

The background of the cover is a photograph of a cityscape with several church spires in the foreground and a large, white, dome-shaped nuclear containment structure in the middle ground. To the right, a tall, silver industrial chimney or cooling tower rises into the sky. The entire image is overlaid with a semi-transparent red color.

Michael Schüring »**Bekennen
gegen den Atomstaat**«

Die evangelischen Kirchen in der
Bundesrepublik Deutschland und
die Konflikte um die Atomenergie
1970 – 1990

Wallstein

Michael Schüring
»Bekennen gegen den Atomstaat«

Deutsches Museum
Abhandlungen und Berichte
Neue Folge, Band 31

Herausgeber: Deutsches Museum
Redaktion: Prof. Dr. Helmuth Trischler,
PD Dr. Ulf Hashagen, Rolf Gutmann,
Dorothee Messerschmid-Franzen

Michael Schüring
»Bekennen gegen den
Atomstaat«

Die evangelischen Kirchen
in der Bundesrepublik Deutschland
und die Konflikte um die Atomenergie
1970–1990



WALLSTEIN VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2015

www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond

Umschlag: Linda Reiter, Deutsches Museum,

unter Verwendung von Fotos von Thorsten Schier (AKW)

und Hans-Wilhelm Schüring (Kirchen)

Druck: Hubert & Co, Göttingen

ISBN (Print) 978-3-8353-1695-9

ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-2812-9

Inhalt

1. Einleitung	7
1.1 Forschungsstand und Quellenlage	7
1.2 Die evangelische Kirche in der Gesellschaft der Bonner Republik	24
2. Weltanschauliche Voraussetzungen – Atomenergie und Theologie	41
2.1 Säkulare Apokalyptik und Prophetie	41
2.2 Todesvergessenheit und Bewahrung der Schöpfung	67
3. Die politische Kirche	89
3.1 Das Erbe des Nationalsozialismus	89
3.2 Die Angst vor der Spaltung	112
3.3 Gewalt, Disziplin und Gemeinsinn	137
4. Die neue Protestkultur	174
4.1 Technik, Wissen, Geltungsansprüche	174
4.2 Orte des Diskurses: Die Kirche als Bühne	203
4.3 Symbolik, Stil und kulturelle Ausdrucksformen	233
5. Vergleichsperspektiven	260
5.1 Die katholische Perspektive	260
5.2 Im Schatten von Three Mile Island	274
6. Zusammenfassung und Schlussbetrachtung	287
7. Anhang	295
7.1 Englische Zusammenfassung	295
7.2 Literatur	299
7.3 Quellen	313
7.4 Register	315

I. Einleitung

I.1 Forschungsstand und Quellenlage

Obwohl zahlreiche Arbeiten zum Wandel des politischen und gesellschaftlichen Standorts der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik bereits vorliegen,¹ gibt es bislang nur eine systematische Untersuchung ihres bedeutenden Beitrages zur Debatte um die Atomenergie und ihres Anteils an der Herausbildung einer spezifischen Protestkultur.² In den Arbeiten zur Geschichte der Umweltbewegung in der Bundesrepublik wurde die Position der Kirchen lange Zeit vernachlässigt, wenn auch die Rolle kirchlicher Amtsträger gelegentlich eingehender gewürdigt worden ist.³ Vor der ausführlichen Arbeit von Luise Schramm hatte lediglich ein Aufsatz von Thomas Kroll sich dem Thema gewidmet, die Akteure und Entwicklungslinien auch überzeugend zusammengefasst, allerdings nur unter Einbeziehung publizierter Quellen.⁴ Immerhin hat sich Joachim Radkau in seiner großen Überblicksdarstellung zur »Ära der Ökologie« mit religiösen Elementen, also auch den charismatischen und prophetischen Aspekten der ökologischen Protestkultur, auseinandergesetzt.⁵ Aber die kirchliche Perspektive kam auch hier nicht zur Sprache. Die Frage lautet daher ganz einfach, warum sich eine große, gesellschaftlich fest verankerte und teilweise staatstragende religiöse Gemeinschaft wie die evangelische Kirche überhaupt mit dem Thema befasste und im Laufe von knapp zwei Jahrzehnten schließlich eine ablehnende Haltung

- 1 Bösch/Hölscher, *Kirche*, 2009; Damberg, *Strukturen*, 2011; Tenfelde, *Religion*, 2008; Tenfelde, *Sozialisierungen*, 2010. Es kann je nach Kontext sinnvoller sein, von »den Kirchen« als Gruppe der Gliedkirchen unter dem Dach der EKD oder »der Kirche« als gesellschaftlicher Institution schlechthin zu sprechen. In jedem Fall sind im Folgenden immer die evangelischen Kirchen gemeint, wenn nur von »den Kirchen« oder »der Kirche« die Rede ist.
- 2 Schramm, *Evangelische Kirche*, 2014. Der Autor dankt Frau Schramm herzlich für die Zusendung einer elektronischen Version.
- 3 So beispielsweise bei Tiggemann, »*Achillesferse*«, 2004. Auch in einem im Jahre 2008 vom Landesarchiv Baden-Württemberg publizierten Sammelband zur Überlieferungsbildung archivalischer Quellen im Zusammenhang mit der Studenten- und Anti-Atomkraft-Bewegung fanden die kirchlichen Archive noch keine Berücksichtigung, siehe Kretzschmar/Pilger/Rehm, »1968«, 2008.
- 4 Kroll, *Protestantismus*, 2012.
- 5 Radkau, *Ära*, 2011, S. 255; Die amerikanische Forschung hat hier einen großen Vorsprung, wie man exemplarisch an den Arbeiten Bron Taylors sehen kann. Siehe Taylor, *Dark Green Religion*, 2010.

zur Atomtechnologie einnahm. Die in dieser Arbeit vertretene Hauptthese lautet, dass der Konflikt um die Atomenergie in Deutschland kulturell und religiös codiert war und dass die Kirche aus ihrer weltanschaulichen und sozialetischen Tradition heraus Anknüpfungspunkte an die diskursiven Strategien der Atomkraftgegner bot. Die Idee eines kulturellen Codes ist von Shulamit Volkov in einem ganz anderen Zusammenhang vorgeschlagen worden, der sich nur sehr bedingt auf das Thema dieser Arbeit beziehen lässt, auf den aber an dieser Stelle zumindest hingewiesen werden soll. Als kulturelle Codierung bezeichnet sie eine »Übernahme eines bestimmten Systems von Ideen und die Präferenz für spezifische soziale, politische und moralische Normen.«⁶ In einem ganz grundlegenden Sinne stellt ein Code dabei eine Zeichenfolge dar, die als Schlüssel dient. Mit einer kulturellen Codierung kann erklärt werden, warum verschiedene Diskursfelder, in diesem Fall ein technisches, ein ökologisches, ein theologisches, ein politisches und ein ethisches, ineinander »einrasten« wie Schlüssel in ein Schloss. Es handelt sich also, um bei dem Bild zu bleiben, um die Verschränkung und Verzahnung von Deutungselementen einerseits, aber auch um Milieuerschränkungen andererseits, die sich an kulturellen Deutungssystemen entlang ausrichten und orientieren. Elemente der Zeichenfolge sind dabei die immer wiederkehrenden Zentralbegriffe beziehungsweise Kategorien, die in den Quellen eine große Rolle spielen: Schöpfungsverantwortung, prophetisches Amt, Bekenntnis, Schuld, Widerstand, Haushalterschaft, Versöhnung, Lebensrecht und Gewaltfreiheit. Es sind also gleich mehrere rote Fäden, die den vorliegenden Text durchziehen, Schlüsselbegriffe eben, die handlungsleitend sind und die historische Dynamik des Konfliktes antreiben.

Einordnung in neuere Tendenzen der kirchlichen Zeitgeschichte

In den vergangenen Jahren hat sich die Zeitgeschichte vermehrt mit dem Wechselverhältnis von gesellschaftlichem Wandel in der Bundesrepublik und kirchlichem Selbstverständnis befasst.⁷ So kann man zu einem von Siegfried Hermle, Claudia Lepp und Harry Oelke herausgegebenen Sammelband zum deutschen Protestantismus und den sozialen Bewe-

⁶ Volkov, *Antisemitismus*, 1990, S. 23.

⁷ Für einen konzisen Problemaufriss siehe Damberg, *Einleitung*, in: Damberg, *Strukturen*, 2011, S. 9-37. Zentral ist auch die Reihe: Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung (hrsg. von Hartmut Lehmann), darunter der Band: Lehmann, *Säkularisierung*, 2004.

gungen mit Pascal Eitler feststellen, »dass die deutschsprachige Kirchen- und Religionsgeschichtsschreibung endlich in den 1960er- und 1970er-Jahren angekommen ist.«⁸ Kirchengeschichte, die sich mittlerweile nicht mehr als Unterkategorie einer universalen Heilsgeschichte und damit auch nicht mehr als Hilfswissenschaft systematischer Theologie verstehen kann, näherte sich erst allmählich sozialhistorischen Erkenntnisinteressen an, wie Martin Greschat 2005 feststellte.⁹ Zuvor, so hatte Clemens Vollnhals bereits 1990 beklagt, habe sie sich vornehmlich als »höchst konventionelle Ideengeschichte« präsentiert, die sich mit »großen Theologen und Kirchenführern als treibenden Kräften« befasste.¹⁰ Sie fand also verspätet Anschluss an Methoden und Fragestellungen der Sozial- und Mentalitätsgeschichte, was Werner K. Blessing 1996 programmatisch eingefordert und dann auch in seinen eigenen Arbeiten demonstriert hat.¹¹ Hinfällig wird dann auch die überkommene Unterscheidung von Sakral- und Profangeschichte.¹² Wo sich historische Arbeit »vom theologischen System löst«, wie Blessing es formuliert,¹³ wird die Kirche im pluralistischen Gefüge der Bundesrepublik lediglich noch als eine sinnstiftende Institution unter vielen betrachtet. Mit dieser Wahrnehmung können wohl auch die »Bewusstseinsblockaden mancher Allgemeinhistoriker« gegenüber der Religion, wie sie Kurt Nowak noch 1996 feststellte, als überwunden gelten.¹⁴

Ein zentrales Thema ist hierbei nach wie vor die These von einer fortschreitenden Säkularisierung in Deutschland und der damit einhergehende Bindungsverlust der Kirchen.¹⁵ Hatte schon 1957 der Soziologe Klaus von Bismarck eine »Milieuerengung« der Kirchen festgestellt,¹⁶ so konstatiert die kirchliche Zeitgeschichte eine Zunahme weltanschaulicher Konkurrenzangebote durch neue Heilslehren, befördert durch die parallele Individualisierung von Kontingenzbewältigung.¹⁷ Die Pluralisierung der Gesellschaft rüttelte dabei aber nicht nur am Deutungsmopol der Kirchen schlechthin, sondern führte zu einer Pluralisierung

8 <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2007-3-185>, (Abruf 9. Dez. 2011); Rezension zum Sammelband: Hermle/Lepp/Oelke, *Umbrüche*, 2007.

9 Greschat, *Kirchliche Zeitgeschichte*, 2005.

10 Vollnhals, *Kirchliche Zeitgeschichte*, 1990.

11 Blessing, *Kirchengeschichte*, 1996.

12 Ebd., S. 44.

13 Ebd.

14 Nowak, *Zeitgeschichte*, 2007, S. 57.

15 Bremer, *Problemstellung*, 2002, S. 55.

16 von Bismarck, *Kirche und Gemeinde*, 1957, S. 19.

17 Gabriel, *Säkularisierung*, 2008.

auch der innerkirchlichen Milieus selbst. Die Kategorie des Milieus im Rückgriff auf Max Weber erweist sich immer noch als besonders fruchtbar, und so findet, folgt man Christian A. Widmann, »eine auf den deutschen Protestantismus ausgerichtete Milieuforschung ihren Ausgangspunkt in der Herausforderung, ein von Fragmentierungs- und Polarisierungstendenzen geprägtes Konfessionswesen zu untersuchen.«¹⁸ Im Kontext der Fragestellung dieses Buches ergibt sich hier ein Anknüpfungspunkt an die Herausbildung des linksalternativen Milieus in der Bundesrepublik. Widmann spricht von einem »transversalen Milieubegriff« und konstatiert dessen Anschlussfähigkeit an die Bewegungsforschung.¹⁹ In diesem Zusammenhang ist in der Forschung unbestritten, dass der Generationenkonflikt der 1960er Jahre, der Unmut der Studenten und die Verunsicherung durch das Ende der Wirtschaftswunderjahre auch in die Kirchen hineingetragen wurden. Mit ihren Millionen von Mitgliedern waren und sind die Kirchen in der Bundesrepublik immer auch Spiegel gesellschaftlicher Veränderungen und Austragungsort von Konflikten. Auch dort fand sich schließlich eine neue Generation von Theologen, die Ende der 1960er Jahre an den hochgradig politisierten Universitäten studiert hatten und ihre politischen und biografischen Erfahrungen in ihre Gemeindegarbeit einfließen ließen.²⁰ Darüber hinaus änderte sich das Weltbild kirchlicher Amtsträger auch dadurch, dass die Kirchen durch ihre karitative Tätigkeit in den in die Unabhängigkeit entlassenen ehemaligen Kolonien die Folgen globaler Verteilungskrisen aus nächster Nähe mit ansehen mussten, zu einem Zeitpunkt, als das Schlagwort »Globalisierung« in der Öffentlichkeit noch kein Allgemeingut war. Die Hungerkrisen und Ressourcenkämpfe in diesen Ländern nährten einen erweiterten Verantwortungsdiskurs innerhalb der Kirchen, die sich mit den »räumlich fernen Nächsten«²¹ zu solidarisieren begannen und die Entwicklungspolitik der Industrienationen nun offen kritisierten.²² Der Zusammenhang von Weltarmut, Wachstumskrise und Naturausbeutung wurde in den Kirchen früh gesehen, und damit war der diskursive Anschluss zu den Neuen Sozialen Bewegungen gefunden. Aus der Studentenbewegung übernahm man die Unzufriedenheit mit Demokratiedefiziten und nicht eingelösten Partizipationsversprechen,

18 Widmann, »*Linksprotestantismus*«, 2011, S. 223.

19 Ebd., S. 225.

20 Siehe hierzu Hauschild, *Kontinuität*, 2008.

21 Oeser, *Umwelt*, 1976.

22 Das stellt der Umweltbeauftragte der Nordelbischen Landeskirche bereits 1974 fest, siehe Hohlfeld, *Umweltkrise*, 1974, S. 15; zum neuen Weltbewusstsein auch zentral: Kuchenbuch, »*Eine Welt*«, 2012.

welche dann mit älteren Bestandteilen von Zivilisationskritik und Fortschrittsskepsis vermengt wurden, die zuvor eher in konservativen Kreisen beheimatet waren. Konsumkritik und der Wunsch der Erhaltung natürlicher Lebensräume fanden hier zueinander und bewirkten eine Politisierung des Umweltschutzes, welcher von den Studentenprotesten die übergeordnete Systemkritik mehr oder weniger unverändert übernahm.²³ Das Bildungsbürgertum wandte sich nun »postmateriellen« Werten zu, die über eine zunehmend als oberflächlich empfundene Wohlstands- und Überflussexistenz hinauswiesen und aus der sich eine nach Emanzipation drängende Gegenkultur entwickelte.²⁴ Zunächst orientierten sich die zahlreich aufkommenden Bürgerinitiativen an konkreten Missständen und umstrittenen Industrievorhaben. Aber gleichzeitig zur Wahrnehmung globaler Zusammenhänge erfolgten überregionale Vernetzungen, und es wurden gemeinsame, historische und weltanschauliche Positionen erkennbar, die den neuen umweltpolitischen Zielsetzungen wie Nachhaltigkeit und Generationengerechtigkeit den Weg bereiteten. Die Atomenergie geriet dabei deshalb so sehr ins Schussfeld, weil die Abschätzung ihrer Folgen so weit in die Zukunft reichte. Die evangelische Kirche blieb daher zunächst nur Resonanzraum der Anti-Atomkraft-Bewegung, einer Bühne vergleichbar, auf der ein sich stabilisierendes »links-ökologisches Protestmilieu«²⁵ auftrat, das sowohl konservative, traditionsbewusste Mitglieder als auch Teile des politischen Establishments gegen sich aufbrachte. Das war einer der wichtigsten Gründe dafür, dass sich die Bildungseinrichtungen der Kirche mit dem Thema zu beschäftigen begannen. Es folgten Tagungen an den evangelischen Akademien, die sich gerne als Vermittler zur Verfügung stellten und die Dialogbereitschaft der Kontrahenten aufrechterhalten sollten.²⁶ Erst nach Tschernobyl hoben die evangelischen Kirchen ihre zuvor hartnäckig umkämpfte »Neutralität« in der Frage auf und standen der Atomenergie nunmehr ablehnend gegenüber.²⁷

23 Hünemörder, *Frühgeschichte*, 2004, S. 332.

24 Noch aus zeitgenössischer Perspektive zum ersten Mal beschrieben in: Inglehart, *Silent Revolution*, 1977.

25 Zwick, *Bewegungen*, 1990, S. 198.

26 Barner/Liedke, *Schöpfungsverantwortung*, 1986.

27 Über die derzeitige Haltung der evangelischen Kirchen zur Atomenergie und zu Umweltfragen siehe das Informationsangebot der Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland, http://www.ekd.de/agu/themen/energie/am_ausstieg_kernenergie_festhalten.html, (Abruf 13. Dez. 2011).

Der Ansatz dieses Buches ist es, zu zeigen, dass die Gegnerschaft zur Atomenergie zu einer neuen Protestkultur in der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik beitrug, mit der sie sich expliziter als zuvor gegen eine technokratische Moderne positionierte. Daraus folgt die Aufgabe, auf allen Ebenen Überschneidungen von kirchlichen Aktivitäten und ökologischen Protestformen ganz konkret nachzuzeichnen. Der historische Befund vom unaufhaltbaren Niedergang des kirchlichen Einflusses, vom Bedeutungsverlust religiöser Sinnstiftung, den Wilhelm Damberg auch für eine gewisse »Religionsblindheit« der Geschichtswissenschaften verantwortlich macht,²⁸ wäre hier zu differenzieren.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt der Arbeit an die kirchliche Zeitgeschichte ergibt sich aus der traumatischen Erfahrung des Nationalsozialismus. So dominierte lange Zeit eine Form der selbstaufklärerischen »Hausgeschichtsschreibung«, die sich vornehmlich mit dem sogenannten Kirchenkampf beschäftigte.²⁹ Ein entscheidendes Strukturmerkmal ist dabei die unmittelbare Rückkopplung von historischer Selbstvergewisserung und institutionellem Wandel. Mit anderen Worten: Je mehr sich die evangelische Kirche mit ihrer eigenen Geschichte forschend auseinandersetzte, desto mehr standen auch überkommene Organisationsmerkmale und Machtverhältnisse in der Kritik. Getragen wurde diese Kritik zunächst nur von einer Minderheit im Umkreis der kirchlichen Bruderschaften, die aus der Bekennenden Kirche hervorgegangen waren.³⁰ Diese wurden dann aber Protagonisten einer von den Zeitgenossen teils kritisch, teils zustimmend kommentierten »Politisierung« der Kirche in den 1950er und 60er Jahren. Dabei ist zu beachten, dass der Begriff der Politisierung, wie Sven-Daniel Gettys feststellt, ja gleichermaßen eine historische Kategorie und ein »zeitgenössischer Kampfbegriff« ist.³¹ Wo sich die Historiografie mit der politischen Rolle der Kirchen in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Bundesrepublik auseinandersetzt, wird konstatiert, dass schon die Wahrnehmung dieser Rolle, so unentrinnbar sie heute scheinen mag, selbst Teil einer lebendigen Konfliktgeschichte war, die dann aber langfristig zu einer unangefochtenen Akzeptanz der pluralistischen Demokratie in den Kirchen geführt hat. Dabei erweist sich das Restaurationsparadigma, wonach die evangelische Kirche bis Anfang der 1970er Jahre nach wie vor nationalprotes-

28 Damberg, *Einleitung*, in: Damberg, *Strukturen*, 2011, S. 9-37, S. 14.

29 Sauer, *Geschichte*, 2001, S. 300.

30 Ebd.; zum Einfluss der Bruderschaften auf die Debatte um die atomare Bewaffnung siehe auch Cioc, *Pax Atomica*, 1988, passim.

31 Gettys, *Wie politisch*, 2011, S. 221.

tantisch orientiert war, als zumindest differenzierungsbedürftig, wie Martin Greschat wiederum bereits 1994 festgestellt hat.³² Es ist dabei durchaus offen, wann genau eine Politisierung der Kirche eingesetzt haben mag und was konkret damit beschrieben ist. Mit Politisierung ist offenbar weniger gemeint, dass der christliche Glaube ganz allgemein gefasst immer schon politisch, weil gemeinschaftsbegründend ist, und also Kirche *Polis* im eigentlichen Sinne ist, wie Armin Adam 2006 ebenso treffend wie lapidar angemerkt hat.³³ Im zeithistorischen Kontext der Bundesrepublik verweist der Begriff zunächst auf die politischen Stellungnahmen von Theologen und Amtsträgern im Zusammenhang mit der deutschen Teilung und dem Konflikt um die atomare Rüstung, wobei diese Interventionen zwar einerseits kaum repräsentativ für die Gesamtheit der Kirche gewesen sind, andererseits aber von dem Kurs der Adenauerregierung abgewichen sind und die Kirche nach »links« hin geöffnet haben.³⁴ Vollends polarisierend wirkt die Kategorie Politisierung aber erst im Zusammenhang mit dem Eindringen linker und marxistischer Strömungen in Theologie und Gemeindegearbeit, also im Kontext von Reform und Revolte um das Jahr 1968.³⁵ Die letztere Beobachtung ist grundlegend für die vorliegende Untersuchung, und zwar aus mehreren Gründen: Zunächst waren einige kirchliche Träger dieser Tendenz später in der Anti-AKW-Bewegung aktiv, das heißt, es gilt für die Kirche im Speziellen wie für die Bundesrepublik im Allgemeinen, dass die Initialzündung der Studentenbewegung die Umweltbewegung politisch mobilisieren half.³⁶ Im Anschluss daran kann man feststellen, dass eingeübte Formen der politischen Liturgie und Protestkultur, wie sie um 1968 entstanden sind, in der Auseinandersetzung um die Atomenergie eine zentrale Rolle spielten.³⁷ Und schließlich haben vor allem Bezüge zum Nationalsozialismus, die schon in den 1960er Jahren ein Instrument zur Diskreditierung bundesdeutscher Eliten waren, auch in der Kirche ihren Weg in die Kritik an der Atompolitik gefunden. Tatsächlich treten in den Auseinandersetzungen um die Atomenergie Verweise auf die historische

32 Greschat, *Protestanten*, 1994, S. 178.

33 Adam, *Politische Theologie*, 2006, S. 7.

34 Lepp, *Einleitung*, 2011, S. 17 f.

35 Widmann, »*Linksprotestantismus*«, 2011, S. 218.

36 Dannenbaum, »*Atom-Staat*«, 2005. Dannenbaum spricht augenzwinkernd von »Zerfallsprodukten« der Studentenbewegung, die sich im Protest gegen die Atomenergie engagierten, S. 268.

37 Stilbildend waren beispielsweise die sog. »Politischen Nachtgebete«, siehe Cornehl, *Sölle*, 2007.

Schuld und Verantwortung der Kirchen immer wieder hervor.³⁸ Die Konflikte waren auch deshalb teilweise so unversöhnlich und vehement, weil die Atomkraftgegner meinten, es handele sich bei ihrem Protest um politischen *Widerstand* aus einer unmittelbaren Notlage heraus. Aus den Bezügen zum Nationalsozialismus ergab sich daher die *Pflicht* zu bürgerhaftlichem Engagement gegen eine Technik, die nach dieser Lesart letztlich nur ein weiterer Ausdruck eines gesamtgesellschaftlichen Irrweges war.

Diese problematische Verknüpfung lässt sich auch auf die Verzahnung von ziviler und militärischer Nutzung der Atomtechnologie zurückführen. Technisch und auch im Hinblick auf den historischen Entstehungszusammenhang ist die Entwicklung von Reaktoren von der atomaren Waffentechnologie nicht zu trennen. Der Begriff »Massenvernichtung« ist hier der kulturelle Code, der in dem vermutlich von Erich Fromm geprägten Begriff des »nuclear Holocaust« mitschwingt.³⁹

Einordnung des Themas in die neueren Tendenzen der Umweltgeschichte

Unter Umweltgeschichte werden gemeinhin zwei verschiedene historische Teilgebiete verstanden, die zunächst einmal analytisch unterschieden werden müssen, nämlich einerseits eine Universalgeschichte des Mensch-Natur-Verhältnisses als anthropologisch ausgerichtete Betrachtung des Wandels von Ressourcenaneignung und -allokation,⁴⁰ andererseits die soziale Bewegungsgeschichte als Teilgebiet der Zeitgeschichte, in welcher die gesellschaftliche Problematisierung und Politisierung dieses als nunmehr krisenhaft wahrgenommenen Verhältnisses untersucht wird.⁴¹ Diese beiden Gebiete werden auf verschiedenen Vermittlungsebenen miteinander verknüpft, besonders dort, wo man im Wandel der menschlichen Naturaneignung »historische Fundamentalzäsuren« auszumachen meint.⁴² Für die Energiegeschichte hat sich in diesem Zusammenhang

38 Zur Schuldfrage der Kirche siehe auch Hockenos, *Church Divided*, 2004.

39 Fromm, »*Russia, Germany, China*«, 1961.

40 Exemplarisch wären hier zu nennen: Radkau, *Natur*, 2002; Guha, *Environmentalism*, 2000.

41 Sieferle, *Fortschrittsfeinde*, 1984; einen Überblick jüngerer Datums zum deutschen Kontext gibt Frank Uekötter, *Umweltgeschichte*, 2007; grundlegend für die Bundesrepublik Deutschland ist auch: Engels, *Naturpolitik*, 2006 und Mende, *Nicht rechts*, 2011.

42 Siemann/Freytag, *Umwelt*, 2003, S. 11.

ein allgemeiner Konsens gebildet, demzufolge um 1800 eine von fossilen Brennstoffen angetriebene industrielle Revolution stattgefunden hat, die nach ihrer Ausweitung zur Konsumgesellschaft in den 1950er Jahren dann um 1970 in eine fundamentale Zivilisationskrise mündete, welche bis in die Gegenwart hineinreicht.⁴³ Als einschneidend gilt hier nach wie vor die Veröffentlichung der Studie des Club of Rome über die Grenzen des Wachstums.⁴⁴ Dieser weit gespannte Bogen vom Ende des 18. bis zum letzten Drittel des 20. Jahrhunderts verläuft parallel zu einer Globalisierungsgeschichte der Umweltproblematik. Es ist entscheidend für das Verständnis der Umweltbewegung als Teil der Neuen Sozialen Bewegungen, dass diese energiehistorische Epocheneinteilung immer schon Teil von deren eigener politischer Selbstwahrnehmung war.

Der Zäsur im Umweltbewusstsein um 1970 ist daher in der Forschung viel Raum gegeben worden, wobei umstritten war, ob sich hier ein rein »objektiver Problemdruck« politisch Bahn brach, wie Joachim Radkau hervorhob,⁴⁵ oder ob es sich, in Anlehnung an Patrick Kupper, nicht eher oder eben gleichzeitig um eine kulturell vermittelte Sinnkrise der Industriegesellschaft handelte, in der sich Fortschrittsängste und neue Kontingenzerfahrungen vermischten.⁴⁶ Jedenfalls wird die »Krise gesellschaftlicher Naturverhältnisse«⁴⁷ mit dem Aufkommen eines linksalternativen Milieus historisch parallel geführt, was wiederum als Teilaspekt der Bewegungsgeschichte behandelt wird.⁴⁸ Es ist gleichermaßen ein Fluch und ein Segen für die historische Bewegungsforschung, dass die Stichwortgeber des neuen Umweltbewusstseins zu einer ausführlichen Selbstdokumentation neig(t)en, während die soziologische und politologische Bearbeitung des Feldes schon in einer Zeit expandierte, als Fragen der Ökologie gerade erst zum zentralen Diskussionsgegenstand sich entwickelten. So müsse nach Anselm Doering-Manteuffel und Lutz Raphael die Zeitgeschichte der Tatsache Rechnung tragen, »dass zahlreiche Phänomene bereits sozialwissenschaftlich dokumentiert und interpretiert worden sind«,⁴⁹ und – das sollte man auch bedenken – durchaus

43 Pfister, »1950er Syndrom«, 1996, siehe auch McNeill, *Planet*, 2003.

44 Meadows/Meadows, *Limits*, 1972; zur Epochenwahrnehmung siehe auch Jarausch, *Ende*, 2008.

45 Radkau, *Umweltgeschichte*, 1994, S. 27.

46 Kupper, »1970er Diagnose«, 2008.

47 Weingarten, *Krise*, 1993.

48 Rucht, *Milieu*, 2011.

49 Doering-Manteuffel/Raphael, *Boom*, 2008, S. 12.

mit offener Sympathie für die analysierten gesellschaftlichen Tendenzen und ihre Träger.⁵⁰

Was die Anti-AKW-Bewegung betrifft, so kommt ihr in der Forschung eine gewisse Führungsrolle zu. Die Gegnerschaft zu Atomkraftwerken sei, so heißt es bei Ute Hasenöhr, »das stilbildende Konfliktfeld des Umweltbereiches«.⁵¹ Der hohe Symbolcharakter der Anti-AKW-Bewegung ist, wenn man der jüngeren Forschung folgt, vor allem auf zwei Tatbestände zurückzuführen. Zunächst hat sie, im Unterschied zu anderen lokalen Protestereignissen, eine bundesweite Vernetzung der Protestkultur vorangetrieben und gab dabei spiegelbildlich den bundesweiten Problemzusammenhang von Energieversorgung, Wiederaufbereitung und Endlagerung wieder.⁵² Dann aber liegt in ihrem Gefahrenpotenzial eine neue Qualität der Bedrohung, die zeitlich und räumlich weit über die älteren Formen der Umweltbelastung hinausreicht und gleichzeitig auch gesellschaftspolitische Auswirkungen hat. In dem Ausbau der Atomenergie stellt sich für die Umweltbewegung die Grundsatzfrage nach der Transparenz und Legitimität eines industriepolitischen Regimes. Und genau dort sind auch die Anschlussstellen an die revolutionären und sozialutopischen Tendenzen der Umweltbewegung zu suchen, deren Träger in der Tat, so stellt schon Karl-Werner Brand fest, eine »polare Entgegensetzung von Ökologie und Ökonomie« postulierten,⁵³ und die zu einer »Überpolitisierung« (Roland Roth) von Umweltfragen geführt haben.⁵⁴ Die hypermoralischen Tendenzen der Anti-AKW-Bewegung, die den Weg in einen quasi-totalitären Atomstaat prophezeiten, werden heute kritisch begutachtet und völlig zu Recht mit den historischen Parallelerscheinungen eines durch Radikalenerlass und RAF-Terror verunsicherten Gemeinwesens in Verbindung gebracht.⁵⁵ Auch die dystopischen Elemente in einem Klassiker wie Ulrich Becks »Risikogesellschaft«, einer Schrift, die mittlerweile eine eigene Rezeptionsgeschichte aufzuweisen hat,⁵⁶ werden nicht mehr unwidersprochen hingenommen, und sie werden gleichzeitig historisiert. Anselm Doering-Manteuffel und Lutz Raphael beschreiben in diesem Zusammenhang die Herausbildung einer »bisweilen in chiliastische Dimensionen vor-

50 Ein Beispiel hierfür ist: Ohme-Reinicke, *Maschinenstürmer*, 2000; zur Kritik an der Bewegungsforschung siehe auch Engels, *Naturpolitik*, 2006, S. 324.

51 Hasenöhr, *Zivilgesellschaft*, 2011, S. 405.

52 Engels, *Naturpolitik*, 2006, S. 328, 334 und 346.

53 Brand, *Transformation*, 1999, S. 245.

54 Roth, *Bewegungen*, 1985, S. 31.

55 Engels, *Naturpolitik*, 2006, S. 396.

56 Metzler, *Demokratisierung*, 2010.

stoßende[n] Diskussion über Technikfolgen« und weisen damit auf die religiöse Dimension einer von Umweltängsten geprägten Endzeitwahrnehmung hin.⁵⁷ Recht schonungslos hat Annekatrin Gebauer diese Motive bei der historischen Betrachtung der Anfangszeit der *Grünen* aufgedeckt gemacht.⁵⁸ In Anlehnung an Ulrich Linse, der schon 1986 meinte, die Bewegung ziehe ihre »dynamische Kraft [...] aus dem in säkularisierter Form weiterlebenden Glauben an die Möglichkeit einer apokalyptisch-revolutionären Geschichtswende zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden«, meint auch Gebauer ein »eschatologisches Verständnis von Geschichte« auszumachen.⁵⁹ Das fügt sich auch in die bereits gemachte Beobachtung von Joachim Raschke und seiner Darlegung »apokalyptische[r] Erwartungshorizonte, nicht zuletzt expressive[r] Dramatisierungen wie das ›hier-und-jetzt-entscheidet-sich-Alles‹, das vor allem in Programmdebatten als ›Sofortismus‹ bekannt [sei].«⁶⁰

Wenngleich hier die Forschung bereits in den Bereich theologisch gefärbter Gegenwartsdiagnosen vordringt, bleibt sie doch eigentümlich stumm, wenn es um die Frage geht, wie Vertreter der Kirchen diese vielfältigen Bezüge zum weltanschaulichen Kernbestand des Christentums eigentlich beurteilt haben. Die reichhaltige theologische Literatur zur Umweltproblematik, die so überaus wegweisend für die Standortfindung der Kirchen gerade in der Frage der Atomenergie gewesen war, harret größtenteils noch der historisch-kritischen Analyse durch Umwelt- und Bewegungshistoriker. Es war den Kirchen ja nicht entgangen, dass Elemente einer säkularen Apokalyptik und Prophetie im gesellschaftlichen Diskurs über den Fortbestand der industriellen Zivilisation eine zunehmende Rolle spielten.⁶¹ Hier musste sie sich herausgefordert fühlen, sowohl in theologischer als auch in seelsorglicher Hinsicht.

57 Doering-Manteuffel/Raphael, *Boom*, 2008, S. 67.

58 Gebauer, *Apokalyptik*, 2003.

59 Linse, *Ökopax*, 1986, S. 65; Gebauer, *Apokalyptik*, S. 407. Über die Wahrnehmung einer »Apokalypse ohne Reich« schreibt Silke Mende, *Nicht rechts*, 2011, S. 372.

60 Raschke, *Die Grünen*, 1993, S. 46.

61 Auch Alain Touraine spricht bereits 1982 im Zusammenhang mit der Anti-AKW-Bewegung von Prophetien, ohne allerdings auf die Idee zu kommen, dass die verfasste Kirche in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen könnte, in: Touraine, *Prophetie*, 1982, S. 312.

Die Quellen

Da die evangelische Kirche eine ihrer gesellschaftlichen Bedeutung und ihrem Auftrag gemäÙe moderne Verwaltungsstruktur besitzt und darüber hinaus auch seit Jahrhunderten gewissenhaft ihr kulturelles Gedächtnis pflegt, macht sie ihr Archivgut nach den üblichen für öffentliche Einrichtungen geltenden Regeln der Allgemeinheit zugänglich. Die Selbstdokumentation ist allem Anschein nach oft lückenlos und gelegentlich redundant, so dass sich der Historiker einer kaum zu bewältigenden Materialfülle gegenüber sieht. So musste hinsichtlich der Standorte eine pragmatische Auswahl getroffen werden, denn schon die Sichtung von Archivalien in sämtlichen landeskirchlichen Archiven erschien innerhalb der arbeitsökonomischen Möglichkeiten dieser Arbeit nicht angezeigt. Nun haben sich die Konflikte um die Atomenergie aus geografischen und politischen Gründen in bestimmten Gegenden mit besonderer Vehemenz abgespielt, und so bot es sich an, in bevorzugtem Maße bei den Landeskirchen zu forschen, in deren Zuständigkeitsbereich sich die am heftigsten umstrittenen Standorte für Atomanlagen befanden. Möglichst vollständig durchgesehen wurden deshalb die Bestände der Landeskirche Hannover (Atomkraftwerk Grohnde, Endlager Gorleben), Nordelbien (Standort Brokdorf), der Landeskirche in Baden (Standort Wyhl) und der Evangelischen Kirche im Rheinland (Standort Kalkar). Hier fand sich Korrespondenz der jeweiligen Umweltbeauftragten, wobei gelegentlich Sachakten mit Standortnamen angelegt wurden, so dass sich die Abläufe um eine umstrittene Anlage herum gut rekonstruieren ließen. Aus den Akten der Kirchenämter und den Dienstenachlässen der Bischöfe lässt sich besonders gut die Stimmungslage der einfachen Kirchenmitglieder und kirchlichen Umweltaktivisten ablesen. In Zeiten innerer Konflikte und im Zeichen stärker werdender Umweltängste wandte man sich hilfeschend an die Landesbischöfe, die offenbar bemüht waren, sich der Anliegen persönlich anzunehmen, wenn auch gelegentlich die Diktion und Handschrift von Mitarbeitern der Kirchenkanzleien zu erkennen ist. Aber immerhin gab es einen regen Austausch zwischen Amtskirche und Volkskirche, manchmal in derber Wortwahl und beleidigtem Unterton und immer in den Spannungsfeldern von Ermahnung und Beschwichtigung, von Gewissensnot und zivilgesellschaftlicher Verantwortung.

In etwas ruhigere Gewässer gerät man, wenn man die Akten des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin durchsieht, in denen die Aktivitäten der umweltpolitischen Gremien der Kirche dokumentiert sind. Von herausragender Bedeutung ist der Bestand des Beauftragten für Umwelt-

fragen, Pfarrer Kurt Oeser, der dem Netzwerk der landeskirchlichen Umweltbeauftragten vorstand und mit praktisch jedem, der sich in dem Konflikt zu Wort meldete, korrespondiert hat, vom einfachen Gemeindepfarrer bis zu den mächtigen Vorständen der Energieversorgungsunternehmen, Reaktorherstellern, den technischen und wissenschaftlichen Experten und den zuständigen Politikern auf Landes- und Bundesebene. Hier finden sich die Protokolle hochkarätiger Gesprächsrunden und Tagungen, und hier treffen die Vertreter einer selbstbewussten technokratischen Elite auf die intellektuellen Stichwortgeber des protestantischen Bildungsmilieus. Im Zentralarchiv findet man auch die Protokolle der regelmäßigen Besprechungen der Umweltbeauftragten. Man kann feststellen, dass das Thema Atomenergie trotz anderer drängender Umweltprobleme eine herausragende Stellung einnahm. Hier finden sich auch die Entwürfe von Memoranden und Stellungnahmen zum Thema. Man kann nachvollziehen, wie um Standpunkte und Formulierungen gerungen wurde, und es wird deutlich, dass die kirchlichen Äußerungen, die schließlich öffentlich wurden, immer schon das Ergebnis interner Kompromisse und diplomatischer Rücksichtnahmen waren. Man bewegt sich bei diesen Quellen dabei schon im Grenzbereich zwischen Überrest und Tradition. Denn nichts, was auf den ersten Blick als Ergebnis internen Verwaltungshandelns sich in den Akten niederschlug, scheint völlig ohne den Blick auf die Außenwirkung formuliert worden zu sein. Die innerkirchliche Debatte verlief selten klandestin, denn die kirchlichen Atomkraftgegner suchten die Öffentlichkeit und wollten gehört werden. Es lag nicht in ihrem Interesse, die vielen Sträube mit ihren Gegnern nur hinter verschlossenen Türen auszufechten. Wichtiges Merkmal ist dabei die Pluralität der Akteure und Standpunkte in Fragen, die nicht unmittelbar den Kern der christlichen Botschaft betrafen. Vieles, was gesagt und getan wurde, beruhte schon auf der Beschlusslage und dem Konsens des Gremiums, das an die Öffentlichkeit trat. Was auch immer als verbindlich und orientierungsweisend ausgegeben wurde, war immer schon der Abschluss eines kommunikativen Prozesses, der nicht zentral gesteuert wurde. Lediglich dort, wo die Integrationskraft der Kirche, ihre Offenheit für verschiedene Positionen und mithin ihr inklusiver sozialer Charakter tatsächlich oder vermeintlich auf dem Spiel standen, ließen sich die Kirchenleitungen zu mahnenden Worten oder dienstrechtlichen Drohungen hinreißen. Die ansonsten recht langmütigen Haltungen von Kirchenämtern und Bischöfen haben ihren Ursprung letztlich in der protestantischen Idee vom Laienpriestertum und dem vordringlich seinem eigenen Gewissen verpflichteten Kirchenmitglied. Die Autorität der Bischöfe war über die engen Grenzen dienst-

licher Vorschriften hinaus hauptsächlich symbolischer Natur. Was sich dann auf der Bühne dieses kirchlichen Partikularismus als prozessual wirksam entfalten konnte, war zweierlei: einerseits das Engagement und Charisma einzelner Meinungsführer und Initiativgruppen, die in der Lage waren, Gleichgesinnte um sich zu scharen, publizistisch aktiv zu werden und nach Möglichkeit die Debatte zu steuern. Andererseits bestimmte natürlich die Nähe zum Standort das Ausmaß der Proteste und die Dynamik der Politisierung kirchlichen Handelns, die sich dann auch in der Überlieferung der jeweiligen Landeskirchen niederschlägt. Es überrascht daher nicht, dass zum Beispiel die Landeskirche Baden, die sich schon im Zusammenhang mit den Protesten in Wyhl mit dem Thema befasst hatte, nach dem Tschernobyl-Unfall ihre kritischen Verlautbarungen zur Atomenergie, die sie bereits im Jahre 1977 veröffentlicht hatte, nur noch wiederholen beziehungsweise bekräftigen musste.⁶²

Damit wäre auch schon der Stellenwert der kirchlichen und theologischen Publizistik zum Thema Atomenergie angesprochen. Man findet intern kaum ein Argument, das seinen Weg nicht irgendwann in die unüberschaubare Verlautbarungsliteratur der kirchlichen Atomkraftgegner gefunden hätte. Und so sind natürlich das zeitgenössische Schrifttum, einschließlich der kirchlichen Pressemeldungen und Zeitungsartikel, ebenso die umweltethischen Stellungnahmen der Pfarrer, Bischöfe und Universitätstheologen auch als historische Quelle anzusehen und dementsprechend textkritisch zu kontextualisieren. Besonderes Gewicht hat dabei ein bereits kurz nach dem Unfall von Tschernobyl erschienener und umfassender Sammelband mit kirchlichen Stellungnahmen zu »Energiepolitik und Gefahren der Kernenergie«, der von Hans Diefenbacher, Ulrich Ratsch und Hans-Richard Reuter herausgegeben wurde.⁶³ Schließlich sind die Schriften, die einst als Fachliteratur und theologische Abhandlungen für die Orientierung in der umweltethischen Debatte auf den Markt kamen, aus Sicht der vorliegenden Arbeit ebenfalls historisches Anschauungsmaterial.

Einige problemorientierte Anmerkungen zum Stellenwert theologischer Aussagen für diese Untersuchung müssen ergänzend noch angeführt werden. Einer der mutmaßlichen Gründe, warum sich Zeithistoriker wenig oder selten mit jüngeren Entwicklungen in den Kirchen befasst und das Feld den Kirchenhistorikern an den theologischen Fakultäten überlassen haben, könnte in der Annahme bestehen, dass sich Fragen des persönlichen Glaubens und der religiösen Praxis dem Zugriff

62 Siehe Diefenbacher/Ratsch/Reuter, *Energiepolitik*, 1986, S. 14.

63 Ebd.

wissenschaftlicher Analyse und damit der Zumutung ständiger Kritik, Revision und Dekonstruktion ab einem gewissen Punkt entziehen. Und in der Tat, so wie Kontingenzerfahrungen »aufklärungsresistent« bleiben, um mit Hermann Lübke zu sprechen,⁶⁴ so verteidigen die Kirchen und mit ihnen die Theologie einen Kern unverrückbarer und weder zu beweisender noch zu widerlegender Überzeugungen, d. h. Grundannahmen metaphysischer, mythischer, transzendenter und ahistorischer Art. Für die Theologie sind Geschichtswissenschaft und Hermeneutik Hilfswissenschaften, während sie einen Teilbereich ihrer Überzeugungen noch als dogmatisch anerkennt, was den modernen Geisteswissenschaften an sich schon wesensfremd ist. Aus ihrer Sonderstellung als Weltanschauungslehre ergeben sich für den in diesen Fragen agnostisch argumentierenden Zeithistoriker doch einige Probleme. Während die Kollegen aus der Mediävistik und der Frühen Neuzeit eine unentwerrbare Verschränkung von religiösen und politischen Anschauungen als das historisch Fremde und Andere einer vormodernen Welt aus anthropologischer Distanz betrachten können, begibt sich der vom (umstrittenen) Säkularisierungsparadigma geprägte Zeithistoriker in der jüngsten Vergangenheit auf schwieriges Terrain.⁶⁵ Denn einerseits muss religiöse Sinnfindung, die im Zeichen religiöser Pluralität oft als Privatsache angesehen wird, als gesellschaftlich relevant wieder auf die Bühne zurückgeholt werden. Andererseits will man sich nicht auf eine Diskussion einlassen, in der es darum geht, ob nun eine bestimmte Sicht der Dinge mit anerkannten Auslegungskonventionen biblischer Texte oder großen theologischen Schulen im Einklang steht. Man muss also mit den theologischen Aussagen argumentieren, ohne theologisch zu argumentieren. Dabei ist die Behauptung der unmittelbaren, aktuellen ethischen Relevanz von mythopoetischen Zeugnissen einer altorientalischen Welt, trotz intensiver theologischer Debatten um eine Entmythologisierung des Christentums, eine für religionskritische Zeitgenossen beachtliche intellektuelle Herausforderung. Zudem muss man mit Werner K. Blessing konzedieren, dass der Gegenstand »gläubigen Menschen etwas Existentielles bedeutet, das jenseits des wissenschaftlich zugänglichen Raumes liegt.«⁶⁶ Der Text der Bibel springt für die Gläubigen, ob nun in wörtlicher oder symbolischer Auslegung, historisch unvermittelt über die alles umwälzenden Mächte der Geschichte hinweg in unsere Gegenwart. Das gilt selbst für

64 Lübke, *Religion*, 1986, S. 219.

65 Siehe hierzu auch Lehmann, *Säkularisierung*, 2004; Pollack, *Historische Analyse*, 2011, S. 483.

66 Blessing, *Kirchengeschichte*, 1996, S. 48.

diejenigen, die die Geschichte der kulturellen Aneignungen der Texte durch nachfolgende Epochen bewusst als Teil der Heilsgeschichte wahrnehmen und damit in der geistes- und kulturhistorischen Verschmelzung verschiedener Traditionen durchaus keine Entfremdung vom eigentlichen Kern der Überlieferung sehen. Die unmittelbare handlungsleitende Forderung der Gläubigen ist immer gegeben. Zweifel an der von Menschen gemachten Kirche sind zwar erlaubt; Zweifel an der interkonfessionell anerkannten christlichen Botschaft selbst jedoch führen immer in die Krise, denn das Bekenntnis fordert schon eine gewisse Verbindlichkeit. Daraus ergibt sich für die zeithistorische Darstellung aber die Notwendigkeit, den Geltungsanspruch theologischer Aussagen für politische Probleme der Gegenwart gelegentlich am biblischen Text selbst zu prüfen, zumindest im Hinblick auf Konsistenz und Plausibilität, ohne dass hier einer bestimmten Auslegung der Vorzug gegeben werden soll. Damit hätte sich die Frage nach den persönlichen Überzeugungen der an der Kirche interessierten Zeithistoriker gleich mit erledigt: Eine Gretchenfrage stellt sich hier nicht.⁶⁷ Darüber hinaus ist noch zu beachten, dass theologische Aussagen an der Basis politisch aktiver Kirchenmitglieder immer schon in einer vereinfachten, im Alltag handhabbaren und manchmal schlagwortartigen Form ankommen. Wenn die Vermittlung zwischen akademischen Debatten und einer alltagstauglichen Sprache des Protestes gerade bei der Frage der Atomenergie immer schon an der Kluft zwischen technischen Experten und Laien leidet oder scheitert, so gilt das vermutlich auch für Teile der Theologie, die sich fortdauernd aufgefordert fühlt, klar und in menschenfreundlicher Prosa zu sagen, was man von einem Christen in diesem Konflikt erwarten kann. Diese Frage bleibt bis auf wenige Grundannahmen im hier untersuchten Zeitraum umstritten, und deshalb will auch die vorliegende Arbeit nicht im Ansatz den Versuch machen, sie zu beantworten.

Anmerkungen zur Darstellungsweise und Methode

Die Diskursanalyse sperrt sich gegen chronologische Erzählweisen. Deswegen werden in der vorliegenden Arbeit die Diskursfelder systematisch vorgestellt, da sie von zeitlich relativ stabilen Topoi beherrscht werden. Die Ausführungen folgen einer Dreiteilung, in deren einzelnen Abschnitten die religiöse, die politische und die kulturelle Perspektive ein-

67 So ist Werner K. Blessing auch zuzustimmen, der meint, die kirchliche Zeitgeschichte müsse sich nicht »von einer persönlichen Affinität zum Objekt« leiten lassen, ebd., S. 35.

genommen wird, wobei diese Abgrenzung selbst schon wieder ein Konstrukt der Darstellungsweise ist. Natürlich überschneiden sich die Diskursfelder im komplexen Wirkungsgefüge kirchlicher Aktivitäten. Selbst wenn man nun der zeitlichen Dynamik der Auseinandersetzung innerhalb des Untersuchungszeitraumes als Narrativ den Vorzug geben wollte, ergäbe sich der Befund, dass die Kirche als Ganzes kein Motor dieser Entwicklung ist, sondern sich mit dem gesellschaftlichen Wandel gleichsam in Resonanz befindet (siehe dazu auch den nächsten Abschnitt), also mitschwingt, und damit dem Gang der Ereignisse weder hinterherläuft noch ihn vor sich hertreibt. Was eigentlich geschieht, wird am besten sichtbar durch die Form eines Panoramas mit einem Nebeneinander verschiedener Akteursräume. In diesen Räumen wird diskutiert, protestiert und publiziert, und zwar mit unterschiedlicher Intensität, mit ansteigender und abflauernder Beteiligung der Kirchenmitglieder und mit regionalen Einfärbungen. Der eigentliche historische Wandlungsprozess von einer Amtskirche, die sich im Streit um die Atomenergie als neutral versteht, zu einer, die sie entweder deutlich ablehnt oder aber ablehnende Haltungen zulässt, vollzieht sich in evolutionärer und keinesfalls revolutionärer Weise, um hier einen etwas abgegriffenen Topos zu bemühen. Das geschieht dann intern mit unterschiedlichen Fließgeschwindigkeiten und übrigens auch unabhängig von generationellem Wandel. Denn eines wird nach Durchsicht der Quellen sofort klar: Die Ablehnung der Atomenergie innerhalb der Kirchen war keine Altersfrage. Lediglich die Formen der Auseinandersetzung mögen altersspezifisch unterschiedlich ausgefallen sein, aber das gilt dann ja auch für den sich wandelnden Politik- und Diskussionsstil in der Bundesrepublik insgesamt.

Der zeitliche Rahmen lässt sich innerhalb einer Diskursanalyse ebenfalls nur mit bedingter Präzision abstecken. Ungeachtet der immer noch anhaltenden Diskussion um die Atomenergie kann man die frühen 1970er Jahre als Beginn eines innerkirchlichen Lernprozesses bezeichnen, an dessen vorläufigem Endpunkt heute gemeinhin Konsens darüber herrscht, dass es ein ungelöstes Energieerzeugungsproblem gibt, dass selbst nach einem Ausstieg aus der Atomenergie die Entsorgungsfrage noch nicht geklärt ist und dass sich die Kirche in ihrer gesellschaftlichen Funktion mit dem Thema auseinandersetzen muss und ihren Mitgliedern Bildungsangebote, Orientierung und Halt schuldig ist.

Das Ende des Untersuchungszeitraumes ergibt sich zunächst schlicht aus der Tatsache, dass auch in den kirchlichen Archiven in der Regel eine Frist von 30 Jahren bis zur Öffnung der Akten existiert, so dass die zweite Hälfte der 1980er Jahre nur noch mit Hilfe von publizierten Quellen

bearbeitet werden kann. Vor allem aber hat die alte Bundesrepublik als westlicher Teilstaat und Provisorium 1990 aufgehört zu existieren, und damit änderten sich die politischen Rahmenbedingungen für das kirchliche Engagement in Umweltfragen, wobei die Probleme nach der Wiedervereinigung nicht geringer geworden sind und zum Teil durch die Altlasten der ehemaligen DDR sogar verschärft ins Bewusstsein traten.⁶⁸ Aber das rasche und weitgehend friedliche Ende des Systemkonfliktes hat zumindest die Angst vor einem Atomkrieg in den Hintergrund gedrängt und die prinzipielle Offenheit historischer Prozesse zurück ins allgemeine Bewusstsein gerufen. Die Untersuchung wird also die zwei Jahrzehnte zwischen 1970 und 1990 als relativ geschlossene Formierungs- und Verstetigungsphase der kirchlichen Auseinandersetzung mit der Atomenergie in der alten Bundesrepublik vorstellen.

1.2 Die evangelische Kirche in der Gesellschaft der Bonner Republik

Mit der Teilung Deutschlands veränderten sich die Rahmenbedingungen der politischen Existenz der deutschen evangelischen Kirchen grundlegend. Anders als ihr katholisches Pendant waren sie an das Schicksal der Nation gebunden, verloren aber nun durch die demografische Zusammensetzung des westdeutschen Teilstaates erheblich an Gewicht. Zwar kam es zur endgültigen Teilung der organisierten deutschen evangelischen Christen erst durch die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR im Jahre 1969, aber eine effiziente Zusammenarbeit war schon zu Zeiten des Mauerbaus ausgesprochen schwierig gewesen. In der Bundesrepublik dominierte mit der CDU lange eine Partei, die sich zwar die Überwindung der konfessionellen Gegensätze auf die Fahnen geschrieben hatte, deren Mitglieder jedoch bis 1970 zu über 70 Prozent katholisch gewesen waren.⁶⁹ Die Sozialdemokratie indes hatte die Bereitschaft zur Kooperation mit den Kirchen ausdrücklich auch erst im Godesberger Programm von 1959 formuliert.⁷⁰

So musste sich die evangelische Kirche in der Bundesrepublik eine stabile Legitimationsgrundlage neu schaffen, und dazu gehörte auch, dass sie sich mit der eigenen Rolle im Zusammenhang mit der politischen Katastrophe des Nationalsozialismus auseinandersetzte. Hatte die

68 Hünemörder, *Frühgeschichte*, 2004, S. 338.

69 Buchstab, *60 Jahre CDU*, 2005, S. 6.

70 Lepp, *Einleitung*, 2011, S. 17 f.

berühmte Stuttgarter Schulderklärung vom Oktober 1945 in erster Linie dazu gedient, die evangelische Kirche auf internationaler Ebene wieder gesprächsfähig zu machen, so war darin doch auffällig nur von dem eigenen Versagen *gegenüber* dem Nationalsozialismus, weniger aber von der aktiven Beteiligung *am* Nationalsozialismus die Rede gewesen.⁷¹ Die Autoren dieser Erklärung, die Ratsmitglieder der EKD Hans Christian Asmussen, Otto Dibelius und Martin Niemöller, hatten darin Folgendes bekannt: »Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.«⁷² Damit stellte man sich nun dezidiert in die Nachfolge der Bekennenden Kirche, die dem Nationalsozialismus zwar Widerstand entgegengesetzt hatte und doch dem eigenen Selbstverständnis nach nie eine Organisation des politischen Widerstandes schlechthin gewesen war oder sein wollte.⁷³ Was man sich mit dieser Traditionsbildung zusätzlich einhandelte, war eine selbstaufgelegte Debatte über das Verhältnis der Kirche zum säkularen Staat, die auf die Barmer Erklärung von 1934 zurückging. Für die Kirchenverfassungen, aber vor allem für den gesellschaftlichen Standort der Kirchen, hatte das kaum zu überschätzende Folgen. Es blieb umstritten, ob die Akteure aus der Bekennenden Kirche das im Sinn hatten, als sie die Barmer Erklärung schrieben. Hier kann man nun gewiss nicht von den Ergebnissen auf die Intentionen schließen. Dennoch wurde die Erklärung zu einem Bestandteil der Verfassungswirklichkeit der Kirche – sie ist auch ganz konkret Bestandteil vieler Kirchenordnungen –, vor allem durch die Konsequenzen, die man aus der zweiten und der fünften These ziehen zu können glaubte.⁷⁴ Politisch relevant und folgenreich sind die beiden so-

71 Ausführlich dazu: Hockenos, *Church Divided*, 2004, passim.

72 Der Wortlaut der Erklärung findet sich auf der Internetseite der EKD, http://www.ekd.de/bekenntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html, (Abruf 19. Juni 2015).

73 Das betonte auch Erwin Wilkens, der langjährige Mitarbeiter und ab 1974 Vizepräsident der Kirchenkanzlei der EKD im Jahre 1978, in: Wilkens, *Politischer Dienst*, 1978, S. 18.

74 In folgenden Kirchenordnungen und Verfassungen der EKD und ihrer Gliedkirchen wird die Bekenntnisschrift von Barmen ausdrücklich erwähnt: Grundordnung der EKD vom 8. Juli 1948, Artikel 1, 3; Ordnung der Evangelischen Kirche der Union vom 20. Februar 1950, Grundartikel 7; Verfassung der VELKD

genannten »Verwerfungen« am Schluss der Thesen, die hier noch einmal direkt gegenübergestellt werden sollen:

»Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu Eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.«⁷⁵

Und: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.«⁷⁶

Was hieraus folgt, ist die Ablehnung des totalen Staates, aber auch die Ablehnung der Theokratie. Entscheidend jedoch ist, dass die Eigenwürde von Kirche und Staat nicht im Sinne einer falsch, weil als politikfeindlich verstandenen Lehre von den zwei Reichen oder, wie es auch heißt, den zwei Regimentern, bestimmt wird.⁷⁷ Denn so sehr sich welt-

vom 8. Juli 1948, Artikel 2; Evangelische Landeskirche in Baden, Grundordnung vom 23. April 1958, Vorspruch Abschnitt 5; Grundordnung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg vom 19. November 1994, Vorspruch 5; Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig vom 6. Februar 1970, Artikel 2, Abschnitt 2; Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 17. März 1959, im Grundartikel; Kirchenordnung der Evangelisch-lutherischen Kirche in Oldenburg vom 20. Februar 1950, Artikel 1, Abschnitt 3; Kirchenordnung der Pommerschen Evangelischen Kirche vom 2. Juni 1950, wo es heißt: »Sie weiß sich zu immer neuer Vergegenwärtigung und Anwendung dieser Bekenntnisse verpflichtet, wie dies auf der Bekenntnissynode in Barmen 1934 beispielhaft geschehen ist.«; Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode Evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland vom 9. Juni 1988); Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 2. Mai 1952: »Sie bejaht die theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen als eine schriftgemäße, für den Dienst der Kirche verbindliche Bezeugung des Evangeliums« (im ersten Grundartikel); Grundordnung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen vom 16. März 1980, Artikel 3 letzter Satz; Kirchenordnung der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, Vorspruch Abschnitt 5; Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Westfalen vom 1. Dezember 1953, Grundartikel Abschnitt 2; siehe Kraus, *Kirchenverfassungen*, 2001.

⁷⁵ Ebd., S. 919.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Zur Debatte um die »Zwei-Reiche-Lehre« siehe u. a.: Graf, *Kulturluthertum*, 1988, Schramm, *Evangelische Kirche*, 2014, S. 63.

liche Herrschaft und Kirche in den Grenzen ihrer Einfluss-Sphären anerkennen müssen, so sehr ist doch der einzelne Christ in der Gesamtheit seiner Existenz zum Dienst an Christus verpflichtet, das heißt der Staat kann nichts von ihm verlangen, was diese Pflicht aufhebt oder in ihr Gegenteil verkehrt. Insofern greift die in diesem Prinzip als »Königsherrschaft Christi« zusammengefasste Auffassung schon auf alle Bereiche des Lebens zu.⁷⁸ Das Spannungsverhältnis zwischen »Zwei-Reiche-Lehre« und »Königsherrschaft Christi« ist viel zu komplex, als dass man ihm im Rahmen dieser Arbeit auf angemessene Weise Rechnung tragen könnte. Der historische Kontext ist klar: Man wollte den Totalitätsanspruch des NS-Staates abwehren, ohne ihm die Kirche als politische Macht entgegengesetzt zu müssen. Aber allein auf den Kontext der NS-Herrschaft, wie viele der konservativen Lutheraner sich das nach dem Krieg gewünscht hatten, konnte man Barmen als Bekenntnisschrift eben nicht reduzieren.⁷⁹ Die »Königsherrschaft Christi« ist kein Programm zur Politisierung der Kirche, sondern sie ergibt sich aus einem Dienst der Christen, der »freiwillig und dankbar« zu erfolgen hat.⁸⁰ Dennoch kann sie, wenn sie als Gegenpol der als apolitisch verurteilten Trennung der Regimenter verstanden wird (was ebenfalls umstritten ist), eben auch Grundlage der Idee vom »Öffentlichkeitsauftrag« der Kirche sein, Grundlage ihrer Weltzugewandtheit und sozialetischen Verpflichtung.⁸¹ Über den Konflikt zwischen konservativen Lutheranern und den Anhängern des bedeutenden Schweizer Theologen Karl Barth im Bruderrat der EKD ist viel geschrieben worden.⁸² Der Bruderrat hatte sich in seiner als »Darmstädter Wort« berühmt gewordenen Erklärung von 1947 »zum politischen Weg unseres Volkes« im Gegensatz zur Stuttgarter Erklärung dezidiert zu den »Irrwegen« der Christen geäußert, die den Nationalsozialismus unterstützt hatten.⁸³ Das hatte zu heftigen Auseinandersetzungen geführt, die hier auch nicht näher geschildert werden können. Es bleibt der Befund, dass man vor diesem Hintergrund nun um eine

78 Siehe hierzu Honecker, *Weltliches Handeln*, S. 72-99.

79 Zum Streit der Auffassungen nach 1945 siehe ausführlich: Hauschild, *Konfliktgemeinschaft Kirche*, 2004, passim; und: Hauschild, *Stellenwert*, 1984.

80 Honecker, *Weltliches Handeln*, S. 72-99, S. 94.

81 Entscheidend hier auch das »Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben«, das auf der Kirchenkonferenz in Treysa 1945 von Theodor Steltzer, Hanns Lilje und Gerhard Ritter formuliert worden war. Siehe dazu: Greschat, *Kirche und Öffentlichkeit*, 1979; Lepp/Nowak, *Evangelische Kirche*, 2001.

82 Lepp, *Einleitung*, 2011, S. 16.

83 Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung, *Wort des Bruderrates*, 1997, S. 7.

neu definierte Rolle der evangelischen Kirche in der politischen Welt ringen musste, und deshalb sah sich deren innerer Kern auf längere Sicht zur Öffnung gegenüber demokratischen Werten und einem freimütigen Meinungspluralismus gezwungen. Das aber erst legitimierte die Kirche zur Teilhabe und Mitsprache an gesellschaftlichen Prozessen, an der Bildungspolitik und dem Rundfunk- und Gesundheitswesen. Das ist der entscheidende Befund auch für die in dieser Arbeit vorgestellten Probleme. Die evangelische Kirche ist mit ihrem Anspruch auf moralische Autorität (denn eine andere hat sie faktisch nicht) in der Welt, sie versteckt sich nicht hinter Mauern, sie ist auf konflikträchtige Weise durchlässig für gesellschaftliche Strömungen und sie wird von keiner Orthodoxie geschützt. Tatsächlich ergibt sich daraus die Unmöglichkeit, sie als Akteur noch kohärent zu beschreiben, jedenfalls im Sinne einer Theorie der rationalen Entscheidung. Das hat zunächst mit der Vielzahl an Kirchen zu tun, die sich territorial nach 1945 neu verfassten und die auf mehreren Ebenen miteinander verschränkt waren. Zwischen 1945 und 1990 bestanden in Deutschland 17 Landeskirchen. Darüber hinaus gab und gibt es eine komplexe Leitungs- und Organisationsstruktur im Nebeneinander von mehreren Verbänden und Zusammenschlüssen. Hartmut Löwe skizzierte 1990 einen »üppigen« [...] »Aufwand an Organisation auf überlandeskirchlicher Ebene« wo es »die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Evangelische Kirche der Union (EKU), Reformierten Bund, Arnoldshainer Konferenz (AKf), Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), Lutherischen Weltbund (LWB), Reformierten Weltbund (RWB) und Konferenz Europäischer Kirchen« gibt.⁸⁴ Davon abgesehen bilden die innerkirchlichen Strukturen, wie in dieser Arbeit mehrfach deutlich werden wird, allenfalls eine Akteurskonstellation, besser noch: einen Resonanzraum, der trotz eines weltanschaulichen Kerns mit der Umgebung auf vielfältige Weise »mitschwingt« (siehe Einleitung). Die evangelische Kirche wäre auch nicht die »Konfliktgemeinschaft«, als die sie immer noch gesehen wird und sich auch selbst versteht, wenn dieser offene Raum heute nicht noch weiterbestünde.⁸⁵

Hieraus ergibt sich dann auch immer wieder die Frage, welches Mandat die Kirchen in gesellschaftspolitischen Fragen eigentlich haben. Dass die Bibel keine Antworten auf Fragen hat, die sich ihren Autoren nie stellten, wie Martin Honecker betont, ist ebenso einleuchtend wie die Feststellung, dass sich Christen in ihrem Glauben durch die Krisen der

84 Löwe, *Blick*, 1990, S. 279.

85 Hauschild, *Konfliktgemeinschaft Kirche*, 2004, S. 216

Moderne immer wieder herausgefordert fühlen.⁸⁶ Auch die Leuenberger Konkordie von 1973, in der sich die reformatorischen Kirchen Europas zu den Grundlagen ihrer Gemeinschaft äußerten, hat hier keine endgültige Klarheit gebracht. Aber immerhin heißt es dort in Bezug auf die Rechtfertigungsbotschaft: »Diese Botschaft macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt und bereit, in diesem Dienst auch zu leiden. Sie erkennen, daß Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfaßt. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies macht es notwendig, daß sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachgemäßen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, daß Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht.«⁸⁷

Auch in der Entwicklung des konziliaren Prozesses kann man ein Mandat zur politischen Verantwortung der Christen erkennen, als auf der Versammlung des Weltkirchenrates in Vancouver im Jahre 1983 die gemeinsame Verpflichtung auf »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« beschlossen wurde.⁸⁸

Wandel oder Niedergang?

In einem auffälligen Kontrast zur Weltzugewandtheit der evangelischen Kirchen nach 1945 steht indessen eine Entwicklung, die das Nachdenken über die jüngste kirchliche Zeitgeschichte maßgeblich bestimmt und den Historikern Kopferbrechen bereitet. Denn in den letzten sechs Jahrzehnten hat ein Prozess der »Entkirchlichung« stattgefunden, bei dem ein großer Teil der sozialen Bindekraft der Institution verloren ging, was sich in sinkenden Mitgliederzahlen und Gottesdienstbesuchen niederschlägt. Es hat sich allerdings als problematisch herausgestellt, diese Tendenzen unter dem Schlagwort der »Säkularisierung« zu fassen.⁸⁹ Denn dieser Begriff transportiert zu viel weltanschauliches Gepäck, so als ließe sich von der Abwendung von der Kirche auch gleich auf die

86 Honecker, *Weltliches Handeln*, 1972, S. 97.

87 Kraus, *Kirchenverfassungen*, 2001, S. 926.

88 Siehe hierzu Müller-Römheld, *Bericht aus Vancouver*, 1983.

89 Hartmut Lehmann stellt gar vier Varianten des Deutungsmodells Säkularisierung vor, nämlich erstens: »Nachlassen des Wissens von Religion«, zweitens als »Rationalisierung, Entzauberung, Verwissenschaftlichung«, drittens als Verlust des »Monopol[s] bei der Bewältigung schwieriger Lebenssituationen« und viertens als »Transformation der Kultur« unter den Stichworten »Privatisierung, Individualisierung, Ausdifferenzierung«, in: ders., *Säkularisierung*, 2004, S. 57.