

TWO WAYS OF DEALING WITH THE COMMUNIST PAST

In February this year the two houses of the Czech Parliament gathered for the presidential election. A few days before the first day of voting, a film was released entitled *Občan Havel* (Citizen Havel). It is a documentary, mostly filmed, until his tragic death, by the Czech director Pavel Kohoutky, dealing with Václav Havel's time as President of the Czech Republic. We went to see the film some ten days after its release, the day after Václav Klaus was re-elected President in the final round of the second day of voting. The applause – somewhat rare in cinemas today – that greeted the film made it clear, among other things, where the sympathies of the cinema audience lay, and it was not with President Klaus.

The difference between the two men runs through the film – Klaus is the largely unseen counterpoint to Havel's courtesy, approachability, honesty, humanity. More than different personalities, though, there is also a question of how the past is dealt with, and the legacy it brings to the present. Havel's desire, however imperfectly realised in the hard world of *realpolitik*, to let truth and love triumph over lies and hate motivated his presidency and gave him a fairly rare moral authority in European and even world politics.

Klaus, one feels, would not be too interested in terms like “truth” and “love,” nor, to be fair, in “lies” and “hate.” A man who claims Margaret Thatcher as his political role model is not likely to lose much time over such apparently vague terms. Klaus has taken from Thatcher and from Communism the image of a strong leader, and the need, as Havel remarks in the film, to be a teacher of the nation. Because Klaus essentially ignores the past, he has proved unable to help people deal with it, even if, in the way he managed to find the sort of indirectly non-cooperative *modus vivendi* with the Communist regime, he is perhaps typical of many people in the country. This may also explain why he is popular with some people, and why Havel was unpopular with some people. Klaus, in ignoring the past, condones it, whilst Havel stands as a reminder that there were other ways of behaving.

Where Havel has the upper hand is not so much in his confessor

status, but in the fact that he neither ignores nor over-simplifies what went before. His sometimes paradoxical behaviour is indicative of this fact. So, for example, he was unwilling in 1989 to see the Communist Party banned, but as President he refused to meet with the party leaders. On the one hand, history, both before and during the totalitarian regime, cannot be rewritten to airbrush out what one does not like – that was the method of the regimes themselves. On the other hand, those who live still in a lie which they consider as truth (the Communists in the Czech Republic have never even apologised for the crimes the Party committed) do not have to be welcomed in.

The problem of how to deal with the post-war past of Central and Eastern Europe marks most of the articles which we present to you in this edition of *Communio Viatorum*. Three of the articles (Katharina Kunter, Mikka Ketola and Norbert Kmet) offer overviews of research in different places. From the highly specific (non-Catholic churches in Slovakia) to the more general, they show how historians are trying to record and interpret the activities of the churches under Communism. The existence of state and church archives offers ample material for scholarly research, and what much of this research demonstrates is just how important the churches were, even in supposedly secular countries of northern Europe. The relations with the State were always difficult and there are many examples of compromises, large and small, being made to accommodate the demands of the State. At the same time, the examples of resistance, again large and small, are equally clear, as is demonstrated in Peter Moree's article on the Czech Protestant pastor, Tomáš Bísek.

Other particular examples flesh out the overview. Gerhard Lindemann details the changing patterns of life for Christian churches in Dresden between the end of the Second World War and the fall of the Berlin Wall, whilst Cornelia von Ruthendorf recalls East German Protestant reactions to the invasion of Czechoslovakia by Warsaw Pact troops in August 1968. Jiří Piškula details the experience of the Czech Seventh Day Adventists between 1948 and 1953, moving from being ignored to being more or less outlawed. Adrienn Orosz looks, for her part, at the history of the German-speaking Lutheran church in Budapest, from its inception in the nineteenth-century to its sufferings during Communism, finishing with its restoration. In a some-

what different article, though not entirely unrelated, Aleš Pištora looks at the work of one of the initial signatories of Charta 77, Jan Patočka, focussing on his Socratic methodology.

Even in a country like the Czech Republic where institutional religious belonging is so small, someone like Václav Havel, witnessing to the truth and to love, can still strike a chord in a large number of people. It is the task of historians to find out where these qualities were present and where, on the contrary, they were not, and we are happy to present you here with an important overview of their work so far. We do not offer you, as the film *Citizen Havel* does, guest appearances from Bill Clinton or the Rolling Stones, but we do bring you something of our past and present, as part of a still unfinished work.

Tim Noble

The historical articles were presented at a Consultation on Church History 1945–89 in February 2007, which took place in the framework of the research project of the Protestant Theological Faculty of Charles University “Hermeneutics of the Christian Tradition, in particular the Czech Protestant, in the Cultural History of Europe” (MSM 00216 20802).

“WE KNOW NOW” – THE HISTORIOGRAPHY OF PROTESTANT CHURCHES IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE AFTER 1989

Katharina Kunter, Karlsruhe

As the well known phrase “We know now” of the American Cold War historian John Lewis Gaddis¹ indicates, our knowledge of history behind the Iron Curtain before 1989 has to be rewritten in the light of the changes following from that year. What he pointed out for political history is also the case for the history of the churches in Europe.

Three major trends can be seen in historiography since 1989: The first is a broader public interest in the political engagement of the (Protestant) churches at the end of the communist period and their contributions to opposition and the transitions to democracy. The second is a wider public and internal clerical debate about the way Protestant churches in Eastern Europe went between opposition, conformity and loyalty to the regime and the part the Western Churches played in that game. Finally, since the early 1990s, international academic research projects in theology, history and sociology have started to build up a solid empirical basis and place the churches’ actions and policy against a wider historical horizon.

Within the context of these historiographical trends, this article will focus on the public debate on the role of the churches in Central Europe since 1945 and also give an overview of the results of different academic research projects, for example, the Scandinavian Project about Protestant Churches in Eastern Europe, the Finnish led “Churches and European Integration Project,” and the examination of European religious history in times of secularisation stimulated by the

¹ John Lewis Gaddis, *We now know. Rethinking Cold War History*, New York 1997.

German historian Hartmut Lehmann. Finally, and in conclusion, some methodological questions concerning the use of oral history and problems of access to archives which arose from my own research about Protestant churches in Eastern Germany, in Czechoslovakia and Hungary as well as in Western Germany, Denmark and the Netherlands will be discussed.

1. Major Trends of Discussions and Publications among Church and Public

Looking back on the early historiography about churches and their lives under communism it was the issue of the secret service and the infiltrations of, for example, the Stasi and KGB, into the churches which was the dominant issue seized on by the popular media after 1989. However, in this respect the former GDR was an exception in comparison with the other post-socialist countries because, soon after the reunification of Germany on 3 October 1990, the official institution for coping with the past, the “Behörde des Bundesbeauftragten für die Unterlagen der Staatssicherheit der ehemaligen DDR (BStU),” was founded. Its first head in 1991 was Joachim Gauck, a Protestant pastor from Rostock. Under the so-called “Stasi-Unterlagen-Gesetz” law of 29 December 1991 the national archives of the former Ministry for State Security (“Staatssicherheit,” “Stasi”) opened their files completely. Soon after 1991 the first studies of the Churches under the GDR State emerged. In particular, the publications of the former professor for church history from the University of Heidelberg, Gerhard Besier, lead to heated debates and controversies within church circles and among church historians.² While figures like pastor Christian Führer and the heroes of the ‘Monday demonstrations’ in Leipzig soon

² See Gerhard Besier/Stephan Wolf (Ed.), *“Pfarrer, Christen und Katholiken.” Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen*, Neukirchen-Vluyn 1991; ²1992; Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993; *Ders., Der SED-Staat und die Kirche 1969–1990. Die Vision vom “Dritten Weg.”* Berlin 1995 and Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche 1983–1991. Höhenflug und Absturz*, Berlin 1995. On recent scholarly discussions, Horst Dähn/Joachim Heise (Ed), *Staat und Kirchen in der DDR. Zum Stand der zeithistorischen und sozialwissenschaftlichen Forschung*, Frankfurt a. M. 2003.

after the “protestant revolution” of 1989 had shown the Protestant church in the GDR in a positive light, Besier accused it of collaborating with the SED-Regime, with being too loyal and too close. Besier went further and broke a taboo by naming some church members as official and unofficial associates of the Stasi. The popular media eagerly seized on this controversy while leading members of the Protestant church in East and West Germany often reacted very defensive.

Similar controversies also arose in the other former communist countries, but took longer to reach public and academia, as case studies of Poland, the Czech Republik, Slovakia or Estonia have shown recently.³ Beside the interest in several national churches since the end of the 1990s, special attention was also paid to the behaviour of different ecumenical organizations during the Cold War. For example, into focus came the pro-communist Christian Peace Conference of the 1960s and onwards, with its famous members like the Czech theologian Josef Hromádka or the Hungarian bishop Károly Tóth.⁴ Also theological constructions which tried to legitimate the socialist regimes were sharply criticized, for instance the so-called “diaconical theology” of Hungarian Protestants.⁵

³ Further Olgierd Kiec, “Protestantische Kirche in Polen nach 1989,” Ivana Noble, “Czech Churches in Transition,” Peter Švorc, “Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei nach dem Jahr 1989,” Riho Altnurme, “Vergangenheitsbewältigung und Neuanfang? Fallbeispiel: Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche (EELK),” all in: Katharina Kunter/Jens Holger Schjørring (Ed.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989: Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene*, Erlangen 2006. – For a general international comparison see for example Dagmar Unverhau (Ed.), *Lustration, Aktenöffnung, demokratischer Umbruch in Polen, Tschechien, der Slowakei und Ungarn*. Referate der Tagung des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes und der Akademie für Politische Bildung Tutzing vom 26.–28. 10. 1998, Münster 1999.

⁴ See Gerhard Lindemann, “Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen,” in: Gerhard Besier/Armin Boyens/Gerhard Lindemann, *Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990)*, Berlin 1999, 653–932. See further Alfred Kocab, “Wo hat es angefangen!?! Zur Rolle von Josef L. Hromádka im Ost-West-Konflikt,” in: Hans Jürgen Joppien (Hg.), *Der ÖRK in den Konflikten des Kalten Krieges*, Frankfurt/M. 2000, 310–315 and Jan Dus, “War J. L. Hromádka eine prophetische Persönlichkeit?,” in: *Glaube in der 2. Welt* 21 (1993), 28–31.

⁵ See for example *Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer*

With the international publication of the Russian documents of the KGB through Christopher Andrew and Wassili Mitrokhin in 1999 church leaders from the ecumenical movement in Geneva took centre stage in the public media.⁶ These included, for instance, the metropolitan of the Russian Orthodox Church Nikodim, who, in 1975, was president of the World Council of Churches (WCC). Similarly, the name of the Czech theologian Milan Opočenský, who was general secretary of the World Alliance of Reformed Churches (WARC) and whose name appeared on the lists of the Czech secret service (StB), was published in the Dutch newspaper *Het Trouw*.⁷ The Lutheran World Federation (LWF) was also criticised because of its east policy at the 7th general assembly in 1984 in Budapest.⁸ Because the figures named were often internationally known and notable ecumenical figures, new controversies emerged to surround the ecumenical movement in Geneva. Since the entrance of the Russian Orthodox Church to the WCC in 1961 was approved by Moscow, was the WCC similarly steered by its agents thereafter? Were the two former general secretaries of the WCC, Philip Potter and Emilio Castro, also pro-Soviet sympathizers and did this explain why the WCC did not plead for the implementation of human rights in Middle and Eastern Europe during the Cold War? Was the WCC conveniently blind in its left eye?

Such was the tone of the debate which developed following the study about the ecumenical movement in the Cold War published by

Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns 1967–1992. Eine Dokumentation, erstellt von Zoltán Balog, ed. by Gerhard Sauter, Frankfurt a. M. 1997.

⁶ Christopher Andrew/Wassili Mitrokhin, *Mitrokhin's Archive*, London 1999.

⁷ Vgl. <http://www.pcusa.org/pcnews/oldnews/1995/95303.htm> sowie Peter Morée, “Gemanipuleerde oecumene? Tsjechoslowaaske geheime politie had toegang tot hoogste regionen van Wereldraad,” in: Bulletin kerkelijke contacten Tsjechië en Slowakije Nr. 9, Juli 1995 und ders., “De Tsjechoslowaakse geheime dienst en de Wereldraad (II),” in: *Bulletin kerkelijke contacten Tsjechië en Slowakije* Nr. 10, Oktober 1995.

⁸ László Terray, “Problematische Aspekte der Ostpolitik des Lutherischen Weltbundes,” in: Katharina Kunter/Jens Holger Schjørring (Ed.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989: Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene*, Erlangen 2006, 207–223. – Further discussion from the Panel “Coping with the Past” of the WARC, *Leben in Fülle – Weltweite Vision, Lokales Handeln*. Protokoll und Bericht der Europäischen Gebietsversammlung 18.–23. 8. 2002, Oradea, Genf 2004, 47–69.

Besier, Boyens and Lindemann in 1999.⁹ The reaction from the churches came in public debates and further publications, which were often defensive in nature. For instance, the former general secretary of the WCC, Konrad Raiser, travelled to the Czech Republic and sought to have a dialogue there with former Protestant signatories of Charter 77.¹⁰ Other initiatives followed.¹¹

But, all in all, it has to be concluded that these debates about church policy in the Cold War mostly followed political or moral guidelines. Although some individual theologians wrote about it,¹² Protestant churches as European institutions more or less failed to offer a convincing account of their past and struggled to describe their own response to the Cold War in historical or theological terms. As only notable exception was the synod of the Nederlandse Hervormde Kerk (Dutch Reformed Church), whose publications declared that the analysis of the past must be a common task for all churches in West and East Europe, and who organized international conferences and workshops to realize that aim.¹³

⁹ Gerhard Besier/Armin Boyens/Gerhard Lindemann, *Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990)*, Berlin 1999, 27–321.

¹⁰ Vgl. Pressemitteilung des ÖRK unter www.wcc-coe.org/wcc/news/press/99/40prg.html.

¹¹ Heinz-Jürgen Joppien (Hg.), *Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges*, Frankfurt/M. 2000; Ecumenical News Service, 1. 9. 1999 (“WCC failed to foresee end of Cold War, says official”); IDEA-Spektrum 22/1999 (“Abgrenzung von Ost und West war richtig”), Heinz Joachim Held, *Der ÖRK im Visier der Kritik*, Frankfurt/M. 2001; Karl-Heinz Dejung/Günter Krusche/Martin Stöhr, “Der Ökumenische Rat der Kirchen im Kalten Krieg. Eine andere Sichtweise,” in: *Junge Kirche* 1/2001, 45–59.

¹² See for example Michael Welker, “Theologische Neuorientierung. Einführung in das Thema” and Gerhard Sauter, “Theologische Kriterien für kirchliches Handeln nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes,” both in: *Evangelische Theologie* 55 (1995), 211–218 and 260–276.

¹³ See Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk, *Verloren jaren? Over de uitdagingen voor het samen kerkzijn na de ingrijpende veranderingen in Midden- en Oost-Europa en het einde van de Koude Oorlog. Een handreiking van de generale synode van de Nederlandse Hervormde Kerk*, Zoetermeer 1991, further Joachim Garstecki, “Erfahrungen und Schwierigkeiten bei der Aufarbeitung der Vergangenheit. Resümee der ‘Berlin-Seminare’ 1993 bis 2000,” in: *Ökumenische Rundschau* 52 (2003), 511–514.

2. Highlights of international scholarly research and debate

Even though ecclesiastical debates about the history of the churches in the Cold War, their relationships with the socialist regimes and their teaching about socialism as an ideal for Christians are important for developing perspectives for their foreign affairs in the present and future, they still, however, reduce the role of the churches in the Cold War to predominantly political or moral functions. Although, since the mid- 1990s, some autobiographical writings have appeared, which try to give more insights upon Church life under communism and the predispositions necessary to stay Christian in an anti-Christian environment, a lack of broader historical perspectives about the churches in Europe after 1945 still remains to be resolved.¹⁴

Churches and International Politics

Alongside the public interest it attracted, the topic of the churches and secret service under communism was also the field which initially received most attention from historians. In contrast to the discussions within church circles they drew on the new archive material – both from West and East – and systematically uncovered the interest of the secret services in West and East in the international political activities of the churches. The instrumentalisation of the Protestant churches and other denominations in the foreign policy of the USA and other Western countries since the 1940s is, for instance, studied in the volume “Religion and the Cold War,” edited by Diane Kirby.¹⁵ In the case of the Netherlands, in 2004 Beatrice de Graaf

¹⁴ For instance Hebe Kohlbrugge, *Twee maal twee is vijf. Getuige in Oost en West*, Kampen 2002; Svatopluk Karásek, *Der durchnässte Pfarrer. Ein fröhlich-ernster Lebenslauf Prag-Zürich retour*, Zollikon 2000, Božena Komarková, *Gewissen, Widerstand und Toleranz: Leben unter zwei Regimen*, Münster 2002; Jan Milič Lochmann, *Wahrheitssuche und Toleranz. Lebenserinnerungen eines ökumenischen Grenzgängers*, Zürich 2002.

¹⁵ See Diane Kirby (Ed.), *Religion and the Cold War*, Basingstoke 2003. Further Diane Kirby, “Divinely Sanctioned: The Anglo-American Cold War Alliance and the Defence of Western Civilisation and Christianity, 1945–48,” in: *The Journal of Contemporary History*, vol. 35, no. 3 (2000), 385–412. Diane Kirby, “Anglican-Orthodox Relations and the Religious Rehabilitation of the Soviet Regime During the Second World War,” in: *Revue d’Histoire Ecclesiastique*, vol. 96, no. 1–2 (2001), 101–123;

explored, amongst other things, links between the Dutch and the East German peace movement and the Stasi.¹⁶ Although using the methodology of international political history and interpreting the interest of the Stasi in the Dutch peace movement as an integral part of their “Westarbeit,” the public debate in the Netherlands followed the lines of the discussions in Germany of the early 1990s. The lively journalistic debate had a strongly polarised and political tone, moralising the different roles of the “ally” and the “opponent” and asking from the perspective of the victor of the Cold War, for judgements of “right” or “wrong.” A similar approach to de Graf is followed in the recent work of Merrilyn Thomas about “Communing with the Enemy. Covert Operations, Christianity and Cold War Politics in Britain and the GDR“, which sets the British foreign politics of “Détente” in relation to “reconciliation activities” of Britons and East Germans in the 1960s.¹⁷

Beside these studies two further monographs should be mentioned here although they are not focussed primarily on the political instrumentalisation of the churches by the secret service but more on the intra-clerical debates and the actions of the churches as a transnational factor of foreign politics. Katharina Kunter in her survey about the churches, specially the ecumenical organizations of WCC, the Conference of European Churches and the Lutheran World Federation, explores the involvement with religious liberty and human rights and with elements of the so-called “silent diplomacy” in the 1960 and 1970s in the Helsinki Process.¹⁸ Kaisamari Hintikka also offers insights into the inner development the World Council of Churches since the entrance of the Orthodox Churches in 1961 and works on

Diane Kirby, “The Archbishop of York and Anglo-American Cold War relations during the Second World War and early Cold War, 1942–1955,” in: *The Journal of Contemporary History*, vol. 35, no.3 (2000), 385–412.

¹⁶ Beatrice de Graaf, *Over de Muur. De DDR, de Nederlandse kerken en de vredesbeweging*, Amsterdam 2004. Also now in German Beatrice de Graaf, *Über die Mauer. Die DDR. Die niederländischen Kirchen und die Friedensbewegung*, Münster 2007.

¹⁷ Merrilyn Thomas, *Communing with the Enemy. Covert Operations, Christianity and Cold War Politics in Britain and the GDR*, Bern 2005.

¹⁸ Katharina Kunter, *Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968–1978*, Stuttgart 2000.

the question of human rights’ violations in Eastern Europe through a case study of the Romanian Orthodox Church.¹⁹

Protestant Churches in Central and Eastern Europe under Communism

In the middle of the 1990s it became apparent that no one author could capture the history of the Protestant churches in Central Europe after 1945 within a monograph. The situation of these frequently minority Protestant churches and communities differed substantially, archives and other sources were widely dispersed and sometimes inaccessible, not to mention the obstacles posed by the heterogeneity of languages, academic styles, traditions and approaches.

One of the first to accept this challenge and set up an international project to debate and stimulate research in this area came from the Nordic countries, under the auspices of the Danish church history professor Jens Holger Schjørring. This international project brought together researchers – mainly church historians – from Eastern and Northern Europe, along with church people from Central Europe, to explore the different national situations and try to make comparisons. The project mainly used a national and political approach and was structured according to historical periodisations: The formation of the communist regimes after World War II, the period of the establishment of the communist regimes, the end of the communist regimes, and the time after 1989. The results were collected in four volumes which show both the great diversity of the conditions of life of the Protestant churches in Central Europe, as well as scholarly approaches and academic standards.²⁰ The editors placed particular

¹⁹ Kaisamari Hintikka, *The Romanian Orthodox Church and the World Council of Churches 1961–1977*, Helsinki 2000.

²⁰ Jens Holger Schjørring (Ed.), *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, Erlangen 2002; Jens Holger Schjørring/Hartmut Lehmann (Ed.), *Im Räderwerk des real existierenden Sozialismus. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*, Göttingen 2003; Jens Holger Schjørring/Peter Maser (Ed.), *Wie die Träumenden? Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, Erlangen 2003; Katharina Kunter/Jens Holger Schjørring (Ed.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 –*

emphasis on close examination of the beginnings of the seizure of power by the communist movement in Eastern and Central Europe in the period between 1943–44 and 1947. It was during this period that a form of patriotic involvement of the churches in the new regimes could be observed. Not until 1948 and 1953 did the first phase of repression and persecution follow, which then led to a massive oppression of churches and religious groups. The situation calmed during the so-called period of *détente* from the middle of the 1960s until the end of the 1970s, although guarantees of religious freedom were still withheld.²¹ That the contributors also made sources and discussions in their languages accessible for a broader English or German-speaking public was a special merit of the publications. The greatest benefit of this project, which ended in 2006, was in bringing together church historical witness with professional researchers, stimulating young researchers from Central and Eastern Europe to go on with their studies and offering a lot of interesting case studies.

The Churches and European Integration Project (CEI)

A second major project also started in the Nordic countries in 2001 and was led by church history Professor Aila Lauha of the University of Helsinki in Finland. Funded for three years by the European Union, it was the first EU research project in the field of humanities and included researchers and studies from Finland, Sweden, Germany, Great Britain and Estonia.²² Exploring to what extent the Christian churches had a positive input on European Integration and their role in the Cold War and its aftermath, the project's focus was not exclusively on churches in Central Europe during the communist period. Those case studies in the project which reflected aspects of the his-

Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandaufnahme aus der Ökumene, Erlangen 2007.

²¹ Hartmut Lehmann and Jens Holger Schjørring, "Zur Einführung. Religion in Osteuropa in der Phase des 'real existierenden Sozialismus,' ca. 1953–1985," in: Jens Holger Schjørring/Hartmut Lehmann (Ed.), *Im Räderwerk des real existierenden Sozialismus. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*, Göttingen 2003, 11.

²² See final report of "Churches and European Intergration Project (CEI)," Faculty of Theology/University of Helsinki and Mikko Ketola's article in this journal.

tory of Protestant churches in Central Europe included: Heiko Overmeyer’s exploration of the theological dialogues between the Russian Orthodox Church and the Protestant Church in West and East Germany²³, Ville Jalovaara, Suvi Kyrö and Piia Latvala researched the political commitments of Western Christianity towards Eastern Europe at the Finnish Case, Riho Altnurme, Lea Altnurme and Pille Valk investigated the political commitments of East European Christianity since the Cold War in the Estonian case and Katharina Kunter studied the relevance of Christians to the democratic transition in Czechoslovakia at the end of the 1980s.²⁴

The final project summary concluded: “that the Northern European churches what have often overlooked were notable political opinion-makers and actors during the whole post-war period, also on questions on international politics. The project also highlighted the great dependency of the churches on their countries’ foreign and security policy status. The churches influenced the values and attitudes of people by stressing the importance of peace, human rights, religious freedom and the general social responsibility of Christians. This was the most important manner in which they influenced European unity.”²⁵

The East European History of Christianity Project

In contrast to these two projects, which came from initiatives from North European church historians who have ecclesiastical and theological links, the most recent international project to be mentioned here was purely a historical forum. Lead by Bruce Berglund, Assistant Professor of History at Calvin College in Michigan and Brian

²³ See Heiko Overmeyer, *Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedenthematik in den bilateralen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk*, Frankfurt a. M. 2005.

²⁴ *Churches and European Integration. Final Report*, Helsinki 2004. See also the collection of essays in the volume “Christian Contributions to European Integration and the Political Role of the Churches” (Christliche Beiträge zur Europäischen Integration und die politische Rolle der Kirchen,” in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 19 (2006) and the general summary of Hugh McLeod/Risto Saarinen/Aila Lauha, *North European Churches. From Cold War to Globalisation*, Tampere 2006.

²⁵ Hugh McLeod/Risto Saarinen/Aila Lauha, *North European Churches. From Cold War to Globalisation*, Tampere 2006, 131.

Porter, Associate Professor of History from the University of Michigan, the “East European History of Christianity Project” was created as a multi-stage, collaborative initiative with the goal to bring together scholars from North America and Europe to collaborate in the field of the Christian churches in 19th and 20th century Eastern Europe.²⁶ After a preliminary workshop in June 2005 at Calvin College, a conference was held at the German Historical Institute at Warsaw, in June 2006,²⁷ and the project concluded with a volume of essays, in 2007.

The starting point of this project was the recognition that, since 1989, North American and British researchers have largely overlooked the modern history of Christianity in Eastern Europe. In response to this oversight the project brought together distinguished younger scholars from North America and Europe. Apart from the huge benefits of creating a community of interest and discourse among previously isolated specialists, the project demonstrated great value in the new methodological approaches which it encouraged and developed. Beginning with the goal of freeing the study of religion from conventional emphases on questions of national identity and the construction of political nations, the project has situated the whole topic in the broader horizon of cultural history and its new approaches. Another intention of the project was to participate in the growing move to study religion on its own terms, without explaining it away as an epiphenomenal reflection of some other, more “real” historical process or structure. Or, to put it in other words, to remain professionally agnostic about matters of faith and yet still take theology and religious matters seriously and explain their influence in history.²⁸

Beside this broad historiographic approach the project offered different case studies covering Christianity in its Catholic, Protestant and Orthodox denominations in Eastern Europe and their impact on modernity. But in general terms it seems that research about Protes-

²⁶ See <http://www.calvin.edu/admin/cccs/newsandevents/easterneurope.html>

²⁷ See http://www.dhi.waw.pl/de/aktualnosci/konferencje/index2.php?nr_art=244

²⁸ See introduction into the project under <http://www-personal.umich.edu/~baporter/religion.html> and also the forthcoming volume, edited by Bruce Berglund and Brian Porter.

tants and Protestantism in Central and Eastern Europe has attracted less research than other denominations. As the other two Nordic projects show, it seems as if historical studies about Catholicism and Orthodoxy have more legitimacy for historians than researching about Protestantism, which is done more by church historians with an explicit Protestant confessional background. Future research in this field should take special care to be aware of this point and deliberately seek to place its work within international arena of historical debate to thereby avoid the danger of marginalisation and neglect.

Historiographical Contributions to the Secularization Debate

One aim of the East European History of Christianity Project was, beside its other goals, to discuss results of the Western secularization debate with regard to the historic developments of religion in Central and Eastern Europe, to ask how far religion was linked with modernity in Central and Eastern Europe and whether it is possible to adopt more or less Western orientated concepts of secularisation for Eastern Europe. Or are they perhaps too much shaped by Western Catholic or Protestant perceptions and not compatible with an Orthodox Christian environment? Together with the British historian Hugh McLeod, who was invited for the first workshop, the participants of the project tried to apply these questions and worked further to develop a narrative about secularisation relevant to the histories of both Eastern and Western European experience.²⁹

While it is new for historians in an international collaborative project to take advantage of the sources available after 1989 and investigate historical connections between Eastern and Western Europe, religion and modernity in the 20th century, two international teams of sociologists of religion worked in this field much earlier in the 1990s. They dealt with the influence and the inner changes of religion – primarily Catholicism – on a basis of international comparison in the former communist countries. The findings of one project were edited by Detlef Pollack, Irena Borowik and Wolfgang Jagodzinski in 1998 (“Religiöser Wandel in den postkommunistischen

²⁹ See also the introduction of Brian Porter-Szucs to the forthcoming volume.

Ländern Mittel- und Osteuropas”), the other by Miklós Tomka and Paul Zulehner in 1999 (“Gott nach dem Kommunismus. Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas”).³⁰ Both used sociological methods to explore the question of why the religious roots withered and the importance of churches declined in societies under communist rule from year to year. The thesis of both studies was that the rule of communism was responsible for the decline of Christianity and both research teams extended our knowledge of the contemporary religious landscape of Central Europe with a lot of insights in attitudes, values and daily life experiences. But there were limitations within this approach. Besides the church political concerns of the “Aufbruch”- study, the most problematic methodological point from a historic perspective is its empirical foundation (mostly questionnaires). The study surveys the strength of contemporary religious values, but compresses religious variety and ambiguity into clusters and categories and therefore reduces the complexity of religious life. Taking this approach, Christian or religious traditions and continuities were investigated only under a special question and for a short period. Because the basis for this research was questionnaires, which do not open broader space for interpretations and digressions, the suitability of this study from the historical perspective is questionable.

Finally, a last project should be named in this context: the examination of European religious history in times of secularisation stimulated by the German historian Hartmut Lehmann. His series “Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung” (“Bricks for a European Religious History in Times of Secularization”) to date contains nine volumes, which illuminate the different fields in which religion contributes to the making of

³⁰ See Detlef Pollack/Irena Bowowik/Wolfgang Jagodzinski (Ed.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg 1998; Miklos Tomka/Paul A. Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 1999; Miklos Tomka/Paul A. Zulehner, *Religion im gesellschaftlichen Kontext*, Ostfildern 2000; Miklos Tomka/Paul A. Zulehner, *Religion in den Ländern Ost(Mittel)Europas: Ungarn, Litauen und Slowenien*, Ostfildern 1999; Libor Prudký/ Pero Aračić/Krunoslav Nikodem/Franjo Šanjek/Witold Zdaniewicz/Miklós Tomka, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, Ostfildern 2001.

modern European society.³¹ Although Protestantism and especially Protestants in Central and Eastern Europe do not feature prominently in the series, one special volume about churches in Eastern Europe and some other relevant case studies appear in other volumes.³² But more instructive for further researches about Protestant churches and Protestantism in Central and Eastern Europe historiography may be Lehmann’s insight that Europe, in terms of the relationship of religion and modernity there, is the great exception of worldwide Christianity, and needs to be explained because it is not the norm. Future appraisals of the Protestant churches in the communist period might usefully take this approach to get a broader international perspective for comparisons.

3. Conclusion

This overview of the historiography of Protestant churches in Central and Eastern Europe after 1989 concentrated on the major clerical and academic discussions and results in writing and debating. As the examples show, it is a scholarly field which is at an early stage of development and remains in flux. Much more remains to examine and discuss. After a first period of international projects some stumbling blocks have been cleared away, but many obstacles remain. One of these, for instance, is that although the iron curtain has gone, there is still a great divide in conditions for writing the history on churches between the ‘West’ and ‘East’ of Europe. While historians and church historians in Western Europe after 1945 benefited from international interchange in their academic methods and standards of research, their colleagues in Central and Eastern Europe after 1989 have not only had to catch up with these international discussions but

³¹ The serie is published by Wallstein Verlag, Göttingen, see: www.wallstein-verlag.de under the title: Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung.

³² Jens Holger Schjørring/Hartmut Lehmann (Ed.), *Im Räderwerk des real existierenden Sozialismus. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatchow*, Göttingen 2003.

also draw out their own often long repressed histories. The writing of there has benefited from the availability of new sources and a much more open society but has sometimes taken place in any emotionally charged and morally polarised public climate. Despite some positive changes, access to archives, materials, collections of papers or other sources remains much more difficult in comparison to similar Western European institutions. Last, but not least, the number of researchers interested in the life of churches and Christians under communism is not only smaller, but also has much more inferior financial resources for setting up international projects and organizing international conferences.

Anyhow this situation opens more space to supplement the classical written archival sources with interviews and methods of oral history. Very often documents are missing or unreliable, as is often the case with secret service files. To fill such archival voids and also supplement or balance official sources, interviews with former actors are of great value, assuming that they are conducted with the necessary methodological rigour. Collecting the voices of those who were silent or gagged during the communist period is, last but not least, a contribution to the history of politics. Historians here have a special responsibility to show the value of these voices but also to place these opinions and experiences into a broader political, social and ecclesiastical context. In doing so, they also will contribute to building and maintaining an open society in Central and Eastern Europe.

Summary: *The article deals with three major trends in historiography since 1989: The first is a broader public interest in the political engagement of the (Protestant) churches at the end of the communist period and their contributions to opposition and the transitions to democracy. The second is a wider public and internal clerical debate about the way Protestant churches in Eastern Europe went between opposition, conformity and loyalty to the regime and the part the Western Churches played in that game. Finally, since the early 1990s, international academic research projects in theology, history and sociology have started to build up a solid empirical basis and place the churches' actions and policy against a wider historical horizon.*

Keywords: Protestant Churches - Central and Eastern Europe - Historiography - Communism - Post-Communism - Transition

COLD WAR CHURCH HISTORY RESEARCH AT THE UNIVERSITY OF HELSINKI

Mikko Ketola, Helsinki

This article is an overview of Cold War church history research, which church historians in the Church History Department of the Faculty of Theology in Helsinki have carried out over the past 15 years or so. The Department's Cold War church history project has been first and foremost a history of the churches in the Eastern bloc during the period starting from the Second World War. Research has also been done on the relations and contacts between the churches on the opposing sides of the Iron Curtain. The third focus of Cold War church history has been the prevailing perceptions of communism and the Soviet Union among Finnish Lutherans.

It all began in the late 1980s, when it became evident that things in the Soviet Union were changing. There was Gorbachev, there was *glasnost* and *perestroika*, and there were the millennium celebrations of the Russian Orthodox Church in 1988. It was obvious that discussion about religious questions was no longer being suppressed. The Finns were especially interested in the Ingrian Finns, descendants of Finns who had emigrated from Finland to the areas around St Petersburg in Russia in the 17th century. Twentieth-century Soviet rule was disastrous for these people, as it was for many other small ethnic groups in the Soviet Union. Many Ingrian Finns were either executed, or deported to inner Russia or Siberia. After the war many were allowed to resettle in Soviet-controlled Estonia or in Karelia. At the end of the 1980s it became possible to learn more about the Ingrian Finns directly from themselves.

Professor Murtorinne's seminars

Professor Eino Murtorinne, who had earlier become known in Finland for his research on Nazi church politics and on Finnish-German

church relations during the Nazi period, realized early on that new opportunities would soon open up for church historians interested in the communist countries' church history. In 1987, he started a Master's thesis seminar on East European Socialist countries' church history. It is worth pointing out that the term 'East European' here was more of a political than a cultural or geographical definition. In this view, for instance, Czechoslovakia and Hungary were East European, not Central European countries. The seminar continued for many years until Murtorinne's retirement in 1994. During this period more than 40 Master's theses were written. Most of these studies concerned the Russian Orthodox Church and its problems with the Soviet authorities, or the Ingrian Finns in the Soviet period, or East Germany. But there were also exceptions, such as a thesis on the Prague Christian Peace Conference in 1971–1978, or one about Pope John Paul II and the Polish question in 1978–1983.

Although these Master's theses were in many ways groundbreaking thematically, the students writing them did not generally use the archives of the countries or churches they were writing about. Graduate students are not normally required to travel abroad to acquire source materials. Naturally, there were exceptions, especially with regard to themes involving Ingrian or Estonian church history, because it only takes some two hours to travel from Helsinki to the archives in Tallinn. Usually, however, source materials consisted of printed sources such as document collections, journals and newspapers. Oral sources were seldom used.

Academy of Finland research projects in the 1990s

Many of the students who participated in these Master's thesis seminars and graduated as masters of theology subsequently became doctoral students. At the beginning of the 1990s, Professor Murtorinne planned and put together a research project which won funding from the Academy of Finland, the biggest funder of humanities research in Finland. At this time, I was working as Murtorinne's assistant and was able to observe, and contribute to, the building up of the pilot project. Subsequently, the Department of Church History was involved in three consecutive Academy of Finland projects in

the field of Russian and East European studies in the years 1990–1999.

The first of these projects was entitled *State and Religion in the Socialist Countries of East Europe* (1990–1994), the second, *Religion and National Identity in the Baltic and Eastern Europe* (1995–1997) and the third, *Religion and Church during the Transition Period of National Identity in the Baltic Countries and Eastern Europe*. These projects produced several monographs, many of which have been published in English. My doctoral dissertation on Estonian church history, titled *The Nationality Question in the Estonian Evangelical Lutheran Church, 1918–1939*, was one of them. As is evidenced by my dissertation, not all the research carried out within these projects was about the Cold War period or about churches in communist countries.

During the last of these projects I and two other researchers were commissioned to organise an international symposium in Majvik, Finland. Held in June 1999, it gathered together specialists on Lutheran, Catholic, Uniate and Greek Orthodox churches from Poland, Ukraine, Estonia, Germany and the USA.

Doctoral dissertations and monographs

The projects also produced many books that are pioneering contributions to Cold War church history. The first of these was Mr Jouko Talonen's (now a professor of church history at Helsinki) *Church under the pressure of Stalinism. The Development of the status and activities of the Soviet Latvian Evangelical-Lutheran Church in 1944–1950*, published in 1997 (in English).¹ He gathered material from around 30 different Latvian and Latvian exile archives, the farthest of them in Australia. Much of the material came to light only after the collapse of the Soviet Union. Gerd Stricker, himself an expert on East European church history, has described the book as “a masterpiece of precise source research.”² The book starts in July

¹ Jouko Talonen, *Church under the pressure of Stalinism. The Development of the status and activities of the Soviet Latvian Evangelical-Lutheran Church in 1944–1950*, Rovaniemi 1997.

² Gerd Stricker's book review in *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja*

1944 when Soviet forces reoccupied Latvia and ends with the beginning of the Soviet peace initiative in 1950. The period features growing Soviet antireligious pressure on the churches and shows the Latvian Lutheran Church's transformation from a prominent national church into an isolated body of believers who were unscrupulously used as instruments of Soviet propaganda.

Ms Kaisamari Hintikka's doctoral dissertation *The Romanian Orthodox Church and the World Council of Churches, 1961–1977*, was published in 2000 (in English).³ It begins in 1961, the year when the Romanian Orthodox Church joined the World Council of Churches. She shows how the Romanian Orthodox Church had to maintain a balance between its own genuine ecumenical interests and the political pressures from the state. This was a pioneering work, being the first to use Romanian archival sources to study the activities of an Eastern bloc Orthodox Church in the WCC.

In her study *Der Mann der Einheit. Bischof Friedrich-Wilhelm Krummacher als kirchliche Persönlichkeit in der DDR in den Jahren 1955–1969*, published in 2002,⁴ Ms Aulikki Mäkinen analysed the attempts of the East German Protestant Bishop Krummacher to preserve the unity of the Evangelische Kirche Deutschlands despite the Iron Curtain and the Berlin Wall.

The study which most directly deals with the ideological struggle between east and west and its effects on the churches on both sides of the iron curtain is Mr Mikko Malkavaara's *The Two-fold Baltic Lutheran Churches and the Lutheran World Federation in 1944–1963*, published in 2002. Unfortunately it is only in Finnish, although it has an extensive English summary.⁵ The study begins with the reoccupation by Soviet forces of the Baltic countries in 1944, which led to the establishment of Lutheran exile churches abroad. The study concentrates on the interplay between the Estonian and Latvian exile and

(The Yearbook of the Finnish Society of Church History)1999–2001, Helsinki 2001, 520–525.

³ Kaisamari Hintikka, *The Romanian Orthodox Church and the World Council of Churches, 1961–1977*, Helsinki 2000.

⁴ Aulikki Mäkinen, *Der Mann der Einheit. Bischof Friedrich-Wilhelm Krummacher als kirchliche Persönlichkeit in der DDR in den Jahren 1955–1969*, Helsinki 2002.

⁵ Mikko Malkavaara, *Kahtiajakautuneet Baltian luterilaiset kirkot ja Luterilainen maailmanliitto 1944–1963*, Helsinki 2002.

'home' churches and their different understandings of 'the signs of the times.' The author has, for instance, analysed how the relation to communism differed between the Lutheran church circles in the Soviet 'homelands' and abroad. For those in exile the communist system was demonic. For those who had to live in the system it was a reality of everyday life. Malkavaara illustrates well how the Soviet Union used the churches in its propaganda and controlled the church leaders. On the other side, the exile churches in the United States tried to prove their correct ideological stance by adopting the language of the Cold War warriors. The study closes in 1963 when the Lutheran World Federation accepted the Lutheran churches in Soviet Estonia and Soviet Latvia as its members. The exile churches had been members since the founding of the LWF in 1947.

Malkavaara's previous book, his doctoral dissertation, is also an important contribution to Cold War church history. It analysed the Lutheran Cooperation Movement's aid to the Lutheran minority churches of eastern Central Europe in 1945–1950. His main primary sources came from the archives of the Evangelical Lutheran Church in America, the Lutheran World Federation and the World Council of Churches. The book came out in Finnish, and the title translates as *Lutheran Contacts at the Fall of the Iron Curtain*.⁶

The Churches and European Integration research project

The next big development in the field of Cold War church history studies in Finland was the Churches and European Integration project. It was the first research project ever in the field of humanities to receive European Union research funding. The project was originally called Churches and the Cold War, but it became clear in the early planning stages that if the title had 'European Integration' in it, there would be better chances of getting funding.⁷

The birth of the project was preceded by an increased research interest in ecclesiastical and religious developments in the 1960s.

⁶ Mikko Malkavaara, *Luterilaisten yhteyttä rautaesiripun laskeutuessa. Luterilainen yhteysliike ja Itä-Euroopan luterilaiset vähemmistökirkot 1945–1990*, Helsinki 1993.

⁷ More detailed information about the project: <http://www.helsinki.fi/teol/khl/cei/>

The 1960s was a period of political turbulence, both internationally and in Finland. But it was a time of turbulence in church life as well. The younger generation wanted to do things differently and many of them held more leftist political views than the generation of their parents. The Finnish Lutheran Church started to open up to the world; new international and ecumenical contacts brought up new ideas and a changed worldview.⁸ Even contacts with Christians on the other side of the Iron Curtain became possible during the 1960s. For instance, after a long break it was once more possible for Finnish Lutherans to establish personal contacts with Estonian Lutherans. This was made possible by the resumption of regular ship connections between Helsinki and the Estonian capital, Tallinn, in 1965. All of this has made the 1960s a highly interesting period for researchers.

The Churches and European Integration project was a collaboration of five European universities: Helsinki, the University of Tartu in Estonia, the University of Lund in Sweden, the University of Münster in Germany and the University of Glasgow in Scotland. They each formed their own research groups, which met at the general conferences held in turn in each country. The project continued from 2001 to 2004. Its main results, as well as the different research groups, are presented in the book *North European Churches. From the Cold War to Globalisation*.⁹ The papers read at the final conference held in Otepää (Estonia) in August 2004 were published in the journal *Kirchliche Zeitgeschichte*.¹⁰

In general, the project studied the political role of the churches in post-Second World War Europe. On the one hand, the researchers wanted to examine to what extent the churches had brought positive input to European integration, and on the other hand, whether churches played a harmful, disintegrative role in the Cold War era and its aftermath.

The project produced several very interesting and scientifically important results. The main scientific breakthrough was the demon-

⁸ About one international aspect of these changes see Risto Lehtonen, *Story of a Storm. The Ecumenical Student Movement in the Turmoil of Revolution*, Helsinki 1998.

⁹ Hugh McLeod & Risto Saarinen & Aila Lauha, *North European Churches. From the Cold War to Globalisation*, Tampere 2006.

¹⁰ *Kirchliche Zeitgeschichte* 1/2006.

stration that the importance of religion and the churches in the political history of this period in Northern Europe is much greater than has generally been recognised. The importance of religion in the Cold War period has been fairly well-known with regard to mainly Catholic Southern Europe and the USA. However, the fact that this was the case also in Protestant Northern Europe has thus far been largely ignored by historians. Their general presumption has been that these countries were even before the present day too secularised for religion to be politically significant. The CEI project showed that any political history of Europe, as well as of the Cold War, must give serious attention to religion.

Why are Finland and the Evangelical Lutheran Church of Finland interesting in this context? There were several reasons why the research questions had special relevance with regard to Finland. Finland can be seen as a special case in post-war European history. Since the Middle Ages it has had to define its position between East and West, both culturally, spiritually, mentally, and politically. The Second World War added to this tension in a profound way. After the war Finland had to strike a balance between the communist Eastern bloc and the western democracies. It was a modern capitalistic state with clearly western values, but in 1948 it had to enter into the Treaty of Friendship, Co-operation and Mutual Assistance with the Soviet Union. Many times during the Cold War Finland had to take up the challenges caused by Soviet and communist pressure, specifically during the most severe Cold War crises. In addition, Finland had to avoid entering into any political or economic agreements or alliances which could have been considered hostile from the Soviet point of view.

The geopolitical position of Finland had an influence on religious life, and especially on the Lutheran Church. The Church was challenged to seek a constructive way of dealing with the political realities, to establish its relevance in the Finnish culture and society, and to keep and develop its contacts with other churches on both sides of the Iron Curtain.

The Helsinki Group within the project concentrated on the following research questions: What kind of social and political responsibility did the Church and its leaders think the Church of Finland should

take up both nationally and internationally? What practical direction was recommended if any? Did the church pursue any specific social or political programme for the Lutheran Church of Finland, for European Churches as an entity, or for ecumenical organizations during the Cold War? Were opinions uniform within the Church or were different views held? Did the analysis and programme change during the post-war period, and if so, in what ways?

The Finnish research group consisted of three post-graduate students, all writing their studies in Finnish. Mr Ville Jalovaara, who completed his doctoral dissertation in 2006, has explored the relationship of the Evangelical Lutheran Church of Finland to communism and political power during the period of crises in Finnish foreign relations with the Soviet Union from 1958 to 1962.¹¹ During this period the USSR repeatedly interfered in Finland's domestic affairs and limited her foreign political freedom of action. The research subjects for this dissertation were the bishops of the Church of Finland and the newspaper *Kotimaa*, which can be regarded as the unofficial organ of the church at the time.

Jalovaara has shown that the main aims of the church's political agenda during this period of crisis were to support the Finnish foreign policy led by the President of the Republic, Urho Kekkonen, and to resist Finnish communism. The attitude of Finnish bishops and the newspaper *Kotimaa* to the Cold War was generally in agreement with the majority of western Christians. They feared communism, were afraid of the USSR, but supported peaceful co-existence because they did not want an open conflict with the Soviets.

Ms Piia Latvala has studied the Lutheran missionary organisation called the Finnish Lutheran Mission and its work involving the Soviet Union and other Eastern bloc countries in the late 1960s and early 1970s. The organisation had at that time a department called the Slavic Mission, which took its cue from similar missions in Sweden and Germany. The Slavic Mission attracted public attention almost from the beginning with its Bible smuggling activities and radio work

¹¹ Ville Jalovaara, *Kirkko, Kekkonen ja kommunismi poliittisina kriisivuosina (The Church, Kekkonen and Communism during the Political Crisis Years) 1958–1962*, Helsinki 2006.

directed to the Soviet Union. The political left in Finland accused the Mission of political propaganda and connections to the CIA.

Ms Suvi Kyrö has undertaken a comprehensive analysis of the prevailing attitudes within the Finnish Lutheran Church towards communism in the 1960s and 1970s on the basis of literature published by Finnish Christian publishers. Her research will perhaps provide a response to two often-made accusations against Finnish Christians during those times. Firstly, it was claimed that the Finnish Lutheran Church had right-wing sympathies. Secondly, the Church was blamed for neglecting the numerous human rights violations in the Communist countries.

Skeletons in the closet?

The activities of the Finnish Lutheran Church during the Cold War period have not in general raised much public interest, but there is one exception which has caused some controversy in recent years. It is the theological dialogue process between the Finnish Lutheran Church and the Russian Orthodox Church which began in 1970 and is still continuing. Some church historians have suspected that the Finnish participants were too naive and let themselves be fooled by the Russian side, who in reality were KGB agents or informers.¹² To some degree, the Finnish Lutheran bishops and theologians who participated in this dialogue are even alleged to have done this knowingly. The term *Finlandisation* has been used in this context. Originally the term was invented by West German politicians in the 1960s or 1970s and meant Finland's inability to have an independent foreign policy because of the neighbouring superpower.

Critics claim that the theological dialogue in itself was to a large extent theologically meaningless and really just a cover operation for the KGB agents to do their job. The critics have also blamed the Finnish Lutheran bishops for not using their Russian contacts to pres-

¹² See Riho Saard, "Suurenmoinen rakkauden näytelmä," in *Suomen evankelis-luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppineuvottelut kylmän sodan vuosina* ("A Magnificent Play of Love," in *The Theological Negotiations Between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church in the Cold War Years*), Tallinn 2006.

sure the Soviet government to improve the conditions of the harassed Christians in the Soviet Union. They have not, however, been able to offer satisfactory explanations for what the KGB would really have gained from operating under the cover of theological negotiations. It is a well-known fact that there were many KGB informers among the Russian Orthodox clergy, but it does not exclude the possibility that the Russian participants also had a sincere theological motivation for the negotiations. For them it was perhaps a valuable channel for keeping in touch with Christians on the other side of the Iron Curtain.

There is still much to do in the field of Cold War church history. New archive materials are released every year and other new sources keep appearing. New paradigms and research questions are shaping the research in novel ways. International cooperation provides new possibilities for exciting comparative research. In the future, I hope, Czech and Finnish church historians will also find themselves involved in joint research projects.

Summary: *The article is an overview of Cold War church history research, which church historians in the Church History Department of the Faculty of Theology in Helsinki have carried out over the past 15 years or so. The Department's Cold War church history has been first and foremost a history of the churches in the Eastern bloc during the period starting from the Second World War. Research has also been done on the relations and contacts between the churches on the opposing sides of the Iron Curtain. The third focus of Cold War church history has been the prevailing perceptions of communism and the Soviet Union among Finnish Lutherans. The author points out that there is still much to do in the field of Cold War church history. He also expresses his hope that in the future, Czech and Finnish church historians will find themselves involved in joint research projects.*

Keywords: Cold War – Church History – Finland – Central and Eastern Europe – Role of religion- European Integration – Role of Religion, Research projects

DER WESTDEUTSCHE PROTESTANTISMUS UND DIE GESELL-SCHAFTLICHEN VERÄNDERUNGEN IN DEN 1960ER JAHREN: EINE BESTANDSAUFNAHME

Klaus Fitschen, Leipzig

Im Jahre 1963 wurde ein Lied gedichtet, das später in Gottesdiensten in Deutschland viel gesungen wurde. Es vergleicht die Kirche, genauer: die Kirchengemeinde, mit einem Schiff: „Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt, fährt durch das Meer der Zeit.“¹ In diesem Lied ist die Rede von Stürmen und Gefahren, vom Zusammenhalt der Mannschaft und von dem Ziel des Schiffes, nämlich Gottes Ewigkeit. Fünf Jahre später, 1968, findet sich auf der 1. Seite des „Kirchlichen Jahrbuches“, eines offiziellen Organs der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Satz: „Die Welt, in der wir leben, befindet sich in einem Prozeß stürmischer, weitreichender und tiefgreifender Wandlungen. [...] Das Schiff der Kirche befindet sich keinesfalls und keineswegs mehr auf ruhiger, sicherer Fahrt, sondern ist Stürmen und Fluten ausgesetzt, die sie auf harte Zerreißproben stellen.“ Die 1960er Jahre waren also auch in der Selbstwahrnehmung des westdeutschen Protestantismus eine Krisenphase.

In der Erforschung der Kirchlichen Zeitgeschichte spielen diese Jahre zunehmend eine Rolle, und dies nicht nur in Deutschland. Es geht also darum, die 1960er Jahre als eine Epoche des Umbruchs und der Transformation für die Kirche und die christliche Religion zu erforschen. Im Horizont der deutschen Kirchlichen Zeitgeschichte ist dabei besonders Westdeutschland von Interesse, doch gilt vieles auch für Westeuropa. Ausgangspunkt für meine Überlegungen ist eine Tagung, die die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeit-

¹ Dieses Lied ist nur von einigen evangelischen Landeskirchen in ihre Gesangbücher aufgenommen worden.

geschichte im Jahre 2005 durchführte und auf der dieses Forschungsfeld ansatzweise erschlossen wurde. Die Vorträge dieser Tagung sind in einem Sammelband dokumentiert.² Geplant ist, von dieser Tagung ausgehend weitere Projekte zu beginnen, die sich mit der Frage der wechselseitigen Beziehung von Kirche und Gesellschaft in den 1960er Jahren befassen sollen.

In der Wahrnehmung der Westdeutschen waren diese Jahre eine Zeit des gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchs: Kennzeichen dafür sind unter vielen anderen die Einführung der Anti-Baby-Pille, die Etablierung eines neuen Musikstils, wie er etwa durch die Beatles repräsentiert wurde, die Verbreitung des Fernsehens und der zunehmende Wohlstand auch unter den Arbeitern. Die Gesellschaft und ihre Wertvorstellungen veränderten sich massiv: Die Anti-Baby-Pille ermöglichte Sexualität ohne das Risiko einer Schwangerschaft. Sie ermöglichte damit eine große Freiheit und veränderte Moralvorstellungen. Die Beatles sind ein Symbol für die Verbreitung der Pop- und Protestkultur und für eine neue Bedeutung von Religion: Ihre ersten Konzerte hatten sie in einer Kirchengemeinde gegeben, am Ende beschäftigten sie sich mit fernöstlicher Meditation. Das Fernsehen brachte die weite Welt ins Haus, globalisierte also die kleine Welt der kleinen Leute und trug damit vielleicht am meisten zu den Veränderungen bei. Der zunehmende Wohlstand brachte neue Freizeitmöglichkeiten. Man fuhr nicht nur vermehrt in den Urlaub, sondern man entwickelte Freizeitaktivitäten, zu denen es auch gehörte, dass man mit dem neuen Auto am Sonntag in der Gegend herumfuhr, statt in den Gottesdienst zu gehen.

Im Ergebnis heißt das, dass sich innerhalb weniger Jahre erhebliche Veränderungen vollzogen, die die Mentalität der Menschen betrafen. Auch wenn in den 1950er Jahren schon viele angebliche Selbstverständlichkeiten ins Wanken geraten waren, so entfalteten die Veränderungen in den 1960ern doch eine größere Breitenwirkung. Entwicklungen, die sich in der Nachkriegszeit anbahnten, kamen hier zum vollen Durchbruch, bis sie dann in den frühen 1970er Jahren durch die Politik in Gesetze umgeformt wurden. Dafür steht beispiel-

² Siegfried Hermle (Hg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007.

haft die Liberalisierung des Scheidungs- und Abtreibungsrechtes. Auf die sexuelle Revolution, von der man am Ende der 1960er Jahre sprach, auf Anti-Baby-Pille, Minirock und nackte Mädchen auf den Zeitschriftentiteln, hatten die Kirchen keine Antwort. Sexualität war nun kein Tabu mehr, „Aufklärung“ wurde zum Anspruch, Pornographie war häufig das Ergebnis. Als moralische Instanz war die Kirche weithin funktionslos geworden und funktionierte als solche nur noch in begrenzten Milieus. Hinzu kam der Feminismus, der das Frauenbild radikal veränderte.

Mit einigen Beobachtungen des englischen Religionshistorikers Hugh McLeod will ich dies unterstreichen: McLeod verweist insbesondere auf die Veränderungen auf dem Lande, auf den Dörfern also, wo die Welt bis dahin noch festgefügt schien. In den 60er Jahren verlor der Pfarrer hier seine traditionelle Stellung. Die Menschen wurden mobiler, arbeiteten in der Stadt und bezogen ihre Wertvorstellungen aus neuen Quellen wie eben dem Fernsehen. Das Freizeitverhalten wiederum veränderte sich drastisch: McLeod weist darauf hin, dass nicht nur der Kirchenbesuch in den 60er Jahren stark zurückging, sondern auch der Besuch von Fußballspielen und Kinos. Das Fernsehen oder andere Freizeitaktivitäten wie Bauarbeiten am eigenen Haus waren attraktiver.³

Das alles aber sind keine nur von außen an die Kirche oder die christliche Religion herangetragenen Veränderungen. Auch innerhalb der Kirchen hatte sich schon viel verändert. Auf katholischer Seite ist das wichtigste Signal dafür das II. Vatikanische Konzil. Es reagierte schon auf innerkirchliche Krisenphänomene, auf ein allmähliches Zerschneiden des katholischen Milieus also. Dass das Konzil das Zerschneiden dieses Milieus nicht aufhalten konnte, ist bekannt. In den 1950er Jahren schon hatte die katholische Kirche nicht mehr den Zugriff auf die jüngere Generation wie früher, und dies galt für die evangelische Kirche genauso. Es war nicht mehr selbstverständlich, zu einer Kirche zu gehören und sich auf ihre Sozialisationsinstanzen wie etwa Jugendgruppen einzulassen.⁴ Die religiöse Erziehung brach

³ Hugh McLeod, *European Religion in the 1960s*, in: *Umbrüche* (wie Anm. 2), 35–50.

⁴ Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997, Teil D, Kap. II. 1.

allmählich ab. Und auch auf evangelischer Seite rief man in den 1960er Jahren nach Reformen, nach Demokratisierung in den Kirchen.⁵

Daraus ergeben sich neue Perspektiven für die Kirchengeschichte: Ein bisher schon recht gut erschlossener Aspekt betrifft das Verhältnis der evangelischen Kirchen in der DDR und der Bundesrepublik Deutschland, die sich in den Jahren nach dem Bau der Berliner Mauer, also nach 1961, immer mehr auseinanderentwickelten und sich am Ende der 1960er Jahre schließlich trennten. Aufschlussreich für einen Vergleich könnte aber noch sein, inwieweit sich die Kirche in der DDR gewissermaßen als Avantgarde einer Entwicklung sah, die auch in Westdeutschland zu einer Marginalisierung der Kirche führen würde. In den 60er Jahren war in der DDR klar erkennbar, dass das Christentum nach den Repressionen der 50er Jahre eine Minderheit geworden war. Von kirchlicher Seite aus wurde dies nun häufig als positiv gesehen, als Befreiung von der Last einer Verbindung mit dem Staat.⁶ Nach 1989 zeigte sich deutlich, dass manche der Meinung waren, damit einen ehrlicheren Weg gegangen zu sein als die Kirchen in Westdeutschland. Zu fragen wäre also, ob sich solch ein Selbstbewusstsein bis in die 1960er Jahre zurückverfolgen ließe. Immerhin ist auch in Westdeutschland seit den späten 1960er Jahren häufiger das Ende der Volkskirche ausgerufen worden. Dass die Evangelische Kirche in Deutschland 1973 erstmals die Meinungen und Verhaltensweisen ihrer Mitglieder in einer großen soziologischen Umfrage erheben ließ,⁷ zeugt von einer Verunsicherung über die Zukunft der Volkskirche auch auf der Ebene der Kirchenleitungen. Seit 1969 war nämlich die Zahl der Austritte aus der Kirche signifikant angestiegen und hatte sich seither noch erhöht. Dies wurde als Alarmsignal verstanden.

⁵ Michael Ahme, *Der Reformversuch der EKD 1970–1976*, Stuttgart 1990, vgl. auch: Wolf-Dieter Hauschild, *Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979*, in: *Umbrüche* (wie Anm. 2), 71f (insgesamt 51–90).

⁶ Ein frühes Votum war das von Günter Jacob auf der EKD-Synode von 1956. Vgl. Rudolf Mau, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1994–1990)*, Leipzig 2005, 57f. Für die Zeit nach 1989 vgl. Katharina Kunter, *Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993)*, Göttingen 2006, Kap. 4.2. (Kirchliche Identitätssuche in der Übergangszeit 1989/90).

⁷ Helmut Hild (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche?*, Gelnhausen 1974.

Interessanter scheinen aber Perspektiven zu sein, die die Stellung des Protestantismus in den gesellschaftlichen Wechselwirkungen in Westdeutschland betreffen. Dabei ist noch einmal zu betonen, dass dies eigentlich ein Thema im gesamten westeuropäischen Horizont ist und dass dabei der Katholizismus ebenso wie der Protestantismus untersucht werden müsste. Der internationale Horizont ist schon durch die Entwicklungen in der Ökumene von großer Bedeutung. Die Tagung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 markiert immerhin das, was man die Politisierung der Ökumene nennen könnte und was sich hauptsächlich mit dem Stichwort „Antirassismus-Programm“ verbindet.⁸ Die Dritte Welt trat nun überhaupt in das Bewusstsein des deutschen und internationalen Protestantismus.

Innerhalb Deutschlands sind die Evangelischen Kirchentage ein wichtiger Untersuchungsgegenstand.⁹ Zwar spielen sie in den 1960er Jahren keine große Rolle mehr, doch nehmen sie in den 70er Jahren die gesellschaftlichen Veränderungen auf und werden zum Forum für gesellschaftspolitische Anliegen, die nun auch im Raum der Kirche laut werden – zu nennen ist hier beispielsweise der Feminismus. Auffällig ist schon am Beispiel der Kirchentage, dass ihre zunehmende Politisierung nach links hin eine Polarisierung innerhalb der evangelischen Kirche nach sich zog. Als Gegenbewegung zur Öffnung der Kirchentage für die neuen gesellschaftspolitischen Anliegen entwickelte sich nämlich eine konservative Gegenströmung, die sich aus pietistischen und evangelikalischen Kreisen speiste. Sie gab sich den Namen „Kein anderes Evangelium“ und veranstaltete 1966 eine erste Großkundgebung. Den Kirchentagen traten dann seit 1973 so genannte „Gemeindetage unter dem Wort“ entgegen, die wie die Kirchentage Massenveranstaltungen waren, aber den traditionellen und konservativen Protestantismus sammeln sollten.

Die Polarisierung zwischen einem eher „linken“, also den gesellschaftlichen Umbrüchen aufgeschlossenen, und einem konservativen, evangelikalischen oder pietistischen Protestantismus stellt ein wichtiges Strukturmerkmal der Kirchengeschichte der 1960er und 1970er Jahre

⁸ Reinhard Frieling, Die Aufbrüche von Uppsala 1968, in: *Umbrüche* (wie Anm. 2), 176–188.

⁹ Harald Schroeter-Wittke, *Der Deutsche Evangelische Kirchentag in den 1960er und 70er Jahren – eine soziale Bewegung*, in: *Umbrüche* (wie Anm. 2), 213–225.

dar. Auch wenn diese Polarisierung erst in den 1970er Jahren voll zum Durchbruch kommt, bahnt sie sich doch schon in den 1960er Jahren an. In den 1950er Jahren hatte es schon heftige Kontroversen über die Theologie Rudolf Bultmanns gegeben, ebenso über die Haltung der evangelischen Kirche im Kalten Krieg. Somit war die Polarisierung des Protestantismus in Deutschland eigentlich nichts Neues. Neu in den 1960er und dann 1970er Jahren war allerdings, dass der linke Flügel, der sich den gesellschaftlichen Bewegungen öffnete, jedenfalls im öffentlichen Bewusstsein keine Minderheit mehr darstellte. Politische und gesellschaftliche Anliegen wurden auf Synoden vertreten, die Kirchentage bildeten ein Forum dafür, ebenso die Evangelischen Akademien, die ausdrücklich dem Dialog zwischen Kirche und Gesellschaft dienen sollten.

Dies bedeutete auch, dass die Pluralisierung der Gesellschaft eine Pluralisierung in der Kirche nach sich zog. Diese betraf nicht nur eine Vielzahl von theologischen Entwürfen, die allmählich die Vorherrschaft der Theologie Karl Barths ablösten, sondern auch eine erhöhte Akzeptanz für eine Vielfalt von Lebensentwürfen. Der Mensch und seine Bedürfnisse traten in den Mittelpunkt, sei es im Religionsunterricht oder in der Predigt. Kirchengemeinden interessierten sich für die sozialen und städtebaulichen Mängel in der Stadt. Der ungeheure Zuwachs an Kirchensteuereinnahmen in den 1960er Jahren bescherte den Kirchen bisher noch nicht gekannte finanzielle Möglichkeiten. Neue Mitarbeiter und Pfarrer für besondere Aufgaben wurden eingestellt, Gemeindezentren und Kirchen gebaut. Die Kirchen fühlten sich plötzlich zuständig für alles Mögliche und für alle gesellschaftlichen Nöte. Dies brachte es mit sich, dass Kirchengemeinden oder andere kirchliche Gremien zum Forum für solche Themen wurden.

Pluralisierung bedeutete aber eben auch Polarisierung und Politisierung. Besonders extrem zeigte sich dies bei den Evangelischen Studentengemeinden, die häufig zum Forum politischer Interessen wurden. Für das Thema Politisierung steht auch die Annäherung zwischen der Evangelischen Kirche und der Sozialdemokratischen Partei. Bis 1959 hatte die Sozialdemokratische Partei offiziell an der Auffassung festgehalten, Religion sei Privatsache und habe mit Staat und Gesellschaft nichts zu tun. So wie sich etwa zur gleichen Zeit die

katholische Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil der Gesellschaft öffnete, so erlebte auch die Sozialdemokratische Partei dann ihr „aggiornamento“: In ihrem Parteiprogramm von 1959 erkannte sie die öffentliche Rolle der Kirchen an. Man kann dies als wahltaktisches Manöver interpretieren, um die Partei für christliche Wähler attraktiver zu machen, doch kam es tatsächlich zu sachlichen und persönlichen Annäherungen zwischen Partei und Kirche. Als 1969 die Sozialdemokratische Partei erstmals mit Willy Brandt den Bundeskanzler stellte, äußerte sich Brandt in seiner Regierungserklärung sehr positiv über die öffentliche Stellung der Kirchen.

Allerdings endete die Schönwetterperiode zwischen der Sozialdemokratie und den Kirchen auch bald. Der Anlass war die Neuregelung des Abtreibungsrechts. Diese gehörte wie die Reform des Scheidungsrechts und die Entkriminalisierung der Homosexualität zu den wichtigen, von der Regierung Willy Brandts vertretenen Reformvorhaben im gesellschaftlichen Bereich. Die Reform des Abtreibungsrechts, dies war vorauszusehen, würde zu erheblichen Kontroversen führen, und so wurden die Kirchen in den Beratungsprozess über die Reform einbezogen.¹⁰ Schon bald zeigte sich, dass die katholische Kirche eine Reform nicht gutheißen würde. Die evangelische Kirche fand zu keiner einheitlichen Position, doch war auch hier deutlich, dass man eine völlige Liberalisierung des Abtreibungsrechts nicht mittragen würde. Dementsprechend kühlten sich die Beziehungen zwischen Sozialdemokratie und Kirche wieder ab.

Interessant und bisher häufig vernachlässigt ist der konservative Protestantismus, also die später so genannten „Evangelikalen“. Auffällig ist, dass die Trägergruppe der konservativen Bewegung relativ klein und untereinander stark vernetzt war. Die führenden Männer beriefen sich auf das Erbe der Bekennenden Kirche und betonten, sie würden, wie die Bekennende Kirche im Dritten Reich dem nationalsozialistischen Zeitgeist widerstanden habe, nun dem linken Zeitgeist widerstehen. Wie weit diese Vernetzung bis in den Bereich von Politik und Wirtschaft hineinreicht, ist bisher noch unklar. Die Anhänger der konservativen Bewegung kam vorwiegend aus ältere-

¹⁰ Simone Mantei, Protestantismus und sexuelle Revolution in Westdeutschland – ein Schlaglicht, in: *Umbrüche* (wie Anm. 2), 163–175.

ren pietistischen Gruppierungen, aus denen sich neue Sammlungsbewegungen wie die „Evangelische Notgemeinschaft“ entwickelten.

Ein wichtiger Einzelaspekt ist dabei die Untersuchung des Vorhabens, eine eigene Theologenausbildung aufzubauen. Angehende Pfarrer wurden und werden bis heute an den staatlichen Theologischen Fakultäten ausgebildet oder an Kirchlichen Hochschulen, die aber den üblichen akademischen Standards entsprechen. Die Protagonisten der konservativen Bewegung wollten nun wenigstens angehende Theologiestudenten in ihrem Sinne beeinflussen oder Prediger ausbilden, die dann zwar nicht im Dienst der evangelischen Landeskirchen stehen würden, aber in freikirchlichen Kreisen arbeiten konnten. Die wohl wichtigste dieser Ausbildungseinrichtungen wurde das 1969 gegründete „Geistliche Rüstzentrum“ in dem norddeutschen Dorf Krelingen. Hier können bis heute Theologiestudenten Latein, Griechisch und Hebräisch lernen und Vorbereitungskurse für das Studium besuchen, in denen sie gegen die akademische Theologie und die Bibelkritik immunisiert werden sollen. Ähnliches ist das Ziel der so genannten „Freien Theologischen Akademien“ in Basel und Gießen.

Über die Theologiestudenten hinaus war die jüngere Generation überhaupt eine bevorzugte Zielgruppe der konservativen Bewegung. Sie sollte vor den Herausforderungen der gesellschaftlichen Veränderungen bewahrt werden, und dies nicht zuletzt in sexualethischer Hinsicht. Massenveranstaltungen, Freizeitangebote und Musikveranstaltungen sollten Jugendliche anziehen und beeinflussen.

Eine andere Zielgruppe waren Frauen, die in ihrer traditionellen Geschlechterrolle bestätigt werden sollten. Die Veränderung des Frauenbildes hatte inzwischen auch die Kirchen erreicht. So setzte sich in den 1960er Jahren fast überall in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland die Frauenordination durch, und zunehmend nahmen die Frauen von Pfarrern eine Berufstätigkeit auf. Damit entsprach man dem neuen Ideal der im Beruf und somit in der Öffentlichkeit aktiven, der, wie man sagte, sich „selbst verwirklichenden“ Frau.

Ein weiterer Aspekt der Formierung des konservativen Protestantismus ist seine Medienpräsenz. Die „Gemeindetage unter dem Wort“ als Konkurrenzveranstaltungen zu den Kirchentagen erlangten eine

gewisse mediale Aufmerksamkeit, doch ist die Schaffung eigener Medien ein noch viel wichtigerer Schritt gewesen. Neben den üblichen Traktaten und Büchern, die der Tradition des 19. Jahrhunderts entsprechen, ist besonders wichtig die Gründung des „Evangeliums-Rundfunks“ im Jahre 1959 und der Nachrichtenagentur „idea“ im Jahre 1970. Auch hier ist eine Vernetzung zu beobachten, denn die Gründung von „idea“ erfolgte durch Mitarbeiter des Evangeliums-Rundfunks. Zu den Medien sind auch Lieder zu zählen, die neu gedichtet und komponiert wurden und die alten Hymnen aus der Zeit des Pietismus oder der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts ersetzen.

Gerade die konservative, evangelikale Bewegung ist international stark vernetzt, und hier spielt besonders der Einfluss aus den Vereinigten Staaten eine Rolle. Der bekannte Evangelist Billy Graham, das „Maschinengewehr Gottes“, trat schon 1954 in Deutschland auf, kam dann 1960 wieder und erregte spätestens mit seiner Kampagne von 1970 großes mediales Aufsehen. Noch bedeutsamer aber ist der Aufbau einer Gegen-Ökumene aus den konservativen Kreisen. Die Tagung des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 war eine Provokation, auf die die Konservativen 1974 mit einem „Internationalen Kongress für Weltevangalisation“ in Lausanne reagierten. Im gleichen Jahr 1974 wurde eine „Berliner Ökumene-Erklärung“ veröffentlicht, die die Aktivitäten des Weltkirchenrates verurteilte.

Der konservative Protestantismus mit den genannten Aspekten soll in den nächsten Jahren besonders am Institut für Kirchengeschichte in Leipzig untersucht werden. Erwünscht sind dabei Hinweise auf parallele Entwicklungen in Ostmitteleuropa. Die Frage ist eben, ob sich Ähnliches nicht in der DDR oder anderen Ländern unter sozialistischer Diktatur beobachten lässt und ob also auch hier Polarisierungen eintraten, die denen in Westdeutschland vergleichbar waren.

Summary: *The article investigates changes in Western German Protestantism during the 1960s and into the 1970s. It points to the social changes going on at the time and discusses their influence on the churches. Alongside these external changes, there were also internal changes in the churches, some of which would be expressed especially in the 1970s in the themes of the Kirchentag. The article also*

considers relations between Western and Eastern German Churches, and the debate about the role of the church vis-à-vis society. Finally, the article also considers the conservative evangelical response to changes in church and society and wonders whether similar developments might be traced in other – for example, East German – churches.

Keywords: German Churches - 1960s - 1970s - Internal Change - External Change - West-East German Relations - Liberal - Conservative.

DIE GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN KIRCHEN IN DRESDEN: 1945 BIS 1990

Gerhard Lindemann, Dresden

Nachdem in der Forschung zur Kirchengeschichte der DDR im wesentlichen das Staat-Kirche-Verhältnis auf überregionaler Ebene im Focus der Aufmerksamkeit stand, soll hier ein Blick auf die Situation der Kirchen in einer Großstadt geworfen werden. Dabei sollen neben dem Verhältnis zu Politik und Gesellschaft kultur- und sozialgeschichtliche Fragestellungen sowie innerkirchliche Entwicklungen Beachtung finden.

1. Besatzungszeit

Die ersten Jahre nach Kriegsende waren äußerlich geprägt durch eine nur schwer funktionierende Infrastruktur: Am Ende des Zweiten Weltkrieges waren 23 der 35 Dresdner Kirchen zerstört.¹ Das galt auch für einen Großteil der Gemeindehäuser, das lutherische Landeskirchenamt, das Kreiskirchenamt und die beiden Superintendenturen² sowie die Geschäftsstelle der Bekennenden Kirche. Zugleich hatten viele Gemeinden einen zum Teil deutlichen Aderlass an Mitgliedern erlitten.³ 28 evangelische Pfarrer befanden sich in Kriegsgefangenschaft oder wurden vermisst, weitere 20 waren abgewandert.⁴

Auch in Dresden begegnete die sowjetische Besatzungsmacht den Kirchen zunächst entgegenkommend.⁵ Gleiches galt für die neue

¹ Vgl. insgesamt Gerhard Schmidt (Bearb.), *Dresden & seine Kirchen. Eine Dokumentation*, Berlin (Ost) ³1978.

² Vgl. Schreiben Kandler vom 16. 2. 1945, Evangelisches Zentralarchiv (EZA) Berlin, 2/141.

³ Vgl. Markus Hein, *Die sächsische Landeskirche nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges (1945–1948). Neubildung der Kirchenleitung und Selbstreinigung der Pfarrerschaft* (Herbergen der Christenheit. Sonderband 6), Leipzig 2002, S. 82.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. auch Grußwort des Landeskirchenamtes an die sächsischen Gemeinden (August 1945), in: J. Jürgen Seidel, *Aus den Trümmern 1945. Personeller Wiederaufbau*

Kommunalverwaltung.⁶ Die Kirchen konnten ihren inneren Neuaufbau vollkommen frei gestalten.⁷ Die sächsische Bekennende Kirche übernahm gemeinsam mit der sog. „Mitte“ die Kirchenleitung. In den Gemeinden erwachte neues Leben,⁸ wie überall in Deutschland erfreuten sich die Gottesdienste eines starken Besuchs.⁹ Die Predigten waren auf Trost hin ausgerichtet.¹⁰ Das kirchliche Leben verlagerte sich von der zerstörten Innenstadt in die Außenbezirke. Die gegenseitige Gastbereitschaft zwischen Protestanten und Katholiken bildete einen Grundstein für die seit den 1960er Jahren erfolgte Intensivierung der ökumenischen Verbindungen. Unzerstört gebliebene Kirchen nahmen für das Kulturleben der Stadt wichtige Aufgaben wahr; z. B. fand das erste Konzert der Philharmonie im Saal der Christuskirche in Strehlen statt.

Dank westlicher Unterstützung halfen Diakonie und Caritas gegen die materielle Not. Ebenfalls von westlicher materieller Hilfe profitierten die kirchlichen Kindergärten.

Auch wenn zunächst die Hilfeleistungen mit Sachgütern im Vordergrund standen, diente das nach Kriegsende geknüpfte enge Netz der Patengemeinden, auf evangelischer Seite mit den Landeskirchen Braunschweig und Hannover, auch der Verhinderung des völligen Auseinanderlebens zwischen Ost und West.

Das erste Grußwort des Landeskirchenamtes an die Gemeinden vom August 1945 erklärte alle Christen für „mitschuldig“ an den NS-Verbrechen und rief zur Buße auf.¹¹ Dies stieß offenbar auf erheblichen Widerspruch, so dass Landessuperintendent Franz Lau sich genötigt sah, in seinem Grußwort zum neuen Jahr 1946 zu betonen: „Hier kann keiner sich herausreden und sagen: ich war nicht dabei.

und Entnazifizierung in der evangelischen Kirche der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Einführung und Dokumente, Göttingen 1996, S. 326 f.; hier: 327.

⁶ Vgl. Rundbrief Lau an die Pfarrer vom 27. 5. 1945, in: ebd., S. 481 f.

⁷ Vgl. Schreiben Landesbruderrat Sachsen an die Kanzlei der EKD, Schwäbisch Gmünd, vom 11. 2. 1946, EZA, 2/106; Birgit Mitzscherlich, *Diktatur und Diaspora. Das Bistum Meißen 1932–1951* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B, 101), Paderborn u. a. 2005, S. 380.

⁸ Grußwort des Landeskirchenamtes, aaO.

⁹ Vgl. Rundbrief Lau vom 27. 5. 1945, aaO., S. 482.

¹⁰ Vgl. Rundbrief Lau vom 29. 6. 1945, aaO., S. 491; dass. vom 18. 8. 1945, aaO., S. 504.

¹¹ Grußwort des Landeskirchenamtes, aaO.

Wir haben alle abzubüßen, falsches Zutrauen auf irdische Machthaber und viel zu geringes Vertrauen auf den, der allein mächtig ist.“¹² Die nationalprotestantische Tradition des Heldengedenktages bzw. Volkstrauertages am Sonntag Reminiscere wurde nicht wieder aufgenommen. Innerhalb der Kirchen wurde auch die Kriegsgefangenen- und Heimatvertriebenenproblematik angesprochen.

Am 13. Februar 1946 läuteten zum Gedenken an den schweren Luftangriff auf Dresden erstmals um 21.45 Uhr die Glocken der Kirchen der Stadt und der näheren Umgebung für eine viertel Stunde. In der Kathedrale gedachte man des Tages fortan mit einer Totenmesse, der Kreuzchor sang seit 1949 an diesem Tag das „Dresdner Requiem“ von Rudolf Mauersberger. Das kirchliche Gedenken richtete sich gegen den Krieg als solchen und nicht, wie bald von kommunaler und staatlicher Seite, gegen den „imperialistischen“ Krieg.

An den Schulen konnte Religionsunterricht stattfinden, jedoch durfte er in vielen Fällen nur von kirchlichen Lehrkräften erteilt werden.¹³ Zu Konflikten mit der städtischen Verwaltung kam es zunächst bei der Wiedereröffnung kirchlicher Kindergärten,¹⁴ die von den Nationalsozialisten geschlossen worden waren. Insgesamt gab es sieben evangelische und drei katholische Kindergärten. Bis 1989 konnte kein weiterer kirchlicher Kindergarten eröffnet werden, einzige Ausnahme war 1973 eine Fördereinrichtung für behinderte Kinder in der Diakonissenanstalt. Auf die Beschränkung der kirchlichen Kindergartenarbeit reagierten die Gemeinden mit der Einrichtung von Kinderkreisen, in der katholischen Kirche „Frohe Herrgottstunde“ genannt. Hingegen gab es in Bezug auf die Krankenhauseelsorge zunächst keine Probleme.¹⁵

Jugend-, Frauen- und Männerarbeit und die Gemeindediakonie bzw. die Caritas durften nicht mehr auf die bewährte Vereinsstruktur zurückgreifen und organisierten sich unter dem Dach der Kirche. Notwendig wurde von nun an der Nachweis des genuin kirchlichen

¹² Neujahrsgruß von Lic. Franz Lau an die sächsischen Gemeinden (1945/46), in: Seidel, *Aus den Trümmern*, aaO., S. 327–329; hier: 328.

¹³ Vgl. Rundbrief Lau vom 29. 6. 1945, aaO., S. 488.

¹⁴ Vgl. Hein, *Landeskirche*, aaO., S. 83 f.

¹⁵ Vgl. Protokoll der Sitzung des Vertrauenskreises vom 7. 6. 1945, Archiv der Superintendentur Dresden-Mitte, 216.

Anliegens dieser Arbeitszweige; deshalb spielte zum Beispiel in christlichen Jugendgruppen stets die Bibelarbeit eine zentrale Rolle. Dennoch kam es immer wieder zu Konflikten mit der Besatzungsmacht und deutschen Stellen.

Auch das politische Wächteramt wurde kirchlich wahrgenommen: Über die Unregelmäßigkeiten bei der Stimmenauszählung bei der erstmals mit Einheitslisten durchgeführten Volkskongresswahl am 15./16. Mai 1949 legte der Landesbruderrat der Bekennenden Kirche Sachsens eine Dokumentation an und leitete sie über den Theologiestudenten Johannes Rau als Kurier an den ehemaligen Ost-CDU-Vorsitzenden Jakob Kaiser nach Berlin (West) weiter.¹⁶

Überdies kam es zu weiteren Behinderungen der kirchlichen Arbeit: 1949 wurde die kirchenmusikalische Abteilung der Hochschule für Musik und Theater geschlossen. Daraufhin entstand die Landeskirchenmusikschule am Käthe-Kollwitz-Ufer. Die Kirchen erhielten nur äußerst knapp bemessene Zuweisungen an Papier. Am 16. Juni 1946 erschien nach Verhandlungen mit den Sowjets erstmals die sächsische Kirchenzeitung „Der Sonntag“. Bis zum Ende der DDR betrug die Auflage mit zwischenzeitlichen Unterbrechungen 40.000 Exemplare, was den Bedarf zu keinem Zeitpunkt befriedigen konnte;¹⁷ der Umfang war mit vier Seiten äußerst knapp bemessen und konnte auch in den Folgejahrzehnten nicht erweitert werden.¹⁸

2. Repressionen der 1950er Jahre

Die Verfassung der DDR lehnte sich in ihren Kirchenartikeln eng an die Weimarer Reichsverfassung an, das heißt die Kirchen besaßen zumindest auf dem Papier ein hohes Maß an Privilegien und institutioneller Autonomie. Ausnahmen waren Bestimmungen über kirchliche Feiertage, Religionsunterricht und Konfessionsschulen; die Kirchen erhielten die Möglichkeit eingeräumt, zu Lebensfragen des

¹⁶ Vgl. Johannes Rau, *Im Auftrag der Kirche. Erinnerungen und Erfahrungen aus den letzten zwei Jahren der DDR*, Leipzig 1996, S. 93.

¹⁷ Vgl. z. B. *Der Sonntag*, 9. Jg., Nr. 20, 11. 4. 1954, S. 81 f.

¹⁸ Vgl. Sebastian Engelbrecht, *Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 6), Leipzig 2000, S. 194 f.

Volkes von ihrem Standpunkt aus Stellung zu beziehen. Doch untersagte die Verfassung zugleich den Missbrauch der Einrichtungen von Religionsgemeinschaften, religiöser Handlungen und des Religionsunterrichts für verfassungswidrige Zwecke.¹⁹

Die 1950er Jahre waren deutschlandpolitisch bestimmt durch den Kalten Krieg, die Integration beider deutscher Staaten in die Machtblöcke von Ost und West und ihre Wiederaufrüstungspolitik.²⁰ 1952 verschärfte sich das innenpolitische Klima in der DDR. Mitte Juli 1952 beschloss die 2. Parteikonferenz der SED den forcierten Aufbau des Sozialismus, das hieß zugleich die gesellschaftliche Durchsetzung des Monopols der marxistisch-leninistischen Ideologie. Dazu gehörte auch die Beschleunigung des „Absterbens der Religion“. Es ging um die Verdrängung der christlichen Kirchen aus dem öffentlichen Leben und ihre Reduzierung auf den Status einer „Kultkirche“. Der Kampf des Staates galt vor allem den kirchlichen Verbindungen in den Westen und dem Einfluss der beiden großen christlichen Konfessionen auf die Jugend. Er kulminierte 1953 in einer Repressionswelle gegen die Jungen Gemeinden, deren Angehörige sich nicht selten öffentlich durch das noch von den Sowjets genehmigte Abzeichen mit dem Kreuz auf der Weltkugel („Kugelkreuz“) zu erkennen gaben. Auch in Dresden fanden zahlreiche Tribunale in Schulaulen statt. Ihnen folgten in der Regel Relegierungen von den Lehranstalten.²¹

Auf den Volksaufstand am 17. Juni 1953 reagierte die sächsische Landeskirche zurückhaltend. Das Landeskirchenamt forderte am 19. Juni die Christen zur Ruhe und Besonnenheit auf.²² Am 12. Juli 1953 brachte der „Sonntag“ allerdings die Notiz, dass der Ratsvorsitzende der EKD, Otto Dibelius, sich an den sowjetischen Hohen Kommissar Semjonow mit der Bitte gewandt hatte, „den berechtigten Anliegen der Arbeiterschaft verständnisvoll Rechnung zu tragen.“²³

Trotz einer kurzzeitigen Entspannung blieb das Ziel der Kirchen-

¹⁹ Vgl. Siegfried Mampel, *Die Verfassung der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Text und Kommentar*, Frankfurt/M.-Berlin (West) 1962.

²⁰ Vgl. z. B. Christoph Kleßmann, *Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955*, Göttingen 51991.

²¹ Vgl. Rudolf Mau, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/3), Leipzig 2005, S. 45–48.

²² Vgl. Engelbrecht, *Kirchenleitung*, aaO., S. 133.

²³ *Der Sonntag*, 8. Jg., Nr. 33, 12. 7. 1953, S. 134.

politik von Staat und Partei, wie in den anderen sozialistischen Staaten auch, die systematische Verdrängung von Christentum und Kirche an den Rand der Gesellschaft. In der Propaganda wurde der christliche Glaube als unwissenschaftlich und deshalb „rückschrittlich“ hingestellt.²⁴ Bis 1958 wurde die Jugendweihe als Ersatzritus für die Konfirmation flächendeckend durchgesetzt, damit gelang ein massiver Einbruch in die Volkskirche²⁵ – zugleich weigerte sich die „Sächsische Zeitung“, das Organ der SED für den Bezirk Dresden, fortan, z. B. Dankanzeigen für Konfirmationsgeschenke abzudrucken;²⁶ auch christlich gestaltete Todesanzeigen durften in der meistverbreiteten Tageszeitung im Raum Dresden nicht erscheinen.²⁷

Ein besonderes Augenmerk legte der Staat auch auf die Wahlbeteiligung der Pfarrer. In Striesen setzten zum Beispiel Plakate die Bevölkerung davon in Kenntnis, dass Pfarrer Ernst Kanig von der Versöhnungskirche ein „Nichtwähler“ war.²⁸

Seit den 1950er Jahren betrieben die Kirchen intensiver als bislang eine eigenständige Bildungsarbeit. Neben die Studentengemeinden traten das Evangelische Vortragswerk für Dresden und das Katholische Bildungswerk. Beide waren auch für die Organisation von Gemeindeveranstaltungen zuständig. Wichtige Impulse gab die am 31. Oktober 1949 gegründete Ev. Akademie Meißen. Überdies existierten erste Haus- und Gesprächskreise für christliche Akademiker.

In den 1950er Jahren entstanden auch neue Kirchen. Zudem wurden teilzerstörte oder beschädigte Kirchen und Gemeindehäuser wieder instandgesetzt. Die Kirchen übernahmen zugleich sozialdiakonische Aufgaben, die der Staat mit nur geringem Nachdruck betrieb, und leisteten hier Bewusstseinsarbeit im Blick auf Randgruppen der Gesellschaft: Das galt insbesondere für die Arbeit mit Behinderten, Alkoholikern oder später auch Homosexuellen.

1956 wurden Leiterinnen und Mitarbeiterinnen der Bahnhofsmision auf dem Neustädter und dem Hauptbahnhof unter dem Vorwand

²⁴ Vgl. Mau, *Protestantismus*, aaO., S. 53; 61.

²⁵ Vgl. ebd., S. 53 f.

²⁶ Vgl. z. B. Landeskirchenarchiv Dresden (im folgenden: LkAr Dresden), 2/563, Bl. 36.

²⁷ Vgl. z. B. ebd., Bl. 314 f.

²⁸ Vgl. Materialsammlung zur Stadtteilgeschichte Dresden-Striesen von Gerd Hiltcher, Dresden.

des Verdachtes der Spionage verhaftet und ihnen die weitere Tätigkeit untersagt.²⁹ Die Bahnhofsmission hatte vor allem Reisende in vielfältigster Weise unterstützt, aber auch Haftentlassenen, insbesondere aus dem benachbarten Zuchthaus Bautzen, mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Geeignete Räume für ihre Tätigkeit hatte ihr die DDR-Reichsbahn nie zur Verfügung gestellt.

3. Neuorientierungen seit dem Mauerbau

Nach dem Mauerbau am 13. August 1961 erschien für den ostdeutschen Protestantismus ein Sich-Einlassen auf die Lebensverhältnisse in der DDR unausweichlich. Mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht wurde die Frage der Kriegsdienstverweigerung akut. Seit der Einführung des Bausoldatendienstes 1964³⁰ bot das Landesjugendpfarramt sogenannte „Alt-Neu-Treffen“ für Bausoldaten an – Abendmahlsfeiern und thematischer Austausch für Entlassene und Neu-Einberufene. Kirchliche Kontakte nach Coventry und Rotterdam arbeiteten den späteren Städtepartnerschaften vor. 1965 gab es einen Arbeitseinsatz des Coventry-Versöhnungszentrums und von Aktion Sühnezeichen zum Wiederaufbau eines kriegszerstörten Traktes des Diakonissenkrankenhauses.

Die religionsfeindliche Politik des SED-Staates mit dem Ziel der Verdrängung der Kirchen aus der Öffentlichkeit setzte sich trotz der offiziellen Propagierung einer die Christen mit einschließenden „sozialistischen Menschengemeinschaft“ fort, wenn auch weitgehend geräuschloser als bisher. Ihren deutlichsten Ausdruck fand die fortschreitende Marginalisierung des christlichen Glaubens z. B. in der Abschaffung des staatlichen Schutzes für einige kirchliche Feiertage 1967 oder der zunehmenden Ausschaltung christlicher Eltern aus Elternbeiräten und Elternaktiven an den Schulen. Bis 1989 gab es in den Schulen weiterhin Ausgrenzungen und Benachteiligungen christlicher Kinder und Jugendlicher. In Dresden kam es 1963 trotz zahlreicher Proteste zum Abriss der Ruine der Sophienkirche am Post-

²⁹ Wolf-Dietrich Talkenberger, *Nächstenliebe am Bahnhof. Zur Geschichte der Bahnhofsmission in der SBZ und der DDR*, Berlin 2002, S. 119 f.

³⁰ Vgl. Mau, *Protestantismus*, aaO., S. 86 f.

platz zu Gunsten einer Großgaststätte, nachdem das Grundstück zuvor enteignet worden war.

Der Mitglieder- und der Statusverlust der christlichen Großkirchen führte die Minderheitenexistenz der Kerngemeinden deutlicher denn je vor Augen:

Kirchenmitgliederentwicklung der ev.-luth. Gemeinden in Dresden³¹

	Gemeindeglieder	Taufen	Konfirmationen	Beerdigungen
1952	484 883	4 095	5 126	4 657
1953	482 889	3 687	5 023	4 429
1960	351 376	1 406	1 069	4 179
1970	239 502	1 072	766	3 140
1980	170 916	874	654	2 126
1989	130 585	1 021	624	1 562

Auch in Sachsen stellte man nun konzeptionelle Überlegungen an. Dabei orientierte man sich an Plänen aus der Ökumene sowie an Anregungen der Kirchentagsbewegung – interessiert an der Stärkung der Verantwortung der Laien in Kirche und Gesellschaft³² – und damit an dem von Luther neu akzentuierten Prinzip des Priestertums aller Gläubigen.³³ Mündige und missionarische Gemeinde sowie – in Anknüpfung an Dietrich Bonhoeffer – „Kirche für andere“ waren die Stichworte.³⁴ Mit der Wahl des Ofensetzmeisters Johannes Cieslak, Seifhennersdorf, zum Präses der regelmäßig in Dresden – zumeist in der Christuskirche Strehlen – tagenden Landessynode erfuhr diese einen deutlichen Demokratisierungsschub und gewann an innerkirchlichem, aber auch gesellschaftlichem Einfluss.³⁵ Cieslak war

³¹ Quelle: Ev.-Luth. Kandeskirchenamt Dresden.

³² Vgl. Rüdiger Runge/Margot Käßmann (Hgg.), *Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*, Gütersloh 1999; Harald Schroeter, *Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt* (Praktische Theologie heute, 13), Stuttgart-Berlin-Köln 1993.

³³ Vgl. Wolfgang Ratzmann, *Missionarische Gemeinde. Ökumenische Impulse für Strukturreformen* (Theologische Arbeiten, 39), Berlin (Ost) 1980, S. 155.

³⁴ Vgl. Engelbrecht, *Kirchenleitung*, aaO., S. 161–165.

³⁵ Vgl. ebd., S. 135 f.

auch der Initiator der sächsischen Kirchentagskongressbewegung, die seit 1968 wirksam wurde³⁶ und kirchenreformerische Anregungen, aber auch zugleich bruderschaftliche Elemente der Bekennenden Kirche aufgriff. Der thematische Schwerpunkt der Kirchentagskongresse bestand in der Arbeit an biblischen und gesellschaftlichen Fragestellungen in überschaubaren Kleingruppen. Deshalb benötigten sie keine organisatorische Unterstützung durch den Staat. Bildungsarbeit fand nicht mehr ausschließlich mittels von Vorträgen statt, sondern entdeckte zunehmend das Element des gemeinsamen Gesprächs. In der „ideologischen Diasporasituation“ (Werner Krusche) sollte jeder Christ im Alltagsleben auskunftsfähig über seinen Glauben sein. Nach der Entspannung des Staat-Kirche-Verhältnisses wurden die Kirchentagskongresse auch durch Kirchentage ergänzt, erstmals 1975 in Dresden. Deutlicher auf die alltägliche Erfahrungswelt der Christen ausgerichtet wurden der Christenlehre- und Konfirmandenunterricht, die Jugendarbeit und Gemeindefreizeiten.³⁷ In der Annenkirche fanden Jugendgottesdienste in neuer Gestalt statt. Ein weiteres Charakteristikum der Reformbewegung waren die Hauskreise in Privatwohnungen, die sich seit den 1970er Jahren in nahezu jeder Dresdner Kirchengemeinde bildeten. Im Vordergrund standen Begegnung, gemeinsames Gespräch und gegenseitige Stärkung. Hier ging es um die Verbindung von Frömmigkeit und Welterfahrung, zugleich um ein Angebot, Christen in der Vereinzelung und Anfechtung ein stärkeres Maß an Gemeinschaft und Heimat zu bieten, als es der Gottesdienst am Sonntag morgen zu vermitteln imstande war. Besonders in den Neubaugebieten Prohlis und Gorbitz, wo zunächst nur wenig Gemeinderäume zur Verfügung standen, waren die Hauskreise ein wichtiges Gerüst des kirchlichen Lebens.

Zum Lager der Kirchenreformer gehörte auch der im Oktober 1971 zum Landesbischof gewählte Johannes Hempel; er sah Laien als qualifizierte Mitarbeiter in der Gemeinde an und setzte der ideologischen Formel von der absterbenden Kirche den Ausspruch „Kir-

³⁶ Vgl. Peter Beier, *Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt. Die Kirchentagskongressarbeit in Sachsen im Kontext der SED-Kirchenpolitik (1968–1975)* (AKZG, B, 32), Göttingen 1999.

³⁷ Vgl. Ratzmann, *Missionarische Gemeinde* (wie Anm. 56), S. 207.

che wird auch in Zukunft sein“ entgegen.³⁸ Seine Auffassung vom begrenzten politischen Mandat der Kirche³⁹ war allerdings manchem zu defensiv.

Auch in der katholischen Kirche begannen vorsichtige Reformen. Ausdruck dessen war die von Bischof Otto Spülbeck einberufene Synode des Bistums Meißen in der Hofkirche (1969–1971) mit Beschlüssen zur innerkirchlichen Strukturreform und zur Neubestimmung kirchlicher Aufgaben in der Gegenwart. 1973 tagte in der Hofkirche die Pastoralensynode für die katholischen Jurisdiktionsbezirke in der DDR. Das Zweite Vatikanische Konzil ermöglichte die ökumenische Zusammenarbeit zwischen Protestanten und Katholiken. Aufgrund der gemeinsamen Minderheitensituation und der Religionsfeindlichkeit des SED-Regimes gestaltete sie sich auf Gemeindeebene häufig sehr intensiv – „Ökumene war in vielen Fragen eine Lebensnotwendigkeit“. ⁴⁰ Auch am Arbeitsplatz, an Universitäten und Schulen entdeckten Christen stärker das sie Einende und unterstützten sich gegenseitig. In den 1960er Jahren knüpften die benachbarten Ev.-Luth. Gemeinden Lukas, Auferstehung und Zion Kontakte zur Russisch-Orthodoxen Kirche in der Südvorstadt. Der Öffentlichkeit konnte die Existenz einer orthodoxen Kirche in Dresden deutlich machen, dass es auch in der Sowjetunion praktizierte Religion gab.

1969 war der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) gegründet worden. Es handelte sich um eine juristische Abtrennung der ostdeutschen Landeskirchen von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bei gleichzeitigem Bekenntnis zu der fortbestehenden „besonderen Gemeinschaft“ mit dem westdeutschen Protestantismus. Bald begann eine Entspannungspolitik zwischen Staat und Kirche, eine auf Gesprächen basierende Politik einer nichtöffentlichen Konfliktminimierung.⁴¹

³⁸ Vgl. insgesamt Johannes Hempel, *Kirche wird auch in Zukunft sein. Vorträge und Predigten*, Leipzig 1994, insbes. S. 157–164.

³⁹ Vgl. z. B. aaO., S. 177–183.

⁴⁰ So Prälat Dieter Grande, „Situation und Aufgaben der katholischen Kirche in Sachsen, vor und nach der Wende“. Vortrag bei einer Tagung der „Stiftung Mitteldeutscher Kulturrat“, Dresden, 8. 12. 1995, in: epd-Dok 36/96, S. 15–20; hier: 19.

⁴¹ Vgl. Mau, *Protestantismus*, aaO., S. 102 ff.

Die Selbstverbrennung des Pfarrers Oskar Brüsewitz in Zeitz am 18. August 1976⁴² führte auch in Sachsen zu Anfragen aus den Gemeinden an dem von der Kirchenleitung verfolgten Kurs. Kritisiert wurden vor allem eine mangelnde Transparenz, eine zu große Diplomatie gegenüber dem Staat und eine zu geringe Einsicht in die Probleme des christlichen Alltags in einer Weltanschauungsdiktatur. Weiterhin gab es Benachteiligungen von Christen.

Mit dem Inkrafttreten des Grundlagenvertrages zwischen der Bundesrepublik und der DDR 1973 intensivierte sich der Reiseverkehr von West nach Ost. Da nun auch der Besuch von Bekannten in der DDR möglich war, nahmen trotz gelegentlicher Einreiseverweigerungen durch die DDR-Behörden die persönlichen Verbindungen zu den „Patengemeinden“ in der Bundesrepublik zu. Sie wurden nun zu Partnergemeinden, neben die materiellen Hilfsleistungen traten Gedankenaustausch und Ideentransfer. Hinzu kamen neue Kontakte zu Gemeinden in den Niederlanden.

4. Neue Aufbrüche bis zur Friedlichen Revolution

1972 war unter Pfarrer Frieder Burckhardt in der Weinbergskirchengemeinde Trachenberge erstmals in Dresden eine Offene Jugendarbeit entstanden, die kritisch politisch und sozialdiakonisch ausgerichtet war und auch nichtkirchlich gebundene Jugendliche sowie sogenannte „Aussteiger“ aus der Gesellschaft anzog.⁴³ Bei staatlichen Stellen, aber auch unter Gemeindegliedern stieß diese neue Form der Jugendarbeit auf Kritik und Unverständnis. Weitere Orte kamen in den 1980er Jahren hinzu.

Von der Weinbergsgemeinde aus startete im September 1980 Pfarrer Christoph Wonneberger die vom Pfarrkonvent Dresden-Nord und

⁴² Vgl. Harald Schultze (Hg. in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Bäumer, Siegfried Bräuer, Reinhard Henkys, Werner Krusche und Martin Onnasch), *Das Signal von Zeitz. Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976. Eine Dokumentation*, Leipzig ²1993; Helmut Müller-Enbergs/Wolfgang Stock/Marcus Wiesner, *Das Fanal. Das Opfer des Pfarrers Brüsewitz aus Rippicha und die evangelische Kirche*, Münster 21999; Karsten Krampitz/Dieter Ziebarth (Hgg.), *Ich werde dann gehen... Erinnerungen an Oskar Brüsewitz*, Leipzig 2006.

⁴³ Vgl. Ehrhart Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR* (Schriftenreihe, 346), Bonn ²2000, S. 295 f.

Superintendent Christoph Wetzel unterstützte Initiative für einen „Sozialen Friedensdienst“ als einen zivilen Wehrersatzdienst anstelle des Bausoldatendienstes. Der Vorschlag reagierte auf die Militarisierung des öffentlichen Lebens und die personelle Unterversorgung des Sozialwesens. Die sächsische Landessynode sah sich jedoch nicht imstande, den Antrag an die DDR-Volkskammer weiterzureichen.⁴⁴ Dennoch weitete sich die Initiative auf die gesamte DDR aus. 1978 hatte die Ev. Studentengemeinde Dresden an die DDR-Regierung appelliert, auf die Einführung des neuen Unterrichtsfaches Wehrkunde zu verzichten.⁴⁵

Auch die erste Friedensdekade 1980, seitdem begangen in den evangelischen Kirchen in beiden deutschen Teilstaaten jeweils im November, erwuchs aus einer Dresdener Initiative. Landesjugendpfarrer Harald Bretschneider, ein ehemaliger Bausoldat, entwarf 1980 für die erste Friedensdekade das Lesezeichen „Schwerter zu Pflugscharen“. Es markierte das eigenständige christliche Friedenszeugnis, das vom Evangelium ausging, und war verbunden mit dem Motto der Friedensbewegung „Frieden schaffen ohne Waffen“. Aus dem Lesezeichen wurde 1981 ein Aufnäher, den DDR-weit viele Jugendliche trugen.⁴⁶ Auch in Dresden wurden sie in Schulen, auf der Straße oder auf den Bahnhöfen durch die Volks- bzw. die Transportpolizei gezwungen, das Zeichen abzulegen. Die sächsische Kirchenleitung legte den Jugendlichen am 24. März 1982 den Verzicht auf das Tragen des Symbols nahe. Das hinterließ in den Gemeinden den Eindruck, die Kirche habe praktisch stellvertretend für den Staat das Verbot ausgesprochen.⁴⁷ Doch sah sich die Kirche nicht mehr in der Lage, die Jugendlichen gegen staatliche Repression und Willkür zu schützen. Ihr blieb lediglich das Mittel des Protests.

Im Kontext der Dresdener Gedenkkultur fand am 13. Februar 1982 ein Friedensdialog mit einem anschließenden Friedensgebet

⁴⁴ Vgl. aaO., S. 389–395.

⁴⁵ Vgl. Wolfgang Büscher/Peter Wensierski/Klaus Wolschner (Hgg.), *Friedensbewegung in der DDR. Texte 1978–1982*, Hattingen 1982, S. 79 f.

⁴⁶ Vgl. insgesamt Anke Silomon, „Schwerter zu Pflugscharen“ und die DDR. *Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980 bis 1982* (AKZG, B, 24), Göttingen 1999.

⁴⁷ Vgl. Engelbrecht, *Kirchenleitung*, aaO., S. 291 f.

mit 5.000 Jugendlichen in der Kreuzkirche statt. Am späteren Abend versammelten sich 1.000 Jugendliche mit Kerzen, Blumen und Kreuzen zu einem Gedenken vor der Ruine der Frauenkirche, ohne dass Polizei oder Staatssicherheit eingriffen.⁴⁸ Auch in den Folgejahren gab es unter Beteiligung der katholischen Kirche in den Dresdner Kirchen am 13. Februar regelmäßig thematische Veranstaltungen und Friedensgebete sowie das spontane Gedenken an der Frauenkirche. Die Stadtverwaltung reagierte fortan mit getragener Lautsprechermusik (als Gegensatz zu den Glocken und Liedern), Mahnwachen von FDJ-Mitgliedern mit Fackeln (anstelle der Kerzen) oder grellen Scheinwerfern und Kundgebungen an der Ruine der Frauenkirche.⁴⁹

Mit der Arbeitsgemeinschaft Frieden der Dresdner Kirchenbezirke entstand am 26. April⁵⁰ 1982 ein Netzwerk für die Dresdner Friedensgruppen. Im Keller des Stadtjugendpfarramtes wurde am 6. Mai 1986 eine Friedensbibliothek eröffnet. In den Kirchengemeinden und an ihrem Rand bildeten sich im Laufe der 1980er Jahre zugleich Ökologie-, Dritte-Welt, Menschenrechts- und Frauengruppen. Die Ökologiegruppen waren seit 1980 im „Ökologischen Arbeitskreis der Dresdner Kirchenbezirke“ vernetzt. Der Kreis, eine der größten Umweltgruppen in der DDR, reagierte auf die katastrophalen Umweltbelastungen im Dresdner Elbtal. Er organisierte Vortragsveranstaltungen, Aktionen wie zum Beispiel „Mobil ohne Auto“ oder „Saubere Luft für Ferienkinder“ oder das Pflanzen von Bäumen und seit 1985 einmal jährlich die „Woche der Verantwortung für Gottes Schöpfung“ mit Vorträgen und Möglichkeiten zum gegenseitigen Austausch. Ein Jahr später entstand die Dresdner Öko-Bibliothek. Im Dritte-Welt-Bereich, wo erste Arbeitskreise bereits seit 1971 bestanden und u. a. ein Lepra-Dorf in Tansania mit Hilfsgütern unterstützten, gab es seit 1987 Engagements für die Verbesserung des Kontak-

⁴⁸ Vgl. aaO., S. 309 f.

⁴⁹ Vgl. Christof Ziemer, Wachen und Beten für die Stadt. Christen- und Bürgergemeinde am Beispiel Dresdens, in: Jörg Hildebrandt/Gerhard Thomas (Hgg.), *Unser Glaube mischt sich ein. Evangelische Kirche in der DDR 1989*, Berlin 1990, S. 100–110; hier: 101.

⁵⁰ Karin Urlich, *Die Bürgerbewegung in Dresden 1989/90* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 18), Köln-Weimar-Wien 2001, S. 60: 26. Mai 1982.

tes mit in Dresden lebenden Ausländern. 1989 entstand das Begegnungszentrum „Cabana“.⁵¹

Ausstellungen in der Versöhnungskirche zu Janusz Korczak 1981 und zu Rumänien 1988 präsentierten Themen, die in den DDR-Medien ausgeblendet wurden. Zugleich gab es auch christliche Hilfsaktionen für das ökonomisch schwer leidende Rumänien. Sie dienten zugleich dem Aufbau von Kontakten.

1982 entstand, finanziert durch das im „Spitzengespräch“ zwischen Honecker und dem Vorstand des Ev. Kirchenbundes am 6. März 1978 vereinbarte Sonderbauprogramm aus Mitteln der EKD, im Neubaugebiet Prohlis ein modernes evangelisches Gemeindezentrum. Der Bau eines Gemeindehauses für die Kreuzkirche in der Innenstadt stieß hingegen bis 1989 auf staatliche Ablehnung, obwohl es sich um ein kirchliches Grundstück handelte. Hingegen entstand in der Tiergartenstraße 1988 ein Gemeindehaus der Mormonen; die Baugenehmigung stand in Zusammenhang mit Honeckers Interesse an einer Einladung zu einem Staatsbesuch in das Weiße Haus.

1986 nahm erstmals in der DDR in einem Büroraum der Stadtmission eine kirchliche Telefonseelsorge ihre Arbeit auf; allerdings durften die kirchlichen Schaukästen nicht auf die Rufnummer aufmerksam machen, auch die Nachrichtenblätter der Gemeinden konnten über diese neue Einrichtung nicht informieren.⁵² Auch im katholischen Bereich verbesserten sich die Staat-Kirche-Beziehungen.

Intensiviert wurde in den 1980er Jahren die Begegnung mit dem Judentum. Ihr widmete sich der 1982 entstandene gleichnamige Arbeitskreis, dem evangelische und katholische Christen sowie Mitglieder der jüdischen Gemeinde angehörten – für die DDR eine Besonderheit. Der Kreis organisierte regelmäßige Vortragsveranstaltungen und Gemeindefeminare.⁵³ Seit dem 6. November 1988 erinnert eine Gedenktafel an der Kreuzkirche an die Mitschuld der Christen an der Ausgrenzung, Verfolgung und Ermordung von Dresdner Jüdinnen und Juden in der NS-Zeit. Die jüdisch-christliche Be-

⁵¹ Vgl. aaO., S. 31.

⁵² Vgl. 20 Jahre ökumenische Telefonseelsorge in Dresden (Ms.), Dresden 2006.

⁵³ Vgl. Irena Ostmeier, *Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Juden in SBZ und DDR 1945–1990* (Studien zu Kirche und Israel, 21), Berlin 2002, S. 263–266.

gegnungsarbeit mündete nach 1989 in der Unterstützung des Neubaus der Synagoge durch die christlichen Kirchen. Die Neue Synagoge wurde am 9. November 2001 eingeweiht, noch vor der Fertigstellung der Frauenkirche.

1980 gründete Superintendent Christof Ziemer den Dresdner Stadtökumenekreis. Von dem Stadtökumenekreis ging am 13. Februar 1986 die Initiative zur DDR-weiten Ökumenischen Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung aus, die 1988 und 1989 in Dresden, Magdeburg und wiederum Dresden tagte. Die Ende April 1989 gefassten Entschlüsse markierten eine deutliche Öffnung der Kirchen gegenüber den politischen Anliegen der kritischen Gruppen und benannten klar die Defizite der DDR-Gesellschaft.⁵⁴ Die hier formulierten Reformvorschläge sollten im Herbst 1989 in die von den neuen politischen Bewegungen und Parteien formulierten Programme einfließen und auch den Aufbruch in der CDU (Ost) beeinflussen.

Kurz nach der Ökumenischen Versammlung fanden am 7. Mai 1989 die Kommunalwahlen statt. Mitte Februar 1989 hatten 14 Dresdner Pfarrer in einem Brief an den Leiter der Wahlkommission, Egon Krenz, Kritik an dem bisherigen Wahlverfahren geübt. Die sächsische Landessynode forderte am 4. April 1989 eindeutige Änderungen am Wahlmodus, äußerte Zweifel an der Korrektheit und dem demokratischen Charakter der Wahlen und bezeichnete eine geheime Stimmabgabe oder Nichtteilnahme an der Wahl als ein christlich verantwortbares Handeln.⁵⁵ Auch in Dresden wurde die Stimmauszählung von Vertretern kirchlicher und unabhängiger Gruppen beobachtet. Berichte wurden auch im Landeskirchenamt gesammelt, mit dem offiziellen Ergebnis verglichen und am 10. und 25. Mai 1989

⁵⁴ Vgl. Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Dresden – Magdeburg – Dresden. Eine Dokumentation. Hg. v. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin (West) 1990; Christian Sachse (Hg.), „Mündig werden zum Gebrauch der Freiheit“. Politische Zuschriften an die Ökumenische Versammlung 1987–89 in der DDR (Diktatur und Widerstand, 9), Münster 2004; Katharina Seifert, *Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1989/90* (Erfurter theologische Studien, 78), Leipzig 2000; Heino Falcke, Der Beitrag der Evangelischen Kirchen zur Herbstrevolution 1989 – gezeitigt am Beispiel der „Ökumenischen Versammlung“, in: *BThZ* 18 (2001), 272–284.

⁵⁵ Vgl. Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche 1983–1991. Höhenflug und Absturz*, Berlin-Frankfurt/M. 1995, S. 380 f.

in Gesprächen mit dem Rat des Bezirkes zur Sprache gebracht. Superintendent Ziemer erhob bei Dresdens Oberbürgermeister Wolfgang Berghofer Einspruch gegen das offensichtlich nicht korrekt ermittelte Wahlergebnis. Doch war das Landeskirchenamt nicht bereit, wie vom Ökumenischen Friedenskreis Johannstadt gefordert, Strafanzeige wegen Betrugs zu stellen.⁵⁶

Bei den gewalttätigen Auseinandersetzungen in der Nacht vom 4. auf den 5. Oktober 1989 im Hauptbahnhof anlässlich der Durchfahrt der Züge mit den Flüchtlingen aus der bundesdeutschen Botschaft in Prag nach Bayern versuchte Superintendent Ziemer vergeblich, deeskalierend einzugreifen. Nach der Schließung der Grenze zur Tschechoslowakei in Bad Schandau Aufgegriffene fanden in der Kreuz- und der Dreikönigskirche Zuflucht. An den Folgetagen kam es zu weiteren Demonstrationen mit gewalttätigen Übergriffen von Seiten der Polizei und auch der Armee. Die Berichte über Inhaftierungen und Misshandlungen sammelte das Stadtjugendpfarramt. Zunehmend präsent waren Kerzen als Symbol der Friedfertigkeit. Dank kirchlicher Vermittlung kam es am Abend des 8. Oktober 1989 im Verlauf einer Demonstration auf der Prager Straße, bei der die Demonstranten von der Polizei eingekesselt waren, zur Verhinderung eines weiteren massiven Einsatzes der Sicherheitskräfte und zur Bildung der „Gruppe der 20“, 20 von den Anwesenden bestimmte Delegierte, die einen Tag darauf von Oberbürgermeister Berghofer empfangen wurden und abends in den vier größten Kirchen der Stadt über das Gespräch informierten; die Stadt hatte es abgelehnt, dafür einen öffentlichen Raum zur Verfügung zu stellen.⁵⁷

Diese Entwicklung war eine Weichenstellung für den friedlichen Verlauf des 9. Oktober 1989 in Leipzig. Als Berater der Gruppe der 20 standen Kirchenamtsrat Steffen Heitmann und Pfarrer Andreas Horn zur Verfügung. Die Kirchen bestanden in der Folge darauf, dass die Stadt der Gruppe der 20 und den neu gebildeten Bürgerbewegungen und Parteien Räume für Veranstaltungen bereitstellte.

Der Dresdner Runde Tisch wurde von Ordinariatsrat Erich Ilgen und Pfarrer Martin Lerchner, Dresden-Prohlis, geleitet. Die christli-

⁵⁶ Vgl. Josef Schmid, *Kirchen, Staat und Politik in Dresden zwischen 1975 und 1989* (Geschichte und Politik in Sachsen, 7), Köln 1998, S. 442.

⁵⁷ Vgl. Ziemer, *Wachen und beten*, aaO., S. 107 f.

chen Kirchen begleiteten in der Folge den Demokratisierungsprozess weiter, verstanden sich jedoch nicht als Akteure. Nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten und der Wiedergründung des Freistaates Sachsen tagte der Landtag zunächst im „Haus der Kirche“ in der Dreikönigskirche.

Summary: *The article examines Church-State relations in the former East Germany. The author has chosen Dresden as a case study through which he investigates the development of the relations in the period of 1945–1989. He argues that a church historian has to take into account not only the archive materials on the theme, but has to understand them against the background of the social and cultural changes. Thus he interprets the persecutions in the 1950s, the decline in church attendance peaking in the 1960s and 1970s, and the churches' involvement as a political alternative in the 1980s.*

Keywords: Dresden - Christian Churches - Communism - 1945-1989 - Church-State Relations

RESEARCH INTO NON-CATHOLIC CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITIES IN SLOVAKIA AFTER NOVEMBER 1989¹

Norbert Kmeť, Bratislava

After November 1989, the issues of Church and religion began to draw much of the researchers' attention in Slovakia. On the one hand, the Communist regime viewed Churches and religious communities as hostile; on the other, however, it made them an instrument of their own ends. Little was known about the persecution of Churches and their general difficult position, and the materials published during the Prague Spring period were later made unavailable for most of the public.

Following the change of the regime, general interest in the relation between the Church and the state began to grow. This topic began to reverberate in the media and academic institutions. Both the persecuted persons and their friends and relatives began to publish their life stories. Citizens openly declared their confession.

The Catholic Church has received more attention than other Churches. Between February 1948, when the Communist Party seized power in Czechoslovakia, and early 1949, the state representatives held negotiations mainly with the Catholic Church authorities, which they regarded as their enemies. The Catholic Church was the largest religious body, so the anti-Church measures targeted at it were most noticeable. (Part of these measures was the elimination of the Greek-Catholic Church and monasteries.) Thus, the solution of the relations with the Catholic Church became a matter of state importance. Under such circumstances, non-Catholic Churches and religious communities mostly remained out of the focus of the Communist regime. This, however, does not mean that in their case the Church policy of the

¹ Produced as part of the VEGA Project of the Ministry of Education SR - SAS "Communist Power in Slovakia - Language and Practice" 2/6120/26.

state was different. The impact of the anti-Church policy on all Churches and religious societies was equally painful.

The preserved documents, regardless of whether they have been of state or Slovak significance or merely of regional or provincial concern, contain less information about the non-Catholic Churches. Nevertheless, focussing on documents written at the lower levels of the state power seems to be more relevant. Church reports from the district level up to the state level clearly show how the information contained in them was gradually generalised.

Unlike the Catholic Church, non-Catholic Churches and religious communities in Slovakia had been dealt with mainly within local offices before the State Office for Religious Affairs and the Slovak Office for Religious Affairs were established in 1949. Even though negotiations at the state level were also held with the representatives of the non-Catholic Churches, they were less numerous than the negotiations with the Catholic Church. This is evidenced by the bitter experience of the Lutheran Church (the original name of which was Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession) in Slovakia. After elections in May 1948, Lutheran clergy complained to the leaders of the regime of being overlooked – their representatives had not been invited to the official meeting with the new president of the republic Klement Gottwald in 1948. The last negotiations on the draft of the Church legislation on financial provision of the Churches by state took place in October 1949 only because Lutheran clergy issued the Piešťany Manifesto, in which they unequivocally rejected the draft proposal.² The truth was that the state representatives entered into negotiations with the minor Churches only if they found these profitable.

Documents preserved in the Church archives and made generally available are particularly significant for the study of the non-Catholic Churches. However, to understand the situation of the time in its fullness, it is also necessary to draw information from the period press

² See Norbert Kmeť, *Postavenie cirkví na Slovensku* (The Status of Churches in Slovakia), Bratislava 2000; Jan Pešek, Michal Barnovský, *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948–1953* (State Power and Churches in Slovakia 1948–1953), Bratislava 1997; Róbert Letz, “Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948–1989” (Persecution of Christians in Slovakia in the Period of 1948–1945), In: František Mikloško, Gabriela Smolíková, Peter Smolík (eds.), *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989* (Crimes of Communism in Slovakia 1948: 1989), Prešov 2001, 67–335.

(daily papers and Church periodicals). Naturally, the information sources also include memoirs of the clergy. Using this approach and combining all available materials, one can get a clearer picture of the relations of a particular Church and of the position of the Church in general.

Regarding the Lutheran Church, information about its position under the Communist regime in Slovakia began to appear in the early 1990s, and it was mostly published by those Church representatives who had been differently persecuted by the law, including Darina Bancíková,³ Ladislav Jurkovič,⁴ Ján Paulov,⁵ Pavol Uhorskai⁶ and Daniel Veselý.⁷ (The Communist period has also been compiled in the work of Rev. Andrej Kvas⁸). Their studies were published in various periodicals such as “*Tvorba*,” “*Cirkevné listy*,” “*Evanjelický posol spod Tatier*.” Viola Fronková published an article about P. Uhor-

³ Darina Bancíková, “Dr. Vladimír Pavel Čobrda (20. 7. 1880–2. 9. 1967)” In: *Cirkevné listy*, 103 (114), no. 5, 74–77.; Darina Bancíková, “Divné sú cesty Božie” (Strange are the Roads of God). In: *Tvorba T*, 2 (11), no. 2, 1992, pp. 13–15.

⁴ Ladislav Jurkovič, “Prvé vianoce vo väzení (1962)” (The First Christmas in Prison), In: *Tvorba T*, 1 (11), December 1991, s. 27; Ladislav Jurkovič, “Darom vyučovania verne slúžiaci” (Faithfully Serving through the Gift of Teaching) (R 12, 7) “K storočnici narodenia prof. Ludovíta Neckára” (On the Hundredth Anniversary of Prof. Ludovít Neckár) In: *Cirkevné listy*, 105 (116), no. 8, September 1992.

⁵ Ján Paulov, “V záujme historickej pravdy” (In the Interests of Historical Truth), In: *Cirkevné listy*, 104 (115), no. 11, November 1991, 169–170; Ján Paulov, “Nezabudnuteľné Vianoce” (An Unforgettable Christmas) In: *Tvorba T*, 1 (11), December 1991, 26–27; Ján Paulov, “Povedať pravdu – dokiaľ je ešte čas” (To Tell the Truth – While There Is Still Time). In: *Tvorba T*, 2 (12), no. 4, 1992, s. 8–9; Ján Paulov, “Evanjelická a.v. cirkev na Slovensku v rokoch totality” (The Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in Slovakia during the Totalitarian Regime). In: *Tvorba T*, 8 (17), no. 2, 1998, s. 28–29.

⁶ Pavol Uhorskai, “Ottovi Viznerovi k nedožitej sedemdesiatke (6. 6. 1920 – 11. 2. 1990)” (On the 70th Anniversary of the Late Otto Visner’s Birth). In: *Cirkevné listy*, 103 (114), no. 5, May 1990, pp. 74–77; Pavol Uhorskai, “Pohľad na Evanjelickú cirkev a.v. na Slovensku po roku 1948” (A Look at the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in Slovakia after 1948) In: *Cirkevné listy*, 104 (115), no. 6, June 1991, pp. 87–90; Pavol Uhorskai, “Ján Antal,” In: *Tvorba T*, 2 (11), no. 1, 1992, 17.

⁷ Daniel Veselý: “Možnosti našej cirkvi na novej ceste” (Possibilities of Our Church on the New Road). In: *Cirkevné listy*, 104 (115), no. 5, May 1991, 74–75.

⁸ Andrej Kvas, “Cirkevná a morálna rehabilitácia postihnutých kňazov dunajsko-nitranského seniorátu” (Religious and Moral Rehabilitation of the Affected Priests of the Danube-Nitra Seniorate) In: *Cirkevné listy*, 103 (114), no. 8, August 1990, pp. 125–127; Andrej Kvas, “Štúrova evanjelická spoločnosť (1936–1951)” (The Štúr Lutheran Society: 1936–1951). In: *Tvorba T*, 10 (19), no. 12, 2000, pp. 70–75.

skai in issue 6/1991 of *Tvorba*;⁹ the subsequent issue of the above-mentioned periodical informed its readers about the fate of Jozef Juráš and published an extract from the memories of P. Uhorskai. Information about Peter Zaľko, Inspector General of the Church between 1948 and 1951, was published in October 1991 and his biography was written by Viera Zaľková.¹⁰ In the following issue (November 1991), *Tvorba* informed about Rev. Július Cibulka, whose biography was compiled after a publication by P. Uhorskai.¹¹

It is not the ambition of this paper to provide comprehensive information about all the authors whose writings about the persecution of Church and clergy under the Communist regime have been published in various periodicals since 1989. Some of the memoirs appeared in book form; their authors include D. Bancíková,¹² Alexander Barica,¹³ J. Juráš,¹⁴ Július Madarás,¹⁵ P. Uhorskai.¹⁶ At this point, we should also mention a volume about the life and work of Ľudovít Šeňšel prepared for publication by Ivan Šeňšel.¹⁷ Memoirs of the period under the Communist regime were also published by Július Filo Sr.¹⁸ Issue 3/2005 of the “*Tvorba*” periodical published part of the memoirs of Július Cibulka;¹⁹ Ján Paulov²⁰ has written his own memoirs.

⁹ Viola Fronková, “Pavel Uhorskai, generálny biskup Slovenskej ev. cirkvi a.v. v ČSFR,” (Pavel Uhorskai, General Bishop of the Slovak Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in CSFR), In: *Tvorba T*, 1 (10), no. 6, June 1991, pp. 4–5.

¹⁰ Viera Zaľková, “Peter Zaľko,” In: *Tvorba T*, 1 (10), October 1991, p. 3.

¹¹ Pavel Uhorskai, “Július Cibulka,” In: *Tvorba T*, 1 (10), November 1991, pp. 4–5.

¹² Darina Bancíková, *Divné sú cesty Božie* (Strange Are the Roads of God). Veľký Lom 1991.

¹³ Alexander Barica, *Horlil' a trpiet' za pravdu Kristovu* (Fervor and Suffering for the Truth of Christ). 1994.

¹⁴ Jozef Juráš, *Z temného údolia* (From a Dark Valley), Liptovský Mikuláš 1992.

¹⁵ Július Madarás, *V utišení a dúfani je vaša sila* (In Silence and in Hope is Your Strength), Liptovský Mikuláš 1991.

¹⁶ Pavel Uhorskai, *Ako to bolo* (The Way Things Were). Liptovský Mikuláš 1992.

¹⁷ Ivan Šeňšel (ed.), *Pevný bud'. Život a dielo seniora Ľudovíta Šeňšela* (Be Strong. Life and Work of Senior Ľudovít Šeňšel). Liptovský Mikuláš 1998.

¹⁸ Július Filo st., *Spomienky a úvahy* (Memories and Reflections), Prešov 1998.

¹⁹ Július Cibulka, “Klamný úsvit. Spomienky na obrodné hnutie v ev. a.v. cirkvi v rokoch 1968–1969” (Illusory Dawn. Memories of the Revivalist Movement of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in 1968–1969), In: *Tvorba*, 15 (29), no. 3, 2005, pp. 11–15; Július Cibulka, “Z Hája do Limbachu” (From Háj to Limbach). In: *Tvorba T*, 1 (11), November 1991, pp. 5–7.

²⁰ Ján Paulov, *Cestou môjho života. (Memoáre, spomienky)* (Along the Road of My Life – Memoirs and Memories). Trenčín 1993–2003, manuscript.

Researchers gradually publish results of their studies, which particularly focus on the relation between the state and the Churches and on different forms of the persecution of the clergy. Dušan Ondrejovič from the Evangelical Theological Faculty, Comenius Univ., Bratislava, drew an outline of the history of the Lutheran Church in issues 1–2/1991 of *“Sociológia.”*²¹ The position of the Church in Slovakia under the Communist totalitarian regime has become a subject of study of the Slovak Republic’s Government Commission for the Analysis of Events of 1967–1970, which was appointed in 1990 in cooperation with the Cabinet of Political Science of the Slovak Academy of Science (established in 1990 and transformed into the Institute of Political Science of the Slovak Academy of Science). The Government Commission and the Cabinet of Political Science issued three collections of studies on the period of 1967–1970. Volume II of the collection published a study by Silvia Ružičková “Postavenie cirkví a náboženských spoločností na Slovensku v rokoch 1968–1970” (The Status of the Churches and Religious Communities in Slovakia in 1968–1970), which records the development of events in the Roman Catholic, Lutheran and Greek-Catholic Churches.²² The work of the Government Commission also resulted in a collection of documents “*Slovensko v rokoch 1967–1970*” (Slovakia between 1967 and 1970) compiled by Michal Štefánský with documents pertaining to the issues of Church.²³

The importance of systematic research into the Church-State relations under the Communist regime was emphasised by Dr Jozef Jablonický, then Director of the Cabinet of Political Science, at an international conference entitled “From dictatorship to dictatorship” organised jointly by the Cabinet of Political Science SAS and the Institute of History SAS in December 1994 at Smolenice. Since 1994,

²¹ Dušan Ondrejovič, “Evanjelická a. v. cirkev a jej vplyv na verejný život na Slovensku” (The Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession and Its Influence on Public Life in Slovakia), In: *Sociológia* 23, no. 1–2, 1991, pp. 33–39.

²² Silvia Ružičková, “Postavenie cirkví a náboženských spoločností na Slovensku v rokoch 1968–1970” (The Status of the Churches and Religious Communities in Slovakia in the Period of 1968–1970), In: *Slovenská spoločnosť v krízových rokoch 1967–1970. Zborník štúdií II.* Bratislava 1992, pp. 185–233.

²³ Michal Štefánský (ed.), *Slovensko v rokoch 1967–1970. Výber dokumentov* (Slovakia in 1967–1970. Selected Documents), Bratislava 1992.

the issue of Church-State relations under the Communist regime has been researched by Norbert Kmeť from the Institute of Political Science SAS (the former Cabinet of Political Science SAS) and Jan Pešek from the Institute of History SAS, who published his first study on the status of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in “*Historický časopis*” [The Historical Journal] in issue 2/1997 under the title “Evanjelická cirkev augsburgského vyznania na Slovensku v začiatkoch totality (1948–1953)” [The Evangelical Church of the Augsburg Confession during the Rise of Totalitarianism (1948–1953)].²⁴ In writing it, he used archive materials located at the Slovak National Archives and the National Archives in Prague (the then Central State Archives [Státní ústřední archiv]). This study was responded to by Rev. Daniel Veselý, Lutheran priest and historian (who was tried and imprisoned by the Communist regime) in an article entitled “Zamyslenie nad nedávnou minulosťou” [Reflections on the Recent Past] published in *Tvorba*, 1/1998.²⁵ In 1997, Jan Pešek and Michal Barnovský issued a joint publication “Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948–1953” [State Power and the Churches in Slovakia between 1948 and 1953], in which he also published information about the Lutheran Church in Slovakia based on the materials kept in the central state archives of the SR and the CR.²⁶

I have already mentioned that it is necessary to study documents from the Church archives alongside the information from the state archives while also combining them with the memoir works and period press. The author of the current text published his first study of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in 1998 in the second issue of the “Political Science” journal under the title “Snahy evanjelickej a. v. cirkvi na Slovensku o udržanie cirkevnej autonómie v r. 1948–1951” [Efforts of the Evangelical Church of the Augsburg

²⁴ Jan Pešek, “Evanjelická cirkev augsburgského vyznania na Slovensku v začiatkoch totality (1948–1953)” (The Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in Slovakia during the Rise of Totalitarianism (1948–1953)), In: *Historický časopis* 45, no. 2, 1997, pp. 271–294.

²⁵ Daniel Veselý, “Zamyslenie nad nedávnou minulosťou” (Reflections on the Recent Past). In: *Tvorba T*, 8 (17), no. 1, 1998, pp. 56–57.

²⁶ Jan Pešek, Michal Barnovský, *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948–1953* (State Power and the Churches in Slovakia 1948–1953), Bratislava 1997.

Confession in Slovakia at Preserving Church Autonomy in 1948–1951].²⁷ In his study, the author not only pointed to the development of the relations between the Communist regime and the Church but also to the emerging internal differentiation, when a group of clergy willing to collaborate with the state got into the leading positions of the Church. This study for the first time used the preserved documents kept in the Archives of the General Bishopric of the Evangelical Church of the Augsburg Confession (now the Central Archives of the Evangelical Church of the Augsburg Confession). At that time, the archives were built by Rev. Andrej Kvas,²⁸ Lutheran priest; at present, they are supervised by Archivist Martin Kováč.

A material study entitled “O problematike nelegálnych náboženských siekt” [On the Issue of Illegal Religious Sects] by František Bednárík published in two parts in issues 3 and 4/ 1998 of the journal “*Slovenský národopis*” [Slovak Ethnology] drew attention to the complexity of study of the sects. The author paid special attention to Jehova’s Witnesses.²⁹

In 1997, under the supervision of Pavol Uhorskai, the Transcius Publishing House issued a publication in dictionary form entitled “*Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry*” 1 – 2 [Lutherans in the History of Slovak Culture, vol. 1 and 2], which also contains entries on leading personalities of the Evangelical Church of the Augsburg Confession from the Communist period. The team of authors included names such as D. Bancíková, A. Barica, J. Filo Sr, Michal Hreško, Miloš Kovačka, Andrej Kvas, Slavomíra Otčenášová-Štrbová, J. Paulov, I. Šeňšel and P. Uhorskai. Its second, revised and com-

²⁷ Norbert Kmeť, “Snahy evanjelickej a.v. cirkvi na Slovensku o udržanie cirkevnej autonómie v r. 1948–1951” (Efforts of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in Slovakia at Preserving Church Autonomy in 1948–1951) In: *Politické vedy* 1, no. 2, 1998, pp. 5–31.

²⁸ See Andrej Kvas, “Pohľad na pokusy o zriadenie ústredného archívu, knižnice a múzea ev. a.v. cirkvi na Slovensku” (A Look at the Attempts to Establish a Central Archive, Library and Museum of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in Slovakia) In: *Cirkevné listy* 109 (120), no. 6, June 1996, pp. 93–96.

²⁹ František Bednárík, “Po problematike nelegálnych náboženských siekt... I” (On the Issue of Illegal Religious Sects...I) In: *Slovenský národopis* 46, no. 3, 1998, 359–379; František Bednárík: “Po problematike nelegálnych náboženských siekt...II” (On the Issue of Illegal Religious Sects). In: *Slovenský národopis* 46, no. 4, 1998, pp. 494–514.

pleted edition appeared in 2005.³⁰ The third volume was prepared by a team of authors under the joint editorship of P. Uhorskai and Július Alberty and published by the Tranoscius publishing house in 2002. This third volume contained a study entitled “*Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1948–1990*” [The history of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in Slovakia 1948–1990]. Here the author also used archive documents from the Central Archives of the Evangelical Church of the Augsburg Confession.³¹ The publication “*Evanjelická encyklopédia Slovenska*” [The Slovak Lutheran Encyclopaedia] compiled under the editorship of Borislav Petřík and Peter Rybár, was published by the BoPo Publishing House for the General Bishopric of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in Slovakia in 2001. Individual entries were prepared, among others, by Fedor Bartko, Daniela Horinková, Miloš Klátik, A. Kvas, I. Šenšel and Zora Vanovičová.³²

On 8–10 June 1999, the Museum of the Slovak National Uprising in Banská Bystrica in cooperation with other Slovak institutions such as the Cabinet of Political Science held an international conference entitled “The Slovak National Uprising – Slovakia’s entry into democratic Europe.” At the conference, Norbert Kmeť presented a paper on the “Persecution of Some Representatives of the Lutheran Church in Slovakia after 1948,” where he briefly outlined the Church-State relations during the Slovak State and under the Communist regime and court trials of the 1950s and 1960s against Bishop Čobrda et al, Jozef Juráš, P. Zaťko and K. Novomestský.³³ In a separate study

³⁰ Pavel Uhorskai (ed.), *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry 1–2, A-Z*. (Lutherans in the History of the Slovak Culture 1–2, A-Z). Liptovský Mikuláš 2005².

³¹ Jan Pešek, *Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1948–1990* (The History of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession in Slovakia in 1948–1990), In: Pavel Uhorskai, Július Alberty (eds.): *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry* (Lutherans in the History of the Slovak Culture) 3. Liptovský Mikuláš 2002, pp. 162–204.

³² Borislav Petřík, Peter Rybár (eds.), *Evanjelická encyklopédia Slovenska* (The Lutheran Encyclopedia of Slovakia), Bratislava 2001.

³³ Norbert Kmeť, “Perzekúcie niektorých predstaviteľov evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku po roku 1948” (Persecutions of Some of the Representatives of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession after 1948), In: Dezider Tóth, Katarína Kováčiková (eds.), *SNP 1944 – Vstup Slovenska do demokratickej Európy*. (The SNU 1944 – Slovakia’s Entry into Democratic Europe), Banská Bystrica 1999, pp. 406–416.

“Zápas farára Novomestského o udržanie zborového domu v Uhrovci” [Struggle of Reverend Novomestský against the Seizure of the Congregation House of the Church of the Augsburg Confession in Uhrovec], the author investigated the case of Karol Novomestský, a Lutheran priest and one of the leading representatives of the anti-fascist resistance at Uhrovec. The study was published in the journal “*Soudobé dejiny*” [Current History], issues 2–3/2001.³⁴ Of the Lutheran clergy persecuted both by the fascist and Communist regimes, Norbert Kmeť focused on Jozef Juráš. The author reported about Juráš’s life at an international academic conference entitled “The Slovak National Uprising 1944 – constituent part of the European anti-fascist resistance in the years of World War II,” held jointly by the Museum of the SNU in Banská Bystrica and other Slovak institutions on 30 and 31 August 2004. The Institute of Political Science SAS was one of the co-organisers of the event. The title of the report was “The fate of Jozef Juráš after 1948.” J. Juráš was the subject of works by P. Uhorskai,³⁵ M. Klátik and Z. Bakošová.³⁶

The issue of the status of the Lutheran Church in Slovakia was further studied by Jan Pešek. Issue 4/1999 of *Historický časopis* published his study under the title “Slovenská evanjelická cirkev augsburského vyznania pod ‚dohľadom? štátu (1953–1970)’” [The Slovak Evangelical Church of the Augsburg Confession under the State’s ‘Supervision? (1953–1970)]. While working on the study, the author did not use solely archive documents from the central state archives in Slovakia and the Czech Republic but also materials from the Cen-

³⁴ Norbert Kmeť, “Zápas farára Novomestského o udržanie zborového domu v Uhrovci” (Struggle of Reverend Novomestský against the Seizure of the Congregation House at Uhrovec) In: *Soudobé dejiny* 8, no. 2–3, 2001, pp. 444–457.

³⁵ Pavel Uhorskai, “Život Jozefa Juráša” (The Life of Jozef Juráš) In: Jozef Juráš: *Z temného údolia*. (From the Dismal Valley) Liptovský Mikuláš 1992, 69–83; Zora Bakošová, “Osobnosť kňaza Jozefa Juráša vo svetle písomností zborového archívu” (The Personality of Jozef Juráš in the Light of the Writings of the Congregation Archive). In: *Petržalský Evanjelik* 5, 2000, no. 5, pp. 15–18;

³⁶ Zora Bakošová, “Pôsobenie Jozefa Juráša v petržalskom cirkevnom zbore v rokoch 1968–1972” (The Activity of Jozef Juráš in the Petržalka Church Congregation in 1968–1972). In: *Petržalský Evanjelik* 5, 2000, no. 5, pp. 20–22; Miloš Klátik, Zora Bakošová, “Osobnosť Jozefa Juráša na základe písomností zborového archívu” (The Personality of Jozef Juráš in the Context of the Writings of the Congregation Archive) In: *Petržalský Evanjelik* 7, 2002, no. 1, pp. 32–34; *Petržalský Evanjelik* 7, 2002, no. 2, pp. 8–10; *Cirkevné listy*, 115(126), 2002, no. 5, pp. 77–80.

tral Archives of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia.³⁷ In the same year, Jan Pešek and Michal Barnovský jointly published a book entitled “Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953–1970” [Under the Protection of Power. Churches in Slovakia in 1953–1970] in VEDA, Publishing House of the SAS. This publication equally deals with the non-Catholic Churches and draws information from the Archives of the Lutheran Church.³⁸

In 2000, the VEDA Publishing House issued a revised doctoral dissertation of Norbert Kmeť, which carried the title “Postavenie cirkví na Slovensku 1948–1951” [The Status of the Churches in Slovakia, 1948–1951].³⁹ With regard to the Lutheran Church in Slovakia, he described mutual relations between the State and the Church and also explained how the Communist regime had managed to seize its leading positions by the establishment of the General Bishopric. The responsibilities of the General Bishop were performed by persons who enjoyed the trust of the leading representatives of the Czechoslovak Republic. In the above year, Norbert Kmeť also issued a study entitled “Náboženské spoločnosti na Slovensku v období 1948–1953,” in which he particularly analysed the position of the Jewish religious community, Seventh-Day Adventists, the Baptists and Jehova’s Witnesses.⁴⁰

In 2001, the publishing house of Michal Vašek issued a two-volume publication entitled “Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989” [Crimes of Communism in Slovakia 1948:1989]. In the publication, the issue of Church is dealt with in an extensive study by Robert Letz “Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch

³⁷ Jan Pešek, “Slovenská evanjelická cirkev augsburského vyznania pod “dohľadom” štátu (1953–1970)” (The Slovak Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession under the State’s “Supervision” (1953–1970) In: *Historický časopis* 47, 4, 1999, pp. 635–653.

³⁸ Jan Pešek, Michal Barnovský, *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953–1970*. (Under the Protection of Power. The Churches in Slovakia in 1953–1970), Bratislava 1999.

³⁹ Norbert Kmeť, *Postavenie cirkví na Slovensku* (The Status of the Churches in Slovakia) Bratislava 2000.

⁴⁰ Norbert Kmeť, “Náboženské spoločnosti na Slovensku v období 1948–1953” (Religious Societies in Slovakia in 1948–1953), In: *Česko-slovenské vzťahy. Slovensko-české vzťahy*. Liberecký seminář 1998, 1999. Liberec 2000, pp. 95–103.

1948–1989” [Persecution of Christians in Slovakia in 1948–1989],” who also partly surveys the Lutheran Church in Slovakia, drawing on the works of J. Paulov and P. Uhorskai.⁴¹ Most of the second volume of the book is composed of memoirs. The readers may find there testimonies of representatives of the Lutheran clergy such as J. Juráš,⁴² J. Paulov⁴³ and D. Veselý.⁴⁴ In 2003 and 2004, Jan Pešek continued with his research into the non-Catholic Churches. *Historický časopis*, issue 3/2003 published his study “Protestantské cirkvi na Slovensku v rokoch 1969–1989” [Protestant Churches in Slovakia between 1969 and 1989]”⁴⁵ and in the following year, jointly with Michal Barnovský, he issued a publication “V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969–1989” [In the Grip of Normalisation. Churches in Slovakia 1969–1989], which also contains information about the non-Catholic Churches as well as references to materials kept in the Central Archives of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia.⁴⁶

As has been noted earlier, the Lutheran Church is equally interested in learning about the history of the Church in the period of Communist totalitarianism. On 19–20 October 2001, the General Bishopric held a conference at Sv. Jur under the title “Cirkev v období socializmu” [The Church in the period of Socialism]. Norbert Kmeť, who spoke at the conference, delivered a paper entitled “Postoj cirkvi

⁴¹ Róbert Letz, “Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948–1989.” (Persecution of Christians in Slovakia in 1948–1989) In: František Mikloško, Gabriela Smolíková, Peter Smolík (eds.): *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989 I* (Crimes of Communism in Slovakia 1948:1989 I). Prešov 2001, pp. 67–335.

⁴² Ivica Jurášová, “Zachraňoval cirkevných bratov” (He Who Used to Rescue Church Brethren) In: Ladislav Takáč (ed.): *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948–1989 II*. (Crimes of Communism in Slovakia 1948–1989, II.). Prešov 2001, pp. 152–155.

⁴³ Ján Paulov, “Fragmenty zo spomienok” (Fragments of Memories) In: Ladislav Takáč (ed.): *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989, II*. (Crimes of Communism in Slovakia 1948:1989, II.) Prešov 2001, pp. 272–274.

⁴⁴ Daniel Veselý, “...rabies theologorum.” In: Ladislav Takáč (ed.), *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989, II*. (Crimes of Communism in Slovakia 1948–1989, II.). Prešov 2001, pp. 376–378.

⁴⁵ Jan Pešek, “Protestantské cirkvi na Slovensku v rokoch 1969–1989” (Protestant Churches in Slovakia between 1969 and 1989). In: *Historický časopis* 51, no. 3, 2003, pp. 447–470.

⁴⁶ Jan Pešek, Michal Barnovský, *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969–1989*. (In the Grip of Normalisation. Churches in Slovakia 1969–1989) Bratislava 2004.

v období nastupujúceho komunizmu” [Attitude of the Church in the Period of the Rising Communism], which was later published in issues 4 and 5/2002 of the journal *Cirkevné listy* [Church papers].⁴⁷ The history of Church was also a subject of interest at the conference “Duchovné hodnoty pre dnešok” [Spiritual Values for Today], held on 23–25 September 2005, whose chief organizer was the Lutheran Congregation in Martin. The co-organisers were numerous Lutheran societies including Evanjelický mediálny program [The Lutheran Media Programme] and “Spoločnosť pre Tvorbu T” [Creative Work Society]. At the event, the subject of status of the Church under the Communist regime was dealt with in the papers of Jan Pešek and Norbert Kmeť. The report by N. Kmeť was published in *Tvorba*, issue 4/2005 under the title “K situácii Evanjelickej a.v. cirkvi na Slovensku v rokoch 1945–1951.” [On the Situation of the Lutheran Church in Slovakia between 1945 and 1951].⁴⁸ On the occasion of the 400th anniversary of the establishment of the first Lutheran Congregation in Bratislava, the Lutheran Church Congregation in Bratislava and “Spoločnosť pre Tvorbu T” jointly organised an academic conference held on 23–25 March 2006. N. Kmeť delivered a paper entitled “The Bratislava Church Congregation in the Period of the Rise of Communism.”

Of all non-Catholic Churches, most research has been done into the position of the Lutheran Church, or the Evangelical Church of the Augsburg Confession. The Reformed Church constitutes the most recent subject of study by Jan Pešek.

Most academic works particularly analyse the Church-State relationship and survey restrictions on the Church activities and persecution of the clergy. Individual studies mainly follow the development of the given issue in a chronological order, which enables the authors to point out causal relationships. However, what is completely miss-

⁴⁷ Norbert Kmeť, “Stratégia ECAV v období nastupujúceho komunizmu” (The Strategy of the Evangelical Lutheran Church of the Augsburg Confession during the Rise of Communism) In: *Cirkevné listy* 115 (126), no.4, April 2002, pp. 55–59, I.; *Cirkevné listy* 115 (126), no.5, May 2002, pp. 72–76, II.

⁴⁸ Norbert Kmeť, “K situácii Evanjelickej a. v. cirkvi na Slovensku v rokoch 1945–1951” (On the Situation of the Lutheran Church in Slovakia between 1945 and 1951) In: *Tvorba* 15 (24), no. 4, 2005, pp. 26–28.

ing in Slovakia is comparative studies pertaining to non-Catholic Churches not only within Central Europe but also within the whole territory of former Czechoslovakia, since – despite the same legislation being in force in both territories – the situation in the Czech lands has always been different from that in Slovakia.

Translated by PhDr. Elena Klátiková

Summary: *After November 1989, the issues of Church and religion began to draw much of the researchers' attention in Slovakia. This topic began to reverberate in the media too. Of all non-Catholic Churches, most research has been done into the position of the Evangelical Church of the Augsburg Confession. Most academic works particularly analyse the Church-State relationship and survey restrictions on the Church activities and persecution of the clergy. Individual studies mainly follow the development of the given issue in a chronological order, which enables the authors to point out causal relationships. However, what is completely missing in Slovakia is comparative studies pertaining to non-Catholic Churches not only within Central Europe but also within the whole territory of former Czechoslovakia, since – despite the same legislation being in force in both territories – the situation in the Czech lands has always been different from that in Slovakia.*

Keywords: Slovakia – Communism – Historical Research – Non-Catholic Churches – Evangelical Church of the Augsburg Confession – Lutheran Church

BETWEEN SOLIDARITY AND EMIGRATION THE CASE OF TOMÁŠ BÍSEK, PASTOR OF THE EVANGELICAL CHURCH OF THE CZECH BRETHERN

Peter C. A. Morée, Prague

The position of churches in Czechoslovakia was seriously affected by the communist take-over of February 1948. The new regime saw churches as a profound challenge to its monopoly on power, as all other organizations based on a different ideology were abolished. In October 1949 new legislation was issued on the relations between Church and State, giving the government full control over the churches, their economic position and their appointments of clergy to various positions. In the new law the state took over the responsibility for the salaries of the pastors, but at the same time abolished any economic independence of the churches. In a second law the Bureau for Church Affairs was founded to implement the control over the churches, which among other things had to issue licences to pastors for their pastoral work. This bureau (after 1956 the Secretariat for Church Affairs) was hierarchical, organized at all levels of the governmental structure, including regions and districts. There so-called Secretaries for Church Affairs executed the supervision over local church communities and especially their pastors.¹

In the 1950s especially the Roman Catholic Church would experience the consequences of the regime's fear of competition. Several political show trials were staged with high representatives of religious orders and of the ecclesiastical hierarchy. Many members of

¹ See e. g. Karel Kaplan, *Stát a církev v Československu 1948–1953* [State and Church in Czechoslovakia], Brno 1993, or Pavel Otter, *Církevní politika 1949* [Religious Policy], Heršpice 1992. Parts of the legislation are translated in German: *Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei*, Dokumente, Berichte, Bern 1976.

the clergy went to jail or to labour camps. From 1949 Archbishop Josef Beran of Prague was taken into domestic custody by the Security Police (StB). In 1965 he was finally allowed to leave the country. The regime did not allow appointments of new bishops, with the result that almost all dioceses were administered by apostolic administrators promoted by the state authorities.²

The non-Roman Catholic churches took a different course in their relations to the communist regime. The Czechoslovak (Hussite) Church, the largest after the Roman Catholic Church, welcomed the new legislation, because it would bring equality for all churches. In the following years this church would take a supportive stance to the regime.³ The Evangelical Church of the Czech Brethren took a somewhat more cautious approach, but its basic line was to maintain loyal to the regime. The main architect of this policy was J. L. Hromádka, who as a teacher in the Protestant Theological Comenius Faculty would educate and inspire several generations of Protestant theologians in Czechoslovakia.⁴ These two churches did not present a real threat to the regime as they were both minority churches without institutional links to governing bodies outside the country as was the case of the Roman Catholic Church. On the contrary, the regime put an effort in using the non-Catholic churches as proof that religious freedom in communist Czechoslovakia was respected and protected. In the 1950s these churches faced severe limitations of the public space for their work as well (though without show trials against them), but they got substantially more space than the Roman Catholic Church in the field of international ecumenical relations. For that purpose the Christian Peace Conference was founded in 1958 with

² See e.g. Jan Stříbrný (ed.), *Církevní procesy padesátých let* [Religious show trials of the 1950s], Kostelní Vydří 2002, Petr Fiala, Jiří Hanuš (eds.), *Katolická církev a totalitarismus v Českých zemích* [The Catholic Church and Totalitarianism in the Czech Lands], Brno 2001.

³ See e.g. *Zrada Vatikánu a biskupů* [The Betrayal of the Vatican and the Bishops], Praha 1949, or Jaroslav Hrdlička, *Život a dílo Františka Kováře: příběh patriarchy a učence* [Life and Work of František Kovář: The Story of a Patriarch and Teacher], Brno 2007.

⁴ See e.g. Dorothea Neumärker, Josef L. Hromádka, *Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*, München 1974, or Jan Dobeš, "J. L. Hromádka – hlas pravého nebo falešného proroka?" [Voice of a genuine or false prophet?] in: P. Marek, J. Hanuš, *Osobnost v církvi a politice, Čeští křesťané ve 20. století*, Brno 2006.

the support of the regime with the aim of presenting the views of the communist states in the international arena of churches and church organizations.⁵

The policy of the leadership of the Evangelical Church of the Czech Brethren to avoid conflicts with the regime by proclaiming loyalty helped the church to survive the harsh anti-church measures of the first decade of the dictatorship. When in the 1960s the regime eased its oppression of religion, the Evangelical Church was able to mobilize itself rather soon. During the Prague Spring of 1968 this church was the most explicit in demanding the abolishment of limitations of religious freedom.⁶

In the years following the invasion of the Warsaw Pact troops, the regime reclaimed the lost space and reinstalled step by step full control over the churches. In the period of the so-called normalization the oppression would not be as strong as in the 1950s, but the regime was much more sophisticated in manipulating the churches from the inside by using the Secretariat for Church Affairs and the Security Police. More than in the 1950s it applied the instrument of the license for pastoral work, which pastors needed in order to work in a church community. Many pastors were forced to find other jobs as the state authorities abolished their license for political reasons.

As a result of this policy the Evangelical Church of the Czech Brethren experienced a serious division concerning the question of which position to take toward the state in matters of religious freedom, political plurality and human rights. The church leadership attempted to avoid open conflict with the regime in order to enable the survival of the church. A minority of pastors was of the opinion that the church should raise its voice against violations of human rights by the regime. In 1977 this conflict in the Evangelical Church reached its culmination, when several pastors signed the statement of Char-

⁵ See Gerhard Lindemann, ‘“Sauerteig im Kreis der gesamtchristlichen Ökumene”’: Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen,’ in: Gerhard Besier, Armin Boyens and Gerhard Lindemann, *Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung, Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990)*, Berlin 1999, pp. 654–932.

⁶ See e. g. Jaroslav Cuhra, *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969–1972* [Church politics of the Communist Party of Czechoslovakia and the state between 1969 and 1972], Praha 1999.

ta 77. In the same year a petition was sent by 31 church members to the National Assembly about violations of religious freedom, against the will of the church leadership.

The following story of Tomáš Bísek, pastor of the Evangelical Church of the Czech Brethren, between the years 1970 and 1985 shows how the church was divided, how Bísek himself understood the situation, but also how the church leadership struggled to not provoke the state authorities and at the same time to show some solidarity with pastor Bísek. The consequence of the division of the church was that Bísek and his family saw no other option than to go into exile.

Short Biography

Tomáš Bísek was born on 30 November 1939 in Prague. His father had been a member of the Social Democratic Party, which got amalgamated into the Communist Party in 1948. He was ousted in 1954 because of his active participation in the life of the Church and also due to a suspicion that he had contacts with foreign secret services. Bísek studied in Prague, first at the Technical University. After his military service he enrolled at the Protestant Theological Comenius Faculty, which was at that time separate from the university. After finishing his theological studies in 1969, Bísek studied one year at Union Theological Seminary in New York. By the end of 1970 he became the pastor of a small Protestant community in the Czech-Moravian Highlands, in the village of Telecí. In May 1982 Bísek lost his state licence for pastoral work and had to find work as a labourer in the woods surrounding Telecí. After unsuccessful attempts to find another community to work as a pastor, Bísek and his family (Daniela, and four children) left to Scotland.⁷

⁷ More on Bísek and the congregation of Telecí in *Církev v proměnách času 1969–1999* [The Church in the Changes of the Time], Praha 2002, and A. Schauerová, P. Filipí (eds.), *Telecí, historie a současnost* [History and Present], Telecí 2003.

First steps to dissent

The first signs of the state authorities' dissatisfaction with Bísek can be found in minutes from a conversation between the leadership of the Evangelical Church of the Czech Brethren and the regional secretary for church affairs Jonáš, which took place on 30 May 1972 in Hradec Králové. Jonáš refused to issue a licence for a pastor who was elected by a congregation in the region and motivated his step by referring to Bísek.

“In our district we have already enough trouble from the years of crisis [1968/69] (pastor P. Hlaváč, the Plecháčeks and the Bíseks). It has become a matter of specific attention and consideration. The functionaries responsible have reservations. I myself continue to regret having given my consent in the case of Ing. Bísek.”⁸

In this light it is no surprise that a year later a conflict occurred in Telecí between Bísek and the local authorities about religious education in schools. In a letter to the Synodal Council – the head office of the church in Prague – Bísek informed the church leadership about the actions of the local authorities in the field of religious education.⁹ In the summer of 1973 the local authorities of the village launched a campaign to convince parents not to send their children for religious education. Parents were invited for individual meetings to the town hall. The right to religious education was a sensitive thing for the churches, as it was the last sign of the presence of the churches beyond the church building and community. Moreover, the more liberal approach of the regime in 1968 had resulted in a significant increase of interest in religious education. The attempt of the authorities to discourage parents from sending their children to religious education was a further clear sign that the regime was intensifying the suppression of religion in the socialist society.

⁸ Central Archive of the Evangelical Church of the Czech Brethren, Negotiations with State Authorities, I, 1970–1976, folder 1972.

⁹ Letter of 31. 7. 1973 to Synodal Council, Archive Bísek.

An event that would have more consequences was a meeting of about 15 pastors – friends and colleagues of Bísek – at the vicarage of Libštát on 3 February 1975. The police had received information about the meeting and interfered to terminate it. In the eyes of the authorities the meeting was illegal, since no permission had been requested nor had the officials agreed with the aims of the meeting. The police took the personal data of all participants and forced them to leave the place.

Bísek wrote a letter of complaint about this matter to the regional authorities in Svitavy, with a copy to the church leadership. He protested against the behaviour of the police, because the meeting was just a visit of friends and colleagues to the pastor of Libštát. All of them knew each other from the faculty.¹⁰

This formal argument of Bísek might have been true, but at the same time the authorities understood very well the potential of the meeting. The participants shared a critical view on the strategy of the church leadership to accommodate to the new circumstances after the Prague Spring. In later years the group, which gained more and younger members, would meet regularly with the unofficial aim of discussing church affairs. Also pastors, who had lost their state licence and had to find a civil job, fully participated in the meetings, which was something that did not happen in official commissions of the church. The meetings, which took their name from Libštát, the location where the participants were dispersed by the police in 1975, continued to take place elsewhere, and would play an important role as “strategy-planning” for the critical wing within the Evangelical Church.

The authorities rejected Bísek’s complaints. They wrote a long document with extensive reports from witnesses, who pointed to the unreliable character of the organizer of the meeting, pastor Petr Brodský.¹¹ One of them, a lady, said, according to the document:

¹⁰ Letter of 11. 2. 1975, Archive Bísek.

¹¹ Rozhodnutí [Verdict] of the regional authorities of Východočeský krajský národní výbor Hradec Králové of 16. 4. 1975, Archive Bísek.

As most of my fellow citizens I condemn the illegal meeting of extremists of the Evangelical Church with Petr Brodský as its leader. He is pastor in Libštát, who became the organizer and host of the pastors, who have lost the trust of honest people and of our socialist system, and who, because of their reactionary stances, have lost rightfully the state licence. I cannot agree with the fact that P. Brodský and his wife take honest people into their reactionary activity in our municipality, people who let themselves be kidnapped blindly by their obedience to the church. Its representatives serve the hostile goals of Western influences. We want quietness and work for the wellbeing of all honest workers. We want peace for all people on the earth. We don't want chaos to reign in our socialist homeland like the one provoked by Protestants in Ireland. We don't want Belfast.

The authorities called Bisek in their conclusion an adversary of socialism. As a result they took a part of Bisek's salary, officially for "inappropriate behaviour."¹²

Charta 77

In the beginning of January 1977 a document was published with the name Charta 77. The text announced the start of an initiative of citizens to monitor the situation of human rights in Czechoslovakia, based on the ratification by the government of the Helsinki agreements on security and cooperation in Europe. These included also the so-called third basket on respecting human rights, which gave the signatories of Charta 77 a powerful argument in their criticism to the regime of violations of human rights. In the first round the Charta was signed by 243 persons with a very diverse background. Former politicians like the ex-minister of Foreign Affairs Jiří Hájek, the playwright Václav Havel, the writer and ex-communist Pavel Kohout, philosopher Jan Patočka, priest Václav Malý, pastor Miloš Rejchrt,

¹² Letter of 7. 5. 1975 of district authorities Okresní národní výbor ve Svitavách, Archive Bisek.

philosopher Ladislav Hejdlánek and many others belonged to the signatories of the document. Practically, Charta was divided into three main groups: former communists thrown out of the Communist Party after 1968, Protestants and Catholics, and intellectuals.¹³

Tomáš Bísek and his wife Daniela signed later in 1977, like several others of those who belonged to the Libštát circle. In a letter of April 1977 Bísek explained the reasons for his decision to sign the Charta.¹⁴ For him personalities like Martin Luther King as a non-violent activist for human rights had always been a great inspiration. His work as a pastor he had understood as a contribution to the fight for truth and justice.

His experiences with the Libštát events of 1975, the way his colleagues and he were treated by the police, the long interrogations, the impossibility to get access to his own files and his depiction as an adversary of socialism, the minor oppressive acts of the secretary for church affairs, had all paved the way for his decision to connect his name to Charta 77. The final impulse came from the trial of Svatopluk Karásek, pastor of the Evangelical Church, since 1971 without state licence. Karásek was accused of disturbing acts and put to court in 1976 together with several others because of the music they were playing, which was seen as a threat to the state. He was sentenced to eight months' imprisonment.

When I saw him in handcuffs at the trial, in which all were condemned without proof of their guilt (and he moreover for songs which I know and which I regard as an utterly Christian witness to the world and modern humankind), I understood that it is not possible to live without the risk of my own engagement. It is not possible especially there, where it is about positive things, according to me evidently serving others, when it is needed to give a helping hand in matters of human rights and

¹³ See e.g. Vilém Prečan (ed.), *Charta 77, 1977–1989, Od morální k demokratické revoluci*, Scheinfeld-Bratislava 1990, or Blanka Císařová, Vilém Prečan (eds.), *Charta 77: Dokumenty 1977–1989*, Praha 2007.

¹⁴ „Co mne vedlo k podpisu Charty 77“ [What led me to sign Charta 77], Letter to the Synodal Council of the Evangelical Church of the Czech Brethren of 18 April 1977, Archive Bísek.

freedoms in the realisation of a treaty that was pronounced valid by the state. Here I see the meaning of Charta 77. I cannot stand aside. It is after all not an attempt or a battle against something – against the state, the party or against anyone, but a battle for justice, law and freedom.

For Bísek his signature of the Charta was a logical consequence of his mission as a pastor, which had to be guided by the truth. Only truth would lead to a true humane society, where rights and freedoms are respected.

A few months later Bísek also signed a petition of 31 members of his church, both clergy and lay members. The petition, initiated by Jakub Trojan, was a long and thorough analysis of the state of religious freedom in Czechoslovakia. The document discussed cases of pastors without state licence, restrictions on religious education, state intervention in church matters etc. The petition was sent to the Federal Assembly of the Republic with an appeal to the state authorities to change this situation. Many of the signatories of the petition had also signed Charta 77.¹⁵

The church leadership felt embarrassed by the actions of the 31 church members. It was already under a higher pressure because of Charta 77 itself. In early January the state authorities had pressed the church – like all other churches – to publicly condemn Charta. The Evangelical Church indeed published a short declaration, which was less a condemnation than a distancing itself from the Charta. The leadership concluded that no member of the church leadership itself had signed the Charta. It clearly hoped that it could stay outside of the campaign organised by the regime among all layers of society against Charta and its signatories.¹⁶

The petition of the 31 was a serious complication to this strategy. Synodal Senior Václav Kejř, the highest representative of the church,

¹⁵ The petition was published in German by Institut Glaube in der 2. Welt: *ČSSR, Zur Lage der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, Eine Dokumentation*, 1978, pp. 7–18.

¹⁶ The reaction of the leadership of the Evangelical Church (and of other non-Catholic churches) were published in English in: *Religion in Communist Dominated Areas*, Vol. XVI, Nos. 1,2 and 3, 1977, p. 10 ff.

reacted furiously to the publication of the document. Its signatories had acted against the church law and the interest of the church, because it was the Synodal Council that had to act in the name of the church. As far as the position of the pastors among the signatories was concerned, they were guilty of insubordination to the church leadership. The result was that the pastors were officially reproached as a disciplinary step against them.

The Protestant Theological Comenius Faculty also reacted to the situation. In a document of eight theses it stated that the church had nothing to fear from the communist regime and enjoyed the basic freedoms needed for its functioning. This context was even the best environment for church and theology to live and work in.

Die sozialistische Bewegung wird von uns als ein Ausdruck des menschlichen Verlangens nach Freiheit und sozialer Gerechtigkeit angesehen. Wir sind für alles dankbar, was in dieser Hinsicht in unserem Lande erreicht worden ist. Wir halten dafür, dass eine sozialistische gesellschaftliche Ordnung die geeignetste Form ist, die es ermöglicht, dass wir mit den Grundproblemen des historischen Weges der Menschheit zu einem Ausgleich kommen. Kraft unseres Glaubens und auch aus den vorher genannten Gründen betrachten wir die sozialistische Gesellschaft als den Raum, in dem wir unsere Arbeit ohne Nebenabsichten verrichten. Jeder Gedanke, als ob es möglich wäre, mit Vorläufigkeit der sozialistischen Gesellschaft zu rechnen, schwächt uns geistlich und lähmt unsere kreative Aktivität.¹⁷

The eight theses which followed after the introduction from which the quotation above is taken, defended theologically the political position that the church should not make comments or statements on the situation in politics and society, because it would make the church into an activist movement. They accused the 31 signatories of the petition of mixing faith and politics for their own personal interest.

¹⁷ The theses were published in German in the documentation of Glaube in der 2. Welt, pp. 19–20.

The reactions of the leadership of the church and of those, who embodied the theological authority in the church, left no doubt. The church leadership was not willing to defend the defenders of religious freedom and human rights in their conflict with the regime. Within the church they stood alone in their fight.

The church leadership undertook another step in order to regain authority over critical pastors like Bísek in the church. In summer 1977 it sent a letter to Telecí concerning the written vow each pastor had to pledge at the beginning of his career in church service. For some reason the vow of Bísek and some others were missing in the administration of the Synodal Council. The Council requested therefore Bísek to sign the vow and send it to Prague.¹⁸

This affair, which under normal circumstances would have been harmless, became in the context of Charta, the petition and the reaction of the church leadership a highly sensitive issue. The vow in the version of the leadership contained a part in which the pastor promised to follow and obey the church leadership. The formulation aimed to prevent pastors from expressing their criticism towards the regime, but instead to leave these activities in the competence of the Synodal Council. The church leadership understood the non-existence of Bísek's vow as a sign that he was not willing to be subordinate to the Synodal Council and wanted to force him to give in. In the discordant situation of 1977 the simple case of a bureaucratic failure on the side of the administration of the church became a fact of existence or non-existence as a pastor.

Bísek, who was shocked by the ultimatum-like tone of the church leadership, refused to sign the document and later drafted his own version of the so-called *revers*. Here nothing about obedience to the church leadership was mentioned. Bísek motivated this theologically in the line of the Reformation that as a pastor he owed obedience only to Christ, not to an administrative church structure.¹⁹ Not the church leadership, but only Christ is the authority to decide whether he had a true vocation as a pastor. The key line in Bísek's formulation said:

¹⁸ Letter of the Synodal Senior Václav Kejř to Tomáš Bísek, 20. 6. 1977, Archive Bísek.

¹⁹ Why I changed the pastoral vow, Letter to the Synodal Council of 23 August 1977, Archive Bísek.

“Especially I commit myself to proclaim the Gospel of Christ according to the Holy Scripture and in the spirit of the confessions of the Evangelical Church of the Czech Brethren. Equally I want to work in such a way that my conscience shall always be without a stain before God and before men.”²⁰

The church leadership was upset. It felt “embarrassed and sad” about Bísek’s impudence to change the vow. However, it could not push the matter further, as its term in office was coming to an end. A new leadership took over, which was able to solve the case several months later by a compromise.

Microphones

On the local level the pressure on the church community was increasing. In April 1978 the state security invited members of the church council in Telecí to interrogations. During these meetings the church council members were asked about the work of Bísek, if and how he had informed the council about his decision to sign Charta 77, about the circumstances of the petition of the 31, about financial matters, his contacts with foreigners etc. In the meetings the state authorities applied the strategy to point at the illegal character of Charta 77. The signature of Bísek could lead to an abolition of his state licence, they concluded. From the report which Bísek formulated based on the information of his congregation members, it is clear that some of them were intimidated by the approach of the state security.²¹ The massive propaganda campaign against Charta 77 had awoken fears concerning the community and about their own role. They might have still remembered the persecutions of the 1950s, which in the countryside were sometimes particularly hard. Bísek regularly informed the church leadership about these and other activities of the state authorities, including the regular interrogations he was summoned to.

Besides these interrogations, it seemed that till October 1979 nothing happened, at least not at first sight. Bísek did not lose his state

²⁰ Kazatelský revers of 3 August 1977, Archive Bísek.

²¹ Zpráva z Telecího [Report from Telecí] of 19 April 1978, Archive Bísek.

licence and he continue to work as a pastor. In the meantime the security police had taken certain measures to monitor the development in the vicarage in Telecí. They might have had good reasons for that, at least from their perspective. Bísek's file in the archives of the security police StB contains a long list of people that were to be monitored in relation to him.²² Many of them were signatories of Charta 77, often belonging to the group of Protestants and Catholics within the dissident movement. The interesting part of this list is that quite a few did not belong to the "Christian" section of Charta, but were a part of the wing of e. g. former communists. Bísek's house became a well visited address by the opposition in Czechoslovakia, which of course was of interest to the security police. According to a report of the StB Bísek had connections to Anna Šabatová, Petr Uhl and other members of the Committee for the Defence of the Unjustly Prosecuted, a group working within Charta 77, which focused especially on political prisoners.

These connections of Bísek might have been the background why the security police decided to put microphones in the vicarage of Telecí. It is unclear when they were installed, but on 21 October 1979 Bísek found the equipment on the attic of the vicarage above the living room. Bísek brought the equipment to the regional Prosecution Service and filed a complaint about violation of privacy.²³

Deprivation of state licence

It took the state authorities till April 1982 to finally decide to deprive Bísek of his state licence for his pastoral work. Without such a licence no pastor in any of the recognized churches in Czechoslovakia could work. The licence was granted for a specific place, in Bísek's case for Telecí. It was given on the basis of a request from the Synodal Council, which after the election of the pastor by the local community, turned to the state authorities in this matter.

²² Archive of Ministry of Interior, StB, file Samota.

²³ Protocol of the District Attorney in Hradec Králové of 14 November 1979, Archive Bísek.

On 28 April 1982 the regional authorities sent a letter to the Synodal Council announcing the measure against Bísek.²⁴ The letter did not specify any reason for this step. Bísek was not allowed to work as a pastor any more in the region where he had been living so far. The church leadership filed a complaint against the decision to the central Secretariat for Church Affairs in Prague, without any further effect. The Secretariat confirmed the decision of the lower authorities.

The church council of Telecí also sent a letter of protest to the Secretariat for Church Affairs. The letter is interesting, because it openly criticises not only the decision, but also the system as such.

The church council cannot agree with the decision, because no reasons are mentioned, nor does the church council see any. It is satisfied with the life, attitude and work of its preacher and is of the opinion that the ability for the execution of pastoral work is not and has not been disrupted. To a previous reminder of the district church secretary we replied by a letter on 15. 12. 1980, in which we expressed our full support and confidence to our preacher. Also at present the church council has no reason for dissatisfaction and therefore does not understand the decision taken. We are of the opinion that the election and the dismissal of a pastor from his position are most of all a matter of the church council and the congregation. It is with regret that we consider this decision a discriminatory measure, aimed against the church and against our congregation in Telecí.²⁵

The loss of the state licence had far reaching consequences for Bísek. In the first place it meant a loss of position. In the church he was still considered a pastor, but due to the state regulations Bísek could not be in any commission or other function in the church structures. He was not allowed to participate in any official meetings of the pastors of the church. He was not allowed to lead the worship service any more in Telecí, nor to preach, nor could he be invited as a guest preacher to another congregation. He had to find other work,

²⁴ Letter of 24 April 1982 of the East Bohemian district authorities in Hradec Králové, Archive Bísek.

²⁵ Letter to the Secretariat for Church Affairs, s. d., Archive Bísek.

which he found in the state company responsible for the woods surrounding Telecí.

Bísek and his family could stay in the vicarage of Telecí. The consequence for the congregation was that they could not elect a new pastor as long as the Bíseks lived in the house. The announcement of the authorities about Bísek's state licence had left some hope that he would be allowed to work in another congregation, albeit in another part of the country. Between 1982 and 1984 Bísek – in coordination with the Synodal Council – tried hard to solve this situation, but without success. Each time the scenario was the same. Four or five congregations went the way of electing Bísek as their pastor. The Synodal Council asked for the state licence for Bísek for the specific place. The answer of the state authorities was each time negative: Bísek would not get his licence.

The last attempt took place in August 1984, when it became clear that Bísek would never get his licence from the state. The pastor had the choice to accept the situation that he would not be allowed to work in the church under the present circumstances. In autumn 1984, after the last unsuccessful attempt to get all agreements done, the Synodal Council suggested that Bísek would have to find another solution. It wrote to Bísek:

The Synodal Council is of the opinion that because our last request for your appointment to the congregation of Hrabová was rejected in spite of the previous consultation with the Ministry of Culture, the Secretariat for Church Affairs, the Synodal Council has exhausted its options, and really does not know how it could help in the matter.²⁶

One of the alternatives was to emigrate to a partner church in a Western country. The Church of Scotland was prepared to receive Bísek and to find a congregation for him. In the summer of 1985 the Bíseks left the country for Scotland, where they would live till 1996.

The security police were also interested in Bísek after he went in exile. Its files contain an extensive documentation about Bísek's

²⁶ Letter of the Synodal Council to Bísek, 22 August 1984, Archive Bísek.

work, the content of his letters and his contacts in Scotland and in Czechoslovakia. Bísek and his wife were not allowed to travel to their homeland, but their children could. Their stay was also monitored by the state security.

Conclusions

Several conclusions can be drawn from the story of pastor Tomáš Bísek. In the first place it is clear that during the whole case the state authorities always held the initiative. They were able to determine the framework of options and forced the church leadership into a position where it put pressure on Bísek instead of expressing solidarity with his choice. The final option was therefore almost inevitably the emigration of Bísek and his family.

Secondly, solidarity played a key role in the decisions of Bísek which lead him to a dissident position. He was motivated by his conviction, his faith and the community of his friends. The solidarity within the Libštát group – partly pastors in office, partly without licence – led him finally to sign Charta 77.

Thirdly, the church leadership tried to avoid an open conflict with the state authorities. It was their strategy to concentrate as much power as possible in their own hands by limiting the space of the pastors in their relation to the state offices. The motivation for this was to create the circumstances which according to the church leadership would be the best for the church to survive. Nevertheless, this survival strategy made it significantly easier for the state authorities to keep things under control, as basic democratic instruments within the church were deliberately limited.

Finally, the division of the Evangelical Church of the Czech Brethren after 1977 gave Bísek and his family in their eyes no other option than to leave Czechoslovakia and the church. They could not see any future under these circumstances. In this perspective their departure was not only a tragedy in their personal life, but also to the church itself, that found itself unable to create suitable circumstances for one of its pastors.

Summary: *The Evangelical Church of the Czech Brethren experienced a serious division in the second half of the 1970s and in the 1980s. The reason was a difference in understanding which position the church should take in relation to the communist regime. The church leadership developed a strategy to avoid an open conflict with the regime. A minority in the church took a more critical stance to the regime, as they saw it as an obligation for the church to speak up in matters of oppression and violations of human rights. Pastor Tomáš Bísek, who signed Charta 77, got into conflict with the regime and with the church leadership as well. This article tells his story, which led from loss of his pastoral work to emigration.*

Keywords: Evangelical Church of the Czech Brethren – Tomáš Bísek – Charta 77 – Czechoslovakia – Church-State Relations – Communism

DAS VERBOT DER SIEBENTEN-TAGS- ADVENTISTENKIRCHE – EIN BEISPIEL FÜR VERFOLGUNG DER FREIKIRCHEN IN DER TSCHECHOSLOWAKEI

Jiří Piškula, Prague

Die Nachkriegszeit war für die tschechoslowakischen Siebenten-Tags-Adventisten (STA) eine sprichwörtlich goldene Zeit. Die Vertreibung der sudetendeutschen Adventisten, die mehr als 1000 Mitglieder der Kirche mit einer Gesamtmitgliederzahl von 4000 betrifft, verletzte zwar das traditionelle Gemeindefeld der STA, aber das Mitgliederfeld wuchs in den ersten fünf Nachkriegsjahren jeweils um bis zu 20 % und wenn die Verluste der Vertreibung eingerechnet werden, lässt sich feststellen, dass die Mitgliederzahl der STA Kirche sich verdoppelte. Für das Jahr 1947 wurde sogar ambitiös mit einem Gewinn von neuen 1.000 Mitgliedern gerechnet.¹

Große Pläne entstanden in der STA Kirche auch in weiteren Bereichen, 1947 wurde endlich die Gründung einer neuen Schule bewilligt. Diese war bald schon überfüllt und in den folgenden Jahren wurde die Schule zur viertgrößten Bildungsanstalt nach den Schulen der drei größten Kirchen in der Tschechoslowakei (der römisch-katholischen, der tschechoslowakischen und der evangelischen).² Es wurde auch der Bau eines Sanatoriums geplant und der Plan des Baues eines Altersheimes wurde erst auf Rat der Generalkonferenz in Washington hin aufgegeben. 1947 bewilligte das Schulministerium eine Ausnahme bezüglich des Schulbesuches für Kinder der Adventisten am Samstag, was in der Vergangenheit ein Anlass für Streitig-

¹ Die statistischen Angaben aus: Národní archiv (Nationalarchiv), C-ADV; weiter aus *Annual Statistical Report of General Conference of Seventh Day Adventists Church*, zugänglich auf <http://www.adventistarchives.org>.

² Vojenský ústřední archiv (Militärzentralarchiv), Čepička, Karton 10, arch. j. 58, S. 89.

keiten mit Behörden gewesen war.³ 1948 ersuchte die STA Kirche um die Anerkennung durch den Staat⁴ und arbeitete eine umfangreiche Kirchenverfassung aus, die von den Ambitionen der tschechoslowakischen Adventisten zeugt. Diese Verfassung beinhaltete konkrete Pläne für Missionen außerhalb der Grenzen Europas. Und es ist kaum erstaunlich, denn die Kirche wuchs wirklich hektisch und schon 1948 war sie die viergrößte in den Böhmisches Ländern bezüglich der Anzahl Predigern.⁵

Der politische Umsturz im Februar 1948 wurde für die tschechoslowakischen Adventisten ebenso wie für die anderen Kirchen zu keinem Ereignis, das die Bedingungen für das Kirchenleben schlagartig geändert hätte. Die einzige markante Spur des Machtwechsels ließ sich in der Anordnung Nr. 4 des Generalsekretariats des Zentralaktionskomitees der Nationalen Front (ÚAV NF) vom März 1948 sehen. Alle Vereine (auch kirchliche Vereine) wurden damit beauftragt, ein eigenes Aktionskomitee zu gründen, das für die „Säuberung“ von denen, die nicht volksdemokratisch gesinnt waren, verantwortlich sein sollte. Hätte sich ein Verein geweigert, so wäre er von den Behörden als nicht mehr registriert angesehen worden.⁶ Diese Komitees legten den örtlichen Nationalkomitees (Politische Lokalverwaltung) Rechenschaft ab. Die Schließung der baptistischen Gebetshäuser in der Slowakei in der zweiten Hälfte des Jahres 1948 war eine Ausnahme. Die verantwortlichen Behörden antworteten auf Fragen anderer Freikirchen, dass es sich um eine Initiative der örtlichen Nationalkomitees und nicht der Regierung handelte.⁷

In den folgenden Monaten konzentrierte sich die neue kommunistische Machtgarnitur auf die römisch-katholische Kirche und die Freikirchen hatten von der Kirchenabteilung des ÚAV NF relative Ruhe. Protokolle von Sitzungen der Kirchenabteilung des ÚAV NF und des Staatsamtes für Kirchenangelegenheiten (SÚC) zeigen die Tatsache, dass die Kommunistische Partei der Tschechoslowakei

³ Národní archiv, C-ADV, Karton 4, weiter: fond MSČJA, Karton 9.

⁴ Národní archiv, C-ADV, Karton 3, Korrespondenz.

⁵ Vojenský ústřední archiv, Čepička, Karton 10, arch. j. 58, S. 95f.

⁶ Národní archiv, C-ADV, Karton 2, Aktionskomiteeprotokolle.

⁷ Z. B. Archiv Cirkve bratské (Brüderkirchenarchiv), Tagungsprotokolle des Ratsausschusses, Protokoll vom 2. 11. 1948.

(KPTsch, KSČ) keine Freikirchenexperten hatte und die Informationen über kleinere Kirchen noch sammeln musste.⁸

Zu einem Umbruch kam es mit den sogenannten „Kirchenge-setzen“. Nach deren Verabschiedung wurden im Oktober 1949 die Vertreter der Freikirchen, konkret: der Baptisten, der Methodisten, der Adventisten, der Brüder-Unität (Jednota bratrská) und der Böhmischesbrüder-Unität, (Jednota českokobratrská) und die Vertreter der Mormonen in das ÚAV NF eingeladen. Dort wurde ihnen bekanntgegeben, dass von jetzt an wurden die Prediger dieser Kirchen vom Staat bezahlt würden.⁹ Trotz einiger Proteste wurde die Absicht im Dezember verwirklicht, die Ausgaben für die Gehälter belastete aber den Haushalt des SÚC wesentlich mehr, als erwartet worden war, und das SÚC stellte diese Praxis lieber wieder ein, und zwar bis zur einen sogenannten „Predigersystematisierung“ womit wurde eine erhebliche Verminderung der Predigerzahl in diesen Kirchen gemeint war.¹⁰

Dazu kam eine Reihe weiterer Restriktionen, die 1950 zur Einstellung der Publikationstätigkeit der Kirchen und zu deren Konzentration in einem vom Staat überwachten Verlag,¹¹ zur Beschränkung der Wohltätigkeitsaktionen der Kirchen,¹² zur Einstellung der Arbeit mit der Jugend¹³ und zum Verbot der theologischen Bildung außer an

⁸ Národní archiv, ÚAV NF, Karton 33, inv. č. 13; weiter Národní archiv, C-ADV, Karton 3 oder Národní archiv, SÚC, Karton 28, inv.č. 95.

⁹ Vojenský ústřední archiv, Čepička, Karton 16, arch. j. 106.

¹⁰ Zemský archiv v Opavě (Landesarchiv in Troppau), KNV Ostrava, Karton 170, Sitzungsprotokolle der Kirchensekretäre, Protokoll von 14. 12. 1949.

¹¹ Die Freikirchen wurden zum ersten Mal zur Koordination der Publikationstätigkeit auf einer Sitzung der Kirchenabteilung der ÚAV NF 29.6.1949 aufgefordert. Im Oktober 1951 entschied das SÚC den Verlag Kalich mit der Herausgabe nicht-katholischer Literatur zu beauftragen und im August 1952 wurde über die Gründung eines Zentralkirchenverlages entschieden.

¹² Dazu kam es mit der Aufhebung der Kirchenvereine am 26. 4. 1951 durch Erlass über die Vorgangsweise gegenüber Kirchen- und Religionsvereinen und religiösen Sekten 4 taj-1951.II/2, der von Innenministerium nach der Besprechung mit dem SÚC ausgegeben wurde. In der Praxis wurden aber die Kirchenvereine schon seit 1950 aufgehoben, siehe z. B. Národní archiv, SÚC, Karton 21, weiter Moravský zemský archiv (Mährisches Landesarchiv), KNV Brno, I/II man., Karton 1.

¹³ Vertretern der nichtkatholischen Kirchen wurde das auf der Sitzung des Sekretariates des ÚAV NF am 20. 2. 1951 bekanntgegeben. Alle kirchlichen Jugendorganisationen sollten in den kommunistischen Verband der tschechoslowakischen Jugend überführt werden, siehe Národní archiv, ÚAV NF, Karton 37.

6 Staatsfakultäten,¹⁴ führten. Die letztgenannte Maßnahme traf die STA Kirche besonders hart, weil von der Gesamtzahl der Studenten (62) im Jahre 1950 nur drei weiter an der Evangelischen theologischen Fakultät studieren durften (z. B. aus der Bildungsanstalt der Böhmischesbrüder-Unität durften von 25 Studenten sieben weiter studieren).¹⁵

Ein weiterer markanter Eingriff gegen die STA Kirche und gegen die anderen Freikirchen wurde im Januar 1951 in Gang gesetzt, indem die Predigerzahl erheblich vermindert wurde und dasselbe passierte im Frühjahr mit den Gemeinden, womit die zweite Welle einer erzwungenen Entlassung von Prediger verbunden war. Diese Maßnahme wurde als eine wirtschaftlich notwendige Arbeitskräfteverlagerung in die verschiedenen Industriezweige präsentiert. Die internen Protokolle der Staatsbeamten zeigten vielmehr, dass eine pastorale Lähmung der Freikirchen beabsichtigt war.¹⁶ In der STA Kirche sank die Zahl der Kirchenangestellten nach 6 Monaten auf ungefähr 25 %. Das ermöglichte auch den Übergang der adventistischen Prediger unter die Staatsverwaltung, ab Mitte 1951 wurden diese dann definitiv von den örtlichen Nationalkomitees bezahlt.

Den zweiten tiefen Eingriff in das Kirchenleben des STA stellte die Absetzung der Kirchenführung im Frühling 1951 dar. Den Staatsbeamten war das distanzierte Verhältnis des Kirchenvorstandes mit dem Vorsitzenden J. Doubravský an der Spitze zur volksdemokratischen Staatsordnung gut bekannt. Die Beamten warteten ab, beobachteten die Situation in der Kirche und suchten einen Anlass, der als Vorwand für die Absetzung der Kirchenführung dienen konnte. Zu diesem Anlass wurde der Brief von einer Prager Adventistin, die

¹⁴ Národní archiv, ÚV KSČ, předsednictvo (Vorstand) 1945–54, sv. 20 ar. j. 228/6.

¹⁵ Vojenský ústřední archiv, Čepička, Karton 10, arch. j. 58, S. 183.

¹⁶ Das zeigt u. a. die Ausführung dieser Aktion, z. B: Zemský archiv v Opavě, KNV Ostrava, Karton 170, církevní pětka (Kirchenrat der Fünf), Protokoll von 23. 3. 1951 S. 4: „Dagegen bei STA Kirche, die im Bezirk über zirca 1,200 Gläubige und 5 vom Staat bezahlte Prediger verfügt, ist es erwünscht, die Zahl der Prediger auf die Hälfte zu reduzieren.“ Der Bericht spricht gar nicht über Notwendigkeit von Arbeitskräften. Staatsbeamte erlaubten den Freikirchen auch keine Predigten von Laien. STA Prediger boten überdies vor der Versetzung in die Industrieproduktion an, dass sie eine große Zahl der Arbeitsstunden, die fast die ganze Arbeitszeit darstellte, freiwillig abarbeiten, aber diese Initiative wurde von SÚC abgelehnt. sieh Národní archiv, C-ADV, Karton 5.

gleichzeitig eine überzeugte Kommunistin war. In diesem Brief klagte sie sich über das unloyale Verhalten einiger Prediger gegenüber den Staatsrepräsentanten und nannte andererseits Prediger, die „mit dem Volk gehen wollen“, aber bis jetzt von dem Kirchenvorstand daran gehindert wurden.¹⁷

Das SÚC handelte überraschend schnell, schon auf der nächsten Sitzung des Ausschusses der STA Kirche wurde konstatiert, dass den Predigern Cepl und Wagenknecht, die zugleich hohe Verwaltungsposten in der Kirche innehatten, wurde das staatliche Einverständnis zur Ausübung des Berufes eines Geistlichen versagt. Das SÚC bedrängte die alte Kirchenführung, bis sie nach einer Woche als geschlossen resignierte und ihre Posten einem Provisorausschuss übertrug, dies geschah zwischen 13.–17. Juli.¹⁸ Als nicht offizieller Vorsitzender galt Tobiáš J. Zigmund, der ehemalige Leitende der adventistischen theologischen Schule, der seine Sympathien für die KPTsch nicht verheimlichte (bis 1950 war er sogar Mitglied der Partei) und vor allem war er im Umgang mit den Behörden wesentlich kompromissbereiter.

Die Staatsverwaltungsbeamten versuchten diese Kirchenführungsabsetzung als eine innenkirchliche Wende zu interpretieren und sie als eine Konsequenz der Unzufriedenheit der Mitglieder mit der nicht ausreichend gefälligen Einstellung der alten Führung gegenüber den Staatsvertretern zu erklären, wie die Angelegenheit auf der Sitzung der Stellvertreter des SÚC beim Minister Fierlinger 1. 8. 1951 beschrieben wurde: *„In der Adventistenkirche kulminierte in diesen Tagen die gespannte innenkirchliche Situation. Es kam im wesentlichen zur Absetzung der alten Führung, die von den Vertretern der Reaktion repräsentiert wurde, und zur Bildung einer vierköpfigen provisorischen Führung, die eine neue Kirchenverfassung entwerfen und danach eine reguläre Wahl neuer Kirchenvertreter durchführen wird.“*¹⁹

¹⁷ Národní archiv, SÚC, dodatky (Anhänge), Karton 16.

¹⁸ Im Fond C-ADV befindet sich ein Brief von Josef Doubravský vom 17.6.1951, in dem er seine Resignation aus gesundheitlichen Gründen bekanntgibt. Trotz seiner ersten Krankheit muss als Hauptgrund seiner Resignation der Entzug des Einverständnisses zur Ausübung des Berufes eines Geistlichen, der mehrmals in Protokollen im Archiv des Innenministeriums erwähnt ist, gesehen werden. Siehe Archiv ministerstva vnitra (Innenministeriumarchiv), V 2491 MV č.j. B/4-V 9466.

Diesem Druck, die Ereignisse so zu interpretieren, unterlag auch der provisorische Ausschuss der Kirche, der in seinem ersten Rundschreiben vom 18. 6. 1951 davon spricht, dass die Veränderung auf „*die vielen Wünsche der Mitglieder, Gemeinden, Prediger und übergeordneten Ämter*“²⁰ vorgenommen wurde.

Diese Maßnahme führte aber nicht zu einer deutlichen Verbesserung des Verhältnisses mit den Staatsbeamten. Ab November 1951 sammelte das SÚC auf Vorschlag der Kirchensekretäre aus dem Bezirk Ostrava (Ostrau) Dokumente, die die adventistischen freien Samstage als ein wirtschaftliches Problem präsentierte.²¹ Der Höhepunkt dieses Strebens war die Beratung der Vertreter der Industrie- ministerien, des Schulministeriums und des SÚC am 29. 2. 1952, in deren Schlußwort beschlossen wurde, Druck auf die Adventisten auszuüben, ihre freien Samstage aufzugeben.²² Diese Forderung wurde der provisorischen Führung der STA Kirche schon in März vorgelegt, Druck wurde auch auf die Gemeinden und Prediger ausgeübt. Dieser Druck blieb aber auch nach Monaten erfolglos, deshalb wurde am 10. Juli ein neuer Vorschlag über das weitere Vorgehen gegen die Adventisten ausgearbeitet.²³ Fünf Tage später wurde dieses Dokument überarbeitet und am 20. August 1952 unter der Bezeichnung „Vorgehen gegen die Adventistenkirche“ auf der Sitzung des Politischen Sekretariates des Zentralkomitees der KPTsch im Schloß Lány gebilligt. Die Anwesenheitsliste gibt diese Namen an: K. Gottwald, V. Široký, A. Čepička, J. Dolanský und V. Kopecký. Im Begründungsteil des Dokumentes wird folgendes behauptet:

Die Adventisten halten sich von einigen Speisen fern, vor allem von Schweinefleisch, Pferdefleisch und Kaninchenfleisch. Diese religiöse Vorschrift führte in mehreren Fällen zur Ablehnung der Schweinezucht. Die Adventisten dämpfen ständig bei den Gläubigen das Interesse an den öffentlichen Fragen, führen zu einer apolitischen

¹⁹ Národní archiv, SÚC, Karton 24, inv.č. 94.

²⁰ Národní archiv, C-ADV, Karton 19, inv.č. 104.

²¹ Národní archiv, SÚC, Karton 24, inv.č. 94, materiál pro 56. poradu u s. Ministra (Materialien für 56. Beratung beim Gen. Minister), S. 8 und Zemský archiv v Opavě, KNV Ostrava, Karton 171, sig 290.2.

²² Správní archiv Ministerstva kultury ČR (Verwaltungsarchiv des Kulturministeriums), 47d Adventisté, 0/1954.

²³ Správní archiv MK ČR, 47d Adventisté, 996/1969, rehabilitace.

Einstellung und einige Gläubige gaben vermutlich unter dem Einfluss der Kirchenführung ihre Mitgliedschaft in der KPTsch auf...

Die Tätigkeit der Adventisten widersetzt sich einigen Anordnungen der Maiverfassung, z. B. die Ablehnung der Bürgerpflichten aus religiösen Gründen, die Kirchenpraxis der Adventisten stört überdies die öffentliche Ordnung (Sabbatweihung), sie beunruhigen mit der Behauptung von dem baldigen Kommen des Weltunterganges u. s. w.²⁴

Das Politische Sekretariat sanktionierte folgende vorgeschlagene Maßnahmen gegen die STA Kirche:

- 1) Den Predigern und der Kirchenführung das Einverständnis zur Ausübung des Berufes eines Geistlichen ab 1. Oktober 1952 entziehen und die Auszahlung des Gehaltes stoppen
- 2) Das staatliche Einverständnis den Gemeinden entziehen
- 3) Die Personen, denen das staatliche Einverständnis entzogen wird, überwachen, um ihnen geistliches Wirken zu unterbinden
- 4) Eigentum beschlagnahmen und anderen Kirchen und Institutionen übergeben
- 5) Für weitere Maßnahmen eine Liste aller Adventisten erstellen
- 6) Abwesenheit in den Schulen am Samstag nicht mehr dulden
- 7) In den Arbeitverträgen keine Erwähnung über Arbeitsfreiheit am Samstag zulassen
- 8) Den Predigern einen Zivilberuf in solchen Regionen zuweisen, wo keine Gläubigen sind.
- 9) Punkt, der vom Politischen Sekretariat hinzugefügt wurde: das SÚC entscheidet, ob die Prediger und ehemaligen Kirchenführer isoliert werden sollten.

Abschließend ein paar Zusammenhänge im Kontext des STA Kirchenverbotes. Am 25. 8. 1952,²⁵ also nur fünf Tage nach der Entscheidung über das STA Kircheverbot, verfasste V. Ekart, ein Stellvertreter Fierlingers, ein anderes Dokument, das aus der Entscheidung des Politischen Sekretariats des ZK der KPTsch über das Verbot der Adventistenkirche das gleiche Vorgehen gegen andere Kirchen, und zwar gegen die Baptisten und Methodisten, folgerte. Das alles

²⁴ Národní archiv, ÚV KSČ, politický sekretariát (Politisches Sekretariat), sv.36 ar.j. 110/3.

²⁵ Správní archiv MK ČR, 47d Adventisté, 996/1969, rehabilitace.

wegen eines anderen Punktes der Entscheidung des Politischen Sekretariats von 20. 8. 1952, welcher die Überwachung „anderer Sekten“ anordnete.²⁶

Dieser zweiseitige Vorschlag stellte nur kurz die erwähnten Kirchen dar und schlug das gleiche Vorgehen gegen sie wie gegen die Adventisten vor. Dieses Dokument wurde im Oktober um die Unitärenreligionsgesellschaft erweitert. Erst nach einer Konsultation mit dem Außenministerium wurde dieser Vorschlag verschoben und nach den politischen Veränderungen 1953 wurde er ganz vergessen.²⁷

1953 verschlechterte sich das Verhältnis der Staatsverwaltung zur Baptistenkirche, aber das Verhalten der Adventisten nach dem Kirchenverbot schreckte das SÚC von einem harten Vorgehen ab: *„Amtliche Kirchenauflösung, Abnahme des staatlichen Einverständnisses und Beschlagnahme des Kircheneigentums können wir nach der unseligen Erfahrung mit der Adventistenkirche, die in der Illegalität weiterlebt und sogar kräftiger wird, nicht empfehlen.“*²⁸

Die Situation in der Baptistenkirche wurde schließlich mit dem Entzug des Einverständnisses zur Ausübung des Berufes eines Geistlichen den Predigern und der Absetzung der Kirchenführung gelöst, und gegen keine andere Kirche in der Tschechoslowakei wurde ein so radikales Vorgehen wie gegen die STA Kirche angewendet, teilweise auch wegen des erfolglosen Druckes auf die Adventisten in der Frage der Arbeit am Samstag nach dem Kirchenverbot.

²⁶ Národní archiv, ÚV KSČ, politický sekretariát, sv. 36 ar.j. 110/3.

²⁷ Archiv Ministerstva zahraničních věcí ČR (Außenministeriumsarchiv), GS - A, kabinet 1945-1954, Karton 80.

²⁸ Národní archiv, SÚC, Karton 4, inv.č. 54, weiter: Archiv Ministerstva zahraničních věcí ČR, GS - A, kabinet 1945-1954, Karton 80, T 718/53 - S, S. 2.

Summary: *Dieser Beitrag folgt die Entwicklung des Verhältnisses zwischen den Staats- und Parteiämtern und Siebenten-Tags Adventistenkirche in der Tschechoslowakei. Der Verfasser beginnt mit der Beschreibung der Lage in der Nachkriegszeit und schildert dann weiter die allmähliche Verschlechterung der Religionsfreiheit unter der kommunistischen Herrschaft, die mit dem administrativen Eingriff gegen die Siebenten-Tags Adventistenkirche endete. Der Vortrag hebt auch Zusammenhänge mit der Verfolgung anderer Freikirchen hervor und erwähnt die Folgen des Verbotes der Siebenten -Tags Adventistenkirche für andere kleinen Kirchen.*

Keywords: Seventh Day Adventists - Czechoslovakia - Communism - Persecution - Church-State Relations - Free Churches

REAKTIONEN IN DEN EVANGELISCHEN LANDESKIRCHEN DER DDR AUF DEN 21. AUGUST 1968 IN PRAG

Cornelia von Ruthendorf, Dresden

Der Fokus dieses Beitrags wird nicht auf dem Prager Frühling liegen. Er wird sich auf Wahrnehmungen und Reaktionen auf den Einmarsch vom 21. August 1968 in Prag konzentrieren, die in den evangelischen Kirchen in der DDR stattgefunden haben. Es wird der Frage nachgegangen, ob es Landeskirchengrenzen übergreifende Reaktionen in der DDR gegeben hat und wie einzelne evangelische Landeskirchen in der DDR reagiert haben. Aktionen von einzelnen Menschen werden nicht berücksichtigt werden können.

1. Was wurde bisher untersucht?

Da die Sekundärliteratur zu den Reaktionen auf den 21. August sehr dünn ist, wurde bisher vor allem Quellenmaterial aus landeskirchlichen Archiven herangezogen. Dabei wurden Reaktionen von Landeskirchen untersucht, die mindestens 2 der folgenden drei Kriterien erfüllten: 1. Ankündigungen in der Konferenz der evangelischen Bischöfe auf eigene Aktionen, 2. Reaktionen an offizielle Stellen, 3. Hinweise in staatlichen Quellen, d. h. dem Bundesarchiv. Dies traf auf Berlin-Brandenburg, die KPS, das Görlitzer Kirchengebiet und Sachsen zu.

Darüber hinaus wurden Hintergrundgespräche mit Zeitzeugen geführt, bzw. schriftlich Fragekataloge ausgearbeitet.¹

¹ Gesprächspartner waren bisher unter anderem: Albrecht Schönherr, Peter Schickentanz, Christoph Ziemer, Christoph Schmidt, usw.

2. Zur Situation in der DDR

2.1. Innen- und außenpolitisch

Innen- wie außenpolitisch stellt sich die DDR von Anfang an gegen die Reformversuche in Prag. Die Situation in der Tschechoslowakei wird mit zunehmender Sorge betrachtet. Am 23. März treffen beispielsweise führende Vertreter der späteren am Einmarsch in die Tschechoslowakei beteiligten Länder und der Tschechoslowakei in Dresden zusammen. Ebenfalls im März werden die Beziehungen zwischen ČSSR und DDR durch die Aussagen Kurt Hagers gestört. Letzterer greift die Staats- und Parteiführung der ČSSR auf einem Philosophiekongress in Prag an. Man fürchtet um die Einheit des sozialistischen Lagers und sieht außerdem das politische Monopol der kommunistischen Parteien bedroht, falls es zu einer Demokratisierung kommen sollte.²

So heißt es dann in dem „Aufruf an alle Bürger“ vom 21. August 1968, der den Einmarsch aus staatlicher Sicht rechtfertigt: „Diese Persönlichkeiten der Partei und des Staates der Tschechoslowakischen Republik haben sich am 21. August an die Regierungen der mit der CSSR verbündeten sozialistischen Staaten [...] mit der Bitte gewandt, in Anbetracht der durch die Wühlarbeit der konterrevolutionären Elemente und der Einmischungsbestrebungen der imperialistischen Mächte entstandenen Gefahr, dem tschechoslowakischen Brudervolk und Bruderstaat unverzüglich jegliche Hilfe, einschließlich militärischer Hilfe, zu erweisen.“³

Innenpolitisch ist vor allem die neue Verfassung wichtig. Den Entwurf legt die Volkskammer Ende Januar 1968 vor. Es kommt zu einer Diskussion um den Entwurf, an dem sich auch die Kirchen beteiligen.⁴ Die Diskussion wird Anfang April abgebrochen, der Ver-

² Marc-Dietrich Ohse, *Jugend nach dem Mauerbau: Anpassung, Protest und Eigensinn (DDR 1961–1974)*, Berlin 2003, 185f.

³ Hermann Weber (Hg.), *DDR: Dokumente zur Geschichte der Deutschen Demokratischen Republik 1945–1985*, München 1986, 468, 304.

⁴ Klaus Sorgenicht, Wolfgang Weichelt, Tord Riemann und Hans-Joachim Semler (Hgg.), *Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik: Dokumente Kommentar*, Bd 1/. Berlin 1969, 150. Laut staatlicher Zählung waren insgesamt 12 454 Vorschläge zur Veränderung eingegangen. Insgesamt vollzogen wurden 118 Änderungen.

fassungsentscheid vorgezogen und am 7. April durchgeführt. Das ist ein Tag bevor das Aktionsprogramm der KPČ öffentlich zugänglich wurde.⁵ Dieses Programm wird von der SED stark kritisiert. Laut offizieller Zählung stimmen 94,49 % der DDR-Bevölkerung der neuen Verfassung zu.⁶ Soviel das klingt, es ist wenig und es ist das letzte Mal, dass es in der DDR auf einem Stimmzettel die Möglichkeit gab, „nein“ anzukreuzen.

2.2. Kirchenpolitik und Situation der Kirche

An dieser Stelle soll versucht werden, den Kontext und den Rahmen aufzuzeigen, in welchem sich die Kirchen in der DDR um 1968 überhaupt bewegen konnten.

Die größten Konfrontationen zwischen Kirche und Staat hatte es in der DDR in den 50er Jahren, hinsichtlich der Jungen Gemeinde gegeben. Daneben lieferte die Entscheidung zu Jugendweihe oder Konfirmation ein ständiges Konfliktpotential. Der Staat bemühte sich, den Handlungsspielraum der Kirche immer weiter einzuengen. Im Endeffekt sieht er die Kirchen allein für den Kultus zuständig.⁷ Daneben gab es im Bereich der evangelischen Landeskirchen noch längere Zeit gemeinsame Gremien mit Westdeutschland. Am wichtigsten ist hier die EKD.

Durch die neue Verfassung wurde der Handlungsspielraum der Kirche weiter eingeschränkt. Im Artikel 39 wird zwar im Absatz 1 das Recht zur Religionsausübung eingeräumt, sofort aber mit dem Absatz 2 Bedingungen unterworfen. Dort heißt es: „Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften ordnen ihre Angelegenheiten und üben ihre Tätigkeit aus in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Re-

Ca. die Hälfte der Vorschläge hatte die Religionsfreiheit zum Thema. Vgl. Ohse, *Jugend*, 174. Der Führungsanspruch der SED wurde in Artikel 1 verfassungsrechtlich festgeschrieben.

⁵ Ohse, 179f.

⁶ *Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik*, 187.

⁷ Detlef Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft: zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart Berlin Köln 1994, 184.

publik. Näheres kann durch Vereinbarungen geregelt werden.“⁸ Dieser Absatz barg unter anderem die Gefahr, dass die Kirchen sich aufgrund ihrer gemeinsamen Organisationsstruktur mit der EKD außerhalb der Verfassung bewegen würden.

Die Verfassung wurde so zu einem von mehreren Ursachen für die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen. Diese wurde noch im Jahr 1968 zügig vorbereitet und 1969 vollzogen. Dass dabei nicht nur der äußere Druck des Staates eine Rolle spielte, sondern auch innere theologische Notwendigkeiten, betont Bischof Krusche:

Es stimmt einfach nicht, daß die Bildung des Bundes unter dem Druck der durch die Verfassung von 1968 geschaffenen Situation erfolgt – also politisch erzwungen worden – sei [...] Auf den Frühjahrssynoden des Jahres 1969 wurden für die beabsichtigte Bildung des Kirchenbundes drei Faktoren genannt: 1. der *Notstand*, daß die Organe der EKD an der Ausübung ihrer Funktionen in der DDR gehindert waren; 2. die *Nötigung*, der durch die neue Verfassung geschaffenen rechtspolitischen Situation Rechnung tragen zu müssen, und 3. die *Notwendigkeit*, um der besseren Wahrung unseres Auftrages willen unsere Zusammenarbeit in der DDR zu intensivieren. Der innere *Grund* für die Bildung des Bundes war diese geistliche Notwendigkeit, die staatliche Nötigung der äußere *Anlaß*.⁹

3. Reaktionen der evangelischen Landeskirchen auf den 21. August 1968

Dabei muss als erstes festgehalten werden, dass es keine gemeinsame offizielle Reaktion der acht evangelischen Landeskirchen gab. Die Bischöfe konnten sich in ihren Sitzungen weder im August noch im Dezember 1968 auf ein gemeinsames Vorgehen einigen. Das lag aber

⁸ *Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik*, 556.

⁹ Werner Krusche: „Denkt daran, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist“: Rückblick auf 21 Jahre Weg- und Arbeitsgemeinschaft im Bund. *Die Zeichen der Zeit. Evangelische Zeitschrift für Mitarbeiter der Kirche*. 45,1, 1991, 9–15. Krusche war ab Ende 1968 Bischof von der Kirchenprovinz Sachsen.

weniger an politischer Anpassung oder staatlichem Druck, als vielmehr an Bischof Mitzenheim. Dieser blockierte nach Möglichkeit alle kritischen Äußerungen. Am 24. August werden als einzige gemeinsame Vorgehensweise der Bischöfe (nur Mitzenheim ist dagegen) Fürbitten in den Gemeinden: „unter konkreter Nennung der Geschehnisse in der CSSR“ angeregt. Eine gemeinsame Stellungnahme kommt nicht zustande. Alle weiteren Entscheidungen werden somit an die einzelnen Landeskirchen delegiert.

Deswegen hört mit dem Ergebnis, es habe in der Bischofkonferenz keine gemeinsame Stellungnahme gegeben, die Frage nach den Reaktionen aber nicht auf, sondern fängt gerade erst an. Denn die einzelnen Landeskirchen reagierten durchaus unterschiedlich.

3.1. Berlin-Brandenburg

Die größte Wirkung erzielte die Kirche in Berlin-Brandenburg mit ihrem Brief vom 5. September 1968 an die Kirchen in der Tschechoslowakei.¹⁰

Aus einer telefonischen Information an die im Bereich der Kirche Berlin-Brandenburg betroffenen Räte der Bezirke vom 6. September geht hervor, dass sich der Staat vor allem an folgenden Sätzen stieß: „Wir danken es auch Eurer Besonnenheit und Festigkeit, dass es zu keinem größeren Blutvergießen gekommen ist, und hoffen, daß es auch hinfort nicht dazu kommt. Wir wissen und verstehen, daß es Euch besonders verletzt hat, daß unter den einrückenden Truppen Deutsche und auch Christen gewesen sind.“¹¹

Sofort wurden die jeweiligen Räte der Bezirke dieses Bereichs angewiesen, mit allen Superintendenten: „eine Aussprache zu führen und ihnen zu erklären, daß das Schreiben eine unzulässige Einmischung in Angelegenheiten der sozialistischen Aussenpolitik wie überhaupt der sozialistischen Staatspolitik darstellt.“¹² Obwohl vor-

¹⁰ Der Brief ist verschiedentlich veröffentlicht. Unter anderen: Albrecht Schönherr, *...aber die Zeit war nicht verloren: Erinnerungen eines Altbischofs*, Berlin 1993. 432, 235f und *Kirchliches Jahrbuch* 95 (1968), 267.

¹¹ BA DO/4 423. Vgl. auch ebd.: „Der [...] Satz, der sich mit dem Einmarsch der Nationalen Volksarmee befasst, ist von uns aus als besonders diskriminierend entschieden zurückgewiesen worden.“

¹² BA DO/4 791. 152 auch BA DO/4 423.

sichtig formuliert, kritisiert das Schreiben zu deutlich die außenpolitische Linie der DDR, d. h. die Haltung gegen den Prager Frühling, die Billigung militärischer Mittel zur Konfliktlösung, die Beteiligung der NVA am Truppeneinsatz. Der Brief war nicht geheuer, er „entspräche in seiner Linie den Direktiven der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), unterstütze die Bonner Aussenpolitik der Einmischung in die Verhältnisse in der CSSR, begünstige objektiv die Kräfte der Konterrevolution und diffamiere die sozialistische Hilfe der fünf sozialistischen Bruderstaaten.“¹³ Deshalb wurden die Superintendenten angewiesen, eine Verlesung des Briefes zu verhindern.¹⁴ Dieser Forderung kamen sie zum größten Teil nicht nach, obwohl ihnen Folgen angedroht wurden.

Bischof Schönherr wurde am 7. September 1968 mit der Aufforderung zum Staatssekretär für Kirchenfragen Seigewasser bestellt, den Brief zurückzuziehen.¹⁵ Dieser sei „eine direkte unzulässige Einmischung in ausschließliche Angelegenheiten des Staates...“¹⁶ wurde ihm mit Hinweis auf die Verfassung eröffnet. Des weiteren heißt es „Wenn reaktionäre Kräfte in den Kirchenleitungen die durch die Verfassung umrissene Betätigungsmöglichkeit der Kirche unter Mißbrauch der Religion zu politischen Zwecken willkürlich auf Gebiete der Politik erweitern wollen, müssen sie eventuelle Folgen ihres ungesetzlichen Verhaltens, die für die Kirche entstehen können, selbst tragen.“¹⁷ Trotz dieser unverhohlenen Drohung kommt Schönherr der Aufforderung nicht nach, im Gegenteil bestärken er und die Kirchenleitung die Pfarrer, dass der Brief auf alle Fälle verlesen werden solle.¹⁸

Staatlicherseits stellte man fest, „daß erstmalig in der gesellschaftlichen Entwicklung unserer Republik einheitlich mit ganz wenigen Ausnahmen die Superintendenten eines ganzen Kirchenbereiches sich gegen die Weisung der staatlichen Organe auflehnten.“¹⁹ Der Brief wurde von der Kirchenleitung nicht zurückgezogen und auch auf der Synode nochmals unterstützt.

¹³ BA DO/4 791. 153.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ BA DO/4 423.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ BA DO/4 791. 153.

¹⁹ DY 30 IV A2 14/5, 52.

3.2. Görlitz

Bischof Fränkel hatte zur Sitzung der Bischöfe vom 24. August 1968 einen Fürbittentwurf eingebracht. Obwohl der Entwurf von den anderen Landeskirchen nicht übernommen wurde, gab ihn Bischof Fränkel an alle Pfarrer seiner Kirche. Er bittet seine Fürbitte in die allgemeinen Fürbitten im Gottesdienst einzufügen und zwar unter Hinweis auf das Stuttgarter Schuldbekennnis. Die Fürbitte lautet: „Herr, unser Gott, nimm dich des schwergeprüften tschechoslowakischen Volkes an und schenke ihm, daß es sein Leben in Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit gestalten kann; uns aber vergib alles, worin wir an unserem Nachbarn schuldig geworden sind!“²⁰

Aus der Gesprächsnotiz über die Vorladung des sächsischen Bischof Noth geht hervor, dass staatliche Stellen äußerst beunruhigt über den Fürbittenaufwurf waren, weil die meisten Pfarrer dem Aufruf Folge leisteten.²¹ Eine solche flächendeckende Aktion gegen die staatliche Politik war natürlich nicht im Interesse des Staates, obwohl es nur eine Fürbitte betraf. Die Erinnerung an das Stuttgarter Schuldbekennnis und die damit verbundene Bitte um Vergebung für erneutes Vergehen am Nachbarvolk missfiel; die Parallele zu 1938 war zu deutlich spürbar. Da die Fürbitte aber die nichtkirchliche Öffentlichkeit nicht erreichte, blieb ihre Wirkung auf seine Kirche beschränkt.

Dafür findet Fränkel in seinem Brief an den Staatsratsvorsitzenden Ulbricht klare Worte der Fürsprache, für die Menschen, die gewagt hatten, offen gegen den Einmarsch zu protestieren. In dem Brief heißt es: „Im Zusammenhang mit dem Eingreifen von Teilnehmerstaaten des Warschauer Vertrages angesichts der politischen Entwicklung in der Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik ist es zu gerichtlichen Verfahren, aber auch administrativen Maßnahmen gegenüber Bürgern unseres Staates gekommen, die aus innerer Gewissensverpflichtung eine der Regierung widersprechende Auffassung bekundet haben. [...] Ich habe ernste Bedenken gegenüber der Weise, wie diesem Widerspruch begegnet wurde.“²² Der Bischof beendet den Brief

²⁰ LASO Nachlass Fränkel / Az. 8.

²¹ So: LKA Dresden, Best. 2, Nr. 569, B2.111 V.

²² AKPS Rep B3 Nr. 368.

mit den Bitten laufende Maßnahmen und Gerichtsverfahren einzustellen, auf Urteilsvollstreckungen zu verzichten und Dienstentlassungen rückgängig zu machen.

3.3. Kirchenprovinz Sachsen

Jänicke, Bischof der Kirchenprovinz Sachsen hatte am 24. August 1968 einen Entwurf eines Wortes an die Gemeinden in die Bischofskonferenz eingebracht. Er wurde aber nicht angenommen. In dessen zweiten Absatz bezieht sich Jänicke konkret auf die Situation in der ČSSR: „Im Blick auf die Ereignisse der letzten Tage, die die Welt erneut in Unruhe und Bestürzung versetzt haben, sind wir von großer Sorge erfüllt und in unserem Gewissen bedrängt, nicht zu schweigen.“²³ Diese Sorge drückt Jänicke durch die Formulierung von Fragen aus. Er fragt, ob „die Bemühungen um eine Entspannung und um eine Friedensordnung unter den Völkern durch die Aktion von Truppen des Warschauer Paktes in der CSSR nicht auf lange Sicht zunichte gemacht“²⁴ werden. Er fragt, ob die Glaubwürdigkeit des Sozialismus durch die Vorfälle nicht schwer leiden muss, nach der Glaubwürdigkeit zur Mahnung der Regierungen zum Gewaltverzicht und ob in einem solchen Klima eine „neue Gesellschaftsordnung in Freiheit und Menschenwürde gedeihen“²⁵ kann.

Nachdem die Bischofskonferenz sein Wort nicht angenommen hatte, wollte Jänicke es zumindest in seiner Landeskirche verbreiten lassen. Dazu legte er es dem Rat der Kirchenleitung am 26. August 1968 vor.²⁶ Dieser beschließt, das Wort an alle Gemeinden weiterzugeben. Noch am gleichen Tag findet zufälligerweise die monatliche Besprechung mit den Superintendenten statt. Ihnen wird das Wort vorgelegt. Es erfolgt eine Aussprache, in der die Zustimmung überwog.²⁷ Am nächsten Morgen jedoch wird Jänicke früh zum Vorsit-

²³ AKPS Nr. 221, Bd. 2.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ AKPS Rep B3, Nr. 133, Krusche. Protokoll der 17. Sitzung des Rates der Kirchenleitung am 26. 8. 1968.

²⁷ Johannes Jänicke, *Ich konnte dabeisein: der Lebensweg des Johannes Jänicke (1900–1979), vom Elternhaus der Berliner Stadtmission, durch den Kirchenkampf unter ostpreußischen Bernsteinsuchern, die Aufbaujahre der DDR in Halle und Mag-*

zenden des Rates des Bezirkes Magdeburg bestellt, dem das Wort bereits vorliegt.²⁸ Hier zeigt sich, wie gut die Durchdringung mit Informanten war.

Der Vorsitzende erklärt „daß er die Weitergabe und Bekanntgabe des Wortes des Rates der Kirchenleitung untersage und schärfste Maßnahmen einleiten werde, um die Verbreitung zu verhindern; außerdem wirke sich die Angelegenheit selbstverständlich auf das grundsätzliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat aus. Er dürfe in seinem Hause und auch in der Kirche nicht dulden, daß Meinungen vertreten werden, die der Stellungnahme unserer Regierung widersprechen und damit dem Imperialismus dienen. Er hätte Einfluß auf die Verteilung der Staatszuschüsse und würde sich sehr überlegen, ob vom Staat Gelder gegeben werden könnten, um solche ‚Schweine-reinen‘ zu verbreiten.“²⁹ Auf die nochmalige Anfrage Jänicke, ob man nicht in dieser Sache seine Meinung äußern dürfe, lautet die Antwort: „Nur die Regierung der DDR.“³⁰

Jänicke zieht daraufhin das Wort zurück. Bekannt wird es im Folgenden interessanterweise durch den Staat selber. Denn dieser verbreitete das Wort an die Pfarrer, indem er jene durch die Kreisräte vorladen ließ, um eben dieses Wort zu verbieten. Die Pfarrer, die es noch gar nicht kannten, lernten es nun erst durch staatliche Stellen kennen. Dadurch fand es Zugang zumindest zu einer größeren kirchlichen Öffentlichkeit.

Auch wenn das Wort zurückgezogen wurde, heißt das nicht, dass sich die Kirchenleitung nicht weiter mit den Ereignissen in der ČSSR anteilnehmend befasste. Am 20. September 1968 kommen die Kirchenleitungen zu einer Konferenz zusammen.³¹ Inzwischen ist die Botschaft von kirchlichen Amtsträgern aus der ČSSR bekannt geworden, ebenso die Reaktion aus dem Weltkirchenrat, der Brief aus

deburg, zum Bischofsamt in der Kirchenprovinz Sachsen, von ihm selbst erzählt. Berlin 21984, 221.

²⁸ AKPS Nr. 221, Bd.2. Bischof Jänicke. Staat und Kirche 1961–68. Gesprächsnotiz mit dem Vorsitzenden des Rates des Bezirkes Magdeburg. Veröffentlicht in Jänicke, *Ich konnte dabeisein*, 222 f.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ AKPS Rep. A Generalia, Nr. 3665. Protokoll der Sitzung der Kirchenleitung vom 20. 9. 1968.

Berlin-Brandenburg und Hromádkas Brief an den Botschafter der UdSSR. Es wird beschlossen, nunmehr seinerseits einen Brief an die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen in der ČSSR zu senden. In diesem Brief vom 28. September 1968 stellt sich die Kirchenleitung hinter den Brief aus Berlin-Brandenburg.³²

3.4. Sachsen

Sachsens Bischof Noth schrieb am 29. August einen Brief an alle Geistlichen und gab darin auch einen Vorschlag für konkrete Fürbitten für die Situation in der Tschechoslowakei. Zwei Tage später, am 31. August wird er zum Vorsitzenden des Rates des Bezirkes Dresden gerufen. Es geht nicht um seinen Brief an die Gemeinden, Grund ist ein Fürbittgebet, das im Görlitzer Kirchengebiet für alle Pfarrer angeordnet und auch gehalten wurde.³³ Der Rat des Bezirkes ist besorgt, ähnliches könnte auch in Sachsen geschehen. Auf alle Fälle will man eine Kanzelabkündigung unterbinden. Noth erklärt, dass eine Kanzelabkündigung nicht vorgesehen ist, aber Fürbitten seien die Aufgabe der Kirche. Zunächst geben sich die Vertreter des Rates des Bezirkes damit zufrieden. Am selben Abend jedoch wird Bischof Noth noch einmal vom Rat des Bezirkes angerufen „auch eine Erwähnung der Tschechoslowakei im Gebet sei nicht erwünscht, es könnten bei der gegenwärtigen Lage Komplikationen entstehen.“³⁴ Dieser Forderung kommt Noth nicht nach, er hält an den konkreten Fürbitten für die Tschechoslowakei in seiner Kirche fest. Vom Amt für Kirchenfragen in Berlin wird die Haltung Noths zur Situation in der ČSSR in einem Gespräch vom 5. September Schönherr gegenüber als absurd eingestuft.³⁵ Daneben trat die Kirchenleitung zum Teil erfolgreich für Menschen ein, die sich geweigert hatten, Resolutionen für den Einmarsch zu unterschreiben.

³² AKPS Rep. A Generalia, Nr. 3665. Brief an die Kirchen in der ČSSR vom 28. 9. 1968.

³³ LKA Dresden, Best. 2, Nr. 569, B2.111 V.

³⁴ LKA Dresden, Best. 2, Nr. 569, B2.111 R.

³⁵ DO/4 792. 234–239: Aktenvermerk vom 5. 9. 1968. 238. Dabei werden zwar keine Gründe für diese Einstufung genannt, aber es wird auf die erfolgten Gespräche beim Rat des Bezirkes Dresden hingewiesen.

Bemerkenswert ist der Brief aus der Ephorie Pirna an den Rat des Kreises Pirna und Sebnitz. In dessen zweiten Abschnitt heißt es: „umso unverständlicher ist uns, dass fünf Staaten des Warschauer Vertrages **ihre** Beurteilung der Lage zum Anlaß nahmen, gegen den Willen der überwiegenden Mehrheit der tschechoslowakischen Bevölkerung Truppen in die CSSR zu entsenden.“

Zur Pressefreiheit heißt es: „dass die Darstellung der Ereignisse in der CSSR in Presse, Rundfunk und Fernsehen in der DDR nicht nur einseitig, sondern irreführend ist.“

Bemerkenswert ist dieser Brief nicht nur wegen seines Inhaltes. 46 Menschen unterschrieben diesen Brief, überwiegend Pfarrer. In der Ephorie Pirna gab es damals 46 Pfarrer. Drei waren im Urlaub. Darüber hinaus unterschrieben die Bezirkskatechetin, der Jugendwart, der Kirchenmusikdirektor von Pirna und ein Pfarrer im Ruhestand. Auch der Superintendent Dieter Spranger war unter den Unterzeichnern. Damit waren alle kirchlichen Berufsgruppen repräsentiert. Der Brief wird umgehend vom Rat des Bezirkes Dresden als ein „Mittelding zwischen Provokation und Unfreundlichkeit“ bezeichnet, und seine Verurteilung gefordert, der Landesbischof Noth nicht nachkommt.

Dietrich Spranger wurde, eigenen Aussagen zufolge, als Superintendent fast täglich staatlicherseits vor wechselnde Personen vorgeladen. Ihm wurde vorgeworfen, die Pfarrer unter Druck gesetzt zu haben. In den folgenden Jahren wurde der Brief bei jedem der vierteljährigen Grundsatzgespräche beim Rat des Kreises erneut als Vergehen vorgehalten. Etwa ein Jahr lang wurden alle Pakete aus Westdeutschland abgefangen. Seine Tochter Elisabeth wurde in der Schule unter Druck gesetzt.³⁶

³⁶ Hintergrundgespräch mit Dietrich Spranger, persönliche Aufzeichnungen. Die Aussage, dass Druck auf Elisabeth Spranger seitens der Schule ausgeübt wurde, wird durch einen Brief Sprangers an den Kirchenpräsidenten Dr. Johannes bestätigt. LKA Dresden, Best. 2, Nr. 569, B2.124.

3.5. Exkurs die Gruppe „Ost“ der allchristlichen Friedenskonferenz (CFK)

In diesem Vortrag kann nicht auf die Turbulenzen eingegangen werden, die in der CFK auf den 21. August 1968 folgten. Interessant aber ist die Situation der Gruppe „Ost“ in der DDR. Die Staatsführung suchte von Beginn an nach „progressiven Kräften“, d. h. nach Menschen und Organisationen, die die offizielle Haltung der DDR unterstützen würden.

Fest rechnete man mit einer positiven Stellungnahme der CFK Gruppe „Ost“. Eine solche gab es aber vorerst nicht. Es bedurfte vier Sitzungen, die sich fast ausschließlich mit der Situation in der ČSSR beschäftigten, bis man sich am 1. November 1968 auf eine gemeinsame einstimmige Erklärung einigte. Aber diese findet staatlicherseits nicht wirklich Beifall. Es wird vor allem bemängelt, dass auch in dieser Erklärung ein deutliches und simples ‚Ja‘ zu den Augustereignissen ebenso fehlt, wie ein klares Bekenntnis zum Sozialismus oder die Verurteilung der Kirchen, die sich der offiziellen Darstellung der Ereignisse widersetzen.³⁷ Aufgrund dieser noch immer als ungenügend empfundenen Erklärung, werden Richtlinien für die Durchführung der DDR-Regionalkonferenz vom 29.-30. November 1968 entwickelt und an Vertreter der Regionalkonferenz weitergegeben. Mit dieser ist man dann recht zufrieden, denn „es gelang, die Behandlung des CSSR-Themas auf ein erträgliches Maß zu reduzieren.“³⁸ Darüber hinaus wurde endlich eine „Erklärung mit klarer anti-imperialistischer Aussage verabschiedet.“³⁹ Damit war die CFK Regionalgruppe endlich wieder „auf Linie“ gebracht. Allerdings gebe ich zu bedenken, dass die CFK mit ihrem prosozialistischen Ruf wohl nicht der Ort gewesen war, bei dem SED-Kirchenpolitiker mit einem viermonatigen Kampf um eine Zustimmung gerechnet hatten.

³⁷ BA DO/4 255. Der „Negativen Haltung einiger Kirchenleitungen bzw. kirchenleitender Kräfte.“

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd. Diese Erklärung wurde mit 44 Ja-Stimmen, 9 Neinstimmen und 6 Enthaltungen verabschiedet. Dieses Ergebnis bleibt zwar immer noch weit hinter der üblicherweise erstrebten Einmütigkeit zurück, hat aber zumindest eine Zweidrittelmehrheit für sich.

4. Fazit

Wie soll man nun diese Ergebnisse bewerten? Aus heutiger Sicht fällt es allzu leicht, Urteile zu fällen, „die Kirche“ habe nicht genug getan. Sicher war es nachteilig, dass die acht ostdeutschen Landeskirchen 1968 nicht zu einer Stimme finden konnten, die bestimmt mehr Gewicht gehabt hätte, als jede für sich allein. Es ist sicherlich auch kritisch zu bewerten, dass die Kirchenleitungen nicht mehr Mut in der Auseinandersetzung mit dem Staat fanden. Ein Ziel des Staates in der Kirchenpolitik war ja die Verhinderung einer zentralen Organisationsstruktur der Landeskirchen. Deswegen war auch der Kirchenbund erst mit eineinhalb jähriger Verzögerung anerkannt worden.

Wenn man die Situation der Kirchen in der DDR 1968 bedenkt, so kann man die Haltung der Leitung auch verstehbar machen. Zumal die Erinnerungen an die Konfrontationen in den 50er Jahren noch frisch waren und tief saßen. Die Kirche sah sich in einer Konfliktsituation gegenüber, die durch die neue Verfassung noch schwieriger geworden war. Trotzdem kann angefragt werden, inwieweit in einzelnen Landeskirchen der enge Spielraum für Reaktionen, der innerhalb des Systems der DDR angesichts der Kirchenpolitik des Staates gegeben war, ausgenutzt wurde.

Dabei ist zu sehen, dass die Landeskirchenleitungen in unterschiedlichem Maße Mut aufbrachten, bis an die Grenzen dieses Rahmens zu gehen. Hier spielte sicher eine Rolle, wie die Situation wahrgenommen wurde, als eine in der man nicht schweigen dürfe, oder als eine in der Zurückhaltung gefordert sei. Ob man sagt „Im Blick auf die Ereignisse der letzten Tage, die die Welt erneut in Unruhe und Bestürzung versetzt haben, sind wir von großer Sorge erfüllt und in unserem Gewissen bedrängt, nicht zu schweigen“⁴⁰ wie in dem nicht veröffentlichten Wort an die Gemeinden von Bischof Jänicke. Oder ob man der Meinung ist, wie im Brief von Bischof Noth an alle Pfarrer „Wir müssen aber auch wissen, dass uns als Pfarrern von unserem Amt und Auftrag her Zurückhaltung in unseren Äußerungen

⁴⁰ AKPS Nr. 221, Bd. 2. Bischof Jänicke. Staat und Kirche. Wort an die Gemeinden. Veröffentlicht in Jänicke, *Ich konnte dabeisein*, 220.

geboten ist, gleichviel, ob man eine Stellungnahme von uns erwartet oder ob wir meinen, persönlich Partei ergreifen zu müssen.“⁴¹

Summary: *This article investigates the state of awareness of unity and tension between the ecclesial and political life as mediated by the representatives of the East German Protestant State Churches responding to the invasion on 21 August 1968 that ended the Prague Spring. The archive materials are interpreted in connection with the political situation in the German Democratic Republic in the 1960s, state responses to the Prague Spring, and also Church-State relations. A particular emphasis is given to how church representatives placed themselves in relation to the official political line, especially after the invasion, when they felt the need to communicate with churches in Czechoslovakia, and in particular with their representatives who found themselves in a similarly difficult position in which they managed or failed to negotiate their loyalties.*

Keywords: German Democratic Republic – Prague Spring – East German Protestant State Churches – August 21st 1968 – Church-State Relations under Communism

⁴¹ LKA Dresden, Best. 2, Nr. 569, B2.96.

LA QUESTION SOCRATIQUE CHEZ JAN PATOČKA

Aleš Pištoro, Prague

A Juliette et Alex

Lors de la leçon sur la déconstruction donnée par Jacques Derrida à l'époque du communisme dans un appartement privé appartenant à un des professeurs tchécoslovaques, ceux-ci travaillant alors souvent en tant qu'ouvrier, il lui a été demandé comment sa philosophie pouvait aider à la renaissance morale de la nation prise dans les pinces du régime totalitaire. Cette même soirée, après la fin de la discussion, Derrida fut arrêté par la police tchécoslovaque sous prétexte de recéler de la drogue et il dut passer une nuit à la maison d'arrêt à Prague où il put réfléchir à sa réponse. Alors que Derrida revenait à Paris quelques jours après, sain et sauf, en 1977 le philosophe tchèque Jan Patočka mourut des suites de la tension nerveuse causée par un des interrogatoires policiers qui succédèrent à sa signature de la déclaration de la Charte 77 qui était l'expression de son soutien à la protestation publique contre le totalitarisme.

Selon Patočka, la pensée philosophique ne peut trouver l'attestation de sa vérité que dans l'action humaine. Il n'y a aucune preuve objective de la philosophie. Pas toute la métaphysique classique européenne n'est construite comme la réponse aux questions théoriques sur le principe de la nature ou comme la recherche scientifique du fondement de la totalité de l'étant. Jan Patočka défend la position selon laquelle la métaphysique a ses racines dans le questionnement humain sur la visée de la vie, qui se trouve pour la première fois chez Socrate. Socrate a posé des questions sur le sens de la vraie vie, sur le bon qui n'est pas seulement la valeur partielle mais qui implique la visée de toute la vie. Il a réfuté des avis moralement insuffisants et invité à ce que la vie acquiert une homogénéité solide. Cette quête morale se confirme toujours dans la vie pratique.

Dans le questionnement socratique, on voit que l'homme n'est pas une chose parmi les autres, pour lesquelles leur sort est entièrement indifférent. L'homme n'est pas achevé, il est une tâche pour lui-même, il s'occupe de lui-même. Il peut former son itinéraire, il peut participer à la formation de son être. On y trouve aussi la question de la forme que doit prendre ce soin de l'âme, de la manière dont se déroule le souci de notre être. Dans son étude *L'éternité et l'historicité*,¹ Patočka montre deux directions possibles d'où peuvent découler des réponses. La première voie est celle de Platon, avec à sa suite les penseurs de l'absolu. Cette conception consiste dans l'obéissance au monde suprême des idées à partir desquelles on forme notre vie quotidienne. En s'approchant des idées, on se souvient de notre origine. C'est pourquoi, d'après cette première conception, il faut en revenir à la „vienne philosophie“ socratique qui présuppose le monde des idées de Platon et qui est accompli grâce à lui. Patočka, se rattachant à Heidegger, propose un autre type de soin de l'âme, à savoir la philosophie dans laquelle l'effort de se saisir soi-même, le souci de l'être n'est pas guidé par la contemplation du monde suprême mais est ancré dans l'essence de l'être humain. Selon Patočka, le monde des idées n'est pas la seule réponse possible aux questions socratiques. Il apparaît que ce sont les questions essentiellement humaines qui amènent vers la métaphysique classique et non l'inverse.

Patočka, de même que Heidegger, Arendt, Gadamer ou Ricoeur, se situe par sa pensée dans une époque où l'intérêt de la philosophie s'est porté sur l'action humaine. Avec ce type de pensée philosophique, on quitte la posture théorique du scientifique moderne qui explique l'homme comme un fait de la nature et pour qui la question morale se résume à trouver des règles ou un système de normes du comportement social. Ce qui devient le point de départ de cette philosophie, c'est la vie même, qui repose sur la formation interne, sur l'éducation et l'élévation de l'âme. Où pourrait-on trouver des règles normatives si l'homme est existant, une vie changeante dans laquelle se forme la morale? Socrate lui-même insiste, selon Patočka, davantage sur la compréhension de la question que sur sa réponse. Le ques-

¹ Jan Patočka, « Věčnost a dějinnost », dans Jan Patočka, *Negativní platonismus*, Praha 1990.

tionnement, c'est le chemin de la conversion de l'âme et pas l'élaboration méthodique de l'hypothèse des idées. L'homme, c'est d'abord un être préoccupé par son propre être. Celui que nous sommes, nous le devenons. Notre nature n'est pas une chose donnée de toute éternité mais comme Hegel l'a pour la première fois formulé, c'est une chose historique. Patočka s'approche partiellement de la philosophie de Heidegger mais sans perdre la dimension morale.

Patočka montre que dans une grande mesure la philosophie du jeune Heidegger est pénétrée par le christianisme où l'homme est toujours dans la traversée de notre monde vers le royaume des cieux, en route vers le salut. Cette figure d'une dynamique possible de l'être humain, Heidegger l'a emprunté et il lui a donné la forme spécifique du mouvement d'un être inauthentique à un être authentique. Sans Dieu incarné, personne ne vient nous sauver. Se pose alors la question de l'origine de cette initiative qui nous pousse à la recherche de nous-mêmes. Est-ce que c'est l'être-même qui possède le désir de revenir chez lui. Est-ce que c'est la décision de la vie réelle? Chez Platon, la capacité de remonter à la sphère des idées fait partie de la nature de l'âme immortelle. Cette capacité temporellement perdue, revient grâce à la remémoration des idées divines qui dirigent le chemin de l'âme. Avec le rejet du monde des étants véritables, il nous faut nous demander si l'homme a la force de s'avouer son imperfection et s'il est capable de partir pour se trouver lui-même.

Patočka dit qu'il est possible que la vie morale soit fondée dans „l'essence historique même de l'humanité comme exigence du souci de soi-même, comme le *γνωστη σεαυτου* socratique.“² Pour la plupart et en premier lieu, on ne se rend pas compte de cette exigence appartenant à notre essence. L'homme s'identifie d'abord à l'opinion commune et n'est pas lui-même. Notre comportement obéit aux exemples communs et notre compréhension de nous-mêmes est déterminée par les explications qui sont déjà à notre disposition pour nos questions éventuelles. Selon la philosophie heideggérienne, on ne peut pas se comprendre à partir de la parole des autres mais uniquement à partir des possibilités de notre être. Il refuse d'emblée la thèse selon laquelle le sens de l'être humain est aussi influencé par la tradition de

² Ibid., p. 102.

laquelle nous héritons nos devoirs ou par les autres qui m'imputent ma responsabilité.

Le soin de l'âme, c'est le questionnement sur la relation entre la vie et la mort; et c'est la formation de la vie faisant face à la mort comme destinée inévitable. Le soin se porte sur la tâche de ne pas nous cacher à nous-mêmes la finitude humaine; chez Heidegger, cela veut dire se détacher des autres et de leurs paroles, des bavardages qui aident à dissiper et alléger nos charges et en même temps reprendre en charge la responsabilité de notre existence. L'angoisse qui nous amène à penser à notre finitude nous arrache à nos habitudes et au train-train de notre vie quotidienne. L'angoisse dévoile notre vie se dirigeant vers la mort et la conscience morale, qui est chez Heidegger la voix du souci de l'être, nous invite à avouer notre incapacité de nous saisir nous-mêmes en un seul moment. La conscience morale nous montre le tremblement de notre monde et l'abîme de notre être. L'homme n'est pas définitivement déterminé positivement et son devoir, c'est de ne pas perdre sa liberté, qui constitue sa définition négative. Cette négativité est surtout mise en relief par les existentialistes chrétiens (Jaspers, Marcel) que Patočka oppose aux existentialistes comme Heidegger ou Sartre chez qui la négativité joue un grand rôle. L'existence seule, dénuée de toute transcendance ne suffit pas. L'existence seule ne peut aboutir qu'à la négativité ou au néant. L'homme n'est estimé que négativement et l'aveu de cette négativité ne change rien à cela.

Heidegger fait un pas de côté dans le niveau au delà de la praxis et de la théorie dans le domaine de la pensée idéale qui est chez Heidegger identique au questionnement sur l'être et à l'écoute de sa voix. La pensée ne sert pas à la construction morale de mon existence mais elle est présentée dans la pensée heideggérienne ultérieure comme „l'engagement par l'Être pour l'Être”³ au service du souvenir de l'être dont le destin est d'être découvert au travers de l'oubli. Finalement Heidegger ne vise pas l'homme authentique mais le problème ontologique. La vie factive de l'existence humaine individuelle où commence le cours de la pensée, est entièrement perdue de vue. Tout ce qui est empirique n'a aucune importance. Qu'est-ce que va nous

³ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1949, p. 9.

sortir de l'oubli? Qui va nous guider vers nous-mêmes, si l'angoisse peut être comprise de manière inauthentique et peut-nous apparaître comme la peur contre laquelle on lutte par l'amusement ou le plaisir? Qui va nous disposer à écouter la voix de la conscience morale? Est-ce que ce questionnement n'est pas toujours une partie d'un cadre „plus vaste“? Est-ce que cette quête de la vie vraie n'est pas réveillée seulement au milieu du marché par les questions posées par Socrate dans la cité? La pensée même de Heidegger, comme Bourdieu⁴ l'a montré, n'était pas une ontologie pure mais avait des fonds et des motifs politico-historiques. Toutes les questions philosophiques ont une certaine connexion avec une situation historique. La philosophie même est, selon Patočka, un événement historique. La naissance du temps historique est aussi l'origine de la philosophie.⁵ Est-ce que Patočka propose une réponse aux questions que Heidegger a laissées ouvertes?

L'histoire humaine émerge là où le sens est problématisé et où commence le questionnement socratique. Dans tout les cas, l'histoire ne peut se détacher des choses du monde pour essayer seulement de transcender les étants vers l'être. L'histoire humaine est quelque chose qui nous oblige et qui nous met devant des devoirs concrets. L'histoire nous procure des devoirs, des problèmes, les conditions de leur résolution mais livre aussi des appels, des propositions et nourrit notre espoir. Dans l'histoire, on se rencontre avec d'autres. L'homme puise le sens de sa vie dans l'histoire où il reçoit un patrimoine, pour reprendre des possibilités passées et faire à partir d'elles de nouveaux projets et pour vivre avec les valeurs créées librement par les générations passées. L'être humain est toujours plongé dans l'histoire qui lui permet de trouver un endroit qui lui est propre. Son unicité peut apparaître comme la réponse libre au défi de l'histoire. Cette liberté, il faut l'appuyer sur les événements de l'histoire. Est-ce que l'on pourrait former un être unique seulement par l'abandon des faits de

⁴ Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1988.

⁵ Patočka traite des rapports entre l'origine de la philosophie, la cité grecque et la naissance du temps historique surtout dans son livre *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, p. 54, (*Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. franç. Erika Abrams, Paris 1999).

l'histoire et la persévérance héroïque dans l'angoisse d'un face à face avec l'être? Il est possible que dans le souvenir de la question de l'être, l'homme lui-même oublie d'être.

Patočka dit que l'homme n'a pas reçu son être pour le passer en revue mais pour en assumer la responsabilité.⁶ La question demeure de savoir si la compréhension de l'être et son déploiement dans la poésie représente le dernier but de l'existence humaine ou si elle est au service de l'action morale. A mon avis, Patočka s'efforce de laisser cette question ouverte car c'est seulement comme cela que l'unité des questions sur l'essence de l'existence humaine et des questions morales pourra être conservée. Trouver pas à pas l'essence de l'être moral, cela signifie permettre par la quête philosophique de s'orienter dans le monde de notre vie. Se reconnaître dans le monde dont nous sommes une partie ne signifie pas rester dans la quête et différer la prise de décision, mais répondre d'une manière compréhensible et avec liberté aux défis des rencontres historiques. Cette orientation se déroule à l'horizon du temps. L'aptitude à se débrouiller dans le flux des événements prétend d'être toujours quelques pas en avance et de voir toutes les possibilités, pas seulement les faits qui appartiennent déjà au passé. S'orienter signifie pouvoir faire des manœuvres avec une pagaie, dans le fleuve de l'histoire qui nous entraîne.

Patočka demande alors à Husserl ce qu'il a obtenu en considérant un objet comme un corrélatif du sujet transcendant? Le procédé dans lequel le monde actuel est suspendu n'est pas, selon Patočka, une méthode d'investigation théorique de la structure sémantique, mais plutôt „une partie constituante de la dialectique spécifique“⁷ propre à la construction essentielle de l'esprit. Le dépassement de cette dialectique ne saurait alors être qu'un retour à elle même. Ce qui appartient à la conscience en tant que base de l'objectivité, c'est le rejet et le franchissement de cette même objectivité. L'étant nous apparaît uniquement dans la transcendance de la conscience vers le non-étant, vers l'être. Cette transcendance est la compréhension de l'être qui est le mouvement fondamental de l'homme. L'esprit se relève et proteste contre la thèse selon laquelle le monde des objets est tout. Il faut

⁶ Ibid., p. 60.

⁷ Věčnost a dějinnost, p. 190.

comprendre l'objectivité à l'égard de l'être comme quelque chose qui devient un objet.

Ce qui se révèle dans l'angoisse, la nausée, l'ennui, dans les humeurs considérables, c'est le vide et la négativité des étants faits. Cette négativité suscite notre protestation intérieure, notre affirmation ou, comme dit Patočka, notre transcendance. Cette transcendance, qui ne se déroule pas indépendamment de nous mais qui appartient au fondement de notre existence, c'est la dialectique entre l'esprit et l'objectivité vide. Dans cette dialectique se tient la compréhension de nous-mêmes. Notre propre être se reflète dans les objets. Le principe de dialectique de notre vie consiste dans l'acceptation des objets en tant que tels, indépendants de notre existence. La vie qui se forme a besoin de s'appuyer sur les faits donnés, sur l'histoire qui n'est pas constituée par notre sujet. Sans ces faits, la vie ne pourrait se développer et grandir. L'axiome de la subjectivité absolue sur lequel est fondé toute l'objectivité, mis au jour par la réduction husserlienne, ne peut guère aider à résoudre la question de la facticité de notre vie. La contingence des événements historiques est alors omise.

L'homme baigne depuis toujours dans la tradition et dans la société des autres qui nous obligent et nous attirent. L'homme ne trace pas le chemin de sa transcendance selon des normes déjà établies. Le chemin naît des rencontres historiques contingentes. Notre refus vise les choses de notre passé. Mais il faut assumer notre passé avant de dépasser son caractère définitif et nous transformer nous-mêmes. La vie de l'homme est pour Patočka l'accomplissement de soi dans l'histoire concrète, ce qui n'est rien d'autre que l'orientation morale. Comme le questionnement sur l'essence de l'homme est toujours provoqué par la rencontre de ce dernier avec l'objet, il revêt nécessairement une forme de recherche de l'issue morale. Ce questionnement ne mène pas à la résolution de l'être à la mort mais à l'action.

La transcendance qui prend plusieurs tournures est amenée par le „savoir de non-savoir“⁸ par le savoir de ce qui n'est pas le *vrai* étant. La formation morale est l'orientation, c'est le souci de l'âme, la quête socratique, l'ouverture du champ des idées. Cela signifie d'être prêt pour les appels que l'histoire nous apporte. Ce souci de l'âme ne

⁸ Ibid., p. 207.

conduit pas à la décision de regarder la mort mais à la décision d'agir et de risquer sa propre vie qu'on ne peut pas garder à tout prix.

La pluralité des essais de construire une métaphysique constitue une des images de protestation de la vie contre le donné. La métaphysique même, qui a ses racines dans le questionnement comme le mouvement historique de l'existence humaine, est condamnée à l'échec comme toutes les protestations. Ces dernières tombent alors dans le champ des objets. Le sens des protestations nous est néanmoins conservé dans les témoignages des essais philosophiques. Notre propre protestation peut s'adosser contre ces témoignages. C'est ce que nous dit celui de Patočka. Grâce à ces témoignages peut se réveiller le questionnement, le souci de l'âme qui est toujours la chose commune aux amis.

Jan Patočka (1907-1977) est un des plus grands philosophes tchèques. Il a étudié la philologie slave, la romanistique et la philosophie à l'Université Charles de Prague, puis, il a effectué plusieurs séjours d'études à Paris, Berlin et Freiburg, où il a fait la connaissance d'Edmund Husserl, Eugen Fink et Martin Heidegger. La phénoménologie devient alors une des bases de sa philosophie. Il développe sa pensée autour du thème socratique du « soin de l'âme », il esquisse sa conception de la phénoménologie asubjective et dans beaucoup de ses leçons, il formule ses pensées sur l'Europe. Dans son œuvre, il ne traite pas seulement de la philosophie théorique pure, mais il joint aussi projet critique et politique. En 1977, il signe la Charte 77 et devient, avec J. Hájek et V. Havel, un de ses premiers porte-paroles. C'est à la suite d'un interrogatoire policier que le cœur de Jan Patočka flanche.

Parmi ses œuvres, on peut compter surtout *Le Monde naturel en tant que problème philosophique*, *Le platonisme négatif*, *Platon et l'Europe* ou *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*.

Summary: *This short article commemorates the centenary of the birth and 30th anniversary of the death of the Czech philosopher Jan Patočka, co-founder of Charter 77. The author compares Patočka's philosophical search for foundations of moral and responsible human life to that of Socrates. He shows in which aspects Patočka developed the phenomenological heritage differently from Heidegger, and why, instead of an engagement in the new metaphysics, he preferred the philosophy of history and morality, broadly understood as that which reveals the transcendent dimension of human conscience, gives orientation to human life, and when needed, strength to protest against what is given.*

Keywords: Patočka - Heidegger - Socratic Philosophy - Philosophy of History - Foundations of Human Life - Transcendence - Moral Conscience - Responsibility

DIE GESCHICHTE DER DEUTSCHSPRACHIGE REFORMIERTE GEMEINDE IN UNGARN

Adrienn Orosz, Debrecen (Ungarn)

In 1848–1849 war der Aufstand gegen die Habsburgmonarchie, dann begann in Ungarn eine kontinuierliche Phase der Liberalisierung und Industrialisierung. In dieser so genannten „Reformzeit“ der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der das Land in vielen Bereichen den Anschluss an die entwickelten westeuropäischen Länder erreichte, fand eine bedeutende Einwanderung von gebildeten Forschern, Akademikern und Unternehmern nach Ungarn statt. Zu diesen gehörten auch bekannte deutschsprachige protestantische Familien, z. B., die Familie Hagemacher, Dreher und Ganz, die aus Deutschland, der Schweiz und Holland eingewandert waren und in dieser Zeit zu bedeutendem Einfluss und Wohlstand brachten.

Die deutschsprachige reformierte Gemeinde in der ungarischen Hauptstadt wurde im Jahre 1859 gegründet. Der Plan eines eifrigen Laien, eines Ingenieurs der Staatsbahnen, Theodor Biberauer, eine deutschsprachige reformierte Gemeinde in Pest zu gründen, begegnet uns zum ersten Mal bereits in einem 1857 an ihn gerichteten Brief. Im Jahre 1859 kommt es zur ersten inoffiziellen Gemeindeversammlung und regelmässigen deutschen Gottesdiensten in der Schottischen Mission. In der Leitung der Gemeinde spielte die Schweizer eine führende Rolle. Nicht nur stellten sie stets mehrere Presbyter, sondern das Kuratoramt wurde fast ausnahmslos durch einen Schweizer bekleidet.¹

Die ersten formellen Vereinbarungen mit der ungarischen Mutterkirche am Calvin-Platz, die den Status der Filialgemeinde festsetzen (1863), wurden am 14. Mai 1900 in einem ausführlicheren Überein-

¹ D. Dr. Bucsay Mihály, *Seit 120 Jahren. Deutschsprachige Reformierte Gemeinde in Budapest*, Budapest 1979, 2.

kommen bestätigt und abgerundet. Die gedruckten Jahresberichte zählen die Mitglieder und ihre Beiträge auf. Die Liste enthält im 19. Jahrhundert ca. 200–220 Namen. Diese Zahl wurde nur im 20. Jahrhundert, in den Jahren des II. Weltkrieges erhöht.²

Als erste Pastor der Gemeinde diente Adrian van Aniel von 1859 bis 1863. Er war ein Holländer, der die Schule der Schottischen Mission in Budapest zum Aufblühen brachte, der Mann, an dem sich Theodor Biberauer stützen konnte. Im Jahre 1860 begann ein Frauenkränzchen und konnten fünf Witwen mit ihren Kindern gänzlich oder teilweise die Verpflegung sichern. Man sammelte Kleider und vermittelte Arbeit für Arbeitslose.³

Pastor van Aniel und die Gemeinde konnten die ersten drei Knaben konfirmieren. Die Eintragungen in den Matrikeln sprechen dafür, dass die Gemeinde durch persönliche Kontakte, die sich in den Trauungen und Taufen niederschlugen, zu einer festen Gemeinschaft zu wachsen begann. Beängstigend wirkt auf den Leser der Matrikeln die hohe Kindersterblichkeit, sowie die Verwüstung durch die Lungentuberkulose in den damaligen Zeiten.⁴

Ihr Anliegen war es, über die Festigung des deutschsprachigen Gemeindelebens hinaus auch die diakonische Entwicklung des westeuropäischen Protestantismus in Ungarn zu pflegen. Die Gemeinde hat ein Krankenhaus gegründet. Es heisst „Bethesda“. Der Werdegang dieses Krankenhauses ist mit den Namen eines Arztes, Dr. Tivadar Bakodi und des schon öfters erwähnten Eisenbahnoberinspektors, Theodor Biberauer, eng verbunden. Aus bescheidenen Anfängen konnte das Krankenhaus 1872 ihre Tätigkeit in einem zweckentsprechenden Gebäude fortsetzen, wobei die Mitarbeit von Kaiserswerther Diakonissen sehr bedeutend war. 1910 verkaufte dann die Gemeinde das Krankenhaus an den Filadelfia Diakonissenverein, der sich bei dem Ausbau der Mutterhaus-Diakonie in Ungarn hauptsächlich auf die Arbeitsplätze in diesem Krankenhaus stützte.⁵

² *Jahresberichte des Presbyteriums der deutschen reformierten Filialgemeinde in Budapest*, Gedruckt von Victor Hornyánszky.

³ D. Dr. Bucsay Mihály, *Seit 120 Jahren. Deutschsprachige Reformierte Gemeinde in Budapest*, Budapest 1979, 13.

⁴ Die Matrikeln der Gemeinde.

⁵ Gyula Forgács, *A belmisszió és a cura pastoralis kézikönyve | Handbuch der Inneren Mission und der cura pastoralis*, Pépa 1925, 203–205.

Nicht weit von Krankenhaus „Bethesda“ begann seine segensreiche Tätigkeit am Ende des 19. Jahrhunderts das Waisenhaus „Bethanien“ der Filialgemeinde, eine Stiftung des Industriellen Karl Haggemacher. Auch das Waisenhaus stand unter der Leitung einer Diakonisse. Wegen starke äusserer und innerer Schäden konnte das Waisenhaus ihre Funktion nach dem Ende des zweiten Weltkrieges nicht wieder aufnehmen. Später wurde das Gebäude, das zu einem Zinshaus geworden ist, verstaatlicht. Sowohl über das Krankenhaus „Bethesda“, als auch das Waisenhaus „Bethanien“ verweisen wir aus den gedruckten Jahresberichten, und auch von Richard Bodoky.⁶ Er war der Enkel von Theodor Biberauer, er schrieb in seiner Monographie über seinen Grossvater und über seine grossen Dienste auf dem Gebiet der Inneren Mission in der ungarischen Hauptstadt. Das Blaue Kreuz fand in Ungarn aufgrund des regen Austausches der deutschsprachigen Gemeindeglieder mit ihren Herkunftsländer Deutschland und Schweiz Eingang. Um die Jahrhundertwende entstand auch ein Arbeiterwohlfahrtsverband.

Von 1863 bis 1888 war Dr. Andreas Moody der Gemeindeleiter. Im Jahre 1878 wurde schliesslich zwischen den Gebäuden des Kranken- und des Waisenhauses in der Budapester Hold utca (Hold Strasse) ein Kirchengebäude im damals verbreiteten neogotischen Stil errichtet.⁷ Die Baukosten wurden weitgehend durch Spenden der seinerzeit wohlhabenden Gemeindeglieder aufgebracht. Trotz der wechselvollen Geschichte des 20. Jahrhundert ist das Kirchengebäude bis heute erhalten geblieben.

Am 30. Juni 1878 erlebten diese Gemeinde den Festtag des ersten Gottesdienstes in der neuen Kirche, der noch schöner gestaltet war als Grundsteinlegung. Dort war der Oberbürgermeister von Budapest.⁸ Dr. Wilkens, der zu diesem Anlass herbeigerufen berühmte Wiener Prediger verkündete das Gotteswort über Hosea 14:6–8: „Ich will Israel wie ein Tau sein, dass er blühen soll wie eine Rose...“

⁶ Richard Bodoky, *Anyaházi diakónia az egyházban* (Mutterhaus-Diakonie in der Kirche), Budapest 1942.

⁷ D. Dr. Bucsay Mihály, *Seit 120 Jahren. Deutschsprachige Reformierte Gemeinde in Budapest*, Budapest 1979, 24

⁸ Im Jahre 1873 wurden Pest, Buda (Ofen) und Óbuda (Altöfen) als Budapest vereinigt.

Die Kirchengemeinde hat eine Baugrund von der Hauptstadt bekommen. Es war 650 Quadratklafter gross. Auf diesem Grundstück waren zwei Zinshäuser. Das eine davon beherbergte auch den Betsaal, die Küsterwöhnung, das Pfarramt und die Pfarrwohnung.⁹

Die wechselvolle Geschichte der Kirchengemeinde im 20. Jahrhundert

Seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts war die reformierte Gemeinde der prosperierende Mittelpunkt geistig-theologischen, aber auch gesellschaftlichen Lebens der Deutschsprachigen in Budapest. Dann blühte das kirchliche Gemeindeleben. Bedeutende deutschstämmige protestantische Familien waren die Mitglieder der Gemeinde. Die Beziehung zum protestantischen Deutschland waren sehr eng, was sich beispielsweise darin dokumentierte, dass Kaiser Wilhelm II. die finanzielle Patenschaft für eine neue Glocke übernahm, die im I. Weltkrieg allerdings beinahe wieder eingeschmolzen werden musste. Aus den heute noch vorhandenen Unterlagen geht hervor, dass bis in die vierziger Jahre hinein Vertreter der reichsdeutschen Gesandtschaft oder aber der 1920 gegründeten Deutsch-Ungarischen Handelskammer aktiv am Gemeindeleben teilnahmen. Die wichtigsten Pfarrer dieser Zeiten waren Richard Klar 1904–1912, Hermann Wagner 1921–25 und Ernst Uhl 1932–1940.¹⁰

Vor und während des II Weltkrieges gelang es der Kirchengemeinde durch kluge Zurückhaltung ihre Unabhängigkeit zu bewahren. Sie wurde dadurch zu einem sicheren Zufluchts- und auch Aufenthaltsort für politisch und religiös Bedrängte. Der bekannte Schweizer Diplomat Konsul Carl Lutz konnte in den Räumen der Gemeinde vielen Verfolgten des Naziregimes Schutz bieten, bevor sie mit Pässen des Roten Kreuzes versehen in das Ausland flohen. Diese Aktivitäten wurden von den aus Deutschland stammenden Mitgliedern der Kirchengemeinde im Hintergrund unterstützt.

⁹ D. Dr. Bucsay Mihály, *Seit 120 Jahren. Deutschsprachige Reformierte Gemeinde in Budapest*, Budapest 1979, 22.

¹⁰ Ungeruckte Protokolle der Sitzungen des Presbyteriums der Filialgemeinde im Gemeindearchiv.

Nach 1945 begann für die Gemeinde die schwierigste Zeit. Am Ende des zweiten Weltkrieges erhielten das Kirchengebäude und die zwei Häuser schwere Bombentreffer. Zahlreiche Mitglieder verliessen aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen mit ihren Familien das Land. Die Zwangsaussiedlung von mehr als 300.000 deutschstämmigen Ungarn tat ihr Übriges. Es wurde aufgrund die Nummer 12.330/1945. Regierungserlass im Jahre 1946 streng durchgeführt.¹¹ Es blieben ein paar Dutzend Gemeindemitglieder, die sich in einem 60 m² großen Gemeinderaum an der Alkotmány út im Gebäude des ehemals von der Gemeinde betriebenen Waisenhauses zu Gottesdiensten versammelt. Dort nutzten sie den erhalten gebliebenen ehemaligen Versammlungsraum des Presbyteriums. In dieser schwerere Zeit war der Pastor der Gemeinde D. Dr. Bucsay Mihály (er lebte 1912–1988) von 1946 bis 1980, der auch ein guter reformierter Kirchengeschichtler und Dozent an der Reformierten Theologischen Akademie in Budapest war. Die Leiter der Gemeinde nahmen aber die grossen Lasten der Wiederaufbauarbeiten auf sich. Erstens hielten sie es als ihre Pflicht, das religiöse Leben der unter ihre Obhut gestellten Seelen. Andererseits, waren sie davon überzeugt, dass nach der einmal doch unbedingt zu erwartenden Verbesserung der internationalen Verbindungen wieder reformierte Christen deutscher Muttersprache aus der Schweiz, aus Österreich und aus Deutschland nach Ungarn kommen werden.¹²

Während der 45 Jahre dauernden totalitären kommunistischen Herrschaft pflegten sie weiterhin mit großem Engagement das deutschsprachige protestantische Gemeindeleben. Raymonde Berthoud als die heimliche Leiterin der Gemeinde wurde am Reformationstag 1998 für ihr Lebenswerk von Ministerpräsident Orbán mit dem Offizierskreuz der Republik Ungarn ausgezeichnet.¹³

¹¹ Romsics Ignác, Osiris Kiadó, (Hgg.), *Magyar Történeti Szöveggyűjtemény 1914–1999. I.* (Die ungarische historische Textsammlung 1914–1999.) Budapest 2000, 453–454.

¹² Ladányi Sándor, (Hg.), *Egyháztörténeti Lexikon*, Budapest 1977, 98.

¹³ Vom Pfarrer der Gemeinde. Die Nachrichten der Gemeinde.

Über die Kirchengebäude

Die Kirche wurde im Jahre 1878 von Lajos Ray Rezső geplant und gebaut. Im zweiten Weltkrieg wurde die Kirche schwer beschädigt, der Dachstuhl brannte größtenteils ab. Auch nach einer notdürftigen Reparatur des Daches konnte die Wiederverwendbarkeit des Sakralbaus damals nicht bewerkstelligt werden. Aus dieser Notlage heraus kam es zu einer heute sicherlich schwer begreifbaren und reichlich brutalen Zweckentfremdung des Bauwerks: hier wurden die Schneiderei und das Kostümlager des staatlichen Fernsehens eingerichtet. Dazu musste man natürlich im Innenraum einiges „umgestalten“. Hier machten sie Sozialräume, Büros und ein großer Lastenaufzug mussten untergebracht werden. Wie durch ein Wunder blieben jedoch die Fassaden unverändert, ebenso die alte Eingangstreppe und das große Tor. So blieb es dann für Jahrzehnte, die ursprüngliche Bausubstanz verfiel aber kontinuierlich An eine umfangreiche Restaurierung und Wiederherstellung der ursprünglichen „Funktion“ konnte erst ab 1996 gedacht werden. Als die Bauarbeiten angingen, folgten weitere Sponsoren aus dem Umkreis der deutschen, ungarischen und schweizerischen Wirtschaft (Ungarische Außenhandelsbank, Holcim, MTT, Thyssen, Allianz und andere). Heute sind schon alles renoviert. Neben der Kirche gibt es ein Gemeindesaal mit Nebenräumen, Sanitätsräume und technische Räume. Die Galerie wurde zweigeschossig ausgebaut. Neben dem Platz für eine Orgel und dem Chorraum konnten so noch ein Sitzungssaal, eine Kindertagesstätte und die Büros der Gemeindeverwaltung untergebracht werden. Als technische Neuerung erhält die Kirche eine sehr moderne Heizungsanlage und einen Fahrstuhl. Was die Menschen heute hier nun als Ergebnis sehen, ist keine Kopie des ursprünglichen Zustandes, das sollte so gar nicht sein.

Diese Gemeinde war nie gross, aber – Gott sei gelobt dafür – sie haben die furchtbarste und die schwierigste Zeiten überlebt, sie hat einige schwere Prüfungen überstanden. Es ist eine gute Beispiel für uns. Das alte Spruch – was der Pfarrer Mihály Bucsay immer gesagt hat – ist auch richtig: „Glaubend aufwärts, dankbar rückwärts und tapfer vorwärts!“¹⁴

¹⁴ D. Dr. Bucsay Mihály, *Seit 120 Jahren. Deutschsprachige Reformierte Gemeinde in Budapest*, Budapest 1979, 27.

Summary: *Die deutschsprachige reformierte Gemeinde in der ungarischen Hauptstadt wurde im Jahre 1859 gegründet. Es war der Plan eines eifrigen Laien, eines Ingenieurs der Staatsbahnen, Theodor Biberauer, eine deutschsprachige reformierte Gemeinde in Pest zu gründen. Seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts war die reformierte Gemeinde der prosperierenden Mittelpunkt geistig-theologischer, aber auch gesellschaftlichen Lebens der Deutschsprachigen in Budapest. Nach 1945 begann für die Gemeinde die schwierigste Zeit. Am Ende des zweiten Weltkrieges erhielten das Kirchengebäude und die zwei Häuser schwere Bombentreffer. Zahlreiche Mitglieder verliessen aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen mit ihren Familien das Land. Die Zwangsaussiedlung von mehr als 300.000 deutschstämmigen Ungarn tat ihr Übriges. Während der 45 Jahre dauernden totalitären kommunistischen Herrschaft pflegten sie weiterhin mit großem Engagement das deutschsprachige protestantische Gemeindeleben.*

Keywords: German-Speaking Minorities – Budapest – Protestant Church – Theodor Biberauer – Mihály Bucsay – 19th and 20th Century Hungary

VERBEEK, Theo. *Spinoza's Theologico-Political Treatise: Exploring the Will of God*. Cornwall: Ashgate. 2003. ISBN 0-7456-0493-4. 204 pp.

According to Verbeek, one of Spinoza's main concerns in the *Theologico-Political Treatise* (hereafter *TTP*) is to show the impossibility of divine revelation because of what he (Spinoza) sees as the patent absurdity of the existence of a God-Lawgiver. At the outset, Verbeek shows how this notion, systematically formulated in the *Ethics*, provides the metaphysical grounding for the argumentation of the *TTP*. The multitude, inept in intuitive thought, attributes the incomprehensible to God's will and providence. Faith based on hope, fear and superstition, coupled with man's interest in self preservation brings about moral law; an explanatory law and real command is imposed, respected, especially if the lawgiver is loved. By contrast, reason based on clear and distinct ideas is certain knowledge and therefore more reliable than belief.

The more we know about God the less we can imagine him as the Lawgiver. Spinoza's epistemological objections to institutional religion are that piety and moral behaviour are the only requirements for faith. Yet the superstitious and unscientific nature of revealed religion based upon uncertain expectations of the future (in turn based on past experiences) is rectifiable by perfecting the intellectual knowledge of nature. It can also be used productively if the intention is civil peace. Acts performed out of love are freer than those performed out of fear. Anthropomorphic notions of a deity are meaningless outside of moral example – something the multitude does when it worships the God-Lawgiver. Scripture thus becomes instrumental in keeping the unruly multitude under control by instilling contrition and fear and using the passive passions. The philosophically-minded, whose thinking is reason-based, are by contrast habitually virtuous, capable of intuitive obedience of laws, knowing also the true source of the image of the God-Lawgiver.

This brings Verbeek to Spinoza's interpretation of God's will in the second chapter. The main thesis here is that Spinoza believes that authority is ultimately of human origin and obedience ultimately rooted in a political structure with a sovereign at its head who is the

sole legitimate interpreter of God's will, his rule based on reason grounded in clear and distinct ideas. This chapter contrasts Spinoza's political philosophy with Hobbes's. Verbeek goes to considerable lengths to show the differences between the *TTP* and *Leviathan*: Most importantly, Spinoza uses his metaphysics of God as infinite substance in contrast to individuals limited insofar as they are finite. Nothing can happen in Nature apart from its will, thus human laws are analogical to those governing nature. Sin and obedience are valid only in a civil society under a sovereign lawgiver who imposes his reason-guided will on the people in order to preserve that society. He has power and right over his subjects, consisting specifically in his ability to create and enforce laws, but must always rule in such a way as not to provoke his subjects' indignation by unreasonably limiting personal freedom. Hobbes, however, believes that the civil state and its laws are based upon the will of man, and that everyone in a society has, in principle, the same basic natural rights.

On this point, a highlight in Verbeek's book is his treatment of Spinoza's view of theocracies, which was an abstract warning to Holland. The monarch's power is limited by the church that sometimes uses her hold over the superstitious multitude and allies herself to rival political parties. Israel was more politically stable before the monarchy (when prophets and priests advised); it is thus analogically best for the modern clergy not to meddle in state affairs. The monarch should enjoy supreme power, but be wary of despotism, being aware that his power actually depends ultimately on the multitude's will to let him rule absolutely. Certainly, laws are given by supreme councils, but they must nonetheless at least give the people *the impression* of having some degree of security, happiness and freedom (even though their thoughts are, in reality, controlled by a higher power), hence the true place of religion: People are more likely to act when compelled to do so by their own devotion. The sovereign's authority over organized religion is imperative given the divisive potential of this element of society. He should retain this right whilst not confusing matters of faith with science, truth, or the secular concerns to which he should limit himself, allowing some freedom to various denominations especially in dogmatic issues. Spinoza distrusts the clergy for the power they want to give the mul-

titude, belief being grounded on the passions, not on rational knowledge or reason.

Chapters Three and Four present a complex analysis of Spinoza's Biblical hermeneutics, which are mistakenly credited with pioneering modern source, text, and literary criticism. The Hebrew Bible is, in fact, placed under Spinoza's critical scrutiny partly in order to cast doubt on its scientific and epistemological validity and authority by exposing logical, rational and philological inconsistencies and ambiguities. His purpose is to undermine the dogmatist's hermeneutic authority by proving that it is everyone's right to interpret Scripture given its textual ambiguities and scientific unsustainability.

Spinoza is highly critical of the subjectively imagined prophecy in the Hebrew Bible produced without the aid of the intellect. Given that the Prophets are men admired for virtue rather than scientific knowledge, Spinoza criticises the requirement of unconditional acceptance of their testimony based upon their subjective imaginations. Analogically to the scepticism with which Spinoza views the authority of Scripture in modern civil society, the Prophets' authority is not absolute either, their teaching being based primarily on accepted, self-evident moral laws. According to Verbeek, Spinoza views the essence of Christ's teaching similarly. The apostles' teaching, based on subjective interpretations of their witness, obliges no-one to obedience. Ultimately, Spinoza reduces the apostles to the stature of mere moralists and interpreters of what was personified in Jesus Christ, whom Spinoza described as an *unusually virtuous man*. Verbeek could be more critical. The Prophets criticized social ills and suppression of the poor that had become commonplace in their time. Rather than being admired for their moral qualities they were ostracized and suspect for speaking the truth. The temporal events and disasters they described were theological statements and layered interpretations of social iniquities that had become the norm. Moreover, injustice foments the outrage of the people, leading to politically unstable climates. Spinoza's arguments actually rest on highly subjectively and selectively interpreted Scriptural evidence that ignore too many details.

A condensed chapter on Spinoza's epistemology complements Verbeek's analysis of Spinoza's political philosophy based on his

(Spinoza's) anthropology and metaphysics. It deals primarily with Spinoza's polemics with Cartesian metaphysical ontology and the theological arguments that Spinoza eschewed. Unlike Descartes, who arrived at clear and distinct ideas through a process of subjecting ideas to doubt, Spinoza sees this process as unnecessary: Our knowledge has its origin in the infinite reason of God or Nature. The conclusion reached, after complex argumentation, is that Spinoza's own epistemology remains unclear, standing on the one hand for a strict division of imagination and intellect as seen in his *Treatise on the Emendation of the Intellect* and on the other hand the more integrated imagination as something the intellect develops from in his *Ethics*.

Thus in the *TTP* Spinoza seeks to vindicate his own philosophy, commenting and reacting to *Leviathan*. He also redefines religious faith and piety in line with 17th Century atheism, showing that freedom to philosophize is compatible with and promotes peace. Christianity is divisive; the problems it causes cannot be solved politically, although Spinoza *does* condone a national clergy of sorts. Classical notions of God are impossible because they place in jeopardy all science and philosophy; they can therefore be tolerated only insofar as they produce moral behaviour. Verbeek's writing style is complex yet lucid, his argumentation clearly defined, making thought-provoking reading. Careful readers will also appreciate the detailed critical apparatus and bibliography. Summaries and conclusions given at the beginning and end of each chapter considerably facilitate reading and reference. Although it makes for demanding reading, assuming at least some familiarity with Hobbes, Descartes and Spinoza's other works, it is well worth the effort, rewarding the reader with an insightful and profound look into a difficult and interesting philosopher.

Pavel Šuba, Prague