pfeiffer (1909–2002) wurde ein Erlebnis, das er nach einer schweren Verwundung bei Stalingrad hatte, zum Reflektionspunkt seiner späteren Arbeit. In einem 1994 verfassten Rückblick setzt er dies unmittelbar vor die Schilderung seines Karrierewegs. „Als ich nach einer Woche mit dem LKW nach hinten transportiert werden sollte und wartend auf der Erde saß, stieg in mir plötzlich die Frage auf: was nimmst du nun als inneren Ertrag aus den schweren Tagen mit? Ich kann heute noch nicht erklären, wie es geschah, aber mit letzter Gewissheit durchzuckte mich wie ein Blitz das eine Wort: VATER. Den ganzen Abend und am folgenden Tag habe ich [...] dieses eine Wort bewegt. Nein, es hat mich bewegt, ohne dass ich damit zu Ende kam.“ Helmut PFEIFFER, Jesu, meine Freude: [Rundbrief], Berglen 1994, S. 11f. Siehe auch das mit nachträglichen Kommentaren versehene Tagebuch des späteren Esslinger Dekans Kurt Hennig (1910–1992), das vornehmlich aus bürgerlicher Sicht den soldatischen Alltag zwischen Ostfront, heimatlichen Pfarrdiensten und Südfront schildert oder die im Stile eines Antikriegsromans verfassten Lebenserinnerungen von Dankwart-Paul Zeller (1924–2010), der die existentiellen Zweifel des jungen Soldaten beschreibt. Kurt HENNIG, Tragen und erretten. 1. September 1939 bis 1. September 1945, Stuttgart 1986; Dankwart-Paul ZELLER, Galerie-Kneipe. Ein ausgefallenes Wiedersehen, Stuttgart 1997. Der Physiker Alfred Kull (1919–1988) entschloss sich im Zweiten Weltkrieg ebenso zum Theologiestudium und anschließenden Pfarrdienst wie der frühere Medizinstudent Herbert Krauß (1921–2001). Neben den Beispielen aus Württemberg bestätigt auch Dimitrij Owetschkin die Bedeutung der Kriegserfahrung für die Berufsentscheidung. OWETSCHKIN (wie Anm. 15) S. 114.

¹¹⁴ Das Motiv des Krieges als „Strafe Gottes“ ist alt. Vgl. im Überblick: Andreas HOLZEM, Krieg und Christentum. Motive von der Vormoderne zur Moderne, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 26 (2006) S. 15–30. Doch unter den Bedingungen des national-

ideellen Forderungen, die der Krieg stellte, ist daraus aber nicht ablesbar. Der Krieg blieb eine nicht hinterfragte nationale Notwendigkeit¹¹⁵.

Dankwart Zeller (1924–2010), in den 1960er Jahren Pfarrer in Köngen, beschreibt in seiner romanesken Lebenserinnerung die Wandlungen seines Vaters, der selbst württembergischer Pfarrer war, vom Sympathisanten des Nationalsozialismus, der unter dem Talar das braune Hemd der SA trug, zu einem Kritiker des Regimes. Trotz alltäglicher Widerständigkeiten gegen die Symbole, Rituale und Inhalte der nationalsozialistischen Bewegung, begleitete er das Kriegsgeschehen gleichwohl patriotisch: „Die martialischen SA-Schaftstiefel hat der Vater freilich nicht lange getragen. [...] Auch an riskanter Zivilcourage fehlte ihm nicht. [...] Doch als die deutschen Truppen in Paris einmarschierten, da hat er mit seinen Konfirmanden im fahngeschmückten Kirchturm die Glockenseile gezogen zu einem ausführlichen [...] Siegesgeläut.“¹¹⁶ Über die eigene Stimmungslage im Seminar Blaubeuren reflektierte Zeller in der Rückschau: „Der Taumel war echt und die ‚Gott-mit-uns‘-Koppelschlösser wurden noch blanker gerieben. [...] Wer wollte beiseitestehen, wenn der Erzfeind im Westen am Boden lag, die Kapitulation unterschrieb? Ein Hundsfott, wen das nicht freute.“¹¹⁷

Dieses Nebeneinander von nationalem Pflichtbewusstsein einerseits und partieller ideologischer Abgrenzung sowie wachsender ideologischer Indolenz andererseits, ermöglichte es der nachwachsenden Pfarrergeneration trotz der einschneidenden Kriegserlebnisse die Konfrontationserfahrung zwischen nationalsozialistischem Staat und protestantischer Kirche als mentalitätsbildendes Moment zu identifizieren und die Vorstellung zu entwickeln, vom Kirchenkampf geprägt zu sein.

3. Generationelle Erzählgemeinschaft und Mentalitätsbildung

Zu den entscheidenden Bewusstseinsbildern der untersuchten Nachkriegspfarrrer gehört also das Selbstbild der württembergischen Landeskirche im Nationalsozialismus als kämpfende Kirche. Es ist geprägt von der „schwerste[n] Identitätskrisis des deutschen Protestantismus“¹¹⁸ und lebt gleichzeitig von der wissenssoziolo-

sozialistischen Systems wurde dieses Motiv als versteckte Regimekritik gewertet. EHMER, Gott und Welt (wie Anm. 60) S. 199f.

Eine Analyse der für Zivilisten gehaltenen Predigten im Zweiten Weltkrieges, ähnlich der Arbeit von Wilhelm Pressel für den Ersten Weltkrieg, fehlt bislang. Zum Predigtinhalt einiger württembergischer Feldgeistlichen siehe HERMLE, Predigt (wie Anm. 112), insbesondere S. 144–166.

¹¹⁵ THIERFELDER, Landeskirche in Württemberg (wie Anm. 92) S. 465.

¹¹⁶ ZELLER (wie Anm. 113) S. 36f.

¹¹⁷ Ebd., S. 48.

¹¹⁸ Manfred GAILUS, Von der selbstgewählten hundertjährigen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Nachträgliche Anmerkungen zur Berliner Tagung „Protestantismus,

gisch orientierten „diskursiven Konstruktion einer Widerstandsidentität“¹¹⁹. Bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit des Zweiten Weltkrieges war die württembergische Kirchenleitung bemüht, ein erstes verbindliches Geschichtsbild über die Zeit des Nationalsozialismus anzubieten¹²⁰. Ziel sollte es sein, „das eigentliche Anliegen der Bekennenden Kirche und unserer Kirchenleitung“¹²¹ zum Ausdruck zu bringen. Auf diese Weise wurde eine Erinnerungssituation geschaffen, die man in Orientierung an Heinz Budes Bemerkungen zur „Bewegung von 1968“ als „generationelle Erzählgemeinschaft“¹²² beschreiben kann. Die Frage nach der tatsächlichen Teilhabe an Ereignissen und Aktionen tritt zugunsten eines „Wir-Gefühls“ zurück. Die so gebildete Gemeinschaft schuf einen „Resonanzraum für gleich gestimmte Assoziationen“.

Kristine Fischer-Hupe hat herausgearbeitet, wie sehr die kirchlichen Protagonisten der Zeit des Nationalsozialismus, besonders der Süddeutschen Landeskirchen, nach 1945 bemüht waren, eine Strategie der „Manifestation des Widerstandes“ und eine Weißbuch-Geschichtsschreibung zu forcieren¹²³. Diese Geschichtsdeutung hat sich in der württembergischen Pfarrerschaft im Wesentlichen durchgesetzt. Zwar forderte die Kirchlich-theologische Sozietät in Fortsetzung der alten Konfliktlinien einen kritischeren Umgang mit der jüngsten Vergangenheit ein und konstatierte bei der Landeskirche rückwirkend ein defizitäres Verhalten¹²⁴, doch im Erinnerungswissen der Nachkriegspfarver war das „damals Gesagte weithin verhallt“¹²⁵. Gehört wurde hingegen die Erzählung von der „Intaktheit“ der Landeskirche. Diese bezog sich zunächst auf den ausgebliebenen Austausch der kirchlichen Leitungseliten und stellte damit eine Abgrenzungsvor-

Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte“ (2002), in: DERS./Wolfgang KROGEL (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, Berlin 2006, S. 512–538, hier S. 515.

¹¹⁹ Kristine FISCHER-HUPE, Der Kirchenkampfdiskurs nach 1945. Wie katholische und evangelische Theologen in der frühen Nachkriegszeit über den Kirchenkampf der Jahre 1933–1945 sprachen, in: Kirchliche Zeitgeschichte 15/2 (2002) S. 461–489, hier S. 463.

¹²⁰ Vgl. im Folgenden Rainer LÄCHELE, Das Geschichtsbild des „Kirchenkampfes“ in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, in: Manfred GAILUS/Wolfgang KROGEL (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, Berlin 2006, S. 741–782, insbesondere S. 772–774.

¹²¹ Schreiben des Leiters des Evangelischen Presseverbandes für Württemberg Kurt Hutten an den Oberkirchenrat vom 19.3.1947 zitiert nach LÄCHELE, Geschichtsbild (wie Anm. 120) S. 472.

¹²² BUDE (wie Anm. 11) S. 193.

¹²³ FISCHER-HUPE (wie Anm. 119) S. 476–480.

¹²⁴ Ebd., S. 480–483.

¹²⁵ Georg KRETSCHMAR, Die „Vergangenheitsbewältigung“ in den deutschen Kirchen nach 1945, in: Carsten NICOLAISEN (Hg.), Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert. Referate auf der internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark 1981, Göttingen 1982, S. 122–149, hier S. 148.

kabel zu den „zerstörten“ Landeskirchen mit deutsch-christlichem Führungspersonal dar. In Verbindung mit dem Schlagwort des „Kirchenkampfes“ wurde die Rede von der „Intaktheit“ später zur kennzeichnenden Signatur der gesamten Beziehungsgeschichte zwischen der württembergischen Landeskirche und dem nationalsozialistischen System. Beide Konzepte sind inzwischen als einseitig und unscharf kritisiert worden¹²⁶. Speziell der Terminus „Kirchenkampf“ bietet dabei ein enormes suggestives Potential, das von Hans-Ulrich Wehler gewohnt scharfzünftig kommentiert wurde: „Diese militante Metapher umgab [die Kirchen] mit der Glorie des aufrechten Widerstandes gegen die Anmaßungen der Diktatur.“¹²⁷ Folgerichtig schlägt Manfred Gailus für die bisher als „intakt“ bezeichneten Landeskirchen den konträren Begriff der angepassten Landeskirchen vor¹²⁸.

Doch für die Wirkungsgeschichte des als Kampfzeit aufgefassten Zeitraums des Nationalsozialismus in der Pfarrerschaft der Nachkriegsgeschichte spielten diese korrigierenden und differenzierenden wissenschaftlichen Konzepte keine Rolle. Erst 1968 und somit zum Ende des Untersuchungszeitraums erschien die in der unmittelbaren Nachkriegszeit angeregte erste Dokumentensammlung über „das eigentliche Anliegen [...] unserer Kirchenleitung“¹²⁹. Diese beruhte im Wesentlichen auf einer zwanzigjährigen Vorarbeit Richard Fischers. Ihr folgte der erste Band von Gerhard Schäfers umfassender „Dokumentation zum Kirchenkampf“¹³⁰ im Jahre 1971. Beide Konzeptionen waren stark auf die Person des Landesbischofs Theophil Wurm zugeschnitten. Wurm, der noch heute als die „große Integrationsfigur der Landeskirche“¹³¹ gilt, und der vor allem vom Evangelischen Gemeindeblatt für Württemberg in der Nachkriegszeit den Kirchenmitgliedern als „Vater Wurm“¹³² präsentiert wurde, bleibt auch in der gegenwärtigen Landeskirchenge-

¹²⁶ Zuletzt von Manfred Gailus, der zudem resigniert feststellen muss, dass der Begriff weiterhin „gebräuchlich bleibt [...], weil er vielen als sakrosankt gilt“. GAILUS, Selbstgewählte Gefangenschaft (wie Anm. 118) S. 519–521.

¹²⁷ Hans-Ulrich WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949, München 2003, S. 795.

¹²⁸ Manfred GAILUS, Einführende Überlegungen, in: DERS./Wolfgang KROGEL (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, Berlin 2006, S. 13–26, hier S. 20.

¹²⁹ Zitiert nach LÄCHELE, Geschichtsbild (wie Anm. 120) S. 472. Bei der Dokumentation handelte es sich um Gerhard SCHÄFER/Richard FISCHER (Hg.), Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat: 1940–1945. Eine Dokumentation, Stuttgart 1968.

¹³⁰ Gerhard SCHÄFER, Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf, Bd. 1: Um das Politische Engagement der Kirche 1932–1933, Stuttgart 1971. Es folgten fünf weitere Bände in den Jahren 1972 bis 1986.

¹³¹ THIERFELDER, Landeskirche in Württemberg (wie Anm. 92) S. 469.

¹³² Vgl. dazu LÄCHELE, Geschichtsbild (wie Anm. 120) S. 476–481 und Rainer LÄCHELE, In der Welt leben, an Gott glauben. Ein Jahrhundert Frömmigkeit und Öffentlichkeit: Das

schichtsschreibung der entscheidende Identitätsstifter für den Kirchenkampf. Die Person Wurms wurde inzwischen vielfach thematisiert – eine wissenschaftlich-kritische Biografie, deren Fehlen Manfred Gailus zu Recht moniert, ist hingegen erst im Entstehen¹³³. Nicht nur in den populärwissenschaftlichen, für einen breiten Leserkreis konzipierten Überblickswerken zur württembergischen Landeskirchengeschichte werden dabei die Protestkundgebungen Wurms gegen die T4-Euthanasie-Aktion und den Holocaust zusammen mit seinen „Verbindungen“ zur „Widerstandsbewegung“ als personifizierter Ausweis für das widerständige Verhalten der Württembergischen Landeskirche insgesamt gewertet.

Eine intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit der Zeit des Nationalsozialismus begann also erst nach Erscheinen der ersten Bände von Schäfers Dokumen-

Evangelische Gemeindeblatt für Württemberg (Edition Gemeindeblatt), Stuttgart 2005, S. 117.

¹³³ Gailus ist darüber erstaunt, dass ausgerechnet die drei in der Intaktheitserzählung verhafteten lutherischen Landeskirchen Bayern, Hannover und Württemberg noch keine Biografien „über diese maßgeblichen prägenden Persönlichkeiten ihrer kirchenhistorischen Identität im 20. Jahrhundert“, gemeint sind deren Bischöfe, angestoßen haben. Vgl. GAILUS, Selbstgewählte Gefangenschaft (wie Anm. 118) S. 520. Vor allem Jörg Thierfelder hat immer wieder verschiedene Facetten von Wurms Handeln untersucht. Vgl. Jörg THIERFELDER, Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm, Göttingen 1975; DERS., Theophil Wurm, in: Wolf-Dieter HAUSCHILD (Hg.), Profile des Lutherturns. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, S. 743–758; DERS., „Es lag wie ein Bann über uns“. Landesbischof Theophil Wurm und die nationalsozialistische Judenverfolgung, in: BWKG 88 (1988) S. 446–464; DERS., Theophil Wurm und der Weg nach Treysa, in: BWKG 85 (1985) S. 149–174; DERS., Theophil Wurm. Landesbischof von Württemberg, in: Michael BOSCH/Wolfgang NIESS (Hg.), Der Widerstand im deutschen Südwesten 1933–1945, Stuttgart 1984, S. 47–59. Siehe auch der Beitrag von Rainer Lächele in der Festschrift für Jörg Thierfelder: Rainer LÄCHELE, Von Harnack bis zu Charleys Tante: die Studienreise des Stuttgarter Stadtvikars Theophil Wurm im Jahr 1893/94, in: Wegstrecken: Beiträge zur Religionspädagogik und Zeitgeschichte. Festschrift für Jörg Thierfelder zum 60. Geburtstag (Arbeiten zur Pädagogik, Bd. 29), Stuttgart 1998, S. 271–288 und Kurt Nowaks Bemerkungen zu Wurms Antisemitismus in NOWAK, Weimarer Republik (wie Anm. 64), S. 231–248. Der amerikanische Historiker David Diephouse bereitet gegenwärtig eine sozialhistorisch orientierte Biografie über Theophil Wurm vor. David J. DIEPHOUSE, Between Fatherland and Kingdom of God. Theophil Wurm and German Identity, 1868–1953, in progress. Erste Ergebnisse DERS., Wanderer zwischen zwei Welten? Theophil Wurm und die Konstruktion eines protestantischen Gesellschaftsbildes nach 1945, in: Das evangelische Württemberg zwischen Weltkrieg und Wiederaufbau (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 13), Stuttgart 1995, S. 48–70; DERS., Kirchliche Zeitgeschichte und Sozialgeschichte. (Rand)bemerkungen aus US-amerikanischer Perspektive, in: Kirchliche Zeitgeschichte: Urteilsbildung und Methoden (Konfession und Gesellschaft, Bd. 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S. 230–247, insbesondere S. 242–247; DERS., Theophil Wurm (1868–1953), in: Rainer LÄCHELE/Jörg THIERFELDER (Hg.), Wir konnten uns nicht entziehen. 30 Porträts zu Kirche und Nationalsozialismus in Württemberg, Stuttgart 1998, S. 13–33.

tation in den 1970er Jahren¹³⁴. Davor herrschte innerhalb der Landeskirche auch im Evangelischen Stift ein unkritischer Umgang mit der Vergangenheit¹³⁵.

Auch der untersuchten Gruppe der württembergischen Pfarrer standen demnach neben der eigenen (Kindheits-)Erinnerung nur die mündlichen und schriftlichen Selbstzeugnisse der handelnden Personen zur Verfügung. Durch eine für die Mitte des 20. Jahrhunderts vergleichsweise hohe Berufsvererbung, die sich durch milieugebundenes Heiratsverhalten verstärkte, sowie die Tatsache, dass die angehenden Pfarrer überwiegend bei Akteuren des Kirchenkampfes studierten, bzw. diese als theologische Bezugsgrößen empfanden, warfen die Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes ihre Mentalitätsschatten bis in die junge Bundesrepublik. Schon vor dem Antritt der ersten Pfarrstelle konnte so bei vielen Theologen der Eindruck entstehen, vom Kirchenkampf geprägt zu sein. Vor allem die Wirkmächtigkeit der in der Theologiegeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts evidenten Bindung an eine in der Barmer Theologischen Erklärung fixierte Theologie ist für diesen emotionalen Zustand von großer Bedeutung.¹³⁶

Auf diese Weise wurde dem württembergischen Nachkriegsprotestantismus – bei Kritik im Detail¹³⁷ – mit zunehmendem zeitlichen Abstand das wohlige Gefühl vermittelt, im „Kirchenkampf“ auf der „richtigen“ Seite gestanden zu haben und aus der „Kampfzeit“ als moralischer Sieger hervorgegangen zu sein. Dadurch entstand ein „Resonanzraum für gleich gestimmte Assoziationen“¹³⁸. Diese Selbstzuordnung der teilnehmenden Akteure erleichterte es der nachwachsenden Pfarrergeneration in einer generationellen Erzählgemeinschaft den Eindruck zu verfestigen im Kirchenkampf entscheidende kirchenpolitische und theologische Prägungen erfahren zu haben. Durch den permanenten Rekurs der älteren Pfarrer und Kirchenhistoriker auf den Kirchenkampf wurde dieser so zum „reflexiven Bezugspunkt“¹³⁹ und zugleich zur „Grundlage für eine Idealvorstellung von Kirche und Theologie“¹⁴⁰ auch für die Pfarrer, die aufgrund ihres Alters keine direkte Teilhabe an den Ereignissen haben konnten.

¹³⁴ Zur kirchlichen Zeitgeschichte in Württemberg vgl. Hermann EHMER, Die Erforschung der Kirchlichen Zeitgeschichte in Württemberg. Ergebnisse und Aufgaben, in: Mitteilungen. Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 12 (1992) S. 23–37.

¹³⁵ Johanne KÜENZLEN, Umgang mit der NS-Vergangenheit in der Nachkriegszeit im Evangelischen Stift Tübingen, Typoscript Tübingen 2006.

¹³⁶ OWETSCHKIN (wie Anm. 15) S. 103.

¹³⁷ Vgl. dazu FISCHER-HUPE (wie Anm. 119) S. 480–483. Apologetische Literatur der Zeitgenossen für Württemberg etwa DIPPER (wie Anm. 96) oder Ernst BIZER, Ein Kampf um die Kirche. Der „Fall Schempp“ nach den Akten erzählt, Tübingen 1965. Beide im Kern kirchenleitungskritischen Werke sind jedoch ebenfalls erst in den Jahren 1965 und 1966 erschienen.

¹³⁸ BUDE (wie Anm. 11) S. 193.

¹³⁹ OWETSCHKIN (wie Anm. 15) S. 105.

¹⁴⁰ OWETSCHKIN (wie Anm. 15) S. 127 f.