

Mitteilungen

zur

Kirchlichen Zeitgeschichte

8/2014

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
von Claudia Lepp und Harry Oelke

8/2014

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
32/2014

Redaktion: Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte
Redaktionelle Mitarbeit und Layout:
Tanja Posch-Tepelmann
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
www.kirchliche-zeitgeschichte.info

Druck: Uni Druck
Herbert Novotny
Maisinger Weg 19
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908

Inhalt

Editorial 7

Aufsätze

Die deutsche protestantische Theologie
und der Erste Weltkrieg
Jan Rohls 11

Gebetsriemen und Eisernes Kreuz. Aus den Arbeiten am
Synagogen-Gedenkband Bayern
Axel Töllner / Cornelia Berger-Dittscheid 59

Bekennende Kirche und Ökumene – Anmerkungen zu einer
strapazierten Gemeinschaft in den Jahren 1933–1934
Jens Holger Schjørring 87

Otto Carl Kiep –
Als patriotischer Christ dem Nationalsozialismus widerstehen
Tamara Späth 117

Der bayerische Weg nach Barmen. Die bayerische
Kirchenleitung und die Barmer Theologische Erklärung
nach der Reichsbekennnissynode in Wuppertal-Barmen
Nora Andrea Schulze 147

Die Evangelisch-Lutherischen Kirchen Hamburgs und
Schleswig-Holsteins nach 1945: Die politische Haltung
der kirchlichen Mehrheit
Stephan Linck 195

Edition

Von der Kraft des Glaubens und den Privilegien
der Minderheit – Ein Interview mit dem Leipziger
Superintendenten Herbert Stiehl
Detlef Pollack 223

Berichte

- Protestanten in Polen 1918–1939: Eine Frage der Loyalität?
(Dissertationsprojekt)
Pascale Mannert 241
- Die Ordnung der Kirche. Eine Geschichte der „Volkskirche“
im deutschen Protestantismus 1918–1989/90
(Dissertationsprojekt)
Benedikt Brunner 247
- Die Beziehungen zwischen der Schwedischen Kirche und
dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR im
späten Kalten Krieg (1968–1989) – (Dissertationsprojekt)
Almut Bretschneider-Felzmann 257
- Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung:
Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014.
Ausstellungsprojekt zur Barmer Theologischen Erklärung
in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen
Siegfried Hermle / Thomas Martin Schneider 265
- Religion und Lebensführung im Umbruch der langen
sechziger Jahre (Tagungsbericht)
Felix Nothdurft 281

Nachrichten

- Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte
- Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur
 Kirchlichen Zeitgeschichte“ 291
- Veröffentlichungen und Vorträge der Mitglieder und
 Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen
 Zeitgeschichte 293
- Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen 301
- Autorinnen und Autoren der Beiträge 314

Editorial

Der Beginn des Ersten Weltkriegs vor 100 Jahren hat in der fach- und populärwissenschaftlichen Öffentlichkeit einen breiten erinnerungskulturellen Reflex gefunden. Auch zwei Beiträge in den MKiZ beschäftigen sich mit dem Thema. Der Aufsatz von *Jan Rohls* „Die deutsche protestantische Theologie und der Erste Weltkrieg“ beleuchtet den Krieg aus fünf theologiegeschichtlichen Perspektiven und kann auf diese Weise ein facettenreiches Bild von dem innerprotestantischen Ringen um die theologische Deutungshoheit des historischen Kriegsgeschehens vermitteln. *Axel Töllner* und *Cornelia Berger-Dittscheid* beschreiben unter dem Titel „Gebetsriemen und Eisernes Kreuz“ die Arbeiten am Synagogen-Gedenkband Bayerns mit Fokus auf den Ersten Weltkrieg. Das Gesamtprojekt ist auf mehrere Bände konzipiert und trägt eine große Materialfülle zum historischen Gebäudebestand jüdischen Lebens in Bayern zusammen.

Die übrigen Aufsätze spannen den Bogen von der NS-Zeit bis zur frühen Nachkriegszeit. *Jens Holger Schjørring* wendet sich dem Verhältnis von „Bekennende[r] Kirche und Ökumene“ zu und kann zeigen, dass insbesondere zu Beginn der NS-Herrschaft hinter den Kulissen durchaus unterschiedliche Einstellungen in der Bekennenden Kirche und der Ökumene zum einzuschlagenden kirchenpolitischen Kurs die Diskussion bestimmten. *Tamara Späth* porträtiert den Diplomaten Otto Carl Kiep in seinem patriotisch motivierten Widerstehen gegen den Nationalsozialismus. Dabei macht sie anschaulich, dass in Kieps resistenter Haltung auch christliche Motive wirksam waren. *Nora Andrea Schulze* nutzt die öffentliche Aufmerksamkeit, die das 80jährige Barmen-Gedenken in diesem Jahr freigesetzt hat, um den „bayerische[n] Weg nach Barmen“ auszuloten. Differenziert wird der Umgang der bayerischen Kirchenleitung mit der Reichsbekennnissynode in den wichtigsten Etappen nachgezeichnet. *Stephan Linck* schließlich geht in seinem Beitrag auf „Die Evangelisch-Lutherischen Kirchen Hamburgs und Schleswig-Holsteins nach 1945“ ein und fördert eine in den nördlichen

Kirchen anzutreffende schwierige politische Haltung zutage: ein sehr nachgiebiger Umgang mit der NS-Vergangenheit, eine Ausblendung des Judentums sowie ein restriktiver Antikommunismus bestimmen die politischen Einstellungsdispositionen. Linck legt zudem offen, in welchem engen Verhältnis CDU und evangelische Kirche im Norden miteinander verbunden waren.

25 Jahre nach der Friedlichen Revolution und dem Mauerfall drucken wir ein Interview ab, das *Detlef Pollack* Ende 1991 mit dem Leipziger Superintendenten Herbert Stiehl geführt hat. Stiehl nimmt darin zur Gratwanderung der evangelischen Kirchen in der DDR zwischen Anpassung und Verweigerung Stellung, die sich heute leichter *sine ira et studio* betrachten lässt.

Der Berichtsteil bietet Einblicke in die aktuelle Forschungslandschaft der Kirchlichen Zeitgeschichte. Für die protestantischen Anteile der osteuropäischen Religions- und Kirchengeschichte besteht immer noch ein großer Forschungsbedarf. In diesem Zusammenhang gewinnt das Dissertationsprojekt von *Pascale Mannert* über „Protestanten in Polen, 1918–1939. Eine Frage der Loyalität?“ ein erhebliches Gewicht. Angestrebt wird eine Studie, die die Entwicklung der Beziehungen zwischen den unterschiedlichen evangelischen Kirchen und dem polnischen Staat differenziert nachzeichnet. *Benedikt Brunner* berichtet von seinem Dissertationsprojekt „Die Ordnung der Kirche“, in dem er überprüfen möchte, ob die deutsche protestantische Theologie mit Hilfe des Begriffs der Volkskirche versuchte, die divergierenden Ordnungskonzepte von Kirchlichkeit zu integrieren. Belastbare Ergebnisse zu diesem Thema werden sich für die Protestantismusforschung zum 20. Jahrhundert fraglos als nützlich erweisen. *Almut Bretschneider-Felzmann* wendet sich in ihrer Dissertation den „Beziehungen zwischen der Schwedischen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR im späten Kalten Krieg“ zu und ergänzt damit die Kirchengeschichtsschreibung zur DDR um einen wichtigen ökumenischen Aspekt.

Das diesjährige Barmen-Gedenken findet im aktuellen Heft der MKiZ einen zweiten Reflex: *Siegfried Hermle* und *Thomas Martin Schneider* skizzieren die Entstehung der Ausstellung zur Barmer Theologischen Erklärung, die unter dem Titel „Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung“ in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen gezeigt wird. Schließlich rückt mit dem Tagungsbericht von *Felix Nothdurft* noch ein langjähriger Forschungsschwerpunkt der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte ins Blickfeld: das Verhältnis von Protestantismus und gesellschaftlichem Wandel in den sechziger und siebziger Jahren. Berichtet wird über die im Oktober 2013 in Münster durchgeführte interdisziplinäre Tagung „Religion und Lebensführung im Umbruch der langen sechziger Jahre“.

Der abschließende Nachrichtenteil informiert über die zeitgeschichtlichen Aktivitäten der überregionalen und regionalen kirchengeschichtlichen Vereinigungen.

Die Beiträge dieses Bandes berühren auf vielfältige Weise jene Themenfelder, zu denen *Prof. Dr. Carsten Nicolaisen* über viele Jahre nachhaltig prägend gearbeitet hat und es noch bis heute tut. Aus Anlass seines 80. Geburtstages am 4. April 2014 widmet die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte ihm das vorliegende Heft.

Die Herausgeber

Die deutsche protestantische Theologie und der Erste Weltkrieg

Jan Rohls

In seinem Tagebuch hält der junge Hilfsprediger Paul Tillich seine Eindrücke vom Kriegsausbruch fest, den er in Berlin erlebt, wo er am 31. Juli 1914 auf dem Stettiner Bahnhof eintrifft. „Vor den Säulen drängten sich die Leute, um den ominösen roten Anschlag zu lesen, der, wie ich bald erfuhr, den Kriegszustand verkündigte. Kaum angekommen, ging es zurück ‚Unter die Linden‘. Im Café Kerkau erzählte ein Student die Worte der eben gehaltenen Kaiserrede: ‚Wir sind hinterlistig überfallen worden‘. Da brach ich fast zusammen vor innerlichem Entsetzen, denn ich wußte, was das bedeutet.“¹ Tags darauf warteten Hunderttausende vor der Residenz, darunter auch Tillich, der in sein Tagebuch notiert: „Nachmittag, von 3 Uhr an unter dem Schloß; um 9 Uhr das Auto, der Ruf: ‚Mobil‘. Ich einer der ersten, die es verstehen. Debatte über das, was er gesagt hat. Durchbruch der Schutzmannreihe; Singen von ‚Ein feste Burg‘; tiefste Bewegung“². Abends sprach der Kaiser erneut vom Schlossbalkon, und es fielen die berühmten Worte, dass er in dem bevorstehenden Kampf in seinem Volk keine Parteien mehr kenne, sondern es nur noch Deutsche gebe, und er allen Parteien, die sich je gegen ihn gewandt hätten, verzeihe. Jetzt müssten alle wie Brüder zusammenstehen, dann werde Gott dem deutschen Schwert zum Siege verhelfen³.

Wie der damals noch unbekannte siebenzwanzigjährige Tillich befand sich auch der berühmte dreiundsechzigjährige Kirchen- und

1 *Albrecht*, Renate / *Hahl*, Margot (Hg.): Paul Tillich. Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte. Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich. Bd. V. Stuttgart 1980, 73.

2 Ebd.

3 Vgl. *Münkler*, Herfried: Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918. Berlin 2013, 108f.

Dogmenhistoriker Adolf von Harnack zum Zeitpunkt der Mobilmachung in der Reichshauptstadt, allerdings nicht als Zaungast, sondern als Mitakteur. Seine dogmengeschichtliche Vorlesung begann er am 1. August mit den Worten Ernst Moritz Arndts: „Der Gott der Eisen wachsen ließ, der wollte keine Knechte, drum gab er Säbel, Schwert und Spiess in seine Rechte“. Wenn die Deutschen daran gehindert würden, die Aufgaben durchzuführen, die es als von Gott geschaffenes Volk auszuführen verpflichtet sei, dann gelte das Wort des nationalistischen Dichters der antinapoleonischen Befreiungskriege, dass Gott keine Knechte wolle. Jeder in der jubelnden Menge fühle, dass es sich um einen gerechten Krieg handle, in dem die Einheit der Nation alle anderen Gesichtspunkte überwiege⁴. Harnack sah den Krieg als einen Verteidigungskrieg, der zudem dazu beitrage, den von ihm kritisierten Kastengeist im Innern zu überwinden. Das geht auch aus seinem Entwurf der Rede „An das deutsche Volk“ hervor, mit der sich Wilhelm II. an die Deutschen wandte.

Harnack war eine auch vom Kaiser hochgeschätzte Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, nicht nur Theologieprofessor, sondern zugleich Generaldirektor der Königlichen Bibliothek und Präsident der von ihm mitbegründeten „Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften“. In der Ehrenloge des Bundesrates nahm er an der Reichstagssitzung vom 4. August teil, in der die Sozialdemokraten ihre Zustimmung zu den Kriegskrediten gaben und so den Burgfrieden schlossen. Im Anschluss an die begeistert aufgenommene Sitzung verfasste er auf Bitten des Innenstaatssekretärs Clemens von Delbrück, eines Vetter seines Schwagers Hans Delbrück, den Entwurf zu dem Aufruf des Kaisers, der dann allerdings selbst straffer und unpolemischer ausfiel und wohl aus

4 *Nottmeier*, Christian: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik. Tübingen 2004, 378f.

Rücksicht auf die antikirchliche Haltung breiter Schichten, vor allem der Sozialdemokratie, auf religiöse Elemente verzichtete. Es fehlt die theologische Überhöhung, die sich bei Harnack findet, wenn es heißt: „Gott der Herr hat das deutsche Volk erschaffen, damit es den Beruf auf Erden erfülle, zu dem Er es verordnet hat“. Auch ist im Aufruf anders als im Entwurf nicht von der deutschen Kultur die Rede, die es gegen „asiatische Halbkultur“ und „welsches Wesen“ bis zum letzten Blutstropfen zu verteidigen gelte: „Deutsche Art, deutsche Treue und deutsche Bildung wollen wir festhalten bis zum letzten Atemzug.“⁵ Und schließlich fehlt auch der Tribut an die Überwindung des Kastengeistes, nämlich der Rütlichwur aus Schillers „Wilhelm Tell“: „Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern“⁶. Kaum hatte Harnack seinen Entwurf vollendet, trat das ein, was mancher befürchtet, von dem man aber gehofft hatte, dass es nicht eintreten werde. Da der Krieg gemäß dem Schlieffenplan den Angriff auf Frankreich mit dem Einmarsch deutscher Truppen ins neutrale Belgien begann, erklärte England am 4. August Deutschland wegen der Verletzung der vertraglich gesicherten Neutralität Belgiens den Krieg. Damit hatte sich die Lage dramatisch geändert, als sich der Kaiser am 6. August an das deutsche Volk wandte. Den Mittelmächten, das heißt dem Deutschen Reich und Österreich-Ungarn, standen nunmehr die Alliierten Russland, Frankreich und Großbritannien als Mächte der Entente in einem Zweifrontenkrieg gegenüber. Die Schweiz blieb ebenso wie die Niederlande, die skandinavischen Staaten und Spanien während des ganzen Krieges neutral.

5 *Harnack*, Axel von: Der Aufruf Kaiser Wilhelms II. beim Ausbruch des ersten Weltkriegs. In: *Neue Rundschau* 64 (1953), 613–620, 615.

6 Ebd., 616.

1. Karl Barth und Martin Rade im Briefwechsel

Da man von der Rechtmäßigkeit des Krieges überzeugt war, setzten Kirchenmänner, Professoren und Intellektuelle alles daran, das Vorgehen der Deutschen nicht nur gegenüber dem feindlichen Ausland zu verteidigen. Wichtiger noch war der Versuch, die neutralen Staaten propagandistisch für die eigene Sache zu gewinnen. Dabei stand die Schweiz im Vordergrund, zumal die deutschschweizerischen Theologen traditionell enge Beziehungen zum Reich pflegten. Der Graben, der sich dabei zwischen deutschen und Schweizer Protestanten in der Deutung des Krieges auftat, lässt sich anhand des Briefwechsels zwischen dem bei Kriegsbeginn siebenundfünfzigjährigen Martin Rade und dem achtundzwanzigjährigen Karl Barth verdeutlichen. Rades Lebenswerk war die „Christliche Welt“, das „Evangelische Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände“, das Flaggschiff des Kulturprotestantismus, dessen Schriftleiter er war. Barth, nunmehr reformierter Pfarrer in Safenwil im Aargau, hatte Rade 1908/09 in Marburg als Redaktionshelfer gedient. Die Marburger Zeit, vor allem das Studium bei dem verehrten Ritschlianer Wilhelm Herrmann, war für Barth prägend gewesen. In den ersten Augustexemplaren der „Christlichen Welt“ nimmt Rade Stellung zum soeben ausgebrochenen Krieg. Da ist am 6. August in einer Meditation unter dem Titel „Krieg“ zu Mt 10, 34 – „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Frieden zu senden auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert.“ – davon die Rede, dass für Jesus der Friede als äußere Harmonie der Menschen nicht das höchste Gut gewesen sei, sondern dass er Überzeugungen gekannt habe, die den Einsatz aller Kräfte auch auf Kosten der Nächstenliebe fordern⁷. Die letzte Instanz im gegenwärtigen Kampf sei das Gewissen, das sich unter jenes Jesuswort stellen dürfe. Für Rades Position noch aufschlussreicher sind die Reflexionen zur Mobilmachung am Ende der ersten Kriegsausgabe des Gemeinde-

7 Vgl. ChW 32 (1914), Sp. 745–747.

blatts. Dort liest man: „Eine unschätzbare Wohltat in dieser kritischen Zeit, daß wir zur Besonnenheit und Gewissenhaftigkeit unsrer Regierenden, zu Kaiser und Kanzler, volles Vertrauen haben können.“ Es heißt aber auch recht bitter, dass die viel gepriesene Realpolitik die christlichen Völker Europas dahin gebracht habe, sich gegenseitig hinzuschlachten. Der Krieg verheiße den Deutschen wenig Gewinn. Doch „können wir von keinem reinen Verteidigungskrieg reden. Wir waren auch mitschuldig an dem bisherigen Zustande, der nur einen Nicht-Krieg bedeutete, aber keinen Frieden. Nun will endlich die furchtbare jahrelange Spannung ein Ende haben. So wirkt der entsetzliche Krieg wie eine Wohltat. Jetzt hört wenigstens die Heuchelei auf.“⁸ Patriotische und fromme Phrasen hätten jetzt keinen Platz, worauf es ankomme, das sei ein Sichhineindenken und -beten in die Gedanken Gottes über uns. Das Beste am Krieg sei sein Anfang, wenn das ganze Volk durchglüht sei von einer einzigen Empfindung und alles sonst so Wichtige einen Kurssturz erlebe. In der Folge Nummer der „Christlichen Welt“ schreibt Rade, dass der Krieg heutzutage ein Volkskrieg sei, den es zu erleben gelte in dem Glauben, dass der Wille des Allmächtigen hinter ihm stehe. Zwar wisse niemand, wie der Krieg ausgehen werde. „Aber daß wir Deutschen uns behaupten, daß wir uns mit Ehren behaupten werden, das verbürgt uns unsere heilige Geschichte, das verbürgt uns der Geist, der jetzt durch unsre Adern rollt. Wir haben noch eine Mission, noch eine Zukunft auf Erden. Gott will uns dafür läutern, erziehen, stählen. Wir waren uns in vielem untreu geworden, darum faßt uns seine Hand so hart.“⁹ Am Schluss der Ausgabe folgen wieder einige Reflexionen zum Kriege. Es sei so wundervoll, mit welcher Ruhe und Ordnung sich die Mobilmachung vollziehe, so dass auch die Engel im Himmel ihre Freude daran haben müssten. Allerdings warnt Rade auch vor der aufflackernden Ausländerhetze

8 Ebd., Sp. 767.

9 ChW 33 (1914), Sp. 770.

aufgrund von Spionageverdacht und appelliert an das Rechtsbewusstsein. Den Kriegseintritt Englands kommentiert er mit den Worten: „Von diesem Krieg wird England wenig Segen haben.“¹⁰ Rade bewundert den Triumph der Vaterlandsliebe und zitiert angesichts des Burgfriedens Schillers Wendung von dem einen Volk von Brüdern¹¹.

Es sind diese ersten Kriegsnummern der „Christlichen Welt“, die Barth in einem Brief an Rade vom 31. August zu dem Ausruf veranlassen: „Wir verstehen Sie nicht, verehrter lieber Herr Professor, wir können und wollen Sie nicht verstehen in Ihrer bisher eingenommenen Haltung dem Krieg gegenüber.“¹² Er wundert sich nicht nur darüber, dass angesichts der Kompliziertheit der Verhältnisse eine religiöse Zeitschrift wie die „Christliche Welt“ zumindest stillschweigend vom Recht Deutschlands ausgehe. „Das ist mir das Allertraurigste in dieser traurigen Zeit, zu sehen, wie jetzt in ganz Deutschland Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander geraten und wie nun auch die Chr.W. prinzipiell tut, wie ganz Deutschland tut.“¹³ Damit höre die Zeitschrift auf, christlich zu sein und stelle sich dieser Welt gleich. Vom christlichen Standpunkt aus wäre doch der unbedingte Protest gegen den Krieg überhaupt und alles Menschliche, was ihn herbeigeführt hat, das einzig Mögliche gewesen, während Rade eine religiöse Deutung des Krieges vollziehe. Barth fragt angesichts des mörderischen Krieges: „warum lassen Sie bei dieser ganzen weltlichen, sündigen Notwendigkeit Gott nicht aus dem Spiele?“¹⁴ Man dürfe Gott nicht in der Weise in den Krieg hineinziehen, dass die

10 Ebd., Sp. 782.

11 ChW 34 (1914), Sp. 787.

12 *Schwöbel*, Christoph (Hg.): Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel. Gütersloh 1981, 95.

13 Ebd., 96.

14 Hier und zum Folgenden ebd.

Deutschen sich jetzt guten Gewissens als seine Mandatäre fühlen können. Barth, der in seiner Arbeitergemeinde zum religiösen Sozialisten mutiert war, sieht sich angesichts des von Rade begrüßten Burgfriedens auch von der deutschen Sozialdemokratie enttäuscht. Am schlimmsten aber findet er, dass die „Christliche Welt“ fortlaufend Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können?“ abdruckt, die ihn in ihrer Mischung von Naivität und Sophisterei einfach anwidere. Barth beschließt den Brief in Anspielung auf Luthers Worte beim Marburger Religionsgespräch mit Zwingli, dass dieser einen anderen Geist habe, und dieser Gegensatz zwischen ihm und Rade lasse sich nicht auf einen politischen Gegensatz zwischen schweizerisch und reichsdeutsch reduzieren.

Barth hat im Rückblick die entscheidende Wende in seinem theologischen Denken, den Abschied von der liberalen Theologie Marburger Prägung, in einen direkten Zusammenhang mit dem Kriegsausbruch gebracht. 1957 schreibt er: „Mir persönlich hat ein Tag am Anfang des Augusts jenes Jahres als der dies ater eingepägt, an welchem 93 deutsche Intellektuelle mit einem Bekenntnis zur Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seiner Ratgeber an die Öffentlichkeit traten, unter denen ich zu meinem Entsetzen auch die Namen so ziemlich aller meiner bis dahin gläubig verehrten theologischen Lehrer finden mußte.“¹⁵ 1968 kommt er erneut auf das Bekenntnis zu sprechen, das alle seine deutschen Lehrer mit Ausnahme von Rade unterschrieben hätten. Eine ganze bis dahin für glaubwürdig gehaltene theologische Welt sei damit und mit der übrigen Literatur damaliger deutscher Theologen bis auf die Grundlagen ins Schwanken geraten¹⁶. Barth spielt auf den „Aufruf an die Kulturwelt!“ an, ein an Luthers 95 Thesen angelehntes Manifest, an dessen Abfassung maßgeblich die Schriftsteller Ludwig Fulda und Her-

15 *Barth*, Karl: Theologische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich 1957, 6.

16 Vgl. *Barth*, Karl: Nachwort. In: Ders.: Schleiermacher-Auswahl. München / Hamburg 1968, 293.

mann Sudermann beteiligt waren. Der Aufruf erschien am 4. Oktober und war der Versuch, den deutschen Einfall ins neutrale Belgien, das brutale Vorgehen gegen die dortige Bevölkerung und die teilweise Zerstörung der alten Universitätsstadt Löwen mit ihrer berühmten Bibliothek vor dem Ausland zu rechtfertigen. Da ist von Deutschlands reiner Sache in dem ihm aufgezwungenen schweren Daseinskampf die Rede, die durch Lügen und Verleumdungen der Feinde beschmutzt werde. Die These von der deutschen Kriegsschuld wird unter Berufung auf die Friedensbemühungen des Kaisers abgewiesen¹⁷. Die Verletzung der Neutralität Belgiens wird ebenso wie das harte Vorgehen gegen belgische Bürger als Akt der Notwehr hingestellt. Schweren Herzens habe man durch Beschießung eines Teils von Löwen Vergeltung geübt für die heimtückischen Überfälle seiner Einwohner auf die deutschen Truppen. Weder habe die Kriegsführung die Gesetze des Völkerrechts missachtet noch habe sie zuchtlose Grausamkeit geübt wie die Mächte der Entente. „Sich als Verteidiger europäischer Zivilisation zu gebärden, haben die am wenigsten das Recht, die sich mit Russen und Serben verbünden und der Welt das schmachvolle Schauspiel bieten, Mongolen und Neger auf die weiße Rasse zu hetzen.“¹⁸ Der Kampf gegen den sogenannten deutschen Militarismus sei entgegen der Meinung der Feinde zugleich ein Kampf gegen die deutsche Kultur, da diese ohne den Schutz des Militarismus längst vom Erdboden getilgt wäre. Pathetisch endet der Aufruf mit der Versicherung, „daß

17 Zur Kriegsschulddebatte, die durch Fritz Fischers Werk „Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland“ (1961) neu ausgelöst wurde, vgl. jetzt *Clarke*, Christopher: *Die Schlafwandler. Wie Europa 1914 in den Ersten Weltkrieg taumelte*. München 2013. Zum biographischen Hintergrund des Erich Seeberg-Schülers Fischer vgl. *Große Kracht*, Klaus: Fritz Fischer und der deutsche Protestantismus. In: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 10 (2003), 224–252.

18 *Ungern-Sternberg*, Jürgen und Wolfgang von: *Der Aufruf „An die Kulturwelt!“*. Stuttgart 1996, 145.

wir diesen Kampf zu Ende kämpfen werden als ein Kulturvolk, dem das Vermächtnis eines Goethe, eines Beethoven, eines Kant ebenso heilig ist wie sein Herd und seine Scholle.“¹⁹ Unterzeichnet war der Aufruf von 93 Künstlern und Intellektuellen, darunter auch protestantische Theologen wie Adolf Deißmann, Friedrich Naumann, und Reinhold Seeberg. Von Barths theologischen Lehrern finden sich die Namen Adolf von Harnacks, Wilhelm Herrmanns und Adolf Schlatters.

In einem Brief an Rade vom 1. Oktober 1914 erwähnt Barth den auf die Berliner Missionsleute zurückgehenden Aufruf „An die evangelischen Christen im Auslande“, der bereits am 4. September publiziert und u. a. von Deißmann, Harnack und Herrmann unterschrieben worden war. Dort heißt es, man wisse sich mit allen deutschen Christen einig, „daß wir die Verantwortung für das furchtbare Verbrechen dieses Krieges und alle seine Folgen für die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden von unserem Volk und seiner Regierung abweisen dürfen und müssen. Aus tiefster Überzeugung müssen wir sie denen zuschieben, die das Netz der Kriegsverschwörung gegen Deutschland seit lange im verborgenen arglistig gesponnen und jetzt über uns geworfen haben, um uns zu ersticken.“²⁰ Der Appell wurde von englischer und französischer Seite mit der Zurückweisung des Vorwurfs beantwortet²¹. Rade, der den Aufruf nicht unterschrieben hatte, reagierte maßvoll auf die Antwort der englischen Kirchenmänner²².

19 Ebd.

20 Zit. nach *Besier*, Gerhard: Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg. Göttingen 1984, 44.

21 Vgl. ebd., 45–52, 58–68.

22 Ebd., 52–57. Zu Rades Wandlungen in seiner Haltung im Krieg vgl. *Nagel*, Anne Christine: Martin Rade – Theologe und Politiker des Sozialen Liberalismus (Religiöse Kulturen der Moderne). Gütersloh 1996, 134–156.

Barth erkennt zwar an, dass Rade sich in Deutschland auf der Seite der Moderaten befindet, aber er unterscheidet sich doch nur graduell von den Anderen. Enttäuscht schreibt er: „In mir ist etwas von der Hochachtung deutschem Wesen gegenüber für immer zerbrochen, das weiß ich, nicht etwa wegen Burgweiler, Löwen, Reims etc. – diese Dinge nehmen wir nicht so wichtig, wie Ihr denkt –, sondern weil ich sehe, wie eure Philosophie und euer Christentum nun bis auf wenige Trümmer untergehen in dieser Kriegspsychose.“²³ Der Gegensatz zwischen Barth und Rade verschärft sich noch, als der Marburger Theologe dem Schweizer vorhält, dass ihm als Bürger eines neutralen Staates das Kriegserlebnis fehle. Zwar habe das deutsche Volk den Krieg als Unglück empfunden. Aber: „Für eine so überwältigende Sache gibt es nur Einen möglichen Grund und Urheber: *Gott*.“²⁴ Das sei nicht der „deutsche Gott“, wie Barth abschätzig meine, sondern der Gott, der seine Hand im Spiel hat beim Krieg, das sei der *Deus absconditus*. Rade gesteht sich selbst ein, dass ihm als altem Ritschlianer diese Erkenntnis schwer gefallen sei, dass es neben dem in Jesus offenbaren Gott einen verborgenen Gott gebe, den er allerdings nicht ertragen könne, wenn er nicht zugleich den *Deus revelatus* hätte. Aber „daß der Krieg bloß Menschenwerk sein soll, während Gott der Herr eigentlich etwas ganz anderes möchte: eine solche Gottesvorstellung mache ich nicht mit.“²⁵ In einem Brief an Wilhelm Herrmann drückt Barth sein Befremden über Rades Rede vom Kriegserlebnis aus. Er fragt seinen Lehrer, der ja vom Erleben Gottes in Jesus gesprochen hatte, ob Rades Kriegserlebnis als Gotteserlebnis im christlichen Sinn oder als Wotanerlebnis zu werten sei²⁶. Barth selbst erblickt in dem Appell an das Erlebnis nur einen Verzicht auf Theorie. Am 19. Juni 1915 legt Barth

23 *Schwöbel*, Barth – Rade (wie Anm. 12), 101.

24 Ebd., 110.

25 Ebd., 112.

26 Ebd., 115.

seine theologische Deutung der Situation und zugleich den Ansatz seiner eigenen Theologie dar: „Der Krieg offenbart, was schon vorher und sonst war: die Gottlosigkeit und Bosheit, in der wir drin stecken, ein Ganzes, eine Welt, die wir nicht billigen und die wir doch bejahen. Mitten in dieser Welt, mitten im Krieg Jesus als der Erlöser. Das ist ein Teil der Grund- und Kerngedanken, um die wir uns jetzt ohne Aufhören bewegen möchten.“²⁷ Barth hält die Welt als Ganzes der menschlichen Lebensbedingungen für gottlos, und dieser gottlosen Welt stehe Jesus mit seinem Leben und seiner Botschaft gleichfalls als ein geschlossenes Ganzes gegenüber. Daher müsse der Christusglaube, die innere Orientierung an der Welt Jesu, bewusst Abstand nehmen von dem Kompromiss-Christenglauben, der sich im Ethos, in der sittlichen Arbeit auf dem Boden der gottlosen Welt auslebt. Nicht auf eine sogenannte christliche Ethik komme es an, sondern auf den christlichen Glauben. Jesus heilige nicht eine Ethik auf dem Boden der gottlosen Welt durch die persönliche Sündenvergebung, um die alte Welt zu lassen, wie sie ist. Sondern Jesus ist für Barth eine neue Welt und zerbricht all unsere Ethik. Damit klingen bereits die Themen an, die im „Römerbrief“ zentral sind, an dem Barth gerade arbeitet. Er erscheint kurz nach Kriegsende 1919 und wird zu einem Gründungsdokument der sogenannten Dialektischen Theologie.

2. Reinhold Seeberg und die Alldutschen

Doch auch die protestantischen Theologen im Reich bildeten keine einheitliche Front. Vielmehr führte der Krieg nach anfänglicher Geschlossenheit zur Bildung zweier Lager im deutschen Protestantismus. Die Mehrheit der Protestanten verweigerte sich bis zum Schluss jeder innenpolitischen Verfassungsreform und verfocht eine annexionistische Kriegszielpolitik. Ihr wichtigster Repräsentant war

²⁷ Ebd., 133.

der Baltendeutsche Reinhold Seeberg, ein zwar modernen Problemen gegenüber aufgeschlossener, aber streng nationalkonservativer Lutheraner. Er hatte wie Harnack den Aufruf „An die Kulturwelt!“ unterzeichnet, bezog dann aber eine völlig andere Stellung zum Krieg als sein liberaler Berliner Fakultätskollege. 1915 beginnt er seine Abhandlung „Ewiges Leben“ mit dem Hinweis auf den vierten apokalyptischen Reiter: „Das fahle Pferd stürmt jetzt hin durch die Welt und tritt mit hartem Hufe blühendes Leben zu Boden. Ein furchtbares Sterben ist über unser Vaterland hereingebrochen. Die Fahnen oben mit ihren stolzen bunten Farben künden den Sieg, aber drunten wehen die schwarzen Trauerschleier.“²⁸ Es ist die Not der Leidtragenden, die Seeberg zu seinen Ausführungen über das ewige Leben veranlasste, denen ein bestimmtes Weltverständnis zugrunde liegt. Die Welt ist für Seeberg Leben und Wille, Gott der Urwille und das Urleben, das sich im Leben der Natur wie der Geschichte zur Wirksamkeit erschließt. Weil der göttliche Urwille aber in teleologischer Weise wirkt, ist er geistiger vernünftiger Wille, der in den vielen Willen so wirksam ist, dass er ihre Selbstheit schafft, sie aber zugleich als in sich zusammenhängende Einheit setzt. Ein einheitlicher Lebensprozess ist auch in der Geschichte als der großen Bewegung der Geister wahrzunehmen. Das Leben aber erfährt man Seeberg zufolge nicht mit dem gliedernden Verstand, sondern wir empfinden es in seiner ungeteilten Einheit. „Wer, wie wir jetzt eben, einen großen patriotischen Aufschwung des ganzen Volkes miterlebt hat, besitzt hiervon einen unmittelbaren Eindruck. Nicht Überlegungen und verständige Reflexionen, sondern der Wille zum Leben erhob sich mit ungeheurer Gewalt in dem ganzen Volk aus der unmittelbaren Empfindung empor und hat daher die unmittelbare Kraft des Naturtriebes.“²⁹ Die Erkenntnis ist für Seebergs voluntaristische Weltanschauung mit ihren nietzscheanischen Anleihen dem

28 Seeberg, Reinhold: *Ewiges Leben*, 4./5. Aufl. Leipzig / Erlangen 1920, 1.

29 Ebd., 23.

Willen nachgeordnet. „Und so gewaltig ist die Macht jenes Willens zum Leben, daß er mit spielender Leichtigkeit alle wohlwogenen Theorien über den Haufen wirft. Die den ewigen Frieden verherrlichten, werden unter seiner Wucht zu Propheten des Krieges. Begeisterte Verehrer des ‚freien England‘ verwandeln sich über Nacht in Todfeinde des ‚perfiden Albions‘, wie wir es an unseren liberalen Politikern sehen können. Der geschichtliche Lebenswille ist eben stärker als die doktrinäre Erkenntnis.“³⁰

Seebergs Name ist verbunden mit einer Adresse von 1915, einem Manifest alldeutscher Machtpolitik, unterzeichnet von 1347 Personen des öffentlichen Lebens, darunter auch zahlreiche Theologen, u. a. Adolf Deißmann, Hugo Greßmann, Karl Holl, Ferdinand Kattenbusch, Wilhelm Lütgert und Erich Schaefer. Im Hintergrund der Seeberg-Adresse stand das Interesse des Alldeutschen Verbandes, eine breite Schicht von Intellektuellen für die Annexionspläne der großen Wirtschaftsverbände zu gewinnen. In dem einflussreichen Theologen Seeberg glaubte man den geeigneten Redner für den Eröffnungsvortrag auf der Versammlung gefunden zu haben, die am 20. Juni 1915 im Berliner Künstlerhaus stattfand und sich mit der Frage der Kriegsziele in Ost und West befasste. Seeberg sprach über „Deutsche Zukunft“ und leitete aus dem im göttlichen Urwillen gegründeten Lebenswillen des Volkes nicht nur den Siegeswillen im Krieg, sondern auch die Forderung nach Sicherungen für die Zukunft ab. Er erklärt: „Es wäre ein Jammer, wenn unser deutsches Volk in der großen Erregung dieser Tage nicht mehr die innere Kraft besäße, weltumspannende Ideale aufzustellen. Alle Ideale bestehen auf Maximalforderungen. Das ist nun einmal ihre Natur. Der Lebensinstinkt reicht weiter als die rationalen Erwägungen unseres Verstandes. Der Wille vergegenwärtigt uns das Ziel eines Weges, lange

30 Ebd., 23f.

ehe wir es zu erblicken vermögen.“³¹ Der im Gotteswillen gegründete völkische Lebenswille gestaltet sich für Seeberg im Krieg zum Siegeswillen, der auf einen Siegfrieden samt Annexionen drängt. Auch wenn das angestrebte Ziel nicht die Weltunterdrückung, sondern die Arbeitsgemeinschaft aller Völker sei, könne dieses schöne Ziel doch nur durch den Einsatz der Macht erreicht werden, wie einen der Lebenswille lehre. Daher sei es beim Sieg „sittliche Pflicht, daß man zugreift und die neugeschaffene Lage ausnützt. Man dient dem Geist der Weltgeschichte, indem man so handelt, und man führt das eigene Volk auf die Bahn echten Fortschritts“³². Seeberg macht sich zum Fürsprecher der annexionistischen Politik, auf dass wir „gesichert auf unserem Boden leben können, daß unser Volk Raum genug gewinnt zu seiner ungehemmten Ausbreitung in der Welt und daß die Meere frei werden für alle Nationen“³³.

In einem Brief an seinen Bruder Alfred begründet Seeberg sein Engagement für die später nach ihm benannte Adresse: „Die Gefahr ist nämlich, daß ein Friede zustande kommt, der alles beim Alten beläßt. Das aber hätte zur Konsequenz große Unzufriedenheit und schwere Erschütterungen. Trotzdem hätte ich mich für die Sache nicht so ins Zeug gelegt, wenn nicht die baltische Frage hiermit konnex wäre. Die maßgeblichen Kreise und viele Literaten sind der Meinung, daß man den Gegner nicht erbittern sollte. Dem gegenüber sind die vorliegenden Forderungen der konsequente Ausdruck der wirklichen Bedürfnisse des Volkswillens.“³⁴ Es ging dem Balten-deutschen Seeberg demnach vor allem um die Annexionen im Osten,

31 Seeberg, Reinhold: *Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges*. Leipzig 1916, 45.

32 Ebd., 49.

33 Ebd., 54. Vgl. *Brakelmann*, Günter: *Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*. Bielefeld 1974, 73ff.

34 Zitiert nach *Brakelmann*, *Protestantische Kriegstheologie* (wie Anm. 33), 76.

während er selbst in seiner Rede noch betont hatte, dass es kaum jemandem um eine eigentliche Annexion Belgiens gehe³⁵. In der schließlich ausgearbeiteten Adresse sieht das dann allerdings anders aus. Dort hieß es: „Ganz gewiß, nicht Weltherrschaft, aber volle, der Größe unserer kulturellen, wirtschaftlichen und kriegerischen Kraft entsprechende Weltgeltung wollen wir.“³⁶ Daher sei es der feste Wille des deutschen Volkes, beim Erfolg der deutschen Waffen die militärischen Erfolge bis an die äußerste Grenze des Erreichbaren auszunützen. In sechs Punkten werden die Bedingungen für den Siegfrieden formuliert. Erstens muss man Frankreich „um unseres eigenen Daseins willen politisch und wirtschaftlich rücksichtslos schwächen und unsere militärisch-strategische Lage ihm gegenüber verbessern“³⁷. Zur Stabilisierung der Westfront gegenüber England müsse ein Teil der französischen Kanalküste annektiert werden, maßgebliche Unternehmen seien von Deutschen zu übernehmen, und der Bevölkerung in den annektierten Gebieten dürfe kein Einfluss im Reich eingeräumt werden. Außerdem müsse Frankreich eine hohe Kriegsentschädigung auferlegt und seiner Kolonien beraubt werden. Der zweite Punkt betrifft Belgien, das man politisch-militärisch und wirtschaftlich fest in der Hand halten müsse, da es andernfalls den Feinden als Angriffsbasis dienen könnte. „Auch völkisch kann es uns zu einem starken Zuwachs werden, wenn sich das in seiner Kultur uns so verwandte Vlémentum im Laufe der Zeit aus der künstlichen romanischen Umklammerung befreit und auf sein Germanentum zurückbesinnt.“ Aber auch den Bewohnern Belgiens dürfe kein politischer Einfluss im Reich eingeräumt werden. Im dritten Punkt geht die Adresse auf das für Seeberg so wichtige Ver-

35 Ebd., 195.

36 *Böhme*, Klaus (Hg.): *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*. 2. Aufl. mit einem Nachwort von Hartmann Wunderer. Stuttgart 2014, 126.

37 Ebd., 127.

hältnis zu Russland ein, der schon allein wegen des dortigen Bevölkerungswachstums „größten Gefahr der deutschen und europäischen Zukunft“³⁸. Um als Grenzwall gegenüber der Slawisierung und Grundlage der Wahrung deutschen Volkswachstums zu dienen, müsse Russland landwirtschaftliches Siedlungsgebiet abtreten, um deutschen Bevölkerungszuwachs aufzunehmen und die Ernährung im Reich vom Ausland unabhängig zu machen. Die Adresse nimmt insbesondere den baltischen Raum mit seiner nichtrussischen Bevölkerung, aus der sich Wanderarbeiter rekrutieren lassen, als Annexionsgebiet in den Blick. Der fünfte Punkt geht auf die Beziehungen zu England, den Orient, die Kolonien und Übersee ein, zumal „dieser Krieg nach seinem letzten Ursprung der Krieg Englands gegen die weltwirtschaftliche, die See- und Überseegehung Deutschlands ist“³⁹. Daher müsse Deutschland auf seine Durchsetzung in der Weltwirtschaft und die seiner See- und Überseegehung gegen England drängen. Zudem komme es auf eine wirtschaftliche Unabhängigkeit Deutschlands von England durch die Bildung eines vor englischen und russischen Zugriffen gesicherten kontinentalen Wirtschaftsgebiets vom Balkan bis Vorderasien an den persischen Golf an. Um des überseeischen Welthandels sei es aber notwendig, gegen die englische Seemacht auch das afrikanische Kolonialreich neu aufzubauen und zu verstärken, die Kette der englischen Stützpunkte zu sprengen und vor allem Ägypten und den Suezkanal den Briten zu entwenden. Zudem müsse die Macht der englischen Presse durch die Beseitigung des englischen Monopols im Kabel- und Nachrichtenwesen gebrochen werden. Angesichts des Annexionsprogramms der Seeberg-Adresse klingt es seltsam, wenn es heißt: „Unser bester Bundesgenosse gegen Englands Welteinfluß ist die Freiheit, die wir allen bringen werden, indem wir für unsere eigene Befreiung vom englischen Weltjoch kämpfen. Nicht ausbeutende Weltherrscher,

38 Ebd., 128.

39 Ebd., 131.

wie die Engländer, sondern nach der Sicherung unserer eigensten Bedürfnisse die Vorarbeiter und Führer Europas müssen wir sein, die freie Eigenentwicklung der Völker achtend und sichernd.“⁴⁰ Was die Kriegsentschädigung als fünften Punkt angeht, so hält die Seeberg-Adresse gegenüber England keinen Geldbetrag für zu hoch. Sechstens heißt es schließlich, dass es keine Kulturpolitik ohne Machtpolitik gebe. Der deutsche Geist könne ohne Machtpolitik nicht der Gefahr entgehen, „zersetzt und zersetzend zu werden als ein wurzelloser Volksgeist, der in allen Ländern, – übrigens vergebens – Heimat suchen, sich überall anpassen und sein eigenes wie das Wesen der Wirtsvölker verfälschen muß, weil ihm der gesunde nationale Körper fehlt. Wir wollen mit unseren Forderungen dem deutschen Geist den gesunden Körper schaffen.“⁴¹ Eben das wird als der tiefere Sinn der Annexionspolitik ausgegeben.

Seeberg stand – wie man an den Unterzeichnern der Adresse sehen kann – mit seiner vehementen Verteidigung der Annexionspolitik und des Siegfriedens in der protestantischen Theologie keineswegs alleine da. Der mit ihm befreundete Königsberger Kirchenhistoriker Friedrich Lezius, ein Baltendeutscher aus Livland und Vorstandmitglied des Alldrutschen Verbandes, übertraf ihn in seinen Annexionsvorstellungen noch bei weitem⁴². Und in seiner 1916 erschienenen Abhandlung „Weltvölkische Erziehung“ erklärt der Heidelberger Theologe Friedrich Niebergall, dass es in diesem Krieg um die Frage gehe, wer in Europa und damit auf der ganzen Erde die Vorherrschaft haben solle, England oder Deutschland. Und die Antwort könne nur sein: Deutschland solle nach dem Willen des Geistes, der die Geschichte lenkt, zur Weltmacht werden⁴³.

40 Ebd., 133.

41 Ebd., 135.

42 Ebd., 187.

43 Ebd., 180f.

3. Adolf von Harnack und die Gemäßigten

Die Gegenposition zu Seeberg und dem alldeutschen Programm des Siegfriedens vertritt in der Reihe der protestantischen Theologieprofessoren u. a. Harnack. Allerdings gelangt er zu dieser Position erst im Verlauf des Krieges. Schließlich hatte er zu Anfang die deutsche Haltung vollauf unterstützt. Am 29. September 1914 hielt Harnack eine Rede in Berlin zu dem Thema „Was wir schon gewonnen haben und was wir noch gewinnen müssen“. Inzwischen war zwar in Ostpreußen die russische Armee von Hindenburg geschlagen worden; aber im Westen war der Krieg in einen Stellungskrieg übergegangen. Harnack beginnt seine Rede mit einem Gedicht Emanuel Geibels von 1859, das auf die Völkerschlacht Bezug nimmt und das Schreckgespenst einer Einkreisung Deutschlands an die Wand malt. „Wenn verbündet Ost und West/ Wider dich zum Schwerte fassen,/ Wisse, daß dich Gott nicht läßt,/ Wenn du dich nicht selbst verlassen!“⁴⁴ Harnack empört sich gleich anfangs über den Kriegseintritt Englands und bringt damit die Enttäuschung der deutschen Elite über England zum Ausdruck, auf dessen Neutralität man trotz der Verletzung der Neutralität Belgiens gehofft hatte. Zum allgemeinen Gedankengut gehört auch seine Klage über die „internationale Lügenpresse“. Doch trotz dieser Gegnerschaft habe der Gott der Leipziger Völkerschlacht im Donner wieder gesprochen, wie Harnack, Geibel zitierend, sagt, da die deutsche Armee nach großen Siegen fest in den feindlichen Ländern stehe. Allerdings räumt er ein, dass die Hauptentscheidung noch bevorstehe. Daher seine Frage: „Was haben wir schon gewonnen und was müssen wir noch gewinnen?“⁴⁵ Im Hinblick auf den ersten Teil der Frage geht es ihm vor allem um den unverlierbaren Gewinn im Innern des Reiches. Der erste Gewinn ist: „Wir haben ganz neu gewonnen unser liebes, teures, herrliches Vaterland.“ Damit spielt Harnack auf die

44 Ebd., 89.

45 Ebd., 91.

Überwindung des Parteiengegensatzes an. An die Stelle vermeintlich höherer Ideale wie Kosmopolitismus und Internationale sei die Vaterlandsliebe getreten, die sich auch in der Konzentration auf die nationale Kultur niederschlage. Als zweites kommt Harnack auf die Trias von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit zu sprechen, die keine Erfindung der französischen Revolution sei, sondern auf den Calvinismus und Puritanismus zurückgehe. Der Hauptteil der Rede ist der Interpretation dieser drei Begriffe gewidmet. Seit Kriegsbeginn brause in allen Deutschen ein Freiheitsgefühl, und Freiheit bedeute: „Das mit Freude und ganzer Hingebung und unbehindert tun, was man tun soll, das tun wollen, was man tun muß.“⁴⁶ Wahre Freiheit sei Aufnahme der Pflicht in den Willen, so Harnack ganz kantianisch. Gerade diese Freiheit habe der Krieg wieder geweckt, und sie sei es, die Arndt mit den Zeilen meine „Der Gott, der Eisen wachsen ließ,/ Der wollte keine Knechte!“, weder Knechte des Auslands noch Knechte im Innern. Wie das Freiheitsgefühl sei auch das Bewusstsein der Gleichheit durch den Krieg befördert worden, und zwar nicht nur im Heer, sondern bei allen Deutschen. Denn: „Wir sollen, welche Uniform im Leben wir auch tragen, Menschen sein, an unserm Teile die Idee des Menschen, des Gottmenschen, verwirklichen, alles Kleinliche und Selbstische unter unsre Füße treten und soviel Gutes und Edles um uns wirken, als wir können.“⁴⁷ In diesem inneren Beruf seien alle gleich. Und schließlich drittens: die Brüderlichkeit und Einheit, bewirkt durch das Opfer fürs Vaterland, so dass der Krieg auch die zuvor unverstandenen Ideen von Genugtuung und Stellvertretung wieder sinnvoll mache.

Auf den zweiten Teil der Frage antwortet Harnack zunächst: „wir haben das zu gewinnen, daß wir das, was wir jetzt in diesen Monaten erleben, nie wieder zu erleben brauchen, das heißt: der Friede muß so geschlossen werden, daß wir und unsre Kinder und Kin-

46 Ebd., 95.

47 Ebd., 96f.

deskinder – soviel sage ich, einen ewigen Frieden gibt es wohl niemals auf Erden – im Schatten dieses Friedens ruhig arbeiten und schaffen können. *Das sind wir unsern Toten schuldig.*⁴⁸ Es geht Harnack also um einen Frieden in Sicherheit zur Vermeidung künftiger Kriege. Was zweitens noch zu gewinnen sei, das sei angesichts der unbestimmten Dauer des Krieges das Ausharren in Zuversicht. Und drittens schließlich sei nötig, zumal wenn der Frieden kommt, „mehr *Verträglichkeit und mehr Duldung und Versöhnlichkeit* untereinander“⁴⁹. Den Parteien und auch der Presse müsse das Parteilicht ausgetrieben werden. Gerade der Krieg habe gezeigt, dass die höchsten Güter über den Parteien stehen. Harnack hoffte auch auf eine Überwindung des rückständigen „Kastengeistes“, der besonders im ostelbischen Deutschland zu Hause sei: diese „patriarchalische Begönnung, aber auch jener unhumane Geist, der zuerst auf den Stand und dann erst auf den Menschen sieht, er muß aufhören.“⁵⁰ Der „Verkehrston“ müsse sich in Deutschland ändern, Toleranz sei gefordert, auch in konfessioneller Hinsicht.

Diese Ideen spielten auch eine zentrale Rolle in den Diskussionen des am 2. September 1914 erstmals tagenden „Mittwochabend“ Hans Delbrücks, zu dessen Mitgliedern Harnack gehörte und in dem auch die Gründung der „Freien Vaterländischen Vereinigung“ im Februar 1915 beschlossen wurde. Deren Ziel sollte es sein, die im Krieg entstandene nationale Einheit für die Friedenszeit innenpolitisch fruchtbar zu machen⁵¹. Es war dann die Seeberg-Adresse mit ihrem annexionistischen Kriegszielprogramm, die am 27. Juli 1915 eine auch von Harnack unterzeichnete Gegeneingabe Delbrücks zur Folge hatte. Außer Albert Einstein und Max Weber fanden sich unter den 141 Unterzeichnern – extrem wenig im Vergleich zur

48 Ebd., 97f.

49 Ebd., 99.

50 Ebd., 100.

51 *Nottmeier*, Adolf von Harnack (wie Anm. 4), 407.

Seeberg-Adresse – auch die Theologen Wilhelm Herrmann, Martin Rade, Ernst Troeltsch, Otto Baumgarten und Julius Wellhausen⁵². Die Erklärung beginnt mit der Feststellung, dass Deutschland nicht mit Eroberungsabsicht in den Krieg gegangen sei, sondern um der „Erhaltung seines von der feindlichen Koalition bedrohten Daseins, seiner nationalen Einheit und seiner fortschreitenden Entwicklung“⁵³. Daher dürfe Deutschland bei einem Friedensschluss auch nur das verfolgen, was diesen Zielen diene. Die Gegenerklärung bekennt sich „zu dem Grundsatz, daß die Einverleibung oder Angliederung politisch selbständiger und an Selbständigkeit gewöhnter Völker zu verwerfen ist“⁵⁴. Annexionen von nationalfremden Gebieten widersprächen zudem dem Charakter des deutschen Nationalstaates.

Delbrücks Erklärung war an den Reichskanzler Bethmann Hollweg gerichtet, der sich im Frühjahr 1916 auch von Harnack beraten ließ. Inzwischen war nicht nur am 23. Mai 1915 Italien auf Seiten der Entente in den Krieg eingetreten und ab dem 1. Juli 1915 die deutsche Armee weit in den Osten vorgestoßen, sondern es hatte am 21. Februar 1916 auch die verlustreiche Schlacht um Verdun begonnen. Am 21. April 1916 reagiert Harnack auf einen Beitrag des freikonservativen Parteivorsitzenden Octavio Freiherr von Zedlitz und Neukirch mit dem Titel „Der Abschied von der weißen Weste“, der kurz zuvor im „Tag“ erschienen war. Die weiße Weste war für von Zedlitz die Rücksicht auf die zukünftige Prüfung der Geschichte bei allen politischen und militärischen Entscheidungen. Diese Rücksicht sei eine deutsche Spezialität und Sentimentalität, die man zugunsten einer rücksichtslosen Machtpolitik verabschieden müsse. Genau dagegen wendet sich Harnack, der jene Rücksicht mit dem sittlichen Bewusstsein identifiziert. Er spricht sich dafür aus, dass

52 Vgl. ebd., 418f.

53 *Böhmische*, Aufrufe (wie Anm. 36), 135.

54 Ebd., 136.

man auch die politischen und militärischen Entschlüssen einer sittlichen Betrachtung unterwirft. Schließlich gebe es neben einer Privatethik und einer Sozialethik auch eine politische Ethik, die wie jene in demselben sittlichen Bewusstsein wurzele. „Daß der Staat Subjekt und Objekt dieser Ethik ist, gibt der politischen Ethik die Eigenart, und die Spannung zwischen dem Staat und der die Menschheit umfassenden Humanität gibt ihr das Problem. Das ist die Kulturstufe, die wir Deutschen errungen haben, und es ist hier ganz einerlei, auf welcher Stufe andere Staaten stehen; denn diese Stellung ist die Voraussetzung unserer Kraft und nicht unserer Schwäche.“⁵⁵ Die Deutschen vertrauten ihrer Regierung, weil sie sich von der politischen Ethik leiten lasse. Dem Vorwurf der „Schlappheit“ und „Flaumacherei“ begegnet Harnack mit dem Argument, dass der Feind im Krieg auch durch moralische und ideologische Machtmittel geschwächt und vernichtet werden könne. Dem Volk müsse im Hinblick auf die Kriegsziele klar gemacht werden, „daß Deutschland niemals ‚ein geschlossener Handelsstaat‘ und niemals ein unabhängiger Staat in dem Sinne sein wird, daß der Gedanke der Humanität für ihn nicht mehr existiert oder daß alle anderen Reiche zu seinen Füßen liegen“⁵⁶. Für seine Zukunft sorgten die deutschen Staatsmänner daher nur, wenn sie den deutschen Staat in ihren Erwägungen über die Friedensziele nicht isoliert, sondern in Verknüpfung mit anderen Staaten ins Auge fassen.

Unterstützt von der Reichskanzlei war im Juli 1916 der kurzlebige „Deutsche Nationalausschuß für einen ehrenvollen Frieden“ ins Leben gerufen worden, dem auch Harnack angehörte. Auf der Berliner Kundgebung des Ausschusses zum 1. August hielt er seine Rede „An der Schwelle des dritten Kriegsjahres“. Seit dem 24. Juni tobte die Sommeschlacht. In seiner Rede beschwört Harnack eingangs den Geist von 1914, der religiös gedeutet wird. Dann ist vom Vertrauen

55 *Harnack*, Adolf von: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit. Giessen 1916, 302f.

56 Ebd., 306.

auf Gott, auf „unser unvergleichliches Heer, auf seine Heerführer, voran unsern teuren Kaiser“, auf „die Leitung des Staates und unsere Regierung“ die Rede⁵⁷. Schließlich kommt er auf die zu erreichenden Ziele zu sprechen. Innenpolitisch geht es ihm um die Erhaltung und Steigerung der Volkskraft sowie um die Herstellung einer deutschen Gemeinwirtschaft. „Nirgendwo soll der frische Unternehmersinn und die private Verantwortlichkeit ausgeschaltet werden; aber an den Bedürfnissen und dem Wohle des Ganzen sollen sie ihre Grenzen finden. Diese kann nur die Gemeinschaft, repräsentiert durch den Staat, bestimmen.“⁵⁸ Was die außenpolitischen Ziele betrifft, so grenzt sich Harnack sowohl von den Annexionisten als auch von denen ab, die zum Status quo ante zurückkehren wollen. Als ersten Punkt nennt er: „Wir müssen ein Kolonialreich zurückgewinnen; die stärkste Stellung in Mitteleuropa kann das nicht ersetzen. Aber automatisch erhalten wir die Kolonien nicht zurück. Wir müssen Opfer für sie bringen in Europa.“ Zweitens würden die deutschen Wünsche durch die nötige Rücksichtnahme auf die Verbündeten begrenzt. Als Hauptsache erscheint Harnack aber die Erlangung eines Friedens, der dem deutschen Volk eine sichere Existenz ermöglicht. Im Osten sei es die weltgeschichtliche Mission des Friedens, den Feind auf seine natürlichen Grenzen zurückzudrängen. Der Baltendeutsche Harnack begründet das so: „nach Geist, Art und Kultur gehört Rußland nicht nach Westeuropa; hier wirkt es nur zerstörend auf die abendländische Kultur, die ihm fremd ist und fremd bleiben muß. Wir müssen die abendländische Grenze im Osten mit fester Hand ziehen für uns und für die ganze abendländische Kultur.“⁵⁹ Im Westen hingegen muss der Friede nur die Alleinherrschaft Englands auf See brechen und dafür sorgen, dass Belgien nicht englische Satrapie bleibt. Eine Annexion Belgien wird

57 Ebd., 336f.

58 Ebd., 342.

59 Ebd., 344.

mit den Worten ausgeschlossen, dass man kein neues Irland wünsche und den deutschen Nationalstaat nicht gefährden wolle. Schließlich solle der Friede die feindliche Staatenkoalition gegen Deutschland sprengen, was letztlich ein besseres Völkerrecht erfordere. Harnack erinnert an die christliche europäische Völkerfamilie, die durch die christliche Religion vorgezeichnet sei und die zu erhalten zu den heiligen Pflichten gerade Deutschlands gehöre. „Ich möchte nicht in einer Welt leben, die den deutschen Idealismus nicht mehr kennt und in welcher Humanität, edles Menschentum und christliche Liebe zum alten Eisen geworfen sind. Daher: selbst in dieser heißen Zeit, mitten im Kampf um Sein oder Nichtsein, wo nichts als der Siegeswille angespannt sein darf, – soll uns doch aus weiter Ferne das höchste Kriegsziel leuchten: Deutschland, sein(er) selbst mächtig in ungehemmter, edler Arbeit; aber neben ihm und mit ihm friedliche Völker! Regnum dei in terris; Gottes Reich auf Erden!“⁶⁰

Inzwischen verschlechterte sich die Lage für Deutschland im Westen zusehends. Das von Harnack unterstützte Friedensangebot der Mittelmächte wurde am 30. Dezember von der Entente abgelehnt. Und als sich trotz des Widerstands des Reichskanzlers Marineleitung und Oberste Heeresleitung am 1. Februar 1917 mit der Forderung nach einem uneingeschränkten U-Bootkrieg durchsetzen kann, treten schließlich am 6. April die USA in den Krieg ein. Am 18. Mai hält Harnack im Rahmen einer Reihe des „Bundes deutscher Gelehrter und Künstler“ über die deutsche Freiheit einen Vortrag über „Wilsons Botschaft und die deutsche Freiheit“⁶¹. Er griff hier zwar einerseits Wilson an, der sich anmaße, als erobernder Völkermessias aufzutreten. Aber andererseits bot er als Alternative zur amerikanischen Demokratie die Idee eines sozialen Kaisertums, die er wenig später im Juni in seiner Denkschrift „Das Gebot der Stunde“ entfaltete: „Noch ist die letzte Stunde: es muß jetzt mit dem

60 Ebd., 346.

61 *Nottmeier*, Adolf von Harnack (wie Anm. 4), 440f.

Gedanken des sozialen Kaiser- und Königtums voller und praktischer Ernst gemacht werden. In ihm steckt das Maß von Demokratie, welches wir bedürfen, und in ihm steckt zugleich die Abwehr einer solchen Demokratie, die der Eigenart und dem Geist unsres Staates und Volks nicht entspricht.⁶² Harnack verlangt eine sofortige Wahlrechtsreform in Preußen mit der Einführung eines allgemeinen, gleichen und direkten Wahlrechts an Stelle des bisherigen Dreiklassenwahlrechts. Zudem müssten in jedem Ministerium Vorlagen über die Beteiligung des Volkes, die „deutliche Förderung seiner Pflichten und Rechte“, ausgearbeitet werden, auch wenn dies mit Wagnissen verbunden sei⁶³. Ansonsten komme es zwar nicht zur Revolution, wohl aber zu dumpfer Resignation und innerem Verfall. Die innere Reform würde aber zugleich eine außenpolitische Wirkung zeitigen. „Sie entwindet unsern Feinden ihre kräftigste ideelle Waffe!“ Harnack gesteht die von den Westmächten dem Reich unterstellte Rückständigkeit ein – Wilson hatte von einem Amoklaufenden autokratischen Regime gesprochen – und fordert zu Reformen auf, die sie zumindest zum Nachdenken über eine Fortsetzung des Krieges anregen sollte. Deutschland dürfe nicht weiter als „der unverstandene Sonderling“ dastehen. Die inneren Reformen seien aber nur der erste Schritt in Richtung auf Frieden. Der zweite notwendige Schritt sei ein Wiederanknüpfen an das letztjährige Friedensangebot, das nun deutlicher ausfallen müsse. Man müsse erneut erklären, „daß wir zur Beendigung dieses Krieges, den wir als Verteidigungskrieg geführt haben, zu jedem Opfer bereit sind, daß unser status quo ante erträgt und ferner, daß uns als christlicher Nation die Menschheit so nah angeht wie unser Vaterland, weil wir mit unserm Vaterland einen Beruf für diese haben“⁶⁴. Zu den Opfern, die Deutschland um des Friedens willen erbringen müsse,

62 *Böhme*, Aufrufe (wie Anm. 36), 146f.

63 Ebd., 147.

64 Ebd., 149.

rechnet Harnack nicht nur Belgien und Polen, sondern auch Verhandlungen über Grenzregulierungen im Reichsland Elsaß-Lothringen. Der Reichskanzler zeigte sich Harnacks Reformvorschlägen gegenüber aufgeschlossen, wird aber am 13. Juli gestürzt. Mit Bethmann Hollweg verloren die Gemäßigten ihren Fürsprecher an der Spitze des Staates.

4. Ernst Troeltsch und die Ideen von 1914

Als der Krieg ausbrach, hielt Troeltsch am 2. August in Heidelberg eine Rede bei der von Stadt und Universität einberufenen vaterländischen Versammlung. Seine Zuhörer nennt er Volksgenossen, um die durch den Krieg entstandene Einheit aller Bürger herauszustellen. Er spricht von slawischer Herrschsucht und Tücke sowie von französischer Rachgier. Man kämpfe um Sein und Leben, aber auch für die Freiheit und Menschenwürde. Da gebe es nur eines, nämlich den Ruf „Zu den Waffen! Zu den Waffen!“⁶⁵ Neben diesen Ruf stellt Troeltsch das, was er ein rein bürgerliches und politisches Gebet nennt, das aber in diesem Moment des Kriegsbeginns das allerreligiöseste Gebet sei: „Gott, schütze Deutschland, unser Vaterland!“⁶⁶ Das Gebet sei zugleich ein Gelübde aus tiefbewegter opferwilliger Seele. Jetzt, wo das Gefühl der Allgewalt Gottes einen durchdringe, gelte das Gelübde „Mit Gott für Kaiser und Reich!“ Er schließt mit den Worten: „Gott helfe uns, es zu halten!“⁶⁷. Troeltsch versteht den Krieg als einen Verteidigungskrieg und deutet ihn als einen Kampf auch für Freiheit und Menschenwürde. Während seines letzten Heidelberger Jahres hielt er noch zwei weitere Reden in vaterländischen Versammlungen, am 3. November 1914 über „Unser Volksheer“ im Mannheimer Nibelungensaal und am 6. Dezem-

65 Zitiert bei *Hammer*, Karl: *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*. München 1974, 264.

66 Ebd., 265.

67 Ebd.

ber über „Das Wesen des Deutschen“ in der Karlsruher Stadthalle. In seiner Schrift „Deutscher Glaube und deutsche Sitte in unserem großen Krieg“ von 1914 erklärt er, „daß das Geheimnis der deutschen Kraft nicht bloß unser militärischer Drill, unsere systematische Berechnung und Ordnung, unsere Kanonen und feldgrauen Uniformen, sondern in erster Linie der heilige Glaube des deutschen Volkes an sich selbst und die eiserne Pflichttreue unserer christlichen Gesittung sind.“⁶⁸

Die politische Haltung Troeltschs, die sich soweit noch ganz in den Grenzen des traditionellen Kriegspatriotismus mit der Abwehr gegnerischer Propaganda bewegt, erhält ihr eigenes Profil erst mit dem Wechsel nach Berlin. Im Frühjahr 1915 folgte er dem Ruf an die dortige Philosophische Fakultät. Er befand sich nun im Zentrum der politischen Macht und wurde Mitglied in jenen politischen Klubs, in denen sich die politisch Gemäßigten trafen: der „Deutschen Gesellschaft 1914“ und dem „Mittwochabend“. Im Juli 1915 gehört er zu den Unterzeichnern der Gegenerklärung Delbrücks. Er nahm auch an den vorbereitenden Diskussionen über die Kriegsziele teil, und aus den Protokollen des Verlegers Theodor Wolff erfährt man, dass Troeltsch zu diesem Zeitpunkt nicht grundsätzlich gegen jede Form der Annexion eingestellt gewesen war. Belgien solle man bis zur Maaslinie halten und Teile Frankreichs annektieren. Das deckt sich mit Aussagen eines Briefes an den nationalistischen Pfarrer Gottfried Traub, den er noch im Februar 1915 in Heidelberg verfasst hatte. Denkbar erscheinen ihm „Bündnisse zentraleuropäischer Staaten, allenfalls ein Protektorat in Belgien, jedenfalls verbesserte Grenzen soweit das nötig ist. Im übrigen Erhaltung der Flotte, Freiheit der Meere und ein mittelafrikanisches Kolonialreich. Das scheint mir das Größte, was erwartet werden kann. Das aber ist kein Imperialismus, wenn man unter ihm mehr als die bloße natürli-

68 Zitiert nach *Drescher*, Hans-Georg: Ernst Troeltsch. Leben und Werk. Göttingen 1991, 417.

che Kraftentfaltung des Heimatstaates versteht“⁶⁹. Auch in seinem Beitrag „Imperialismus“ vom Januar 1915 hatte er davon gesprochen, dass nach dem Ende des Kriegs „unmöglich eine wesentlich veränderte Weltstellung Deutschlands herauskommen kann“⁷⁰.

Troeltschs öffentliche Stellungnahmen zum Krieg nach seinem Wechsel nach Berlin beginnen mit der Rede „Der Kulturkrieg“, die er am 1. Juli 1915 an der Universität hielt. Es folgten die programmatischen Vorträge und Beiträge „Die deutsche Idee von der Freiheit“, „Die Ideen von 1914“, „Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge“, „Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen“, „Privatmoral und Staatsmoral“, „Über einige Eigentümlichkeiten der angelsächsischen Zivilisation“ und „Der Ansturm der westlichen Demokratie“, alle 1916/17 im Druck erschienen. Seine kulturphilosophischen Gedanken werden im Folgenden auf der Grundlage des Vortrags „Die Ideen von 1914“ dargestellt, den Troeltsch 1916 in der „Deutschen Gesellschaft 1914“ hielt. Er geht davon aus, dass der Weltkrieg in erster Linie kein Krieg des Geistes und der Kulturgegensätze, sondern das Resultat der imperialistischen Weltspannung sei, resultierend aus der Verteilung der Welt unter wenige Großmächte und dem Bedürfnis, den deutschen Wettbewerb niederzuhalten. Da es sich aber im Existenzkampf mit dem Leben auch um den Geist handle, sei aufgrund der Tatsache, dass die Gegner ihre Kriegsparole zu einer Ächtung des modernen deutschen Geistes fortbildeten, auch auf deutscher Seite der heiße Drang zur Erfassung des deutschen Geistes entstanden. „Was ein imperialistischer Machtkrieg war, wurde so zu einem Krieg des Geistes und Charakters“, zu einem „Kulturkrieg“.⁷¹ Das habe auf deutscher Seite

69 Zitiert nach ebd., 437.

70 Zitiert nach ebd., 439.

71 *Troeltsch*, Ernst: *Deutscher Geist und Westeuropa*. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden. Hg. von Hans Baron, Neudruck Tübingen 1925. Aalen 1966, 32. Zu den „Ideen von 1914“ vgl. *Lübbe*, Hermann: *Politi-*

im Krieg zu einer Selbsterfassung in jenen Ideen geführt, die der deutsche Nationalökonom Johann Plenge und der schwedische Staatsrechtler Rudolf Kjellén dann die „Ideen von 1914“ genannt hätten, in ihrer Entstehung vergleichbar den Ideen von 1813, wie sie etwa Fichte formulierte, und doch wieder ganz anders. „Überall empfinden wir einen Abgrund, der uns von der Zeit vor dem Kriege trennt, und einen neuen Geist, der die Arbeit des Friedens erfüllen soll.“⁷² Die Ideen von 1914 kann man Troeltsch zufolge nicht aus einer großen fertigen Weltsicht ableiten, sondern sie müssen aus den eigenen Erlebnissen der Nation aufsteigen, und er nennt vier solcher Erlebnisse.

Das erste und gewaltigste Erlebnis sei die antimaterialistische und antiskeptische Rückkehr zum Glauben an die Idee und die Selbstbestimmung des Geistes. Gegenüber allem kapitalistisch-technischen Materialismus habe man sich der Welt des Metaphysischen wieder geöffnet. „Wir wagten es wieder, den Weltgrund ‚Gott‘ zu nennen, mit dem trauesten und höchsten Worte unserer Sprache, und wagten es wieder, Gott zu vertrauen, wo, menschlich angesehen, die Rechnung schlecht und schwierig stand.“⁷³ Es sei gerade in den geistig führenden Kreisen eine Rückkehr zu der ethischen Freiheitsphilosophie Kants und des deutschen Idealismus zu beobachten, und dieser Sieg des Geistes beseele auch die deutschen Waffen und Maschinen. „Glaube und Realismus, Phantasie und praktische Pflicht fanden sich.“⁷⁴ Die neue Aufgabe erblickt Troeltsch darin, diese Einigung tiefer zu begründen und für die Zukunft fruchtbar zu machen. Als zweites Erlebnis nennt er „die Entdeckung des Volkes und der Masse nicht als Gegenstand der Wissenschaft und Statistik,

sche Philosophie in Deutschland. Basel / Stuttgart 1963, 227–238.

72 *Troeltsch*, *Deutscher Geist* (wie Anm. 71), 35.

73 *Ebd.*, 38.

74 *Ebd.*, 41.

sondern als lebendige, jeden von uns ergreifende Lebensflut⁷⁵. Er beruft sich dabei auf das vielbeschworene Augusterlebnis, das die Kluft zwischen Volk und Intellektuellen, Gesellschaft und Gemeinschaft überwunden und alle zu einer inneren Einheit zusammengepresst habe. Daraus leitet Troeltsch aber auch ab „das Anrecht eines solchen Volkes in allen seinen Gliedern, an dem Gemeinwesen mitzuwirken, soweit es durch sachliche Leitung dazu befähigt ist“⁷⁶. Da würden sich aristokratische und demokratische Elemente neu mischen. Die gesunden Elemente des ständisch-organischen Gemeinschaftsgedankens träten an die Stelle eines künstlichen, theoretischen Gesellschaftsaufbaus. Aufgrund des englischen Aushungerungskriegs mittels der Seesperre sei es dann zum dritten Erlebnis gekommen. „Deutschland wurde zum geschlossenen Handelsstaat.“⁷⁷ Es habe sich zu einem annähernd staatssozialistischen Ganzen der Selbsterzeugung, Selbstversorgung und rationellen Güterverteilung entwickelt, die sozialen Kämpfe hätten aufgehört, und die bisher bekämpften Sozialreformen seien eingeführt worden. Das sei nicht nur eine Notmaßnahme der Kriegswirtschaft, sondern entstanden sei etwas, das im deutschen Wesen verankert sei. „Wir ahnten, daß in diesem Gemeinsinn und dieser Disziplin die alte Gewöhnung kirchlich-religiösen Gemeingefühls und religiöser persönlicher Selbsthingabe und daneben deren Umformung in unserer großen klassischen Philosophie zum Gedanken des überindividuellen Gemeingeistes und der persönlichen Pflicht mit innerem und freiem Zwange weiter wirkten.“⁷⁸ Troeltsch zeigt sich überzeugt, dass diese quasi staatssozialistische Wirtschaft auch den Krieg überleben werde. Das vierte Erlebnis, das er schließlich nennt, ist das der geistigen Isolation, die Erfahrung des schroffsten Gegensatzes gegen das

75 Ebd.

76 Ebd., 43f.

77 Ebd., 44.

78 Ebd., 46.

deutsche Wesen nicht nur im feindlichen, sondern auch im neutralen Ausland. Gemeint „war vor allem der Gegensatz der westeuropäischen demokratischen Zivilisation gegen das autoritative, reaktionäre Deutschland mit seiner militärischen Monarchie und seiner Beamtenherrschaft, seinem Unteroffizierston und seiner Schneidigkeit, seinen Kastentrennungen und seinem gebundenen Lebensstil.“⁷⁹ Man habe das „Militarismus“ genannt, obwohl die Westmächte doch weit rücksichtslosere Eroberungsmächte seien. Letztlich gehe es um ein unterschiedliches Verständnis von Freiheit. Denn die deutsche Idee der Freiheit sei vom Individualismus des englischen Herrenmenschen ebenso unterschieden wie von der Gleichheitsidee der Menschenrechte und wurzele weder im Puritanismus noch in Rousseau. „Es ist die Freiheit einer selbständigen und bewußten Bejahung des überindividuellen Gemeingeistes, verbunden mit der lebendigen Anteilnahme an ihm, die Freiheit einer freiwilligen Verpflichtetheit für das Ganze und einer persönlich-lebendigen Originalität des Einzelnen innerhalb des Ganzen, die Freiheit des Gemeinnsinns und der Disziplin, beide zusammen beruhend auf der Selbsthingabe an die Ideen und darum eng zusammenhängend mit unserem ganzen ethisch-religiösen Wesen, das vom englischen und französischen so tief verschieden ist.“⁸⁰ Diese spezifisch deutsche Freiheit habe allerdings bis heute schwer zu kämpfen mit dem Standesdenken und Kastenwesen und erschöpfe sich schlecht im Rahmen bloß parlamentarischer Institutionen. Wie sehr sie von der westeuropäischen Idee der Freiheit unterschieden sei, wisse man erst seit dem Krieg, in dem sich die Ideen von 1789 und die von 1914 gegenüberstehen. Allerdings schlossen sich die beiden Freiheitsideen nicht gegenseitig aus, sondern es handle sich bei ihnen um unterschiedliche Gestaltungen des Strebens nach Freiheit und Würde der Person. Hatte die westliche Idee am isolierten Individuum und seiner überall gleichen

79 Ebd., 48.

80 Ebd., 48f.

Vernunft, so die deutsche am Leben des Volksganzen und an dem persönlichen Einsatz für das Volksganze. Auch wenn die staatlichen Institutionen in Deutschland noch nicht völlig von dieser Idee durchdrungen seien, müsse diese Durchdringung doch das Ziel der Fortentwicklung dieser Institutionen sein.

Troeltsch erhofft sich davon eine große Wirkung auf die gesamte staatlich-sittliche Welt, wobei er nur den Westen im Blick hat, während er in Bezug auf Russland nur einen Gegensatz sieht. Wegen des russisch-asiatischen Imperialismus, der sich Serbiens gegen Österreich bediente, sei ja der Weltkrieg ausgebrochen, und um ihn einzudämmen, sei ein Bündnisblock von Bulgarien bis zur Türkei geschaffen worden, das der Rettung eines mitteleuropäischen Staatensystems diene. Im Rahmen der imperialistischen Aufteilung der Welt sieht Troeltsch in der Bildung eines mitteleuropäischen Donaublocks die Rettung angesichts der Gefahr, bei der Weltverteilung verschluckt zu werden. Dabei sollen die alten deutschen politisch-ethischen Ideale zur Geltung kommen: „keine Weltherrschaft und keine Gewalt- und Monopolpolitik, sondern freie gegenseitige Ergänzung nationaler Geister bei gleichzeitiger selbständiger Entfaltung jedes einzelnen“⁸¹. Nur dies kann nach Troeltsch ein Ziel für die deutsche Politik sein, das über den bloß staatlichen Egoismus hinausgeht und seine Wurzeln in der spezifisch deutschen Idee der Freiheit hat. Der Theologe ging von einem deutschen Sonderweg bei der Verwirklichung der Freiheit im Staat aus und verknüpfte diese Freiheitsidee auf überstaatlichem Gebiet mit der Mitteleuropa-idee Friedrich Naumanns⁸².

Troeltschs politisches Engagement nahm während des Krieges noch einmal neue Gestalt an, als die alldrutschen Annexionisten am

81 Ebd., 53.

82 Vgl. dazu *Sösemann*, Bernd: Ernst Troeltschs politisches Engagement im Ersten Weltkrieg. In: Renz, Horst / Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Troeltsch-Studien. Bd. 3. Gütersloh 1984, 120–144, 132–134.

Sedanstag 1917, in Königsberg die „Deutsche Vaterlandspartei“ gründeten, die den Siegfrieden auf ihre Fahnen schrieb. Die Partei wurde zum Sammelbecken aller rechtsnationalen Kreise und wusste bald die der Protestanten hinter sich. Als Gegenründung formierte sich am 4. Dezember der „Volksbund für Freiheit und Vaterland“. In ihm sammelten sich die Gemäßigten von linken Zentrumsleuten bis zu rechten Mehrheitssozialisten. Inzwischen war der schwache Nachfolger Bethmann Hollwegs, der Pietist Georg Michaelis, gegen den bayerischen Katholiken Georg von Hertling ausgetauscht worden. Im Aufruf des Volksbundes heißt es, es müsse sofort eine politische Neuordnung angestrebt werden unter Beteiligung aller Volkskreise, um durch einen festen Volkswillen eine reformwillige Regierung zu stützen und die notwendigen Folgerungen aus dem Wesen des modernen Staates zu ziehen. Schließlich müsse eine von Volk und Regierung getragene Außenpolitik einen Frieden erstreben und nicht nur Rohstoffbezug und Handelsabsatz sichern, sondern „Dasein, Ehre und Entwicklungsfreiheit der Völker auf den Boden der Sittlichkeit und des Rechts“ stellen⁸³.

Troeltsch gehört zu den Gründern des Volksbundes, und an Martin Rade schreibt er, der Volksbund sei aus dem Wunsch entstanden, einen agitatorischen Verein mit einer moralisch-politischen Plattform zu schaffen. Angesichts der steigenden Erbitterung der Arbeiterschaft, der befürchteten Revolution und der Abhängigkeit des Kaisers und der Regierung von Ludendorff trete man für Wahlrecht und Parlamentarisierung ein. Troeltsch beklagt die mangelnde Unterstützung durch protestantische Kreise, die ins rechtsnationale Lager strömten. „Die Katholiken haben begeistert mitgemacht, die Protestanten blieben wegen ‚Sentimentalität‘ und ‚zu geringer Forderungen‘ weg, wie das der Durchschnitt der Protestanten überhaupt tut. Hier herrscht die Kriegstheologie und die schneidige Anne-

83 *Brakelmann*, Günter: Der deutsche Protestantismus im Epochenjahr 1917. Witten 1974, 293.

xionspolitik mit der Berufung auf Luther als den nationalen Mann!⁸⁴ Am 7. Januar 1918 hält Troeltsch in Berlin die Eröffnungsrede beim Volksbund. In ihr geht er von der Freiheitsforderung aus, die das allgemeine, gleiche und geheime Wahlrecht für Preußen verlangt: „Ein Volk, das so Grenzenloses leistet, leidet und opfert, will sich an der Gestaltung seines Schicksals mitbeteiligt sehen.“⁸⁵ Das gegnerische Geschwätz von deutscher Unfreiheit und Volksknechtschaft werde dann sofort verschwinden. Troeltsch ist sich sicher, dass der Krieg rein militärisch nicht beendet werden könne, sondern dass es dazu der richtigen Politik bedürfe. Gerade die deutsche Welthandelsstellung erfordere die Wiederherstellung der Weltwirtschaft, die nur durch Verträge, nicht aber durch Annexionen und Besetzungen möglich sei. „Unsre Siege müssen daher die Hauptwirkung haben, unsere Gegner überhaupt erst wieder vertragswillig zu machen.“⁸⁶ Das wichtigste Ziel sei daher ein Deutschlands wirtschaftliche Zukunft sichernder Vertragsfriede, auch wenn er militärische Grenzberichtigungen auf dem Weg von Kompensationen nicht ausschließe. Man müsse die Macht- und Gewalt-Theorie als alleinige politische Lehre preisgeben. „Die moderne Staatenwelt braucht zu ihrer Existenz neben den nötigen Machtsicherungen notwendig auch den Vertragswillen und das Vertrauen. Sie verlangt überdies die moralische Anerkennung der Würde und Freiheit der Staaten und Nationen, ebenso wie die der einzelnen Personen.“⁸⁷ Das sei auch Ausdruck der sittlichen Überzeugung und der religiösen Ideenwelt Europas. Troeltsch geht es um die Schaffung einer Gemeinschaft von Staaten, die gegenseitig durch Verständigung ihre Lebensnotwendigkeiten achten.

84 Ebd., 296.

85 *Böhme*, Aufrufe (wie Anm. 36), 212.

86 Ebd., 215.

87 Ebd., 216.

5. Althaus und Tillich im Kriegseinsatz

Theologen wie Troeltsch, Harnack, Rade und Seeberg gehörten einer Generation an, der die Fronterfahrung erspart blieb. Wie der Krieg deutsche Theologen prägte, die sich freiwillig meldeten und als Prediger an der Front oder im besetzten Feindesland Dienst taten, soll an Paul Althaus und Paul Tillich dargestellt werden. Althaus stand am Anfang seiner Göttinger Privatdozentenkarriere, als der Krieg ausbrach. Als Pfarrer mit zweiter Dienstprüfung konnte er nicht eingezogen werden. Aber er meldete sich freiwillig zur Landwehr und wurde zum Sanitätsdienst abgeordnet. In seinem Eintrag in das Goldene Buch der Universität Erlangen vom 23. November 1927 schreibt Althaus rückblickend: „Ich bin vom 15. August bis zum Zusammenbruch im Heeresdienste gewesen, immer im Osten, erst ein halbes Jahr als freiwill[iger] Krankenpfleger in Dirschau, D[eu]t[sch] Eylau, Woclawek (Polen), dann als Lazarett=, Etappen=, Garnison[s]=, Gouvernementspfarrer in Brzeziny und (seit August 1915) in ... Lodz. Diese Jahre empfinde ich bis heute als Höhe meines Lebens. Die Predigtarbeit bes[onders] in Lodz, die Mitarbeit an der deutschen Volksbewegung, die seit 1915 durch das Deutschtum Polens ging, sind mir große Erinnerungen.“⁸⁸ Althaus verstand den kaiserlichen Kriegsaufruf als Ruf Gottes zum heiligen Opfer für das Vaterland. Gottes Geist sei über das Volk gekommen und habe es zum Opfer freudig gemacht⁸⁹. Zwar musste er schnell erkennen, dass der Kriegsbeginn nicht identisch war mit einer inneren Wiedergeburt Deutschlands zum Glauben, und vor allem machte er sich Sorgen über die mangelnde Sexualmoral vieler Soldaten. Aber

88 *Liebenberg*, Roland: Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg. Leipzig 2008, 584. Zu den Theologen der Frontgeneration vgl. *Graf*, Friedrich Wilhelm: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik. Tübingen 2011, 40–45.

89 Ebd., 160f.

das ließ ihn an der religiösen Weihe des Krieges in keiner Weise zweifeln. Im Dezember 1914 veröffentlichte die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“ einen Beitrag „Aus einem Lazarett im deutschen Osten“, in dem Althaus Gott dankt „für die große Gnade, dass er uns zu einem Kriege und in eine Not gezwungen hat, in die wir reinen Schildes gehen“. Er ist davon überzeugt, dass es sich um einen den Deutschen aufgezwungenen Verteidigungskrieg handelt, „dass wir in Russland, Frankreich, England die Lüge und Hinterlist, die Feigheit, Gemeinheit, Neid und Verrat, alles, was es geben mag an Ungerechtigkeit, bekämpfen“. Althaus will das nicht als Ausdruck deutscher Selbstgefälligkeit verstanden wissen, da jeder, der „unter den Schauern dieses großen Massensterbens gestanden hat, weiß, daß Gott auch uns heute straft“⁹⁰. Daher müsse auch jedem entgegengetreten werden, der einem versichere, er könne nicht mehr an das Walten eines gerechten Gottes glauben, wenn England siege. Gleichwohl sei es eine herrliche Gnade Gottes, dass man in diesen Tagen in die erste Bitte des Vaterunser auch das Gebet um den Sieg der deutschen Waffen einschließen dürfe. 1915 veröffentlicht Althaus unter dem Titel „Kommt laßt uns anbeten!“ acht Kriegspredigten aus Russisch-Polen, darunter auch die Predigt „Kriegsdienst und Gottesdienst“. Zwar räumt er ein, dass man am Sinn der Geschichte irre werden könne, weil in dem Krieg Christen gegen Christen kämpfen. Aber er hält gleichwohl fest: „Wir stehen mit Gott in diesem Krieg, als seine Diener zum Tun seines Willens berufen und gedrungen. Darum ist es heiliger Krieg.“⁹¹ Jeder Soldat, nicht nur der deutsche, sei ein heiliger Streiter. Aber der Deutsche sei ein Diener Gottes in besonderem Sinn, da er von den Feinden in den Krieg hineingezwungen worden sei: „Wie kämpfen für das Letzte

90 *Althaus*, Paul: Aus einem Lazarett im deutschen Osten. In: AELKZ 47 (1914), Sp. 1150–1157, 1154.

91 *Althaus*, Paul: Kommt laßt uns anbeten! Acht Kriegspredigten aus Russisch-Polen. Berlin 1915, 49.

und Höchste: für die Lebenskraft, die Gott in uns legte; wir kämpfen um unser Leben. Wer aber für sein Leben streitet, der ist Diener Gottes und tut seinen Willen.“⁹² Deutschland kämpfe auch nicht etwa nur für sich selbst und seinen Frieden, sondern für den Weltfrieden und den Segen der Welt. Eben darin bestehe sein Weltberuf.

Bereits in den Predigten wird deutlich, dass Althaus von der Vorstellung ausgeht, dass Gott jedem Volk, dem deutschen in besonderem Maße, Gaben verliehen habe, die seine Lebenskraft ausmachen und die es im aufgezwungenen Krieg zu verteidigen gelte. Im Hintergrund steht dabei ein neorankeanisches Geschichtsbild, wonach die einzelnen Völker Europas sich in einem Gleichgewicht einander ergänzen. Die Vorstellung von den besonderen Gaben des deutschen Volkes liegt auch der Volkstumsarbeit des Gouvernementspfarrers in Lodz zugrunde. Althaus, der schließlich auch eine Frau aus diesem Bevölkerungskreis ehelichte, sah es als seine Aufgabe an, bei den deutschstämmigen Lutheranern in Polen das Bewusstsein ihrer Volkszugehörigkeit zu stärken. Er unterstützte daher auch die „Deutsche Bewegung“, die sich in Lodz und Umgebung für den Aufbau deutscher Institutionen stark machte, und wandte sich zugleich gegen die von örtlichen lutherischen Pfarrern geförderte Polonisierung der lutherischen Kirche in Russisch-Polen. Althaus vertrat diese Position nicht nur in seinen Predigten, sondern auch in den Andachten und Betrachtungen, die regelmäßig in der „Deutschen Lodzer Zeitung“ erschienen. In seinem 1916 publizierten „Lodzer Kriegsbüchlein. Deutsch-evangelische Betrachtungen“ schreibt er: „Wir Deutschen im Reiche müssen endlich zum Gefühle unserer Verantwortung für die Brüder in Polen erwachen. Sie machen es uns ja selber so leicht: eine machtvolle deutsch-völkische Bewegung ist in Lodz und Pabianice und anderswo entstanden und sammelt sich in deutschen Vereinen, unsere Brüder drängen und bitten und rufen uns, sie begehren uns als Männer ihres Ver-

92 Ebd., 50.

trauens“⁹³. Daher warb Althaus auch für den von Deutschtumsaktivisten im Januar 1916 initiierten Aufruf an alle deutschen Bewohner im besetzten Polen, sich zu einem „Bund der Deutschen in Polen“ zusammenzuschließen. Damit verband sich die Forderung nach einem Anschluss der besetzten polnischen Gebiete an das Deutsche Reich, die allerdings den Plänen der Reichsregierung und des Generalgouverneurs zuwiderlief, die die Bildung eines selbstständigen polnischen Pufferstaates zwischen Deutschland und Russland vorsahen⁹⁴. Gegenüber den Polonisierungsbestrebungen der einheimischen lutherischen Pfarrer bestand Althaus darauf, dass die Evangelischen Polens um der Zukunft ihrer Kirche willen deutsch bleiben müssten. Luthertum und Deutschtum gehören für ihn zusammen. Als am 5. November 1916 im Warschauer Schloss die Proklamation der Errichtung des Königreichs Polen als Vasallenstaat der Mittelmächte erfolgte, bedeutete dies das Ende aller deutschvölkischen Hoffnungen auf einen Anschluss an das Reich.

Am 28. September 1917 hielt Althaus im „Deutschen Verein“ in Lodz in Gegenwart des Generalgouverneurs eine Rede über „Glaube und Vaterland“. Er führt Ernst Moritz Arndt als Beispiel für den Glauben an die Sendung des eigenen Volkes an, der mit dem deutschen Volksbewusstsein seit jeher verbunden gewesen sei. „Deutschland, das Herz der Welt, ist bestimmt die ganze Welt zu segnen: das ist der Glaube an einen Sinn der Geschichte, in der Gott ein Volk nach dem anderen zur Führung ruft.“⁹⁵ Damit aufs engste zusammen hängt die Vorstellung vom deutschen Gott. Denn „der Gott, der unser Volk zu solchem Menschheitsdienste gerüstet und begabt hat, wird es nicht zertreten lassen, der deutsche Gott, der Gott unse-

93 *Althaus*, Paul: Lodzer Kriegsbüchlein. Deutsch-evangelische Betrachtungen. Göttingen 1916, 4.

94 Vgl. *Liebenberg*, Gott (wie Anm. 88), 234–241.

95 *Althaus*, Paul: Glaube und Vaterland. In: Jahrbuch des Deutschen Vereins. Lodz 1918, 5–19, 9.

rer Väter⁹⁶. Zu Deutschlands Sendung gehört vor allem Luther, und die Ansprache Althaus' auf der Reformationsfeier des „Deutschen Vereins“ am 30. Oktober 1917 hieß dementsprechend „Luther, der deutsche Prophet“. Als zeitgeschichtlichen Auftakt zum Reformationsjubiläum bezeichnet der Redner den von Gott geschenkten Sieg der Mittelmächte über den „welschen Feind“ in der zwölften Isonzoschlacht. „Das ist die schönste Vorbereitung zu unserer Feier. Dankbar und froher Stimmung scharen wir uns um den großen deutschen Propheten, in dem sich deutsches Wesen gegen welsche Fremdherrschaft aufgebaumt hat, gegen die Fremdherrschaft des welschen Geldbeutels und der welschen Priesterschaft. Der Sieg am Isonzo und die Thesen an der Schloßkirche zu Wittenberg – das sind Klänge, die zusammenstimmen.“⁹⁷ In seinem Aufsatz „Luther und das Deutschtum“, der im selben Jahr erschien, begreift Althaus das Luthertum als die „wahrhaft deutsche Religion“, um es einerseits abzugrenzen von der „deutschen Frömmigkeit“ der Neumystik, wie sie von Autoren des Diederichs-Verlags propagiert wurde, und andererseits deren Vorstellung von der Immanenz Gottes in der Seele in sein Lutherverständnis zu integrieren. „Grundstimmung und Grundgedanke der deutschen Frömmigkeit ist in dem lutherischen Gotteserlebnis, in seiner vollen Tiefe und Weite, als ein Pol mit enthalten.“⁹⁸ Mit dem Frieden von Brest-Litowsk am 3. März 1918, der die Herrschaft Deutschlands im Baltikum und in Polen besiegelte, sah der Lodzer Gouvernementpfarrer den Frieden näher gerückt. Jetzt komme es nur darauf an, an der Westfront durchzuhalten, da es nur eine Erlösung durch das Schwert gebe. Doch mit dem Zusammenbruch der deutschen Militärverwaltung in Polen verlor Althaus auch seine Stelle als Gouvernementpfarrer in Lodz und musste schließlich Ende 1918 das nunmehr selbstständige

96 Ebd., 10.

97 Zitiert nach *Liebenberg*, Gott (wie Anm. 88), 412.

98 *Althaus*, Paul: Luther und das Deutschtum. Leipzig 1917, 23f.

Polen verlassen. Sowohl der Krieg wie auch der Einsatz für das Deutschtum im besetzten Polen und das Luthertum hatten ihn jedoch nachhaltig geprägt. Nach dem Krieg setzte Althaus dem demokratischen Staatsideal von Freiheit und Gleichheit die völkische Gemeinschaft als göttliche Ordnung entgegen, die den Menschen auf die Religion vorbereite. Religion und Sittlichkeit seien beide auf die völkische, nationale Gemeinschaft bezogen, eine Auffassung, die Althaus zu einem Protagonisten des deutschnationalen Jungluthertums machte.

Kommen wir am Schluss noch einmal auf den jungen Hilfsprediger Paul Tillich zurück. Nachdem er im September noch eine Hilfspredigerstelle in Lankwitz verwaltet hatte, meldete er sich frischvermählt im September, als der Krieg bereits in einen Stellungskrieg übergegangen war, freiwillig als Feldgeistlicher an die Westfront, wo er mit kurzen Unterbrechungen bis zum Juli 1918 als Feldprediger in den Schützengräben tätig war. Im Juli 1918 wurde Tillich nach einem Zusammenbruch und auf eigenen Wunsch in die Garnison Spandau versetzt, so dass er das Kriegsende und die Novemberrevolution in Berlin erlebte⁹⁹. Aus seinem ersten Frontquartier in Bieux schreibt Tillich am 17. Oktober 1914 an seinen Schwager Alfred Fritz: „Die VII. Reserve-Division, die bei dem berühmten Einmarsch in Belgien immer voran war, liegt jetzt eingegraben in die Schützengräben und hat kaum etwas anderes zu tun als zu hören, wie die Granaten und Schrapnells drüber hinsausen, ohne Schaden zu tun.“¹⁰⁰ Die Umgebung des Dorfes sei wüst und scheußlich, die

99 Vgl. die Einleitung von Erdmann Sturm in *Tillich, Paul: Frühe Predigten (1909–1918)*. Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken, Bd. VII. Hg. von Erdmann Sturm. Berlin / New York 1994, 9–14. Vgl. auch Sturm, Erdmann: „Holy Love Claims Life and Limb“. Paul Tillich's War Theology (1914–1918). In: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 2 (1995), 60–84.

100 *Albrecht / Hahl*, Tillich (wie Anm. 1), 81.

Umgebung der meist geleerten Häuser eine einzige Bedürfnisanstalt. Vor dem Haus zwanzig Soldatengräber, Holzkreuze mit Stahlhelm, nur wenige zurückgebliebene Alte, Frauen und Kinder, ungeerntete Felder. Tillich hatte vier bis fünf halbstündige Gottesdienste die Woche zu halten. „Ich rede kräftig, aggressiv, aber immer stark mystisch-religiös, und das verstehen sie, nachdem, was ich bisher erfahren habe. Ein Oberstleutnant, der vorher sehr schnoddrig war, kam nach drei Tagen und bat um einen neuen Gottesdienst.“¹⁰¹ Stolz berichtet Tillich seinem Schwager von einer Kollekte für die Ostpreußen.

Liest man die Predigten, so sind sie Ausdruck einer traditionellen nationalprotestantischen Kriegstheologie, die sich in den vier Jahren an der Westfront nicht grundsätzlich ändert. Im Oktober 1914 spricht Tillich über 2. Tim 2,5: „Und so jemand auch kämpft, wird er doch nicht gekrönt, er kämpfe denn recht.“ Einleitend heißt es: „Als Vaterlandskämpfer sind wir in den Krieg gezogen, und die Krone, die wir erringen wollen, ist der Sieg unserer deutschen Waffen. Die Siegeskrone wollen wir erstreiten gegen eine Welt von Feinden. Deutschland soll größer werden; Deutschlands Größe ist der Kranz, den jedes deutsche Haupt zieren soll.“¹⁰² Allerdings erlange die Krone nur, wer recht kämpfe. Zwar spreche der Bibeltext von einem anderen Kampf als dem Kampf der Völker und von einer anderen Krone als der irdischen Siegeskrone. Aber für den Gotteskämpfer wie für den Vaterlandskämpfer gelten dieselben Regeln. Der Kampf richte sich gegen die Zuchtlosigkeit, die Unreinheit und die Selbstsucht, und gegen diese drei Feinde seien die rechten Waffen die Furcht Gottes, das Gebet und die Gemeinschaft mit Gott. „Rechte Vaterlandskämpfer sind immer rechte Gotteskämpfer. Doch das Vaterland kann nur gekrönt werden, wenn Gott es krönt. Darum wohl an, Kriegskameraden, auf den Feind und recht gekämpft,

101 Ebd., 82.

102 *Tillich*, Frühe Predigten (wie Anm. 99), 359.

heut und allezeit! Amen.“¹⁰³ Am 27. Januar 1915, zu Kaisers Geburtstag, predigt er über Mt 22,21 – „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ Am Geburtstag des höchsten irdischen Herrn wolle man vor das Angesicht des Herrn über alle Herren treten, habe man doch in Sieg und blutigem Kampf empfunden, dass über dem Vaterland eine ewige, unerforschliche Macht walte, ein heiliger, allgewaltiger Gott, der nach seinem Wohlgefallen Sieg gebe und die Völker nach seinem ewigen Rat lenke. Dem Kaiser aber dankt Tillich dafür, dass er in den Friedensjahren unermüdlich zum Krieg und dadurch zum Sieg gerüstet, zugleich den Frieden bis zuletzt zu erhalten versucht und schließlich das Wort gefunden habe, das die Begeisterung entfachte und allem Zwiespalt und Streit untereinander ein Ende setzte. Im Jesuswort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ sieht Tillich in der Passionszeit 1915 eine Antwort auf die Frage, wie es denn möglich sei, dass nach zweitausend Jahren Christentum die christlichen Völker sich gegenseitig zerfleischen. „Aber wenn auch sein Reich nicht von dieser Welt ist, so bitten wir doch, daß es zu uns komme, und wir bitten insonderheit, daß es zu unserm deutschen Volk komme“¹⁰⁴. Am Jahrestag der Mobilmachung predigt Tillich über Ps 126,3: „Der Herr hat Großes an uns getan; des sind wir fröhlich.“ Man denke jetzt „zurück an die Tage, wo nach dumpfer, unerträglicher Spannung der zündende Blitz herniederfuhr, wo Volk auf Volk gegen uns aufstand und alle Mächte der Lüge und des Hasses und des Verrates gegen uns tobten“¹⁰⁵. Auch lasse man sich nicht erschüttern durch das millionenfache Leiden, die das erste Kriegsjahr gebracht habe. Wer unter den Toten den Willen gehabt habe, sein Leben hinzugeben, den habe Gott dem Vorbild Christi gleichgemacht, der sein Leben für seine Brüder gelassen habe. Nach der Kriegszielrede des Reichskanzlers vom

103 Ebd., 361.

104 Ebd., 394.

105 Ebd., 402.

19. August 1915 heißt es in einer Predigt über Mt 10,34, dass Christus den faulen Frieden gehasst habe und er auch das Schwert über Völker Europas gebracht habe. „Tragen wir aber das Schwert Jesu in diesem Kriege und ist es dadurch ein heiliger Krieg, den wir führen, so laßt es uns auch im Geiste Jesu tragen, laßt das Schwert des Richters zum Schwert des Retters werden.“¹⁰⁶ Denn da der Hass dem deutschen Gemüt fremd sei, werde ein deutscher Sieg auch für den Besiegten eine Befreiung sein. Auch noch am Schluss der Feldpredigerzeit während der Frühjahrsoffensive 1918 hat sich inhaltlich nichts an Tillichs nationalprotestantischer Kriegstheologie geändert. Anspielend auf den Separatfrieden mit Russland in Brest-Litowsk am 3. März 1918 und das Opfer Christi heißt es: „Aber wie aus seinem Tode das Leben siegreich hervorging, wie aus seinem zerbrochenen Lebenswerk das Christentum geboren wurde, das Reich Gottes aufgerichtet, so konnten durch euer Leiden und Ausharren, durch eure äußere Erfolg- und Ruhmlosigkeit Sieg und Frieden erkämpft werden im Osten. Ja, das Licht des Friedens, das im Osten aufgegangen ist, es nimmt seine Leuchtkraft aus den Gräbern der Helden im Westen“¹⁰⁷.

Aufschluss über Tillichs Fronterlebnisse und seine persönliche Einstellung zum Krieg geben indes seine Briefe. Dem Vater schreibt er Weihnachten 1915 vom „furchtbarsten aller Kriege“¹⁰⁸. Alle fragten nur, wann er zu Ende sei, doch das Ende sei unabsehbar. In einem Brief vom 9. März 1915 heißt es: „Die Größe des Krieges, das Begeisternde, Fortreißende der ersten Wochen, der Kämpfe im Osten fehlt; so wird das Kleine und Drückende, die ganze Last und Negativität des Krieges offenbar.“¹⁰⁹ Am 31. Mai 1916 schreibt er aus der Kampfzone Verdun: „Um uns tobt die Hölle! Jede Vor-

106 Ebd., 406.

107 Ebd., 636.

108 *Tillich*, Frühe Predigten (wie Anm. 99), 86.

109 Ebd., 88.

stellung versagt. Oktober 1915 [die Champagneschlacht, *J. R.*] war in jeder Beziehung ein Vorspiel. Ich hoffe, daß die Kräfte reichen.¹¹⁰ Am 8. Juni heißt es: „Herzlichen Gruß aus der Welt von Eisen, Feuer und Blut, aus Erdhöhlen, unserem liebsten Aufenthalt, und dem Tag und Nacht ununterbrochenen Erdbeben“¹¹¹. Von einem Truppenverbandsplatz im feindlichen Feuer der Kampfzone berichtet Tillich: „Noch manche Bilder des Schreckens stehen vor meiner Seele und werden in ihr bleiben, solange ich lebe. Wir alle, Ärzte und Pfarrer, empfinden diese Tage [...] als einen Wendepunkt unseres Kriegslebens. Körperlich und seelisch können wir nicht mehr das werden, was wir vorher waren. Und doch wollten wir diese Tage nicht missen. Es waren die größten und schwersten Stunden in unserem Feldprediger-Beruf.“¹¹² Kurz vor Ende seiner Feldpredigerzeit wird Tillich ins Lazarett Guise eingeliefert, und am 2. April 1918 schreibt er an den Vater aus der Champagne: „Nachtmärsche – Biwak – Flieger – Granaten – tote Engländer – Wüsteneien, und als wir dann in den Kampf sollten, versagten die Nerven“¹¹³. Dekoriert mit dem Eisernen Kreuz I. Klasse kehrte Tillich nach Berlin zurück, wo er nach dem Waffenstillstand aus dem Militär entlassen und im revolutionären Umbruch als Privatdozent tätig wurde.

Am 19. August 1917 verfasst Tillich einen Rundbrief an die alten Wingolfffreunde, in dem er gegen Ende auch auf den Krieg eingeht. „Der Krieg ist Desorganisation und Mechanisierung zugleich; der Einzelne wird zerstört, oder er wird herabgedrückt zum Maschinenteil. (Inwiefern sich im Felde, vor dem Tode, neue höhere Organisationsformen der Liebe bilden, ist eine andere Frage.) Aber eben um der neuen Organisation willen muß der Krieg sein; denn er ist nur

110 Ebd., 98.

111 Ebd., 99.

112 Ebd., 101.

113 Ebd., 109.

der Ausdruck für das Absterbenmüssen alter Organisationen, die einst agape und Leben waren und dann Gesetz wurden und erstarrten.¹¹⁴ Damit gewinnt Tillich dem Krieg einen tieferen Sinn ab, insofern er Organisationsformen, aus denen das Leben gewichen ist – Imperialismus, Kapitalismus, Militarismus und Aristokratismus –, zerstört und so zur Quelle neuer Organisationsformen wird.

In einem Brief vom 27. November 1916 erklärt Tillich angesichts des täglichen Sterbens an der Front: „Ich bin reinster Eschatologe, nicht, daß ich kindliche Weltuntergangsfantasien hätte, sondern, daß ich den tatsächlichen Weltuntergang dieser Zeit miterlebe. Fast ausschließlich predige ich das ‚Ende‘.“¹¹⁵ Liest man die Feldpredigten, gewinnt man diesen Eindruck zwar nicht. Aber die Aussage deckt sich mit Tillichs Sicht des Krieges in der Rückschau. Denn im Wingolfrundbrief vom September 1919 schreibt er: „Auf mich hat, nachdem der erste patriotische Rausch sich in den ersten Monaten im Felde verzogen hatte, der Krieg eine doppelte Wirkung gehabt: Erst habe ich ihn als Verhängnis erlebt, nämlich das Verhängnis der europäischen Kultur und ein ‚Ende‘ schlechthin“¹¹⁶. Doch an die Stelle dieses reinen Untergangsbewusstseins trat schließlich eine differenziertere Sicht, die ihn den Krieg sehen ließ „als notwendige Konsequenz einer bestimmten Gesellschaftsordnung und bestimmten, damit verknüpften Ideen“. Daraus sei dann im Sommer 1918 eine starke, zornige Willensbewegung gegen die bestehende Gesellschaft erwachsen. Er habe da die erschütternde Größe des sozialen Gegensatzes zwischen Offiziers- und Mannschaftsklasse sowie den Gegensatz zwischen Kriegsgewinnlern in der Heimat und zerstörten Existenzen an der Front gesehen, zudem die ungeheure Last, die dem Volk von den oberen Schichten auferlegt wurde. „Endlich sah ich die Bedingtheit der nationalen Idee und den furchtbaren Fluch,

114 Ebd., 108.

115 Ebd., 119.

116 Ebd., 142f.

den ihre Verabsolutierung über die Menschheit gebracht hat.“¹¹⁷ Tillich wollte nun die Überwindung von Kapitalismus und Nationalismus, eine neue Gesellschaftsordnung, geboren aus dem Geist der christlichen Liebe und des Sozialismus, der mit der Oktoberrevolution von 1917 in Russland bereits gesiegt hatte. Der Krieg machte aus dem nationalpatriotischen Schellingianer einen religiösen Sozialisten.

Schluss

Der 8. August 1918 wurde von Ludendorff als der „Schwarze Tag“ des deutschen Heeres bezeichnet, und als solcher ist er in die Geschichte eingegangen. An diesem Tag durchbrachen über vierhundert alliierte Panzer, unterstützt von Artillerie und Luftwaffe, in der Nähe von Amiens die deutschen Stellungen. 20 000 deutsche Soldaten wurden dabei getötet, 30 000 ergaben sich dem Feind. Das war ein Zeichen der schwindenden Kampfmoral der deutschen Streitkräfte, und bedeutete zugleich das endgültige Scheitern der Deutschen an der Westfront. Am 29. September ließ Ludendorff den Kaiser und die Regierung endlich wissen, dass der Krieg verloren sei und unverzüglich ein Waffenstillstand ausgehandelt werden müsse¹¹⁸. Am 3. Oktober gab Wilhelm II. den Gemäßigten nach, reformierte das preußische Wahlrecht und führte die parlamentarische Kontrolle über die Außen- und Verteidigungspolitik ein. Das Kanzleramt ging von Hertling auf Max von Baden, schon seit längerem der Wunschkandidat der Gemäßigten, über, dessen Regierung sich auf die Mehrheit im Reichstag von Zentrum, Fortschrittspartei und Mehrheitssozialisten stützte. Man unterbreitete Wilson ein Waffenstillstandsangebot. Am 10. Oktober unternahm Harnack einen letzten Versuch, angesichts des nahenden Endes die politischen Richtungsverbände, unter anderem die Vaterlandspartei und

117 Ebd., 143.

118 Vgl. *Chickering*, Roger: Das Deutsche Reich und der Erste Weltkrieg. München 2002, 221–227.

den Volksbund, zu einer gemeinsamen Haltung zu bewegen. Vertreter der beiden Gruppierungen, darunter die beiden Theologen Seeberg für die Vaterlandspartei und Troeltsch für den Volksbund, trafen sich in der Königlichen Bibliothek, der Harnack ja vorstand. Harnack erklärte angesichts der Reformen im Inneren, „daß jeder mit der neugeschaffenen Tatsache rechnen muß, daß der Grundzug der Regierung etwas Neues und bleibendes bedeutet. In dieser Beziehung muß jeder für die neue parlamentarische Regierungsform sich erklären.“¹¹⁹ Das größere Problem sah Harnack in der Tatsache, „daß man die innere Neugestaltung von der Haltung nach Außen nicht trennen kann. Hier muß von Vielen das Opfer der Überzeugung gefordert werden.“¹²⁰ Die Aussprache zeigte allerdings, dass die Rechtskonservativen einen Verständigungsfrieden nach wie vor ablehnten. Troeltsch bemerkt, dass die Gegensätze, die bisher bestanden, unverändert dieselben seien. Aber er fügt hinzu: „Das Friedensbedürfnis ist allerdings so groß, daß die Revolution so gut wie sicher eintreten würde, wenn die Tür zum Frieden wieder zugeworfen würde. Es wird sich daher um Haaresbreite handeln, die uns von dem Verlust unserer Zukunft trennt.“¹²¹ Man beschließt noch, sich wiederzutreffen, wenn es nötig wird. Doch ein weiteres Treffen war nicht nötig. Der Krieg stürzte seinem Ende entgegen. Am Tage des Waffenstillstands schreibt Troeltsch an Gertrud von le Fort: „Das Offizierskorps hat in Wahrheit den Krieg geführt, die Reichsregierung war Attrappe und der Kaiser ein hilfloser Schwächling [...] Ludendorffs Spiel war das eines verzweifelten Bankrotteurs zuletzt, eines verwegenen Spielers zuvor. Den Frieden, so lange er – allerdings stets mit starken Einbußen – möglich war, wollte man nicht. Heute muß man kapitulieren.“ Troeltsch spricht von der Erleichterung darüber, dass das Morden ein Ende habe, die Illusion

119 *Brakelmann*, Protestantismus im Epochenjahr (wie Anm. 83), 303f.

120 Ebd., 304.

121 Ebd., 305f.

zerstoben und das alte System unter seiner Sünde zusammengebrochen sei. Und er endet mit den Worten: „Alles ist jetzt unsicher und schwebend, aber das Ende ist sicher, und was man an Seele sich selbst aus dem ungeheuren Zusammenbruche sich gerettet hat. Gott sei uns allen gnädig. Jetzt heißt es wirklich Glauben haben, wenn man das alles innerlich überstehen will.“¹²²

122 *Drescher*, Troeltsch (Anm. 68), 453.

Gebetsriemen und Eisernes Kreuz.
Aus den Arbeiten am Synagogen-Gedenkband Bayern

Axel Töllner und Cornelia Berger-Dittscheid

I.

Als Werner Schwarz kam der Begründer der Reihe Gedenkbuch der Synagogen in Deutschland 1926 in einer orthodox-jüdischen Nürnberger Familie zur Welt¹. Im Januar 1939 sollte er nach seinem 13. Geburtstag seine Bar Mizwa feiern und dann als religiös mündiger Jude beim Beten in der orthodoxen Adas Israel-Synagoge in der Essenweinstraße in der Nähe des Hauptbahnhofs die Gebetsriemen tragen. Doch in den frühen Nachtstunden des 10. November 1938 verwüsteten SA-Männer die Wohnung der Familie in der Nürnberger Südstadt. Dabei stahlen sie auch die für Werner gekauften neuen Gebetsriemen. Wenig später sahen Werner und sein älterer Bruder Joseph die Synagoge brennen, in der schon ihr Vater Ludwig Schwarz im Vorstand aktiv gewesen war. 1902 hatte der Verein Adas Israel das Bethaus in der Essenweinstraße errichten lassen, nachdem er sich zuvor mit verschiedenen provisorischen Beträumen behelfen musste, weil die Hauptsynagoge den Anforderungen der gesetzestreuen Minderheit unter den Nürnberger Juden nicht genüg-

1 Biografische Angaben – auch im Folgenden – nach *Schwarz, Meier*: Der Synagogensucher. Lebenserinnerungen zwischen Nürnberg und Palästina. Nürnberg 2006, 7, 46f., 55f., 33f., 61–64, 71, 73f. Bisher erschienene Bände: *Brocke, Michael / Schwarz, Meier* (Hg.): „Feuer an Dein Heiligtum gelegt“. Zerstörte Synagogen 1938 Nordrhein-Westfalen. Bochum 1992; *Fischbach, Stefan / Westerhoff, Ingrid*: „... und dies ist die Pforte des Himmels“. Synagogen Rheinland-Pfalz – Saarland. Mainz 2005; *Hahn, Joachim / Krüger, Jürgen*: „Hier ist nichts anderes als Gottes Haus ...“. 2 Bände. Stuttgart 2007; *Kraus, Wolfgang / Hamm, Berndt / Schwarz, Meier*: Mehr als Steine. Synagogen-Gedenkband Bayern. Band 1: Oberfranken, Oberpfalz, Niederbayern, Oberbayern, Schwaben. Lindenberg 2007; Band 2: Mittelfranken. Lindenberg 2010.

te². 1939 entkam Werner Schwarz dem nationalsozialistischen Deutschland mit einem Kindertransport nach Palästina und überlebte so als einziges Familienmitglied die Schoa. Seine Mutter Meta starb 1940 im Jüdischen Krankenhaus Fürth an „Medikamentenmangel“ und sein Bruder Joseph wurde 1943 nach Auschwitz deportiert. 1990 erfuhr Schwarz, dass Nationalsozialisten seinen Vater Ludwig in Rottendorf bei Würzburg ermordet hatten, bis dahin war er von der offiziell vermerkten Todesursache „Herzschlag“ ausgegangen. In seiner neuen Heimat nahm Werner (Abb. 1) den Namen Meier (gesprochen Me'ir) an; als Mitglied der Untergrundorganisation Hagana schleuste er illegale Flüchtlinge nach Palästina.

1988 kam er als Professor für Botanik an der Hebräischen Universität Jerusalem zu einem Kongress nach München und besuchte bei dieser Gelegenheit erstmals wieder seine Geburtsstadt Nürnberg. Kaum einer seiner Gesprächspartner konnte sich an die orthodoxe Synagoge erinnern, in der seine Familie gebetet hatte. Da er an anderen Orten ebenfalls die Erfahrung machte, dass die dortigen Synagogen in Vergessenheit geraten waren, gründete er 1990 das Synagogue Memorial in Jerusalem³. Er sammelte Material über die zerstörten Synagogen im Deutschen Reich und initiierte die Erstellung von Synagogen-Gedenkbänden. 1998 erhielt er das Bundesverdienstkreuz Erster Klasse, und 2000 wurde er zum Ehrenbürger Jerusalems ernannt⁴.

2 Zur Geschichte der Synagogen der jüdischen Gemeinde vgl. *Eberhardt*, Barbara / *Haas*, Hans-Christof / *Berger-Dittscheid*, Cornelia: Art. Nürnberg. In: *Kraus / Hamm / Schwarz*, Steine 2 (wie Anm. 1), 466–505, hier: 471–485.

3 URL: <http://www.ashkenashouse.org> (letzter Abruf 2.6.2014).

4 Vgl. *Durst*, Michaela / *Kraus*, Wolfgang / *Schnitzler*, Petra / *Töllner*, Axel: „Sie verbrennen dein Heiligtum. Bis auf den Grund entweihen sie die Wohnung deines Namens.“ (Ps 74,7). 75 Jahre nach dem Novemberpogrom - Materialien und Arbeitshilfen [2013], S. 36 (URL: <http://bcj.de/pages/materialien/arbeitshilfen/arbeitshilfen-und-materialien-fuer-den-religionsunterricht.php>; letzter Abruf 2.6.2014).

Die Arbeiten an den bayerischen Synagogen-Gedenkbänden laufen seit 2002. Die damaligen Bearbeiterinnen Angela Hager und Barbara Eberhardt, beide bayerische Theologinnen, entwickelten mit den Herausgebern Wolfgang Kraus und Berndt Hamm das Konzept für einen mehrbändigen Synagogen-Gedenkband Bayern. Die finanziellen Mittel, in der Hauptsache von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und dem Freistaat Bayern durch Landesstiftung und Staatsministerium für Unterricht und Kultus bereitgestellt, ermöglichten eine wissenschaftlich fundierte Arbeit an den Artikeln für den Gedenkband. Die Artikel entstehen in interdisziplinärer Kooperation zwischen den Theologinnen und Theologen einerseits und den Architektur- bzw. Kunsthistorikerinnen und Kunsthistorikern andererseits. Die Basis für die Artikel bildet das Material in einschlägigen Archiven, vor allem in Deutschland und Israel, und die Literatur zur jüdischen Lokalgeschichte⁵. Als weitere wichtige Quellen dienen die zahlreichen Informationen und Arbeiten von Heimatforscherinnen und -forschern und – sofern verfügbar – auch Erinnerungen von Zeitzeuginnen und Zeitzeugen sowie deren Nachkommen.

Die ersten beiden Teilbände sind 2007 und 2010 erschienen. Sie dokumentieren auf rund 1.400 Seiten die Geschichte von 95 jüdischen Gemeinden, deren Synagogen und übrigen Institutionen. Der Synagogen-Gedenkband Bayern orientiert sich am gegenwärtigen Zuschnitt des Freistaats und erstreckt sich auf die jüdischen Gemeinden, die ihre Synagogen um 1933 noch genutzt haben. Die beiden ersten Bände decken alle Regierungsbezirke außer Unterfranken ab, während für Unterfranken mit seinen um 1933 beste-

5 Vgl. dazu *Wiesemann*, Falk: *Judaica Bavarica. Neue Bibliographie zur Geschichte der Juden in Bayern*. Essen 2007.

henden etwa 110 jüdischen Gemeinden zwei weitere Bände in Vorbereitung sind – der erste soll im November 2014 erscheinen⁶.

Neben den Gebäuden und steinernen Zeugnissen jüdischen Lebens in Bayern soll der Synagogen-Gedenkband auch Menschen ein Denkmal setzen, für die diese Gebäude Zentren ihres religiösen Lebens und Kristallisationspunkte ihrer jüdischen Identitäten waren. Der programmatische Titel der bayerischen Gedenkbände „Mehr als Steine“ verdankt sich Max Fleischmann, der 1939 aus seiner fränkischen Heimatstadt Erlangen in die USA emigrierte⁷. Als Jugendlicher präsentierte er sich mit den übrigen Männern der Kultusgemeinde um 1937/1938 im gerade umgebauten Erlanger Betsaal in der Einhornstraße 5 für eine Fotografie. Später übergab er das Bild der im November 2011 verstorbenen Erlangerin Ilse Sponzel, die über Jahrzehnte hinweg Kontakte mit überlebenden, emigrierten Erlanger Juden und ihren Nachkommen knüpfte und die Erforschung der jüdischen Heimatgeschichte im Stadtgebiet Erlangen vorantrieb. 2007 schrieb Fleischmann, er fühle sich dafür verantwortlich, „für alle diese Männer und Jugendlichen zu sprechen“⁸. Sie hätten „in einer schlechten Zeit ihr Bestes getan, auf ehrliche Weise ihre Familien zu ernähren“, und keiner habe zum Zeitpunkt der Aufnahme gewusst, „was ihr Schicksal bringt. Sicher hatten sie Gedanken, wie es ihnen möglich ist, aus dem ‚Dritten Reich‘ hinauszukommen. An unserem Versöhnungstag sprechen wir ein Gebet für das nächste Jahr. Es sagt zum Teil, dass nur Gott entscheidet, wer im nächsten Jahr leben soll und wer sterben soll, und dann

6 Bearbeiterinnen und Bearbeiter sind seit 2011 die Theologen Axel Töllner und Hans Schlumberger, die Architektur- und Kunsthistorikerin Cornelia Berger-Dittscheid sowie der Architekturstoriker und Denkmalpfleger Hans-Christof Haas.

7 Vgl. dazu *Eberhardt*, Barbara / *Haas*, Hans-Christof: Art. Erlangen. In: *Kraus / Hamm / Schwarz*, Steine 2 (wie Anm. 1), 190–224, hier: 213.

8 *Kraus / Hamm / Schwarz*, Steine 2 (wie Anm. 1), 5. Hieraus auch die folgenden Zitate.

beschreibt das Gebet, auf welche Art. Keiner auf diesem Bild konnte sich denken, wie er stirbt: ob erschossen oder durch Giftgas oder auf welche Weise. Ich möchte nochmals sagen: Sie waren ‚Mehr als Steine‘.“

Inhaltlich geben der Beginn des Ersten Weltkriegs vor 100 Jahren und des Zweiten vor 75 Jahren den zeitlichen Rahmen dieses Werkstattberichts ab: Durfte sich die deutsche Judenheit 1914 intensiver als vorher als integraler Teil der deutschen Gesellschaft verstehen, so markieren Novemberpogrom und der Überfall auf Polen das endgültige Ende einer deutschjüdischen Symbiose. Die folgenden Ausführungen dokumentieren Beispiele aus der Arbeit an den bayerischen Synagogen-Gedenkbänden im Spannungsfeld zwischen deutschjüdischem Selbstverständnis und seiner Bestreitung durch Nichtjuden. Der zeitliche Schwerpunkt liegt dabei auf der Zeit des Kaiserreichs und der Weimarer Republik.

II.

Auch die Familie Schwarz erlebte ihre Delegitimierung als Nürnberger und Deutsche durch die Nationalsozialisten hautnah. 1933 zerbrach Ludwig Schwarz seinen Degen aus dem Ersten Weltkrieg, als die Polizei ihn beschlagnahmen wollte. Er konnte es mit seinem Verständnis als deutscher Offizier und Frontsoldat nicht vereinbaren, den Degen abzugeben. Beim Novemberpogrom griff sich der SA-Trupp den verbliebenen Offiziersdolch und missbrauchte ihn beim Verwüsten der Wohnung, unbeeindruckt von Joseph Schwarz' Beteuerungen, der Vater sei Frontsoldat gewesen⁹.

Immer wieder fallen beide Ereignisse zusammen: War die Kriegsteilnahme jüdischer Soldaten Ausdruck eines deutsch-jüdischen Patriotismus und Nationalismus, der sich nicht von dem der Nichtjuden unterschied, so inszenierten die Novemberpogrome den

9 *Schwarz*, Synagogensucher (wie Anm. 1), 34, 55.

Gegenpol: Vor aller Öffentlichkeit und häufig, jedenfalls in der Provinz, am helllichten Tag dokumentierten die Horden auf ihren Zerstörungszügen ihr Verständnis von einer deutschen Volksgemeinschaft, zu der die jüdische Bevölkerung ausdrücklich nicht dazugehörte¹⁰.

Häufig nahmen die Täter bei den Novemberpogromen keine Rücksicht darauf, ob ihre Opfer oder deren Angehörige für Deutschland gekämpft hatten oder nicht. So demütigte der Mob in der unterfränkischen Kleinstadt Arnstein die beiden letzten Jüdinnen Johanna und Ida Schloß, räumte ihre Wohnung aus und verbrannte ihren kompletten Hausrat, obwohl ihr Ehemann und Vater Otto als deutscher Soldat gestorben war. Selbst sein Eisernes Kreuz nahmen die Täter mit¹¹.

Bereits vor dem Novemberpogrom waren unter nationalsozialistischer Herrschaft jüdische Kriegsteilnehmer degradiert worden wie etwa in der mittelfränkischen Kleinstadt Windsheim (seit 1961 Bad Windsheim). Als dort im Jahr 1935 die Soldaten des Ersten Weltkriegs mit dem „Ehrenkreuz für Kriegsteilnehmer“ dekoriert wurden, waren die jüdischen Kriegsteilnehmer von der feierlichen Verleihung im Gasthaus ausgeschlossen. Die Juden erhielten sie am Vortag im Rathaus unter Ausschluss der Öffentlichkeit, denn ihre hohe Zahl passte nicht in die offizielle Propaganda von den vermeintlichen jüdischen Drückebergern: Von den verbliebenen 14

10 Vgl. dazu z. B. *Wildt*, Michael: Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939. Hamburg 2007, 319–335; *Gross*, Raphael: November 1938. Die Katastrophe vor der Katastrophe. München 2013, bes. 49–56.

11 Gedenkrede Walter Herdrich 9.11.1988 (StadtA Arnstein, Karton Jüdische Gemeinde Synagoge, Mapped Synagoge Arnstein); Vernehmungsprotokolle A* R*, G* N* vom 6.9.1946 und L* S* vom 8.9.1949 (StAW, Staatsanwaltschaft Würzburg 442).

jüdischen Haushaltsvorständen erhielten zwölf die Auszeichnung¹². Geradezu als Kuriosität erscheint es vor diesem Hintergrund, dass noch nach dem Tod des Reichspräsidenten Paul von Hindenburg mit Alfred Hopfenmaier ein Jude am 24. Dezember 1934 aus der Hand des Erlanger Oberbürgermeisters das vom früheren Reichspräsidenten gestiftete Ehrenkreuz für Frontkämpfer erhalten hatte¹³.

Da Kriegerdenkmäler aus der NS-Zeit die Namen jüdischer Soldaten nicht mehr dokumentieren sollten¹⁴, forderte ein nach Australien emigrierter Verwandter noch nach der Schoa, dass die Namen seiner Cousins nachträglich auf dem Kriegerdenkmal von Fechenbach (heute Ortsteil von Collenberg, Landkreis Miltenberg) nachgetragen würden. 1961 forderte er nach einem entsprechenden Erlass des damaligen Bundesverteidigungsministers Franz-Josef Strauß mit Erfolg die Aufnahme seiner Cousins Josef und Max Strauß, die „im ersten Weltkrieg auf dem Felde der Ehre gefallen“ seien¹⁵.

Bis 1933 gedachten die Kommunen auf Tafeln oder Denkmälern in der Regel ihrer nichtjüdischen wie jüdischen Soldaten, die im Ersten Weltkrieg gestorben waren¹⁶, und ähnlich wie evangelische und katholische Kirchengemeinden ließen auch die jüdischen Kultusgemeinden Tafeln oder Gedenksteine auf Friedhöfen oder in den Synagogen errichten. In der evangelischen Epiphaniaskirche in Eschau (Landkreis Miltenberg) erscheint mit Louis Grünwald sogar

12 Eberhardt, Barbara / Berger-Dittscheid, Cornelia: Art. Bad Windsheim. In: Kraus / Hamm / Schwarz, Steine 2 (wie Anm. 1), 69–86, hier: 78.

13 Eberhardt / Haas, Art. Erlangen (wie Anm. 7), 207.

14 Kreisleitung Miltenberg an Bürgermeister Fechenbach 17.1.1938 (Gemeindearchiv Collenberg, F, Karton 33).

15 A. L. Lustig an Bürgermeister Fechenbach 10.5.1961 (Gemeindearchiv Collenberg, F, Karton 33).

16 Vgl. dazu Schwierz, Israel: „Für das Vaterland starben ...“. Denkmale und Gedenktafeln bayerisch-jüdischer Soldaten. Dokumentation. Aschaffenburg 1998 (URL: <http://www.hdbg.de/gedenktafeln/>; letzter Abruf 2.6.2014).

ein jüdischer Soldat auf der Gedächtnistafel „der im Kriege 1914–1918 in der Gesamtkirchengemeinde Eschau gefallen und vermißten Krieger“¹⁷.

Vermutlich bei den Novemberpogromen zerstört¹⁸ wurde die Gedächtnistafel für die jüdischen Kriegsteilnehmer aus der zwischen 1727 und 1730 gebauten Synagoge im unterfränkischen Veitshöchheim¹⁹. 1986 traten bei Sanierungsarbeiten ihre Überreste in rund 200 Scherben zutage²⁰. Heute befinden sie sich als zusammengesetztes Fragment wieder an der ursprünglichen Stelle im renovierten Synagogenraum²¹. Unter den Jahreszahlen 56[75] sowie [56]79 und der hebräischen Aufschrift „Zum ewigen Gedenken / [Dies sin]d die Namen der Männer aus der heiligen Gemeinde Veitshöchheim, die in Krieg aus[z]o[ge]n“ listet die Tafel in deutschen Buchstaben die Kriegsteilnehmer der jüdischen Gemeinde auf (Abb. 2). Unter ihnen befinden sich auch die drei ums Leben gekommenen Soldaten Siegmund Sichel, Julius Kohn und Berthold Klein. Bemerkenswert ist die geschichtstheologische Deutung der Partizipation der 16 Männer mit dem zweisprachig ausgeführten Zitat aus 2. Chr 14,7 „Alle diese sind ta[p]fere Helden.“ – unterhalb der Namen und zwischen den

17 Foto 12.8.2013 (Arbeitsstelle Synagogen-Gedenkband Bayern, Augusta-Hochschule Neuendettelsau). S. a. *Schwierz*, Vaterland (wie Anm. 16).

18 Vernehmungprotokoll P* E* 1.9. 945 (StAW, Staatsanwaltschaft Würzburg 422).

19 Zur Baugeschichte der Synagoge im Überblick vgl. URL: <http://www.jkm.veitshoechheim.de/index.php/gebaeude?id=48> (Aufruf 21.2.2014). Vgl. daneben *Edelmann*, Martina: Jüdisches Kulturmuseum Veitshöchheim. Schauplätze, Spuren, Exponate. Haigerloch 1999.

20 *Wamser*, Ludwig: Die Synagoge in Veitshöchheim – Ein Denkmal jüdischen Lebens in einer Landgemeinde Unterfrankens. In: Petzet, Michael (Hg.): Denkmäler jüdischer Kultur in Bayern (Arbeitshefte des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege 43). München 1994, 59–74, hier: 70.

21 Die Synagoge ist einerseits zentrales Objekt des 1994 eröffneten Jüdischen Kulturmuseums Veitshöchheim, andererseits wieder so hergestellt, dass sie für jüdische Gottesdienste genutzt werden kann. Vgl. ebd., 68–72.

Jahreszahlen 19[1]4 sowie 1918. Das Zitat reiht die Veitshöchheimer Soldaten des Weltkriegs in die Heeresmacht des jüdischen Königs Asa ein, den die biblische Überlieferung zu den guten Königen in der Nachfolge Davids und Salomos zählte.

Eine dezidiert deutsch-nationale Bildersprache wählte die jüdische Gemeinde Aub für ihr Kriegerdenkmal auf dem jüdischen Friedhof. Unterhalb des bekrönenden Davidssterns inmitten einer Eichenlaubgirlande befinden sich als soldatische Symbole der Stahlhelm mit Lorbeerzweigen und der Dolch, am Sockel noch das Schwert mit dem Lorbeerkranz²². Ironischerweise taucht der Stahlhelm erst in der Zeit der NS-Herrschaft auf Kriegerdenkmälern verstärkt auf. Zudem hatte ihn der gleichnamige antidemokratisch-paramilitärische Wehrverband in der Zeit der Weimarer Republik inhaltlich rechtsnational-revanchistisch besetzt, und damit für das Gedenken politisch anders eingestellter Gruppen unattraktiv gemacht²³.

22 Ganz ähnliche Symbole verwendete auch die jüdische Studentenverbindung Salia auf ihrer Gedächtnistafel für ihre gefallenen Mitglieder von 1919 (heute im Friedhofsgebäude des jüdischen Friedhofs Würzburg). Vgl. dazu Grady, Tim: *The German-Jewish Soldiers of the First World War in History and Memory*. Liverpool 2011, 1f. Vgl. dazu und zu weiteren Stahlhelm-Darstellungen auf jüdischen Grab- oder Gedenksteinen (z. B. in Erlangen, Fischach, Marktbreit, München, Rödelsee) Schwierz, Vaterland (wie Anm. 16).

23 Koch, Jörg: *Von Helden und Opfern. Kulturgeschichte des deutschen Kriegsgedenkens*. Darmstadt 2013, 114f. Der Stahlhelm, der seit 1924 mit einem „Arierparagrafen“ die Mitgliedschaft von Juden ausschloss, spielte jedoch angesichts der Bedeutung anderer paramilitärischer Organisationen und völkischer Gruppierungen in Bayern bis zur zweiten Hälfte der 1920er Jahre eine untergeordnete Rolle. S. Hübner, Christoph: Art. Bayerischer Stahlhelm, 1929–1935. In: *Historisches Lexikon Bayerns* (URL: http://www.historischeslexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44618 [letzter Abruf 28.2. 2011]). Zur Einführung des „Arierparagrafen“ vgl. Grady, *Soldiers* (wie Anm. 22), 92.

Das Denkmal auf dem jüdischen Friedhof in Aub (Abb. 3) reduziert die hebräischen Inschriften auf zwei Sätze, die die in Deutsch ausgeführten Namen und biografischen Daten der Soldaten rahmen: Die Überschrift – „Wie Helden während des Krieges fielen“ – fungiert gewissermaßen als Motto, während die Unterschrift mit dem hebräischen Akronym für „Ihre Seele sei eingebunden in das Bündel des Lebens“ die bis heute übliche jüdische Schlussformel von Grabsteinen bietet. Die Widmung „Die isr. Kultusgemeinde ihren gef. Heldensöhnen.“ orientierte sich am Wortlaut des städtischen Denkmals²⁴. Der Kriegsniederlage setzte das Denkmal in Wort und Bild Insignien nationaler Wehrhaftigkeit und militärischer Ehre entgegen. Dass hier weniger die Trauer um die toten Mitglieder der Gemeinde als vielmehr ihre Heroisierung im Zentrum steht, fügt sich nicht nur in die deutschnationale Ausrichtung des „Reichsbunds jüdischer Frontsoldaten“ ein, sondern widersetzt sich der permanenten Infragestellung der gesellschaftlichen Zugehörigkeit und nationalen Zuverlässigkeit der jüdischen Gemeinschaft in soldatisch-rechtsnationalen oder völkischen Gruppierungen²⁵.

Das von dem unterfränkischen Künstler Richard Rother bereits 1922 entworfene Kriegerdenkmal in der unterfränkischen Kleinstadt Mainbernheim (Landkreis Kitzingen) illustriert dagegen antijüdische Ressentiments, die vor allem in der politischen Rechten populär waren²⁶. Das 1927 eingeweihte Kriegerdenkmal aus Muschelkalk

24 „Die Stadt Aub ihren Heldensöhnen der Jahre 1914–1918“ (*Schwierz*, Vaterland [wie Anm. 16]).

25 Zu jüdischen Kriegerdenkmälern vgl. *Schwierz*, Vaterland (wie Anm. 16); *Berger*, Michael: Eisernes Kreuz und Davidsstern. Die Geschichte Jüdischer Soldaten in Deutschen Armeen. Berlin 2006; *Koch*, Helden (wie Anm. 23), 143–146.

26 Angaben nach *Kraus*, Martin: Ein Denkmal im Sturm der Zeiten. Die Geschichte des Kriegerdenkmals in Mainbernheim (Facharbeit Laurentiusgymnasium Neuendettelsau). Neuendettelsau 2004. Für die freundliche Überlassung des Skripts und der Fotos danken wir Vikar Martin Kraus, Wendelstein.

zeigt einen trutzig in die Ferne blickenden Landser mit bayerischer Fahne. An dessen linkem Bein kriecht der personifizierte Tod herauf, der in seiner linken Hand hinter dem Bein den Dolch hält, und nicht etwa die übliche Sense. Doch illustriert das Mainbernheimer Kriegerdenkmal nicht nur die von Ludendorff, Hindenburg und anderen verbreitete „Dolchstoßlegende“, sondern identifiziert auch „den Juden“ an sich als Hauptverantwortlichen für den verhinderten Sieg und die tödliche Schwächung des deutschen Heeres: Der Leib des Todes läuft nämlich nicht in Steißbein und Becken aus, sondern in eine Fratze, die mit fliehender Stirn, hervortretenden Augen, breiter Hakennase und grimassierenden wulstigen Lippen stereotype Darstellungsmuster antisemitischer Karikaturen wiedergibt, wie sie seit 1923 auch Julius Streichers „Stürmer“ dauerhaft und massenwirksam propagierte²⁷ (Abb. 4).

Solche antisemitischen Unterstellungen riefen in allen jüdischen Strömungen im gesamten Deutschen Reich Widerspruch hervor. So unterschiedliche herausragende Vertreter der bayerischen Juden wie der Nürnberger Rabbiner Dr. Max Freudenthal²⁸ oder der Münchener Kaufmann und Vizepräsident der Handels- und Gewerbekammer von Oberbayern (später Handelskammer München) Sigmund Fränkel²⁹ verwiesen auf die tief verwurzelte Landestreu der fränkisch-bayerischen Juden und hofften durch Richtigstellungen und Widerstand dem Antisemitismus Wind aus den Segeln zu nehmen.

27 Zum Umgang mit dem Erbe des Mainbernheimer Denkmals vgl. Pfeiffer, Thomas: Die Tafel und die Umwidmung des Kriegerdenkmals in Mainbernheim. In: Stadt Mainbernheim Mitteilungsblatt Nr. 10 vom 1.10.2010 (URL: <http://mainbernheim.de/page/?p=12>; letzter Abruf 2.6.2014).

28 Zur Bedeutung Freudenthals vgl. z. B. die zahlreichen Beiträge in: *Nürnberg-Fürther Israelitisches Gemeindeblatt* 12 (1932/33), 105–132 (Dr. Max Freudenthal, 25 Jahre Rabbiner in Nürnberg 1907–1932. Festnummer).

29 Zur Bedeutung Fränkels vgl. Fränkel, Adolf (Hg.): Sigmund Fränkel. Aufsätze und Reden. Ein Spiegelbild deutsch-jüdischer Geschichte aus dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. München 1930.

War Freudenthal einer der profiliertesten Vertreter des liberalen Judentums und stand der bayerischen Rabbinerkonferenz vor, gehörte Fränkel, der langjährige erste Vorstand des orthodoxen Münchner Vereins Ohel Jakob, zu den führenden Köpfen des traditionstreuen Judentums. Freudenthal hatte bereits 1920 ein Gedenkbuch an die jüdischen Soldaten aus Nürnberg herausgegeben, das unter anderem mit seiner Predigt zur Gedächtnisfeier der Gefallenen und Selbstzeugnissen aus Briefen und Tagebüchern der Kriegsteilnehmer die Vaterlandsverbundenheit und Hingabe der Nürnberger Juden dokumentierte³⁰. Bei der Einweihung des Kriegerdenkmals am neuen jüdischen Friedhof am 12. November 1922 erinnerte der Nürnberger Rabbiner noch einmal an die 178 Soldaten, die aus den Reihen der Kultusgemeinde im Ersten Weltkrieg gestorben waren. Die Bereitschaft der jüdischen Soldaten zur inneren Hingabe für Deutschland verglich Freudenthal mit der Treue Abrahams gegenüber dem göttlichen Ruf bei der Bindung Isaaks³¹. Freudenthal hoffte, dass Juden einst Anerkennung für ihren Einsatz erhalten und kehrte die Argumentation der Antisemiten um, indem er ihre „niedrigen, feigen [...] Lügen und Verleumdungen“ als undeutsch angriff und ihnen den Anspruch auf ein jüdisches Deutschtum entgegenthielt: „wir sind nicht bloß Juden, sondern überwiegend auch Deutsche, Deutsche nach Heimatrecht, Deutsche nach Geisteskultur, Deutsche nach Herzensschlag, und wir lassen uns dieses teure Besitztum, für das unsere Tapfern ihr Blut hingegeben haben, solange wir selber noch einen Tropfen Blut in uns haben, von keinem andern rauben“³² (Abb. 5).

30 *Freudenthal*, Max (Hg.): Kriegsgedenkbuch der israelitischen Kultusgemeinde Nürnberg. Nürnberg 1920.

31 Gen 22,1–14.

32 *Freudenthal*, Max: Predigt [zur Weihe des Kriegerdenkmals auf dem neuen israelitischen Friedhof am 12.11.1922]. In: Nürnberger Israelitisches Gemeindeblatt 3 (1922/23), 37–39, hier: 38.

In München setzte sich Sigmund Fränkel mehrfach mit den dort in der Frühzeit der Weimarer Republik nach Revolution und Räterepublik besonders virulenten Antisemitismus und antisemitischen Verschwörungstheorien auseinander. Im Juli 1920 blickte Fränkel auf die judenfeindliche Agitation im Vorfeld der Wahlen für den ersten Reichstag und den bayerischen Landtag am 6. Juni zurück. Scharfsinnig demaskierte er antijüdische Ressentiments, die bis ins liberale Bürgertum hinein wirkten, als Ausdruck völliger Unkenntnis über das Wesen des Judentums. Einer dem Judentum unterstellten Neigung zum Materialismus begegnete Fränkel mit Hinweisen auf die ethischen und sozialen Gesetze des Judentums, die Praxis der Sabbatruhe, den Familiensinn oder die hohe Spendenbereitschaft von Juden³³. Mit mildem Spott überzog er die Vertreter der in den Landtag eingezogenen antisemitischen Rechten, die im Wahlkampf den vermeintlichen „Mangel an Bodenständigkeit oder die angebliche ‚Stammesfremdheit‘“ der jüdischen Bevölkerung angeprangert hatten: Fünf Generationen seiner Familie ruhten fortlaufend „auf dem alten israelitischen Friedhof [...] – mögen nun auch meine verehrten Herren Gegner mit Angaben über die Verwurzelung ihrer Familien im Weichbilde unserer Vaterstadt herausrücken und dann möge die Öffentlichkeit den Schiedsspruch fällen, wer der ‚bodenständigere‘ und wer der ‚stammesfremdere‘ Teil von uns ist“³⁴.

Im September 1920 sah Fränkel sich genötigt, nochmals einen offenen Brief zu publizieren, den er am 6. April 1919 an führende jüdische Propagandisten einer Räterepublik gerichtet hatte – die dann am 7. April ausgerufen wurde. Darin betonte Fränkel einerseits den Gegensatz zwischen den bodenständigen Münchner Juden und den „landfremde[n], des bayerischen Volkscharakters unkundige[n] Phantasten“. Andererseits kritisierte er die Gefahren massenwirk-

33 *Fränkel*, Sigmund: Die Judenfrage. In: Fränkel, Fränkel (wie Anm. 29), 215–221, hier: 216f. [urspr. Münchner Neueste Nachrichten v. 23.7.1920].

34 Ebd., 219f.

samer antisemitischer Kampagnen, die die „erhabenen Lehren und Dogmen der jüdischen Religion“ wahrheitswidrig „in ideellen Zusammenhang mit den bolschewistischen und kommunistischen Irrlehren“ brächten³⁵. Das Judentum brauche für seine Jahrtausende alten ethischen Werte und sozialen Gesetze „nicht Sie und Ihre verworrenen und krausen Phantasien [...], um uns zu Gemüte zu führen, wieviel an unserer heutigen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung noch zu bessern ist“³⁶. Das Judentum lehre, dass soziale Gegensätze und revolutionäre Prozesse „sich nur im Rahmen der Achtung vor den Rechten unserer Mit- und Nebenmenschen, niemals aber im Zeichen des Terrors und der Gewalt vollziehen dürfe“³⁷. Sollte sein Appell an die Vernunft der Revolutionäre verhallen, so erkläre „das bodenständige bayerische Judentum durch mich heute Bayerns Bevölkerung zu: Unsere Hände sind rein von den Gräueln des Chaos und von dem Jammer und Leid, das Ihre Politik über Bayerns zukünftige Entwicklung heraufbeschwören muß“³⁸.

III.

Zwar hatte das zweite Deutsche Kaiserreich nach 1871 der jüdischen Bevölkerung eine weitgehende rechtliche Gleichstellung mit der nichtjüdischen verschafft, doch bestanden nach wie vor Schranken für Einzelne wie für die jüdischen Körperschaften³⁹. Gleichwohl bot

35 *Fränkel*, Sigmund: Nochmals die Judenfrage. In: *Fränkel, Fränkel* (wie Anm. 29), 222–225, hier: 222f. [urspr. *Münchner Neueste Nachrichten* v. 14.9.1920]

36 Ebd., 223.

37 Ebd., 224.

38 Ebd., 225.

39 Zur Benachteiligung von Einzelpersonen in Militär, Justiz und Schule und den nach wie vorbestehenden Schranken des bayerischen Judenedikt im Bereich der kollektiven Religionsausübung und im rechtlichen Status der jüdischen Gemeinden als Privatkirchengesellschaften nach 1871 vgl. z. B. *Prestel*, Claudia: *Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1804–1933* (SHKBA 36).

die Industrialisierung in den Städten einem innovativen jüdischen Bürgertum echte Aufstiegschancen und die Möglichkeit, die Modernisierungsprozesse stärker mitzugestalten, als dies bisher möglich war⁴⁰. Das entsprechend gestiegene Selbstbewusstsein der jüdischen Bevölkerung drückte sich auch im Synagogenbau aus. So hatte sich die Synagoge im Laufe des 19. Jahrhunderts von dem Mehrzweckgebäude der Barockzeit, das sich auf Anordnung der Behörden von außen meistens kaum von der Profanbebauung der Umgebung abheben durfte, zum anspruchsvollen Sakralbau entwickelt.

In den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts war die Errichtung eines repräsentativen Synagogenbaus und dessen Einbindung in das städtische Bauprogramm selbstverständlich. Das moderne Bauen verdrängte dabei die elementare Frage der historisch bauenden Architekten. „In welchem Style sollen wir bauen?“ und wirkte sich befreiend auf die Architektur der Synagogen aus. Unter diesem Vorzeichen entstanden u.a. die „modernen“ bayerischen Synagogen von Miltenberg (1903/04), Bamberg (1908/1910), Regensburg (1911/12), Bad Brückenau (1911/13) und schließlich mitten im Ersten Weltkrieg der Synagogenkomplex von Augsburg (1914/17). Gerade am Augsburger Synagogenbau, den der erfolgreiche jüdische Architekt Fritz Landauer und sein Mitarbeiter Dr. Heinrich Lömpel entworfen und umgesetzt haben, lassen sich die Aspekte jüdischen Selbstverständnisses recht gut aufzeigen (Abb. 6).

Als einige Monate nach Grundsteinlegung der Augsburger Synagoge im April 1914 der Erste Weltkrieg ausbrach, trat das Interesse

Göttingen 1989, 23f.

40 Vgl. z. B. für Nürnberg *Schmidt*, Alexander: „Eine ganz moderne Gemeinde ...“ Zur Geschichte der Nürnberger Juden vor 1933. In: Brenner, Michael / Eisenstein, Daniela F. (Hg.): Die Juden in Franken. München 2012, 181–198, hier v. a. 184–186.

der jüdischen Gemeindemitglieder an dem Neubau hinter die Sorge um das Vaterland zurück und es kam zu einem Baustopp. In Gebeten erflachte die Gemeinde am 4. August „des Himmels Segen auf die deutschen Waffen“ herab. Solidarität drückte sich auch in den stattlichen Geld- und Kleiderspenden der Kultusgemeinde für die Kriegsfürsorge und die Heimatvertriebenen aus⁴¹. Die gerade aufgebrauchte Kupferabdeckung der Synagogenkuppel musste zur Verwendung für Kriegszwecke wieder abgenommen werden⁴². Nach eingehender Beratung ließ die Gemeinde die Bauarbeiten jedoch als Notstandsarbeit fortsetzen. Weiterhin im Zeichen des Krieges stand die Einweihung der Synagoge am 4. April 1917: „Nicht helle Jubeltöne dürfen erklingen, denn noch bangen wir und sorgen uns um das teure Vaterland [...]“, so der Oberbürgermeister in seiner Ansprache⁴³. Auf ein Festmahl wurde wegen der Lebensmittelknappheit verzichtet und stattdessen 1.000 Mark an die Ernährungshilfe gespendet⁴⁴. Die Fertigstellung der Synagoge nannte Rabbiner Dr. Richard Grünfeld in seiner Festpredigt einen „Sieg der Sicherheit und des Friedens“ mitten im Weltkrieg⁴⁵. Obwohl sich die vielfach in den Festreden angesprochenen Hoffnungen auf eine dauerhaft friedliche Zeit auf das Schrecklichste zerschlugen, so hat doch die

41 *Grünfeld*, Richard: Ein Gang durch die Geschichte der Juden in Augsburg. Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge in Augsburg am 4. April 1917. In: Grab, Peter (Red.): 10 Jahre Wiedererrichtung der Synagoge Augsburg. 10 Jahre Gründung des Jüdischen Kultur museums Augsburg-Schwaben 1885–1995. Augsburg 1995, 69f.

42 Brief von Lotte Dann-Treves, abgedruckt in: *Römer*, Gernot: Der Leidensweg der Juden in Schwaben. Schicksale nach 1933 in Berichten, Dokumenten und Zahlen. Augsburg 1983, 28.

43 *Reden bei der Einweihung der neuen Synagoge zu Augsburg am 4. April 1917*. In: Grab, Wiedererrichtung (wie Anm. 41), 12.

44 Vgl. *Berger-Dittscheid*, Cornelia: Art. Augsburg. In: Kraus / Hamm / Schwarz, Steine I (wie Anm. 1), 397–413, hier: 403.

45 *Reden bei der Einweihung* (wie Anm. 43), 16.

Augsburger Synagoge Schändung und Brandlegung während des Novemberpogroms überdauert und ist heute religiöser Mittelpunkt einer großen und lebendigen jüdischen Gemeinde.

Dass dabei der sehnsüchtige Blick der Erbauer der Augsburger Synagoge auf das „gelobte Land“ ausgerichtet war, verrät bereits der Name, den Landauer und Lömpel ihrem Projekt gegeben hatten: „Sem“ war als ältester Sohn Noahs bekanntlich Stammvater Abrahams und Träger der Verheißung, zudem Ahnvater der semitischen Völker. Die innere Abfolge der Bauten mit einem Eingangsbau, einem Innenhof, der Vorhalle und schließlich dem „Tempel (Synagoge) mit dem Toraschrein an der Ostseite reproduziert die Abfolge der Räume, wie sie für den salomonischen Tempel in Jerusalem überliefert sind. In dem wie ein Kreuzgang angelegten Innenhof assoziieren die Schmuckkapitelle altorientalische Architektur und der in einer Nische vor der Synagoge positionierte Brunnen knüpft sogar an das biblische, im Vorhof des Tempels aufgestellte „Ehernen Meer“ an (1. Kön 7,23–26). In der reichen Keramikausstattung der Eingangshalle sind nicht nur die beiden Säulen Jachin und Boas (1. Kön 7,13–23) präsent, hier schmückt die Skulptur des jugendlichen David mit Schleuder das für rituelle Waschungen aufgestellte Becken⁴⁶. Dieser erstaunliche Verstoß gegen das mosaische Bilderverbot besaß seine Legitimation in der Entdeckung der mit figürlichen und ornamentalen Mosaiken ausgestatteten spätantiken Synagogen im Heiligen Land im 19. Jahrhundert. Die Existenz einer farbenfrohen jüdischen Kunst mit figürlichen Darstellungen und hoher Symbolkraft jenseits von Buchmalerei und Kleinkunst setzte in reformierten Kreisen neue künstlerische Aktivitäten in Gang, um deren Zulässigkeit indessen heftig diskutiert wurde. Auch die Zionisten schöpften aus den Entdeckungen, die systematisch wissen-

46 Vgl. *Klotz*, Sabine: *Fritz Landauer – Leben und Werk eines jüdischen Architekten*. Berlin 2001; *Berger-Dittscheid*, Art. Augsburg (wie Anm. 44), hier: 403–405.

schaftlich erforscht wurden und schließlich 1899 zur Gründung der „Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler“ in Frankfurt a. M. führten⁴⁷.

Vor allem für den Innenraum der Synagogen eröffneten sich damit neue Perspektiven für eine spezifisch jüdische Architektur. Unter der zentralen Kuppel mit Sternensymbolik entfaltet sich in Augsburg das reiche ikonographische Programm in Mosaik, Plastik und Malerei, den „Schwesterkünste[n] der Architektur“, die „zur Ergänzung und Steigerung herangezogen“ wurden, so Rabbiner Grünfeld in seiner umfassenden Beschreibung der Synagoge⁴⁸. Den Fuß der Kuppel umzieht ein Schriftband mit hebräischen Buchstaben, darunter Salomos Gebet bei der Tempelweihe (2. Chr 6,2). Getragen wird die Kuppel von vier mächtigen Pfeilern, deren Pendentifs mit insgesamt vier Stuckreliefs verziert sind, die die Theorie der Religion, die Praxis der Religion, die Ethik der Religion und die Wirkung der Religion in Wort und Bild darstellen. Für die in ein Sechseck einbeschriebenen Reliefs waren sogar ursprünglich menschliche Figuren vorgesehen. Greifen als Herrscher des Himmels und der Erde flankieren und bewachen den Zugang zum Toraschrein, der durch eine kleine mosaizierte Kuppelkalotte mit Darstellung der Offenbarung auf dem Berge Sinai ausgezeichnet wird. Erstmals sind die fünf großen jüdischen Feste in reliefierten Tondi ins Bild gesetzt, ebenso neuartig ist die Darstellung der zwölf Stämme Israel nach den Segensworten Jakobs (Gen 49,1–28; Dtn 33) an den Brüstungen der Frauenemporen. Vorbildlich für die reiche Synagogausstattung in Augsburg waren die Innenräume der Synagogen in Frankfurt a. M. (1906/1910) und Essen (1907/1913). Etwas dezen-

47 *Frauburger*, Heinrich: Zweck und Ziel der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler zu Frankfurt a. M. (Mittheilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler 1). Frankfurt 1900; vgl. *Klotz*, Landauer (wie Anm. 46), 13.

48 *Grünfeld*, Gang (wie Anm. 41), 83.

ter sind die altjüdischen Formen in Augsburg am Außenbau eingesetzt, etwa mit den byzantinischen Transennenfenstern in Betonmaßwerk. Als Bautypus kommt der byzantinische Kreuzkuppelbau zur Anwendung mit deutlichem Zitat der Kuppel der Hagia Sophia, ausgeführt in modernster Eisenbetonkonstruktion⁴⁹.

IV.

Noch 1928 veröffentlichte der frühere Bamberger Rabbiner Dr. Adolf Eckstein in der Abwehr gegen den erneut radikalisierten Antisemitismus der Weimarer Zeit einen flammende Verteidigung des Heimatrechts und der Schicksalsgemeinschaft der bayerischen Juden mit den Nichtjuden gegen das ihnen von den Judenfeinden allenfalls zugestandene Gastrecht der Volksfremden⁵⁰. Seine Abhandlung über die rund 1000-jährige historische Verwurzelung der Judenheit im rechtsrheinischen Bayern war angereichert mit einer Reihe von Beilagen, die die Beteiligung und das Engagement der Juden im Ersten Weltkrieg in Wort und Bild dokumentierten und als eigene „Judenählung“ gegen die Kränkung der 1916 mit antisemitischem Generalverdacht initiierte Zählung gesetzt⁵¹. „Mit der unwandelbaren Treue gegen den Ahnengeist [...] verbinden sie [die bayerischen und deutschen Juden] dieselbe unwandelbare Treue gegen die deutsche Heimat, die Hasser und Neider ihnen nimmermehr verleiden sollen.“⁵²

Während Eckstein zu den reformorientierten bayerischen Rabbinern gehörte, bewegte sich der Aschaffener Rabbiner Dr. Raphael Breuer (1881–1932) in der Tradition seines Großvaters Samson Raphael Hirsch, dem Begründer der Frankfurter Neoortho-

49 Vgl. ebd., 79–85; *Klotz*, Landauer (wie Anm. 46); *Berger-Dittscheid*, Art. Augsburg (wie Anm. 44), hier: 404–406.

50 *Eckstein*, Juden (wie Anm. 39).

51 Ebd., 37–40 u. 43–119.

52 Ebd., 40.

doxie. Nach Breuers plötzlichem Tod erschien 1932 posthum eine Schrift, in der er das antisemitische Klischee vom „jüdischen Geist“ zurückwies⁵³. Ähnlich wie Wechsler plädierte auch Breuer für eine enge Bindung an die Tora. Die in der antisemitischen Propaganda immer wieder als typische Vertreter dieses vermeintlich destruktiven Geistes genannten Personen wie etwa Heinrich Heine hätten sich eben gerade vom jüdischen Geist entfernt, der gerade nicht zersetzend, sondern aufbauend wirke. Als „unser Unglück“ betrachtete Breuer es, dass es niemanden gebe, der „wirklich beides, die Seele des Nichtjuden und das Wesen des Judentums, gründlich kennt“ und deshalb „das jüdische Wesen in die nichtjüdische Seele“ hinein vermitteln könne⁵⁴. „Denn dieses mangelhafte gegenseitige Sichverstehen ist m. E. der tiefste Grund des Judenhasses, unter dem wir seit Menschengedenken zu leiden haben. Und was das Schlimmste ist: Es ist dagegen nicht viel zu machen. [...] Dem deutschen Christen fällt es oft schwer, den deutschen Christen restlos zu verstehen. Was sollte er vom deutschen Judentum wissen?“⁵⁵ Breuer war skeptisch, ob man Nichtjuden den wahren jüdischen „Thorageist“ und den Sinn der jüdisch-rituellen Handlungen und Praktiken verständlich machen könne. Es sei kaum vermittelbar, „warum der Juden mit diesen seltsamen Formen der Gottesverehrung so innig verwachsen ist, daß er auch dann, wenn er sich diesen Formen äußerlich entfremdet hat, gar oft bei ihrem Anblick einer Rührung und Ergriffenheit sich nicht erwehren kann“⁵⁶. Den Antisemiten warf er vor, ohne jede Kenntnis über den jüdischen Geist zu urteilen und hielt ihnen entgegen, dass sich das jüdische Volk immer im Wesentlichen treu geblieben und weniger als alle anderen Völker „in seiner geistigen Anlage [...] zer-

53 *Breuer*, Raphaels. A.: Das Schlagwort vom zersetzenden jüdischen Geist. Berlin 1932, 1–12.

54 Ebd., 10.

55 Ebd.

56 Ebd., 10f.

setzend gerichtet“ sei⁵⁷. Obwohl Breuer den massenwirksamen Einfluss antijüdischer Stereotype klar erkannte, plädierte er dennoch nicht für einen Rückzug aus Deutschland, sondern versuchte mit seiner Schrift einen Beitrag zur Selbstbehauptung der Judenheit zu leisten.

Der aus Fürth stammende Dichter Jakob Wassermann (1873–1934) verarbeitete in seinem literarischen Werk, mit dem er im frühen 20. Jahrhundert zu den populärsten deutschen Schriftstellern avancierte, immer wieder Erfahrungen mit verschiedenen Formen der Judenfeindschaft. Der Antisemitismus war eine Realität, die ihn nicht nur in seiner jüdischen Existenz, sondern auch in seinem Selbstverständnis als Schriftsteller herausforderte⁵⁸. In seiner 1921 erschienenen autobiografischen Schrift „Mein Weg als Jude und Deutscher“⁵⁹ schilderte der Schriftsteller verschiedene Zurückweisungen und Kränkungen sowie seine Erfahrung, dass zahllose, teilweise mittelalterlich anmutende judenfeindlicher Klischees in verschiedensten Bevölkerungsschichten nach wie vor lebendig waren⁶⁰. Er selbst lebte bis zur seinem schriftstellerischen Durchbruch unter erbärmlichen Umständen, einerseits dem Judentum verbunden und zugleich entfremdet, stand er andererseits erkennbar unter dem Einfluss antijüdischer Stereotype, und damit letztlich zwischen den Stühlen⁶¹. Obwohl antisemitische Gedanken gerade Hochkonjunktur

57 Ebd., 11f.

58 Vgl. dazu insgesamt Och, Gunnar: Jakob Wassermann und der deutsche Antisemitismus. In: Kluxen, Andrea / Hecht, Julia (Hg.): Antijudaismus und Antisemitismus in Franken (Franconia Judaica 3). Ansbach 2008, 123–140, hier: 125 u. 128–131.

59 *Wassermann*, Jakob: Mein Weg als Deutscher und Jude. Taschenbuchausgabe München ²1999.

60 Ebd., z. B. 38, 46–49.

61 So fand er etwa unter der katholischen Bevölkerung Unterfrankens im Kaiserreich in großer Menge einen „unerfreulichen Schlag noch halb ghettohaft, handelsbessener, wuchernder Juden, Krämer, Trödler, Viehhändler, Hausie-

hatten, versuchte Wassermann noch 1921, ihnen seine Vorstellung einer bikulturellen „Synthese von Deutschen und Jüdischem“ entgegenzusetzen⁶². Kalkuliert stilisierte er sich als illusionslosen Prediger in der Wüste, der um die Wirkungslosigkeit seiner Rede weiß, aber doch auf die Abwendung der modernen Gesellschaft von der atavistischen Judenfeindschaft setzt: „Es ist vergeblich, das Volk der Dichter und Denker im Namen seiner Dichter und Denker zu beschwören. Jedes Vorurteil, das man abgetan glaubte, bringt wie Aas die Würmer, tausend neue zutage. [...] Es ist vergeblich, für sie zu leben und zu sterben. Sie sagen: er ist ein Jude.“⁶³ Nur elf Jahre später schrieb Wassermann endgültig ernüchtert, dass seine Anstrengungen „ein Schlag ins Wasser“ waren.⁶⁴

rer“ (ebd., 39).

62 *Och*, Wassermann (wie Anm. 58), 124, 131–135.

63 *Wassermann*, *Weg* (wie Anm. 59), 122f.

64 *Der Jude in der Kunst* (1932); zit. nach *Och*, Wassermann (wie Anm. 58), 135f.



Abb. 1: Meier-Schwarz 2012 (Foto: Axel Töllner).



Abb. 2: Gedenktafel, Veitshöchheim (Foto: Axel Töllner 2012).



Abb. 3: Kriegerdenkmal, Aub (Foto: Axel Töllner 2012).



Abb 4: Kriegerdenkmal, Detail (Dolch mit Judensfratze),
Mainbernheim (Foto: Martin Kraus 2004).



Abb. 5: Postkarte I. Weltkrieg.



Abb. 6: Synagoge, Augsburg
(Foto: Hans-Christoph Dittscheid 2014).

Bekennende Kirche und Ökumene – Anmerkungen zu einer strapazierten Gemeinschaft in den Jahren 1933–1934

Carsten Nicolaisen zum 80. Geburtstag
am 4. April 2014

Jens Holger Schjørring

Im Jahr 1974 – also genau auf halbem Wege zwischen dem Entstehungsjahr der Barmer Theologischen Erklärung und heute – veranstaltete die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte eine internationale Arbeitstagung. Die Konferenz, die in Rengsdorf stattfand, war von Carsten Nicolaisen sorgfältig vorbereitet worden und wurde ebenso umsichtig durchgeführt. Ein wichtiger Punkt auf der Tagesordnung war eine Grundsatzdiskussion über die Barmer Theologische Erklärung. Die einleitenden Referate wurden von Klaus Scholder, dem Vizevorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft, und dem Gastgeber, Eberhard Bethge, gehalten. Klaus Scholder vertrat die These, dass mit der Barmer Erklärung im Grunde alles Wichtige gesagt worden sei, nicht nur über die Identität der Bekennenden Kirche, sondern auch über die theologischen Voraussetzungen einer verantwortlichen politischen Ethik gegenüber dem nationalsozialistischen Regime. Würde man im Nachhinein ein Nebeneinander von theologischer Bekenntnisaussage und politischer Handlung verlangen, würde man unweigerlich derselben Irrlehre wie der der Deutschen Christen anheimfallen, wobei Klaus Scholder unumwunden auf seine Ablehnung der gerade Anfang der siebziger Jahre umstrittenen politischen Theologie anspielte. Eberhard Bethge legte hingegen mit Berufung auf Dietrich Bonhoeffer dar, dass die Barmer Theologische Erklärung zwar eine entscheidend wichtige und theologisch zutreffende Aussage gewesen sei; sie sei jedoch im Blick auf die tatsächliche politische Lage im totalitären nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat lediglich als ein erster Schritt anzusehen, der in einem nächsten Schritt durch einen kirchenpoliti-

schen Bruch mit der Reichskirchenregierung sowie durch politischen Widerstand gegen das Unrechtsregime hätte ergänzt werden müssen. Beide Standpunkte ließen sich nicht vereinbaren, und die Divergenzen wurden zusätzlich vertieft, als nach den einleitenden Referaten eine allgemeine Aussprache erfolgte.

Das Erlebnis des angedeuteten Ineinanders von historischer Interpretation des Vermächtnisses der Lehren aus dem Kirchenkampf einerseits und aktuellen Spannungen in der westdeutschen Gesellschaft andererseits war für mich als Besucher aus dem benachbarten Dänemark unwahrscheinlich packend und anregend für weitere Studien. So nahm ich dankbar eine Einladung entgegen, in München ein eigenes Forschungsprojekt zum Thema „Dänische Reaktionen zum deutschen Kirchenkampf“ zu beginnen, wobei Carsten Nicolaisen sich dankenswerterweise als Ratgeber zur Verfügung stellte, im Einvernehmen mit dem Vorsitzenden der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft, Georg Kretschmar.

Zehn Jahre später veröffentlichte Carsten Nicolaisen im Nachhinein zu dem 50-jährigen Jubiläum der Barmer Theologischen Erklärung das Buch „Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934“¹. Die von ihm vorgelegte Analyse und Dokumentation ist bis heute wegweisend, selbst nach 30 Jahren, nicht zuletzt, weil er die relevanten Texte – über alle kirchen- und theologiepolitischen Unterschiede hinweg – mit minutiöser Akribie analysiert.

Der folgende Beitrag ist ein Versuch, internationale und ökumenische Perspektiven des frühen deutschen Kirchenkampfes anzusprechen. Dabei sollen konfessionelle und politisch-nationale Gesichtspunkte gegenüber den historischen Gegebenheiten zurücktreten.

1 *Nicolaisen*, Carsten: Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934. Neukirchen-Vluyn 1985.

Erste Reaktionen im Frühjahr 1933

In Deutschland waren die ersten Monate nach der nationalsozialistischen Machtübernahme von einem nationalen Hochgefühl geprägt. Es gab zwar Kritiker, aber die schärfsten unter ihnen wurden entweder sofort amtsenthoben, oder sie gingen, mehr oder wenig freiwillig, ins Exil, um der Einweisung in ein Gefängnis oder Arbeitslager zu entgehen. Andere waren eher skeptisch, konnten sich aber nicht zu einem öffentlichen Protest entschließen. Zurückhaltung oder Selbstdisziplinierung wurden der Bevölkerung auf mehrfache Weise nahegelegt. Denn gleich in den Frühjahrsmonaten zeigten Regierung und Partei, dass sie entschlossen waren, alle Kritiker mundtot zu machen. Aufhebung der Pressefreiheit, Zwangsauflösung der politischen Parteien zusammen mit Entlassung von Oppositionellen waren Maßnahmen, die jedem klarmachten, was die neue Regierung unter nationaler Einheit verstand. Die große Mehrheit in der Bevölkerung ließ sich indes in ihrem Jubel von den Zwangsmaßnahmen nicht beeinflussen. Ihre Euphorie über die „nationale Rettung und Wiedergeburt“ war so überschwänglich, dass sie nur solche Töne registrierte, die den Einzug in ein Land mit Milch und Honig versprachen. In Hitlers Regierungserklärung vom 23. März etwa nahm sie mit tief empfundener Begeisterung die programmatischen Sätze des ‚Führers‘ zur Kenntnis, dass die neue nationale Regierung entschlossen war, alles für eine „sittliche Erneuerung“ des Volkes zu unternehmen, sowie die Zusicherung der Regierung, dass die Rechte der Kirchen nicht angetastet werden würden, weil Kirchen und Staat gleichermaßen Interesse an der „Wiedergeburt des deutschen Volkes“ hätten. An dem Ermächtigungsgesetz, das mit der Regierungserklärung zusammenhing, nahmen hingegen nur die wenigsten Anstoß².

2 *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bd. I: Das Jahr 1933. Bearbeitet von Carsten Nicolaisen. Hg. von Georg Kretschmar. München 1971, 23–24; *Scholder*, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. I: Vorgeschichte

Dieser frühe Erfolg der nationalsozialistischen Propaganda kann mit dem Hinweis auf den historischen Kontext erklärt werden. Die Jahre der Weimarer Republik wurden als „Wüstenwanderung“ apostrophiert, als Wehrlosigkeit gegenüber den bösen Feinden aus dem Weltkrieg, die nunmehr ihren Vernichtungswillen mit neuen Mitteln durchsetzen wollten. Der „zersetzende Einfluß“ durch die Feinde von außen sei zusätzlich durch Unfähigkeit und Gottlosigkeit der Weimarer Parteien verstärkt worden. Der Gipfel der nationalsozialistischen Propaganda wurde mit der Behauptung einer unmittelbar bevorstehenden „Weltverschwörung“ gegen das geplagte Deutschland erreicht, wobei Kommunisten und das „internationale Judentum“ als willige Vollstrecker dieser beabsichtigten „Erwürgung“ der Deutschen galten. In letzter Minute seien Nationalsozialisten dieser Bedrohung zuvorgekommen. Diese Rettung wurde propagandistisch als göttlicher Befreiungsakt beschrieben. Hitler wurde als Gottes Werkzeug bezeichnet. Diese religiöse Dimension der Machtübernahme trug wesentlich zur enthusiastischen Zustimmung des Kirchenvolkes bei³.

Ein prominenter protestantischer Kirchenführer, der Berliner Generalsuperintendent Otto Dibelius, sprach am 21. März 1933, dem „Tag von Potsdam“, die christlich gefärbten Erwartungen aus. Dabei machte er von der schwülstigen Rhetorik jener Tage reichlich Gebrauch. In seiner Festpredigt zur Eröffnung des neuen Reichstags verglich er den aktuellen Anlass mit der Eröffnung des Reichstags am 4. August 1914. Das Hochgefühl in jenen Augusttagen beim

und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1977, 277–299; *Hermle*, Siegfried / *Thierfelder*, Jörg (Hg.): Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Stuttgart 2008, 91–92.

3 Vgl. dazu *Lehmann*, Hartmut: Hitlers evangelische Wähler. In: Ders.: Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert. Göttingen 1998, 130–152

Ausbruch des Ersten Weltkrieges sei durch „vaterländische Gemeinschaft“ über alle gewöhnlichen Grenzen hinweg im Volk geprägt worden durch Bereitschaft jedes einzelnen Bürgers, auf alle eigennützigen Interessen zu verzichten, um damit zum Wohl des geeinten Vaterlandes einen Beitrag zu leisten. Eben diese Zusammengehörigkeit sei jetzt wieder erkennbar, und sie sei, wie Dibelius hervorhob, mehr als jede gewöhnliche Zweckgemeinschaft ein klarer Ausdruck einer seltenen Verbindung von „Glaubenstrotz und Siegeszuversicht“ und besonders eindrucksvoll erkennbar in dem Satz „Ein Reich, ein Volk, ein Gott“⁴.

Der Überzeugung von einer gottgegebenen Rettung in letzter Minute ist es demgemäß zuzuschreiben, dass nicht nur überzeugte Parteimitglieder, sondern breite Kreise in der Bevölkerung über alle Rechtsverletzungen hinwegsahen oder sie bagatellisierten. Damit hing ein wichtiger Zug in der Etablierung des totalitären Herrschaftssystems zusammen, nämlich dass dieselben Kreise – auch das Kirchenvolk – die Erweiterung staatlicher Befugnisse guthießen, und sogar die Preisgabe rechtsstaatlicher Prinzipien verherrlichten. Otto Dibelius kann wieder als prominenter und repräsentativer Zeuge dienen. Angesichts der internationalen Proteste gegen den Judenboykott behauptete Dibelius einem amerikanischen Kritiker gegenüber, dass die antideutschen Anklagen wegen des Judenboykotts unbegründet seien. Es handle sich lediglich um eine seit Jahren fällige Korrektur, da sich die Juden zuvor in Deutschland einen übermäßigen Einfluß angemaßt hätten. Dibelius führte weiter aus: „Die Kirche kann und darf den Staat nicht daran hindern, mit harten Massregeln Ordnung zu schaffen. Aber sie hat den dringenden Wunsch, dass bald die Stunde schlagen möchte, in der die Gewalt nicht mehr nötig ist, sondern eine neue, gefestigte Ordnung im Staatsleben Raum lässt für Liebe und Gerechtigkeit. Das wird davon abhängen, ob draussen in der Welt die Agitation gegen Deutschland

4 *Hermle / Thierfelder*, Herausfordert (wie Anm. 2), 87–88.

aufhört oder nicht“⁵. Mit dieser Argumentation hat Dibelius nicht nur die Erweiterung der ordnungsschaffenden Befugnisse des Staates legitimiert, sondern zugleich ganz bewusst alle internationalen Proteste zurückgewiesen.

Es wurden zwar Proteste innerhalb Deutschlands laut, aber sie waren vereinzelt und boten keine Gegenwehr gegen die antisemitische Stimmung der breiten Masse. Nichtsdestotrotz sind diese Einwände gegen die pöbelhaften Ausschreitungen beim Boykott jüdischer Geschäfte Anfang April 1933 und den legislativen Zynismus bei dem „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ historisch bedeutsam. Sie ließen immerhin ein Rechtsempfinden erkennen, wenngleich es bei den meisten nur noch schwach vorhanden war. Im Ausland förderten diese Einwände die Suche nach Beweisen für die Exzesse in Deutschland. Persönlichkeiten wie der bayerische Bankier Freiherr Wilhelm von Pechmann, der Berliner Pfarrer Friedrich Siegmund-Schultze oder der junge Theologiedozent Dietrich Bonhoeffer erkannten, dass sich das Deutsche Reich mit einer Politik des offiziell geförderten Antisemitismus und dem staatlichen Arierparagraphen auf einen höchst gefährlichen Weg begeben hatte. Deshalb hielten sie eine Mobilisierung des Auslandes für dringend geboten.

Proteste aus dem Ausland gab es in der Tat, prompt und massenweise. Aus den USA, der Schweiz, England, Holland und Skandinavien kamen Protestresolutionen von ökumenischen Organisationen und führenden Persönlichkeiten. Sie hatten alle den gleichen Tenor: Besorgnis wegen der Verletzung elementarer Freiheitsrechte in Deutschland sowie Einspruch gegen den Antisemitismus, gegen Judenboykott und Pogromstimmung. Der englische Bischof George K. A. Bell, bereits damals ein wichtiger Vertreter der protestantischen Ökumene und in den folgenden Jahren ein aufmerksamer

5 *Scholder*, Vorgeschichte (wie Anm 2), 341–342.

Beobachter und Kritiker des Nationalsozialismus sowie ein wichtiger Fürsprecher der Verfolgten, die ins Exil nach England flohen, schrieb schon am 30. März 1933 an Hermann Kapler, den Präsidenten des evangelischen Kirchenausschusses: „One fact which without doubt has made deep impression in this country is the alleged boycott of the Jews and I am sure that you will be interested to know that the distress which it has aroused in England is by no way limited to Jewish circles“⁶. Ein dänischer Kollege von Bell in der Bewegung für praktisches Christentum, Bischof Valdemar Aamundsen, schrieb ebenfalls am 30. März an den englischen Ökumeniker Lord Willoughby Dickinson: „The leading men who claim to control all others cannot control themselves. Their speeches have been so vehement, that the natural consequences would be to expel all Jews. And now it seems quite a strange way of confuting rumours about antisemitical excesses by proclaiming economic boycott against the Jews“⁷. Der schwedische Ökumenische Ausschuss sandte durch seinen Vorsitzenden, Erzbischof Erling Eidem, am 3. April 1933 eine Protestresolution an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, worin er zwar die falsche Berichterstattung über die jüngste Entwicklung in Deutschland bedauerte, mit Bezug auf offizielle Kundgebungen und offenkundige Maßnahmen aber gleichwohl Besorgnis wegen der antisemitischen Aktionen äußerte⁸. Aus New York hatte der protestantische Federal Council of Churches of Christ in America sich bereits am 25. März gegen Erscheinungen von Rassendiskriminierung und Ungerechtigkeit sowohl im eigenen

6 *Boyens*, Armin: Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939. Darstellung und Dokumentation. München 1969, 41.

7 *Schjörving*, Jens Holger: Ökumenische Perspektiven des deutschen Kirchenkampfes. Leiden 1985, 33.

8 Vgl. *Murtorinne*, Eino: Erzbischof Eidem zum Deutschen Kirchenkampf 1933–1934. Helsinki 1968, 87; *Karlström*, Nils: Kyrkan och nazismen. Eku-menska aktioner mot nazismen 1933–1934 (mit einer deutschen Zusammenfassung). Uppsala 1976, 41–52.

Land als auch in Deutschland gewandt, aus christlichen Gründen gegen „racial and religious intolerance“ protestiert und dabei zugleich ausdrücklich Sympathie für die Opfer bekundet. Obwohl diese Verlautbarung also nicht einseitig gegen Vorgänge in Deutschland gewandt war, löste sie in Berlin heftige Gegenreaktionen aus, weil man selbst in kirchlichen Leitungssämtern meinte, darin „übertriebene Berichterstattung oder gar antideutsche Horrorpropaganda“⁹ zu erkennen.

Das Bedeutungsvolle dieser Reaktionen liegt vor allem darin, dass das Ausland sich nicht scheute, klare Kritik an Rassenwahn und Antisemitismus im NS-Staat zu äußern. Offenkundig ist indes auch, dass die ausländischen Proteste fast das gegenteilige Ergebnis von dem bewirkten, was sie intendierten, weil die nationalsozialistische Propaganda sich von Anfang an äußerst wirksam darum bemühte, die Kritik von draußen als eine neue Erscheinung internationaler „Greuelpropaganda“ zu bezeichnen. Damit wurde nicht nur jede Wirkung der Proteste vereitelt, sondern auch der Versuch unternommen, Personen und Institutionen im kirchlichen Leben in Deutschland gegen Proteststimmen aus dem Ausland immun zu machen. Die Strategie, einen Keil zwischen Christen innerhalb und außerhalb von Deutschland zu treiben, sollte sich in den kommenden Monaten zusehends als wirkungsmächtig erweisen.

Verschärfte Fronten ab September 1933

Am 6. September 1933 tagte die Generalsynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union. Die Synode wurde bald als „braune Synode“ bezeichnet, weil hier zum ersten Mal für alle Welt klar wurde, was die kirchenpolitische Gruppierung Glaubensbewegung Deutsche Christen im Sinne hatte. Vor allem zwei Themen standen im Vordergrund, beide mit dem klaren Vorsatz, Grundsätze des

9 *Boyens*, Kirchenkampf (wie Anm. 6), 41.

Nationalsozialismus auf den kirchenpolitischen Bereich der evangelischen Kirchen zu beziehen und in die Tat umzusetzen. Das erste Thema betraf die Leitungsstruktur der evangelischen Kirchen. Für die Deutschen Christen war es offenkundig, dass die bisherige regionale Aufteilung in mehr oder weniger unabhängige Landeskirchen diese unfähig machte, geschlossen am Aufbauwerk des neuen nationalsozialistischen Staates mitzuwirken. Deshalb hatten die Deutschen Christen schon in ihren Richtlinien vom Mai 1932 „den Zusammenschluss der im ‚Deutschen Evangelischen Kirchenbund‘ zusammengefassten 29 Kirchen zu einer Evangelischen Reichskirche“ gefordert¹⁰. Im Laufe der Sommermonate des Jahres 1933 konkretisierten sie diese Forderung dahin, dass sie den bisherigen Wehrkreispfarrer aus Königsberg, Ludwig Müller, den Sonderbeauftragten Hitlers und dessen Vertrauten, für das neue Amt des Reichsbischofs vorschlugen. Das zweite Thema war das Verlangen nach einem Arierparagraphen in der Kirche. Auch dieser Punkt ging eindeutig auf grundsätzliche Formulierungen in den Richtlinien zurück. Dort hieß es unter anderem: „Wir bekennen uns zu einem bejahenden artgemäßen Christus-Glauben, wie er deutschem Luther-Geist und heldischer Frömmigkeit entspricht“. Weiter wurde das Rassenprinzip schöpfungstheologisch begründet: „In Rasse, Volkstum und Nation“ sehen wir „uns von Gott geschenkte Lebensordnungen, für deren Erhaltung zu sorgen uns Gottes Gesetz ist“. Eine Folgerung daraus war die scharfe Ablehnung der Judenmission, weil diese „das Eingangstor fremden Blutes in unseren Volkskörper“ ist. „Wir lehnen die Judenmission in Deutschland ab, solange die Juden das Staatsbürgerrecht besitzen und damit die Gefahr der Rassenverschleierung und -bastardierung besteht“. Diese Forderungen wurden in die Kirchengesetze aufgenommen, die die „braune Synode“ verabschiedete: „Geistliche oder Beamte, die nichtarischer

10 *Hermle / Thierfelder*, Herausgefordert (wie Anm. 2), 47–48 und 94–97.

Abstammung oder mit einer Person nichtarischer Abstammung verheiratet sind, sind in den Ruhestand zu versetzen“¹¹.

Unmittelbar im Anschluss an die „braune Synode“ wurde eine Protestorganisation gegründet, der Pfarrernotbund. Ein Pfarrer aus Berlin-Dahlem, Martin Niemöller, war die tragende Gestalt. In einer Verpflichtung, die alle Mitglieder des Notbundes unterschreiben mussten, bekannten sie sich als allein an Schrift und Bekenntnis gebunden. Damit bezogen sie gegen die für sie unbiblischen und bekenntniswidrigen Positionen der Deutschen Christen klar Stellung. Im abschließenden Punkt der Verpflichtung wurde deutlich gemacht, dass die Anwendung des Arierparagraphen im Raum der Kirche eine Verletzung des Bekenntnisstandes bedeute¹².

Damit aber nicht genug. Binnen weniger Tage lösten die Forderungen der „braunen Synode“ im ganzen Reich eine Lawine von Protesterklärungen und Kundgebungen aus, die alsbald den Charakter einer reichsweiten solidarischen Bekenntnisgemeinschaft bekam. An vielen Fakultäten veröffentlichten evangelische Theologieprofessoren Gutachten, in denen sie die Berechtigung eines Arierparagraphen in der Kirche zurückwiesen. Manche Kollegen hielten sich aber von dieser leidenschaftlichen Auseinandersetzung fern, während eine kleinere Gruppe die Forderungen der Deutschen Christen verteidigte.

Am 27. September bestätigte die deutsch-christlich dominierte Nationalsynode in Wittenberg die Wahl Ludwig Müllers zum Reichsbischof. Dieser Wahl war ein sonderbares Machtspiel vorausgegangen. In den Monaten Mai und Juni 1933 war der in kirchlichen Kreisen hoch angesehene Leiter der Betheler Anstalten Friedrich von Bodelschwingh zunächst als Reichsbischof nominiert wor-

11 Ebd.

12 Vgl. *Hermle / Thierfelder*, Herausgefordert (wie Anm. 2), 129.

den¹³. Seine Position wurde indes in einem von politischen Intrigen geprägten Verfahren dermaßen unterminiert, dass er die Kandidatur schließlich aufgab. Nun wurde Hitlers Bevollmächtigter, der Parteigenosse Ludwig Müller, nominiert. Danach folgten mehrere staatliche Eingriffe in die kirchliche Verwaltung. Besonderes Aufsehen erregte es, als Ludwig Müller Ende Juni mit Hilfe von SA-Einheiten das Kirchenbundesamt in Berlin besetzen ließ. Das war ein unmissverständliches Zeichen dafür, dass Müller entschlossen war, ohne zu Zögern die Leitung der evangelischen Kirche selbst bzw. mit parteitreuen Mitarbeitern zu übernehmen. Damit waren die Weichen für eine neue Kirchenpolitik gestellt. Ziel war die Gleichschaltung, d. h. Eingliederung aller kirchlichen Verwaltungseinheiten in einen staatlich kontrollierten Rahmen unter Preisgabe aller bisherigen kirchlichen Eigenständigkeit. Die Folgen dieser Übertragung des staatlichen Führerprinzips auf den Bereich der Kirche sollten sich in den folgenden Monaten in aller Deutlichkeit zeigen.

Während der gleichen Periode kam es zu verschärften Reaktionen aus dem Bereich der Ökumene. Vom 9. bis 12. September 1933 hielt die Bewegung für Praktisches Christentum in der serbischen Stadt Novi Sad eine Konsultation ab. Die Besprechung der gegenwärtigen Lage in Deutschland war ein wesentlicher Punkt auf der Tagesordnung. Wenige Tage zuvor hatte in Zürich eine Vorbesprechung stattgefunden, auf der das Präsidium die bevorstehende Sitzung vorbereitete. Auf der Bahnreise von seinem Heimatort in Dänemark nach Zürich hatte Ammundsen sich die offizielle NS-Zeitung, den Völkischen Beobachter besorgt. Dort las er in der Ausgabe vom 5. September einen Bericht über den Nürnberger Parteitag der NSDAP. Dem Zeitungsbericht zufolge kommentierte Adolf Hitler in seiner Rede die Rassenfrage mit

13 Vgl. dazu *Bodelschwingh*, Friedrich von: *Dreißig Tage an einer Wegwende deutscher Kirchengeschichte. Erinnerungen des ersten Reichsbischofs*. Hg. von Carsten Nicolaisen und Thomas Martin Schneider. Bielefeld 2013.

folgenden Worten: „Der Unterschied zwischen Menschen höherer Rasse und den Menschen niedriger Rasse ist grösser als der zwischen Menschen niedriger Rasse und Affen“¹⁴. Diese Feststellung machte Ammundsen so betroffen, dass er sein Entsetzen gleich an die Kollegen im Präsidium weiter vermittelte. Im Protokoll der Beratung wurde Ammundsens Ausführung festgehalten und mit dem Zusatz versehen, die Rede Hitlers „cannot be accepted and must be strongly opposed by Christians to whatever nationality they belong“¹⁵. Auch während der Plenumsaussprache in Novi Sad griff Ammundsen das Problem auf und legte einen Vorschlag für eine Resolution vor. Laut Protokoll sagte er folgendes: „He stressed as being among the chief dangers facing the church of today secularism and the new wave of nationalism and declared the applied principles of the Gospel to be the only salvation or give it up altogether“¹⁶.

Dieser Gegenüberstellung der christlichen Botschaft mit den gegenwärtigen Strömungen in Deutschland wurde allerdings von deutschen Delegationsmitgliedern heftig widersprochen. Ein verdienter deutscher Mitarbeiter in der ökumenischen Bewegung, der Missionsdirektor Julius Richter, stellte die aktuellen Schwierigkeiten als Übergangsprobleme dar, die verschwinden würden, sobald die neue nationale Regierung die Lage völlig unter Kontrolle haben würde. Die Bischöfe Bell und Ammundsen blieben jedoch hart. Sie waren zwar bereit, die Kraft, die von der „nationalen Erhebung“ ausging, als wichtigen Faktor für die deutschen Delegationsmitglieder anzuerkennen. Gleichwohl beharrten sie auf einem unmissverständlichen Hinweis auf die Gefahr, die von dem Nationalsozia-

14 Völkischer Beobachter, 5. September 1933; gedruckt in: *Hitler, Adolf: Die Reden Hitlers am Reichsparteitag 1933*. München 1934, 33.

15 Protokoll im Nachlass Ammundsen (Königliche Bibliothek Kopenhagen, Ny kgl. Samling 2700), Bd. 127.

16 Archiv des Ökumenischen Rates der Kirchen Genf, Ehrenström Papers, Novi Sad Minutes, 3.

lismus ausging. Bells Worte „that certain recent events, especially the action taken against Jews and the serious restrictions placed upon freedom of thought and expression have caused and continue to cause us anxiety and distress“, die er bereits im Mai in einer Botschaft formuliert hatte, wurden in den Resolutionstext in Novi Sad aufgenommen¹⁷.

In diesem Streitgespräch zeigte sich ein Zwiespalt zwischen dem Denk- und Reaktionsmuster der in der Ökumene engagierten deutschen Protestanten und ihren ausländischen Kollegen, der in den kommenden Monaten und Jahren zunehmend als Komplikation für eine freie Aussprache über die Entwicklung in Deutschland erkennbar wurde. Die deutschen Vertreter, auch jene, die ökumenisch aufgeschlossen waren, neigten in Diskussionen mit ihren ausländischen Kollegen dazu, ein optimistisches Bild von der Lage in Deutschland zu skizzieren, vor allem, weil sie nach außen hin um keinen Preis als Verräter am eigenen Land erscheinen wollten. Ferner beharrten sie darauf, allein die Probleme im kirchlichen Bereich anzusprechen ohne auf die politische Lage einzugehen. Sie hofften, dadurch eine Vermengung von Politik und Christentum vermeiden zu können. Die Ökumeniker außerhalb Deutschlands hingegen mussten einen Doppelkurs steuern. In den offiziellen Reden und Resolutionstexten bewahrten sie eine vorsichtige Haltung aus Respekt vor ihren deutschen Kollegen. In ihren internen Beratungen verliehen sie aber ihrem zunehmenden Unmut angesichts der Entwicklung im nationalsozialistischen Staat unumwunden Ausdruck.

Im unmittelbaren Anschluss an die Konsultation in Novi Sad gab es eine weitere Sitzung in der bulgarischen Hauptstadt Sofia, diesmal im Rahmen des Weltbundes für Freundschaftsarbeit durch die Kirchen. Hier war die Atmosphäre aus mehreren Gründen freier und

17 Bells Resolutionstext vom Mai ist bei *Boyens*, Kirchenkampf (wie Anm. 6), 53, wiedergegeben; der Text von Novi Sad in Ehrenström papers (Archiv des Ökumenischen Rates der Kirchen) ebd., 311–312.

somit förderlich für eine offene Aussprache. Ein wesentlicher Grund hierfür war, dass in Sofia kein Vertreter der neuen Reichskirchenregierung aus Berlin anwesend war. Deshalb lag nicht mehr der gleiche Druck auf den Vertretern aus Deutschland. Ein anderer Grund war der Beitrag eines jungen deutschen Delegationsmitglieds, Dietrich Bonhoeffer, der mit frischen Eindrücken von der „braunen Synode“ angereist war und der seine Meinung nun unverhüllt in die Verhandlungsrunde einbrachte. Vor diesem Hintergrund wurde der Resolutionstext in einem verschärften Ton formuliert: „Wir beklagen insbesondere die Tatsache, dass die staatlichen Massnahmen gegen die Juden in Deutschland eine solche Wirkung auf die öffentliche Meinung gehabt haben, dass in manchen Kreisen die jüdische Rasse als eine Rasse minderen Wertes angesehen wird. Wir protestieren gegen den Beschluss der preussischen Generalsynode und anderer Synoden, die den Arierparagraphen des Staates auf die Kirche übertragen, wodurch sie das Urteil einer Unfähigkeit für den Dienst in der Kirche über Geistliche und Beamte aussprechen, die durch ihre Geburt nicht Arier sind; das aber halten wir für eine Verleugnung der deutlichen Lehre und des Geistes des Evangelium von Jesus Christus“¹⁸.

So scharf dieser Text war, so gefährlich war er zugleich in fundamentaler Hinsicht. Denn die Glaubwürdigkeit ökumenischer Initiativen angesichts gewisser Vorgänge in einer bestimmten Mitgliedskirche hing völlig davon ab, ob diese Initiativen im Einvernehmen mit den Vertretern der betreffenden Kirche ergriffen wurden. Eine ausschließlich im Ausland konzipierte Kritik würde – so wie die Lage nun einmal war – nur empörte Gegenreaktionen auslösen und der nationalsozialistischen Propaganda gegen das angeblich verständnislose und feindliche Ausland vollends Recht

18 Der Resolutionstext von Sofia findet sich bei *Boyens*, Kirchenkampf (wie Anm. 6), 312.

geben. Mit diesem Dilemma waren die Weichen für die Entwicklung im Jahr 1934 gestellt.

Der Weg zur Bekennenden Kirche und die Ökumene

Der Streit über den kirchlichen Arierparagraphen erwies sich als Zündstoff für eine Kettenreaktion, die schließlich zur definitiven Trennung zwischen der regimetreuen Reichskirchenregierung und ihren Anhängern auf der einen Seite und der wachsenden kirchlichen Opposition auf der anderen führte. Das Vorgehen der Reichskirchenregierung und des Reichsbischofs löste wegen wiederholter Gewaltmaßnahmen reichsweit Entsetzen aus. Die Aussagen der führenden Männer unter den Deutschen Christen reizten immer weitere Kreise unter Pfarrern sowie im evangelischen Kirchenvolk zum offenen Widerspruch. Die einzelnen Etappen dieses hochdramatischen Kampfes sollen hier nicht näher behandelt werden, da sie anderswo ausführlich dargestellt worden sind, inklusive der Entstehungsgeschichte des entscheidenden theologischen Textes, der Barmer Theologischen Erklärung¹⁹. Nur dies sei im vorliegenden Zusammenhang hervorgehoben: Es handelte sich um eine innerkirchliche Auseinandersetzung, eben um einen Kirchenkampf. Für die tragenden Persönlichkeiten der Bekenntnisbewegung war es entscheidend, das anfängliche Losungswort „Kirche muss Kirche bleiben“ ernst zu nehmen, weil sie überzeugt waren, dass jede Einbeziehung politisch-ideologischer Gesichtspunkte abwegig wäre und den gleichen Fehler eines politisierten Christentums begehen würde, den die Deutschen Christen machten. Außerdem wäre eine explizite Bezugnahme auf die politische Lage für den erstaunlichen Zuwachs der Bekenntnisbewegung ein Hindernis gewesen. Gleichwohl gab es in den sechs Thesen der Barmer Theologischen Erklärung mehrere Schlüsselstellen, die im Grunde jedem aufmerksamen Leser klarma-

19 Vgl. *Nicolaisen*, Weg nach Barmen (wie Anm. 1).

chen konnten, dass ein recht interpretiertes und verkündetes Evangelium keineswegs auf den Bereich der Kirche begrenzt bleiben konnte. So hieß es in der These 2, dass Jesus Christus „Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“ ist, und in These 5, dass der Staat die Aufgabe hat, „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen“. Anschließend wird zum Auftrag der Kirche hervorgehoben, dass sie „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit“ erinnert, und wenn sie diesem Auftrag treu bleibt, „damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“ appelliert²⁰. Wie grundlegend dieser schöpfungstheologische Ansatz auch immer war, so zielten die Thesen auf eine innerkirchliche Klärung. Dieser Text verhinderte es jedoch nicht, dass viele Mitglieder der Bekennenden Kirche sich einzelnen Programmpunkten des Nationalsozialismus anschlossen, oder gar dem ganzen Programm, wohlgerne, sofern es die Eigenständigkeit der Kirche respektierte.

Damit unterschieden sich diese Positionen aber grundlegend von der Denkweise der führenden Männer der Ökumene, wie eine kurze Übersicht über ihre Reaktionen im Frühjahr und Sommer 1934 zeigen kann.

Eine Reihe von Vorgängen in Berlin in den Wintermonaten 1934 hatten die ökumenischen Beobachter im Ausland in ihrem Eindruck bestärkt, dass das angebliche Wohlwollen in Partei und Regierung lediglich Teil einer verkappten Strategie war, die Kirchen langsam aber unaufhaltsam vom öffentlichen Leben im NS-Staat auszuschalten. Das neue Jahr 1934 wurde mit einer Verfügung Ludwig Müllers eingeleitet, derzufolge jegliche Kritik an Staat und Partei seitens der Pfarrer und Theologen untersagt war („Maulkorbberlass“). Da es zugleich klar schien, dass Müllers Verbleiben im Amt als Reichs-

20 *Hermle / Thierfelder*, Herausgefordert (wie Anm. 2), 206–209.

bischof nur dank Hitlers Unterstützung möglich war, drängte sich im Ausland der Eindruck auf, dass Müller nicht nur als Einzelperson ein Skandal sei, sondern dass die wiederholten Beispiele einer Unterdrückung kirchlicher Freiheit zugleich als Ausdruck einer langfristigen Zielsetzung der Parteiführung zu werten seien. Diese Deutung vermittelte zum Beispiel Bischof Ammundsen seinem Freund im ökumenischen Sekretariat in Genf, Henri-Louis Henriod. Henriod antwortete am 9. Januar an Ammundsen: „I was quite struck by the paragraph of your letter, in which you show so clearly the impossible position of those who are to follow Hitler to the limit politically and who oppose him on the ground of the church. The last development shows how right you are“²¹.

Am 25. Januar erschien eine Gruppe von prominenten evangelischen Kirchenführern zu einem Empfang bei Hitler mit dem festen Vorsatz, Müllers Rücktritt durchzusetzen. Nach einem zynisch inszenierten Schauspiel, in dem Martin Niemöller vorher bei angeblich staatsfeindlichen Äußerungen am Telefon ertappt worden sei, ging Hitler prompt zum Angriff über. Die Kirchenführer gerieten daraufhin dermaßen in Verlegenheit, dass sie sich zu einer Erklärung verleiten ließen, in der sie nicht nur ihre vorbehaltlose Loyalität zum Dritten Reich beteuerten, sondern auch „aufs schärfste alle Machenschaften der Kritik an Staat, Volk und Bewegung, die geeignet sind, das Dritte Reich zu gefährden“ zurückwiesen. Ihre Staatstreue unterstrichen sie ferner, indem sie jede Verbindung mit antideutscher Propaganda im Ausland bestritten: „Insbesondere verurteilen wir es, wenn die ausländische Presse dazu benutzt wird, die Auseinandersetzung in der Kirche fälschlicherweise als einen Kampf gegen den Staat darzustellen“²². Die Freunde in der Ökumene wurden dadurch in ihren schlimmsten

21 Nachlass Ammundsen (wie Anm. 15), Bd. 122.

22 *Gauger*, Josef (Hg.): *Gotthard-Briefe. Chronik der Kirchenwirren*. Elberfeld [1934–1936], 138.

Befürchtungen bestärkt. Denn sie sahen, dass es nicht gelingen konnte, die kirchliche Opposition von ihrer Loyalität gegenüber der Staats- und Parteiführung abzubringen. Ein schweizerischer Ökumeniker, Alphons Koechlin verfolgte von seinem Wohnsitz in Basel aus die Entwicklung aufmerksam und reichte seine Eindrücke an ökumenische Kollegen weiter. Koechlin schrieb nun an Bischof Bell, es sei ein aussichtsloses Unterfangen, den totalitären Nationalsozialismus mit der christlichen Botschaft in Einklang zu bringen. Bell dachte genauso und gab in einem Leserbrief in *The Times* zu erkennen, wie bedauerlich die politische Loyalität der kirchlichen Opposition in Deutschland war²³.

Die antikirchliche Linie der NS-Führung wurde zur gleichen Zeit durch eine wichtige Ernennung an der Parteispitze erkennbar. Der bekannteste Sprecher einer neuheidnischen Linie, Alfred Rosenberg, wurde zum „Beauftragten des Führers für die gesamte weltanschauliche Erziehung des deutschen Volkes“ ernannt. Rosenberg war bereits Herausgeber der Parteizeitung „Völkischer Beobachter“ und hatte seine christentumsfeindliche Denkweise in dem Buch „Der Mythos des XX. Jahrhunderts“ dargelegt. Rosenbergs Amt wurde innerhalb Deutschlands zwar Anlass zu heftigen Kontroversen, in denen Sprecher von beiden großen Konfessionen beanstandeten, dass Rosenbergs Position in Widerspruch zu der erklärten Parteilinie eines positiven Christentums stehen würde. Im Ausland waren die Reaktionen indes noch schärfer, weil die Beobachter in der Ernennung Rosenbergs, die noch dazu am gleichen Tag wie der Empfang der evangelischen Kirchenführer beim Kanzler erfolgte, nichts anderes als ein klares Zeugnis einer antichristlichen Parteistrategie sehen konnten. Die

23 *Lindt*, Andreas (Hg.): George Bell – Alphons Koechlin. Briefwechsel 1933–1954. Zürich 1969, 103f. Vgl. *Bethge*, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse. München ³1970, 419–422.

Ernennung Rosenbergs bestätigte ihre grundsätzliche Abneigung gegenüber jedem Kompromiss mit dem Nationalsozialismus.

Bischof Bell wurde immer mehr zur integrativen Figur für die ökumenischen Beobachter. Seine Kollegen hatten volles Vertrauen in sein Urteil. Durch Briefe und Berichte von vielen Seiten wurde er ausführlich und kontinuierlich informiert. Eine besondere Dimension erhielt seine Beschäftigung mit dem deutschen Kirchenkampf in dieser Periode durch seine Freundschaft mit Dietrich Bonhoeffer, der im Herbst 1933 Pfarrer für die deutsche Auslandsgemeinde in London geworden war. Mit Wohnsitz außerhalb Deutschlands konnte Bonhoeffer sich nun eher unabhängige Informationen verschaffen, als es zu diesem Zeitpunkt im zensierten Pressedienst innerhalb des totalitären Weltanschauungsstaates möglich war. Er sah es als seine vordringliche Aufgabe an, die internationale ökumenische Bewegung davon zu überzeugen, dass eine solidarische Kritik von draußen die Bekenntnisbewegung in Deutschland stärken würde. Zugleich war er durch das Anwachsen der Protestbewegung und die Entschlossenheit zum Widerstand ermutigt. Daher bat er Bell dringend, eine Botschaft zu veröffentlichen, die der kirchlichen Opposition in Deutschland den Rücken stärken könnte, „a final word, a word of sympathy for the suppressed opposition over there“²⁴. Ähnliche Impulse hatte Bell auch von anderen Kollegen erhalten, und so dauerte es nur wenige Tage, bis er in *The Times* eine Botschaft veröffentlichen ließ, die „Himmelfahrtsbotschaft“ vom 10. Mai, in der er sich im Namen der universalen Kirche gegen die Politik der Reichskirchenregierung wandte: „The chief cause of anxiety is the assumption by the Reichbishop in the name of the principle of leadership of autocratic powers unqualified by constitutional or traditional restraints which are without precedent in the

24 Brief vom 1. Mai 1934. In: *Bonhoeffer, Dietrich: London 1933–1935. Werke* Bd. 13. Gütersloh 1994, 131.

history of the Church“²⁵. Bell betonte besonders, dass die Einführung rassistischer Trennungslinien in der deutschen Kirche überall in der universalen Gemeinschaft der Kirche Bestürzung hervorgerufen hatte.

Nach wenigen Tagen schickte Bonhoeffer ein Wort des Dankes an Bell, in dem er auf die weitreichenden Perspektiven der Auseinandersetzung hinwies: „This letter will help the opposition to see that this whole conflict is not only within the Church, but strikes at the very roots of National Socialism. The issue is the freedom of the Church rather than any particular confessional problem“²⁶.

Im Laufe der Sommermonate gingen die Vorbereitungen für eine internationale Tagung in die Endphase. Die Idee einer Arbeitstagung war im Anschluss an die Aussprachen während der Konferenzen auf dem Balkan im Vorjahr entstanden. Eine Erörterung der sich immer dramatischer entwickelnden Lage in Deutschland sollte im Vordergrund stehen. Die Tagung sollte laut den ersten Plänen in Kopenhagen stattfinden, mit Bischof Ammundsen als Gastgeber. Als diesem aber klar wurde, dass sich die Gegensätze zwischen den Gruppierungen in Deutschland so verhärtet hatten, dass eine offene Aussprache in der Großstadt in Anwesenheit von sensationshungrigen Journalisten unvorstellbar war, wechselte er kurz entschlossen den Tagungsort und wählte ein Hotel auf der Insel Fanø an der jutländischen Westküste.

Da Bischof Bell als Vorsitzender und Bischof Ammundsen als Gastgeber die Schlüsselpositionen inne hatten, lag es auch an ihnen, das inhaltliche Konzept vorzubereiten. Sie waren sich einig, dass die sich formierende Bekenntnisbewegung ein so entscheidendes Ereignis war, dass sie sich zu einer entsprechenden Überarbeitung ihres

25 Vgl. *Lindt*, Briefwechsel (wie Anm. 23), 139–146; *Bonhoeffer*, London (wie Anm. 24), 137–139. Zu Bell ferner die Internetausstellung: www.evangelischer-widerstand.de (Letzter Abruf 2.6.2014).

26 *Bonhoeffer*, London (wie Anm. 24), 141.

Entwurfs für die Fanø-Konferenz genötigt sahen. Vor allem lag ihnen daran, ihre Sympathie mit den Sprechern der Bekenntnisbewegung in der Weise zu verdeutlichen, dass diese als Gäste zu der Tagung in Dänemark eingeladen wurden. Bell und Ammundsen waren sich allerdings bewusst, dass sie wichtige Formalia berücksichtigen mussten. Koechlin gab in einem Brief an Bell seine volle Unterstützung für den Plan, Mitglieder der Bekenntnissynode als Gäste einzuladen, gab aber zugleich zu bedenken, dass die Gäste „nicht als Vertreter einer ordnungsgemäß verfassten Kirche“ angesehen werden konnten²⁷. Dieser Vorbehalt in der Benennung der Position der Bekenntnispfarrer entsprach den Bedenken, die auch Bell und Ammundsen hatten. Denn sie waren nicht bereit zu dem entscheidenden Schritt, der dem Selbstverständnis der Bekennenden Kirche entsprochen hätte, nämlich diese Kirche als die einzig rechtmäßige evangelische Kirche in Deutschland anzuerkennen. Stattdessen sprachen Bell und Ammundsen von „the confessional synod“ bzw. „the free synod“. Auch sprachen sie von „the church opposition“ statt von der „Bekennenden Kirche“. Hinzu kam, dass die Vertreter der Bekenntnissynode nicht als ordentliche Delegationsmitglieder angesprochen werden konnten, da es bei ökumenischen Beratungen ein unangetasteter Grundsatz war, die Heimatkirche allein über die Zusammensetzung der Delegationen entscheiden zu lassen. Das Ergebnis war, dass Bell die Vertreter als „guests and as authoritative spokesmen in a very difficult situation“ bezeichnete²⁸.

Wie können diese Unterschiede in der Benennung erklärt werden? Liegen dahinter konzeptionelle Differenzen oder sind sie eher als traditions- und sprachbedingte Akzentunterschiede zu verstehen?

Ausgehend von seiner Freundschaft und Übereinstimmung mit Dietrich Bonhoeffer hat Eberhard Bethge die generelle Bedeutung

27 *Lindt*, Briefwechsel (wie Anm. 23), 140

28 *Boyens*, Kirchenkampf (wie Anm. 6), 330.

von Bonhoeffers Gemeinschaft mit führenden Vertretern der Ökumene hervorgehoben. Bethge lässt jedoch zugleich erkennen, dass es durchaus Unterschiede in der Beurteilung gab. Diese will Bethge damit erklären, dass die Ökumeniker eher eine liberale Position vertraten. Sie hätten weniger Sinn für dogmatische Grundfagen und den Bekenntnisstand gehabt, sondern sich eher an die Liturgie gehalten. Letztlich habe ihnen der Sinn für eine zutreffende Interpretation der Ereignisse in Deutschland gefehlt. Lediglich George Bell habe „ein Gefühl für Bonhoeffers Analyse und Konzeption“ gehabt, während Ammundsen ein Beispiel dafür sei, „wie schwer es selbst den besten Freunden Bonhoeffers fiel, die stürmische Entwicklung mitzuvollziehen“²⁹.

Ein historischer Quellentext kann Aufschluss über diese Divergenzen geben. Um sich eine möglichst solide Arbeitsgrundlage für die Unterredungen auf Fanø zu verschaffen und um zugleich seine Sympathie für die Bekenntnisfront in Deutschland persönlich zum Ausdruck zu bringen, hatte Ammundsen über einen vertrauten Freund in Schleswig-Holstein ein Treffen mit Vertretern der Bekenntnissynode arrangiert. Nach dem Gespräch schrieb Ammundsen einen Bericht zum eigenen Gebrauch und als Orientierungsgrundlage für die ökumenischen Schlüsselpersonen³⁰. Das Treffen fand am 13. August 1934 in Hamburg statt, war natürlich strikt vertraulich, und auch der Bericht wurde streng geheim gehalten. Die anwesenden Vertreter der Bekenntnissynode waren der westfälische Präses Karl Koch, der holsteinische Pastor Hans Asmussen, der Kirchenjurist Eberhard Fiedler, der junge Mitarbeiter Martin Niemöllers Franz Hildebrandt sowie die schleswig-holsteinischen Pastoren Carl Mathiesen und Johannes Tonnesen (beide nur für begrenzte Zeit anwesend).

29 Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 23), 431 u. 439.

30 Der Bericht ist abgedruckt in *Schjørring*, Perspektiven (wie Anm. 7), 103–106.

Ausgehend von bestimmten Vorgängen, bei denen ausländische Besucher in Deutschland Vermittlungsversuche unternommen hatten, schrieb Ammundsen in seinem Bericht von „the magical effect of the name of Hitler even on the opposition, and on the other hand how anxious the government in Church and State are to see this unagreeable conflict settled, so that they are willing to use anybody for that purpose“³¹. Eberhard Fiedler stellte die allerjüngste Entwicklung dar und kommentierte die von der Reichskirchenregierung kontrollierte Nationalsynode. Als besonders schicksalhaft schilderte Fiedler die Legalisierung der Zwangseingliederung der württembergischen und bayerischen Landeskirchen, die Legalisierung von allen bisherigen Maßnahmen von Ludwig Müller und August Jäger sowie den ankündigten Eid, den künftig alle Pfarrer schwören mussten, zum einen auf den Führer, zum anderen auf die Kirchenbehörden, d.h. die Reichskirchenregierung.

Ammundsen ließ in seiner Berichterstattung erkennen, dass er im Prinzip volle Sympathie für die kirchliche Opposition hegte, gleichwohl aber gewisse Vorbehalte hatte. Als er während des Gesprächs in Hamburg dringend gebeten worden war, diese näher zu erläutern, wies er auf die Frage der Pflicht zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit hin. So fundamental es in allen Normalfällen sei, die doppelte Gehorsamspflicht gegenüber dem Fürsten und Gott zu erfüllen, so unerlässlich sei es auch, im Falle von Pflichtkollisionen Gott mehr als den Menschen zu gehorchen. In der gegenwärtigen Lage sei die doppelte Pflicht aber von vornherein ein Konfliktauslöser, weil die nationalsozialistische Ideologie, so führte Ammundsen aus, zu einer Abgötterei führe. Besonders bedauerte er, dass die kirchliche Opposition genau so sehr wie die Deutschen Christen ihre Loyalität gegenüber Hitler bekundet hätte. Es sei aber widersprüchlich, eine vorbehaltlose Loyalität gegenüber Hitler mit der Ablehnung von Müller verbinden zu wollen. Deswegen glaubte Ammund-

31 Ebd. 103.

sen, eine innere Inkonsistenz in der kirchlichen Opposition zu bemerken. Ammundsen fügte jedoch sofort hinzu, dass ihm völlig klar sei, wie radikal die Konsequenzen einer kompromisslosen Gehorsamsweigerung sein würden, und da die deutschen Freunde diese Einsicht bestätigt hatten, hob er hervor, dass es nicht Aufgabe von Außenstehenden sein könne, diese Sicht mit Nachdruck zu betonen oder gar einzufordern.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs kamen die Teilnehmer auf die bevorstehende Fanø-Konferenz zu sprechen. Präses Koch hatte im Auswärtigen Amt angefragt, wie die Regierung sich zu ihrer Teilnahme an der Fanø-Konferenz stellen würde, ohne allerdings eine Antwort zu bekommen. Ammundsen interpretierte deswegen ihr Zögern so, dass sie eher geneigt seien, von ihrer Reise abzusehen. Er ging danach näher darauf ein, welcher Resolutionstext den Konferenzteilnehmern auf Fanø vorgelegt werden sollte. Er war bereits von anderer Seite gebeten worden, die offizielle Kirche in Deutschland als unchristlich zu bezeichnen. Er gestand aber ein, dass ihm ein solcher Schritt zuwider war, da es doch unzulässig sei, sich in dieser Weise ein Urteil im Namen eines obersten Gerichts anzumaßen, zumal es in jeder Kirche mehr oder weniger häretische Ansätze geben würde. Schließlich hob Ammundsen hervor, dass ein Resolutionstext ohnehin nur leeres Gerede wäre, wenn er nicht von den Mitgliedskirchen bestätigt würde.

In der Zusammenfassung seines Berichts ließ Ammundsen seine Fragen und Vorbehalte gegenüber der Bekenntnissynode zurücktreten und hob seine persönliche Sympathie für ihre Vertreter hervor: „These men have a terrible conflict – against powers outside, but also inside themselves. They are put at a post with a tremendous responsibility, surrounded by dangers, our conversations for instance revealed the danger, that the real spiritual issue could be buried under questions of law and tactic. But they are sincere Christians, willing even to suffer, and I admired their courageous and cheerful behavior. They need our fellowship and prayer“. Am Ende kamen

die Vertreter der Bekenntnissynode dann doch nicht nach Fanø, hingegen kam eine Delegation der Reichskirchenregierung.

Auch mit Bonhoeffer hatte Ammundsen als Teil seiner Vorbereitungen für die Konferenz einen schriftlichen Meinungs austausch. Anders als seine Landsleute in Deutschland konnte der in London lebende Bonhoeffer ungehindert von Einreiseformalitäten nach Dänemark reisen. Was aber den Inhalt der bevorstehenden Unterredung anbetraf, hatte Bonhoeffer schwerwiegende Bedenken. So sehr ihm an einer eindeutigen Sympathiekundgebung für seine Freunde in der Bekennenden Kirche lag, so sehr befürchtete er, dass deren nationale Loyalität sie gegen eine kritische Stellungnahme der Ökumene über die Lage in Deutschland überempfindlich machen würde. In einem Brief an Ammundsen begründete Bonhoeffer seine Befürchtungen. Seine Freunde in Deutschland würden bei der Aussprache im internationalen Kreis „entsetzlich vorsichtig“ sein, nicht etwa weil sie den Ernst der Lage nicht erkannt hätten, auch nicht weil sie feige wären. Nein, fuhr Bonhoeffer fort, ihre Vorsicht würde darauf zurückzuführen sein, dass sie sich zurückhalten würden, „um ja nicht unpatriotisch zu erscheinen; nicht so sehr aus Angst, als aus einem falsch verstandenen Ehrgefühl heraus“³².

Während der Tagung waren die offiziellen Vertreter der Reichskirchenregierung unter Leitung von Theodor Heckel, dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes, die ganze Zeit bestrebt, jede Kritik an der gegenwärtigen Lage in Deutschland abzuwehren. Diese Haltung begründeten sie mit der grundsätzlichen Position, dass die ökumenische Organisation kein Recht habe, sich in die inneren Angelegenheiten einer einzelnen Mitgliedskirche einzumischen. Dieser Einwand war ein zusätzlicher Grund, weshalb es nicht zu dem von Bonhoeffer und den Männern der Bekennenden Kirche dringend erwünschten Bruch mit der Reichskirchenregierung gekommen ist.

32 Brief vom 8. August 1934. In: *Bonhoeffer*, London (wie Anm. 24), 179.

Ein anderer Grund war, dass ein in der Ökumene hoch angesehener Mann wie Adolf Deissmann, der mit den Deutschen Christen nichts gemein hatte, allerdings auch nicht der Bekennenden Kirche angehörte, in einem Brief an Bell vor der Konferenz dringend davon abgeraten hatte, in die Kirchenwirren in Deutschland einzugreifen, weil jeder Schritt von außen nur ein Argument für die antiökumenischen Kreise in Deutschland sein würde. Dementsprechend wurde der Auftrag der ökumenischen Bewegung verdeutlicht, als es in der Resolution hieß, dass es stets die Aufgabe gewesen sei, „das Bewusstsein gegenseitiger Verantwortung in allen Teilen der Kirche Christi zum Ausdruck zu bringen und zu vertiefen“. Nichtsdestotrotz wurden auf Fanø wichtige Entscheidungen getroffen, die eine unmissverständliche Kritik an der Politik der Reichskirchenregierung enthielten. Mit Hinweis auf den soeben von der National-synode beschlossenen Eideszwang wurde von einem „autokratischen Kirchenregiment“ gesprochen, das dem Gewissen auferlegt werde. Ferner wurde die von Reichsbischof Müller und seinen Mitarbeitern angewandte Verfahrensweise scharf abgelehnt, weil „die Anwendung von Gewaltmethoden und die Unterdrückung freier Aussprache mit dem wahren Wesen der Kirche Jesu Christi unvereinbar ist“. Die Sympathie mit den Vertretern der „confessional synod“ bzw. „the church opposition“ wurde besonders deutlich mit dem Beschluss zum Ausdruck gebracht, Präses Koch und Dietrich Bonhoeffer als beratende Mitglieder der Bewegung für Praktisches Christentums zu kooptieren³³.

33 Zur Fanø-Konferenz aus verschiedenen Perspektiven und mit unterschiedlichen Ergebnissen der Analyse: *Boyens*, Kirchenkampf (wie Anm. 6), 110–112; *Karlström*, Kyrkan (wie Anm. 8), 167–187; *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 23), 431, 450; *Schjørring*, Perspektiven (wie Anm. 7), 66–70.

Zusammenfassung – Ausblick

In der internationalen Christentumsgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts haben die erste Reichsbekenntnissynode und die Barmer Theologische Erklärung eine überragende Bedeutung, ist doch dieses Jahrhundert nicht zuletzt durch Konfrontationen zwischen Kirchen und totalitären Ideologien gekennzeichnet. Im Unterschied besonders zu der römisch-katholischen Kirche ist der Protestantismus stärker durch Vernetzung mit nationalen Machtstrukturen geprägt gewesen, und deswegen hatte der evangelische Kirchenkampf im Dritten Reich auch einen Charakter, der sich deutlich von den entsprechenden Auseinandersetzungen im deutschen Katholizismus unterschied. Im Gegenüber mit dem machtbesessenen nationalsozialistischen Staat fanden zum ersten Mal seit der Reformation reformierte, unierte und lutherische Kirchen deutschlandweit zusammen. Sie versuchten eine Abwehrfront zu bilden, die kirchliche Eigenständigkeit gewährleisten und damit dem staatlichen Anspruch auf unbeschränkte Geltung einen Riegel vorschieben wollte. Der kirchlichen Sammlungsbewegung folgte die in Barmen verabschiedete gemeinsame Theologische Erklärung. Aufgrund ihrer Treue zu Bibel und Bekenntnis sowie ihrer Prägnanz in der Begrifflichkeit gebührt ihr ein hoher Rang in der universalen Christentumsgeschichte. Ihre umfassende Wirkungsgeschichte in den folgenden Jahrzehnten, aber auch die internationale ökumenische Aufmerksamkeit, die der deutsche Kirchenkampf bereits während des Geschehens auf sich gezogen hat, verlangt nach einer differenzierten Analyse der wechselseitigen Beziehungen zwischen dem spezifischen Schicksal der protestantischen Kirchen in Deutschland im Dritten Reich und den vielfach anders gearteten Bedingungen in Kirchen anderswo.

Die Fokussierung der Bekennenden Kirche auf den innerkirchlichen Bereich war sachlich begründet und strategisch notwendig, zugleich aber auch das Ergebnis einer nationalen Engführung bei vielen führenden Persönlichkeiten der Bekenntnisbewegung. Sie verschlossen sich gegenüber kritischen Stimmen aus dem Ausland,

und zwar nicht nur gegenüber solchen, die von antideutschen Resentiments bestimmt waren, sondern auch gegenüber jenen, die mit bestem Willen eine solidarische Kritik äußerten. Diese nationalapologetische Grundhaltung war durch die politischen Umstände seit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges mitbedingt und kam in einem widersprüchlichen Verhaltensmuster zum Ausdruck. Wie unerschrocken und kompromisslos die Bekenntnistheologen auch immer im innerdeutschen Konflikt sein mochten, so konsequent zogen sie sich in eine Igelstellung zurück, sobald sie sich mit kritischen Meinungen aus dem Ausland konfrontiert sahen. Oft wurde diese Abwehrhaltung von einem naiven Optimismus begleitet, der nur die Kritik von außen abwehren sollte. Erst mit dem ökumenischen Neubeginn nach 1945 wurde die Zusammenarbeit in konstruktive Bahnen gelenkt, als es in Deutschland zu einer sich zwar etwas zäh entwickelnden, aber immerhin sich stetig weiterentwickelnden Aufarbeitung der Vergangenheit kam, die im Geiste von Gemeinschaft und Versöhnung gedeihen konnte.

Was hingegen die Ökumene betrifft, ist eine Inkongruenz zwischen der Bekennenden Kirche und den Vertretern der ökumenischen Organisationen unübersehbar. Während die Bekennende Kirche im wahrsten Sinn des Wortes Kirche war, waren die Vertreter der ökumenischen Bewegung individuelle Persönlichkeiten, Pioniergestalten der frühen ökumenischen Bewegung, aber eben nur Einzelpersonen und Sprecher einer Interimgemeinschaft. Diese dekonstruierende Charakterisierung ihres Auftrags und ihrer mangelnden Rückendeckung soll aus heutiger Sicht jedoch keineswegs ihr Engagement schmälern, geschweige denn ihr Urteilsvermögen in Frage stellen.

Die lose Zusammensetzung der Leitungsgruppen in den jeweiligen ökumenischen Organisationen brachte es mit sich, dass die Persönlichkeiten eine breite Palette von kirchlichen und theologischen Denkmustern vertraten. Gleichwohl behält Eberhard Bethges Vorbehalt hinsichtlich ihrer jeweiligen Positionen ein gewisses Recht.

Denn es ist und bleibt berechtigt, sie als liberal zu bezeichnen, besonders wenn man sie mit jeder Form von Bekenntnisorthodoxie vergleicht. Gleichwohl kann man es nur als ein Versäumnis sehen, dass sie gar nicht auf die Barmer Theologische Erklärung eingegangen sind. Es ist offensichtlich, dass weder die Anglikaner noch die lutherischen Theologen in den skandinavischen Ländern besondere Freude an theologischen Thesenreihen gefunden haben, so tiefsinnig und fein geschliffen deren Begrifflichkeit auch sein mochte. Zu einem Austausch über das Bekenntniserbe und über unterschiedliche Traditionen, dogmatische Wahrheitskriterien zum Ausdruck zu bringen, ist es deshalb nicht gekommen. Dieses Versagen liegt vermutlich darin begründet, dass die Ökumeniker den theologischen Ansatz der Bekenntnisbewegung von Anfang an für widersprüchlich hielten, weil die kirchliche Opposition in Deutschland zwar das Vorgehen der Reichsregierung verwarf und die Denkweise der Deutschen Christen als häretisch charakterisierte, dabei aber die nationalsozialistische Weltanschauung ausklammerte, wenn sie diese nicht gar – zumindest teilweise – bejahte.

So gesehen sind die Beziehungen zwischen der frühen Bekennenden Kirche und der damaligen ökumenischen Bewegung ein Lehrstück über eine unter großem Druck stehende und somit strapazierte Gemeinschaft, die sich wegen schwerwiegender Verständigungsschwierigkeiten auf beiden Seiten nicht voll entfalten konnte. Aber solche Einschränkungen beim gegenseitigen Austausch ändern nichts daran, dass die damals gewonnenen Erfahrungen über Gut und Böse – auch über den ursprünglichen historischen Kontext hinaus – wichtige Erkenntnisse für spätere Generationen enthalten.

Otto Carl Kiep –
als patriotischer Christ dem Nationalsozialismus
widerstehen*

Tamara Späth

Anlässlich des Requiems für Otto Carl Kiep (1886–1944) sagte dessen Bruder Louis Leisler Kiep abschließend Folgendes über ihn: „Otto Kiep fulfilled Goethes ideal ‚Edel sei der Mensch, hilfreich und gut‘ (Noble be man, benevolent and good). One of his oldest and truest american friends wrote: ‚I Honour Otto as a man, strong and true enough to die for his convictions, which spirit through the ages has been the mark of those who have improved mankind.‘“¹

Otto Kiep wurde in der Forschung bislang wenig Beachtung geschenkt. Trotz seiner politischen Karriere im Auswärtigen Amt, als Diplomat im internationalen Raum, und seines Einflusses auf die Netzwerke des Widerstandes, wie beispielsweise den Kreisauer Kreis und einige Attentäter des 20. Juli 1944, stehen Forschungsarbeiten zu seiner Person aus.

Im folgenden Beitrag gebe ich zunächst einen kurzen Überblick über die Forschungs- und Quellenlage zur Person Kieps und das methodische Vorgehen bei der Analyse seiner in der Haft entstandenen Texte (1). Zur Systematisierung von Kieps widerständigem

* Dieser Aufsatz entspringt zu großen Teilen aus der wissenschaftliche Hausarbeit von *Späth*, Tamara: Otto Carl Kiep – als patriotischer Christ dem Nationalsozialismus widerstehen. Schriftliche Hausarbeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, Lehrstuhl Kirchengeschichte II (Prof. Dr. Harry Oelke), im Wintersemester 2012/13. Die Arbeit befindet sich im Ausbau zu einem Dissertationsprojekt.

1 *Leisler Kiep*, Louis: IN MEMORIAM Dr. Otto C. Kiep. Kronberg im Taunus 1945. Diese Quelle ist noch unveröffentlicht, Privatarchiv Rauch, Pullach; und in meiner Zulassungsarbeit, Anhang D, 136. Alle weiteren unveröffentlichten Quellen werden als solche gekennzeichnet und mit den Angaben des Anhangsverzeichnisses und der Seitenzahl der Zulassungsarbeit versehen.

Verhalten dient Eberhard Bethges Widerstandsmodell von 1963, dessen Auswahl und Inhalt ich kurz begründe und darstelle (2). Welche Motive für Kieps Widerstand relevant waren (3), erläutere ich anhand des Widerstandsmodells von Richard Löwenthal (1982). Kiep konnte aufgrund seiner gesellschaftlichen Vernetzung durch Arbeitskontakte und Freundschaften wichtige politische Kreise in der Zeit des Nationalsozialismus beeinflussen. Diese Vernetzungen im militärischen und zivilen Bereich beschreibe ich unter (4). Anschließend stelle ich die Anklage und Verurteilung Kieps (5) dar. Ob und inwiefern der christliche Glaube Einfluss auf Kieps Handeln hatte, zeigt sich unter Einbezug der oben erwähnten Analysemethode exemplarisch an einer Textquelle, einem Gedicht Kieps (6). Es folgt ein Fazit (7).

1. Quellen und methodisches Vorgehen

Angesichts der Forschungslage² stützt sich dieser Beitrag in erster Linie auf Quellen aus dem privaten Archiv Rauch. Kieps Tochter, Hildegard Rauch, stellte dessen Nachlass zu Forschungszwecken zur Verfügung: einen Gedichtband³ mit selbstgeschriebenen Gedichten

2 Speziell zu Kiep ist der Aufsatz von *Ringshausen*, Gerhard: Zwischen Dissens und Widerstand. Geschichte und Einordnung der Teegesellschaft. In: Riemen-schneider, Matthias / Thierfelder, Jörg (Hg.): Elisabeth von Thadden. Gestalten – Widerstehen – Erleiden. Karlsruhe ²2003, 134–157, erwähnenswert. Darin werden der Fall Elisabeth von Thadden und der Thadden-Kreis näher beleuchtet. Da Kiep engeren Kontakt zu diesem Kreis pflegte und eine Denunziation daraus zu seiner Verhaftung führte, wird das Verfahren gegen Kiep darin behandelt. Größere Erwähnung findet Kiep in Veröffentlichungen seiner Tochter Hildegard, z. B. in: „Vater, wohin gehst du?“ bzw. in Annedore Lebers „Das Gewissen steht auf“ (vgl. Anm. 36 u. 38). In größeren Werken zur Widerstandsforschung wird Kiep bisher meist nur am Rande erwähnt.

3 Vgl. *Kiep*, Otto Carl: Glaube, Liebe, Hoffnung. Gedichte der Hoffnung von O.C. Kiep. Geschrieben im Konzentrationslager Ravensbrück, 1944. Hg. von Hildegard Rauch und Hanna Clements. Pullach 2010.

aus der Haftzeit Kieps, die Korrespondenz⁴ zwischen seiner Frau und ihm aus dem Gefängnis, eine Autobiographie⁵, die Kiep für seine Kinder ebenfalls während seiner Inhaftierung verfasst hat, und ein Tagebuch⁶ seiner Ehefrau. Auch Literatur von Familienmitgliedern, wie zum Beispiel ein Jugendbuch⁷ von Kieps Schwiegersohn und seiner Ehefrau und eine Kurzbiographie von Ida Westphal⁸, der jüngeren Schwester Kieps, lieferten teilweise die entscheidenden, in der Forschungsliteratur fehlenden Hinweise, um Kieps Leben und seinen Widerstand nachzeichnen zu können.

Weitere Zeugnisse zu Kieps amtlicher Laufbahn stammen aus Einzelerwähnungen in den „Akten zur deutschen Auswärtigen Politik“ und diversen Handbüchern, beispielsweise das „Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft“. Ebenso lassen sich aus Biographien und Briefen von Freunden (James Graf von Moltke), die sich ebenfalls politisch betätigten, einige Erkenntnisse über Kiep gewinnen. Hilf-

4 Die vollständig digitalisierte Korrespondenz befindet sich in der Privatsammlung Späth in München bzw. Rauch in Pullach.

5 Vgl. Kiep, Otto Carl: *Mein Lebensweg 1886–1944. Aufzeichnungen während der Haft*. Hg. von Hildegard Rauch und Hanna Clements. München 1982. Eine Neuauflage dieses Buches erschien kürzlich im Lukas Verlag: Kiep, Otto Carl: *Mein Lebensweg 1886–1944. Aufzeichnungen während der Haft*. Mit einem Nachwort von Johannes Tuchel. Hg. von Hildegard Rauch und Hanna Clements (Schriften der Gedenkstätte deutscher Widerstand. B 4). Berlin 2013.

6 Vgl. Kiep, Hanna: *Aufzeichnungen Tagebuch 1944* (Transkribiert von Hildegard Rauch). Pullach 2006.

7 Vgl. Clements, Bruce: *From Ice set free. The story of Otto Kiep*, New York 1972.

8 Vgl. Westphal, Ida: *Dr. Otto Carl Kiep. Ein Lebensbild*. Schleswig 1945. Auch dieser Text ist noch unveröffentlicht und im Besitz von Hildegard Rauch, Privatarchiv Pullach.

reich für das Nachvollziehen des Prozesses vor dem Volksgerichtshof ist Wolf Stoeckers Bericht über das Gerichtsverfahren⁹.

Zu den Motiven für den Widerstand wurden Kieps Schriften aus der Haftzeit untersucht. Mittels einer Schlagwortanalyse wurden die Gedichte und Briefe revidiert und Wortfelder zu bestimmten Themengebieten benannt, die mit den vorher formal erarbeiteten Motiven übereinstimmten. Damit sollte der Versuch unternommen werden, eine möglichst sachdienliche Beschreibung der Motive für sein widerständiges Handeln zu finden. Im Rahmen eines Interviews mit Frau Rauch konnten ihre Eindrücke über ihren Vater ermittelt werden¹⁰. Ebenso war ein Vortrag¹¹, den Hildegard Rauch über ihren Vater im Rahmen der ökumenischen Erwachsenenbildung gehalten hat, sehr ertragreich für die Erarbeitung der Familiengeschichte der Kieps, wie auch für die Widerstandsmotive, da er einen inneren Einblick in die Persönlichkeit ihres Vaters gab.

2. Das Widerstandsmodell nach Eberhard Bethge

Über den Widerstandsbegriff wird in der Forschung seit Jahren reflektiert. In den Anfängen der Forschung orientierten sich die Erklärungsmodelle noch vornehmlich an den Vertretern des 20. Juli.

9 Vgl. *Stoecker*, Wolf: Bericht über das Verfahren gegen O. C. Kiep vor dem Volksgerichtshof (Juli/August 1944). In: Zur Mühlen, Bengt von / Klewitz, Andreas von (Hg.): Die Angeklagten des 20. Juli vor dem Volksgerichtshof. Berlin 2001, 76–87.

10 Vgl. *Rauch*, Hildegard: Persönliches Interview, Tochter von Otto Carl Kiep (geführt von Tamara Späth), Pullach, 22.12.2011. Das Interview ist unveröffentlicht und in der Privatsammlung Späth in München aufbewahrt.

11 Vgl. *Rauch*, Hildegard: Otto Carl Kiep. Diplomat mit christlichem Gewissen. Unveröffentlichter Vortrag im Rahmen der ökumenischen Erwachsenenbildung, gehalten am 19.09.2012 in Pullach (Privatarchiv Rauch, Pullach; vgl. auch Zulassungsarbeit Späth, Anhang F, 148–161). Alle weiteren Seitenzahlen der unveröffentlichten Vorträge bzw. Interviews richten sich ebenso nach diesem System.

In den 1960er und 70er Jahren fand dann ein Paradigmenwechsel statt: Man konzentrierte sich nunmehr auf den Widerstand des „kleinen Mannes“, untergliederte den Widerstandsbegriff kleinteiliger und betrachtete den Widerstand des 20. Juli als Höhepunkt einer längeren und differenzierten Widerstandsgeschichte. Widerstandsmodelle wie die von Detlef Peukert, Martin Broszat, Richard Löwenthal oder Ian Kershaw aus den 1980er Jahren befassen sich mit verschiedenen Gesellschaftsgruppen, unterlassen jedoch eine Hierarchisierung des Widerstandes in mehrere Stufen. Das Modell Eberhard Bethges aus dem Jahr 1963 hingegen spaltet den Begriff Widerstand in fünf Stufen auf und lässt somit eine Hierarchisierung des Widerstandes erkennen. Dieses Modell ermöglicht es, die Entwicklungslinie von Kieps Widerstand zu verdeutlichen. Der Widerstand mit dem größten politischen Impetus, bemessen an der Höhe des jeweils angedrohten Strafmaßes, gilt in diesem Modell als die höchste Widerstandsform.

Eberhard Bethge war ein Freund Dietrich Bonhoeffers und damit Zeitzeuge. Er hatte genauen Einblick in die Widerstandsbewegung um Bonhoeffer bzw. um die Mitglieder des 20. Julis. Daher konzentriert sich Bethge in seinem Modell auf die kleine Gruppe des Bürgertums in Berlin. Auch setzt die höchste Stufe des Widerstands in seinem Modell die Involvierung in den politischen Machtapparat voraus. Folglich hat sein Modell nur für einen begrenzten Personenkreis des Widerstands Aussagekraft. Für die Person Otto Kiep ist dieses Widerstandsmodell aber sehr gut geeignet, da er als Diplomat inneren Einblick in das NS-Regime hatte und in den Kreisen des Berliner Bürgertums verkehrte.

Die erste Stufe, die Bethge *einfache[n] passive[n] Widerstand*¹² nennt, bezieht sich auf die Verweigerung des Hitlergrußes oder der Winterhilfsspende und ist als schwächste Ausprägung des Widerstan-

12 Bethge, Eberhard: Adam von Trott zu Solz. In: VfZ 11 (1963), 213–223.

des anzusehen. Die zweite Stufe, *offener ideologischer Gegensatz*¹³, ist ein öffentlich manifestierter Protest gegen die Ideologie des nationalsozialistischen Regimes, den beispielsweise hohe kirchliche Amtsträger wie Martin Niemöller, Michael Kardinal von Faulhaber und andere vorbrachten. Die *Mitwisserschaft an Umsturzvorbereitungen*¹⁴ setzt voraus, dass man sich in gewissen gesellschaftlichen bzw. militärischen Kreisen bewegen musste, um überhaupt an derartige Informationen zu kommen. Unter Mitwisserschaft ist in diesem Zusammenhang zu verstehen, dass man über Pläne und Vorgehensweisen für ein Attentat auf Hitler Bescheid wusste, dies aber nicht den Behörden meldete. Die vierte Stufe nennt Bethge das *aktive Vorbereiten eines Danachs*¹⁵. „Danach“ meint in diesem Kontext die Zeit nach einem geglückten Attentat auf Hitler und die Frage, wer in dieser Zeit die Regierung in Deutschland übernehmen soll. Das bedeutet, dass man auf dieser Stufe entweder selbst in irgendeiner Form für die Nachfolgeregierung vorgesehen ist oder dafür anwirbt. Die letzte und höchste Stufe des Widerstandes besteht nach Bethge in der *aktive[n] Konspiration*¹⁶, zu der alle Personen zählen, die am Attentatsgeschehen beteiligt waren, unabhängig von den Motiven. Auf dieser letzten Stufe begab man sich, so Bethge, als Widerstandskämpfer in völlige Einsamkeit, da man auf alle äußere Sicherheit verzichten musste. Ebenso fehlte damals die ethische und theologische Grundlage, um einen Tyrannenmord zu rechtfertigen. Diese Menschen verzichteten laut Bethge auf „das Begleitetwerden von Befehl, von Beifall, von allgemeiner Meinung“¹⁷.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Ebd., 222.

16 Ebd.

17 Ebd.

3. Die Motive für Widerstand gegen den Nationalsozialismus nach Richard Löwenthal

Das bereits erwähnte Modell des Politikwissenschaftlers Richard Löwenthal von 1982¹⁸ und dessen Systematisierung des Widerstands erlauben eine Einteilung der Motive für Widerstand. Löwenthals drei Kategorien der *weltanschaulichen Verweigerung*, der *gesellschaftlichen Verweigerung* und der *politischen Opposition* inspirieren zu einer milieuspezifischen Motivsuche. Otto Kiep war Teil des bürgerlich-konservativen Milieus, das für seinen Widerstand entscheidend war. Und er orientierte sich an der christlichen Religion¹⁹ als Norm.

Die bisherige Forschung zu Motiven für Widerstand hat einige Energie darauf verwandt, Gruppen einzuteilen und diese nach den formalen Kriterien wie Berufsgruppe, Alter und politische Einstellung zu beschreiben²⁰. Um den Motiven auf die Spur zu kommen

18 Eine graphische Darstellung dieses Modells findet sich bei *Filser*, Karl: Dissens, Resistenz, politischer Protest ... Zum Widerstandsbegriff in der deutschen Historiographie der Nachkriegszeit. In: International Society for History Didactics 21 (2000), 103.

19 Kieps Glaube grenzt sich von jeglichem Dogmatismus der Kirche ab. Sein Glaube nimmt dabei individuelle, persönliche und intime Züge an. Diese können von den Glaubensgrundsätzen abweichen oder ihnen entsprechen.

20 Gemeint sind hier Artikel zur Einordnung von Widerstand, die sich mehr oder weniger mit einer Motivanalyse beschäftigen wie z. B. *Mommsen*, Hans: Bürgerlicher (nationalkonservativer) Widerstand. In: Lexikon des deutschen Widerstandes. Frankfurt ³2008, 55–67; *Hoffmann*, Peter: Widerstand – Staatsstreich – Attentat. München ⁴1985; *Strohm*, Christoph: Die Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944. In: Schultze, Harald / Kurschat, Andreas / Bendick, Claudia (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig ²2008, 99–116; *Kunze*, Rolf Ulrich: Widerstehen aus evangelischem Glauben. In: Steinbach, Peter / Tuchel, Johannes (Hg.): Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur 1933–1945. Berlin 2004, 111–129; *Greschat*, Martin: Aus christlicher Motivation dem Nationalsozialismus widerstehen. In: Kunze, Rolf-Ulrich (Hg.): Distanz zum Unrecht. Methoden und Probleme der deutschen Widerstandsforschung. Konstanz 2006, 31–54; *Norden*, Günther

und diese konkret benennen zu können, wurde in der vorliegenden Untersuchung nach Leitbegriffen gesucht. Diese orientieren sich bei den jeweiligen soziokulturellen Gruppen entweder an der bisherigen Forschungsterminologie oder wurden erweitert durch neue Leitbegriffe, die sich in den Schriften der Widerstandskämpfer finden ließen²¹. Diese Leitterminologie kann helfen, die Motive zu systematisieren und diese danach gesellschaftlichen Referenzgruppen zuzuordnen. Einerseits wird damit die Möglichkeit geboten, diese Leitbegriffe als Schablone auf andere Personen des Widerstandes anzuwenden und diese damit typologischen Gruppen zuzuordnen. Andererseits motiviert sie eine Überprüfung, ob diese Leitbegriffe die Widerstandsmotive einer Person überhaupt treffend beschreiben oder ob die Person doch von anderen Motiven geleitet wurde.

3.1 Bürgerlicher Widerstand

Otto Carl Kiep war ein Vertreter des bürgerlichen Widerstandes der älteren Generation, die vor 1900 geboren ist, und sah somit die Weimarer Republik auf- und untergehen. Er war noch vom Kulturprotestantismus des Kaiserreichs geprägt, hatte aber auch die Demokratie in Deutschland miterlebt. Politisch tätig als Diplomat war

van: Widersetzlichkeit von Kirchen und Christen. In: Lexikon des deutschen Widerstandes, 68–82; und *Klemperer*, Clemens von: Glaube, Religion, Kirche und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus. In: Graml, Hermann (Hg.): Widerstand im dritten Reich. Probleme, Ereignisse, Gestalten. Frankfurt 1994, 140–156. Alle Artikel beschränken sich lediglich auf eine Beschreibung der Motive bzw. reißen eine spezielle Motivanalyse nur an. Die jüngste Beschäftigung mit dem Thema christlicher Widerstand bietet *Oelke*, Harry: www.evangelischer-widerstand.de. Gestalt und Genese einer virtuellen Ausstellung im Internet. In: *Pastoraltheologie* 101 (2012), 386–407.

21 Hierzu wurden mehrere Briefsammlungen zu Rate gezogen wie z.B. unter anderem die Briefe von Graf von Moltke an seine Frau. Vgl. dazu *Moltke*, Helmuth James von: Briefe an Freya. 1939–1945. Hg. von Beate Ruhm von Oppen. München ³2005.

Kiep schon während der Weimarer Zeit. Als Hitler 1933 an die Macht kam, konnte er weiterhin politisch tätig bleiben und auch zahlreiche Kontakte zu den bürgerlichen Kreisen der Zeit (Moltke, Oster, Canaris) aufrechterhalten.

Unter weltanschaulicher Verweigerung versteht Löwenthal eine negative Reaktion auf das Informationsmonopol der NSDAP²². Kiep saß an der Quelle der Informationen durch seine Tätigkeit im Auswärtigen Amt und später auch im Amt Abwehr. Er konnte somit ungehindert auf Kriegsnachrichten aus dem In- und Ausland zugreifen, die die NS-Regierung der deutschen Bevölkerung vorenthielt. Kieps Zugehörigkeit zum bürgerlichen Milieu resultierte zum einen aus seiner beruflichen Laufbahn, zum anderen aus dem gesellschaftlichen Stand der Familie Kiep. Die meisten Mitarbeiter im Auswärtigen Amt stammten aus dem bürgerlichen Adel²³. Konkrete Motive dieser Gesellschaftsgruppe waren Wahrheitsliebe, Vaterlandsliebe und der Tun-Ergehens-Zusammenhang.

3.2 Christlicher Widerstand

Löwenthal führt in seiner Widerstandssystematik den Widerstand gegen das Organisationsmonopol des Regimes an²⁴, also die Gleichschaltung und Überwachung in allen Lebensbereichen. Die evangelische Kirche zeichnete sich dadurch aus, dass der Versuch, sie gänzlich gleichzuschalten, scheiterte. Die Bekennende Kirche kämpfte als Gegenspielerin zu den Deutschen Christen gegen die Gleichschaltung und Unterordnung der evangelischen Kirche unter das NS-

22 Vgl. *Filser*, Dissens (wie Anm. 18), 103.

23 Vgl. *Mommsen*, Hans: Bürgerlicher (nationalkonservativer) Widerstand. In: Lexikon des deutschen Widerstandes (wie Anm. 20), 55.

24 Vgl. *Filser*, Dissens (wie Anm. 18), 103.

Regime²⁵. Es kam zu einem Kirchenkampf, der auch noch nach dem Krieg weiterwirkte²⁶. In den Kreisen der Attentäter des 20. Juli begrüßte man das sperrige Verhalten der Kirchen, das eine Gleichschaltung verhinderte. Denn als Christen fanden sie dort oftmals den Zuspruch, der in dem vom Regime beherrschten Alltag nicht gegeben war²⁷. Da Christsein sich nicht nur auf die Institution Kirche stützt, sondern auch persönlichen Glauben miteinbezieht, wurden folgende Leitbegriffe der Motive für christlichen Widerstand ermittelt: die Nichtgleichschaltung der evangelischen Kirchen, die Durchbrechung der sog. Zwei-Reiche-Lehre, protestantischer oder soldatischer Ethos²⁸, das Gewissen und die Frömmigkeit des Leidens.

25 Vgl. *Kunze*, Widerstehen. In: Steinbach / Tuchel: Widerstand Diktatur (wie Anm. 20), 115: Es gab noch eine dritte Fraktion, die „Nichtdahlemiten“, die zwar bereit waren, sich an das NS-Regime anzupassen, aber in Rasse-Fragen anderer Meinung als die Nationalsozialisten waren.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. *Strohlm*, Christoph, Attentäter des 20. Juli 1944. In: Schultze / Kurschat / Bendick: „Ende“ (wie Anm. 20), 113.

28 Laut *Greschat*, Motivation. In: Kunze: Distanz (wie Anm. 20), 45–47, spielte in Deutschland ein christliches bzw. spezifisch protestantisches Ethos, verbunden mit persönlicher Frömmigkeit, bei vielen Vertretern des bürgerlich-konservativen ebenso wie des militärischen Widerstandes eine wichtige Rolle. Jedoch ist dieses Ethos nicht mit der christlichen Motivation gleichzusetzen: Nicht überall, wo Menschen für Recht, Gerechtigkeit, Freiheit und Humanität eintreten, liegt eine christliche Motivation vor. Es muss eine gewisse Distanz zur konfessionellen Ausprägung des Christentums gewahrt werden, denn besonders der politische Widerstand, der von soldatischem Ethos, Pflichterfüllung, sittlichem Verantwortungsbewusstsein und Hingabe an Volk und Vaterland geprägt ist, kommt dem protestantischen Ethos sehr nahe. Man könnte höchstens von einer „religiös-protestantische[n] Grundierung“ sprechen, zu der noch viele andere Gedanken, Überzeugungen und Mentalitäten hinzukommen.

3.3 Politischer Widerstand

Der Widerstand gegen das Herrschaftsmonopol der NSDAP²⁹ tritt an dem Punkt zu Tage, an dem man sich aktiv zu Schritten entscheidet, die zum Umsturz des totalitären Systems beitragen. Gerade hier treten als Motive oft humanistische Werte zu Tage, die auch in Kieps Leben eine große Rolle spielten. Zu deren Ermittlung wurden folgende Überbegriffe gewählt: Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen und Verteidigung der Demokratie.

4. Otto Carl Kiep und die Entwicklung seines Widerstandes

Wie viele andere Widerstandskämpfer machte Kiep in seinem Widerstand eine Entwicklung durch. Diese soll im Folgenden anhand der wichtigsten Stationen in Kieps Leben, die für das Verständnis seiner Person und seines Widerstandes relevant sind, aufgezeigt werden. Kieps Widerstand war kein Produkt des Zufalls, sondern eine bewusste Gewissensentscheidung, wobei die Liebe zu seinem Land ihn sogar so weit brachte, sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen.

4.1 Die Entscheidung für Deutschland

Zunächst ist für das Verständnis von Kieps Lebensweg grundlegend, dass er in England geboren wurde. Er verbrachte seine Kindheit in Glasgow (1886–1905) und wuchs englischsprachig auf³⁰. Sein Vater, der deutscher Konsul in Glasgow war³¹, und seine Mutter waren beide gebürtige Deutsche und erzogen ihre Kinder zu „deutschen Nationalisten“³². Kiep lernte Deutsch als eine Muttersprache, hatte deutsche Lehrer in England und lernte die deutsche Kultur dann

29 Vgl. *Filser*, Dissens (wie Anm. 18), 103.

30 Vgl. *Kiep*, Otto Carl: Mein Lebensweg 1886–1944. Aufzeichnungen während der Haft. Hg. v. Hildegard Rauch und Hanna Clements. München 1982, 4.

31 Vgl. ebd., 7.

32 Vgl. ebd., 35.

auch selbst kennen, als er seine spätere Schulzeit in einem Internat in Deutschland (Ilfeld) verbrachte³³. Kieps Eltern waren als Deutsche im Ausland darum bemüht, ihre Kinder an Sitte und Tradition der Deutschen zu gewöhnen. Sie finanzierten, um ihren Kindern auch eine deutsch-protestantische, religiöse Sozialisation zu ermöglichen, den Kirchenbau der deutschen Gemeinde in Glasgow mit, die mit der evangelischen Kirche in Berlin vernetzt war³⁴.

Kiep kannte von Kindheit an das politische Tagesgeschäft durch seinen Vater, studierte zunächst Jura in England und Deutschland und entschied sich dann, in Deutschland politisch tätig zu sein³⁵. In der Weimarer Republik arbeitete er bereits im Kabinett Luther als Reichspressechef mit³⁶ und beschloss später, die diplomatische Laufbahn einzuschlagen. Er trat im Sommer 1919 die Beamtenlaufbahn im Auswärtigen Amt an und fuhr mit der deutschen Friedensdelegation nach Versailles als Kenner des englischen und deutschen Rechts³⁷. Eigentlich sollte er bei den Verhandlungen keine aktive Rolle spielen. Da die anwesenden Philologen aber die Fachtermini des englischen Rechts nur schwer ins Deutsche übertragen konnten, bot sich Kiep, wie er selbst berichtet, an und übersetzte den 8. Artikel zu Polen ins Deutsche³⁸.

In der Endphase der Weimarer Republik wurde Kiep aufgrund seines Verhandlungsgeschicks zum deutschen Konsul in Amerika ge-

33 Vgl. ebd., 21.

34 Vgl. ebd., ebenso *Rauch*, *Diplomat* (wie Anm. 11), 153.

35 Vgl. *Rauch*, Hildegard: Otto Carl Kiep. In: Prégardier, Elisabeth / Maier, Hans (Hg.): „Vater wohin gehst du?“ Familienschicksale im Widerstand. Annweiler 2005, 83.

36 Vgl. *Stoecker*, Bericht über das Verfahren (wie Anm. 9), 85.

37 Vgl. *Kiep*, Lebensweg (wie Anm. 30), 79; vgl. ebenso *Leber*, Annedore: Das Gewissen steht auf. Berlin / Frankfurt 1954, 143.

38 Vgl. *Kiep*, Lebensweg (wie Anm. 30), 80.

wählt (1931–1933)³⁹ und siedelte mit seiner Familie in die USA über. Er hielt sich also, als Hitler an die Macht kam, nicht in Deutschland auf.

Nach einer Beschäftigung in Südostasien als Leiter einer Wirtschaftsdelegation zog Kiep nach London um, um dort am Nicht-Einmischungs-Ausschuss teilzunehmen (1937–1939)⁴⁰, in dem es darum ging Interventionsmaßnahmen zu ergreifen, um den Spanischen Bürgerkrieg zu beenden. Otto Kiep befand sich 1939 noch in England und hätte somit die Möglichkeit gehabt, den Krieg sicher mit seiner Familie vom Ausland aus zu beobachten, wie beispielsweise sein Kollege und Freund Theo Kordt⁴¹. Auf Grund seines Patriotismus wollte er jedoch zurück nach Deutschland und Hitler und das NS-Regime von innen her bekämpfen. In Deutschland hatte er zunächst wieder einen Posten im Auswärtigen Amt inne, bewarb sich dann aber für das Oberkommando der Wehrmacht (OKW) und wurde aufgenommen⁴². Kiep war davon überzeugt, dass nur der militärische Sektor gezielt von innen her gegen Hitler und seine Machenschaften arbeiten konnte. Im OKW lernte er Admiral Canaris kennen und nahm eine Spionagetätigkeit im Amt Abwehr auf⁴³, die eigentlich dazu dienen sollte, die Feindstaaten Deutschlands auszukundschaften. Kiep nutzte aber diese Position, um die neuesten Informationen der deutschen Kriegsführung in

39 Vgl. *Biographisches Handbuch des deutschen Auswärtigen Dienstes 1871–1945*. Hg. vom Auswärtigen Amt, Historischer Dienst. Bd. 2. Paderborn u. a. 2005, 524 (= BHbAD).

40 Vgl. *Leber*, Gewissen (wie Anm. 37), 144.

41 Vgl. *Knappstein*, Heinrich: Ansprache des Botschafters Heinrich Knappstein anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel für Otto Carl Kiep am 15. November in der Botschaft Washington, 106 (unveröffentlichte Quelle; Zulassungsarbeit Späth, Anhang A, 101–109).

42 Vgl. *Grünzinger*, Gertraud: Kiep, Otto Carl. In: Schultze / Kurschat / Bendick: „Ende“ (wie Anm. 20), 336.

43 Vgl. *BHbAD 1871–1945* (wie Anm. 39), 525.

Deutschland zu verbreiten und die Wahrheit über das Unrechtsregime aufzudecken.

Kiep hätte also zweimal die Möglichkeit gehabt, im Ausland zu bleiben und dort sein Leben mit seiner Familie in Sicherheit zu verbringen. Er konnte es jedoch nicht mit seiner patriotischen Einstellung vereinbaren, seinem Land beim Untergang zuzusehen. Er nutzte seine Berufspositionen aus, um den Berliner Widerstandskreisen die neuesten Frontnachrichten zu übermitteln. Er wagte den Schritt, aktiv gegen Hitler und das Regime zu arbeiten.

4.2 „Der Fall Einstein“ 1933

Kiep äußerte erstmals 1933 öffentlichen Protest gegen die Ideologie des Nationalsozialismus in seiner Zeit als deutscher Konsul in New York. Albert Einstein spielte dabei eine entscheidende Rolle. Daher bezeichnet die Familie den Vorfall als „Fall Einstein“.

Der schon damals renommierte Physiker Einstein, der Jude war, floh 1933 aus Deutschland nach New York, um der Verfolgung zu entgehen⁴⁴. Als es in der amerikanischen Öffentlichkeit publik wurde, dass Einstein nach New York reiste, lud ihn die Deutsch-jüdische Gesellschaft zu einem feierlichen Bankett zu Ehren seiner wissenschaftlichen Errungenschaften ein⁴⁵. Hierzu lud man auch den deutschen Konsul ein und übertrug ihm die Aufgabe, die Eröffnungsrede zu halten⁴⁶. Der Vorgänger Kieps im Amt des deutschen Konsuls, Friedrich von Prittwitz und Gaffron, hatte abgelehnt, zu erscheinen. Nun stand Kiep vor einer schwierigen Entscheidung: Er wusste, wenn er erschien und Einstein für seine Leistungen lobte, würden die Nationalsozialisten in Deutschland daran Anstoß nehmen und die ganze Veranstaltung als eine antideutsche Kampagne

44 Vgl. *Clements*, From Ice set free (wie Anm. 7), 155.

45 Vgl. ebd.

46 Vgl. ebd.

deuten. Wenn er jedoch nicht erschiene, würde er das Bild der US-Amerikaner von den antisemitischen Deutschen, das damals bereits in den Medien vorherrschend war, bestätigen. Gegen diese negative Zeichnung der Deutschen machte sich Kiep stark⁴⁷. Nach längerem Überlegen entschied er sich dazu, die Eröffnungsrede zu halten. Darin äußerte er sich nach Aussage seines Schwiegersohns wie folgt über Einstein:

„When his time came to speak he praised Einstein for his contributions to science and his service to humanity. Then he thanked the United States for having always welcomed German scholars and scientists. It was the sign of great nation, he said, to be open to new ideas, and not to judge an idea by the nation from which it came. Then he looked at Dr. Einstein. ‚This company does not honor you, Dr. Einstein. On the contrary, you honor this company, and I might say, every company of which you choose to make yourself a part.‘“⁴⁸

Die deutsche Presse reagierte scharf auf Kieps Rede. Sie nannte ihn einen Vaterlandsverräter, da er als offizieller Repräsentant des deutschen Volkes vor Amerikanern einen Juden geehrt hatte⁴⁹. Ende April wurde Kiep zum Gespräch über seine weitere Laufbahn nach Deutschland zurückbeordert⁵⁰. Zunächst sah es so aus, als würde sein Handeln nicht sanktioniert werden, da u. a. Hermann Göring ihn für einen guten Politiker hielt⁵¹. Das Auswärtige Amt wollte zwar, dass Kiep aus den USA abberufen wurde, hatte aber zur Zeit keinen Posten frei⁵². Kurze Zeit später reichte Kiep am 28. August 1933 seine Versetzung aus dem aktiven Dienst in den einstweiligen

47 Vgl. *Kiep*, Lebensweg (wie Anm. 30), 152.

48 *Clements*, From Ice set free (wie Anm. 7), 158.

49 Vgl. ebd.

50 Vgl. ebd.

51 Vgl. ebd., 160.

52 *Kiep*, Lebensweg (wie Anm. 30), 141.

Ruhestand beim Auswärtigen Amt ein, die dann am 1. Oktober 1933 in Kraft trat⁵³.

4.2 Die militärische Vernetzung (bis 1938/39)

Um die Bedeutung Kieps für die Widerstandsbewegung in Deutschland besser nachvollziehen zu können, muss seine Vernetzung zu anderen Widerstandskreisen näher beleuchtet werden. Zu Beginn seiner Tätigkeit im Auswärtigen Amt lernte Kiep dort James Graf von Moltke kennen, da sie beide dort in der Rechtsabteilung arbeiteten⁵⁴. Auf einer Geschäftsreise wurden beide enge Freunde⁵⁵. Moltke weihte Kiep in seine Gedanken über den durch das NS-Regime zerrütteten deutschen Staat ein⁵⁶ und informierte ihn darüber, dass er sich auf seinem Landgut in Kreisau mit Gleichgesinnten, dem sogenannten Kreisauer Kreis, traf. Moltke fragte Kiep, ob er in diesem Kreis mitwirken möchte, was dieser aber ablehnte⁵⁷. Durch seine Freundschaft mit Moltke hatte Kiep aber indirekt Einfluss auf den Kreisauer Kreis. Zudem hatte Kiep im Auswärtigen Amt auch mit der Widerstandsgruppe um Staatssekretär Ernst von Weizsäcker Kontakt und lernte in diesem Zusammenhang auch die Gebrüder Theodor und Erich Kordt kennen⁵⁸.

53 Vgl. *Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918–1945*. Sonderdruck aus dem Ergänzungsband zu den Serien A bis E. Hg. vom Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes. Bonn 1995, 460 (= ADAP).

54 Vgl. *Brakelmann*, Günther: Helmuth James von Moltke. 1907–1945. Eine Biographie. München 2009, 209.

55 Vgl. ebd., 209f.

56 Vgl. ebd., 209.

57 Vgl. *Moltke*, Briefe (wie Anm. 21), 439.

58 Vgl. *Thielenhaus*, Marion: Zwischen Anpassung und Widerstand: Deutsche Diplomaten 1938–1941. Die politischen Aktivitäten der Beamtengruppe um Ernst von Weizsäcker im Auswärtigen Amt. Paderborn 1984, 77.

Hans Oster war ein langjähriger Familienfreund der Kieps und sorgte nach der Rückkehr aus England dafür, dass Otto Kiep eine Stelle im OKW bekam⁵⁹. Oster plante zusammen mit Henning von Tresckow selbst 1943 ein Attentat auf Hitler, das missglückte und von dem Kiep wusste. Innerhalb des OKW war Kiep ab 1939 Verbindungsmann zum Auswärtigen Amt, da er aufgrund seiner langjährigen Karriere dort gute Kontakte zu den Mitarbeitern hatte.

Im Kontext des OKWs, des Auswärtigen Amtes und des Kreisauer Kreises war Kiep einerseits umfassend über die militärische Lage informiert, und andererseits auch in die Pläne für die Zeit nach Hitler eingeweiht.

4.4 Die zivile Vernetzung (1939–1944)

Unter dem Leitbegriff der zivilen Vernetzung sollen verschiedene bürgerliche Widerstandskreise in Berlin subsummiert werden, in denen man sich oftmals unter dem Vorwand eines Nachmittagstees privat traf, um sich heimlich und abhörsicher über die politische und militärische Situation auszutauschen. Kiep hatte dabei eine äußerst wichtige Funktion: Auf Grund seiner Ämter besaß er detaillierte Kenntnisse über Politik und Militär⁶⁰.

Bereits zu Weimarer Zeiten war Kiep Mitglied der Deutschen Gesellschaft 1914, die unter Vorsitz von Wilhelm Solf agierte⁶¹. Es handelte sich dabei um einen Kreis von aktiven Diplomaten, die sich über aktuelle Wirtschaftsfragen austauschten⁶². Nach dem Tod Wilhelm Solfs führte seine Ehefrau Hanna Solf den Kreis weiter und warb neue Mitglieder an, aktive und ehemalige Politiker⁶³. Der

59 Vgl. *BHbAD 1871–1945* (wie Anm. 39), 525.

60 Vgl. ebd.

61 Vgl. ebd., 191.

62 Vgl. *Graml*, Hermann: Solf-Kreis. In: *Lexikon des deutschen Widerstandes* (wie Anm. 20), 298.

63 Vgl. ebd.

sogenannte Solf-Kreis diente als ein Forum zum Meinungs austausch beziehungsweise als Kraftquell für individuelle Akte des Widerstandes⁶⁴. Dennoch war es kein Kreis, der sich aktiv an Umsturzplanungen beteiligte wie beispielsweise der Kreisauer Kreis⁶⁵.

Der Thadden-Kreis, ein weiterer Berliner Widerstandskreis, scharte sich um Elisabeth von Thadden⁶⁶. Das Ehepaar Kiep kannte sie als Lehrerin ihrer Tochter⁶⁷. Beim Thadden-Kreis handelte es sich um einen kirchlich-sozialen Kreis. Namenhafte Politiker mieden ihn wegen der unvorsichtigen Offenheit, für die besonders Frau von Thadden, aber auch die anderen Mitglieder bekannt waren⁶⁸. Auch Hanna Solf suchte diesen Kreis gelegentlich auf. Im September 1943 äußerte Kiep dort folgenden Satz: „Wenn nicht ein Wunder geschieht, sehe ich schwarz für Deutschland“⁶⁹. Italien war gerade nach dem Badoglio-Streik aus dem Stahlpakt ausgeschieden und Kiep sah keine Hoffnung mehr auf einen für die Deutschen positiven Kriegsausgang⁷⁰. An diesem Nachmittag hielt sich ein neuer Gast in der Runde auf, Paul Reckzeh, der sich später als Gestapospitzel entpuppte und alle Mitglieder denunzierte⁷¹.

Moltke bekam zufällig im Auswärtigen Amt den Bericht von Reckzeh über das Treffen bei Frau von Thadden in die Hände und warnte Kiep noch im Oktober bzw. November 1943 telefonisch vor, dass er sich auf eine baldige Verhaftung gefasst machen müsse. Das

64 Vgl. ebd.

65 Vgl. *Ringshausen*, Dissens und Widerstand (wie Anm. 2), 192.

66 Vgl. ebd., 193.

67 Vgl. ebd., 195.

68 Vgl. *Fest*, Joachim: Staatsstreich. Der lange Weg zum 20. Juli. Berlin 1994, 198.

69 *Rauch*, Otto Carl Kiep wie (Anm. 11) [= Zulassungsarbeit, Anhang F, 158].

70 Vgl. *Benz*, Wolfgang: Geschichte des Dritten Reichs. Bonn 2000, 207.

71 Vgl. *Ringshausen*, Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus. Berlin 2007, 451.

Telefonat wurde abgehört. Im Januar 1944 wurden Moltke, Kiep und die übrigen Mitglieder des Thadden-Kreises verhaftet.

4.5 Otto Kiep als Teil der Nachfolgeregierung

Otto Kiep scheint auch in den Plänen für das Danach (im Sinne des Widerstandsmodells von Bethge) bedacht worden zu sein. Laut der Erinnerung seiner Schwester Ida, genannt Idel, hatte sie ihr Bruder Otto auf dieses Thema einmal im Vertrauen vor seiner Verhaftung angesprochen:

„Idel, es haben sich Männer gefunden, die unser Vaterland von der Tyrannei befreien wollen. Es handelt sich um ein kleines Gremium der edelsten und klügsten Männer in Deutschland. Sie sind an mich herangetreten, ob ich mich ihnen zur Verfügung stellen will, wenn der Umsturz erfolgt ist. Ich habe mir die Sache lange und ernsthaft überlegt. Ihre Persönlichkeiten bieten mir Garantien. [...] Wenn wir aber nicht bald selber etwas unternehmen, um das Steuer des Staatsschiffs umzudrehen, dann gehen wir mit katastrophaler Sicherheit dem völligen Verderben entgegen. [...] Von diesen eben erwähnten Männern ist nichts bekannt. Schriftlich ist nichts festgelegt und ich habe mich, wie gesagt für den Fall des Umsturzes zur Verfügung gestellt. Kein Mensch ahnt etwas von dem, was ich Dir erzähle. Wenn sie [die Gestapo] jetzt hinter mir her sind, so ist es nur wegen der Denunziation dieses Reckzehs, auf Grund meiner belanglosen Äußerung beim Tee. Freilich suchen sie, alle Männer, die tieferen Einblick in die politischen Geschehen haben oder in der Opposition zur Partei und ihren Machenschaften stehen, zu beseitigen.“⁷²

Diese Erinnerung ist das einzige schriftliche Dokument für Kieps Absicht, sich an der Nachfolgeregierung zu beteiligen. Hier schildert Kiep seiner Schwester in einer Art Geständnis seine politische

72 *Westphal*, Lebensbild (wie Anm. 8) [= Zulassungsarbeit, Anhang C, 129f.].

Involvierung: Er wurde gefragt, ob er als Pressechef im künftigen Kabinett Goerdeler arbeiten wolle und stimmte zu. Er wusste, dass diese Männer, deren Namen er nicht nennt, in naher Zukunft einen Umsturz planten. Näheres vom 20. Juli wusste er aber offensichtlich nicht. Er selbst dachte nie über einen Tyrannenmord nach, sondern allein über das neue Deutschland nach Hitler. Kiep äußert gegenüber seiner Schwester, dass nichts Schriftliches über diese Abmachung vorliege, was jedoch nicht zutraf. Sein Name wurde auf einer Regierungsliste festgehalten⁷³. Kiep wusste, dass er nicht nur wegen der Äußerung bei Frau von Thadden interessant für die Gestapo war, sondern auch wegen seiner weitgehenden Kenntnis der Politik Hitlers. Er war sich bewusst, in welcher Gefahr er vor allem nach der Denunziation schwebte und erzählte seiner Schwester alles, damit sie im Fall seiner Verhaftung Bescheid wusste und sich um seine Familie kümmern konnte. Am 15. Januar 1944 nachmittags wurde er verhaftet.

5. Vor dem Volksgerichtshof

Am 1. Juli 1944, kurz vor dem Attentat, fand die Anhörung Otto Kieps und der übrigen Teilnehmer von Thaddens Teegesellschaft statt. Die Anklage lautete:

„Otto K i e p hat zu Beginn des fünften Kriegsjahres in einem Kreis ihm teilweise ganz fremder Volksgenossen schwer defaitistische Ausführungen über die Kriegslage gemacht und mit anderen zusammen Verbindung zu unseren Feinden herzustellen und Männer für den Fall einer Niederlage ausfindig zu machen gesucht, die mit dem Feinde ins Gespräch zu kommen geeignet wären. Fräulein von Thadden hat dabei maßgeblich mitgewirkt.“

⁷³ Vgl. *Ritter*, Gerhard: Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung. Stuttgart 1954, 602.

Beide haben dadurch unsere Kraft zur mannhaften Wehr angegriffen und unseren Kriegsfeinden geholfen. Sie sind für immer ehrlos und werden mit dem T o d e bestraft.“⁷⁴

Kiep wurde aufgrund seiner Aussage, dass er den Krieg für verloren hielt, nachdem Italien abgefallen war, angeklagt. Diese Äußerung wurde von den Nationalsozialisten als Wehrkraftersetzung gewertet und hatte damit das Todesurteil zur Folge. Im letzten Kriegsjahr, als die Lage in Deutschland auch für das Regime merklich schwieriger wurde, wurden noch viele Menschen wegen Wehrkraftersetzung hingerichtet, da man die Vorstellung, dass der „totale Sieg“ Deutschlands über die Alliierten ein erreichbares Ziel sei, vor der einfachen und vom Krieg gezeichneten Bevölkerung aufrechterhalten wollte. Roland Freisler führte in der Verhandlung Kieps den Vorsitz und war dafür bekannt, dass er als treuer Nationalsozialist Todesurteile über jeden aussprach, bei dem er auch nur den geringsten Verdacht hegte, dass er die Nationalsozialisten nicht befürwortete.

Um Ostern wurde Kiep in die Strafanstalt Brandenburg-Görden verlegt und mehrfach über die Teegesellschaft verhört. Am 13. Juni 1944 beschloss Otto Kiep, sich das Leben zu nehmen, um das Vermögen seiner Familie zu sichern⁷⁵, dessen Beschlagnahmung im Falle seiner Verurteilung drohte⁷⁶. Sein Suizidversuch schlug fehl, da währenddessen ein Bombenalarm stattfand und ein Wachmann ihn blutend in seiner Zelle und noch lebend vorfand⁷⁷.

Gleich in den ersten Tagen der Ermittlung gegen die Attentäter des 20. Julis fiel der Gestapo die Ministerliste für die geplante Nachfolgeregierung im Panzerschrank Olbrichts in die Hände und

74 Anklageschrift gegen die Mitglieder des Solf-Kreises (22. Juni 1944). In: Zur Mühlen / Klewitz: Die Angeklagten des 20. Juli (wie Anm. 9), 329.

75 Vgl. *Clements*, From Ice set free (wie Anm. 7), 201.

76 Vgl. ebd.; vgl. auch *Ringshausen*, Widerstand (wie Anm. 71), 461.

77 Vgl. ebd.; sowie *Stoecker*, Bericht über das Verfahren (wie Anm. 9), 78;

entlarvte beinahe alle auch nur am Rande involvierten Personen⁷⁸. Gegen alle Verzeichneten wurde ermittelt, was in Kieps Fall dazu führte, dass er im August 1944 in das Konzentrationslager Berlin-Plötzensee zu den anderen Attentätern verlegt wurde und er nun von der Gestapo auch zu dem Attentat befragt wurde. Zwar war sein Name nach seiner Verhaftung aus der Liste gestrichen worden, dass er aber zuvor darauf stand, reichte aus, ihn zu beschuldigen. Nach mehreren grausamen und gewaltsamen Verhören⁷⁹ lenkte Kiep ein und gab schließlich zu, Goerdeler gut gekannt, sich zweimal die Woche mit ihm getroffen und mit ihm das Regierungsprogramm besprochen zu haben. Das entsprach aber nicht der Wahrheit, da er ihn tatsächlich nur flüchtig kannte. Für die Nationalsozialisten zählte er aber nun offiziell zu den Verrätern des 20. Julis⁸⁰. Durch das Geständnis war jegliche Chance auf Freilassung durch das von seiner Frau in Auftrag gegebene Gnadensgesuch zunichte gemacht wor-

78 Vgl. *Ritter*, Goerdeler (wie Anm. 73), 405.

79 Vgl. *Stoecker*, Bericht über das Verfahren (wie Anm. 9), 86: „Die Vernehmungen wurden Tag und Nacht fortgesetzt, die Beamten lösten sich ab, man setzte O. C. [Otto Carl Kiep] starken Lichtquellen aus, er bekam nichts zu essen und dergleichen. Als alle diese Methoden nicht zum Erfolg führten, wurde O. C. zunächst an den Armen aufgehängt und sein nackter Rücken mit Stock- und Peitschenhieben aufgeschlagen. Wenn O. C. bewußtlos war, wurde er mit einem Guß kalten Wassers wieder in das Bewußtsein zurückgerufen. Schließlich erschien ein vierschrötiger SS-Mann, der den an den Händen gefesselten O. C. mit der Faust mehrfach ins Gesicht schlug, so daß ihm das Blut aus Nase und Mund floß. Dann schließlich hatten sie O. C. so weit, daß er erklärte, alles das aussagen zu wollen, was man von ihm zu hören wünschte. Bei dieser ‚Vernehmung‘ hat O. C. dann auch seinen Zahnersatz verschluckt.“ *Stoecker* berichtet hier nach Aussagen von Pfarrer Buchholz, der Hanna Kiep eine Woche nach der Hinrichtung aufsuchte und ihr die Gespräche mit ihrem Mann in der Nacht vor der Hinrichtung schilderte.

80 Vgl. ebd., 85: Der Direktor des Zuchthauses Berlin-Plötzensee bezeichnet Otto Kiep derartig, als Hanna Kiep seine persönlichen Gegenstände abholen wollte.

den⁸¹. Kiep äußerte nach den Verhören gegenüber dem katholischen Pfarrer Peter Buchholz von der Hinrichtungsstätte Berlin-Plötzensee, dass er nicht wüsste, was er unterschrieben habe, und dass „seine Hinrichtung so oder so beschlossene Sache“⁸² sei. Nach der Unterschrift des Verhörprotokolls wurde Kiep innerhalb der nächsten 24 Stunden gehängt, ohne dass seine Frau oder seine Anwälte davon wussten.

6. Die religiöse Überzeugung

Über die religiöse Sozialisation von Kiep ist wenig bekannt. Er wurde in Glasgow in der deutschen evangelischen Kirche konfirmiert und auch evangelisch erzogen⁸³. Laut Aussagen seiner Tochter, Hildegard Rauch, war ihr Vater ein Mann, der jeden Sonntag mit seinen Kindern in die Kirche ging, aufgrund der arbeitsbedingten Erschöpfung aber oft während des Gottesdienstes einschlieft⁸⁴. Kiep sah den regelmäßigen Kirchgang und mindestens ein Gebet am Tag (Abendgebet mit seinen Kindern) als Grundpflicht seines Glaubens an. In seinen Schriften aus dem Konzentrationslager Ravensbrück (September 1943 bis Ostern 1944), Brandenburg-Görden (Ostern 1944 bis Ende Juli 1944) und Berlin-Plötzensee (August 1944) zeigt sich jedoch eine viel tiefere Glaubenseinstellung als bislang vermutet.

Anhand eines Gedichtes mit dem Titel „Erwartung des Schicksals“ vom 3. August 1944, das Kiep kurz vor seiner Hinrichtung

81 Vgl. *Gerstenmaier*, Eugen: Leitbild und Erbe. Gedenkrede von Bundespräsident Dr. Eugen Gerstenmaier am 21. Juli 1954 im Stadttheater Bonn-Bad Godesberg. Berlin: Gedenkstätte deutscher Widerstand 2006. Digitalisat unter <http://www.20-juli-44.de/pdf/1954_gerstenmaier.pdf> (letzter Zugriff 16.11.2012), 5.

82 Ebd., 86.

83 Vgl. *Kiep*, Lebensweg (wie Anm. 30), 33: Kiep wurde 1900 Konfirmand am „Christian Institute“ in der Bothwell Street.

84 Vgl. *Rauch*, Interview (wie Anm. 10), 137.

verfasst hat, soll nun die anfangs erwähnte Schlagwortanalyse⁸⁵ exemplarisch vorgeführt werden:

„Ich bin gerüstet, alles zu erfüllen,
Was GOTT gebaut, denn auch das Menschenwort
Im Urteilsspruch geschah nach SEINEM Willen.
ER weiß, warum von hier ER ruft mich fort.

Die letzte Frist will ich dann beten
Für Frau und Kinder, die ich so geliebt,
Für meine Seel' – wie oft hab übertreten
Ich SEIN Gebot –, auf dass ER mir vergibt!

Doch mag's auch sein, dass ER das Leben schenket,
Dass ER mein Schicksal noch zum Guten wend't.
Denn ER kann alles, ER, der alles lenkte.
Kann neuen Anfang geben mir am End'.“⁸⁶

Die erste Strophe zeugt von Glaubensstärke. Kiep ist bereit zu sterben. Er bezeichnet den Urteilsspruch, seinen nahenden Tod, als Gottes Wille. Der Begriff des *Willen* dient als Schlagwort: Kiep sieht einen göttlichen Plan hinter dem Geschehen, den Menschen nicht erkennen können. Er nimmt sein Schicksal vollkommen an.

In der zweiten Strophe fällt der Begriff *Beten*: Kiep betet um Schutz für Frau und Kinder. Wenn er stirbt, soll Gott seine Familie beschützen. Zudem betet er ebenso für sich selbst und sein persönliches Seelenheil. Mit *Sein Gebot* wägt er Gutes und Schlechtes im Leben ab. Gottes Geboten gehorchen, ist ein grundlegender Maß-

85 Die Schlagworte, die als Schablone für verschiedene Gedichte und Briefe aus dem KZ benutzt wurden, sind im folgenden Text kursiv markiert.

86 *Kiep*, Gedichte (wie Anm. 3), 33.

stab für ihn. Ebenso die Vergebung der Sünden durch die unglaubliche Gnade Gottes.

Die dritte Strophe bietet zwei Interpretationsmöglichkeiten. Der Begriff *Hoffnung* könnte einerseits die Hoffnung auf den Erfolg eines Gnadengesuchs vor Gericht bedeuten, andererseits die Hoffnung auf die Existenz des Jenseits und das Seelenheil bei Gott. Da Letzteres auch in anderen Gedichten häufiger motivisch vorkommt, ist die zweite Interpretationsmöglichkeit schlüssiger. Kiep ist durch diese Hoffnung trotz seiner aussichtslosen Lage – 1944 in Haft im Konzentrationslager Berlin-Plötzensee und zum Tode verurteilt – sehr gefasst in seinen letzten Wochen. Es lassen sich in diesen Tagen wenig Zweifel in seinen Schriften erkennen. Die Strafe für seinen Widerstand, das Verbreiten der Wahrheit über das NS-Regime in Deutschland, sieht er als eine göttliche Eingebung an. Das Gewissen, das ihn dazu bewegte, ist seines Erachtens die Stimme Gottes.

7. Fazit

7.1 Entwicklung von Kieps Widerstand

Der *einfache passive Widerstand* (erste Stufe in Bethges Modell) lässt sich bei Kiep nicht finden, da sein Widerstand nie passiv war. Wenn Kiep sich resistent einsetzte, dann immer im Lichte der Öffentlichkeit als Diplomat und Politiker.

Offenen ideologischen Widerstand hat Kiep eindeutig durch den „Fall Einstein“ 1933 geleistet. Er bekundete vor der amerikanischen Presse Sympathien gegenüber dem jüdischen Emigranten Einstein ungeachtet möglicher Konsequenzen.

Zur *Mitwisserschaft* gelangte Kiep durch seine Arbeit in Auswärtigen Amt und im Amt Abwehr 1938. Er konnte seitdem näher mit Oster zusammenarbeiten und wusste durch ihn auch von den Attentatsplänen des Jahres 1943, die aber fehlschlügen. Von den Plänen des 20. Juli 1944 wusste Kiep aber laut Aussagen seiner

Tochter und nach dem Ergebnis der Forschungsarbeit nichts Genaueres⁸⁷.

In die Stufe des *aktiven Vorbereitens eines Danachs* kam Otto Kiep in der Zeit zwischen 1939 bis zu seiner Verhaftung 1944. In dieser Zeit nahm er an vielen der sogenannten „Teegesellschaften“ teil. Er besuchte nicht nur Frau von Thadden, sondern war auch bei den Treffen des Solf-Kreises ein wertvolles Mitglied, da er durch seine Nähe zu den obersten Offizieren über die aktuellsten Informationen zum Kriegsverlauf verfügte. Er wurde von den führenden Männern des Widerstandes gefragt, ob er an der Nachfolgeregierung teilnehmen wollte und ließ sich für diese aufstellen. Der Fund der Liste Goerdelers brachte ihn schließlich für die Nationalsozialisten in den Täterkreis des 20. Julis, obwohl er von den konkreten Attentatsplänen nie etwas wusste. Dies führte zu einer schnellen Hinrichtung am 26. August 1944, die seine Frau durch das bereits laufende Gnadengesuch eventuell noch hätte verhindern können. Im Fall Kieps muss man also berücksichtigen, dass er zwar nicht aktiv an den Attentatsplänen mitarbeitete, sich aber für eine Regierung nach der Ausschaltung Hitlers zur Verfügung gestellt hatte.

Die letzte und höchste Stufe des Modells von Bethge, die *aktive politische Konspiration*, erreichte Otto Kiep nicht, da er in kein Attentat aktiv involviert war. Dennoch hat er dazu beigetragen, die deutsche Bevölkerung von den Untaten des NS-Regimes in Kenntnis zu setzen, Menschen aus seinem Bekanntenkreis darauf aufmerksam zu machen und sie für seinen persönlichen Kampf gegen das nationalsozialistische Regime zu gewinnen.

87 Vgl. *Rauch*, Interview (wie Anm. 10) [= Zulassungsarbeit, Anhang E-1, 142].

7.2 Kieps Rollen

Um Kieps Person und seinen Widerstand verstehen zu können, sind drei Rollen ausschlaggebend:

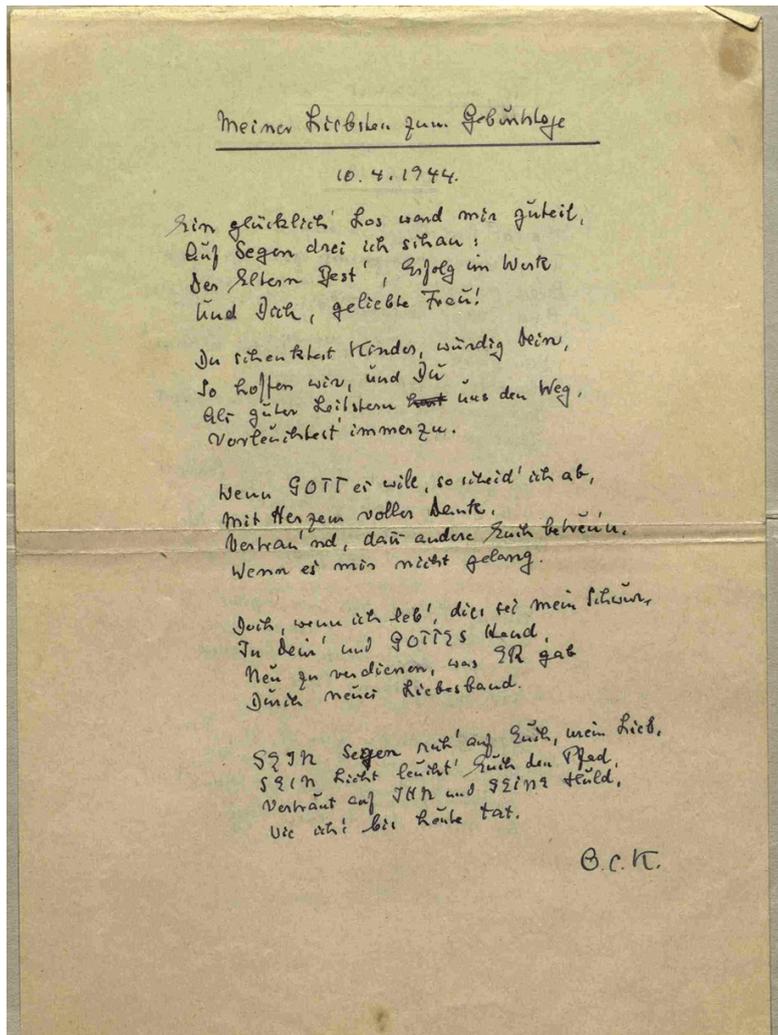
Zunächst war Kiep deutscher *Patriot*. Er wurde zwar in Schottland geboren, aber von seinen Eltern zur Liebe zur deutschen Heimat erzogen. Diese Liebe war so groß, dass er nach Deutschland übersiedelte, um dort die politische Laufbahn einzuschlagen statt das Familienunternehmen seines Vaters zu übernehmen. Die „deutschen Tugenden“ lernte er persönlich so zu schätzen, dass er Deutschland als seine geliebte, geistige Heimat ansah. Er war davon überzeugt, dass Deutschland so, wie es vor dem NS Regime war, gut war und es den lebensgefährlichen Einsatz Wert war, den alten Zustand wiederherzustellen.

Kiep war außerdem *Diplomat*. Obwohl das eigentlich nur sein Beruf war, ist es dennoch wichtig, da Kieps persönliche Eigenschaften davon beeinflusst wurden bzw. ihre Ausprägung darin finden konnten. Bei Diplomaten wird die Fähigkeit vorausgesetzt, streitende Parteien durch Kompromisse zu Friedensschlüssen zu bewegen. Dazu ist Neutralität, Objektivität und Perspektivenwechsel nötig. Seine Urteile hat Kiep stets reflektiert und nie unbedacht getroffen, was sich auch in seinem Widerstand spiegelt.

Genauso reflektiert wie in politischen Dingen, so reflektiert war er am Ende seines Lebens in seinem Glauben. Dass Kiep sich selbst als *Christ* verstand, ist deutlich sichtbar in seinen Gedichten und Briefen. Die Wahrheit zu sagen, war einer der Grundinhalte seines Glaubens an Gott; denn Gott rät zum Guten (Wahrheit) und befreit vom Schlechten (der Unterdrückung durch die Nationalsozialisten). Seine Gewissensentscheidung zum Widerstand bezeichnete er in der Haft als Stimme Gottes in ihm. Damit wird für ihn der Glaube zum zentralen Handlungsmotiv für seinen Widerstand. Gerade diese Gewissheit, dass er richtig gehandelt hat – da es Gott so wollte beziehungsweise vorherbestimmt hat – ließ ihn ruhig und gelassen in den Tod gehen.

Die Forschungen zur Person Otto Kieps zeigen, dass der christliche Glaube ein wichtiger Beweggrund für Kieps Widerstand war. Zu seiner Religiosität ist zu bemerken, dass auch Kiep, wie viele andere Widerstandskämpfer aus dem Bürgertum kommend, erst in Anbetracht der Haftsituation eine intensive Frömmigkeit entwickelte. Damit soll ihm aber seine durchgängige christliche Grundüberzeugung nicht abgesprochen werden. Auch um eine Frömmigkeit entwickeln zu können, muss man seinen Glauben vorher gut kennen und verstehen können. Kiep besaß die Fähigkeit, seine Gedanken zum Glauben und die Hilfe, die für ihn daraus im Ertragen des Leidens erwuchs, in klare Worte zu fassen. Und um so handeln zu können, bedarf es zum einen einer klaren Glaubensvorstellung und zum anderen einer religiösen Vorbildung.

Kiep sprach unter der NS-Herrschaft öffentlich und privat kritisch über diese und stellte sich für die geplante Regierung nach Hitler zur Verfügung. Kiep war als ein vernünftiger und durch seinen Beruf weltoffener Mensch dem christlichen Glauben so zugezogen, dass er ihn selbst als entscheidende Kraft für seinen Widerstand beschrieb. Innerhalb des Widerstandes blieb er seinen grundlegend demokratischen und humanistisch geprägten Überzeugungen treu, die mit den christlichen Hand in Hand gingen, und bezahlte letztendlich mit seinem Leben dafür: Er konnte und wollte nicht gegenüber dem Unrecht des NS-Regimes schweigen und tatenlos zusehen. Sein Patriotismus brachte ihn dazu, dass er sein Leben und auch seine Verantwortung als Familienvater geringer schätzte als seine Überzeugung, was ihm nicht als Verantwortungslosigkeit ausgelegt werden soll. Die eingangs erwähnte Beschreibung durch Louis Leisler Kiep trifft nach Auffassung der Verfasserin auf Otto Kiep vollkommen zu: er war *edel* aufgrund seiner Überzeugung, *hilfreich* durch seine diplomatischen Qualitäten und *gut*, da er sich einem Unrechtsregime widersetzte.



Geburtstagsgedicht für Kieps Frau
 aus dem Brief aus der Haftzeit vom 10.2.1944.
 (Privatarchiv Rauch, Pullach)

„Meiner Liebsten zum Geburtstage
10.2.1944
Ein glücklich Los ward mir zuteil,
Auf Segen drei ich schau:
Der Eltern best', Erfolg im Werk
Und Dich geliebte Frau!

Du schenktest Kinder würdig Dein,
So hoffen wir, und Du
Als guter Leitstern uns den Weg
Vorleuchtest immerzu.

Wenn GOTT es will, so scheid ich ab,
Mit Herzen voller Dank
Vertrau'nd, dass andre Euch betreun,
Wenn es mir nicht gelang.

Doch wenn ich leb, die sei mein Schwur
In Dein und Gottes Hand
Neu zu verdienen, was ER gab
Durch neues Liebesband.

SEIN Segen ruh auf Euch, mein Lieb,
SEIN Licht leucht Euch den Pfad.
Vetraut auf IHN und seine Huld,
Wie ich's bis heute tat.“⁸⁸

88 Transkription basierend auf *Kiep*, Gedichte (wie Anm. 3), 8.

Der bayerische Weg nach Barmen.
Die bayerische Kirchenleitung und die Barmer Theologische
Erklärung nach der Reichsbekenntnissynode in
Wuppertal-Barmen

Carsten Nicolaisen zum 80. Geburtstag*

Nora Andrea Schulze

Am 18. Februar 1936 verkündete der bayerische Oberkirchenrat Thomas Breit, es werde wohl noch „50 bis 100 Jahre“ dauern, bis die Theologische Erklärung von Barmen „vielleicht einmal“ zu einem Bekenntnis werden könne¹. Damit traf Breit bemerkenswert präzise den Zeitraum, den es letztlich erfordern sollte, um in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern eine Diskussion darüber anzustoßen, ob und in welcher Weise die Barmer Erklärung Eingang in die Kirchenverfassung finden soll. Mag Breits Feststellung aus heutiger Sicht auch geradezu prophetisch erscheinen, so verfolgte er in der historischen Situation vom Februar 1936 genau das entgegengesetzte Ziel: Ihm war daran gelegen, die Bedeutung der Barmer Erklärung möglichst weit einzuschränken. Eine Aufwertung von „Barmen“ – womöglich im Sinne eines verfassungswürdigen kirchlichen Bekenntnisses – wollte er gerade vermeiden. Aus der „Barmer Verpflichtung“, so betonte Breit, folge lediglich „die Geltung des lutherischen und reformierten Bekenntnisses“². Damit reduzierte er

* Die Verfasserin dankt Dr. Karl-Heinz Fix, der ihr freundlicherweise Dokumente aus der von ihm zur Zeit bearbeiteten Dokumentation „Zustimmung, Anpassung, Widerspruch. Quellen zur Geschichte der bayerischen Landeskirche in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft“ zur Verfügung gestellt hat.

1 Niemöller, Gerhard: Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. Bd. I: Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung (AGK 5). Göttingen 1959, 200.

2 Ebd.

die Funktion des bedeutendsten Dokumentes aus der Zeit des sogenannten Kirchenkampfes allein auf die Aktualisierung der reformatorischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts.

Breits Bemerkungen spiegelten im Kern die Haltung der damaligen bayerischen Kirchenleitung zur Barmer Theologischen Erklärung wider. Sie fielen am ersten Sitzungstag der vierten Reichsbekenntnissynode in Bad Oeynhausen³, auf der sich nach monatelangen, zermürbenden theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen die Spaltung der Bekennenden Kirche vollzog. Zu dieser Spaltung trugen die fundamentalen Differenzen in der Bewertung der Barmer Erklärung, die innerhalb der Bekennenden Kirche schon bald nach der ersten Reichsbekenntnissynode in Barmen vom Mai 1934 zu Tage getreten waren, wesentlich bei. In der gespannten Atmosphäre zwischen den beiden Flügeln der Bekennenden Kirche machten die Bruderräte in den „zerstörten“ Landeskirchen⁴ – vor allem der Bruderrat der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union – die lutherischen Bischöfe der „intakten“ Lan-

3 Genauer: auf der Sitzung des lutherischen Konvents der Bekenntnissynode (vgl. ebd.).

4 Im damaligen Sprachgebrauch galten diejenigen Kirchen als „zerstört“, in denen die Deutschen Christen nach den Kirchenwahlen vom 23.7.1933 die Macht übernommen hatten (vgl. *Nicolaisen*, Carsten: *Der Weg nach Barmen. Die Entstehung der Theologischen Erklärung von 1934. Neukirchen-Vluyn* 1985, 4). In den betroffenen Kirchen hatten sich oppositionelle Pfarrer zusammengeschlossen und Bruderräte gebildet, die die Kirchenleitung für sich beanspruchten. Ein herausragendes Beispiel für die Bildung bekenntniskirchlicher Notkirchenleitungen ist die erste Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, die parallel zur Barmer Bekenntnissynode tagte (vgl. dazu *Niesel*, Wilhelm: *Kirche unter dem Wort. Der Kampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union 1933–1945* [AGK Ergänzungsreihe 11]. Göttingen 1978, 26f.).

deskirchen von Bayern, Württemberg und Hannover⁵ für das Zerbrechen der Gemeinschaft verantwortlich – und allen voran die bayerische Kirchenleitung unter Landesbischof Hans Meiser.

So warf der Dahlemer Pfarrer und Leiter des Pfarrernotbundes Martin Niemöller Landesbischof Meiser sowie seinen Amtskollegen Theophil Wurm (Württemberg) und August Marahrens (Hannover) in harschem Ton vor, sie hätten die Bekennende Kirche „nun glücklich [...] zerschlagen, um sich selbst am Leben zu erhalten“, und kündigte an: „Es wird auf diesem Verrat kein Segen ruhen“⁶. Wie konnte es dazu kommen, dass die bayerische Kirchenleitung unter Meiser, der maßgeblich zur Entstehung der Bekennenden Kirche beigetragen hatte, unter das Verdikt des Verrats an der Bekennenden Kirche – und insbesondere des Verrats an Barmen – geriet? Wie konnte es geschehen, dass die Barmer Theologische Erklärung, die doch von Bayern mitgetragen worden war und eine bis dahin nicht gekannte Gemeinschaft von lutherischen, reformierten und unierten Christen dokumentiert hatte, mitursächlich für das Zerbrechen dieser Gemeinschaft wurde? Und dies auch noch in einer Situation, in der die vom NS-Staat zunehmend bedrängte Bekennende Kirche nichts nötiger gehabt hätte als geschlossenen Zusammenhalt? Im Folgenden wird zu zeigen sein, welche Haltung die bayerische Kirchenleitung in den Auseinandersetzungen um die Barmer Erklärung einnahm und welche theologischen Beweggründe hinter dieser Haltung standen.

5 Als „intakt“ wurden diejenigen Landeskirchen bezeichnet, in denen nach den Kirchenwahlen vom Sommer 1933 verfassungs- und bekenntnisgemäße Kirchenleitungen im Amt geblieben waren. Dies galt für Bayern und Württemberg, für Hannover jedoch nur bedingt (vgl. *Nicolaisen*, Weg [wie Anm. 4], 4).

6 Schreiben Niemöllers an Friedrich von Bodelschwingh vom 6.4.1936 (zit. nach *Bentley*, James: Martin Niemöller. Eine Biographie. München 1984, 149).

1. Die Barmer Theologische Erklärung – ein Bekenntnis?

In den nicht einmal zwei Jahren zwischen den Reichsbekenntnissynoden von Barmen und Bad Oeynhausen hatten sich in der Bekennenden Kirche zwei entgegengesetzte Positionen zur Bewertung der Barmer Erklärung herausgebildet, die sich zunehmend verhärteten und schließlich nicht mehr zu vereinbaren waren. Eine dieser Positionen vertrat mit besonderer Konsequenz die bayerische Kirchenleitung. Sie lautete: Die Barmer Theologische Erklärung kann kein Bekenntnis sein. Dahinter stand die Überzeugung, dass ein Bekenntnis nur von einer Synode verabschiedet werden könne, in der Übereinstimmung in der Lehre und der Verwaltung der Sakramente herrschten⁷. Dies war auf der Barmer Bekenntnissynode jedoch nicht der Fall: Sie setzte sich aus Lutheranern, Reformierten und Unierten zusammen, zwischen denen damals noch keine Übereinstimmung in Lehre und Sakramentsverwaltung festgestellt war. Aus bayerischer Sicht war streng genommen schon das Zusammentreten von Lutheranern und Reformierten zu einer gemeinsamen Synode unzulässig, da die gegenseitigen Verwerfungen der Reformationszeit – vor allem in Bezug auf die Abendmahlslehre – nie aufgehoben worden waren und sich demnach auch weiterhin kirchentrennend auswirkten⁸.

7 Dabei berief sich die Kirchenleitung auf Artikel VII der Augsburgischen Konfession („Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.“ Zit. nach: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Nachdruck Göttingen 1998, 61). Mit Berufung auf diesen Artikel lehnte sie 1934 auch die Eingliederung der bayerischen Landeskirche in die Reichskirche ab (vgl. Absatz 6 der Kundgebung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern über „Bekenntnisstand und Kirchengewalt“ vom 15.9.1934, abgedruckt bei *Schmidt*, Kurt Dietrich: *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bd. 2: *Das Jahr 1934*. Göttingen 1935, 151–154, hier: 152).

8 Vgl. dazu z. B. das Schreiben Meisers an Lothar Kreyssig vom 13.9.1951, in dem Meiser u. a. ausführte, die „Väter der Reformation“ hätten „die Lehrdifferenzen zwischen den reformatorischen Konfessionsverwandten für so schwer-

Mehr noch aber fürchtete die Kirchenleitung ein gemeinsames Bekenntnis, weil sie einen Bekenntnisbegriff vertrat, nach dem einem Bekenntnis kirchenbildender Charakter zukam. Dieser statuarische Bekenntnisbegriff hatte seinen Ursprung in der neulutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts⁹, von der die Führungselite der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern tief geprägt war. Danach wäre das Ablegen eines gemeinsamen Bekenntnisses durch eine konfessionell gemischte Synode faktisch der Gründung einer neuen Kirche – konkret einer Union – gleichgekommen, in der die Unterschiede zwischen den reformatorischen Bekenntnissen eingeebnet worden wären. Deshalb hatte Landesbischof Meiser schon im Vorfeld von Barmen darauf beharrt, dass die Synode nur eine gemeinsame Erklärung, keinesfalls aber ein Bekenntnis beschließen könne¹⁰. Auf der Synode selbst war die Barmer Erklärung dann auch nicht als Bekenntnis, sondern – bewusst den Bekenntnisbegriff vermeidend – „als christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis“ angenommen¹¹ und zugleich beschlossen worden, dass sie nur zusammen mit einem

wiegend“ gehalten, „daß sie darüber den Weg der äußeren Kirchentrennung gingen. [...] Wir stehen [...] immer noch da, wo unsere Väter auseinandergingen“ (KJ 1951, 61).

- 9 Vgl. dazu *Reese*, Hans-Jörg: Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit (AGK 28). Göttingen 1974, 51–68, besonders 60–65. Zum Neuluthertum und der umfangreichen einschlägigen Literatur vgl. *Kantzenbach*, Friedrich-Wilhelm / *Mehlhausen*, Joachim: Art. Neuluthertum. In: TRE 24, 327–341.
- 10 Vgl. *Ludwig*, Hartmut: Deutung und Umdeutung des Kirchenkampfes. Geschichtsinterpretation als Kampf um die Deutungshoheit heute. In: Höppner, Reinhard / Perels, Joachim (Hg.): Das verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche. Stuttgart 2012, 39–81, 72.
- 11 *Niemöller*, Gerhard (Hg.): Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. Bd. II: Texte – Dokumente – Berichte (AGK 6). Göttingen 1959, 196.

Vortrag von Pfarrer Hans Asmussen¹² verstanden werden dürfe, in dem es ausdrücklich hieß: „Die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche ist nicht gleichbedeutend mit der Gründung einer neuen Kirche.“¹³

2. Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Veröffentlichung in der bayerischen Landeskirche

Die grundsätzlichen theologischen Vorbehalte gegen ein Verständnis der Barmer Erklärung als eines gemeinsamen Bekenntnisses machten sich prompt in der Art und Weise bemerkbar, wie die Erklärung nach dem Ende der Bekenntnissynode am 31. Mai 1934 von der bayerischen Kirchenleitung in der Landeskirche bekannt gemacht wurde¹⁴. Im Vordergrund der Berichterstattung stand nicht die Barmer Erklärung selbst, sondern Ausführungen zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche, vor allem aber das Referat von Hans Asmussen und der Beschluss der Bekenntnissynode, die Barmer Erklärung müsse den – erst noch neu zu bildenden – „Bekenntniskonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus“ übergeben werden¹⁵. Auf diesen Beschluss legte die bayerische Kirchenleitung besonderen Wert, weil für sie damit klargestellt war, dass den reformatorischen Bekenntnissen Vorrang vor der Barmer Erklärung zukam, die Erklärung selbst auslegungs-

12 Abdruck des Referats von Asmussen, Mitverfasser der Barmer Erklärung, u. a. bei *Nicolaisen, Weg* (wie Anm. 4), 110–139.

13 Zitat: Ebd., 111.

14 Paul Kremmel, der die Veröffentlichung der Barmer Erklärung in der bayerischen Landeskirche als erster detailliert dargestellt hat, kommt zu dem Urteil, die bayerische Kirchenleitung sei „sehr behutsam mit der Verbreitung der Barmer Erklärung umgegangen“ (vgl. *Kremmel, Paul: Pfarrer und Gemeinden im evangelischen Kirchenkampf in Bayern bis 1939. Mit besonderer Berücksichtigung der Ereignisse im Bereich des Bezirksamts Weißenburg in Bayern [SNKG 1].* Lichtenfels 1987, 298–303, Zitat: 302).

15 *Niemöller, Barmen I* (wie Anm. 1), 202.

bedürftig war und dass diese Auslegung nicht von der konfessionell gemischten Bekenntnissynode vorgenommen werden durfte, sondern von getrennten Bekenntniskonventen, die jeweils eindeutig an eines der reformatorischen Bekenntnisse gebunden waren¹⁶.

Ebenso wie in der württembergischen Landeskirche, deren Landesbischof Theophil Wurm eng mit Meiser verbunden war, unterblieb eine Veröffentlichung der Erklärung im Kirchlichen Amtsblatt¹⁷. Daraus lässt sich zwar noch kein Abrücken der bayerischen Kirchenleitung von Barmen ableiten, das Unterlassen des Abdrucks kann aber als ein frühes, symptomatisches Anzeichen von „Verständigungsschwierigkeiten“ innerhalb der Bekennenden Kirche interpretiert werden¹⁸. Der Landeskirchenrat berichtete den Pfarrämtern erstmals am 2. Juni 1934 über die Barmer Synode, allerdings ohne den Wortlaut der Erklärung wiederzugeben¹⁹. Er rechnete offenbar damit, dass die Erklärung ohnehin in Kürze in der Öffentlichkeit bekannt gegeben werden würde²⁰. In vollem Wortlaut veröffentlichte dann Christian Stoll die Barmer Erklärung in seiner

16 Die Leitung des lutherischen Bekenntniskonvents übertrug der Bruderrat der Bekenntnissynode am 14.6.1934 Landesbischof Meiser (vgl. *Niemöller*, Gerhard [Hg.]: Die Synode zu Halle 1937. Die zweite Tagung der vierten Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Texte – Dokumente – Berichte [AGK 11]. Göttingen 1963, 13). Meiser berief zwar eine vorbereitende Sitzung für den Konvent ein, zu einer lutherischen Auslegung der Barmer Erklärung kam es jedoch weder auf dieser Sitzung noch zu einem späteren Zeitpunkt (vgl. dazu *Niemöller*, Barmen I [wie Anm. 2], 198–200).

17 Wie auch schon bei der Ulmer Erklärung vom 22.4.1934, die auf dem Ulmer Bekenntnistag von Landesbischof Meiser verlesen worden war (vgl. dazu *Scholder*, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. Berlin 1985, 203).

18 Ebd.

19 Überliefert z. B. im LAELKB, Dekanat Schwabach, Nr. 511; Abdruck u. a. im *Evangelischen Gemeindeblatt für München* vom 10.6.1934, 262f.

20 Vgl. *Kremmel*, Pfarrer (wie Anm. 14), 298.

Sammlung von Dokumenten zum Kirchenkampf. Das Vorwort des entsprechenden Heftes stammt vom 5. Juni 1934²¹. Stoll, zu diesem Zeitpunkt theologischer Hilfsreferent im Landeskirchenrat und bedeutender Mitarbeiter der Kirchenleitung, publizierte die Barmer Erklärung in Bayern wohl als erster²².

Stoll bezeichnete die Barmer Reichsbekenntnissynode zwar als „Markstein in der neuesten Kirchengeschichte“²³, ließ dem Abdruck der Erklärung aber eine einschränkende Anmerkung folgen, die für die weitere Haltung der bayerischen Kirchenleitung zur Barmer Erklärung programmatisch war: „Eine Theologische Erklärung ist kein Bekenntnis und darum nicht der Ausdruck kirchlicher Union.“ Dann führte er die Beweggründe auf, aus denen sich die bayerische Landeskirche an Barmen beteiligt hatte, nämlich die Bedrohung der Reinheit der reformatorischen Bekenntnisse durch die Irrlehren der Deutschen Christen, die eine bekenntniswidrige Vermischung von Christentum und Nationalsozialismus betrieben²⁴: „Da aber innerhalb des deutschen Luthertums weite Gebiete von häretischen Lehren beherrscht werden, steht das bekenntnismäßige Luthertum neben dem bekenntnismäßigen Reformiertentum im gemeinsamen

21 Stoll, Christian: Dokumente zum Kirchenstreit. III. Teil: Der Kampf um das Bekenntnis. München 1934, 76–78.

22 Vgl. auch Kremmel, Pfarrer (wie Anm. 14), 299.

23 Stoll, Dokumente III (wie Anm. 21), 19.

24 Zu Geschichte und Lehre der Deutschen Christen vgl. u. a. Baier, Helmut: Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes (EKGB. XLVI). Nürnberg 1968; Bergen, Doris L.: Die Deutschen Christen 1934–1939. In: Besier, Gerhard (Hg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939) (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 48). München 2001, 65–83; Meier, Kurt: Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Halle/Saale 1964; Osten-Sacken, Peter von der (Hg.): Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen (SKI 20). Berlin 2002.

Kampf gegen die Zerstörer der evangelischen und protestantischen Grundlagen sowohl der lutherischen wie der reformierten Gemeinden.“ Schließlich wies Stoll ausdrücklich auf den Beschluss der Synode hin, „die theologische Arbeit bekenntnismäßig getrennten Konventen zu übergeben. Auch das hier vorliegende Wort der Synode ist nur zu verstehen mit dem dazu gehörigen Referat von Pastor Asmussen“²⁵.

Im gleichen Sinne wie Stoll äußerte sich Landesbischof Meiser in einem Rundschreiben an die Geistlichen vom 8. Juni 1934²⁶. Auch Meiser betonte, die Barmer Erklärung dürfe nur im Zusammenhang mit Asmussens Referat verstanden werden. In seinem Schreiben hieß es weiter, die Erklärung wolle „nicht vorweg nehmen, was nur von einer lutherischen Synode für die Lutheraner und von einer reformierten Synode für die Reformierten verbindlich gesagt werden kann“; vielmehr müsse „sie verstanden sein als Grundlage für die weitere Arbeit der nunmehr unverzüglich zu bildenden Theologenkongvente“. Dies hieß im Klartext: Die bayerische Kirchenleitung betrachtete die Zusammenarbeit von Angehörigen verschiedener protestantischer Konfessionen in Barmen lediglich als eine Kampfgemeinschaft gegen das Gewaltregiment der deutschchristlichen Kirchenleitungen, insbesondere der Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche unter Reichsbischof Ludwig Müller, und die Barmer Theologische Erklärung ausschließlich als eine Erklärung gegen die theologischen Irrlehren der Deutschen Christen. Eine darüber hinausgehende Bedeutung wollte sie tunlichst vermieden wissen. Be-

25 Stoll, Dokumente III (wie Anm. 21), 80.

26 LAELKB, LKR XVII, Nr. 1758; Teilabdruck z. B. bei *Hermelink*, Heinrich: Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945. Tübingen u. a. 1950, 115; *Schmid*, Heinrich: Apokalyptisches Wetterleuchten. Ein Beitrag der Evangelischen Kirche zum Kampf im „Dritten Reich“. München 1947, 75.

zeichnend war, dass sowohl Stoll als auch Meiser dabei nur von Lutheranern und Reformierten, nicht aber von Unierten sprachen.

Einen weiteren Bericht über die Barmer Bekenntnissynode veröffentlichte der Augsburger Pfarrer und spätere Dekan Wilhelm Bogner im Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern vom 11. Juni 1934, freilich wiederum ohne den Wortlaut der Barmer Erklärung²⁷. Mit einer Bekanntmachung vom 26. Juni 1934 forderte Meiser die Dekane im Kirchlichen Amtsblatt dann auf, die soeben erschienene Broschüre mit den Vorträgen und Entschließungen der Barmer Synode²⁸ als Sammelbestellung verbilligt beim Landeskirchenrat zu beziehen und an sämtliche Geistliche und Religionslehrer weiterzuleiten²⁹. Spätestens damit war der Wortlaut der Barmer Erklärung allen Pfarrern und Kirchengemeinden zugänglich. Auch in dieser Bekanntmachung dominierte freilich der Hinweis auf das Referat Asmussens und nicht auf die Barmer Erklärung selbst. Der Landeskirchenrat empfahl den Dekanen schließlich noch ein Flugblatt „An die Evangelischen Gemeinden und Christen in Deutschland“, das ebenfalls den Wortlaut der Barmer Erklärung sowie die Erklärung der Bekenntnissynode zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche enthielt³⁰.

3. Die Barmer Theologische Erklärung und das lutherische Unions-Trauma

Es ist offensichtlich, dass die bayerische Kirchenleitung bereits die Veröffentlichung der Barmer Theologischen Erklärung dazu nutzte,

27 Vgl. dazu *Kremmel*, Pfarrer (wie Anm. 14), 299.

28 *Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Barmen 1934*. Vorträge und Entschließungen. Im Auftrage des Bruderrates der Bekenntnissynode hg. von Karl Immer. Wuppertal-Barmen [1934].

29 *Amtsblatt für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern rechts des Rheins* 21 (1934), 104.

30 Ebenfalls im Juni 1934, vgl. *Kremmel*, Pfarrer (wie Anm. 14), 302f.

ihre Bedeutung ausschließlich auf die Abwehr deutschchristlicher Irrlehren zu reduzieren. Die Ursache dafür dürfte letztlich im lutherischen Unionstrauma des 19. Jahrhunderts zu suchen sein³¹. Nachdem die konfessionellen Differenzen durch Pietismus und Aufklärung stark an Bedeutung verloren hatten, hatte König Friedrich Wilhelm III. von Preußen 1817 die mehrheitlich lutherischen Gemeinden mit den reformierten in einer unierten Kirche vereinigt, wodurch die Unterschiede zwischen den reformatorischen Bekenntnissen nivelliert worden waren³². Besonders die Einführung einer einheitlichen Agende mit einer gemeinsamen Abendmahlsfeier hatte das lutherisch-konfessionelle Bewusstsein neu erwachen lassen und in Preußen zu einer lutherischen Separation geführt³³. Die Furcht, die Barmer Erklärung könne jetzt von bestimmten Kreisen innerhalb der Bekennenden Kirche womöglich als kirchengründendes Bekenntnis und damit als Grundlage einer neuen Unionskirche interpretiert werden, machte es der bayerischen Kirchenleitung von Anfang an unmöglich, konstruktiv mit der Barmer Erklärung umzugehen, geschweige denn die Chancen auf die „Eröffnung neuer Möglich-

31 Vgl. dazu und zum Folgenden *Hauschild*, Wolf-Dieter: Konfessionelles Selbstbewußtsein und kirchliche Identitätsangst: Zur Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) im Jahr 1948. In: Ders.: *Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland* (AKiZ. B 40). Göttingen 2004, 366–393.

32 Vgl. *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 1: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850). Hg. von J. F. Gerhard Goeters und Rudolf Mau. Leipzig 1992. Bd. 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918). Hg. von Joachim Rogge und Gerhard Ruhbach. Leipzig 1994; *Nüssel*, Friederike: Art. Unionen, kirchliche 1. In: RGG⁴ 8, 749–752; *Stiewe*, Martin: Art. Unionen IV.I. In: TRE 34, 323–327.

33 Vgl. dazu *Nixdorf*, Wolfgang: Die lutherische Separation. Union und Bekenntnis (1834). In: *Geschichte 1* (wie Anm. 32), 220–240.

keiten von Kirchengemeinschaft³⁴ zu sehen, die sich mit Barmen tatsächlich boten.

Stattdessen wurde mit der Barmer Theologischen Erklärung die Angst virulent, das Luthertum werde sich angesichts der Übermacht der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union im deutschen Gesamtprotestantismus³⁵, die sich auch in der Bekennenden Kirche auswirkte, wie im 19. Jahrhundert so auch jetzt wieder „in der Abstellkammer wiederfinden“³⁶. Wie tief diese Angst im konfessionellen Luthertum auch mehr als ein Jahrhundert nach der Entstehung der altpreußischen Union verwurzelt war, zeigt auf charakteristische Weise ein Votum von Stoll, der bitter klagte: „Es war doch so in der Zeit des alten Kirchenbundes³⁷, daß die Altpreußische Union durch das Gewicht ihrer Stimme nicht bloß die lutherische Kirche überstimmen konnte, sondern die lutherische Kirche wagte doch gar nicht, sich gegenüber der Altpreußischen Union zur Geltung zu bringen.“³⁸ Der Kirchenhistoriker Wolf-Dieter Hauschild hat die

34 *Hauschild*, Selbstbewußtsein (wie Anm. 31), 380.

35 Die Evangelische Kirche der altpreußischen Union umfasste in den 1930er Jahren nahezu die Hälfte der gesamten evangelischen Bevölkerung Deutschlands (vgl. GBIDEK 1937, 26).

36 *Hauschild*, Selbstbewußtsein (wie Anm. 31), 380.

37 Gemeint ist der 1922 gegründete Deutsche Evangelische Kirchenbund, in dem sich die Landeskirchen zur Vertretung gemeinsamer Interessen und zur Pflege des Gesamtbewusstseins des deutschen Protestantismus föderativ zusammengeschlossen hatten (vgl. dazu *Besier*, Gerhard: Die neue preußische Kirchenverfassung und die Bildung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes. In: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 3: Trennung von Staat und Kirche. Kirchlich-politische Krisen. Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft. Hg. von Gerhard Besier und Eckhard Lessing. Leipzig 1999, 76–117, hier: 102–122).

38 Auf der Sitzung des Lutherrats am 26.2.1937 (zit. nach *Schulze*, Nora Andrea [Bearb.]: Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 3: 1937 [AKiZ. A 17]. Göttingen 2010, 147).

vom lutherischen Unionstrauma des 19. Jahrhunderts ausgelöste Furcht der konfessionellen Lutheraner vor der Union anlässlich des 40. Gründungsjubiläums der VELKD im Jahr 1988 zutreffend als „kirchliche Identitätsangst“ interpretiert³⁹.

Als Hüter der lutherischen Identität der bayerischen Landeskirche verstand sich zeitlebens Landesbischof Hans Meiser. Tief geprägt von der noch jungen lutherischen Tradition seiner Landeskirche – die protestantische Kirche im rechtsrheinischen Bayern hatte sich erst im 19. Jahrhundert zu einer evangelisch-lutherischen Kirche entwickelt⁴⁰ – war er der festen Überzeugung, die lutherische Kirche besitze „ein so klares und reines Bekenntnis [...], daß sie die Kirche der rechten Lehre, die Kirche des lauterer Evangeliums ist“⁴¹. Meiser betrachtete das lutherische Bekenntnis zwar als fortbildungsfähig, in zentralen Fragen – vor allem der Rechtfertigungslehre – jedoch als einen unwandelbaren „Wahrheitsbesitz“, mit dem sich die lutherische Kirche „im Mittelpunkt des Evangeliums“ befinde und von dem alle anderen Kirchen zu lernen hätten⁴². Als Bischof sah er es als seine Aufgabe an, die Reinheit des lutherischen Bekenntnisses zu schützen. Sein Kampf gegen die Irrlehren und Machtansprüche der

39 *Hauschild*, Selbstbewußtsein (wie Anm. 31), 380.

40 Vgl. dazu *Böttcher*, Hartmut: Die Entstehung der evangelischen Landeskirche und die Entwicklung ihrer Verfassung (1806–1918). In: Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern. Hg. von Gerhard Müller, Horst Weigelt und Wolfgang Zorn. Bd. 2: 1800–2000. St. Ottilien 2000, 1–29, hier: 21f.; *Keller*, Rudolf: Von der Spätaufklärung und der Erweckungsbewegung zum Neuluthertum (bis 1870). In: Ebd., 31–68, hier: 61–65; *Seitz*, Manfred: Kirchlich-Theologische Entwicklungen 1870–1918. Konsistorial- und Synodalgeschichte. In: Ebd., 137–147, besonders 143; *Simon*, Matthias: Evangelische Kirchengeschichte Bayerns. Bd. 2. München 1942, 634–675.

41 Zitat aus dem Vortrag Hans Meisers „Warum liebe ich meine Kirche?“ von 1926 (zit. nach dem Abdruck in *Meiser*, Hans: Kirche, Kampf und Christusglaube. Anfechtungen und Antworten eines Lutheraners. Hg. von Fritz und Gertrude Meiser. München 1982, 21–34, hier: 24).

42 Ebd., 25.

Deutschen Christen⁴³, sein mutiges Verhalten auf dem Höhepunkt des bayerischen Kirchenkampfes im Herbst 1934⁴⁴ und seine Abwehr aller späteren Versuche, die von ihm geführte bayerische Kirchenleitung zu stürzen, dienten einzig und allein der Bewahrung des lutherischen Bekenntnisses – freilich in einer Interpretation, die dem neulutherischen Bekenntnisbegriff des 19. Jahrhunderts entsprach.

Aus diesem Bekenntnisbegriff resultierte ein Kirchenverständnis, nach dem eine Kirche nur dann im vollen Sinne als Kirche gelten konnte, wenn sie ein einheitliches Bekenntnis besaß. Dies war bei der altpreußischen Union nicht der Fall, weshalb sie aus lutherischer Sicht nicht als Kirche angesehen werden konnte. Dieses Kirchenverständnis hatte zudem Folgen für die Einbindung der bayerischen Landeskirche in gesamtkirchliche Zusammenschlüsse: Danach konnte sie sich nur mit Kirchen gleichen Bekenntnisses zu einer Kirche zusammenschließen. Ein Zusammenschluss mit Kirchen anderer Konfessionen war nur in Form eines Bundes möglich. Konkret war Meiser erstmals 1933 vor die Frage des Verhältnisses der bayerischen Landeskirche zu nicht-lutherischen Kirchen gestellt, als auf politischen Druck der NS-Machthaber hin die Gründung der Deutschen

43 Die Initialzündung für Meisers Widerstand gegen deutschchristliche Irrlehren war der Sportpalastskandal. Unmittelbar danach rief er „alle treu lutherisch Gesinnten innerhalb unserer Reichskirche zu einem flammenden Protest auf“ (*Schmid*, Wetterleuchten [wie Anm. 26], 47).

44 Vgl. *Nicolaisen*, Carsten: Nationalsozialistische Herrschaft. In: Handbuch 2 (wie Anm. 40), 297–330, hier: 310–313; *Ders.*: Bischof Hans Meiser (1881–1956) – ein konservativer Lutheraner in den Herausforderungen des Nationalsozialismus. In: *Haberer*, Johanna (Hg.): Er liebte seine Kirche. Bischof Hans Meiser und die bayerische Landeskirche im Nationalsozialismus. München 1996, 16–60, hier: 28–37; *Ders.*: „... unseres Führers allergetreueste Opposition“. Hans Meiser als bayerischer Landesbischof im Kirchenkampf 1933–1945. In: *Herold*, Gerhart / *Nicolaisen*, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München ²2008, 32–52, hier: 41–45.

Evangelischen Kirche erfolgte⁴⁵, die sich aus lutherischen, reformierten und unierten Kirchen zusammensetzte. Ob es sich dabei um eine Kirche oder einen Kirchenbund handelte, blieb zwar eine Interpretationsfrage⁴⁶, Meiser meinte ihrer Verfassung aber trotzdem zustimmen zu können, nachdem in der Präambel explizit von einem „feierlichen Bunde“ der „aus der Reformation erwachsenen, gleichberechtigt nebeneinanderstehenden Bekenntnisse“ die Rede war, und den Landeskirchen nicht nur ihr Bestand, sondern auch die Selbstständigkeit in Bekenntnis und Kultus zugesichert wurde⁴⁷.

Schien das lutherische Bekenntnis für Meiser damit auch hinreichend bewahrt, so erweckte die Gründung der Deutschen Evangelischen Kirche bei lutherischen Hardlinern das lutherische Unions-trauma des 19. Jahrhunderts umgehend zu neuem Leben. So erhob der Erlanger Theologieprofessor Hermann Sasse den Vorwurf, die lutherischen Bischöfe hätten mit ihrer Unterschrift unter die Verfassung „die Union auf das gesamte Reichsgebiet ausgedehnt“. Nachdem die „lutherischen Kirchen Deutschlands“ die Union „ein Jahrhundert lang charaktervoll bekämpft“ hätten, sei von den Bischöfen jetzt ein Dokument unterzeichnet worden, das in letzter Konsequenz „das Ende der evangelischen Kirche Augsburgischer Konfession im deutschen Landeskirchentum bedeuten muß“⁴⁸. Als sich dann 1934 die Bekennende Kirche konstituierte und die bayerische Kirchenleitung mit der Barmer Reichsbekenntnissynode erneut vor die Frage

45 Vgl. dazu *Scholder*, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt/Main u. a. 1977, 355–481; *Meier*, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 1: Der Kampf um die „Reichskirche“. Halle/Saale 1976, 90–108.

46 Vgl. *Reese*, Bekenntnis (wie Anm. 9), 189 und 195.

47 Abdruck der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11.7.1933: GBIDEK 1933, 2–6, Zitate: 2.

48 *Sasse*, Hermann: Die deutsche Union von 1933. Ein Wort zur „Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche“. In: ThBl 12 (1933), 274–280, Zitate nach *Reese*, Bekenntnis (wie Anm. 9), 191f.

des Verhältnisses der Landeskirche zu nicht-lutherischen Kirchen gestellt war, legten nicht nur lutherische Hardliner, sondern auch andere Gruppen wie die nationalsozialistischen Synodalen Protest ein. Damit trat zu den eigenen Vorbehalten der Kirchenleitung gegen die Barmer Erklärung, die sich aus ihrem neulutherischen Bekenntnisbegriff und – ähnlich wie bei den Ultralutheranern – aus dem lutherischen Unionstrauma speisten, ein weiterer Faktor hinzu, der sich zunehmend fatal auf ihren Umgang mit Barmen auswirkte.

4. Die Barmer Theologische Erklärung und ihre bayerischen Gegner
Trotzdem standen Meiser und andere Mitglieder der bayerischen Kirchenleitung wie Oberkirchenrat Thomas Breit in den ersten Monaten nach ihrer Verabschiedung zunächst noch zur Barmer Erklärung. Nach der im Juni 1934 erfolgten Berichterstattung über die Reichsbekennnissynode und der Bekanntgabe der Erklärung vermieden sie es allerdings, innerhalb der Landeskirche offen mit Barmen zu argumentieren. Neben der grundsätzlichen Bewertung von Barmen als einer Erklärung, die lediglich der Abwehr deutschchristlicher Irrlehren dienen sollte, spielten dabei auch strategische Aspekte eine wichtige Rolle. Angesichts der drohenden Zwangseingliederung der Landeskirche in die deutschchristlich geleitete Reichskirche unter Reichsbischof Ludwig Müller⁴⁹ sowie der im September 1934 einsetzenden Hetzkampagnen von Parteigrößen gegen Meiser⁵⁰, die seinen Sturz bewirken sollten, verfolgte die Kirchenleitung das Ziel, Pfarrer und Gemeinden möglichst geschlossen hinter sich zu halten, um damit ihre Position zu stärken. Wie sich am Auftreten der Barmen-Gegner jedoch schnell zeigen sollte, war die Barmer Erklärung geeignet, diese Geschlossenheit ernsthaft zu gefährden.

49 Vgl. dazu *Meier*, Kirchenkampf I (wie Anm. 45), 204–221.

50 Vgl. dazu *Kremmel*, Pfarrer (wie Anm. 14), 337–358.

Begrüßt wurden die Beteiligung der Landeskirche an der Reichsbekennnissynode und die Barmer Theologische Erklärung vor allem von denjenigen Kreisen, die sich in der Bayerischen Pfarrerbruderschaft zusammenfanden⁵¹. Im Gegensatz dazu griffen Deutsche Christen und NS-Synodale Meiser scharf an. So diffamierte ihn Wolf Meyer-Erlach am 9. Juli 1934 als „Irrlehrer und Hetzer“, der durch Barmen Luthertum, Volk und Kirche verraten habe⁵². Die Arbeitsgemeinschaft der NS-Synodalen warf Meiser am 24. Juli 1934 vor, seine Beteiligung an Barmen sei eine „kirchliche Meuterei größten Stils“⁵³. Schwerer aber wog, dass sich – zum Entsetzen Meisers⁵⁴ – mit dem von den Erlanger Theologieprofessoren Paul Althaus und Werner Elert mit unterzeichneten „Ansbacher Ratschlag“ vom 11. Juni 1934⁵⁵ zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen jetzt noch eine „dritte Front“ auftat⁵⁶. Der Ansbacher Ratschlag, der klar gegen die Barmer Erklärung gerichtet war, löste in Bayern eine schwere Kontroverse aus, die vor allem im Korrespondenzblatt geführt wurde und an der sich u. a. die Pfarrerbruderschaft, Kurt Frör, Christian Stoll, Hermann Steinlein und Wilhelm Ferdinand Schmidt beteiligten. Sie kritisierten den Ratschlag vor allem deshalb, weil in ihm die Verwerfungen der Barmer Erklärung fehlten⁵⁷.

51 Vgl. dazu ebd., 299.

52 Zit. nach ebd., 311.

53 Zit. nach *Baier*, Deutsche Christen (wie Anm. 24), 388.

54 Vgl. *Töllner*, Axel: Eine Frage der Rasse? Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, der Arierparagraf und die bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren (KoGe 36). Stuttgart 2007, 109.

55 Abdruck u. a.: AELKZ 67 (1934), 584-586; *Baier*, Deutsche Christen (wie Anm. 24), 383-386.

56 Vgl. dazu das Votum Meisers auf der Sitzung des Reichsbruderrats am 14.6.1934 in Frankfurt/Main (*Niemöller*, Barmen I [wie Anm. 1], 128).

57 Vgl. z. B. die Stellungnahme des Bruderrates der bayerischen Pfarrerbruderschaft im Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern 59 (1934), 299.

In einem Schreiben an Georg Merz vom 13. Juni 1934 klagte Meiser, die Erlanger Professoren – vor allem Wernert Elert – würden ihn „nach Barmen nicht mehr als Wahrer des lutherischen Bekenntnisses“ in seiner „eigenen Landeskirche ansehen“ und verlangten die Einberufung einer lutherischen Synode. Eine solche Synode lehnte Meiser zwar nicht ab, wollte aber verhindern, dass sie einen „Dolchstoß gegen Barmen“ führte, und hoffte, die Erlanger doch noch für „den lutherischen Konvent von Barmen“ gewinnen zu können⁵⁸. Das Schreiben belegt, dass Meiser zu diesem Zeitpunkt nicht bereit war, Barmen aufzugeben⁵⁹. So heißt es auch in seinem Schreiben an das Reichsinnenministerium vom 14. August 1934: „Wir stellen der Scheinsynode von Berlin⁶⁰ die echte Synode von Barmen gegenüber und sind uns nun völlig gewiß geworden, in welchem Lager die wahre Deutsche Evangelische Kirche steht.“⁶¹ Nannte Meiser intern und gegenüber staatlichen Stellen Barmen auch beim Namen, so veranlasste ihn die von den Barmen-Gegnern ausgehende Gefahr für die Landeskirche dazu, darauf in der Öffentlichkeit zu verzichten. Ein Beispiel hierfür ist seine Rede auf der außerordentlichen Landessynode am 23. August 1934⁶². Meiser legte die Rechtsbrüche und Bekenntnisverletzungen der Reichskirchenregierung dar und betonte die Solidarität mit der außerbayerischen Bekennenden Kirche, erwähnte Barmen aber nicht. Ähnliches gilt auch für die zahlreichen

58 LAELKB, 101/36-115 (Nachlass Meiser).

59 Mit anderer Begründung urteilt so auch *Kremmel*, Pfarrer [wie Anm. 14], 302.

60 Gemeint ist die Tagung der Deutschen Evangelischen Nationalsynode am 9.8.1934, auf der unter der diktatorischen Leitung von Reichsbischof Ludwig Müller und seinem „Rechtswalter“ August Jäger eine Reihe von verfassungswidrigen Kirchengesetzen verabschiedet worden war. Die Tagung „war eine der beschämendsten Veranstaltungen, die jemals in der evangelischen Kirche stattfanden“, und ein „Lehrstück nationalsozialistischer Gleichschaltung“ (vgl. *Scholder*, *Kirchen* 2 [wie Anm. 17], 285–287, Zitate: 285).

61 Zit. nach ebd., 293.

62 Abdruck u. a.: *Meiser*, *Kirche* (wie Anm. 41), 53–64.

Verlautbarungen von Bischof und Kirchenleitung auf dem Höhepunkt des bayerischen Kirchenkampfes im Herbst 1934.

Der Vorwurf der Barmen-Gegner, Meiser habe das Luthertum mit Barmen „zugunsten der Union preisgegeben“⁶³, wirkte sich auch auf das Verhältnis der Landeskirche zur Bekennenden Kirche aus. Als Asmussen am 7. Juni 1934 darum bat, dieses Verhältnis schriftlich zu fixieren, antwortete Oberkirchenrat Hans Meinzolt, man möge darauf verzichten, „uns in Bayern [...] irgendwie durch eine Formulierung hinsichtlich unseres Verhältnisses zur Bekenntnissynode festzulegen“⁶⁴. Asmussen dürfe nicht vergessen, „daß wir in Bayern u. a. eine Landessynode haben, der wir Rede und Antwort stehen müssen; wir würden unsere kirchliche Selbständigkeit, die wir gerade der Reichskirchenregierung gegenüber mit Nachdruck geltend machen, einbüßen oder mindestens den anderen den Vorwand bieten, uns des Verzichts der kirchlichen Selbständigkeit zu zeihen, wenn wir uns der Bekenntnissynode unterstellen würden.“ Meinzolt lehnte außerdem die Bildung eines Bruderrats in Bayern ab, da er „höchstens Zwiespältigkeit in unsere bayerische Pfarrerschaft und in die Gemeinde tragen würde“. Schließlich betonte er, er halte es für richtig, „alle Bestrebungen zu fördern, die auf die Beseitigung der Union zielen“, zumindest aber „keinerlei Bestrebungen zu unterstützen, die auf eine Beibehaltung der Union hinzielen.“

63 *Niemöller*, Barmen I (wie Anm. 1), 128. Diesen Vorwurf erhob besonders Werner Elert, nach dem die Barmer Erklärung „den untauglichen Versuch der preußischen Generalsynode von 1846“ wiederholte, „eine Konsensusunion zu erreichen“ (*Scholder*, Kirchen 2 [wie Anm. 17], 210).

64 Schreiben vom 12.6.1934, hier und im Folgenden zit. nach *Niemöller*, Barmen I (wie Anm. 1), 127f.

5. Die Barmer Theologische Erklärung und die Konflikte in der Bekennenden Kirche von Dahlem bis Oeynhausen

Das Schreiben Meinzolts, nicht einmal zwei Wochen nach der Barmer Bekenntnissynode verfasst, enthielt reichlich Sprengstoff für die weitere Zusammenarbeit der Bekennenden Kirche. Von bruderrätlicher Seite wurde es dann auch so gedeutet, dass „die Einigkeit [...] bald von offizieller Seite in Bayern durch Vorbehalte und Bedenken geschwächt“⁶⁵ wurde. Das gewaltsame Vorgehen der Reichskirchenleitung unter Ludwig Müller und seinem „Rechtswalter“ August Jäger gegen die bayerische und die württembergische Kirchenleitung führte dann jedoch im Oktober 1934 zunächst zu eindrucksvollen Demonstrationen der Solidarität in der Bekennenden Kirche⁶⁶. So berief Präses Karl Koch während der Arretierung Meisers die Reichsbekenntnissynode zum zweiten Mal ein. Die Bekenntnissynode, die am 19./20. Oktober 1934 in Berlin-Dahlem tagte⁶⁷, fasste weitreichende Beschlüsse: Sie rief das kirchliche Notrecht⁶⁸ aus

65 Ebd., 127.

66 Der Bruderrat der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche forderte am 12.10.1934 alle evangelischen Gemeinden dazu auf, bis auf Weiteres „innerhalb der Woche Bittgottesdienste abzuhalten“ und „als Zeichen der Trauer über die Gewalttaten“ die „Kirchenglocken in sämtlichen bekennenden Gemeinden [...] schweigen“ zu lassen (*Gauger*, Joseph [Hg.]: Chronik der Kirchenwirren. Zweiter Teil: Von der Barmer Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934 bis zur Einsetzung der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche im November 1934 [Gotthard-Briefe 146–158]. Elberfeld o. J., 337).

67 Vgl. dazu *Niemöller*, Wilhelm (Hg.): Die zweite Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Dahlem. Texte – Dokumente – Berichte (AGK 3). Göttingen 1958. Koch hatte die Bekenntnissynode am 14.10.1934 einberufen, da für das Präsidium der Synode feststand, „daß der deutschchristliche Zugriff auf Württemberg und Bayern nicht nur eine süddeutsche Angelegenheit war, sondern die gesamte deutsche Bekenntnisgemeinschaft unmittelbar betraf“ (vgl. *Scholder*, Kirchen 2 [wie Anm. 17], 335f., Zitat: 335).

68 Vgl. dazu *Luther*, Christian: Das kirchliche Notrecht, seine Theorie und Anwendung im Kirchenkampf 1933–1937 (AGK 21). Göttingen 1969.

und beschloss die Bestellung eines Notkirchenregiments, das die Leitung und Vertretung der zerstörten Deutschen Evangelischen Kirche übernehmen sollte. Dazu sollten ein Bruderrat und ein geschäftsführender Rat berufen werden. Analog dazu sollte auch in den zerstörten Landeskirchen vorgegangen werden, zu denen während der Dahlemer Synode auch die bayerische Landeskirche gehörte⁶⁹.

Nach dem Scheitern der Eingliederungspolitik der Reichskirchenregierung und der Wiedereinsetzung der süddeutschen Bischöfe Ende Oktober 1934 stellte sich die Lage jedoch völlig verändert dar: Jetzt, wo die Deutschen Christen die Unterstützung Hitlers verloren hatten, schien für Meiser die Chance zu bestehen, auf möglichst breiter Basis auch in der Deutschen Evangelischen Kirche wieder zu verfassungs- und bekenntnismäßigen Zuständen zu kommen. Um dieses Ziel zu erreichen, hielt er weder die konsequente Ausführung der Beschlüsse der Dahlemer Reichsbekenntnissynode noch ein bedingungsloses Bestehen auf der Barmer Erklärung für geeignet. Damit stand er im Gegensatz zu den Kreisen um Martin Niemöller, die beides forderten. Offen trat der Dissens auf der Reichsbruderatssitzung vom 9. November 1934 zu Tage, auf der Meiser ausführte: „Wenn Niemöller absteckt, wo Kirche ist, und nach ihm die Bekenntnissynode nur Kirche ist, dann besteht die Gefahr einer Sekte.“⁷⁰ Meiser lehnte es strikt ab, „daß jemand die [Barmer] Theolo[gische] Erklärung unterschreiben muß, wenn er zu uns [d. h. zur Bekennenden Kirche] gehören will, und seine Beteuerung, er stehe zum Bekenntnis, nicht genügt“. Das in Dahlem geplante Notkir-

69 Vgl. die bei *Niemöller*, Dahlem (wie Anm. 67), 37f., abgedruckte Botschaft der Dahlemer Bekenntnissynode, sowie die Verordnung zur Ausführung der Beschlüsse der Dahlemer Bekenntnissynode vom 29.10.1934 (Abdruck ebd., 39f.).

70 Dieses und die folgenden Zitate aus dem Votum Meisers zit. nach *Besier*, Gerhard: Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937. Berlin u. a. 2001, 35.

chenregiment sah er auf eine „zu schmale Basis gestellt“, weil damit weite Kreise ausgeschlossen blieben, die sich nicht zu Barmen und Dahlem bekennen und der Bekenntnissynode unterstellen würden⁷¹.

Meiser ging sogar noch einen Schritt weiter und stellte in Frage, ob der von der Bekennenden Kirche seit dem Ulmer Bekenntnistag⁷² einmütig erhobene Anspruch, „die allein rechtmäßige Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche zu sein“, aufrecht erhalten werden dürfe, weil dies eine Überforderung des Volkes zur Folge haben könne, „das Frieden haben will“. Er wies besonders darauf hin, dass es nach der Wiedereinsetzung der süddeutschen Bischöfe wieder Landeskirchen „mit verfassungsrechtlichen Zuständen“ gebe, wo ein Bruderrat „nicht ohne weiteres tragbar“ sei, „weil man dort ein Kirchenregiment will“. Meisers Votum lässt deutlich werden, dass es ihm letztlich um den Erhalt der verfassten Volkskirche ging⁷³.

71 Dem hielt Karl Barth entgegen: „Die Sorge um die anderen ist unser aller Sorge. Aber bei der Frage, wie sie zu gewinnen sind, gehen die Gedanken unversöhnlich auseinander. [...] Jetzt soll nach Meiser die ‚Theol[ogische] Erklärung‘ von Barmen nicht mehr maßgeblich sein für die Einigung. Kann man so bald einen Beschluß einer solchen Synode aufgeben? Sollte die Theol[ogische] Erklärung nicht so ernst gemeint sein, daß sie nicht mehr Kriterium sein soll? Die ehemaligen D[eutschen] C[hristen] müssen eine Erklärung abgeben, aus der zu sehen ist, daß sie jetzt anders stehen“ (zit. nach *Niemöller*, Barmen I [wie Anm. 1], 137).

72 Auf dem Ulmer Bekenntnistag am 22.4.1934 hatte sich die Bekennende Kirche konstituiert und eine Erklärung verabschiedet, in der sie sich als die „rechtmäßige evangelische Kirche Deutschlands“ bezeichnet hatte (Abdruck der Erklärung u. a. bei *Schmidt*, Bekenntnisse 2 [wie Anm. 7], 62f., Zitat: 62; vgl. dazu auch *Nicolaisen*, Weg [wie Anm. 4], 19–21; *Scholder*, Kirchen 2 [wie Anm. 17], 113–115).

73 In diesem Sinne äußerte sich Meiser auch auf der gemeinsamen Sitzung des Reichsbruderrats und der Vorläufigen Kirchenleitung am 7.3.1935: „Bruderräte sind Noteinrichtung. Wir müssen zu verfassungsmäßigen Zuständen kommen [...] Kirchwerdung der Bruderräte ist nötig. Bruderräte nicht verabsolutieren. Was wird mit den Neutralen? [...] Haben wir in bezug auf sie ein aktives Programm? Müssen alle sich zu Barmen stellen?“ (zit. nach *Besier*,

Deshalb verlangte er auch, das geplante Notkirchenregiment müsse zwar von der Bekenntnissynode herausgestellt werden, seine „Autorität dann aber auch von der Verfassung [der Deutschen Evangelischen Kirche] herleiten“. Für den Fall, dass die Dahlemer Beschlüsse durchgeführt würden, befürchtete er die Konstituierung einer außerhalb der verfassten Kirche stehenden Kirche, für die als Zugangsvoraussetzung die Unterschrift unter die Barmer Erklärung notwendig war⁷⁴.

Entsprechend Meisers Zielsetzung beteiligte sich die bayerische Kirchenleitung dann auch an zwei Unternehmen, die nicht den Dahlemer Beschlüssen entsprachen und schwere Konflikte mit führenden Mitgliedern des altpreußischen Bruderrats auslösten. So unterzeichnete er am 22. November 1934 gemeinsam mit dem Reichsbruderrat und den Landesbischöfen von Hannover und Württemberg die „Vereinbarung über die Bestellung eines Vorläufigen Kirchenregiments der Deutschen Evangelischen Kirche“⁷⁵. Diese Vorläufige Kirchenleitung hatte die Aufgabe, „gemäß den Botschaften der Bekenntnissynoden der Deutschen Evangelischen Kirche von Barmen und Dahlem auf der Grundlage von Bekenntnis und Verfassung die Deutsche Evangelische Kirche zu ordnen und in wahrer Einigkeit aufzubauen“. Diese Formulierungen lassen erkennen, dass es sich dabei um einen Kompromiss handelte, der sowohl die Anliegen der Bekenntnissynoden als auch die von Meiser und den anderen beteiligten lutherischen Bischöfen geforderte Anschlussfähigkeit an

Kirchen [wie Anm. 70], 66f.).

74 Gerhard Besier fällt über das Votum Meisers ein vernichtendes Urteil: „Gnadenloser konnte man das volkskirchliche Seziersmesser nicht führen. Meiser hatte mit einem Schlag alles, was die Bekennende Kirche seit Frühjahr 1934 theologisch auf die Beine gestellt hatte, für null und nichtig erklärt“ (ebd., 35).

75 Abdruck: *KJ 1933–1944*, 87f.

die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche wahren sollte⁷⁶. Vor allem aber hofften die Bischöfe, auf diesem Weg die staatliche Anerkennung zu erhalten, ohne die die Vorläufige Kirchenleitung oder ein sonstiges von der Bekennenden Kirche eingesetztes Gremium den Anspruch auf die Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche nicht durchsetzen konnte.

So wenig die Vereinbarung der von Mitgliedern des altpreussischen Bruderrats präferierten Ausführung der Dahlemer Beschlüsse entsprach, trug sie zu einer Verständigung über die Barmer Erklärung bei. Die Berufung des hannoverschen Landesbischofs August Marahrens zum Vorsitzenden der Vorläufigen Kirchenleitung führte zum Austritt mehrerer bedeutender Mitglieder aus dem Reichsbruderrat⁷⁷. Empörung löste dann die Beteiligung Meisers und Wurms an einem Vermittlungsversuch aus, der vom ostpreussischen Oberpräsidenten und Mitglied des preussischen Kirchensenats Erich Koch ausging⁷⁸. Sie unterzeichneten am 20. Dezember 1934 eine Vereinbarung, in der als Grundlage für die Wiederherstellung verfassungsgemäßer Zustände zwar die Heilige Schrift und die in Artikel 1 der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche⁷⁹ genannten reformatorischen Bekenntnisse aufgeführt waren, die Barmer Theologische Erklärung aber – im Gegensatz zu der erst vor einem Monat beschlossenen Vereinbarung über die Vorläufigen

76 So entsprach die Zusammensetzung der Vorläufigen Kirchenleitung den Bestimmungen der Verfassung über die Zusammensetzung des Geistlichen Ministeriums (vgl. GBIDEK 1933, 3). Als lutherisches Mitglied trat der bayerische Oberkirchenrat Thomas Breit in die Vorläufige Kirchenleitung ein (vgl. *Besier*, Kirchen [wie Anm. 70], 39).

77 Vorübergehend traten aus: Hans Asmussen, Karl Barth, Martin Niemöller, Hermann Albert Hesse und Karl Immer. Marahrens galt als kompromissbereiter „Kandidat des Staates“ (ebd., 38).

78 Vgl. dazu ebd., 50–52.

79 GBIDEK 1933, 2.

Kirchenleitung – überhaupt nicht mehr erwähnt wurde⁸⁰. In einem Memorandum vom 21. Dezember 1934 warf Wilhelm Niesel, führendes Mitglied der altpreußischen Bekennenden Kirche, den Bischöfen daraufhin die „Preisgabe der Barmer und Dahlemer Botschaft“ vor⁸¹.

Wie aus Meisers Beteiligung am Vermittlungsversuch von Erich Koch hervorgeht, war Niesels Vorwurf nicht völlig unbegründet. Meiser war nach der Wiederherstellung verfassungs- und bekenntnis-mäßiger Zustände in der bayerischen und der württembergischen Landeskirche tatsächlich nicht bereit, die Barmer Theologische Erklärung zum alleinigen Maßstab zu machen. Entscheidend für ihn war nicht die kompromisslose Anerkennung von Barmen und Dahlem, sondern die Rückkehr deutschchristlicher Irrlehrer zu den reformatorischen Bekenntnissen und zu den verfassungsmäßigen Ordnungen in den zerstörten Kirchen. Da er andererseits aber die bayerische Landeskirche auch weiterhin als Bestandteil der Bekennenden Kirche betrachtete – allerdings nur im Sinne einer Kampf-gemeinschaft gegen Irrlehren und bekenntniswidrige Kirchenleitun-gen –, musste er zwangsläufig in einen Spagat geraten – einen Spagat zwischen denjenigen Kräften, die in der Bekennenden Kirche mehr als eine Kampf-gemeinschaft sahen und die Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche von der Anerkennung der Barmer Erklärung abhängig machten, sowie den zahlenmäßig großen Kreisen, die zwar die deutschchristlichen Irrlehren ablehnten, aber nicht bereit waren, Barmen und Dahlem anzuerkennen.

Dies zeigte sich besonders im Zusammenhang der 3. Reichs-bekenntnissynode vom 3. bis 6. Juni 1935 in Augsburg, auf der die „Geschlossenheit und Einheit“ der Bekennenden Kirche, die seit der

80 Abdruck: *Schäfer*, Gerhard: Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd. 4: Die intakte Landeskirche 1935–1936. Stuttgart 1977, 169f.

81 Abdruck des Memorandums ebd., 168f., Anm. 4.

Bildung der Vorläufigen Kirchenleitung gestört war, neu bezeugt werden sollte⁸². Meiser erklärte, die bayerische Landeskirche sei zwar gerne bereit, „die Bekenntnissynode in ihrer Mitte aufzunehmen“ und „sie die Verbundenheit spüren zu lassen, in der unsere Landeskirche zur ganzen bekennenden Kirche Deutschlands steht“, verlangte aber die vorherige Klärung der Fragen nach einer „etwai- gen gemeinsamen Abendmahlsfeier“, der „konfessionellen Gliederung der Synode“ und der „Verpflichtungsformel der Synodalen“⁸³. Gegen die Verpflichtungsformel, wie sie im Einladungsschreiben des Präses der Bekenntnissynode formuliert war⁸⁴, legte er umgehend Protest ein: Ihr Wortlaut weise den Erklärungen der Bekenntnissynoden einen Rang zu, der sie „über die reformatorischen Bekenntnisse stellt und sie förmlich zum Schlüssel für das Verständnis dieser Bekenntnisse und damit auch zum Schlüssel für das Verständnis der Heiligen Schrift selbst macht“. Ein solches Gewicht könne er den Erklärungen von Barmen und Dahlem jedoch nicht zugestehen. Zudem sei zu befürchten, „dass diese Formulierung des Gelübdes eine Anzahl von Synodalen von vorneherein abhalten wird, an der Synode teilzunehmen“⁸⁵.

Meisers Fragen waren klar von der Angst vor unionistischen Tendenzen motiviert, die er bei den kompromisslosen Verfechtern

82 Protokoll über ein Besprechung in Bad Oeynhausen am 17.4.1935, abgedruckt bei *Niemöller*, Wilhelm (Hg.): Die dritte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Augsburg. Text – Dokumente – Berichte (AGK 20). Göttingen 1969, 17–19, Zitat: 18.

83 Schreiben Meisers an Breit vom 29. 4. 1935, abgedruckt ebd., 22f.

84 „Ich gelobe, mein Amt als Synodaler in der Bindung an die Heilige Schrift und die Bekenntnisse meiner Kirche auszuüben, wie sie in den Erklärungen von Barmen und Dahlem bezeugt worden ist“ (Schreiben vom 13.5.1935, abgedruckt ebd., 35f., Zitat: 36).

85 Schreiben Meisers an Präses Karl Koch vom 16.5.1935, abgedruckt bei *Prolingheuer*, Hans: Der Fall Karl Barth 1934–1935. Chronologie einer Vertreibung. Neukirchen-Vluyn ²1984, 326–328, Zitat: 328.

von Barmen und Dahlem ausmachte. Mit seinem Protest gegen die Formulierung der Verpflichtungsformel wollte er eine Kanonisierung⁸⁶ der Erklärungen von Barmen und Dahlem verhindern, wodurch die Bekennende Kirche nach seinem neulutherischen Bekenntnis- und Kirchenbegriff als neue Unionskirche hätte verstanden werden können. In seiner Begrüßungsrede vor der Augsburger Synode⁸⁷ erwähnte er Barmen und Dahlem dann auch nicht, sondern nahm stattdessen eine Verhältnisbestimmung der „Bayerischen Bekenntniskirche“ zur „Bekennenden Kirche Deutschlands“ vor. Dabei betonte er die unverbrüchliche Verbundenheit der bayerischen Landeskirche mit den anderen bekennenden Kirchen ebenso wie ihre Verpflichtung, „mit den Gaben, die uns gegeben sind, für das Ganze zu arbeiten“, hob aber zugleich hervor, dass der „Dienst, den wir [...] für das Ganze der Kirche zu leisten berufen sind“, nur „in dem Geist und der Ordnung, wie sie uns als einer bekenntnisgeprägten lutherischen Kirche geworden sind“, geschehen könne. Dies schloss ein Verständnis der in der Bekennenden Kirche gewachsenen „Glaubensgemeinschaft“, die in Augsburg auch nach Meiser „für alle Welt sichtbar und klar“ dargestellt werden sollte, als einer wirklichen Kirchengemeinschaft aus.

Der Kompromiss der Vorläufigen Kirchenleitung hielt bis zum Herbst 1935, als der NS-Reichskirchenminister Hanns Kerrl die Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche und zahlreicher Landeskirchen staatlich eingesetzten Kirchausschüssen übertrug⁸⁸. Während die Mehrheit der Mitglieder der Vorläufigen Leitung zu einer bedingten Zusammenarbeit mit diesen Ausschüssen bereit

86 Vgl. *Niemöller*, Augsburg (wie Anm. 82), 29.

87 Abdruck ebd., 103–105.

88 Vgl. dazu *Meier*, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher Rechtshilfe. Göttingen 1984, 78–101; *Besier*, Kirchen (wie Anm. 70), 337–429.

war⁸⁹, stellte der altpreußische Bruderrat fest, die Ausschüsse nicht als Kirchenleitung anerkennen zu können, da sie nicht „an das Bekenntnis der Kirche gebunden“ seien, denn dies würde einschließen, dass „die Beschlüsse der Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem Geltung haben“⁹⁰. Am 3. Januar 1936 kam es in der Bekennenden Kirche dann zum Bruch: Der Reichsbruderrat erklärte die Vorläufige Leitung mit 17:11 Stimmen für arbeitsunfähig und beschloss, dass niemand für die Bekenntnissynode handeln könne, der nicht bejahe, dass „die Kirche im Sinne der Barmer Erklärung die Scheidung von der Irrlehre aussprechen und vollziehen muß“, dass „die Bekennende Kirche und ihre Organe“ die „rechtmäßige Kirche und deren rechtmäßige Vertretung und Leitung sind“ und dass die Bindung an die Barmer Beschlüsse „die Anerkennung der Kirchenausschüsse als Kirchenleitung ausschließt“⁹¹.

Mit diesem Beschluss sah der bayerische Landeskirchenrat endgültig seine Befürchtungen bestätigt, die Kreise um den altpreußischen Bruderrat beabsichtigten die Konstituierung einer neuen Unionskirche. Als Ursache für den entstandenen Bruch machte der Landeskirchenrat die unterschiedliche Bewertung der Bekenntnissynoden aus. In seinem Rundschreiben an die Geistlichen und Religionslehrer vom 9. Januar 1936⁹² hieß es dazu, von den Altpreußen

89 Vgl. z. B. das Schreiben der Vorläufigen Kirchenleitung vom 23.11.1935, abgedruckt bei *Schmidt*, Kurt Dietrich (Hg.): *Dokumente des Kirchenkampfes II. Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935-1937. Erster Teil (1935 bis 28. Mai 1936)* (AGK 13). Göttingen 1964, 68f. Der bayerische Landessynodalausschuss begrüßte in einem Beschluss vom 28.10.1935 die Zielsetzungen des Reichskirchenausschusses und erklärte sich „gern zur Mitarbeit bereit“ (Abdruck ebd., 40).

90 Entschließung vom 9.10.1935, abgedruckt bei *Schmidt*, Kurt Dietrich: *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. Bd. 3: Das Jahr 1935*. Göttingen 1936, 269f., Zitate: 269.

91 *Schmidt*, *Dokumente II/1* (wie Anm. 89), 188.

92 Die folgenden Zitate nach ebd., 205–209.

würden „diese Synoden geradezu als kirchenbildend angesehen und gewertet. Es ist für jene Kreise gewissermaßen über die lutherische und reformierte Kirche hinaus ‚die bekennende Kirche‘ entstanden, die Angehörige lutherischer, unierter und reformierter Kirchen unterschiedslos in sich schließt“. Dagegen habe der Landeskirchenrat stets betont, „daß wir den Bekenntnissynoden eine solche konstitutive Bedeutung nicht zuerkennen können, daß vielmehr die Bekenntnisschriften unserer evangelisch-lutherischen Kirche als allein kirchenbegründend und verpflichtend von uns angesehen würden. Wir bekennen uns auch zu den Bekenntnissynoden, aber wir wissen uns nicht so an sie gebunden, daß ihre Entscheidung den Rang von Dogmen annehmen dürften [sic!], und lehnen die weithin versuchte nachträgliche Kanonisierung der Synodalbeschlüsse als unlutherisch ab.“

Hatte die bayerische Kirchenleitung 1934 noch gemeinsam mit allen bekennenden Kräften der Deutschen Evangelischen Kirche Widerstand gegen die Irrlehren der Deutschen Christen und die Gleichschaltung der Kirche geleistet, sah sie sich auf Grund ihres Bekenntnis- und Kirchenverständnisses jetzt in der Pflicht, Widerstand gegen die Auffassungen ihrer bisherigen Mitkämpfer zu leisten: „Die von den preußischen Brüdern gemeinte Kirche wäre im vollen Sinne eine Kirche der Union, was unwiderleglich dadurch bewiesen wird, daß man zu dieser Kirche gehören kann, ohne die Confessio Augustana anzuerkennen, daß man aber nicht zu ihr gehören kann, ohne Barmen und Dahlem und Augsburg anzuerkennen. Hier sehen wir eine Entwicklung, der wir aus der Bindung an unsere bekenntnisgebundene Landeskirche heraus pflichtgemäß widerstehen müssen.“ Dies zog unmittelbare praktische Konsequenzen nach sich: Angesichts der unvereinbaren theologischen Differenzen plädierte Meiser für eine „Liquidation des gemeinsamen Unternehmens“ und stellte die Einberufung einer weiteren Reichsbekenntnissynode in Frage, zumal zu erwarten sei, dass eine solche Synode

die Konflikte nun auch noch „gleichsam unter Lautsprecherverstärkung“ vor die Öffentlichkeit tragen würde⁹³.

Einen Monat später vollzog sich auf der 4. Reichsbekenntnissynode in Bad Oeynhausen⁹⁴ dann auch die organisatorische Spaltung der Bekennenden Kirche. In Oeynhausen endete der gemeinsame Weg der Reichsbekenntnissynoden, der mit der Verabschiedung der Barmer Theologischen Erklärung nicht einmal zwei Jahre zuvor begonnen hatte. Während die Kreise um den altpreußischen Bruderrat der bayerischen Kirchenleitung nach Oeynhausen Verrat an Barmen vorwarfen, gehörte die Barmer Erklärung für die Kirchenleitung inzwischen zu einem ekklesiologischen Gesamtkonzept, dem es vom lutherischen Bekenntnis her zu widerstehen galt und das eine Fortführung des gemeinsamen Weges in der bisherigen Form unmöglich machte. Das in diesem Konzept enthaltene Gespenst der Union war es auch, das Thomas Breit in Bad Oeynhausen zu seiner eingangs zitierten Bemerkung veranlasste, die Theologische Erklärung von Barmen könne – wenn überhaupt – erst in 50 bis 100 Jahren zu einem Bekenntnis werden. Die Angst vor der Union führte dazu, dass auch alle weiteren Äußerungen der bayerischen Kirchenleitung zur Barmer Theologischen Erklärung vor und nach Ende des Zweiten Weltkriegs wesentlich davon bestimmt waren, eine Bewertung der Barmer Erklärung als Unionsbekenntnis kategorisch auszuschließen.

93 Votum Meisers auf der Besprechung mit der Vorläufigen Kirchenleitung, Kirchenführern, Bruderratsvertretern und kirchlichen Organisationen am 16.1.1936, abgedruckt bei *Nicolaisen, Carsten / Braun, Hannelore* (Bearb.): Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 2: Herbst 1935 bis Frühjahr 1937 (AKiZ A 4). Göttingen 1993, 170, Anm. 3.

94 Vgl. dazu *Niemöller, Wilhelm*: Die vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Bad Oeynhausen. Texte – Dokumente – Berichte (AGK 7). Göttingen 1960; *Besier, Kirchen* (wie Anm. 70), 423–429.

6. Die Barmer Theologische Erklärung und die bayerische Kirchenleitung von Oeynhausen bis zum Kriegsende

Nach der Reichsbekennnissynode von Bad Oeynhausen kam es in der Bekennenden Kirche zu einem Leitungsschisma. Der bruderrätliche Flügel der Bekennenden Kirche wählte eine neue Vorläufige Kirchenleitung⁹⁵, durch die sich die lutherischen Bischöfe der intakten Landeskirchen und die Bruderräte aus den zerstörten Landeskirchen von Mecklenburg, Sachsen und Thüringen nicht mehr vertreten sahen. Im März 1936 riefen sie stattdessen „eine gemeinsame geistliche Leitung für die lutherischen Kirchen und Gemeinden der Bekennenden Kirche“⁹⁶ ins Leben, den „Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ (Lutherrat)⁹⁷. In diesem neuen Gremium nahm die bayerische Kirchenleitung eine führende Rolle ein. Vorsitzender wurde Oberkirchenrat Thomas Breit⁹⁸. Ganz den Intentionen Meisers und Breits entsprechend, verfolgte der Lutherrat als Fernziel den Zusammenschluss der lutherischen Kirchen zu einer vereinten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands⁹⁹.

95 Auf der Sitzung des Reichsbruderrats am 12.3.1936 (vgl. das Rundschreiben der – neuen – Vorläufigen Kirchenleitung vom 13.3.1936, abgedruckt bei *Schmidt*, Dokumente II/1 [wie Anm. 89], 492f.).

96 Beschluss vom 11.3.1936, Abdruck ebd., 479.

97 Vgl. die Mitteilung des Lutherrates über seine Gründung, Aufgabe und Zusammensetzung vom März 1936, abgedruckt ebd., 504f. Zur Gründung des Lutherrats vgl. *Schneider*, Thomas Martin: Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche (AKiZ B 49). Göttingen 2008, 129–138.

98 Nach dessen Rücktritt 1938 übernahm Meiser den Vorsitz (vgl. dazu ebd., 192–196).

99 Vgl. z. B. das Neujahrswort des Lutherrates für 1937, in dem es hieß: „So haben wir uns zum Bunde der Lutherischen Landeskirchen innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche zusammengeschlossen, mit dem Ziel, aus diesem Bunde die einige evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands hervorgehen zu lassen, der einmal unsere Kirchen als Sprengel angehören sollen“ (Abdruck: *Schmidt*, Kurt Dietrich: Dokumente des Kirchenkampfes II.

Die Barmer Theologische Erklärung spielte bei der Gründung des Lutherrats keine konstitutive Rolle. Vielmehr sah er es ausdrücklich als seine Aufgabe an, „darüber zu wachen, daß das lutherische Bekenntnis [...] in allen Einrichtungen und Maßnahmen der lutherischen Kirchen zur Darstellung kommt“¹⁰⁰.

Die Konflikte der Bekennenden Kirche um Barmen setzten sich auch nach Eintritt des Leitungsschismas fort. Zum Zeitpunkt der Spaltung der Bekennenden Kirche war die Barmer Theologische Erklärung allerdings „schon nicht mehr Bekenntnis in actu [...], sondern eine zurückliegende Lehrentscheidung, auf die man sich bezog und um deren aktuelle Geltung man kämpfte“¹⁰¹. In diesem Kampf ging es vor allem um die Fragen, wie „sich diese Lehrentscheidung zu den Lehrentscheidungen der Reformationszeit“ verhielt und was „die mit Barmen konstituierte Gemeinschaft der B[e]kennenden] K[irche] für das Verhältnis der Konfessionskirchen untereinander“ bedeutete¹⁰². Die vom altpreußischen Bruderrat dominierte neue Vorläufige Kirchenleitung, die den Anspruch erhob, allein „das rechtmäßige synodale Organ“ der Deutschen Evangelischen Kirche – und damit auch die Leitung der lutherischen Kirchen! – zu sein¹⁰³, forderte den Lutherrat am 18. Juli 1936 dazu auf, zur Barmer Erklärung und den Beschlüssen der Dahlemer Bekenntnissynode Stellung zu nehmen¹⁰⁴. Breit antwortete darauf zunächst nur, der Lutherrat stehe zu Barmen und Dahlem, „soweit

Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935–1937. Zweiter Teil [29. Mai 1936 bis Ende Februar 1937] [AGK 14]. Göttingen 1965, 1266f., Zitat: 1267).

100 *Schmidt*, Dokumente II/1 (wie Anm. 89), 505.

101 *Reese*, Bekenntnis (wie Anm. 9), 534.

102 Ebd., 535.

103 Vgl. dazu das Schreiben der 2. Vorläufigen Kirchenleitung zur Gründung des Lutherrats vom 25.3.1936, Abdruck: *Schmidt*, Dokumente II/1 (wie Anm. 89), 509–513, Zitat: 511.

104 Abdruck: *Schmidt*, Dokumente II/2 (wie Anm. 99), 895–897, hier: 896.

„sie aus Gottes Wort genommen und darin fest und wohl gegründet sind“, und kündigte an, der Lutherrat werde „die theologische Erklärung von Barmen auf ihre Übereinstimmung mit dem lutherischen Bekenntnis hin [...] prüfen“¹⁰⁵.

Zur Jahreswende 1936/37, als die Beziehungen zwischen Lutherrat und Vorläufiger Kirchenleitung auf einem Tiefpunkt angekommen waren und sich das Scheitern der Kirchengremien abzeichnete, wurde die Diskussion um Barmen erneut aktuell. Um „zwischen den verschiedenen Gliedern der D[eutschen] E[vangelischen] K[irche], die auf dem Boden des Bekenntnisses stehen, eine Verständigung“ zu erreichen, „die gemeinsames Handeln ermöglicht“, forderten die lutherischen Bischöfe Hans Meiser und Theophil Wurm den Vorsitzenden des wankenden Reichskirchenausschusses, Wilhelm Zoellner, dazu auf, eine „positive Erklärung“ im „Sinne“ von Barmen abzugeben. Dabei bezeichneten sie die Barmer Sätze als eine Erklärung, „die in dem Kampf der Kirche in unserer Zeit Wegweisung geben und zur Entscheidung für das Evangelium aufrufen will“¹⁰⁶. Diese bemerkenswert positive Stellungnahme, die den aktuellen Verständigungsbemühungen zwischen den nicht-deutschchristlichen Kräften in der Deutschen Evangelischen Kirche geschuldet war, änderte jedoch nichts daran, dass sie in keiner Weise dazu bereit waren, die Barmen-Deutung des altpreußischen Bruder-rats zu übernehmen.

Dies wurde auf einer Besprechung zwischen Vertretern der Vorläufigen Kirchenleitung und des Lutherrats am 20. Januar 1937 deutlich, auf der Meiser und Wurm zwar eine Stellungnahme in Aussicht stellten, „in welcher Weise die Barmer Erklärung auch für die Gegenwart Bedeutung besitzt“, umgekehrt aber von der Vorläufigen Leitung die Zusicherung verlangten, „daß keine Gleichstellung

105 Schreiben vom 23.7.1936, abgedruckt ebd., 897–903, Zitate: 898.

106 Schreiben vom 16.1.1937 (Abdruck: *Schäfer*, Landeskirche 4 [wie Anm. 81], 894f., Zitate: 895; vgl. dazu auch *Besier*, Kirchen [wie Anm. 70], 626).

der [Barmer] Erklärung mit den reformatorischen Bekenntnisschriften und keine unionistische Ausnützung [...] beabsichtigt ist“¹⁰⁷. Als der altpreußische Bruderrat wenige Tage später apodiktisch erklärte, in der Barmer Erklärung sei „die Wahrheit ausgesprochen, an welche uns der Herr der Kirche im Gewissen gebunden hat“, und die lutherischen Bischöfe ultimativ dazu aufforderte, „binnen kürzester Frist durch klare Entscheidungen und öffentliche Erklärung vor der Gemeinde zu bezeugen, daß sie sich für ihr künftiges Handeln auf die Basis stellen wollen, auf die die Bekennende Kirche in Barmen gestellt wurde“, verweigerte Meiser verärgert die Annahme des Schreibens¹⁰⁸. Die von der Vorläufigen Kirchenleitung mehrfach verlangte Stellungnahme gab der Lutherrat dann am 17. Februar 1937 ab. Diese Erklärung¹⁰⁹ entsprach voll und ganz der Haltung der bayerischen Kirchenleitung, freilich ohne deren früheren Stellungnahmen etwas Neues hinzuzufügen:

So hieß es u. a., die Barmer Erklärung habe „das Evangelium von Jesus Christus als die Grundlage der D[utschen] E[vangelischen] K[irche] als eines Bundes bekenntnisbestimmter Kirchen gegen die in allen Kirchen der Reformation mächtig gewordenen Lehren der Deutschen Christen neu bezeugt“. Der Lutherrat erkenne „in den Barmer Sätzen auch weiterhin eine theologische Erklärung, die wegweisend sein will in den heute von jeder Kirche, die das Evangelium bekennt, von ihrem Bekenntnis aus geforderten Entscheidungen“. Die Erklärung sei jedoch „einer maßgeblichen Auslegung auf Grund der Bekenntnisse der Kirchen bedürftig“. Deshalb müsse der

107 Niederschrift Wurms, abgedruckt bei *Schäfer*, Landeskirche 4 (wie Anm. 80), 895f., Zitate: 895; Abdruck auch bei *Schmidt*, Dokumente II/2 (wie Anm. 99), 1324f. Zu dieser Besprechung vgl. auch die Mitschrift Meisers, abgedruckt bei *Nicolaisen / Braun*, Verantwortung 2 (wie Anm. 93), 492–513.

108 Schreiben an Meiser, Marahrens und Wurm vom 26.1.1937 (Abdruck: *Schmidt*, Dokumente II/2 [wie Anm. 99], 1300f., Zitat: 1301; vgl. das Antwortschreiben Meisers vom 30.1.1937: Ebd., 1300, Anm. 165).

109 Abdruck: JK 5 (1937), 231f.

Lutherrat es ablehnen, „aus der Tatsache, daß Lutheraner, Reformierte und Unierte die Theologische Erklärung gemeinsam abgefaßt haben, zu folgern, daß hierdurch ein neues Bekenntnis als Grundlage einer neuen Kirche entstanden sei“. Schließlich stellte der Lutherrat mit Dank fest, „daß durch die Theologische Erklärung auch jede Kirche der lutherischen Reformation daran gemahnt ist, daß sie ihr Bekenntnis nur dann wirklich ernst nimmt, wenn sie sich ‚in ihrer Lehre, ihrer Gestalt und ihrer Ordnung von der Heiligen Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften bestimmen läßt und damit bezeugt, daß sie durch ihr Bekenntnis allezeit zum Bekennen aufgerufen ist“¹¹⁰.

An der aus dem antiunionistischen Reflex gespeisten Haltung der bayerischen Kirchenleitung, wie sie in dem Schreiben an die Geistlichen und Religionslehrer vom 9. Januar 1936 und in der Erklärung des Lutherrates vom 17. Februar 1937 auf den Punkt gebracht wurde, änderte sich bis zum Ende der Amtszeit von Landesbischof Meiser im Grundsatz nichts mehr¹¹¹. Es blieb bei den formelhaft wiederholten Feststellungen, die Barmer Erklärung sei lediglich ein gemeinsames Wort zur Abwehr von Irrlehren, führe zur Heiligen Schrift und den reformatorischen Bekenntnissen zurück, sei einer Auslegung durch diese Bekenntnisse bedürftig und dürfe nicht als kirchengründendes Bekenntnis betrachtet werden. Demgegenüber bezeichneten Martin Niemöller, Dietrich Bonhoeffer und andere bedeutende Bekenntnistheologen die Barmer Erklärung ab Herbst

110 Der Lutherrat zitierte in seiner Stellungnahme hier die Erklärung des Deutschen Lutherischen Tages in Hannover „Gestalt und Ordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche“ vom 5.7.1935 (Abdruck: *Schmidt*, Bekenntnisse 3 [wie Anm. 90], 146f.).

111 Zu diesem Urteil kam für die lutherischen Kirchen insgesamt schon 1955 *Brunotte*, Heinz: Die theologische Erklärung von Barmen und ihr Verhältnis zum lutherischen Bekenntnis. In: Ders.: Bekenntnis und Kirchenverfassung. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte (AKiZ B 3). Göttingen 1977, 149–175, hier: 150.

1935 offen als Bekenntnis¹¹². Die altpreußische Bekenntnissynode vom 10. bis 13. Mai 1937 in Halle nahm die Erklärung dann sogar in das Ordinationsgelübde auf¹¹³. Die Gegenposition zur bayerischen Kirchenleitung vertrat auch der Rat der rheinischen Bekenntnissynode, der „Barmen“ und „Bekennende Kirche“ jetzt völlig identifizierte und die Bekennende Kirche nur noch dort sah, wo die Kirchenleitung durch bekenntniskirchliche Organe ausgeübt wurde¹¹⁴.

Die ekklesiologischen Konzeptionen, wie sie in der unterschiedlichen Bewertung der Barmer Erklärung durch die bayerische Kirchenleitung und den Lutherrat auf der einen und die von der Vorläufigen Kirchenleitung repräsentierten Bruderräte auf der anderen Seite sichtbar wurden, waren in letzter Konsequenz nicht vermittelbar. Mit Rücksicht auf die aggressiv kirchen- und christentumsfeindliche Politik des NS-Staates beteiligte sich die bayerische Kirchenleitung zwar noch an verschiedenen Kampfbündnissen mit der Vorläufigen Kirchenleitung¹¹⁵ und auch an weiteren

112 Vgl. *Ludwig*, Deutung (wie Anm. 10), 72.

113 KJ 1933–1944, 182. In einer Erklärung zu den Hallenser Beschlüssen kritisierte der Lutherrat, durch die Aufnahme in das Ordinationsformular für Lutheraner, Reformierte und Unierte sei die Barmer Theologische Erklärung „ein alle in gleicher Weise bindendes Unionsbekenntnis geworden, das den Anschein erweckt, als seien die Bekenntnisse der Reformation ungenügend zur Abwehr der gegenwärtigen Irrlehren“ (JK 5 [1937], 595–597, Zitat: 596).

114 Vgl. das Rundschreiben vom 30.4.1937, in dem es hieß: „Wer ‚Bekennende Kirche‘ sagt, sagt ‚Barmen‘, und wer ‚Barmen‘ sagt, sagt ‚Bekennende Kirche‘! [...] Wer ‚Bekennende Kirche‘ sagt, sagt Bekenntnissynode, Bruderrat und Rat, und wer Bekenntnissynode, Bruderrat und Rat sagt, sagt ‚Bekennende Kirche‘!“ (EvAKiZ München, C 3. 19).

115 So waren Meiser und Breit im März 1937 am Zustandekommen einer Vereinbarung über eine Arbeitsgemeinschaft von Lutherrat und Vorläufiger Kirchenleitung beteiligt (vgl. dazu *Schulze*, Verantwortung 3 [wie Anm. 39], 167–182, 190–206) und im Juli 1937 an der Entstehung des Kasseler Gremiums (vgl. ebd., 515–533, 542–551 und passim; vgl. dazu auch *Meier*, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 3: Im Zeichen des Zweiten

Neuordnungsversuchen¹¹⁶, betrachtete den Weg der gemeinsamen Reichsbekennnissynoden jedoch definitiv als beendet¹¹⁷. Der bayerische Weg richtete sich jetzt vielmehr auf den Zusammenschluss der lutherischen Kirchen zu einer vereinten lutherischen Kirche Deutschlands. Dafür aber bedurfte es der Barmer Erklärung nicht. Meiser persönlich beurteilte die Erklärung aufgrund der Sprengkraft, die sie in der Bekennenden Kirche entfaltet hatte, zunehmend kritisch. Als sein württembergischer Amtskollege Theophil Wurm auf der Grundlage von 13 „Sätzen über Auftrag und Dienst der Kirche“¹¹⁸ 1942 einen neuen Versuch unternahm, den restlos zerstrittenen deutschen Protestantismus zu einigen, äußerte Meiser den Wunsch, dass diese Sätze „nicht wie die Theologische Erklärung von Barmen Ursache neuer Spaltung“ würden¹¹⁹.

Weltkrieges. Halle/Saale 1984, 26–33).

116 So z. B. 1938 am Essener Kolloquium (vgl. dazu *Niesel*, Kirche [wie Anm. 4], 163–167, hier: 163; *Niemöller*, Barmen I [wie Anm. 2], 247, sowie die Mitschrift Meisers von der Abschlussbesprechung des Essener Kolloquiums am 30.4.1938: LAELKB, 101/36-103 [Nachlass Meiser]) und am Kirchlichen Einigungswerk von Theophil Wurm (vgl. dazu unten Anm. 118).

117 Vgl. dazu das Schreiben des Lutherratsvorsitzenden Thomas Breit an die Vorläufige Kirchenleitung vom 11.11.1937, in dem er zu der Bitte der Vorläufigen Leitung, eine neue Reichsbekennnissynode einzuberufen, mitteilte: „Der Weg der Bekennnissynoden [...] scheint uns [d. h. dem Lutherrat] mit der Synode von Bad Oeynhausen an sein Ende gekommen zu sein. [...] Seit [...] Oeynhausen sind [...] die zwischen der Vorläufigen Leitung [...] und den durch uns vertretenen Kirchen kontroversen Fragen unerledigt geblieben, sodaß eine gemeinsame Synode [...] nicht erwünscht sein kann“ (LKA Hannover, D 15 I, Lutherrat Berlin, Nr. 6; vgl. dazu auch *Schulze*, Verantwortung 3 [wie Anm. 39], 413, 447, 693, Anm. 36).

118 Vgl. dazu *Thierfelder*, Jörg: Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm (AKiZ B 1). Göttingen 1975.

119 Schreiben an Wurm vom 17.7.1942, zit. bei *Baier*, Helmut: Kirche in Not. Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg (EKGB 57). Neustadt/Aisch 1979, 307.

Auch für die Neuordnung der Deutschen Evangelischen Kirche hielt die bayerische Kirchenleitung die Barmer Theologische Erklärung nicht für notwendig. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist die „Erklärung bayerischer Geistlicher zur Frage: Kirchenordnung und Bekenntnis“ vom 7. Dezember 1944¹²⁰, in der Meiser, Wilhelm Bogner und andere führende bayerische Geistliche ihre Vorstellungen zur Neuordnung ausführten. Eine konstitutive Rolle gestanden sie der Barmer Erklärung dabei nicht zu; der einzige Satz, in dem Barmen überhaupt erwähnt wurde, wiederholte nur den sattsam bekannten bayerischen Standpunkt: „Die Barmer theologische Erklärung kann nicht als ein neues Unionsbekenntnis für die künftige Kirche betrachtet werden.“¹²¹ Im Gegensatz zu den Bruderräten¹²² verzichtete der bayerische Landeskirchenrat anlässlich des 10. Jubiläums von Barmen im Mai 1944 auf offizielle Erklärungen¹²³. Als der Bruderrat der bayerischen Pfarrerbruderschaft nach Kriegsende forderte, die Barmer Erklärung in die künftige Verfassung der VELKD aufzunehmen¹²⁴, stellte sich Meiser schließlich auf den Standpunkt, „daß der Kirchenkampf auch ohne Barmen vom Lutherischen Bekenntnis her hätte geführt werden können“¹²⁵.

120 Abdruck ebd., 425–427.

121 Ebd., 427.

122 So richtete der altpreußische Bruderrat zu Pfingsten 1944 ein Wort an die Gemeinden, das an die Theologische Erklärung von Barmen erinnerte (Abdruck: KJ 1933–1944, 391f.).

123 Vgl. *Baier*, Kirche (wie Anm. 119), 310, Anm. 163.

124 Vgl. dazu unten Anm. 133.

125 Votum Meisers auf der Besprechung des Landeskirchenrats mit Vertretern des Bruderrats am 13.6.1947, zit. nach *Blendinger*, Hermann: Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945–1990. Stuttgart 2000, 85.

7. Die Barmer Theologische Erklärung und die bayerische Kirchenleitung in der Nachkriegszeit

Es ist wohl nicht ungerechtfertigt, zu behaupten, dass die Auseinandersetzungen um die Barmer Erklärung bei der bayerischen Kirchenleitung im Verlauf der NS-Zeit zu einem „Barmen-Trauma als jüngste Schicht des älteren Unions-Traumas“¹²⁶ führten und es durchaus in ihrem Sinn gewesen wäre, wenn sie sich mit Barmen nach Ende des Zweiten Weltkriegs nicht mehr hätte befassen müssen. Im Rahmen der Neuorganisation des deutschen Protestantismus in der EKD¹²⁷ und der von Meiser forcierten Gründung der VELKD¹²⁸ kam sie jedoch auch jetzt nicht umhin, Stellung zu Barmen zu beziehen. Erneut stand die Frage im Raum, in welcher Weise die Barmer Erklärung zu bewerten sei, wie sie sich zu den reformatorischen Bekenntnissen verhielt und was sie für die Gemeinschaft der protestantischen Kirchen untereinander bedeutete. Dabei verfolgte die bayerische Kirchenleitung im Grundsatz dieselbe Linie wie in der Zeit der NS-Herrschaft. Im Herbst 1946 lieferte der inzwischen zum Oberkirchenrat und Mitglied der Kirchenleitung avancierte Christian Stoll auf eine Anfrage des Bruderrates der EKD mit seiner Schrift „Die Theologische Erklärung von Barmen im

126 So *Smith-von Osten*, Annemarie: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ B 9). Göttingen 1980, 150.

127 Zur Entstehung der EKD vgl. *Smith-von Osten*, Treysa (wie Anm. 126); zur Rolle Meisers im Rat der EKD vgl. *Fix*, Karl-Heinz: Kirchenbund – nicht Kirche. Hans Meiser als Mitglied des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Herold / Nicolaisen, Meiser (wie Anm. 44), 120–137.

128 Zur Gründungsgeschichte der VELKD vgl. *Schneider*, Zeitgeist (wie Anm. 98), 211–263; *Schneider*, Thomas Martin (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 1945–1948 (AKiZ. B 15). Göttingen 2009; *Hauschild*, Wolf-Dieter: Lutherische Einigungsbemühungen und die Gründung der Vereinigten-Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. In: Herold / Nicolaisen, Meiser (wie Anm. 44), 105–119, hier: 115–119.

Urteil des lutherischen Bekenntnisses¹²⁹ gleichsam die summa der von der bayerischen Kirchenleitung unter Landesbischof Meiser vertretenen lutherisch-konfessionellen Position zu Barmen. Stolls Fazit lautete:

„In der dankbaren Anerkennung der Absicht und des Zieles der Barmer Theologischen Erklärung, nämlich in einer bestimmten Lage [...] ein gemeinsames christliches Zeugnis gegen die falschen Lehren der Deutschen Christen abzulegen, wissen wir uns eins mit allen zum Bekennen der biblischen Wahrheit aufgerufenen und bereiten Kirchen und Gemeinden. Da wir aber dadurch gemahnt sind, unser Bekenntnis erneut zu befragen und zu bezeugen, müssen wir feststellen, daß die Barmer Theologische Erklärung weithin unklar und verkürzt und darum mißverständlich redet und keinesfalls als vollgültiges Zeugnis einer bekenntnisgebundenen lutherischen Kirche gelten kann. Die Treue gegen ihr Bekenntnis verbietet es darum der lutherischen Kirche, die Barmer Sätze als verbindliche Lehraussagen z. B. in das Ordinationsgelübde aufzunehmen oder sie wie eine Konkordie als Grundlage der ‚Evangelischen Kirche in Deutschland‘ anzusehen. Dagegen wird ihr die Barmer Theologische Erklärung eine stete Mahnung sein, in den Reichtum ihres Bekenntnisses einzudringen und von neuem das seit dem Einbruch der Aufklärung abgebrochene kirchliche Lehrgespräch zwischen den Bekenntnissen der Reformation wieder aufzunehmen.“¹³⁰

129 Erschienen als Heft 2 der im Auftrag des Lutherrates von Stoll selbst herausgegebenen Reihe „Kirchlich-Theologische Hefte“ 1946 im Verlag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

130 Ebd., 15f. Bezeichnenderweise bezog sich Stoll in seinem Fazit auf die Erklärung des Lutherrates vom 17.2.1937, deren Inhalt er als „auch heute noch nicht überholt“ bezeichnete und deren vollen Wortlaut er in einer Anmerkung zitierte (ebd., 18f.).

Diese Äußerungen zeigen wie schon ein früherer Aufsatz von Stoll¹³¹, dass es auch nach Kriegsende wieder die „notorische Unionsphobie“ war, die die bayerische Kirchenleitung dazu veranlasste, „jenes überragende Bekenntnisereignis“ von Barmen „einzuschränken oder gar – manchmal auch in kleinlicher Weise – zu minimalisieren“¹³². Hatte die Kirchenleitung sich während der NS-Zeit noch gegen die Gründung einer neuen, bekennenden Kirche auf Basis der Barmer Erklärung gewandt, so versuchte sie nun zu verhindern, dass sich die EKD auf der Grundlage von Barmen als Kirche im vollen Sinn konstituierte. Eine wirkliche Kirche sah sie nur in der VELKD, die einheitlich auf das lutherische Bekenntnis gegründet werden konnte. Um zu verhindern, dass sich die EKD zu mehr als einem Kirchenbund entwickelte, fuhr sie fort, die Bedeutung von Barmen zu „minimalisieren“. Das in der Entstehungsphase von VELKD und EKD speziell bei Meiser anzutreffende, manchmal in der Tat „kleinliche“ Verhalten ist aber nur zu verstehen, wenn neben seinem neulutherischen Bekenntnis- und Kirchenverständnis zugleich bedacht wird, dass er inner- und außerhalb der Landeskirche nicht nur unter dem Druck von Barmen-Befürwortern¹³³, sondern auch von lutherischen „Ultras“¹³⁴ stand. Letztere sahen wie

131 Stolls Aufsatz „Die Lage der lutherischen Kirche innerhalb des deutschen Gesamtprotestantismus“ war am 18.5.1946 in Nr. 3 der Nachrichten für die Evangelisch-Lutherischen Geistlichen in Bayern erschienen. Vgl. dazu *Smith-von Osten*, Treysa (wie Anm. 126), 181–184.

132 *Hauschild*, Selbstbewußtsein (wie Anm. 31), 379.

133 So forderte die bayerische Pfarrerbruderschaft auf ihrer Pfingsttagung 1947: „In der Verfassung der zukünftigen VELKD muß in geeigneter, jedes Mißverständnis ausschließender Weise bezeugt werden, daß die Theologische Erklärung von Barmen, zu der wir uns 1934 bekannt haben, auch für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern gilt“ (*Blendinger*, Aufbruch [wie Anm. 125], 85).

134 So Theophil Wurm 1948 auf der Kirchenversammlung in Eisenach, zit. nach *Smith-von Osten*, Treysa (wie Anm. 126), 307.

schon 1934 in jedem Barmen-Bezug einen Verrat am lutherischen Bekenntnis.

Zu den „Ultras“ gehörten in Bayern neben Hermann Sasse und Werner Elert¹³⁵ vor allem der Schwabacher Konvent unter Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf¹³⁶, außerhalb Bayerns die freikirchlichen Altlutheraner, die den Kirchen des Lutherrats sogar die Kirchengemeinschaft aufkündigten, weil sie sich an der EKD beteiligten¹³⁷. Diese doppelte Frontstellung führte dazu, dass Meiser Barmen zwar nicht ganz aus der Verfassung der VELKD heraushalten konnte, andererseits aber positive Aussagen über Barmen möglichst gering zu halten versuchte. So wurde die Barmer Erklärung im Entwurf der bayerischen Landessynode für die Verfassung der VELKD vom 31. Oktober 1947 im Grundlagenartikel nicht erwähnt. In Artikel 2, der das Verhältnis der VELKD zu anderen deutschen evangelischen Kirchen regelte, hieß es dann, die „Vereinigte Kirche, mit den anderen evangelischen Kirchen in Deutschland zu einem Bunden bekenntnisbestimmter Kirchen zusammengeschlossen, wahrt und fördert die im Kampf um das Bekenntnis geschenkte, auf der Bekenntnissynode von Barmen 1934 bezeugte Gemeinschaft“¹³⁸. Die am 8. Juli 1948 in Eisenach verabschiedete Verfassung der VELKD erwähnte darüber hinaus die in Barmen „ausgesprochenen Verwerfungen“, die „in

135 Zu den Stellungnahmen von Sasse und Elert vgl. ebd., 300–305.

136 Der Schwabacher Konvent betrachtete den nach Kriegsende eingeschlagenen Weg der entstehenden EKD als bekenntniswidrig und lehnte besonders eine Bindung an Barmen ab. Nach der Verabschiedung der Grundordnung der EKD warf Hopf der bayerischen Landessynode bekenntniswidriges Handeln und den Bruch der Kirchenverfassung vor (vgl. ebd., 305–307; vgl. dazu auch *Bohne*, Dominik: Friedrich Wilhelm Hopf 1910–1982. Pfarrer, Kirchenpolitiker, theologischer Publizist, Mann der Mission [Materialien Reicher Ebrachgrund 5]. Mühlhausen 2001, 135–174).

137 Vgl. dazu *Schneider*, *Zeitgeist* (wie Anm. 97), 260–262.

138 Zit. nach dem Wiederabdruck in: *Schneider*, *Protokolle* (wie Anm. 128), 481–488, Zitat: 482.

ihrer Auslegung durch das lutherische Bekenntnis“ für das „kirchliche Handeln“ der Gliedkirchen der VELKD „maßgebend“ bleiben sollten¹³⁹.

Damit hatte sich die von der bayerischen Kirchenleitung unter Landesbischof Hans Meiser durchgängig verfolgte Linie ‚Barmen als Abwehr: ja – als Bekenntnis: nein‘ für die VELKD auch verfassungsrechtlich niedergeschlagen. Bei den Debatten um die Grundordnung der EKD¹⁴⁰ konnte sich Meiser zwar nicht in allen Punkten durchsetzen, nicht zuletzt dem bayerischen Einfluss aber war es geschuldet, dass die Barmer Theologische Erklärung in der am 13. Juli 1948 verabschiedeten Fassung weder explizit erwähnt noch als kirchliches Bekenntnis aufgeführt wurde. In Artikel 1, Absatz 2, hieß es dann, die EKD bejahe „mit ihren Gliedkirchen [...] die von der ersten Bekenntnissynode in Barmen getroffenen Entscheidungen“ und wisse „sich verpflichtet, als bekennende Kirche die Erkenntnisse des Kirchenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen“¹⁴¹. Mit dieser Formulierung war gewährleistet, dass die Barmer Erklärung nicht als Bekenntnis der EKD verstanden werden konnte¹⁴². In der bayerischen Landeskirche selbst wurde nach dem Zweiten Weltkrieg von der Kirchenleitung und der großen Mehrheit der Pfarrer ohnehin keine Notwendigkeit für eine Änderung der Kirchenverfassung gesehen, so dass es gar nicht erst

139 Zit. nach *Brunotte*, Erklärung (wie Anm. 111), 172.

140 Vgl. dazu *Smith-von Osten*, Treysa (wie Anm. 126), besonders 322–369.

141 Abdruck der Grundordnung u. a. bei *Nicolaisen*, Carsten / *Schulze*, Nora Andrea (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 2: 1947/48 (AKiZ A 6). Göttingen 1997, 524–535, Zitate: 524. Zur Geschichte und zum Verständnis von Artikel 1, Absatz 2, der Grundordnung vgl. *Brunotte*, Heinz: Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ihre Entstehung und ihre Probleme. Berlin 1954, 125–132.

142 Vgl. dazu *Claessen*, Herbert: Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Kommentar und Geschichte. Hg. von Burkhard Guntau. Stuttgart 2007, 209.

zu einer Diskussion über die Aufnahme von Barmen in die bayerische Kirchenverfassung kam¹⁴³.

Rückblickend unterschied Meiser bei der Bewertung von Barmen zwischen der Barmer Reichsbekennnissynode als Ereignis von kirchengeschichtlicher Bedeutung und den positiven Lehraussagen der Barmer Theologischen Erklärung, die sich für das Verhältnis der protestantischen Konfessionen zueinander trennend ausgewirkt hätten. So urteilte er gegenüber dem Presbyterium der evangelisch-reformierten Gemeinde von Barmen-Gemarkte schon 1940, man werde „die Geschichte der vergangenen Jahre nicht schreiben können, ohne dabei der Bekenntnissynode von Barmen in besonderer Weise zu gedenken. Aber auch wenn die Geschichtsschreibung ihrer vergäße“, werde „doch die Verbundenheit, die jener Tag schuf, ein immerwährendes Geschenk an uns alle sein“¹⁴⁴. Als es 1951 im Zusammenhang der Neuordnung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union zu einem schriftlichen Schlagabtausch zwischen ihm und dem Präses der altpreußischen Generalsynode, Lothar Kreyssig, kam, stellte Meiser hingegen fest, „die positiven Aussagen über das Verständnis von Barmen“ hätten „immer nur dahin geführt, daß uns die bekenntnismäßigen Unterschiede deutlicher geworden sind“. Ohne theologische Gespräche könnten Lutheraner und Reformierte eben nicht „in der gleichen Kirche sein“¹⁴⁵.

8. Ein Traditionsbruch

Das Schreiben Meisers an Kreyssig belegt nur einmal mehr: Die aus einem neulutherischen Bekenntnis- und Kirchenverständnis gespeiste, von der Haltung des bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche begünstigte Furcht vor einer Union versperrte der bayeri-

143 Vgl. dazu und zu Ausnahmen wie Walther Fürst und Karl Steinbauer, die eine Strukturdebatte forderten, *Blendinger*, Aufbruch (wie Anm. 125), 226–228.

144 Schreiben vom 18.12.1940: LAELKB, 101/36-240 (Nachlass Meiser).

145 KJ 1951, 62; vgl. dazu auch *Fix*, Kirchenbund (wie Anm. 127), 127f.

schen Kirchenleitung eine konstruktive Auseinandersetzung mit der Barmer Erklärung und ihren positiven Bekenntnisaussagen. Das Festhalten am lutherischen Bekenntnis, zu dessen Bewahrung und Reinhaltung sich die Kirchenleitung auf Grund der theologischen und kirchlichen Traditionen der bayerischen Landeskirche verpflichtet sah, befähigte sie auf der einen Seite dazu, sich gegen die Deutschen Christen zu stellen, einen bedeutenden Beitrag zur Entstehung der Bekennenden Kirche zu leisten und sich an Barmen zu beteiligen. Gegen die in der frühen Kirchenkampfgeschichtsschreibung übliche – und auch heute gelegentlich noch anzutreffende – Abwertung der lutherisch-konfessionellen Kräfte, die unter Meisers Führung standen¹⁴⁶, hat Wolf-Dieter Hauschild zu Recht darauf hingewiesen, sie hätten „eine Grundlegung der bekennenden Kirche und – in politischer Sicht – eine Blockade der Gleichschaltung“ geleistet. Ihr „Festhalten am historischen Bekenntnis“ sei nicht weniger „eindrucksvoll“, ja „vordergründig“ sogar „wirkungsvoller“ als „das Bemühen um ein aktuelles Bekennen bei den [...] Bruderräten“ gewesen¹⁴⁷.

Auf der anderen Seite aber hatte das „Festhalten am historischen Bekenntnis“ zur Folge, dass die bayerische Kirchenleitung mit ihren beharrlich vorgetragenen Vorbehalten gegen die Barmer Erklärung und die Durchführung der Beschlüsse der Bekenntnissynoden auch nicht weniger zur Spaltung der Bekennenden Kirche beitrug als der „Bekenntnisverein von Barmen“, wie Thomas Breit die kompromiss-

146 Die frühen Kirchenkampfdarstellungen sind weithin von den Beteiligten selbst verfasst worden. Zahlreiche Darstellungen stammen von Mitgliedern des bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche und haben deren Sichtweisen und Urteile weitertransportiert. Diese Tradition findet sich auch noch in jüngerer Literatur, wo die lutherisch-konfessionellen Kräfte – vor allem Meiser – als starrsinnig-querulantischer Spaltpilz erscheinen können (so etwa bei *Besier*, Kirchen [wie Anm. 70], passim, oder gelegentlich auch bei *Smith-von Osten*, Treysa [wie Anm. 126]).

147 *Hauschild*, Selbstbewußtsein (wie Anm. 31), 377.

losen Verfechter von Barmen und Dahlem 1937 abfällig bezeichnete¹⁴⁸. Diese Spaltung schwächte die Schlagkraft der Bekennenden Kirche gegenüber dem NS-Staat nachhaltig, was die Kirchenleitung aber meinte in Kauf nehmen zu müssen, da sie ihre primäre Aufgabe darin sah, das lutherische Bekenntnis zu bewahren. Angesichts der Herausforderungen des NS-Unrechtsregimes war das Zerbrechen der Bekennenden Kirche freilich ein hoher Preis. Die „ekklesiologische Beanspruchung der Theologischen Erklärung als eines Fundamentalbekenntnisses“¹⁴⁹ durch die Bruderräte, ihre von der neulutherischen Theologie und vom lutherischen Unionstrauma des 19. Jahrhunderts herrührenden Prägungen machten der bayerischen Kirchenleitung jedoch unmöglich, was unter anderen theologischen und kirchenpolitischen Voraussetzungen „müheles“ hätte „gelingen können“ – nämlich „die Barmer Theologische Erklärung lutherisch zu vereinnahmen oder als dem lutherischen Bekenntnis entsprechend zu akzeptieren“¹⁵⁰.

Der bayerische Weg nach Barmen führte jedoch in die entgegengesetzte Richtung, nämlich zu der bereits zitierten Feststellung Stolls, dass die Barmer Theologische Erklärung „keinesfalls als vollgültiges Zeugnis einer bekenntnisgebundenen lutherischen Kirche gelten kann“¹⁵¹. Wer heute über eine Aufnahme der Barmer Theologischen Erklärung in die Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern diskutiert, wird deshalb bei der damaligen Kirchenleitung keinen unmittelbaren Anknüpfungspunkt dafür finden. Vor dem historischen Hintergrund würde die Aufnahme der Barmer Erklärung in die Kirchenverfassung vielmehr einen Traditionsbruch darstellen – einen Bruch mit neulutherischen theologischen Traditio-

148 Auf der Sitzung des Lutherrats am 22.4.1937 (zit. nach *Schulze*, Verantwortung 3 [wie Anm. 38], 277).

149 *Hauschild*, Selbstbewußtsein (wie Anm. 31), 380.

150 Ebd., 379

151 Vgl. oben Anm. 129 und 130.

nen des 19. Jahrhunderts, die die Landeskirche bis weit in das 20. Jahrhundert hinein tief geprägt haben, und nicht zuletzt einen erneuten Bruch mit der „Ära Meiser“¹⁵². 80 Jahre nach Barmen ist eine zentrale Forderung der damaligen bayerischen Kirchenleitung allerdings erfüllt: Hans Meiser, Christian Stoll und andere haben stets die Aufnahme von Lehrgesprächen zwischen den protestantischen Konfessionen angemahnt. Dies ist längst geschehen. Vor mehr als vier Jahrzehnten – am 16. März 1973 – haben die reformatorischen Kirchen in Europa die Leuenberger Konkordie angenommen, die die Kirchengemeinschaft von Lutheranern, Reformierten und Unierten ermöglicht¹⁵³. Damit steht eine Diskussion über die Barmer Theologische Erklärung in der bayerischen Landeskirche heute unter entscheidend anderen Voraussetzungen als während der Amtszeit von Landesbischof Hans Meiser.

152 Als „Ära Meiser“ bezeichnete schon Georg Merkel in seinem Nachruf „Altlandesbischof D. Hans Meiser“ die Amtszeit Meisers (Nürnberger Evangelisches Gemeindeblatt vom 17.6.1956, 3).

153 Text: *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*. Dreisprachige Ausgabe mit einer Einleitung von Michael Bünker. Im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa hg. von Michael Bünker und Martin Friedrich. Leipzig 2013. Vgl. dazu auch Neuser, Wilhelm H.: Die Entstehung und theologische Formung der Leuenberger Konkordie 1971 bis 1973 (Theologie, Forschung und Wissenschaft 7). Münster 2003.

Die Evangelisch-Lutherischen Kirchen Hamburgs und Schleswig-Holsteins nach 1945: Die politische Haltung der kirchlichen Mehrheit*

Stephan Linck

Die ersten beiden Nachkriegsjahrzehnte sind in den nordelbischen Landeskirchen geprägt von einem verdrängenden und entschuldigenden Umgang mit der NS-Vergangenheit, einer weitgehenden Ausblendung des Judentums und einem konfrontativen Antikommunismus, der wesentlich durch die Aufnahme der Flüchtlinge aus Ostdeutschland bestimmt war. Neuorientierungen, die sich in anderen Landeskirchen vollzogen, waren in den lutherischen Landeskirchen des Nordens weniger prägend¹. Auch wenn hier mehrheitlich

* Der Beitrag basiert auf dem Buch *Linck, Stephan: Neue Anfänge? Der Umgang der Evangelischen Kirche mit der NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum. Die Landeskirchen in Nordelbien. Band I: 1945–1965.* Kiel 2013. Er ist Ergebnis eines Forschungsprojektes, das die Nordelbische Kirche in Auftrag gegeben hat und von der Nordkirche weitergeführt wird. Bis zum Jahr 2015 soll der kirchliche Umgang mit der NS-Vergangenheit und das Verhältnis zum Judentum für die Jahre 1945 bis 1990 untersucht werden, um dann die Ergebnisse in einer kleinen Wanderausstellung zur Diskussion zu stellen. Als erstes Ergebnis dieses Projektes wurde im November 2013 der erste Band der Untersuchung, der den Zeitraum 1945 bis 1965 umfasst, vorgelegt.

1 Vgl. im Überblick *Friedrich, Norbert / Jähnichen, Traugott* (Hg.): *Gesellschaftspolitische Neuorientierungen des Protestantismus in der Nachkriegszeit.* Münster 2002; *Hey, Bernd* (Hg.): *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel.* Bielefeld 2001; *Lepp, Claudia / Nowak, Kurt* (Hg.): *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90).* Göttingen 2001; *Greschat, Martin:* *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963.* Paderborn 2010. Für die untersuchten Landeskirchen liegen bisher nur wenige Darstellungen vor, die vorrangig die ersten Jahre nach 1945 thematisieren. Siehe *Linck, Neue Anfänge?* (wie Anm. *), 21–29. Einen Überblick über den Forschungsstand der anderen Landeskirchen gibt der Sammelband: *Gailus, Manfred / Krogel, Wolfgang* (Hg.): *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegs-*

eine gemeinsame Positionierung stattfand, so war diese doch nicht konfliktfrei. Die Auseinandersetzungen mit der jeweiligen Minderheit lassen vielfach bereits die Wandlungen erkennen, die sich ab Mitte der 1960er Jahre vollzogen². Gleichzeitig gestalteten sich die Diskurse innerhalb der Landeskirchen zum Teil sehr unterschiedlich³.

Die NS-Zeit war in vielerlei Hinsicht prägend für die Nachkriegsentwicklung der protestantischen Kirchen⁴. Die nationalprotestantische Mentalität, die sich im ausgehenden 19. Jahrhundert verfestigt hatte, war besonders im lutherischen Norden bestimmend für die

geschichte 1930 bis 2000. Berlin 2006; zu den niedersächsischen ev.-luth. Landeskirchen liegen vor: *Pollmann*, Klaus Erich (Hg.): Kirche in den fünfziger Jahren. Die Braunschweigische evangelisch-lutherische Landeskirche. Braunschweig 1997; sowie *Große*, Heinrich / *Otte*, Hans / *Perels*, Joachim (Hg.): Neubeginn nach der NS-Herrschaft? Die hannoversche Landeskirche nach 1945. Hannover 2002.

- 2 Ich beziehe mich hier auf *Ruddies*, Hartmut: Protestantismus und Demokratie in Westdeutschland. In: *Lepp*, Claudia / *Nowak*, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001, 206–227; bzw. *Ruddies*, Hartmut: Strukturmerkmale des deutschen Protestantismus vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik. In: Grunewald, Michel / Puschner, Uwe (Hg.): Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963). Bern 2008, 61–71.
- 3 Insgesamt gehe ich nicht von einer ungebrochenen Kontinuität des Nationalprotestantismus aus. Für die untersuchten Landeskirchen gilt aber, so die These, mehrheitlich eine nur leicht gebrochene Kontinuität bzw. Wiederherstellung nationalprotestantischer Dominanz. Hier eine Tiefenschärfe für diese Region zu erlangen ist Ziel dieser Studie. Vgl. *Pollack*, Detlef: Abbrechende Kontinuitätslinien im deutschen Protestantismus. In: Gailus, Manfred / Lehmann, Hartmut (Hg.): Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes. Göttingen 2005, 453–466.
- 4 Vgl. *Krondorfer*, Björn / *Kellenbach*, Katharina von / *Reck*, Norbert: Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945. Gütersloh 2006; *Scherzberg*, Lucia (Hg.): Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich. Paderborn 2005.

Haltung der evangelischen Landeskirchen. Ihre Hauptmerkmale sind eine starke Fixierung auf die jeweilige Landesherrschaft als Obrigkeit, ein übersteigter Nationalismus und davon abgeleitet ein Rassismus und Antisemitismus⁵. Diese Haltung war kaum imstande, die Niederlage des Ersten Weltkriegs zu akzeptieren und ein positives Verhältnis zur Weimarer Demokratie zu entwickeln, der man sowohl die Absetzung der „lutherischen“ Obrigkeit als auch die Kriegsniederlage anlastete.

Hieraus ergab sich bereits in den Anfangsjahren der Weimarer Republik eine Hinwendung zu völkisch-antisemitischen Gruppierungen⁶. Dieser Entwicklung war sicherlich zuträglich, dass es dem Protestantismus nicht gelang, eine konfessionell gebundene Partei zu etablieren, wie sie der Katholizismus mit dem Zentrum und der Bayernpartei hatte. Dadurch wandte sich insbesondere die evangelische Bevölkerung in Norddeutschland frühzeitig dem Nationalsozialismus zu. Die evangelischen Landeskirchen hatten dem nichts entgegenzusetzen, vor allem fehlte ihnen insbesondere im ländlichen Raum auch der Wille dazu. Der Beginn der NS-Herrschaft 1933 ist damit durch eine breite Zustimmung der protestantischen Bevölkerung und der evangelischen Kirche gekennzeichnet⁷. Auch wenn sich in den folgenden Jahren der NS-Herrschaft starke Strömungen im Protestantismus der vollständigen Unterwerfung der Kirche unter die NS-Ideologie entzogen oder sich dagegen zur Wehr setzten, konnte der NS-Staat doch auf eine starke protestantische Zustim-

5 Vgl. im Überblick: *Gailus/Lehmann* (Hg.): Nationalprotestantische Mentalitäten (wie Anm. 3).

6 Bspw. für Schleswig-Holstein *Linck*, Stephan: „Aufschrei eines gequälten und geknechteten Volkes“. Antisemitismus und völkisches Denken in der ev.-luth. Landeskirche Schleswig-Holstein zur Zeit der Weimarer Republik. In: *ISHZ* 52/53 (2010/2011), 4–15.

7 Vgl. *Brakelmann*, Günter: Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen. Münster 2010; *Scholder*, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen. Berlin 1980.

mung zur zunehmenden Ausgrenzung des Judentums ebenso wie im Zweiten Weltkrieg zum „Kreuzzug gegen den Bolschewismus“ bauen⁸. Vordergründig betrachtet stand die evangelische Kirche am Kriegsende vor einem Scherbenhaufen, den das eigene Handeln verursacht hatte. Weite Teile des Protestantismus hatten sogar der Ausgrenzung und Verfolgung protestantischer Christen jüdischer Herkunft zugestimmt, und völlig unreflektiert hatte man mit den eigenen Kirchenbüchern ausgerechnet mit Hilfe der Taufbelege Menschen der Verfolgung ausgeliefert⁹.

Politische Kirche

Die Niederlage Deutschlands wurde in der evangelischen Kirche im Westen Deutschlands unterschiedlich verarbeitet. Eine Minderheit im Protestantismus, die vor allem in den unierten Landeskirchen stark war, wollte die beginnende Blockkonfrontation und die sich abzeichnende Teilung Deutschlands durch eine neutralistische Haltung, kombiniert mit einem starken Pazifismus, abwenden. Hierbei vollzog bzw. verstärkte sich auch eine deutliche Zuwendung zu sozialistischem Gedankengut. Die größtenteils zu den lutherischen Landeskirchen gehörende Mehrheit hingegen wurde durch die Flüchtlinge und Vertriebenen in ihrer antikommunistischen Haltung bestärkt und war aus diesem Grund schon früh bereit, eher eine Teilung Deutschlands zu akzeptieren als politische Zugeständnisse gegenüber der Sowjetunion bei einer Neuordnung des Landes; dabei wurde auch die Remilitarisierung Westdeutschlands hingenommen.

8 Vgl. u. a. *Brakelmann*, Günter (Hg.): *Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkriegs*. München 1979; *Kaiser*, Jochen-Christoph: *Der Zweite Weltkrieg und der deutsche Protestantismus. Einige Anmerkungen*. In: Hummel, Karl-Joseph / Kösters, Christoph (Hg.): *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*. Paderborn 2007, 217–233.

9 Vgl. *Gailus*, Manfred (Hg.): *Kirchliche Amtshilfe. Die evangelischen Kirchen und die Judenverfolgung im ‚Dritten Reich‘*. Göttingen 2008.

Beide Positionen speisten sich aus älteren Traditionen, deren Gegensatz bereits im Kirchenkampf während des NS-Staates aufgebrochen war. Das sollte noch Jahrzehnte die Kontroversen des westdeutschen Protestantismus prägen: „Dass sich im neueren deutschen Protestantismus, auch noch durch die Fernwirkungen der Reformation bestimmt, ein minoritäres Projekt der Freiheit, das sich einem Lernprozess gegenüber der Demokratie aussetzte, und ein majoritäres Projekt der Ordnung, das sich der Demokratie mit Konzeptionen eines autoritären Macht-, Rechts- und Sozial- und Kulturstaats verweigerte, herangebildet hatten, bestimmte nicht nur die politischen Optionen des deutschen Protestantismus bis 1945, sondern auch noch seine politischen Prädispositionen in der Geschichte der alten Bundesrepublik bis 1989.“¹⁰ Obwohl sich diese Positionen in unüberbrückbarem Gegensatz befanden, speiste sich auch die Minderheit zum Teil aus dem Nationalprotestantismus. Hier war Neutralismus der Preis, den es für die Erhaltung der Einheit Deutschlands zu zahlen galt. Für die anderen war gerade die Teilung der Tribut, den der Kampf gegen den antichristlichen Kommunismus forderte. Auch wenn der Nationalsozialismus (inzwischen) abgelehnt wurde, erhielt der deutsche Angriff auf die Sowjetunion eine nachträgliche Akzeptanz – wenn er sie nicht schon vorher besessen hatte. Die beginnende Blockkonfrontation verhinderte die kritische Reflexion des Geschehenen. Immerhin war es auf diesem Weg möglich, dass die nationalprotestantische Mehrheit nach und nach eine „späte Anfreundung von Protestantismus und Demokratie“ vollzog¹¹.

10 *Ruddies*, Protestantismus (wie Anm. 2), hier: 207.

11 Ebd.

Die Bezugnahme auf die NS-Zeit und die unterschiedliche Verarbeitung der Folgen des NS-Vernichtungskrieges bestimmten bis Mitte der 1960er-Jahre die innerkirchlichen Kontroversen. Dabei diktierte der Kalte Krieg die Schärfe, in der die Auseinandersetzungen geführt wurden.

Politische Orientierung der Mehrheit

Der Antikommunismus war innerhalb der evangelisch-lutherischen Landeskirchen ein einigendes Moment. In seinen zwölf Thesen zu den politischen Aufgaben der Kirche formulierte Pastor Johann Bielfeldt im Oktober 1945 für die schleswig-holsteinische Kirchenleitung: „Wenn sich aber Parteien den Namen ‚christlich‘ beilegen, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass sie die christlichen Grundlagen unserer Kultur gegen Bolschewismus und Säkularismus wahren wollen, so wird die Kirche das nicht bekämpfen und wird das Wirken einer solchen Partei dankbar begrüßen“¹².

Obwohl die übergroße Mehrheit der kirchlich gebundenen Bevölkerung Schleswig-Holsteins und Hamburgs nationalprotestantisch orientiert und damit stark konservativ war, führte dies nicht automatisch zu einer Affinität mit der Christlich-Demokratischen Union, der CDU¹³. Dies hatte unterschiedliche Gründe, die stark mit der

12 Pastor [Johann] *Bielfeldt*: Von den politischen Aufgaben der Kirche. Ausarbeitung für die Kirchenleitung im Oktober 1945. Abgedruckt in: *Jürgensen*, Kurt: Die Stunde der Kirche. Die Ev.-Luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins in den ersten Jahren nach dem 2. Weltkrieg (SVSHKG. I 25), 286–288. Vgl. *Reumann*, Klauspeter: Der Kirchenkampf in Schleswig-Holstein 1933–45. In: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 6.1: Kirche zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung (SVSHKG. I 31). Neumünster 1998, 423–426.

13 Zum Entstehungsprozess der CDU allgemein *Klein*, Michael: Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945–1963. Tübingen 2005. Zur Entstehung der CDU Schleswig-Holstein vgl. *Borup*, Allan: Demokratisierungsprozesse in der

kirchlichen Verarbeitung der NS-Zeit zu tun hatten. Vor allen Dingen war die anfängliche Differenziertheit der protestantischen Haltung einem – so die These – obrigkeitsstaatlichen Denken gefolgt, das erst in den 1950er-Jahren im ländlich geprägten Schleswig-Holstein zu einer engen Verzahnung mit der CDU führte. In Hamburg hingegen entwickelte sich eine Nähe aufgrund inhaltlicher Übereinstimmungen. Die politische Entwicklung, der zufolge die CDU über Jahrzehnte zur Opposition wurde, verhinderte aber eine mit Schleswig-Holstein vergleichbare Bindung.

Grundsätzlich galt innerhalb der evangelischen Kirche in Verarbeitung der jüngsten Vergangenheit die parteipolitische Abstinenz der Pastoren als Leitlinie. Die Ablehnung der politischen Betätigung der „im Amte stehenden Pfarrer“, die von der Kirchenführerkonferenz am 3. Mai 1949 in Hamburg im Vorfeld der ersten Bundestagswahl verabschiedet wurde, hatte Vorläufer bereits 1946 gehabt, beispielsweise den Beschluss der schleswig-holsteinischen Kirchenleitung vom Februar 1946¹⁴. Dennoch haben diese Beschlüsse eine geringe Aussagekraft, wurden sie doch meist nur auf das Amt in der Gemeinde bezogen. Hinzu kam: Bereits in den ersten von der britischen Besatzungsmacht ernannten Parlamenten Hamburgs und Schleswig-Holsteins saßen mit Pastor Dr. Martin Pörksen (Schleswig-Holstein) und Pastor Lic. Dr. Johannes Reinhard (Ham-

Nachkriegszeit. Die CDU in Schleswig-Holstein und die Integration demokratieskeptischer Wähler. Bielefeld 2010; *Wulf*, Peter: „Sammlung rechts von der Sozialdemokratie“, Geschichte der CDU in Schleswig-Holstein 1945/46. In: ZSHG 126 (2001), 119–156; und *Jürgensen*, Kurt, Die Stunde der Kirche (wie Anm. 12), 154–161. Zu Hamburg s. *Stubbe-da Luz*, Helmut: Union der Christen – Splittergruppe – Integrationspartei. Wurzeln und Anfänge der Hamburger CDU bis Ende 1948. Diss. Hamburg 1989.

14 Vgl. Rundschreiben des LKA vom 2.6.1949 unter Bezug auf den Beschluss der VKL vom Februar 1946 (GVOBlatt Schleswig-Holstein, 1946, S. 6), GVOBlatt Schleswig-Holstein, 1949, 59; *Jürgensen*, Stunde der Kirche (wie Anm. 12), 156–158.; und *Reumann*, Kirchenkampf (wie Anm. 12), 423–425.

burg) zwei Geistliche als Vertreter der jeweiligen Landeskirchen¹⁵. Auch wenn Pörksen sein Mandat schon bald aus gesundheitlichen Gründen niederlegte, blieben mit den Pastoren Rudolf Muuß¹⁶, Johannes Iversen und Dr. Paul Husfeld im schleswig-holsteinischen Landtag drei Theologen, von denen einer zudem zum ersten Landtagspräsidenten gewählt wurde¹⁷. Als Pastor Reinhard in Hamburg vom Landesbischof von der Meinung des Kirchenrats, Geistliche sollten sich nicht am aktiven Parteileben beteiligen, in Kenntnis gesetzt wurde, nannte er dies „unzulänglich“ gegenüber der Wirklichkeit, denn: „Was kann damit einer anfangen, der durch die Entsendung seitens der Kirche und durch Berufung seitens der Militärregierung ins Parteileben hineingeworfen ist?“¹⁸

Die Konstituierung der konservativen Parteien nach Kriegsende
Die CDU in Schleswig-Holstein ging auf drei Gründungsinitiativen zurück. Die erste Gruppe entstand in Plön um den pommerschen Gutsbesitzer Dr. Hans Schlange-Schöninggen, einen ehemaligen DNVP-Politiker. Er versammelte vorrangig Adelige und den Plöner Pastor Heinrich Böttger um sich und strebte die Gründung einer

15 Zu Reinhard vgl. *Hering*, Rainer: Reinhard, Johannes Richard, BBKL Bd. VII (1994), Sp. 1537–1542; sowie *Ders.*: Konstruierte Nation. Der Alldeutsche Verband 1890 bis 1939. Hamburg 2003, 302f.

16 Der Pastorensohn Rudolf Muuß hatte sich bereits nach 1918 im Abstimmungskampf profiliert und wurde Mitbegründer des Schleswig-Holsteinischen Heimatbundes. Steensen klassifizierte ihn passend als „Heimatpolitiker“. Vgl. *Steensen*, Thomas: Rudolf Muuß, Heimatpolitiker in Nordfriesland und Schleswig-Holstein. Husum 1997.

17 Husfeld war wie Muuß in der BK gewesen. Beide schlossen sich der CDU-Fraktion an. Vgl. u. a. *Seggern*, Jessica von: Alte und neue Demokraten in Schleswig-Holstein. Demokratisierung und Neubildung einer politischen Elite auf Kreis- und Landesebene 1945 bis 1950. Stuttgart 2005.

18 Schreiben Reinhard an Schöffel vom 14.7.1946, PA Reinhard (LKAK Kiel 32.03.01, Nr. 641).

explizit konservativen, konfessionell gebundenen Partei an¹⁹. Mittelfristig konnte sich diese Konzeption nicht durchsetzen. Daneben initiierte der ehemalige DVP-Politiker Carl Schröter die Demokratische Partei bürgerlich-liberaler Prägung, während in Rendsburg der ehemalige Landrat Theodor Steltzer die Gründung einer christlich-demokratischen Partei begann. Steltzer war Mitglied im Kreisauer Kreis gewesen und in der Folge des Attentats vom 20. Juli 1944 zum Tod verurteilt worden, das Urteil wurde aber nicht vollstreckt²⁰. Während es Carl Schröter gelang, den Gründungsprozess der CDU Schleswig-Holstein maßgeblich zu beeinflussen, wurde Theodor Steltzer von der britischen Besatzungsmacht zum Oberpräsidenten ernannt und nach der Konstituierung des ernannten Landtags zum ersten Ministerpräsidenten des Landes. Nach der ersten freien Landtagswahl am 20. April 1947 wurde die CDU aber bereits abgewählt, und Steltzer musste hinter den Fraktionsvorsitzenden Carl Schröter zurücktreten. Kurz darauf zog sich Steltzer aus der Politik zurück.

Bis zur ersten Bundestagswahl blieb das Verhältnis der Landeskirche zur CDU insgesamt distanziert. Man tat sich schwer mit dem interkonfessionellen Selbstverständnis der Partei. So entwarf Hans Beyer²¹ für Bischof Reinhard Wester im Vorfeld der ersten Bundestagswahl einen Brief an den CDU-Landesvorsitzenden, der gegen die Kandidatur des Rechtsanwalts Linus Kather intervenieren sollte.

19 Vgl. *Klein*, Westdeutscher Protestantismus (wie Anm. 13), 144 (Böttger wird hier fälschlich als „Böger“ geschrieben).

20 Vgl. u. a. *Klein*, Michael: Protestant in engagierter Distanz – Der Widerstandskämpfer und Ministerpräsident Theodor Steltzer (1885–1967). In: *MKiZ* 1 (2007), 9–26.

21 Hans Beyer war ein ehemaliger SD-Offizier, der bis 1945 in Prag eine Professur für Volkslehre und Nationalitätenkunde innehatte und zugleich Geschäftsführer der Reinhard-Heydrich-Stiftung gewesen war. Trotz Kenntnis um die NS-Belastung Beyers war dieser 1947 mit der Leitung der Landeskirchlichen Pressestelle beauftragt worden. Vgl. *Linck*, Neue Anfänge? (wie Anm. 1), 128–139.

Darin hieß es: „Zu der Frage, ob diese ungewöhnlich starke Herausstellung eines Katholiken bei uns zweckmäßig ist, möchte ich mich nicht äußern.“²²

Der Gründungsprozess der CDU in Hamburg unterschied sich wesentlich von dem in Schleswig-Holstein²³. Die Ursprungsinitiative ging auf ehemalige Zentrumsmitglieder zurück, war also stark katholisch geprägt, und zielte auf eine breite bürgerliche Sammlungspartei. Auch wenn sich evangelische Persönlichkeiten wie der erste ernannte Nachkriegsbürgermeister Rudolf Petersen, der Verleger Gerd Bucerius und schließlich auch der ernannte Abgeordnete Pastor Reinhard der Partei anschlossen, waren Mitglieder mit katholischer Bindung überproportional vertreten²⁴.

Ein Grund, warum die leichte Reserve der Landeskirche gegenüber der Neugründung bestehen blieb. Das hohe Ansehen, das Reinhard innerhalb der Landeskirche genoss, übertrug sich nicht auf die Partei. Dies zeigte sich, als der spätere Landesbischof Volkmar Hertrich 1950 dem Landeskirchenrat über den Empfang zu Ehren Reinhards an dessen 80. Geburtstag berichtete. Hertrich bilanzierte dem Protokoll zufolge: „Innerhalb der CDU nimmt der Jubilar, das wurde an diesem Nachmittag fast erschreckend deutlich, in einsamer geistiger Höhe eine maßgebliche Stellung ein.“²⁵

22 Undatierter Entwurf [Frühjahr 1949] für ein Schreiben Bischof Wester an den CDU-Vorsitzenden Schröter. Ob der Brief von Wester abgeschickt wurde, geht aus dem Vorgang nicht hervor. (LKAK Kiel 11.01, Nr. 264).

23 Vgl. *Stubbe-da Luz*, Union (wie Anm. 13); sowie *Strübel*, Lisa: Continuity and Change in city Protestantism. The Lutheran Church in Hamburg 1945–1965 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs 23). Hamburg 2005, 63–182.

24 *Klein*, Westdeutscher Protestantismus (wie Anm. 13), 142.

25 Auszug aus dem Protokoll der 135. Sitzung des Landeskirchenrates vom 14.9.1950, PA Reinhard (wie Anm. 18).

Diese Wahrnehmung der CDU führte sogar zu Überlegungen Hertrichs, eine eigenständige Evangelische Partei zu gründen²⁶. Erst 1953 lässt sich eine deutlich andere Stimmung feststellen: die Offenheit der Kirchenleitung, mit der CDU zu kooperieren, und die Zustimmung zur Kandidatur auch und gerade von Pastoren für die Christdemokraten²⁷. Im Vorfeld der Wahl machte von kirchlicher Seite Volkmar Hertrich der CDU ausführliche Vorschläge für „evangelische Kandidaten“²⁸. Wie Hertrich in einem Schreiben an den CDU-Politiker Erik Blumenfeld verdeutlichte, hatte die Landeskirche inzwischen ein Eigeninteresse daran, dass die CDU auch für Protestanten als wählbar erschien: „Wir sind doch zu dem Schluss gekommen, dass es gerade in der hamburgischen Situation gut wäre, wenn durch die Mitarbeit eines aktiven Geistlichen bekundet würde, dass die CDU wirklich ein Zusammenschluss zwischen katholischen und evangelischen Kreisen ist. [...] Es wird Ihnen ja wahrscheinlich viel bekannter sein als mir, mit welchem Nachdruck und welchem Geschick hier im evangelischen Raum das Argument ausgespielt wird, die CDU in Schleswig-Holstein und Hamburg sei in Wirklichkeit katholisch gelenkt.“²⁹

Nach dem Wahlsieg der CDU mit dem Hamburg-Block 1953 folgte aber eine Enttäuschung über die politischen Weichenstellungen der Regierung, weshalb die skizzierte Identifizierung nur befristet war. Dennoch blieb eine grundsätzliche Nähe zur Christdemokratie typisch für die Landeskirche – Lisa Strübel nennt beispiel-

26 *Besier*, Gerhard: „Christliche Parteipolitik“ und Konfession. Zur Entstehung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU. In: KZG 3 (1990), 166–187, hier: 176.

27 Vgl. *Strübel*, Continuity (wie Anm. 23), 176f.

28 Schreiben Hertrich an Erik Blumenfeld vom 30.6.1953 (LKAK Kiel 98.007, Nr. 50) (vgl. *Strübel*, Continuity (wie Anm. 23), 177, hier mit falscher Signatur angegeben).

29 Ebd.

haft die politische Nähe aller Hamburger Synodenpräsidenten bis 1970 zur CDU³⁰.

In Schleswig-Holstein hatte die Christdemokratie zwei Konkurrenten von rechts, die zu Koalitions- bzw. Bündnispartnern werden sollten: die Deutsche Partei (DP) und den Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten (BHE). Beide hatten eine weitestgehend protestantische Wählerschaft.

Die Deutsche Partei hatte zwei starke Pole. Einerseits organisierten sich in ihr Rechtsradikale mit einer starken Verklärung der NSDAP. Andererseits hatte sie eine starke rechtskonservative protestantische Mehrheit³¹. Insgesamt bemühte sich die Partei stark um das Wohlwollen der evangelischen Kirche, die umgekehrt der DP gegenüber auf Distanz blieb. Immerhin waren aber 81 % der Wählerschaft der DP evangelisch. Um diese zu binden, wurde sogar das Konterfei Luthers auf Wahlplakaten verwendet.

In Schleswig-Holstein war die Mehrheit der DP als rechtsradikal einzustufen. Dies zeigte sich, als der frisch gewählte Bundestagsabgeordnete der DP, Wolfgang Hedler, im November 1949 in Einfeld vor 300 Zuhörern über seine Eindrücke aus dem Bundestag referierte³². Dort brachte er, so der Historiker Norbert Frei, „so ziemlich alle in rechtsradikalen Kreisen damals gängigen Parolen und Ressentiments zur Sprache“³³. Als die Äußerungen Hedlers bekannt wurden, löste dies einen internationalen Skandal und zahlreiche Verleumdungsklagen ehemaliger Widerstandskämpfer aus. Im folgenden

30 *Strübel*, *Continuity* (wie Anm. 23), 178.

31 Vgl. *Klein*, *Westdeutscher Protestantismus* (wie Anm. 13), 292–296.

32 Vgl. vor allem *Korte*, Detlef: Der Hedler-Skandal 1949–53. Ein rechtsradikales MdB aus Rendsburg und eine Schlägerei im Bundestag. In: *Demokratische Geschichte* 9 (1995), 275–292; sowie *Borup*, *Demokratisierungsprozesse* (wie Anm. 13), 213–223; und *Frei*, Norbert: *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*. München 1996, 309–325.

33 *Frei*, *Vergangenheitspolitik* (wie Anm. 32), 309.

Prozess wurde er in erster Instanz vom Landgericht Kiel freigesprochen, in der Berufung allerdings verurteilt. Sein Verhalten im Bundestag führte im März 1950 dazu, dass er durch den Bundestagspräsidenten von der Sitzung ausgeschlossen und anschließend von Herbert Wehner und anderen SPD-Abgeordneten mit körperlicher Gewalt aus dem Saal geworfen wurde. Bereits im Februar 1950 war Hedler aus der DP ausgeschlossen worden – und mit ihm etliche Kreisverbände der DP Schleswig-Holstein, die sich mit ihm solidarisiert hatten. Daraufhin trat er der Deutschen Reichspartei (DRP) bei, einer Vorläuferin der NPD, und wurde deren Landesvorsitzender.

Dass Hedler vor seiner Wahl zum Abgeordneten Mitarbeiter des Evangelischen Hilfswerks gewesen war, wurde innerhalb der Landeskirche nicht thematisiert. Dies lag vielleicht daran, dass Hedler kein Einzelfall war. So musste sich Konsistorialrat Hermann Mertens 1948 in einem Prozess wegen Verleumdung des ehemaligen Ministerpräsidenten Theodor Steltzer verantworten. Mertens, so der Vorwurf, hatte Steltzer einen „Verräter“ genannt, der als Wehrmachtsoffizier in Norwegen den „Engländern deutsche Geleitzüge verraten“ habe³⁴. Die politische Gesinnung bzw. Betätigung von Mertens wurde lediglich durch den Leiter der Pressestelle, Hans

34 Das Verfahren gibt einen besonderen Einblick in den Zeitgeist der zweiten Hälfte der 1940er-Jahre: Der von der britischen Militärregierung eingesetzte Theodor Steltzer war genötigt, Vorwürfe, er habe während des Krieges bereits mit den Alliierten kooperiert, als Beleidigung verfolgen zu lassen. Steltzer erklärte ausdrücklich, er sei wegen des Verdachts der Beteiligung am Attentat vom 20. Juli 1944, also Hochverrat, zum Tode verurteilt worden, nicht aber wegen „Landesverrat“, wie Konsistorialrat Mertens behauptet hatte. Alle Angaben aus der Anklage der Staatsanwaltschaft Kiel vom 25.5.1948, 2 Js 180/48. Im Durchschlag in der Personalakte Hermann Mertens (ohne Signatur), (LKAK Kiel, Zentralregistratur, Bd. 2).

Beyer³⁵, in einem Schreiben an Bischof Halfmann vom 23. März 1950 benannt. Beyer bezog sich auf Mertens im Zusammenhang der Aktivitäten Hedlers für den Aufbau der DRP in Schleswig-Holstein: „Konsistorialrat Mertens, Angehöriger unseres Landeskirchenamts, gehört jedoch zum Vorstand einer neuen Partei, die nichts weiter ist als ein Stück dieses neuen bzw. alten Nationalismus. Es ist doch einfach eine Tatsache, dass Konsistorialrat Mertens offenbar die Absicht hat, innerhalb der Hedler-Gruppe in den Landtag zu ziehen. Zu mindest kann man heute eindeutig sagen, dass er zum Vorstand der ‚Nationalen Rechten‘ gehört, der kein im älteren Sinne konservativ denkender Mann beigetreten ist. Seine Kollegen im Vorstand liegen alle mehr oder weniger auf der Linie Hedler.“³⁶ Beyer thematisierte DP und DRP mit dem Ziel, seine Gegner und hier konkret das Landeskirchenamt zu diffamieren³⁷. Eine kritische Reflexion gegenüber einzelnen kirchlichen Mitarbeitern, die sich im rechtsradikalen Milieu engagierten, war dies nicht; sie ließ sich auch in keinem kirchenleitenden Gremium feststellen. Dass man die Thematik mied, bedeutete aber keine weitergehende Affinität zur radikalen Rechten.

Im Januar 1950 gründete Waldemar Kraft in Schleswig-Holstein den Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten (BHE). Bereits ein halbes Jahr später erhielt der BHE bei der schleswig-holsteini-

35 Beyer war zu diesem Zeitpunkt formal noch Leiter, aber bereits beurlaubt und als Redakteur in Husum tätig. Vgl. *Linck*, *Neue Anfänge?* (wie Anm. *), 135.

36 Schreiben Beyer an Halfmann, Husum, den 23.3.1950 (LKAK Kiel 20.01, Nr. 403).

37 Zur politischen Betätigung von Mertens enthält seine Personalakte lediglich eine abgeheftete Meldung der Deutschen Presseagentur (DPA) vom 7.2.1959, der zufolge Mertens Vorsitzender der neu gegründeten „Landesgruppe Schleswig-Holstein des ‚Bundes der Preußen‘“ wurde, der „auf überparteilicher Grundlage für das ‚preußische Staatsethos‘ und für die Wiederherstellung des Landes Preußen werben“ würde. Vgl. PA Hermann Mertens (ohne Signatur), (LKAK Kiel, Zentralregistratur, Bd. 7).

schen Landtagswahl fast ein Viertel der abgegebenen Stimmen³⁸. Der BHE stand allerdings in klarem Widerspruch zur Haltung der Kirche in der Flüchtlingsfrage. Diesem grundsätzlich distanzierten Verhältnis folgend ließen sich in der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche keine Belege für ein Engagement in Bezug auf den BHE finden³⁹. Auch in der Lübecker Landeskirche hatte der BHE keinen Einfluss⁴⁰. In Hamburg trat der BHE niemals eigenständig zu Wahlen an.

Die Bindung der Kirche an die CDU Schleswig-Holstein in den 1950er-Jahren

Anfang Januar 1952 machten in Lübeck Gerüchte die Runde, Bischof Johannes Pautke sei für das Amt des Kultusministers in Schleswig-Holstein in Aussicht genommen⁴¹. Die Gerüchte verdichteten sich, als Bundestagspräsident Hermann Ehlers sich mit dem Pastorenkonvent der Landeskirche traf, um von der Situation der evangelischen Kirche am „eisernen Vorhang“ zu erfahren⁴². In diesem Zusammenhang vermeldeten die Lübecker Zeitungen Pautkes Eintritt in die CDU und seine mögliche Aufnahme in den Landesvorstand der Partei. Pautke begründete seinen Schritt gegenüber der „Lübecker Freien Presse“ schriftlich in elf Punkten. Offen bekannte

38 Vgl. u. a. *Borup*, Demokratisierungsprozesse (wie Anm. 13), 186–200.

39 Bischof Halfmann erwähnt lediglich in einem Schreiben an Beyer am 22.9.1950, dass Wilhelm Beye, „ehemaliger DC Bischof in Braunschweig, Ostflüchtling aus Landsberg, nicht mehr im Besitz der Rechte des geistlichen Standes [...] ausersehen sei, in Rendsburg eine Wochenzeitung für den BHE herauszugeben. Er will mich durchaus am 30.9. besuchen.“ Folgen dieses Besuchs sind nicht belegt. (LKAK 20.01, Nr. 403).

40 Vgl. *Buss*, Hansjörg: „Entjudete“ Kirche. Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918–1950). Paderborn 2011, 449.

41 Lübecker Freie Presse, 9.1.1952.

42 Lübecker Nachrichten, 22.1.1952.

er, „von höchster Stelle“ sei der Wunsch nach Mitarbeit an ihn herangetragen worden und der Gedanke an politische Mitarbeit sei ihm beim Marienjubiläum gekommen. Die Feierlichkeiten im Vorjahr hatten ihn zum Gastgeber zahlreicher Berühmtheiten werden lassen. Vier der elf Punkte bezogen sich aber direkt auf seine Lehren aus der NS-Herrschaft. So hieß es direkt unter 1.: „Unsere – meine Schuld von 1928 bis 1933, geschwiegen zu haben, als der Weg in den Abgrund sich auftat.“⁴³ Offenbar hatte Pautke diese Erklärung vor der Presse, nicht aber vor den Pastoren der Landeskirche abgegeben, die von seinen Plänen erst aus der Zeitung erfuhren, und dies am Tag einer schon vorher anberaumten Sitzung des Geistlichen Ministeriums – wie der Lübecker Pastorenkonvent hieß. Ein Kreis um Synodenpräses Pastor Julius Jensen äußerte daraufhin in einer Erklärung scharfe Ablehnung: „Volle Einmütigkeit bestand unter uns darüber, dass die Führung des geistlichen Amtes *unvereinbar* ist sowohl mit aktiver politischer Betätigung als auch mit parteipolitischen Exponierung seines Trägers. Da nach lutherischem Verständnis das geistliche Amt weder sakramentalen Charakter hat, noch bürgerlicher Beruf ist, halten wir eine Trennung von Amt und Person nicht für nachvollziehbar.“⁴⁴

Auch Pautkes Kritiker begründeten dies mit Lehren aus der NS-Zeit: „Wie richtig diese Überzeugung von der Unvereinbarkeit des geistlichen Amtes mit politischer Betätigung und Bindung ist, erweist sich nicht nur im Rückblick auf den Kirchenkampf, sondern heute auch besonders im Blick auf die Lage der Kirche in der Ostzone: Nur ein in letzter *kirchlicher* Verantwortung begründetes Freisein ihrer Amtsträger von politischer Bindung kann die evang. Kirche

43 Abgedruckt in der Lübecker Freien Presse, 23.1.1952.

44 Konzept der Erklärung für das Geistliche Ministerium vom 23.1.1952. Nachlass Jensen (LKAK 98.86, Nr. 31). Hervorhebung im Original.

bewahren vor der Abhängigkeit von den wechselnden politischen Mächten.“⁴⁵

Die Autoren kündigten an, ihre Kritik und Stellungnahme vor den Gemeinden und der Öffentlichkeit auszusprechen. Daraufhin zog Pautke seine Kandidatur für den Landesvorstand der CDU zurück, blieb aber Parteimitglied⁴⁶. Auch wenn Pautkes Kandidatur misslang, so war dennoch ein wesentliches Ziel erreicht: Die Öffentlichkeit hatte erfahren, dass ein evangelischer Bischof sich mit der CDU identifizierte und bereit gewesen war, ein Parteiamt wahrzunehmen.

Die (zurückgezogene) Kandidatur Pautkes stand im Zusammenhang intensiver Bemühungen der CDU, größere Akzeptanz innerhalb der evangelischen Kirche zu erlangen. Die Vorbehalte der Protestanten gegenüber der katholisch dominierten CDU waren nicht verschwunden – im Gegenteil, die Wahl des Katholiken Friedrich Wilhelm Lübke zum Ministerpräsidenten im Juni 1951 hatte die Vorbehalte im nördlichsten Bundesland noch verstärkt⁴⁷. Vor diesem Hintergrund war die Reise von Bundestagspräsident Hermann Ehlers nach Lübeck zu verstehen. Sie geschah im Vorfeld der von ihm im März 1952 initiierten Gründung des Evangelischen Arbeits-

45 Ebd.

46 Erklärung der Kirchenkanzlei vom 26.1.1952, abgedruckt in den Lübecker Nachrichten und der Lübecker Freien Presse vom 27. und 29.1.1952.

47 So wies Zocher darauf hin, dass man sich „zwar über die Tatsache ereifern konnte, dass der neu gewählte Ministerpräsident Friedrich Wilhelm Lübke Katholik war, und deshalb den Konfessionsfrieden gestört sah, aber niemand sich daran störte, dass seinem Kabinett mit Ausnahme des Innenministers Pagel nur ehemalige Nationalsozialisten angehörten.“ (Zocher, Peter: Edo Osterloh – Vom Theologen zum christlichen Politiker. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Theologie und Politik im 20. Jahrhundert [AKiZ. B 48]. Göttingen 2007, 466).

kreises (EAK) der CDU in Siegen⁴⁸. Ziel war es, der CDU ein deutlich protestantischeres Profil zu geben. Die Zurückhaltung der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche wurde darin sichtbar, dass bei der EAK-Gründungstagung der zu diesem Zeitpunkt schon in Ungnade der Landeskirche gefallene Hans Beyer gewählter Vertreter des EAK der schleswig-holsteinischen CDU im geschäftsführenden Ausschuss des EAK der CDU Deutschland wurde⁴⁹.

Zu diesem Zeitpunkt hatte bereits Wolfgang Baader die Nachfolge Beyers als Direktor des Evangelischen Presseverbandes und Leiter der landeskirchlichen Pressestelle angetreten. Baader war bis dahin Zeitungsredakteur in Bad Oldesloe gewesen und hatte hervorragende Referenzen von Oberkirchenrat Edo Osterloh erhalten, der innerhalb der EKD hohes Ansehen genoss. Osterloh war in der CDU aktiv und Mitbegründer des EAK⁵⁰. Baader arbeitete eng mit dem EAK zusammen, vertrat dort aber gleichzeitig die Interessen der Kirchenleitung bzw. konkret der beiden Bischöfe der Landeskirche. Konsequenter richtete er die Pressearbeit der Landeskirche politisch aus. Hierzu dienten ihm die „Vertraulichen Informationen“, die ab dem 22. Januar 1953 unregelmäßig an einen ausgewählten Empfängerkreis verschickt wurden⁵¹. Sie verbanden ausgewählte Hintergrundinformationen mit politischen Kommentaren und begleiteten das Zeitgeschehen im Bund und im Land. Die Leser wurden auf einen scharf antikommunistischen Kurs eingeschworen. Gleichzeitig arbeitete Baader mit gezielten Indiskretionen und nutzte dieses

48 Vgl. hierzu *Klein*, Westdeutscher Protestantismus (wie Anm. 13), 234. Vgl. zur Entstehung des EAK allgemein: *Besier*, „Christliche Parteipolitik“ (wie Anm. 26), a.a.O.

49 Archivdienst der Union in Deutschland, VI. Jg. Nr. 23/24, 20.3.1952. Beyer teilte Halfmann seine Wahl umgehend mit (LKAK Kiel 20.01, Nr. 403).

50 (LKAK Kiel 20.01, Nr. 672). Vgl. zu Osterlohs Beteiligung am EAK *Zocher*, Osterloh (wie Anm. 47), 384–391.

51 Vorher gab es einzelne vertrauliche Rundschreiben. Sammlung Vertrauliche Informationen (LKAK Kiel Dok 94).

Forum, um gezielt Informationen zu verbreiten, die für viele Empfänger schwer zugänglich waren. Dies geschah insbesondere, um Personen zu diskreditieren, die er als Gegner ansah. Die Empfänger mussten sich schriftlich zur Vertraulichkeit verpflichten. Die Informationen durften nicht weitergegeben und sollten sofort nach Lektüre vernichtet werden⁵².

Als sich Beyer bei der Aufstellung der Landesliste der CDU zur Landtagswahl 1954 um eine Nominierung durch den EAK bemühte, verbreiteten die „Vertraulichen Informationen“ einen Artikel der „Lübecker Freien Presse“. Das SPD-Blatt hatte den „Fall Beyer“ thematisiert und den Organisator der 700-Jahr-Feier von St. Marien in Verbindung mit dem Malskat-Skandal gebracht. Lothar Malskat hatte sich als Restaurator ausgegeben und vermeintlich zahlreiche mittelalterliche Fresken restauriert, die in Wirklichkeit erst von ihm gemalt worden waren⁵³. In diesem Zusammenhang benannten die „Vertraulichen Informationen“ die NS-Vergangenheit Beyers und vor allem seinen Kirchenaustritt⁵⁴.

52 Diese Verpflichtung war fest im Vorspann aller Ausgaben der Vertraulichen Informationen, später: Vertraulicher Informationsdienst, mit dem fetten Zusatz „Vertraulich! Persönlich!“ gedruckt. Verschiedene Kirchenpersönlichkeiten legten die Ausgaben aber bei den jeweiligen Sachakten ab, bzw. legten eine eigenständige Sammlung an – wie Bischof Wester (LKAK 11.01, Nr. 17). Mit Unterstützung des Archivars Michael Kirschke konnte der Vertrauliche Informationsdienst fast vollständig von 1952–1968 rekonstruiert werden und wurde in Kopien in der Dokumentation des LKAK zusammengeführt. Dort sind jeweils die Lagerorte der Originale vermerkt. Sammlung Vertrauliche Informationen (LKAK Kiel Dok 94).

53 Vgl. *Kruse*, Meike: Das „Wunder von Lübeck“ und Lothar Malskat: Restaurierung und Fälschung von Wandmalereien in St. Marien 1948–1952. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 88 (2008), 219–244.

54 Vertrauliche Informationen (EPV SchL.Ho) 23.11.1953: „Der Fall Professor Beyer“ (LKAK Kiel 20.01, Nr. 403).

Dass Baader diese Information verbreitete – die „Vertraulichen Informationen“ gingen u. a. an ausgewählte Vertreter der Landespresse –, machte Beyers politische Ambitionen aussichtslos. Dies war auch Beyer bewusst, der sich, als er hiervon erfuhr, einen heftigen Briefwechsel mit Baader lieferte⁵⁵. Als sich der EAK am 6. April 1954 traf, kam noch die Andeutung hinzu, eine Mitwirkung von Bischof Pautke am EAK sei abhängig von der Entfernung Beyers⁵⁶. Im Ergebnis wurde Prof. Martin Redeker als Vertreter des EAK auf die Landesliste der CDU genommen und gewählt⁵⁷.

Zu einer grundlegenden Veränderung im Verhältnis der Landeskirche zur CDU sollte es kurz nach der Landtagswahl kommen. Ministerpräsident Lübke trat aus gesundheitlichen Gründen zurück, und der Protestant Kai-Uwe von Hassel folgte ihm im Amt. In der Phase der Regierungsneubildung fand eine endgültige Umorientierung der CDU statt, und man bemühte sich intensiv um einen Kandidaten für das Amt des Kultusministers, der die Zustimmung der Landeskirche hatte. In diesem Zusammenhang versuchte Martin Redeker intensiv, als Wunschkandidat der Landeskirche die Zustimmung der CDU zu erlangen. Bei der CDU-Mehrheit hatte Redeker aber offenbar nicht genügend Unterstützer, und umgekehrt stellte Bischof Halfmann der CDU gegenüber klar, dass Redeker von der Landeskirche zwar akzeptiert würde, aber kein Wunschkandidat sei. Während der Verhandlungen kristallisierte sich eine scharfe Konkurrenz zwischen dem von Lübke akzeptierten Nachfolger von Hassel und seinem Kandidaten Helmut Lemke einerseits und dem amtierenden Minister Paul Pagel, der den Kandidaten Redeker unterstützte, andererseits heraus. In diesem Zusammenhang bemühte sich der Kreis um von Hassel intensiv um die Akzeptanz der

55 Schriftwechsel Beyer/Baader 18.1./20.1.1954 (LKAK Kiel 20.01, Nr. 403).

56 Vertraulicher Bericht Baaders vom 7.4.1954 an Halfmann, Wester und Epha über die Sitzung des EvAk vom 6.4. (LKAK Kiel 98.01, Nr. 68).

57 *Linck*, *Neue Anfänge?* (wie Anm. *), 138.

Landeskirche. Zwischen 5. und 8. Oktober 1954 empfing Bischof Halfmann Gerhard Stoltenberg, Kai-Uwe von Hassel, den Wirtschaftsminister Hermann Böhrnsen und den stellvertretenden Fraktionsvorsitzenden Walter Mentzel. Letztere waren 1952 von der DP zur CDU gewechselt⁵⁸.

Die Gespräche fanden in enger Rückkoppelung mit Bonner CDU-Gremien und konkret mit Hermann Ehlers statt. Für sein Projekt des protestantischen Profils der CDU war die Zustimmung der Landeskirche zur Regierungsneubildung und zum neuen Kultusminister wichtig. Nachdem von Hassel am 16. Oktober zum Ministerpräsidenten gewählt worden war, blieb Paul Pagel Innenminister. Das Kultusministerium, das er vorher mitverwaltet hatte, übernahm Helmut Lemke.

Am 11. August 1955 starb Pagel 60-jährig. Helmut Lemke folgte Pagel im Innenministerium, und für das Kultusministerium wurde ein Nachfolger gesucht. Redekers Karrierebemühungen gingen inzwischen wieder hin zur Universität: Am 9. Dezember wählte man ihn zum Rektor. Da er gleichzeitig in der Öffentlichkeit angegriffen wurde, weil antisemitische Äußerungen von ihm auf einer Englandreise im Sommer 1955 publik geworden waren, wurde er gedrängt, das Amt nicht anzutreten⁵⁹. Damit stand Redeker auch nicht mehr als Kandidat für das Kultusministerium im Raum. Nun war die CDU gegenüber der Landeskirche offen für Personalvorschläge

58 Der Verlauf der Verhandlungen zwischen dem 5. und 8.10.1954 wurde von Bischof Halfmann in einer detaillierten „Übersicht über die Verhandlungen mit Prof. Redeker“ am 9.10.1954 schriftlich niedergelegt und im Durchschlag an Kirchenamtspräsident Epha vertraulich weitergeleitet (LKAK Kiel 98.001, Nr. 272).

59 Buss, Hansjörg: „Ein Leben zwischen Christen-, Haken- und Verdienstkreuz“. Der Kieler Theologe Martin Redeker. In: Prahl, Hans-Werner / Petersen, Hans-Christian / Zankel, Sönke (Hg.): Uni-Formierung des Geistes. Universität Kiel im Nationalsozialismus. Bd. 2. Kiel 2007, 99–132, hier: 113f.

und suchte selbst nach geeigneten evangelischen Persönlichkeiten⁶⁰. In der schleswig-holsteinischen Kirchenleitung wurde offenbar in diesem Sinn diskutiert und der Theologe und CDU-Politiker Edo Osterloh als Favorit für das Ministeramt benannt. In seiner eigenen Darstellung schrieb Bischof Halfmann diesen Wunsch an Ministerpräsident von Hassel höflich und vertraulich: „Ich möchte zum Tatsächlichen mitteilen, dass ich auf Grund des Gesprächs in der Kirchenleitung einen handschriftlichen Brief an den Ministerpräsidenten gerichtet habe und zwar des Inhalts: Die Kirchenleitung wäre sich bewusst, dass sie kein Recht habe, Vorschläge für die Berufung eines Kultusministers zu machen. Wenn sie darüber gesprochen habe, so deshalb, weil die Berufung eines Kultusministers die Kirche stärker berührt als die Besetzung eines anderen Ministeriums. Er wolle deshalb diese Mitteilung nur auffassen als eine freundliche Hilfestellung für den Fall, dass er mit dem Herrn O. Verbindung aufnehme. Ich habe hinzugefügt, dass wir mit dem Herrn Minister Dr. Lemke sehr gern zusammengearbeitet hätten und die gegenwärtige vorläufige Mitverwaltung des Kultusressorts durch Herrn Dr. Lemke nicht ungern sähen. Da ich diesen Brief ausdrücklich als Privatbrief bezeichnet und nur handschriftlich geschrieben habe, besitze ich kein Konzept davon. Das habe ich in der Überlegung getan, dass es nicht richtig wäre, wenn die Kirchenleitung mit einem Vorschlag hervorträte.“⁶¹ In der Folge fand ein Treffen zwischen von Hassel und Osterloh am 29. Dezember in Bonn statt, auf dem schnell Einigkeit erzielt wurde⁶².

60 Zocher nennt hier eine Anfrage von Hassels beim Beauftragten der EKD bei der Bundesregierung, Hermann Kunst. Vgl. *Zocher*, Osterloh (wie Anm. 47), 405f.

61 Schreiben Halfmann an Prof. Dr. Mayer vom 21.12.1955 (LKAK Kiel 20.01, Nr. 128).

62 Vgl. *Zocher*, Osterloh (wie Anm. 47), 405–407. Da Zocher in seiner Biografie über Osterloh das Verhältnis zur Schleswig-holsteinischen Landeskirche nicht thematisiert hat, waren die Beziehungen der schleswig-holsteinischen Landeskirchen zu Osterloh nicht im Fokus seiner Recherchen. Daher ist ihm die Nomi-

Am 17. Januar 1956 wurde Edo Osterloh zum Kultusminister des Landes berufen. Der 1909 geborene Theologe war nach Kriegsende zusammen mit Hermann Ehlers in der Oldenburgischen, ab 1949 in der Hannoverschen Landeskirche Oberkirchenrat gewesen, bis er 1953 in die Ministerialverwaltung nach Bonn wechselte.

Das wichtigste Projekt dieser Wunschpartnerschaft sollte der Staatskirchenvertrag werden, über den bereits unter Lemke verhandelt worden war und den Osterloh zügig zum Abschluss bringen wollte⁶³. Trotz der Schwierigkeiten, mit drei Landeskirchen verhandeln zu müssen, wurde am 23. April 1957 ein Vertrag abgeschlossen, der im Wesentlichen dem niedersächsischen Staatskirchenvertrag vom 19. März 1955 entsprach⁶⁴. Im benachbarten Hamburg folgte eine entsprechende Regelung erst 48 Jahre später.

Der Staatskirchenvertrag hatte für die Bindung der Kirche zum demokratischen Staat und zur Regierungspartei eine zentrale Bedeutung. Die Evangelische Kirche Schleswig-Holsteins hatte nun ein Gegenüber, das dem evangelischen Glauben gesetzlichen Schutz gewährte. Hierzu erklärte Bischof Halfmann: „Die Kirche lebt nicht von Rechtsgarantien, sondern aus den göttlichen Kräften von Wort und Geist und Glauben und muss notfalls auch in einem Katakombendasein ohne Rechtssicherheiten existieren. Wenn ihr aber ein Raum der Freiheit durch rechtliche Regelungen gegeben wird, weiß

nierung Osterlohs durch die schleswig-holsteinische Kirchenleitung entgangen. Zocher konstatiert aber, dass die „Kirchlichen Informationen Schleswig-Holstein“ schon am 11.1.1956 auf die Nominierung Osterlohs eingingen (407).

63 Osterloh selbst zählte den Vertrag bereits vor seiner Ernennung zum Minister zu seinen wichtigsten Zielen. S. *Jürgensen*, Stunde der Kirche (wie Anm. 12), 328. Vgl. insgesamt *Zocher*, Osterloh (wie Anm. 47), 427–448.

64 *Lange*, Hartmut: Die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche. Vorgeschichte und rechtliche Gliederungsprobleme (Diss., Kiel 1972), 57–62. Vgl. *Jürgensen*, Stunde der Kirche (wie Anm. 12), 149–152.

sie das als eine hohe Gabe Gottes zu schätzen und ist überzeugt, dass auch der Staat Segen davon hat.“⁶⁵

Der Vertragsabschluss erklärt die Loyalität, die sich nun vonseiten der Kirche gegenüber der CDU als der Regierungspartei, die dieses Vertragswerk durchgesetzt hatte, entwickelte. Die Landes-CDU war jetzt als Vertreterin protestantischer Interessen anerkannt. Auf dieser Grundlage ließ sich von kirchlicher Seite das Freiheitsverständnis der Partei übernehmen, wie es in einem Gespräch zwischen Kirche und CDU – unter dem Titel „Freiheit und Führung“ am 14./15. Juni 1956 in Loccum – entwickelt worden war. Die Schleswig-Holsteinische Landeskirche war dort durch ihre Bischöfe vertreten. Neben Bundestagspräsident Pastor Eugen Gerstenmaier referierten auch Ministerpräsident von Hassel und Minister Osterloh⁶⁶.

Auf dieser Grundlage hatte man sich kirchlicherseits auch mit Redeker arrangiert. Im Vorfeld der Landtagswahl ging mit Datum 10. März 1958 ein Schreiben an den Ministerpräsidenten, in dem sich die unterzeichneten Führungspersonlichkeiten von Landeskirche und Theologischer Fakultät für die bisherige gute Zusammenarbeit bedankten. Und weiter: „In diesem Sinne würden sie Wert darauf legen, dass der bisherige Landtagsabgeordnete Prof. D. Dr. Redeker, im Landtag der kommenden Legislaturperiode wiederum sein Mandat ausüben kann. Sie bitten Sie daher, sich dafür einsetzen zu wollen, dass Herr Prof. Redeker bei den Vorschlägen zur kommenden Landtagswahl an sicherer Stelle placiert wird.“ Unterschrieben war der Brief von Prof. theol. Peter Meinhold, Kirchenamtspräsident Oskar Epha und dem Vorsitzenden der Kirchenleitung, Bischof

65 Zitiert nach *Lange*, Nordelbische Kirche (wie Anm. 64), 59.

66 LKAK Kiel 20.01, Nr. 128.

Halfmann⁶⁷. Diesen Schritt kommunizierte – genauer: entschuldigte – Halfmann telefonisch und per Brief gegenüber Osterloh: Es sei „ein rein politischer Zweckmäßigkeitsschritt“ für das Ziel, mehr evangelische Politiker im Parlament zu haben. Osterloh habe ja bereits einen sicheren Wahlkreis, daher erfolge kein entsprechendes Engagement für ihn. Hauptsächlich war Halfmanns Unterschrift ein Zugeständnis gegenüber den Professoren der Universität, die den Brief initiiert hatten⁶⁸.

Die enge loyale Verpflichtung, die bei den kirchenleitenden Persönlichkeiten gegenüber der Regierungspartei und konkret gegenüber Osterloh entstanden war, erklärt wohl ein Stück weit, wie die Landeskirche in den beginnenden NS-Skandalen Ende der 1950er-Jahre agierte. Die Skandalisierung von NS-Tätern und deren Unterstützung durch die Regierung gefährdete diese Einheit. Hier war es gerade – wie oben beschrieben – Wolfgang Baader, der über seinen „Vertraulichen Informationsdienst“ und Veröffentlichungen über den Evangelischen Presseverband offensiv die Regierung verteidigte. Im Zentrum der Angriffe stand vorrangig Kultusminister Osterloh, da die Skandale um Beyer und Werner Catel seine Zuständigkeit betrafen. Im Verlauf des Heyde/Sawade-Skandals⁶⁹ hatte es nur eine

67 Schreiben an den Ministerpräsidenten vom 10.3.1958 (LKAK Kiel 20.01, Nr. 402).

68 Schreiben Halfmanns an Osterloh vom 11.3.1958 unter Bezugnahme auf ein vorangegangenes Telefonat, ebd.

69 Der Organisator des Euthanasie-Programms Prof. Werner Heyde war in Schleswig-Holstein unter dem Namen Dr. Sawade bis 1959 unbehelligt als Gerichtsgutachter tätig gewesen. Dies war möglich gewesen, weil zahlreiche Mediziner und Juristen, die um seine wahre Identität wussten, ihn deckten. Kurz vor Beginn des Prozesses, in dem er vom Generalstaatsanwalt Fritz Bauer der Ermordung von 100.000 Menschen angeklagt wurde, nahm er sich am 13.2.1964 in der Untersuchungshaft das Leben. S. *Godau-Schüttke*, Klaus-Detlev: Die Heyde/Sawade-Affäre. Wie Juristen und Mediziner den NS-Euthanasieprofessor Heyde nach 1945 deckten und straflos blieben. Baden-Baden 1998.

einzigste Verurteilung gegeben: der Journalist der „Frankfurter Rundschau“, Volkmar Hoffmann, wurde wegen übler Nachrede zu sechs Monaten auf Bewährung verurteilt, weil er die Mitwisserschaft von Hassels und Osterlohs behauptet hatte⁷⁰. 20 Jahre später soll Hoffmann auf einer Veranstaltung in Kiel über die Skrupel berichtet haben, die Osterloh damals gehabt habe. Nach dieser Darstellung hatte Osterloh von allen Skandalen frühzeitig gewusst; über zunehmende moralische Bedenken habe er im Familienkreis berichtet. Diese Information hatte Hoffmann nach seiner Verurteilung von Osterlohs Patentochter erhalten, die das Leugnen Osterlohs nicht mittragen wollte. Der Name der Patentochter: Ulrike Meinhof⁷¹.

Im Januar 1964 starb Wilhelm Halfmann. Anfang Februar war Osterloh mit einem neuen Skandal befasst: Wieder hatte die Universität Kiel mit dem Juristen Eberhard Menzel einen NS-belasteten Professor zum Rektor gewählt. Als das ruchbar wurde, einigte sich der Minister mit Menzel darauf, wie im Fall Redeker bereits praktiziert, dass das Ministerium die Wahl bestätigen und Menzel auf das Amt verzichten solle⁷².

Am 21. Februar 1964 schrieb Osterloh ein letztes Mal an die Landeskirche. Er dankte Präsident Epha für ein Schreiben vom 31. Januar 1964 und bat um eine persönliche Unterredung in den nächsten Tagen⁷³. Vier Tage später beging Osterloh in der Kieler

70 Vgl. *Godau-Schüttke*, Heye/Sawade-Affäre (wie Anm. 69); sowie *Zocher*, Osterloh (wie Anm. 47), 468.

71 Diese Informationen erhielt ich mündlich von dem damaligen Organisator der Veranstaltung, dem verstorbenen Historiker Dr. Detlef Korte. Der Bericht erscheint schlüssig, ließ sich aber weiter nicht belegen [SL.].

72 Ebd.

73 Schreiben Osterloh an Epha vom 21.2.1964 (LKAK Kiel, Nachlass Oskar Epha, 98.001, Nr. 582).

Förde Suizid⁷⁴. Fast genau ein Jahr zuvor hatte sich der Schulleiter des Geesthachter Gymnasiums Dr. Georg Rühren auf die gleiche Art das Leben genommen. Rühren hatte einen Vortrag von Großadmiral Karl Dönitz in seiner Schule verantwortet.

Als die Berichterstattung über die Veranstaltung Empörung der internationalen Presse auslöste, hatte sich Rühren unmittelbar nach einem Gespräch mit einem Vertreter von Osterlohs Kultusministeriums am 8. Februar 1963 in der Elbe ertränkt⁷⁵.

Inhaltlich stellte die CDU eine Partei dar, die sich nicht so stark an Einzel- oder Gruppeninteressen, sondern an der Mehrheit orientierte. Sie band, wie es Borup formulierte, „demokratiskeptische Wähler“ in den neuen Staat ein. Die Annäherung an die CDU bedeutete eine Abgrenzung gegen polarisierende Parteien. Mit dieser Orientierung setzte die Schleswig-Holsteinische Landeskirche eine Linie fort, die schon das Verhalten im Kirchenkampf des NS-Staates bestimmt hatte: das „Ringens um die Mitte“ (Reumann).

Daran änderte nichts, dass die CDU in Schleswig-Holstein von Ende der 1950er bis Mitte der 1960er Jahre eine Vielzahl von NS-Skandalen zu verantworten hatte. Im Gegenteil: Die Aufnahme zahlreicher NS-Verbrecher in die Nachkriegsgesellschaft war der Preis, den die CDU zahlte, um Integrationskraft für ehemalige Nationalsozialisten in die Demokratie zu entfalten. Der polemischen Zuspitzung von Bernd Kasten ist hier nicht zu folgen, der einen

74 Der Spiegel stellte seinen Suizid in den Kontext der NS-Skandale des Landes. S. *Schatten am Meer*. In: Der Spiegel 10/1964 vom 4.3.1964, 21f. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46163328.html> (12.7.2013).

75 S. *13a des Otto-Hahn-Gymnasiums Geesthacht: Die Dönitz-Affäre. Der Großadmiral und die kleine Stadt. Ein Beitrag zum Geschichtswettbewerb des Bundespräsidenten „Aufsehen, Empörung, Ärgernis. Skandale“*. Geesthacht 2010/2011, www.ohg.sh.schule.de/.../2011_02_28_OHG_13a_Doenitz-Affaere.pdf (10.3.2012). Hierin ausführliches Verzeichnis der Presseberichterstattung. Zoher zufolge war der Suizid Rührens „sehr nah“ gegangen. Zoher, Osterloh (wie Anm. 47), 475.

Gegensatz aufbaute „zwischen engagierten Christen und Demokraten wie Gerstenmaier, Hessenauer und Wenger auf der einen und pragmatischen Realpolitikern wie Hassel, Lemke und Osterloh auf der anderen Seite“⁷⁶. Gerade die Letztgenannten öffneten die CDU erfolgreich für die evangelische Kirche und ermöglichten so, dass die Bundesrepublik eine breitere Akzeptanz protestantischer Kreise gewann⁷⁷.

76 *Kasten*, Bernd: „Das Ansehen des Landes Schleswig-Holstein“. Die Regierung von Hassel im Umgang mit Problemen der nationalsozialistischen Vergangenheit 1954–1961. In: ZHSG 118 (1993), 267–284, hier 284.

77 Hier folge ich der Einschätzung *Borups*, Demokratisierungsprozesse (wie Anm. 13), 242f.

Von der Kraft des Glaubens und den Privilegien der Minderheit

Ein Interview mit dem Leipziger Superintendenten
Herbert Stiehl*

Detlef Pollack

Zur Einführung

Der Weg der evangelischen Kirchen in der DDR war einst ein heißes, kontrovers diskutiertes Thema, das die Medien beschäftigte und in den Zeitungen wöchentlich neue Meldungen produzierte. Hatte die Kirche sich unverantwortlich weit auf das DDR-System eingelassen? Musste man ihr gar „Kumpanei“ mit dem Staat vorwerfen? War sie widerständig und moralisch sauber geblieben? Immer neue Mitarbeiter der Kirche, vom Pfarrer bis zum Oberkirchenrat, wurden als Informelle Mitarbeiter der Staatssicherheit enttarnt. Vor allem der Fall Stolpe erregte die Öffentlichkeit.

In dieser Zeit der aufgeheizten Diskussion wurde das Interview mit Herbert Stiehl, dem ehemaligen Superintendenten mit Dienst-sitz an der Thomaskirche von Leipzig geführt. Wie umstritten damals der Weg der Kirchen in der DDR war, kommt sowohl in den Fragen als auch in den Antworten deutlich zum Ausdruck. Immer wieder geht es darum, ob sich die Kirche dem kirchenfeindlichen Regime entschlossen genug entgegengestellt hat, ob es nicht auch gute Gründe gab, den Vertretern des System entgegenzukommen, mit ihnen zu sprechen und ihnen mit diplomatischen Mitteln Zugeständnisse abzutrotzen, ja ob nicht wenigstens die Idee des Sozialismus eine gute Sache war. Die Gesprächspartner tasten sich im Dialog gegenseitig ab: Wird hier das Handeln der Kirche nicht schöngeredet, hat hier jemand überhaupt Verständnis für die besonderen Bedingungen, unter den die Kirche ihre Eigenständigkeit

* Geführt von Detlef Pollack (Ende 1991).

zu bewahren hatte? Das Interview von 1991 ist ein Zeitdokument, in dem sich der Kontext seiner Entstehung unverkennbar widerspiegelt.

Es nach mehr als 20 Jahren hier abzudrucken, verfolgt vor allem das Ziel, heute noch einmal und heute mit größerem Abstand und mit mehr Gelassenheit als damals auf das kirchliche Handeln in der DDR zurückzublicken. Vielleicht fällt es uns heute ja leichter, der Gratwanderung der evangelischen Kirchen in der DDR zwischen Anpassung und Verweigerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als dies unmittelbar nach dem Zusammenbruch der DDR möglich war, als das Erbe der Kirche im Sozialismus noch lebendig war und viele der entscheidenden Akteure noch in Amt und Würden waren. Damals rangen die unterschiedlichsten Gruppen – ehemalige Oppositionelle, Kirchenvertreter, westliche Medien, betroffene ehemalige DDR-Bürger – um die Deutungshoheit über den Weg der Kirchen in der DDR. Unausweichlich mischten sich politische Gegenwartsinteressen mit dem Bemühen um historische Aufarbeitung, und nicht selten bestimmten erstere letztere. Heute sind die Vulkane der einstigen Auseinandersetzungen erloschen. In den Medien spielt die Geschichte der Kirchen in der DDR keine Rolle mehr. Kaum noch jemand forscht über sie. Erste Gesamtdarstellungen sind erschienen. Das Urteil ist abgeklärter, obschon es natürlich niemals frei ist von kategorischen Gegenwartsanliegen. Unter den heutigen Voraussetzungen ist es leichter geworden, dem Weg der evangelischen Kirchen in der DDR mit Verständnis und Einfühlungsvermögen zu begegnen. Damit haben sich die Chancen erhöht, auch das Interview mit Superintendent Stiehl unvoreingenommener wahrzunehmen.

Natürlich kann dieses Interview nur einen äußerst selektiven Einblick in die Geschichte der evangelischen Kirchen in der DDR vermitteln, regional begrenzt, persönlich gefärbt. Aber auch wenn es nur ein kleines Mosaiksteinchen in einem großen Bild ist, vermögen sich von diesem kleinen Ausschnitt her doch Perspektiven auf das Ganze zu öffnen. Das Interview kann dazu beitragen, Verständnis zu

wecken für die politischen Zwänge, unter denen die Kirchen in der DDR handelten, für die erdrückende Macht des Sowjetregimes und das daraus resultierende Gefühl der Ohnmacht unter den Christen, für das verbreitete Gefühl, diesem Regime ausgeliefert und von ihm überfordert zu sein. Es dokumentiert, mit welchen Instrumenten der SED-Staat die Handlungsspielräume der Kirche einzuschränken versuchte, durchaus nicht nur mit Einschüchterung und Terror, sondern auch mit Mitteln der Versuchung und der Vereinnahmung. Dabei zeigt es die Haltung eines Mannes, der angibt, seine Kraft aus dem christlichen Glauben zu gewinnen, der sich weder durch Gewalt einschüchtern noch durch Verlockungen korrumpieren lassen will und sich vornimmt, einen kompromisslosen Weg ohne die sonst üblichen taktischen Spiele der Anpassung zu gehen. Herbert Stiehl verweigerte sich schon während des Dritten Reichs dem bequemen Pfad der Mehrheit und trat der Bekennenden Kirche bei – ein Schritt, der finanzielle Unsicherheit für die gerade gegründete Familie bedeutete. Um das Amt als Superintendent der Ephorie Leipzig-Stadt bewarb er sich nicht. „Zögernd, fast erschrocken, aber schließlich doch mit dem gleichen Vertrauen, das ihn auch schon bei früheren Entscheidungen geleitet hatte“, so der Hallenser Theologe Norbert Müller, nahm er diese herausfordernde, spannungsreiche und belastende Aufgabe an. In die Zeit seiner Superintendentur fielen die Kämpfe um die Kirche, die staatliche Verfolgung der Jungen Gemeinde 1952/53, die Einführung der Jugendweihe Mitte der 1950er Jahre, die Verhaftung des Leipziger Studentenpfarrers Siegfried Schmutzler 1958, die gegen den Willen der Leipziger Bevölkerung vorgenommene Sprengung der völlig intakten Leipziger Universitätskirche St. Pauli 1968. In all diesen Jahren ging Herbert Stiehl seinen Weg. Er galt damals als konservativ und unbeugsam. Im Interview stellt er seine aufrechte Haltung aber nicht heraus und macht sie auch nicht zum Vorbild für alle. Er wusste, dass ein konsequentes Nein nur von einer Minderheit gesprochen werden konnte und dass die Minderheit daher letztendlich sogar auf die

Anpassung der Mehrheit angewiesen war. Das Interview ist insofern ein Beispiel für eine unaufgeregte Form der Resistenz, die – und das ist selten – auch noch die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu reflektieren vermochte.

Interview

Herbert Stiehl wurde 1909 in Leipzig geboren. Als junger Vikar schloss er sich der Bekennenden Kirche an. 1937 wurde er ordiniert. In der Kriegs- und Nachkriegszeit tat er zunächst Dienst in einer Dorfgemeinde im Erzgebirge, dann ab 1947 in einer Gemeinde in Dresden. Von 1953 bis 1975 war er Superintendent der Ephorie Leipzig-Stadt und 1. Pfarrer und Pfarramtsleiter an der Thomaskirche in Leipzig. Er starb nach kurzer schwerer Krankheit 1992 in Leipzig.

Pollack: Die evangelische Kirche hatte in den letzten 40 Jahren einen politisch hart umkämpften Weg zu gehen. Auch in der Zeit des Nationalsozialismus wurde sie politisch bedrängt. Während die Situation der Kirche im Dritten Reich heute als Kirchenkampf charakterisiert wird, macht man der Kirche in der DDR zum Vorwurf, dass sie sich zu stark an die Mächtigen im Staate angepasst hat. All das war vor über sechzig Jahren, als Sie sich entschlossen, Theologie zu studieren und Pfarrer zu werden, nicht absehbar. Was waren damals Ihre Motive, gerade diesen Beruf zu wählen?

Stiehl: Ursprünglich wollte ich ja gar nicht Pfarrer werden. Ich hatte vor, Lehrer zu werden, und studierte die Fächer Deutsch und Geschichte. Es war mehr ein Zufall, der mich zur Theologie brachte – ein langes Gespräch einmal an einem Wochenende mit einem Freund, der damals schon Theologie studierte. Mein Vater hatte etwas ganz anderes mit mir vor. Er war Kaufmann und wollte mich zum Kaufmann erziehen, wozu ich mich zweifellos geeignet hätte. Aber schon damals hat eine Freundschaft eingegriffen – die Freundschaft zu einem Schulkameraden, der mir sehr wichtig war, und ich wurde nicht Kaufmann, sondern ging aufs Gymnasium.

Pollack: In den zwanziger Jahren besaß die Kirche noch eine ganz andere gesellschaftliche Stellung als in den Jahrzehnten danach. Sie war zwar keine Staatskirche mehr, aber sie war doch in das gesellschaftliche Leben integriert. Und sie wurde nicht politisch bekämpft. Wie haben Sie den Übergang vom Studium in die kirchliche Praxis der dreißiger Jahre erlebt?

Stiehl: Als ich 1935 in den Dienst der Landeskirche treten wollte, machte mich ein Bekannter auf die inzwischen eingetretenen Veränderungen aufmerksam: „Hast du denn gar nicht bemerkt, was passiert ist? Die Kirche ist nicht mehr das, was sie früher war.“ Ich hatte wenig bemerkt. Für das Examen musste ich pauken, da waren ganz andere Dinge wichtig. Der Bekannte hat mir dann Papiere geschickt, die mich bewogen, nicht in den Dienst der Landeskirche zu treten, sondern in der Bekennenden Kirche mitzuarbeiten.

Pollack: Heißt das, dass Sie dem nationalsozialistischen Regime nicht von Anfang an ablehnend gegenüberstanden?

Stiehl: Die Machtergreifung 1933 hatte ich begrüßt, denn ich meinte, sie wäre zwischen zwei Gefahren – der linken und der rechten – die geringere. Bereits 1934 aber machte ich zwei Erfahrungen, die mich total in Gegensatz zum Nationalsozialismus gebracht haben: das eine war die Röhm-Geschichte mit dem Wort Hitlers: „Ich bin der oberste Gerichtsherr meines Volkes“. Das bedeutete eine Außerkraftsetzung aller Legalität. Und das zweite war die Lektüre von „Mein Kampf“, die ich betrieb, was die meisten ja nicht gemacht haben. Von daher wusste ich, in welche Richtung der Kurs läuft. Seitdem habe ich mich absolut abgesetzt vom Nationalsozialismus und mich dann auch der Bekennenden Kirche angeschlossen.

Pollack: Diese Erfahrungen haben Ihren weiteren Lebensweg geprägt.

Stiehl: Ja. Schon damals musste ich meine Grundübung machen, indem ich mich in meinen Äußerungen auf der Kanzel und in der Öffentlichkeit so bewegte, dass ich das sagte, was zu sagen ist, und

es zugleich in einer Sprache sagte, die nicht Aggression war. Es musste deutlich werden, wo ich stand, aber ich wollte den Menschen auch Hoffnung und Mut machen, dass sie nicht verzweifelten in dieser Zeit. Das Dritte Reich war eigentlich mein Exerzierfeld für das, was dann nach 1945 kam.

Pollack: Als das Hitlerregime zusammenbrach, waren Sie Pfarrer in einem Dorf im Erzgebirge. Können Sie sich an das Ende des Krieges erinnern?

Stiehl: In unserem Dorf war es bis zuletzt einigermaßen ruhig geblieben, es gab keine größeren Beschädigungen, nur ein paar Tiefflieger von den Amerikanern, die uns aber nicht unmittelbar bedrohten. Und dann kam der Einmarsch der Russen, viele flohen Richtung Westen. Es wurden die schlimmsten Geschichten von den Russen erzählt, die sicher gestimmt haben, von Ostpreußen, wo sie den ersten Deutschen begegneten und Revanche geübt haben. Dann haben wir eine Nacht überlegt, meine Frau und ich, wir hatten kleine Kinder, aber wir haben uns gesagt „Das ist feige, du bist Pfarrer der Gemeinde, du hast dazubleiben, viele andere müssen ja auch dableiben“. Am 7. Mai kamen die letzten deutschen Panzer über die Höhe. Der eine zersprengte seine Ketten, die Leute zogen sich um und verschwanden. Ein paar Stunden später fuhr der erste Russenpanzer über dieselbe Höhe. Da habe ich meiner Frau nur gesagt: „Die werden wir nicht wieder los“. Viele Stunden rollten die Panzer. Ab und zu stieg einer aus und nahm sich, was er brauchte. Die Häuser wurden geplündert, das Vieh weggetrieben. In einer der ersten Nächte, als wir uns in den Wald geflüchtet hatten, wurden die Frauen im Dorf vergewaltigt, 80 Frauen. Schlimme Sachen passierten damals. Dann kriegten die Zwangsarbeiter ein paar Tage Plünderungsfreiheit; die haben sich also auch schadlos gehalten. Erst nach und nach kehrte wieder Ruhe ein. Ich habe aber keinen Sonntag den Gottesdienst ausfallen lassen. Unbeirrt von den Ereignissen, soweit es eben ging, versah ich meinen Dienst.

Pollack: Wie haben Sie das Verhältnis der Besatzungsmacht zur Kirche in den Jahren nach Kriegsende erlebt?

Stiehl: Die haben sich einigermaßen zurückgehalten. In den ersten Jahren, in denen die Russen die Macht ausübten, beließ man es etwa bei dem Stand, den uns die Nazis hinterlassen hatten. Die hatten ja unser Feld schon eingeschränkt in Fragen der Schulerziehung etwa und in anderen Hinsichten. Das ließ man uns etwa bis zur Gründung der DDR.

Pollack: Kam bereits mit der Gründung der DDR der Umschwung in der Kirchenpolitik?

Stiehl: Nein, noch nicht, jedenfalls soweit ich es erfahren habe. Ich war seit 1947 in Dresden, und da begann man um uns zu buhlen. Eines Tages kriegte ich gemeinsam mit allen Pfarrern eine Einladung vom Oberbürgermeister zu einem Pfarrertag in Leipzig. Es wurde uns zugesichert, dass wir mit dem Auto nach Leipzig gefahren würden, dass wir dort ein Menü vorfinden und dass wir eine halbe Flasche Wein bekämen. Da habe ich nur gesagt: „Und das trauen Sie uns zu, dass wir jetzt, wo alle Welt hungert, das annehmen?“ Da habe ich ihn wieder fortgeschickt. Ich wusste ja, was er wollte. Es war ein Werben, um uns vor ihren Karren zu spannen. Da ich diese Methode kannte von der Vergangenheit her, war mir von vornherein klar: „Nicht einen Finger wirst du diesen Leuten entgegenstrecken“. Aber es gab damals noch keine Konfrontation, wie sie dann 1952 losbrach. Ich habe das Gefühl, bis dahin hatten die noch sehr viel andere Sorgen, Versorgungsprobleme, Energieprobleme.

Pollack: Aber mit dem Jahr 1952 setzte dann der offene Angriff auf die Junge Gemeinde ein.

Stiehl: Man begann natürlich mit der Jugend. Das war konzeptionell: den Ast unten absägen, wo er nachwächst.

Pollack: Und die Mittel, deren sich die staatliche Seite bediente, waren nicht gerade zahm: Veranstaltungsverbote, Beschlagnahmun-

gen, öffentliche Diffamierung. Wie haben Sie auf den Angriff reagiert?

Stiehl: Na ja, erst mal die Annäherung abwehren, sich auf die Machthaber gar nicht erst einlassen – das war ja nun meine Erfahrung. Dann aber – und das war eine wichtige Erfahrung, die ich machte, als ich 1953 in Leipzig anfang – wenn sie Gewalt anwendeten, nicht alles mit sich machen lassen, protestieren – dann passierte oft auch nichts.

Pollack: Damals war ja die Kirche noch relativ stark. Sie hatte noch einen relativ breiten Rückhalt in der Bevölkerung und konnte noch im Namen der Mehrheit sprechen.

Stiehl: Wir hatten, als ich herkam, noch 63 Prozent evangelische Christen gehabt. Das war immerhin etwas.

Pollack: Damals hat sich die Kirche dem Staat noch verweigert und sich auch nicht davor gescheut, den Staat mit deutlichen Worten zu kritisieren. Das hat sich dann aber gewandelt, teilweise schon in den fünfziger Jahren. 1958 sicherten Vertreter der Kirche in einem Kommuniqué zu, sie würden die Entwicklung zum Sozialismus respektieren. Wie konnte es zu einer solchen Annäherung an den Staat kommen?

Stiehl: Es sind da ja verschiedene Dinge passiert. Also 1953 war der Jugendkampf. 1957 waren die Sozialisierungsmaßnahmen in der Landwirtschaft, in der Wirtschaft, im Schulwesen. Was allein in der Landwirtschaft geschah, das konnte ich verfolgen: Die Leute sind ja unter unheimlichem Druck gezwungen worden, in die Genossenschaften einzutreten und mussten dann unterschreiben, dass sie freiwillig eingetreten waren. Das war ein Unrecht und ein Leid. Dann kam 1959 eine ganz wichtige Sache: die Verschärfung des Genehmigungsverfahrens, die uns in unserer Arbeit sehr schwer einschränken sollte. Zum Beispiel wurden uns die Vervielfältigungsapparate weggenommen. Wir hatten ganz große Schwierigkeiten,

unsere Gesichtspunkte in die Gemeinden zu tragen und überhaupt etwas in die Öffentlichkeit zu bringen.

Pollack: In dieser Zeit hat sich die Kirche teilweise noch deutlich gegen die Ideologisierung des gesamten Lebens ausgesprochen, sie trat für die Rechte der Bauern ebenso ein wie für die Gewissensfreiheit der Jugend. Teilweise bereits in dieser Zeit, aber dann vor allem in den sechziger Jahren wurde die Kirche in ihren Äußerungen auffällig zurückhaltender. Warum?

Stiehl: Aber verstehen Sie doch mal, da kam doch die Mauer dazwischen. Die Mauer hat natürlich eine völlig neue Situation geschaffen. Wir hatten ja viel Hilfe durch den Westen. Es gab viele Kontakte. Das war mit einem Schlage unterbrochen. Das Feindbild wurde immer größer gemalt. Jede Verbindung nach drüben galt ja beinahe als todeswürdig. Das bedeutete natürlich eine ungeheure Verunsicherung. Der moralische Beistand war reduziert. Wir waren plötzlich auf uns selber gestellt. Und da stand natürlich mit einem Schlage die Frage des Überlebens. Das heißt nicht, dass wir keinen Widerstand mehr geleistet hätten. Aber bis 1961 gab es ja noch immer die Hoffnung auf Wiedervereinigung. Die stellte sich auf einmal als Illusion heraus. Jetzt waren wir wie die Kinder geworden, die sich ihrer Eltern beraubt sahen. Wie nun in diesem eingemauerten Ghetto existieren? Das ging natürlich auf gar keine Weise mit Aggression. Da war die staatliche Macht viel zu stark. In der Verfassung von 1968 war die Kirche ja schon gar nicht mehr vorgesehen. Das bedeutete, die Kirche sollte mit Vorsicht und Geschick langsam zum Absterben gebracht werden. Und das hat man ja durchgeführt bis zuletzt trotz aller Zusagen, dass wir gleichberechtigte Bürger seien. Das war ja alles nur Rederei gewesen. Wir hatten kaum Rechte. Und die staatlichen Stellen konnten mit uns umso besser umgehen, je mehr unsere Grundsubstanz zusammenschrumpfte. Von den 63 Prozent haben wir heute noch etwa 15 bis 20 Prozent. Und das Entscheidende ist ja in diesen Jahren passiert.

Pollack: Welches waren die Methoden, mit denen der Kirche solche Verluste zugefügt werden konnten?

Stiehl: Man muss bedenken, dass der Großteil der Leute in den Betrieben war, in denen sie in Brigaden zusammengefasst waren. Die Abhängigkeit vom System war schon allein dadurch sehr groß. Ich will nur ein Beispiel geben: Eine mir bekannte Medizinerin, die in einer Klinik arbeitete, stand eines Tages vor einem Problem, das sie nicht zu lösen wusste. Auch die Ärzte wurden in einen Wettbewerb hineingezogen, in dem über alles Buch geführt wurde, über Parteizugehörigkeit, Leistung, Qualifikation, aber auch über Taufe der Kinder, Konfirmation, also mit Plus- und Minus-Punkten, bis hin zur Mitgliedschaft in der „Deutsch-Sowjetischen Freundschaft“. Diese Bekannte von mir, eine Konfirmandin von mir, sagte zu mir: Ich bin in einer furchtbaren Zwickmühle. Ich lehne die „Deutsch-Sowjetische Freundschaft“ ab. Jetzt sagen meine Kollegen, deinetwegen werden wir nun also schlecht abschneiden in dem Wettbewerb. Was geht jetzt vor: dein privates Gewissen oder die Kollegialität?

Pollack: Was haben Sie ihr geraten?

Stiehl: Ich habe ihr gesagt, ich kann dir nicht raten, weil ich beides verstehe. Du willst dich natürlich nicht mit deinen Kollegen anlegen, die deinetwegen die Prämie nicht kriegen. Wenn du aber in die „Deutsch-Sowjetische Freundschaft“ eintrittst, dann machst du dir Vorwürfe. Das war eine Zwickmühle. Ich weiß nicht, was sie gemacht hat.

Pollack: Es wurde also Druck auf die Leute ausgeübt, indem man die einen benachteiligte und die anderen bevorzugte. Hat denn die Kirche, wenn sie sich ans Evangelium hält, nicht aber die Aufgabe, die Menschen aufzurufen, standhaft zu bleiben?

Stiehl: Natürlich hat sie das. Zum Beispiel in der Jugendweihe-Frage. Da hatte ich Hunderte von Gesprächen mit den Eltern gehabt. Die Älteren sagten: Ich habe das schon im Nazismus durch, noch einmal halte ich das nicht aus, also die Kinder gehen zur Ju-

gendweihe. Ich sagte ihnen: Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen, das ist das erste Gebot. So groß ist mein Glaube nicht, war die Antwort. Verständlicherweise. Das war einfach eine Überforderung dieser Leute. Die Leute waren zermürbt. Sie hatten viel hinter sich. Wenn man ihnen das zumutet, standhaft zu bleiben, haben sie entweder gleich gesagt, das bringe ich nicht, oder sie haben nichts gesagt, es dann aber eben nicht gemacht. Also der Mut ... Ich habe ihnen immer wieder gesagt: Christentum und Leiden gehören nun einmal zusammen. Das habe ich auch meinen Kindern gesagt, als sie dann in der Schule so weit waren: Wir stehen nur vor der Alternative, entweder wollen wir Christen sein oder wir verleugnen es. Ein Zwischending gibt es nicht. Und wenn wir Christen sein wollen, dann müssen wir gegebenenfalls auf den Gang zur Oberschule und zum Studium verzichten.

Pollack: Aber damit haben Sie sich ja in gewisser Weise von der Haltung der Mehrheit der Bevölkerung isoliert. War das nicht auch schwer für Ihre Kinder und für Sie selber auch?

Stiehl: Ich bin ja eingeübt gewesen in diese Situation. Für die Kinder war es teilweise schwer. Natürlich habe ich mich für sie eingesetzt, wenn sie behindert wurden, bin in die Schule gegangen, habe mit den Direktoren gesprochen. Aber sie waren natürlich teilweise die einzigen, die zur Christenlehre gingen. Meine eine Tochter – sie war die Beste in der Grundschule und kam dann in die Thomasschule – hatte einmal die Dummheit begangen, ihre Klassenkameraden zur Unterweisung für Konfirmierte einzuladen. Sie sagte, wer konfirmiert ist, kann kommen. Das bedeutete, sie ist ideologischer Spaltpilz. Da hat man sie schändlich behandelt, zuletzt blieb sie sitzen, durfte die Klasse nicht einmal mehr wiederholen, wurde rausgeschmissen und kam dann auf die Dimitroffschule. Dort saß ein Dreihundertprozentiger, dort sollte sie „gar“ gemacht werden. Und da hat man sie ein Vierteljahr absolut ignoriert. Sie war nicht da. Sie

konnte sich melden, sie kam nicht dran. Sie konnte etwas sagen, es wurde überhört.

Pollack: In welcher Zeit war das?

Stiehl: Meine Tochter ist 1942 geboren. Zweite Hälfte der 50er Jahre war das.

Pollack: Und nun einmal umgekehrt: Es gab ja auch Christen, die sich stärker an das System angepasst haben, vor allem dann in späteren Zeit, wenn man etwa an die Linie Mitzenheim denkt. Wie haben Sie zu denen gestanden?

Stiehl: Mitzenheim hat viele Alleingänge gemacht. Bischof Noth hat oft darüber geklagt: „Er bespricht sich nicht.“ Damit fing es an. Fuchs – schon von seiner Herkunft her: er war religiöser Sozialist und Quäker – hat seinen eigenen Weg gesucht. Schönherr ist seinen eigenen Weg gegangen. Ich hatte nie so eine Stellung. Ich hatte viele Gespräche mit der Stadt, ich glaube, es waren 140. Jedes Jahr sind wir Pfarrer eingeladen worden, zu einer freimütigen Aussprache, wie es hieß. Unsere Meinungen wurden da abgefragt. Der Oberbürgermeister hatte uns wieder einmal eingeladen. Da sagte ich zu ihm: „Wir sind Brückenbauer. Wir können den Eisernen Vorhang nicht akzeptieren. Wir können uns zur Abgrenzung nicht bekennen.“ Dann hörte ich: „Das, was sie gesagt haben, wird gegen sie verwandt.“ Beim nächsten Gespräch habe ich deutlich gemacht: „Wenn noch einmal der vertrauliche Charakter der Gespräche verletzt wird, komme ich nicht mehr.“

Pollack: Damit haben Sie einiges riskiert.

Stiehl: Ich habe mit meiner Meinung nie hinter dem Berg gehalten.

Pollack: Das mag ehrenwert sein. Aber musste man nicht auch manchmal taktisch vorgehen, wenn man den Gesprächsfaden nicht abreißen lassen und etwas für die Kirche erreichen wollte?

Stiehl: Ich habe immer gesagt: Ich will kein Diplomat sein. Ja, ja, nein, nein, das sei eure Rede. Diplomatie ist ja etwas anderes: dass

man Ja sagt und Nein meint. Allerdings, ich habe nie provoziert. Aber die Sachen, die zu sagen waren, die habe ich den Leuten ins Gesicht gesagt.

Pollack: Und wie haben Sie sich zur Wahl verhalten?

Stiehl: Ich habe an keiner Wahl teilgenommen. Die meisten, die hingegangen sind, haben sich geschämt. Die wenigsten benutzten die Kabine. Die meisten stimmten offen mit Ja. Alle wussten, es war eine Farce. Aber diese Farce hat mich nicht bewegen können mitzumachen. Das war von mir bekannt.

Pollack: Konnten Sie sich eine solche konsequente Haltung leisten?

Stiehl: Wenn man konsequent Nein sagte, wurde man in Ruhe gelassen. Aber das konnte nur eine Minderheit. Man hat ja immer Ausnahmen gemacht. Auf die konnte man hinweisen, seht: man kann, man muss nicht. Das war Taktik, das gehörte zum System.

Pollack: Und die Gemeinde, wie hat die darauf reagiert? Hat Ihnen Ihre konsequente Haltung in der Gemeinde eher Sympathien eingetragen oder etwas anderes?

Stiehl: Die Gemeinde hat es erwartet, dass die Kirche klar Position bezieht. Aber für sich selber haben die meisten dafür keine Möglichkeit gesehen.

Pollack: Auch in der Pfarrerschaft sind ja nicht alle einen so konsequenten Weg gegangen wie Sie.

Stiehl: Die Pfarrerschaft im Ganzen war in Ordnung. Einige Illusionisten gab es immer, einige Gutwillige, die meinten, man könne sich auf den Staat einlassen. Die konnte ich achten. Mies waren die, die anderes taten als sie vorgaben. Es war mir klar, dass einige unter uns sind, denen man nicht trauen konnte. Einem habe ich es auf den Kopf zugesagt. Und der war ja dann auch dabei. Auf unseren Ephoralkonferenzen habe ich immer gesagt: „Wir sind nicht unter uns, bedenken Sie das, damit Sie keine Schwierigkeiten bekommen.“

Aber das waren Ausnahmen. Es ist schon ein gewisses Zeugnis, dass die Pfarrerschaft im Ganzen nicht für dieses System zu haben war.

Pollack: Aber der Sozialismus ist doch eine gute Idee, finden Sie nicht?

Stiehl: Ich war da immer misstrauisch. Hinter all den schönen Worten stand meiner Meinung ein hartes Prinzip. Nachdem im Jahre 1946 die Wahl von den Linkskräften mit knapp über 50 Prozent gewonnen worden war, war mir klar: Das ist wieder eine Manipulation. Diesem System ist nicht zu trauen, auch wenn es die Begriffe Humanität und Gerechtigkeit im Munde führt: Ihr könnt es noch so schön verpacken, mit rosa Bändchen drumherum, ich glaube euch nicht. Es gab allerdings auch Wandlungen. In den 70er und 80er Jahren verstand die Partei die Kirche etwas anders. Ich weiß nicht, wie Honecker gedacht hat. Es wäre interessant.

Pollack: In dieser Zeit ist die Kirche dem Staat ja dann auch stärker entgegengekommen. Sie verstand ihren Weg als einen Weg zwischen Anpassung und Widerstand. Hat sie sich manchmal nicht doch zu stark auf das System eingelassen? Manch einer spricht gar von Kumpanei mit der SED.

Stiehl: Diesen Vorwurf brauchen wir uns nicht machen zu lassen. Bei der Beurteilung des Weges der evangelischen Kirchen in der DDR muss man von den Machtverhältnissen ausgehen, die damals in der DDR herrschten. Der Ostblock – das war ja damals eine Macht, gegen die anzurennen reiner Selbstmord gewesen wäre. Die wollten uns immer auf ihre Seite bringen, indem sie vom Frieden redeten usw. Es war schwer, sich davon abzugrenzen.

Pollack: Manche wollten sich ja davon gar nicht abgrenzen. Sie haben sich ganz bewusst auf den sozialistischen Staat eingelassen und in den Christlichen Kreisen der Nationalen Front mitgearbeitet oder auch in der Christlichen Friedenskonferenz.

Stiehl: Das waren wenige. Die Motive, mit Partei und Staat zu reden, waren natürlich unterschiedlich. Manche waren gutwillig – ich habe sie die Illusionisten genannt. Es gab auch einige, die der anderen Seite zuarbeiteten. Aber das waren Ausnahmen. Ich selber habe die Christlichen Kreise immer abgelehnt. Ich bin da nie hingegangen. Für mich waren das fremdgesteuerte Einrichtungen, die nicht aus der Kirche heraus entstanden waren. Das heißt aber nicht, dass ich nicht mit den Vertretern des Staates geredet hätte. Nur benutzen lassen wollte ich mich nicht.

Pollack: Diese Linie verfolgte die Kirche ja bereits seit Ende des Krieges. Wenn ich richtig sehe, ging es ihr immer um zweierlei, einmal um die Bewahrung der Autonomie, zum anderen um die Wahrnehmung ihres Öffentlichkeitsauftrages. Für die Erfüllung beider Aufgaben musste sie mit der anderen Seite Gespräche führen.

Stiehl: Es ging ja auch darum, Missverständnisse auszuräumen. Ich habe immer gesagt, es kann uns nicht reichen, dass der Staat verspricht, er wolle die religiösen Gefühle seiner Mitbürger nicht verletzen. Im Christentum geht es nicht um Gefühle, sondern um Lebensbewältigung. Das Christsein umfasst den ganzen Menschen. Das habe ich den staatlichen Vertretern immer wieder gesagt. Deshalb konnten wir uns durch die Veranstaltungsordnung in unserem Dienst auch nicht einschränken lassen. Das Christentum hat auch etwas mit Kultur zu tun. Dazu gehört die Kirchenmusik ebenso wie das christliche Laienspiel, wie es etwa die Leipziger Spielgemeinde gepflegt hat, die theologische Arbeit oder das Leben nach den zehn Geboten.

Pollack: Das erinnert mich an Positionen einer liberalen Theologie des Kulturprotestantismus. Welchen theologischen Auftrag hat Ihrer Meinung nach die Kirche zu erfüllen?

Stiehl: Mein Anliegen war immer, dass wir zu einer vollmächtigen Verkündigung gelangen, dass wir den Menschen so ansprechen, dass er Mut bekommt, dass er einen Sinn in seinem Leben sieht. Gerade

wenn ich an die Jugend denke, die auch heute wieder so vielen Gefahren ausgesetzt ist, der Gefahr des Materialismus, des Nihilismus, diese spöttische Art, über alles hinwegzugehen. Ich wünschte mir eine Kirche, die hier vollmächtig reden kann und der Jugend, gerade der Jugend, einen echten Inhalt für ihr Leben gibt.

Pollack: Das klingt nun wiederum nicht mehr so kulturprotestantisch-liberal.

Stiehl: Sehen Sie, mein Vater wollte mich zum Kaufmann erziehen, ich selber wollte Lehrer werden. Ich bin froh, kein Lehrer geworden zu sein. Ich hätte als Lehrer nicht rein bleiben können. Ich bin einen anderen Weg gegangen als ich wollte. Mein Lebensweg – das war keine Planung, das war Führung. Ich war durchaus liberal eingestellt. Aber dass das mit mir passiert ist, das kann Gott mit jedem tun.

Ein herzlicher Dank geht an die Familie Stiehl, insbesondere an Herrn Friedrich Keil, für die hilfreiche Zuarbeit.



Sup. Herbert Stiehl
15. Mai 1966 in Leipzig-Mockau
(Foto: Frank Steinert)

Protestanten in Polen 1918–1939: Eine Frage der Loyalität*

Pascale Mannert

Nach dem Ersten Weltkrieg entstand nach 123 Jahren wieder ein polnischer Staat. Seine etwa 27 Millionen Personen zählende Bevölkerung setzte sich zu etwa zwei Dritteln aus Polen und zu einem Drittel aus Angehörigen nationaler Minderheiten zusammen. Dieses Zahlenverhältnis bleibt im Wesentlichen gewahrt, wenn man die Bevölkerung nicht anhand nationaler, sondern konfessioneller Kriterien einzuteilen versucht: Rund zwei Drittel der Bevölkerung gehörten der römisch-katholischen Kirche an, etwa ein Drittel der Bevölkerung anderen, kleineren Glaubensgemeinschaften.

In meinem Dissertationsprojekt beschäftige ich mich mit in Polen lebenden Angehörigen evangelischer Kirchen. Diese stellten rund 3,7% der Gesamtbevölkerung, was etwa einer Million Menschen entspricht. Im Lande existierten sieben anerkannte evangelische Kirchen. Diese relativ hohe Zahl ist durch die Teilungen Polens und ihre Folgen bedingt. Aus dem ehemals österreichischen Teilungsgebiet ging die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Polen (EvKAuHB) hervor. Aus dem ehemaligen russischen Teilungsbereich stammten die Evangelisch-Augsburgische Kirche (EAK), die mit etwa 500.000 Angehörigen die bei weitem größte der evangelischen Kirchen war, sowie die wesentlich kleinere Warschauer Evangelisch-Reformierte Kirche und die ebenfalls kleine Wilnaer Evangelisch-Reformierte Kirche. Aus dem preußischen Teilungsbereich stammten die zweitgrößte der in Polen aktiven evangelischen Kirchen, die Unierte Evangelische Kirche in Polen und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Westpolen. Einen rechtlichen Sonderfall stellte die Unierte Evangelische

* Dissertationsprojekt im Rahmen des Internationalen Graduiertenkollegs „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“.

Kirche in Polnisch-Oberschlesien dar, deren Eigenständigkeit auf die Folgen der so genannten Genfer Konvention von 1922 zurückzuführen ist. Diese räumte einer eigenständigen Kirche in Oberschlesien für die Dauer von 15 Jahren rechtliche Vorteile ein, die sie als Bestandteil der Unierten Evangelischen Kirche in Polen nicht erhalten hätte.

In meiner Arbeit konzentriere ich mich auf zwei dieser Kirchen (EAK, EvKAuHB) und fokussiere mich auf die größten Kirchen aus dem ehemals russischen und österreichischen Teilungsgebiet; zur größten Kirche aus dem ehemals preußischen Teilungsbereich liegt bereits eine solide Arbeit¹ vor. Auch in den Arbeiten zu diesen beiden Kirchen begegnet man häufig dem Masternarrativ, das deutsch und evangelisch im Wesentlichen gleichsetzt. Ohne die vorhandenen, durchaus starken Korrelationen abstreiten zu wollen, nehme ich Abweichungen von dieser Korrelation in den Blick. Sowohl in der EAK als auch in der EvKAuHB bestanden, meist in Ballungsräumen, neben deutschsprachigen Gemeindeteilen auch polnischsprachige. Vor allem in der EAK war die Frage nach einer nationalen Selbstverortung nicht nur der Kirchenangehörigen, sondern der gesamten Kirche als Körperschaft höchst virulent. Während vor allem in der Region um die Textilstadt Lodz eine starke deutschsprachige Gemeinde für den Erhalt des Deutschen und eine Distanz zum polnischen Staat eintrat, war die Leitung dieser Kirche in Warschau stark polnischsprachig ausgerichtet und suchte eine Anlehnung an den polnischen Staat. Die Fragen nach dem Selbstverständnis der Kirchen und, damit zusammenhängend, nach den in

1 *Kiec*, Olgierd: Die evangelischen Kirchen in der Wojewodschaft Posen 1918–1939 (Quellen und Studien des Deutschen Historischen Instituts Warschau). Wiesbaden 1998.

diesen Kirchen vertretenen Loyalitäten² stelle ich in den Fokus meiner Betrachtungen: Wie positionierten sich die Kirchen zum polnischen Staat – und wie wurden die Beziehungen aus der entgegengesetzten Perspektive wahrgenommen?

Auffällig ist, dass die Staat-Kirche-Beziehungen in Polen lange offen blieben: Während mit der orthodoxen Kirche 1922 eine vorläufige Regelung, die bis 1938 andauern sollte, geschaffen wurde³ und mit der römisch-katholischen Kirche 1925 ein Konkordat abgeschlossen wurde, ist bei der Betrachtung des Verhältnisses der evangelischen Kirchen in erster Linie das Andauern des Vorkriegszustandes festzustellen, an dem staatlicherseits lange nicht gerührt wurde. Obwohl die EvKAuHB 1922 und kurz darauf, 1923, auch die EAK eigene Entwürfe zu einer Kirchenverfassung eingereicht hatten und sich damit im Einklang mit den Bestimmungen des Friedensvertrags und der Verfassung von 1921 sahen, sollte es bis in die 1930er Jahre dauern, bis seitens des Staates eine nennenswerte Aktivität in dieser Frage zu konstatieren ist. Diese mündete im Dezember 1936 in einer Kirchenverfassung für die EAK, während für die EvKAuHB – wie für fast alle anderen evangelischen Kirchen in Polen⁴ – der Zu-

2 „Loyalität“ wird hier nach *Schulze-Wessel*, Martin: „Loyalität“ als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept: Zur Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918–1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum). München 2004, 1–22, bes. 2, als eine zeitlich begrenzte Kategorie des sozialen Handelns und Fühlens gefasst, die sich unter anderem dadurch auszeichnet, dass sie eine Form von Gegenseitigkeit voraussetzt und so gewisse Aspekte der Vertragserfüllung aufweist.

3 Vgl. *Benecke*, Werner: *Die Ostgebiete der Zweiten Polnischen Republik. Staatsmacht und öffentliche Ordnung in einer Minderheitenregion 1918–1939* (Beiträge zur Geschichte Osteuropas). Weimar / Wien 2002, 202.

4 Eine Ausnahme bildet die Unierte Evangelische Kirche in Polnisch-Oberschlesien, der nach Ablauf der auf 15 Jahre beschränkten Genfer Konvention eine Kirchenverfassung durch den Staat erteilt wurde.

stand des Provisoriums bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges bestehen blieb.

Ein Anliegen der Arbeit ist es, nach den Gründen zu fragen, die für diese langsame bzw. nicht erfolgte Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses maßgeblich sind. Hierbei ist nicht nur zu berücksichtigen, dass der junge polnische Staat mit zahlreichen Problemstellungen unterschiedlicher Relevanz konfrontiert war, und dass der Anteil der Protestanten an der Gesamtbevölkerung, aber auch an den konfessionellen Minderheiten gering war und die Angehörigen zudem auf verschiedene, teilweise miteinander rivalisierende Kirchen verteilt waren. Es ist auch zu beachten, dass Rivalitäten nicht nur zwischen⁵, sondern auch innerhalb der evangelischen Kirchen bestanden und ausgetragen wurden. Diese verliefen maßgeblich entlang der Sprachgrenzen und in ihnen artikuliert sich auch die Frage nach dem Verhältnis zum polnischen Staat. Die Differenzen betrafen maßgeblich die Frage, ob die Kirchenangehörigen sich primär als in Polen lebende Protestanten deutscher Sprache – oder deutscher Nationalität – verstanden, die dem polnischen Staat im besseren Fall gleichgültig, im schlechteren Fall ablehnend gegenüberstanden, oder ob sie sich im Gegenteil als polnische Protestanten ansahen, die den Staat, in dem sie lebten, als den ihren begriffen. Die Frage nach der Loyalität wird hier als zentral begriffen und sowohl an die Kirchenmitglieder – vor allem an die Pastoren –, aber auch an die Vertreter des polnischen Staates gestellt: Nicht nur der Staat erwartete Loyalität von den Kirchen, sondern die Kirchen hatten auch Erwartungshaltungen an den Staat. Inwiefern war die Politik des Staates geeignet, ihn als Loyalitätsempfänger der Kirchen zu empfehlen?

5 Die Gespräche zwischen den evangelischen Kirchen Polens begannen nach und durch Intervention des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen; Versuche einer Zusammenarbeit zwischen den Kirchen im gemeinsamen, 1926 gegründeten „Rat der evangelischen Kirchen“ wurden nach wenigen Jahren eingestellt.

Auch nach der Position außen stehender, dritter Kräfte ist zu fragen: Welche Rolle spielten ausländische Vereine, deren Interesse dem Protestantismus im Ausland galt oder die ein Interesse an einer Stärkung oder einer Schwächung des „Deutschtums“ in Polen hatten? Wie beeinflussten sie das Verhältnis zwischen dem polnischen Staat und den Kirchen? Wie beurteilten die unterschiedlichen Akteure die wachsende Bedeutung, die polnischsprachige Kirchenvertreter innerhalb der Kirchen einnahmen – wie positionierten sie sich hierzu und welche Argumente nannten sie in welchen Kontexten?

Die Arbeit kann sich nicht nur auf umfangreiches Quellenmaterial des Ministeriums für religiöse Bekenntnisse und öffentliche Bildung stützen, sondern auch auf erst seit kurzem zugängliches, umfangreiches Material zur EvKAuHB⁶ und zur EAK⁷. Quellen aus staatlichen Regionalarchiven ermöglichen zusätzliche Einblicke in die Beziehungen zwischen Kirchengemeinden und staatlicher Verwaltung auf lokaler Ebene. Hinzu kommen zum einen zahlreiche Publikationen aus dem Betrachtungszeitraum, aber auch nachträglich verfasste Erinnerungen und Rückblicke vor allem kirchennaher Autoren aus der Zwischenkriegszeit.

Das Ziel der Dissertation ist es, die Entwicklung der Beziehungen zwischen den evangelischen Kirchen und dem polnischen Staat nicht mehr pauschal als den Umgang einer national und konfessionell weitgehend homogenen Mehrheit mit einer als konfessionell und national homogen imaginierten Minderheit zu betrachten. Statt dessen möchte ich durch Betonung der Heterogenität sowohl innerhalb der evangelischen Kirchen als auch zwischen ihnen aufzeigen, dass die Verantwortung für das lange unregelmäßige Verhältnis zwar auch, aber nicht nur auf Seiten des Staates zu suchen ist und

6 In der Martin Opitz-Bibliothek Herne; Signatur Gesperrt Ts 0002/ K 0046-Gesperrt Ts 0002/ K 0065.

7 In der Biblioteka i Archiwum im. B.R. Tschammera in Cieszyn, noch in Bearbeitung.

dass die ungeklärte, schwankende Position, die die Kirchen in ihrer Haltung zum Staat einnahmen, in erheblichem Maße hier als mitverantwortlich zu sehen ist.

Die Ordnung der Kirche. Eine Geschichte der „Volkskirche“ im deutschen Protestantismus 1918–1989/90

Benedikt Brunner

I.

Die Idee, den landeskirchlich organisierten deutschen Protestantismus als Volkskirche zu denken und zu konzipieren, scheint auch im 21. Jahrhundert noch nicht aufgegeben worden zu sein. Die Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Annette Kurschus, stellte sich kurz nach ihrer Wahl ihre Kirche in acht Jahren, also am Ende ihrer Amtszeit, wie folgt vor: „Kleiner, das Kleid passt, aufrecht, stark, *immer noch Volkskirche* und konzentriert auf das Eigentliche.“¹ Es ließen sich noch zahlreiche weitere Belege – insbesondere aus der Praktischen Theologie – anführen, die den Begriff an- und verwenden². Warum behält das Konzept der Volkskirche seine Überzeugungskraft und Plausibilität, allen vielfältigen Transformationsprozessen des 20. Jahrhunderts zum Trotz?

Der Volkskirchenbegriff lässt sich mehr als zweihundert Jahre zurückverfolgen, in denen er seit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher vielfältige semantische Verschiebungen, Modifikationen und Umdeutungen erlebt hat³. Immer aber war Volkskirche ein „Kampf

1 O. A.: Annette Kurschus wird neue Präses. Synode der Kirche von Westfalen wählt erstmals eine Frau. In: FAZ, 17.11.2011, 4 [Hervorhebung durch B. B.].

2 Vgl. *Fechtner*, Kristian: *Späte Zeit der Volkskirche*. Stuttgart 2010; *Haese*, Bernd-Michael / *Pohl-Patalong*, Uta (Hg.): *Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös-pluralen Gesellschaft*. Stuttgart 2010; *Lämmlein*, Georg: *Protestantische Religionspraxis in der post-säkularen Gesellschaft. Studien zur Zukunft der Volkskirche (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 19)*. Berlin 2013.

3 Vgl. *Sarx*, Tobias: Zu den Ursprüngen des Begriffs ‚Volkskirche‘ um 1800. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 94 (2012), 113–145 für eine stupende Eruierung der Ursprünge des Begriffs. Zu Schleiermacher und dessen Volkskirchenkonzept vgl. schon *Troeltsch*, Ernst: Schleiermacher und die Kirche. In: Ders.:

begriff⁴, sowohl in den theologischen, binnenkirchlichen Debatten, als auch in den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat, bzw. der Kirche und der nicht kirchlich geprägten Gesellschaft. Nicht zu vergessen sind hierbei auch die ganz konkreten, praktischen Umsetzungsversuche der jeweiligen Konzepte von Volkskirche⁴.

Die Ausgangshypothese meines Dissertationsprojekts besteht in der zu überprüfenden Annahme, dass die deutsche protestantische Theologie mit Hilfe des Begriffs der Volkskirche den Versuch unternommen hat, die oftmals divergierenden Ordnungskonzepte von Kirchlichkeit zu integrieren⁵. In analytischer Hinsicht bin ich der Überzeugung, dass sich anhand der sich verändernden Semantiken auch viel über die Wahrnehmung der Theologen (und auch über diesen Kreis hinaus) hinsichtlich der gesellschaftlichen Kontexte und Transformationsprozesse ablesen lässt. Welche Entwicklungen, möglicherweise auch wechselseitiger Art, durchliefen Begriff, Idee und Konzept der „Volkskirche“ innerhalb des Protestantismus in

Schleiermacher, *der Philosoph des Glaubens*. Berlin 1910, 9–35.

- 4 Im Rahmen der Arbeit gilt es den Begriff, die Idee und das Konzept der Volkskirche analytisch zu trennen. Der Begriff zielt auf den Diskurs „Volkskirche“ ab und die eher abstrakten und oftmals ephemeren Gebrauchswesen des Wortes. Der Volkskirchenbegriff beinhaltet somit die Elemente, die die „Volkskirche“ abstrakt gesehen konstituieren (vgl. *Stolzenberg*, Jürgen: (Art.) Begriff. In: RGG⁴ 1, 1998, 1214f.). Die Untersuchung der Volkskirchenidee meint hingegen das Ideal der Volkskirche als „gedachte Ordnung“ (M. Rainer Lepsius). Folglich geht es darum, wie theologische Denker die ihrer Ansicht nach bestmögliche Form kirchlicher Gemeinschaft in der Vorstellung einer „Volkskirche“ implementierten (vgl. hierzu *Graf*, Friedrich Wilhelm: (Art.) Ideengeschichte. In: RGG⁴ 4, 2001, 18–20). Mit dem Volkskirchenkonzept sind schließlich die tatsächlichen Umsetzungsversuche der Volkskirchenidee gemeint, also die konkreten Entwürfe von volkskirchlichen Strukturen.
- 5 Vgl. in diesem Sinne bereits *Rendtorff*; Trutz: *Volkskirche in Deutschland. Eine historisch-theologische Problemskizze*. In: Nicolaisen, Carsten (Hg.): *Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert* (AKiZ. B 13). Göttingen 1982, 290–317.

drei (zählt man die wiedervereinigte Bundesrepublik noch hinzu vier) politischen Systemen? Und wie definiert sich über das Konzept der Volkskirche das Verhältnis der Protestanten zur Demokratie?⁶

Methodisch soll dies zum einen durch einen diskursgeschichtlichen Zugriff erfolgen, der – Intellectual History und Begriffsgeschichte miteinander verbindend – auf die Schlüsseldebatten der Weimarer Zeit zurückgreift und den Begriff in seiner Genese und seinen vielfältigen Bedeutungsverschiebungen im 20. Jahrhundert rekonstruieren und analysieren soll. Dabei sollen jedoch stets die jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen die Debatten entstehen und geführt werden, Berücksichtigung finden. Dieser Zugriff wird also mit Anregungen aus der Transformationsforschung der Religion, wie sie etwa im Bochumer Kontext der DFG-Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne“ durchgeführt worden ist, kombiniert⁷. Die Hypothese, die dort

6 So wurde der Begriff etwa im Rahmen der Volkskirchenbewegung nach der Revolution von 1918 in dem Sinne verwendet, dass man mit ihm Forderungen zu einer Vergrößerung der Mitspracherechte des „Kirchenvolks“ verband. Vgl. *Jacke*, Jochen: Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 12). Hamburg 1976, 54–58; sowie allgemeiner *Meier*, Kurt: Die zeitgeschichtliche Bedeutung volkscirchlicher Konzeptionen im deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1945. In: Nicolaisen, Kirchen (wie Anm. 5), 165–197. Die Volkskirchenbewegung blieb freilich als Initiative zur Demokratisierung der kirchlichen Strukturen ohne große Bedeutung und sorgte nur in den frühen Nachkriegsjahren (des Ersten Weltkriegs) für einige Furore, als sich in fast allen Landeskirchen sogenannte Volkskirchenbünde, bzw. Volkskirchendienste oder auch Volkskirchenräte gründeten (vgl. einführend *Bormuth*, Daniel: Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik (KoGe 41). Stuttgart 2007, 98–101). Diese Gruppen sind zu unterscheiden von den Volkskirchengruppen, die sich nach 1945 aus Teilen der Deutschen Christen bildeten.

7 Vgl. *Damberg*, Wilhelm (Hg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformation in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989. Essen 2011.

vertreten wird, lautet, dass die 1960er Jahre auch im Hinblick auf die Semantiken des Religiösen einen eklatanten Bruch dargestellt haben könnten⁸. Es wird am Beispiel der „Volkskirche“ zu klären sein, ob und, falls ja, warum dies der Fall gewesen sein mag. Zugleich wird die Diskursgeschichte der Volkskirche verbunden mit einer exemplarischen Analyse ihrer Realisations- und Diskussionsformen.

Das hier vorgestellte Projekt will sich nicht auf den westdeutschen Diskursraum beschränken, da dies hinsichtlich der Fragestellung der Arbeit als wenig sinnvoll erscheint. Zum einen ist das „Tabu der Einheit“ (Claudia Lepp), also der problematische nationale Bezugsrahmen, ein entscheidender Aspekt für die verschiedenen Umdeutungsprozesse am Volks(kirchen)begriff. Zum anderen sind die Diskussionen innerhalb der ostdeutschen Theologie von großer Bedeutung, da hier das Verhältnis zur staatlichen Obrigkeit, auf die sich die „Volkskirche“ immer in der ein oder anderen Weise zu beziehen hat, ein durch und durch problematisches war. Dynamisierend wirkte obendrein der massive Entkirchlichungsprozess, angetrieben durch die dezidiert kirchenfeindlichen Maßnahmen der SED, wie etwa die Einführung der Jugendweihe, der seit Ende der 1950er Jahre enorm Fahrt aufnahm und der westdeutschen Entwicklung – im Hinblick auf das Ausmaß der Entkirchlichung und den innerhalb der Gesellschaft zu beobachtenden Plausibilitätsverlust – weit voraus war⁹. Nicht zuletzt geht es aber auch um mögliche Verflechtungen zwischen Ost und West. Nur wenn man die ost- und

8 So ausgewogen und pointiert formuliert von *Hölscher*, Lucian : Die Säkularisierung der Kirchen. Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren. In: ebd., 203–214. Zur Bedeutung dieses Zeitraums vgl. außerdem die einschlägigen Arbeiten von *Hugh McLeod*, vor allem: *The religious crisis of the 1960s*. Oxford / New York 2007.

9 Vgl. *Pollack*, Detlef / *Richter*, Hedwig: Protestantische Theologie und Politik in der DDR. In: *Historische Zeitschrift* 294 (2012), 687–719.

westdeutsche Diskursgeschichte gemeinsam und im Vergleich zueinander untersucht, lässt sich verstehen, welchen Bedeutungsgelhalt das Konzept der Volkskirche im wiedervereinigten Deutschland schließlich erhält.

II.

Die Einleitung wird zunächst die Methodik und den Untersuchungsgegenstand, das Phänomen Volkskirche, vorstellen und anschließend auf die Quellen- sowie die Forschungslage eingehen. Die Quellen beziehen sich zunächst auf die evangelischen Theologen, die sich im Zusammenhang mit dem hier im Zentrum stehenden Begriff geäußert haben; dies sind vor allem Systematische und Praktische Theologen. Außerdem rücken, insbesondere bei den Fallbeispielen, die Kirchenleitungen in den Blick, sowie Synodalprotokolle und Ähnliches mehr. Zusätzlich sollen auch diejenigen, die sich in einem weiteren Sinne in der kirchlichen Öffentlichkeit zum Thema geäußert haben (Journalisten, Intellektuelle, Pfarrer) berücksichtigt werden. An dieser Stelle wird auch die Auswahl der Fallbeispiele, die sich nur auf den Zeitraum zwischen 1945 und 1989/90 beziehen, zu rechtfertigen sein¹⁰. Ferner soll der Volkskirchenbegriff in Zusammenschau mit dem Volksbegriff begriffshistorisch fundamntiert werden¹¹.

Im ersten Kapitel soll die hitzige und umfangreiche Debatte über die Volkskirche in der Weimarer Republik, die durch das Ende des

10 Es erscheint nicht sinnvoll und kaum praktikabel, eine Anzahl von Landeskirchen systematisch und repräsentativ für den gesamten Untersuchungszeitraum in diesem Sinne zu berücksichtigen. Pro Kapitel sollen stattdessen mehrere besonders wichtige oder erhellende Beispiele vorgestellt werden, wie beispielsweise die Barth-Dibelius-Debatte in der Zwischenkriegszeit.

11 Hierbei wird auf bereits vorhandene Studien, sowie nicht zuletzt auch den umfangreichen Artikel in den Geschichtlichen Grundbegriffen zurückgegriffen, die aber stellenweise um eigene Akzentuierungen, vor allem im Hinblick auf den Volkskirchenbegriff um 1900, ergänzt werden.

landesherrlichen Kirchenregiments 1918 nicht unerheblich angeheizt wurde, untersucht werden. Friedrich Wilhelm Graf hat kürzlich darauf hingewiesen, dass sich in der protestantischen Theologie der Weimarer Zeit „ein permanenter Kampf um zentrale Begriffe“ beobachten ließe¹². Diesen „Kampf“ gilt es anhand des Volkskirchenkonzepts exemplarisch zu untersuchen. Dieses Kapitel beginnt allerdings, wie auch alle weiteren mit einer kirchenrechtlich-politisch-gesellschaftlichen Kontextualisierung und einem einführenden theologie- und kirchengeschichtlichen Abschnitt, welcher sich auf den institutionellen Rahmen des Diskurses fokussiert. Darauf folgt die Analyse der „Arbeit am Begriff“ (G.F.W. Hegel) der „Volkskirche“. Ohne dieses hier zu erarbeitende Verständnis der „Volkskirche“ auf allen Analyseebenen (also Begriff, Idee und Konzept) sind die folgenden Kapitel, nicht nur über die Entwicklung des Begriffes im Dritten Reich, sondern gerade auch in der Nachkriegsgeschichte, nicht adäquat zu verstehen¹³.

Das zweite Kapitel wird sich mit den Deutungskämpfen um das, was – aus Sicht der Zeitgenossen – „wahre“ evangelische Kirche im nationalsozialistischen Staat sei, auseinandersetzen. Vor dem Hintergrund der Gründung einer „Reichskirche“ und dem zumindest kurzfristig erheblichen Bedeutungszuwachs der „Deutschen Christen“¹⁴, wird es in diesem Kapitel darum gehen, die Alternativ- und

12 *Graf*, Friedrich Wilhelm: Einleitung: Protestantische Universitätstheologie in der Weimarer Republik. In: Ders.: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik. Tübingen 2011, 1–110, hier 77.

13 Zu einer ersten Orientierung dient *Meier*, Kurt: Volkskirche 1918–1945. Zeitgeschichte und Ekklesiologie. München 1982.

14 Vgl. *Bergen*, Doris L.: Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich. Chapel Hill / London 1996; aus der älteren Forschung *Meier*, Kurt: Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Göttingen 1964. An dieser Stelle wird es auch Aufgabe der Arbeit sein, die Verbindungen zwischen „völkischer“ Theologie und Volkskir-

Gegenbegriffe, respektive -konzepte, die hier, etwa im Rahmen der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, entstanden sind, zu beleuchten¹⁵. Innerhalb des Protestantismus scheint der Begriff selbst ambivalente Verwendung gefunden zu haben. Es soll aber auch versucht werden, tiefergehend zu eruieren, wie die große Gruppe der „neutralen“, also weder in der einen, deutschchristlichen, noch in der anderen kirchenpolitischen Gruppe der „Bekennenden Kirche“ involvierten Protestanten mit dem Volkskirchenbegriff in dieser Zeit umging – falls dies überhaupt geschah.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der sowohl semantischen wie auch institutionellen „Restauration“ der evangelischen Kirchen zwischen 1945 und ca. 1965. Zwar wurde es in der unmittelbaren Nachkriegszeit ruhiger um den Volkskirchenbegriff¹⁶, doch standen Idee und Konzept desselben spätestens seit den 1950er Jahren wieder in voller Blüte. Es soll untersucht werden, wie es dazu kommen konnte und warum der Begriff nicht diskreditiert war, bzw. zu welchen semantischen Verschiebungen es in diesem Zusammenhang kam. Ein besonderes Augenmerk ist auf die Situation der evangelischen Kirchen in der SBZ/DDR zu legen, die weiterhin vor dem Problem standen, sich in einer Diktatur positiv zu einem wie auch immer gedachten „Volk“ als Kirche für dieses „Volk“ zu positionieren.

Es soll überprüft werden, ob auch im Hinblick auf das Konzept der Volkskirche eine entscheidende Zäsur in den 1960er Jahren zu

chenkonzept zu rekonstruieren.

15 Diese Vorgehensweise spielt freilich auch in den anderen Kapiteln eine Rolle. Das Verständnis davon, was Volkskirche sei, ergibt sich nicht zuletzt auch durch die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Alternativkonzepten und -ideen, die gegen ihn in Stellung gebracht werden.

16 Vgl. *Wehrung*, Georg: Kirche nach evangelischem Verständnis. Gütersloh 1947; und vor allem *Diem*, Hermann: Lutherische Volkskirche in West und Ost. München 1951, die jeweils auf unterschiedliche Art und Weise gewichtige Ausnahmen darstellen.

verorten ist, die durch die vielfältigen Reformdebatten, die zum Teil den Volkskirchenbegriff ganz in ihr Zentrum stellten, befruchtet wurde. Das Konzept, so kann vermutet werden, verliert an Plausibilität und Selbstverständlichkeit, bedingt durch die Pluralisierungs- und Entkirchlichungsprozesse innerhalb der westdeutschen Gesellschaft. Im ostdeutschen Diskurszusammenhang hingegen wird zu untersuchen sein, inwiefern sich das Konzept der „Kirche im Sozialismus“ auf den Volkskirchendiskurs auswirkte¹⁷. Einhergehend mit einer stärker werdenden Wahrnehmung einer fortschreitenden und aus protestantischer Sicht bedrohlich wirkenden Entkirchlichung, die die Idee einer Volkskirche schon von statistischer Warte aus grundsätzlich in Frage stellte, gilt es hier zu analysieren, wie sich die gesellschaftlichen Umwälzungsprozesse und die zahlreichen Konkurrenzangebote im religiösen Bereich erstens auf die Semantik des Volkskirchenkonzepts und zweitens auf das volkskirchliche Selbstverständnis der evangelischen Kirchen auswirkten¹⁸.

Das fünfte und letzte Kapitel skizziert das „Schicksal“ des Begriffs in den 1980er Jahren und dann vor allen Dingen seine Relevanz im Rahmen der deutschen Wiedervereinigung. Dies scheint schon durch die ungemein zentrale Bedeutung – zumindest auf der semantischen Ebene – des Volksbegriffs im Kontext der „friedlichen Revolution“ sinnvoll zu sein¹⁹. Die Frage, die sich stellt ist, ob die Parolen des „einen Volkes“ mit dem Wiedererstarken des Begriffs der Volkskirche korrelierten, oder ob dieser überhaupt keine Rolle gespielt hat. Für Westdeutschland lässt sich jedenfalls konstatieren,

17 Vgl. *Thumser*, Wolfgang: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel (Beiträge zur historischen Theologie 95). Tübingen 1996.

18 So wird dieses Kapitel auch nach den transnationalen und ökumenischen Einflüssen auf die Konzeptualisierung der Volkskirche fragen.

19 Vgl. *Jarausch*, Konrad H.: Die unverhoffte Einheit, 1989–1990. Frankfurt am Main 1995, 29–115.

dass man an der Idee festhält und sie sich somit eignet, um anhand der daraus deduzierten Konzepte den kirchlich-theologischen Umgang mit den gesellschaftlichen Transformationsprozessen zu analysieren²⁰. Die Reaktionen im ostdeutschen Protestantismus waren weniger eindeutig auf den Volkskirchenbegriff bezogen; die Umorientierung im Hinblick auf nun gesamtdeutsche Kirchenkonzeptionen sollen abschließend analysiert werden.

Mit diesem Projekt, das am Exzellenzcluster für „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne angesiedelt ist und von Prof. Dr. Thomas Großbölting betreut wird, sollen anhand des Begriffs, der Idee und der Konzepte von „Volkskirche“ einige der Grundkonstellationen im Verhältnis von Religion und Politik, wie etwa die wechselseitigen Beeinflussungen zwischen Protestantismus und Staat bzw. Staatsform, aus einer oftmals vernachlässigten binnenkirchlichen Perspektive genauer analysiert werden, als dies bislang in der Forschung geschehen ist. Ob der Begriff tatsächlich in seiner binnenkirchlichen Integrationsabsicht erfolgreich war, ist eine noch offene Frage.

20 Dies zeigt sich etwa anhand der Adaptionen im Rahmen einer Theologie der Gemeinde, vgl. *Herbst*, Michael: Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche. Stuttgart 1987; *Sorg*, Theo: Christus vertrauen, Gemeinde erneuern. Gemeindeaufbau in der Volkskirche. Stuttgart 1987.

Die Beziehungen zwischen der Schwedischen Kirche und dem
Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR im späten Kalten
Krieg (1968–1989)*

Almut Bretschneider-Felzmann

1. Forschungsgegenstand

Ziel des Forschungsvorhabens ist eine primär auf Archivmaterial und Hintergrundgesprächen basierende Analyse der Kontakte zwischen den Kirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) und der Schwedischen Kirche in der Zweiten Hälfte des Kalten Krieges (1968–1989) im Kontext politischer Veränderungen und ökumenischer Entwicklungen. Im Fokus steht die Zeit der politischen Entspannung zwischen Ost und West (bis 1976) sowie die Phase der verhärteten Fronten und der Furcht vor einem weiteren Weltkrieg (1977–1989)¹.

Das Projekt steht im Kontext einer vielfältigen Forschungslandschaft, in der Fragen des Kalten Krieges und der Beziehungen der DDR zu den skandinavischen Ländern behandelt werden². Im

* Kooperationsprojekt der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, kirchliche Zeitgeschichte, Professor Dr. Klaus Fitschen und des Zentrums für Theologie und Religionswissenschaften der Universität Lund / Schweden, Missions- und Ökumenewissenschaften, Professor Dr. Mika Vähäkangas.

1 Vgl. *Åselius*, Gunnar: Kalla kriget. Avesta 2007, 56–88.

2 Vgl. *Linderoth*, Andreas: Der Kampf um Anerkennung. Die Außenpolitik der DDR gegenüber Schweden 1949–1972. Älmhult 2007; *Hecker-Stampehl*, Jan: Nordeuropa und die beiden deutschen Staaten 1949–1989. Aspekte einer Beziehungsgeschichte im Zeichen des Kalten Krieges. Leipzig / Berlin 2007; *Muschik*, Alexander: Die beiden deutschen Staaten und das neutrale Schweden. Eine Dreiecksbeziehung im Schatten der offenen Deutschlandfrage 1949–1972. Münster 2005; *Abraham*, Nils: Die politische Auslandsarbeit der DDR in Schweden. Zur Public Diplomacy der DDR gegenüber Schweden nach der diplomatischen Anerkennung (1972–1989). Berlin 2007; *Almgren*, Birgitta: Inte bara Stasi Relationer Sverige-DDR 1949–1990. Stockholm 2009; *Wegener Friis*, Thomas / *Linderoth*, Andreas (Hg.): DDR og Norden.

Besonderen hat man sich dabei auf die Außenpolitik, vor allem die Kulturaußenpolitik der DDR konzentriert, zudem auf die Frage nach der diplomatischen Anerkennung der DDR 1972 sowie auf die Beziehungen zwischen der schwedischen kommunistischen Partei und der SED. Die Rolle der Kirchen findet dabei kaum Erwähnung³.

Unter den Darstellungen in der kirchlichen Zeitgeschichte zu deutsch-deutschen Kontakten und transnationalen Beziehungen von Kirchen und kirchlichen Organisationen im Kalten Krieg fällt auf, dass Fallstudien zum skandinavischen Raum bisher nicht vorliegen⁴. Eben dieses Forschungsdesiderat bildet den Ausgangspunkt für das laufende Dissertationsprojekt.

Østtysk-nordiske relationer 1949–1989. Odense 2002.

- 3 Vgl. Almgrens Untersuchung über die gesellschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen Schweden und der DDR während des Kalten Krieges, in der die Rolle der Kirchen auf einer halben Seite behandelt wird: *Almgren*, Ine bara Stasi ... (wie Anm. 2), 189.
- 4 *De Graaf*, Beatrice: Über die Mauer. Die DDR, die niederländischen Kirchen und die Friedensbewegung. Münster 2007; *Kunter*, Katharina: Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968–1978. Stuttgart 2000; *Kunter*, Katharina: Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirche in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus. Göttingen 2006; *Lepp*, Claudia: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969). Göttingen 2005; *Pekelder*, Jacco: Die Niederlande und die DDR. Bildformung und Beziehungen 1949–1989. Münster 2002; *Rittberger-Klas*, Karoline: Kirchenpartnerschaften im geteilten Deutschland am Beispiel der Landeskirchen Württemberg und Thüringen. Göttingen 2006; *Silomon*, Anke: „Schwerter zu Pflugscharen“ und die DDR. Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980–1982 (AKiZ. B 33). Göttingen 1999; *Dies.*: Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft“: Der Ost-West-Dialog der deutschen evangelischen Kirchen 1969–1991 (AKiZ. B 45). Göttingen 2006.

2. Außenpolitik, Kulturaustausch oder Propaganda? Der politische Rahmen der kirchlichen Kontakte zwischen 1968 und 1989

Der schwedische Staat blieb während des Kalten Krieges ebenso wie bereits während des Zweiten Weltkrieges politisch „neutral“. Nach 1945 bedeutete dies zunächst, dass sich das Land außenpolitisch keiner Allianz – weder der NATO noch dem Warschauer Pakt – anschloss. Die Frage der Neutralität im Kalten Krieg ist in der schwedischen Politikwissenschaft vielfältig diskutiert worden: Handelte es sich hierbei um ein doppeltes Spiel, um Feigheit, oder meinte es Unabhängigkeit und Frieden⁵? Ermöglichte diese Haltung dem schwedischen Staat das Selbstbild einer „moralischen Großmacht“⁶? Die Fragen der Interpretation der politischen Neutralität wie auch des Selbstverständnisses des „Brückenbauers“, das Staat und Kirche im Kalten Krieg – in zunehmendem Maße in den 1970er Jahren – für sich in Anspruch nahmen, berührt auch die kirchlichen Beziehungen und die Perspektive der Schwedischen Kirche als Staatskirche auf die DDR und die Kirchen in der DDR⁷.

Während Beziehungen unter Kirchen und kirchlichen Organisationen auch zwischen der DDR und Schweden in ihrer Größenordnung und Sichtbarkeit die bedeutendsten Kontakte jenseits staatlicher Interessen darstellten⁸, suchten doch auch staatliche Organe intensiv Verbindungen nach Schweden – vor 1972 mit dem Anliegen, die völkerrechtliche Anerkennung der DDR zu erwirken. Dem schwedischen Historiker Andreas Linderoth zufolge wurde Schwe-

5 *Bjereld, Ulf / Johansson, Alf W. / Molin, Karl (Hg.): Sveriges säkerhet och världens fred. Svensk utrikespolitik under kalla kriget. Stockholm 2008, 21.*

6 *Jarlert, Anders: Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus. Kritische Bemerkungen zur modernen Kirchengeschichte. In: Religion – Staat – Gesellschaft 7 (2008), 79–91, 81.*

7 *Vgl. Bjereld, Sveriges säkerhet (wie Anm. 5), 225; Ryman, Björn: Brobyggar kyrkan. Skellefteå 2010.*

8 *Vgl. De Graaf, Mauer (wie Anm. 4), 18f.*

den hierbei als „das stärkste und einflussreichste nordische Land betrachtet.“⁹ Es spielte für die Propaganda der DDR-Regierung eine Schlüsselrolle, da es als neutrales Land gute Beziehungen zur Bundesrepublik pflegte, aber deren Alleinvertretungsanspruch offiziell nicht anerkannte. Erst mit dem Grundlagenvertrag zwischen der BRD und der DDR im Dezember 1972 erkannte Schweden die DDR diplomatisch an. Vorher unterhielt man vor allem auf der Ebene von Kultur und Wirtschaft Kontakte¹⁰. Diese wurden auch jenseits von offiziellen politischen Kontakten nach 1972 weiter gepflegt. Dazu zählte zum einen der von der DDR-Regierung initiierte Freundschaftsbund DDR-Schweden, dessen langjähriger Präsident, der Sozialdemokrat Stella Arvidson (1968–1987), vor allem Beziehungen im Bildungssektor aufbaute und dessen letzter Präsident Bischof Lars Carlzon war (1987–1990)¹¹. Außerdem setzte die DDR als weiteres Instrument der Propaganda ein 1967 in Stockholm errichtetes Kultur- und Informationszentrum der DDR ein, ferner die 1958–1975 in Rostock veranstaltete sogenannte „Ostseewoche“ unter der Überschrift „Die Ostsee soll ein Meer des Friedens werden“ und die in schwedischen Kommunen in den 1970er und 1980er Jahren veranstalteten „DDR-Tage“¹².

9 *Linderoth*, Andreas: Die Außenpolitik der DDR gegenüber Schweden 1954–1972. Ein Kampf um Anerkennung. In: Hecker-Stampehl, Jan (Hg.): Nordeuropa und die beiden deutschen Staaten 1949–1989. Aspekte einer Beziehungsgeschichte im Zeichen des Kalten Krieges. Leipzig / Berlin 2007, 137–148.

10 Vgl. *Linderoth*, Die Außenpolitik der DDR (wie Anm. 9), 137–139, 141–143.

11 Vgl. *Almgren*, Inte bara Stasi ... (wie Anm. 2), 406–447; *Linderoth*, Die Außenpolitik der DDR (wie Anm. 9), 138–141.

12 Vgl. *Almgren*, Inte bara Stasi ... (wie Anm. 2), 190–198, 416–417.

3. Kirchliche Kontakte zwischen der Schwedischen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 1968–1989

Kontakte im Rahmen des Nordisch-deutschen Kirchenkonventes (NDKK), an der Gustav-Adolf-Gedenkstätte in Lützen und im Zusammenhang mit dem Begegnungszentrum Hainstein (Eisenach) gab es bereits über Jahrzehnte mit ihrem je eigenen Gepräge. Sehr deutlich zeigt sich allerdings, dass das Interesse von Seiten der Schwedischen Kirche an den Kirchen in der DDR seit Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre wuchs.

Nach der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1969 gab es erste offizielle Kontakte zwischen dem Büro des BEK und dem Kirchenamt (Kyrkokansliet) der Schwedischen Kirche. 1975 lud der Erzbischof der Schwedischen Kirche, Olof Sundby, ökumenisch, friedentheologisch und in Osteuropa engagiert, Vertreter der Landeskirchen des BEK mit dem Anliegen ein, in näheren Kontakt mit diesen Kirchen zu treten¹³. In der Folge dieser Begegnung entstanden seit Ende der 1970er Jahre landeskirchliche Partnerschaften. Alle Landeskirchen des BEK mit Ausnahme der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz und der Evangelischen Landeskirche Anhalts bekamen eine Partnerdiözese der Schwedischen Kirche zugewiesen: Der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs wurden die Diözesen Karlstad und Skara zugeordnet, der Pommerschen Evangelischen Kirche die Diözese Växjö, der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen die Diözese Lund, der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche

13 Vgl. PM – Stiftsförbindelser med Landskyrkor i DDR (Svenska kyrkans nämnd för mellankyrkliga och ekumeniska förbindelser), Uppsala 29.10.1985, 1 (Privatbestand Pfarrer Hans Eneroth, Sturefors); Bericht von der Konferenz von Partnerschaftsverbindungen, Uppsala September 1993, 3 (Privatbestand Pfarrer Hans Eneroth, Sturefors); Nylander, Linköpings stift och Thüringenkyrkan. Hur det började, o. A., 30 (Privatbestand von Pfarrer Hans Eneroth, Sturefors). Vgl. *Laxvik*, Ingvar: Olof Sundby. Årkebiskopen i tiden. Stockholm 1992, 77–84.

Sachsens die Diözese Stockholm, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen die Diözese Linköping und der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg die Diözese Göteborg¹⁴.

Auch im Rahmen der Jugendarbeit, Kirchlicher Hochschulen und Studierendengemeinden, von kirchenmusikalischem Austausch und Begegnungszentren der Schwedischen Kirche, schließlich auch im Kontext der Friedensarbeit sind Begegnungsorte auszumachen, die Räume des Austausches eröffneten.

Leitend für die Untersuchung sind die Fragen, welche Motive hinter dem Interesse aneinander standen, welche Bilder die Akteure in den unterschiedlichen Zusammenhängen voneinander hatten und gewannen und in welcher Weise ihr Blick aufeinander und ihr Handeln in den partnerschaftlichen Beziehungen geprägt war durch den eigenen gesellschaftlichen und politischen Kontext, inwiefern aber auch durch den Horizont der internationalen ökumenischen Bewegung.

Außerdem fragt diese Fallstudie – angelehnt an die Studie über die Kirchenkontakte DDR-Niederlande von Beatrice de Graaf, wie sich Entspannungspolitik Ende der 1960er Jahre mit ihren Möglichkeiten der Begegnung in kirchlichen Kontakten realisierte und mit welchen Schwierigkeiten sich die Akteure auseinanderzusetzen hatten. In welcher Weise spiegelte sich der Ost-West-Konflikt in den Beziehungen wider und welche Akteure prägten den Austausch?¹⁵ Welche Haltung nahmen sie ein zu Entspannungspolitik und Menschenrechten? Welche Rolle spielte dabei, dass die Schwedische Kirche eine Staatskirche und Schweden ein für die DDR interessanter weil politisch neutraler Staat im Blockgefüge war?¹⁶ Wie reagierte auf diesem Hintergrund das SED-Regime auf kirchliche Kontakte?

14 Vgl. PM – Stiftsförbindelser med Landskyrkor i DDR (wie Anm. 13), 3.

15 Vgl. *de Graaf*, Mauer (wie Anm. 4), 16–19.

16 Vgl. *Linderoth*, Andreas: Der Kampf um Anerkennung. Die Außenpolitik der DDR gegenüber Schweden 1949–1972. Älmhult 2007.

In welcher Weise spielte die Thematik des Friedens auf den unterschiedlichen Kontaktebenen eine Rolle und wie verhielt sich diese Auseinandersetzung zu der Friedensrhetorik des DDR-Staates?

Insgesamt wird die Frage, wie partnerschaftliche Beziehungen im Horizont von Friedenspolitik und Ökumenischer Bewegung unter den Bedingungen des späten Kalten Krieges in Europa gelebt wurden, in dieser Fallstudie exemplifiziert.

Ausgehend von diesen Fragen und vor dem skizzierten zeitgeschichtlichen politischen und kirchlichen Hintergrund kristallisieren sich erste Thesen heraus, die in der Untersuchung eingehend geprüft werden:

- Die Schwedische Kirche als Staatskirche eines stark sozialdemokratisch geprägten Landes, das in der internationalen Beziehungen für sich die Rolle der Brückenbauerin annahm¹⁷, verstand sich in ihren Beziehungen zu den evangelischen Kirchen in der DDR ebenso wie in anderen ökumenischen Zusammenhängen als „brückenbauende Kirche“¹⁸. Sie war auf unterschiedlichen Ebenen sowohl für die Kirchen als auch für die staatlichen Organe der DDR von besonderem Interesse. Der schwedische Anspruch der Neutralität¹⁹, das heißt eine Offenheit gegenüber unterschiedlichen Akteuren im Kontext der DDR, beeinflusste zum Teil auch die Kontakte im kirchlichen Kontext.
- Neben traditionellen Verbindungen (Gustav-Adolf-Gedenkstätte Lützen) und Beziehungen im Horizont der Versöhnungsarbeit der Nachkriegszeit (NDKK) entstanden seit den frühen 1970er Jahren auf offizieller Ebene wie auch zwischen Akteuren in der Jugendarbeit vermehrt Kontakte zwischen den Kirchen in der DDR und in Schweden. Diese können auf schwedischer Seite

17 Vgl. *Bjereld*, *Sveriges säkerhet* (wie Anm. 5), 225.

18 Vgl. *Ryman*, *Brobyggarkyrka* (wie Anm. 7).

19 S. o., Kapitel 2.

unter anderem mit einer gesellschaftlichen Neuorientierung seit 1968 und mit dem internationalen und friedenspolitischen Engagement von Erzbischof Olof Sundby begründet werden. Die Motive für die Kontakte waren insgesamt auf schwedischer Seite offenbar sehr vielfältig, während es eine zu beantwortende Frage bleibt, ob das Interesse kirchlicher Stellen in der DDR sich von dem an anderen westeuropäischen Partnern wesentlich unterschied.

Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung:
Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014.
Ausstellungsprojekt zur Barmer Theologischen Erklärung in
der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen

Carsten Nicolaisen zum 80. Geburtstag

Siegfried Hermle und Thomas Martin Schneider

1. Zum Projekt

An historischer Stätte, in der Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen, wird derzeit für eine Laufzeit von zunächst drei Jahren eine Ausstellung unter dem Titel „Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014“ vorbereitet¹. Der zeitliche Rahmen der Projektvorbereitung ist sehr ehrgeizig. Die ersten Planungen begannen im Sommer 2012; im Sommer 2014, also im Jahr des 80. Jubiläums der Barmer Theologischen Erklärung, soll die Ausstellung eröffnet werden. Träger der Ausstellung sind der Evangelische Kirchenkreis Wuppertal und die Evangelische Kirche im Rheinland. Die Gesamtkosten sind auf 350.000 Euro veranschlagt. Außer den beiden Trägern beteiligen sich zwei Stiftungen (Wilhelm Schrader Stiftung, Düsseldorf, sowie die Stiftung der Union Evangelischer Kirchen) an den Kosten; zudem sind öffentliche Mittel von Bund (Kulturstaatsministerium) und Land (Nordrhein-Westfalen) zugesagt. Der weitest-größte Teil des Geldes ist für die Ausstellungsgestaltung und -architektur, Umbauarbeiten in der Kirche, Grafik, Medientechnik etc. verplant. Inhaltlich wird die Ausstellung von einem Projektteam,

1 Zum Folgenden vgl. das Ausstellungsexposé: *Engels, Martin/Lepper-Binnewerg, Antoinette*: Gelebte Reformation zwischen Widerstand und Anpassung: Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2014. Eine Ausstellung des Evangelischen Kirchenkreises Wuppertal und der Evangelischen Kirche im Rheinland. Hg. vom Evangelischen Kirchenkreis Wuppertal. o. O., o. J. [Wuppertal 2014]; auch im Internet abrufbar unter: www.barmen34.de.

bestehend u. a. aus Wissenschaftlern (darunter die beiden Verfasser dieses Beitrages) und Fachleuten aus dem Museumsbereich, vorbereitet. Geleitet wird das Projektteam von dem Wuppertaler Pfarrer Martin Engels.

Der Titel der Ausstellung weist darauf hin, dass es nicht nur um die Barmer Theologische Erklärung selbst, sondern um deren weiteren Kontext, ihre Vorgeschichte – seit der Reformation(!) – sowie ihre Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte bis heute geht. Kernstück der Ausstellung ist das Dokument der Barmer Theologischen Erklärung, das im Erdgeschoss des Glockenturms unter einer Glaskuppel, die den Blick nach oben in den Turm ermöglicht, präsentiert werden soll.

Die Ausstellung wird so konzipiert, dass sie modernen museumspädagogischen und didaktischen Standards entspricht: „Insbesondere Jugendliche sollen durch die lebendige, spannungsreiche Dramaturgie der unterschiedlichen Ausstellungsbereiche und durch in die Ausstellungseinheiten integrierte interaktive Elemente dazu eingeladen werden, Inhalte auf spielerische Weise zu ‚entdecken‘ und zu ‚begreifen‘.“²

2. Zur Sache

Die Barmer Theologische Erklärung gilt zu Recht als die „Magna Charta“ der „Bekennenden Kirche“ im „Kirchenkampf“ gegen die Gleichschaltungsbestrebungen der Nationalsozialisten und der nationalsozialistisch orientierten Kirchenpartei der Deutschen Christen³. Auf der ersten Reichsbekennnissynode vom 29. bis 31. Mai

2 Ebd., 18.

3 Zum Folgenden insgesamt vgl. *Schneider*, Thomas Martin: Zwischen historischem Dokument und Bekenntnis. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. In: PTh 98 (2009), 138–156 (dort ausführliche, detaillierte Quellen- und Literaturnachweise). Vgl. auch *Ders.*: 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. Thesen aus kirchenhistorischer Perspektive. In: MKiZ 3 (2009), 189–196.

1934 im Wuppertaler Stadtteil Barmen wurde sie von den 139 Synodalen (darunter eine Frau, Stephanie von Mackensen⁴) aus nahezu allen deutschen Landeskirchen einmütig beschlossen; lediglich ein Synodaler, Hermann Sasse, konnte aus formalen – nicht inhaltlichen – Gründen nicht zustimmen, reiste aber vorzeitig ab, um die Einmütigkeit der Synode nicht zu gefährden.

Die Barmer Theologische Erklärung war ein kirchenpolitisches und theologisches Konsenspapier der beiden Flügel der Bekennenden Kirche, die auf der Barmer Synode und mit der Verabschiedung der Theologischen Erklärung erst richtig Gestalt annahm, sieht man von einigen vorauslaufenden Ereignissen wie dem Bekenntnisgottesdienst im Ulmer Münster im April 1934 einmal ab. In Barmen verständigten sich die Vertreter der Bruderräte der sogenannten „zerstörten Landeskirchen“, in denen die Deutschen Christen die Leitung übernommen hatten, mit den Vertretern der sogenannten „intakten Landeskirchen“, Bayern, Hannover und Württemberg, in denen den Deutschen Christen eine Übernahme der Leitung nicht gelungen war. Einig war man sich in der Ablehnung bzw. Abwehr der teilweise aggressiv-gewaltsamen Machtansprüche der Deutschen Christen sowie ihres Bemühens um einen Synkretismus aus nationalsozialistischer Rassenideologie und traditionellen christlichen Glaubensvorstellungen. Darüber hinaus gelang ein historisch bemerkenswerter Brückenschlag zwischen unierten und reformierten Kirchenleuten und Theologen, die stark von der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths geprägt waren, einerseits und teilweise entschieden konfessionell lutherisch geprägten Kirchenvertretern und Theologen andererseits. Wenn auch Karl Barth der Hauptverfasser der Barmer Theologischen Erklärung war, so waren doch lutherische Theologen, vor allem der Altonaer Pfarrer Hans Asmussen und der bayerische

4 Vgl. hierzu die Magisterarbeit: *Oehlmann*, Karin: Stephanie von Mackensen und der Kirchenkampf. Masch. Tübingen 2002 (<http://aggb-katalog.de/vufind/Record/laf26222> [Zugriff 14.2.2014]).

Oberkirchenrat und stellvertretende Landesbischof Thomas Breit, von Anfang an an ihrer Abfassung beteiligt⁵.

Die Barmer Theologische Erklärung war ein Bekenntnis zu allgemeinen evangelischen bzw. reformatorischen Grundwahrheiten. Konkret richtete sie sich gegen die Volksnomostheologie der Deutschen Christen, wonach jedem Volk ein als zentrale Gottesoffenbarung qualifiziertes artspezifisches Gesetz eignet. Dem stellte die Barmer Theologische Erklärung die reformatorischen Exklusivartikel „solus Christus“ und „sola scriptura“ entgegen (vgl. These 1). Das hierarchisch-diktatorische Amtsverständnis der Deutschen Christen, das im Widerspruch zur synodalen Tradition, zur Lehre Luthers vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen und zur Ämterlehre Calvins stand, fasste man in Barmen als Angriff auf das Bekenntnis und nicht nur als eine Frage der äußeren Ordnung auf (vgl. These 4). Die Barmer Theologische Erklärung war ferner eine – Barthianer und konfessionelle Lutheraner miteinander verbindende – „antimodernistische Absage“ (Martin Honecker) an den sogenannten Kultur- und Neuprottestantismus, den man für die Irrlehren der Deutschen Christen verantwortlich machte. Hier haben die Warnungen vor einer Anpassung an den Zeitgeist ihren „Sitz im Leben“ (vgl. die Verwerfungen der Thesen 3 und 6). In einer gewissen Spannung zueinander standen die auf der Synode neuformulierte fünfte These, die im Grunde der lutherischen „Zwei-Regimenten-Lehre“ entsprach (Eigenrecht des Staates, der allerdings Gott gegenüber verantwortlich ist), und die zweite These, in der sich Barths Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ spiegelt („Wir verwerfen die falsche

5 Vgl. Nicolaisen, Carsten: Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung. In: Hauschild, Wolf-Dieter / Kretschmar, Georg / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisisburg 1984. Göttingen 1984, 13–38.

Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären ...“⁶).

Abgesehen von durchaus konkreter kirchenpolitischer Abwehr angesichts der Gleichschaltungsbestrebungen der Deutschen Christen enthielt die Barmer Theologische Erklärung ihrem Selbstverständnis nach kein politisches Programm. Widerstand oder Eintreten für die Opfer des Nationalsozialismus lagen „nicht im Denkhorizont“ der ganz überwiegend nationalkonservativ eingestellten Synodalen (Martin Greschat). Die zweifellos vorhandene politische Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung bestand paradoxerweise in der grundsätzlich ideologiekritischen Rückbesinnung auf die Theologie im engeren bzw. eigentlichen Sinne – darin, dass man sich, wie Klaus Scholder es formulierte, „die damals übermächtige politische Fragestellung gerade nicht aufnötigen“ ließ⁷.

Nach 1945 erlangte die Barmer Theologische Erklärung in unierten und reformierten Kirchen innerhalb und außerhalb der EKD den Rang eines Bekenntnisses, sie wird aber auch in lutherischen Kirchen, die in der Barmer Theologischen Erklärung eher einen Ruf zur Rückbesinnung auf die Bekenntnisse der Reformationszeit und jedenfalls nicht ein neues (Unions-)Bekenntnis gesehen haben, sehr geschätzt⁸. Entgegen ihrer ursprünglichen Intention ist die Barmer Theologische Erklärung – bzw. oftmals die aus dem Zusammenhang mit den übrigen Beschlusstexten herausgelösten sechs Thesen und Verwerfungen – immer wieder für unterschiedliche kirchen- und (tages-)politische Ziele in Anspruch genommen worden, insbeson-

6 Zitiert nach *Hermle, Siegfried / Thierfelder, Jörg* (Hg.): Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Stuttgart 2008, 208.

7 *Scholder, Klaus*: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. In: *EvTh* 44 (1984), 505–524, hier: 510.

8 Vgl. *Hauschild / Kretschmar / Nicolaisen*, Kirchen (wie Anm. 5).

dere im Zusammenhang mit den Umbrüchen und sozialen Bewegungen ab den 1960er Jahren. Das reichte von der evangelikalen „Bekennnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“⁹ bis zu links-protestantischen Kreisen¹⁰. Man lieb sich, wie Martin Kriele es ausdrückte, „etwas von dem Pathos des Widerstands, der Redlichkeit, der Klarsicht, des Mutes, des Erfülltseins vom Heiligen Geist“ zur Legitimierung und Stärkung eigener Anliegen¹¹. Die Bandbreite der Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung reicht im Übrigen von einer konsequenten Musealisierung bis hin zur konsequenten Verweigerung einer Historisierung¹².

3. Zum allgemeinen Interesse und Vorverständnis

Das allgemeine öffentliche Interesse an historischen bzw. zeithistorischen Themen ist nach wie vor groß; das gilt wohl insbesondere für Themen aus der Zeit des Nationalsozialismus¹³. Die öffentliche

9 Vgl. Düsseldorfer Erklärung der Bekenntnisbewegung vom 22.11.1967. In: *Bäumler, Rudolf / Beyerhaus, Peter / Grünzweig, Fritz* (Hg.): *Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965–1980*. Bad Liebenzell u.a. 1980, 168f.

10 *Beier, Peter* u. a.: *Barmer Thesen – Kommentar ’70*. Ein Flugblatt, Wuppertal-Barmen 1970. In: *Schneider, Dokument* (wie Anm. 3), 150–152.

11 *Kriele, Martin*: Die Präzedenz-Wirkung der Barmer Theologischen Erklärung. In: *Barmer Theologische Erklärung und heutiges Staatsverständnis*. Symposium aus Anlaß des 50. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung. Dokumentation einer Veranstaltung des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen in Wuppertal am 30. Mai 1984. Hg. vom Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen. Köln 1986, 17–24, hier: 17.

12 Zur Rezeptionsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vgl. *Schilling, Manuel*: *Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer*. Neukirchen-Vluyn 2005.

13 Das lässt sich etwa schon am Erfolg von TV-Sendungen mit Guido Knopp oder der Auflagenstärke von populären Geschichtszeitschriften wie *Geo-Epoche*, *Zeit-Geschichte* oder *Spiegel-Geschichte* ablesen.

Bewertung der Rolle der Kirchen im Nationalsozialismus hat sich allerdings in den vergangenen Jahrzehnten stark gewandelt. Galten sie unmittelbar nach 1945 vielfach als Horte moralischer Integrität und der Resistenz gegenüber dem Nationalsozialismus, werden sie heute häufig pauschal des Institutionenegoismus, der Untätigkeit und unterlassenen Hilfeleistung, der Kollaboration und sogar der aktiven Mittäterschaft geziehen¹⁴. Selbst bei aktiven evangelischen Gemeindegliedern, insbesondere der jüngeren Generation, kann man heute nicht mehr davon ausgehen, dass sie genauere Kenntnisse über die Barmer Theologische Erklärung und ihren geschichtlichen Hintergrund haben. Schülerinnen und Schüler, die man mit der Barmer Theologischen Erklärung konfrontiert, sind häufig sehr überrascht, dass es sich um einen so bedeutsamen Text handeln soll; er kommt ihnen eher etwas hölzern-abstrakt, im klassischen Sinne fromm-theologisch, verstaubt vor. Es ist also ratsam, weder besondere Kenntnisse vorauszusetzen noch darauf zu vertrauen, dass der Text der Barmer Theologischen Erklärung schon für sich selbst spricht und seine Relevanz selbstevident ist.

In deutlichem Kontrast zu den genannten Beobachtungen steht die häufige und nachdrückliche Bezugnahme auf die Barmer Theologische Erklärung in bestimmten kirchlichen Kreisen, etwa in kirchenleitenden Kreisen der Evangelischen Kirche im Rheinland. Einem vor allem außerhalb des Rheinlandes nicht selten anzutreffenden Vorurteil zufolge hat die rheinische evangelisch-unierte Landeskirche eigentlich gar kein richtiges Bekenntnis. Aber immerhin hat sie ja „Barmen“, so wird dann oftmals erwidert. Selbst unge-

14 Vgl. *Schneider*, Thomas Martin: Zwischen ideologischer Hilfeleistung und Fundamentalopposition. Evangelische Kirche im Nationalsozialismus und die Frage nach dem Widerstand. In: *Veranstaltungen zum Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus 2010*. Hg. vom Präsidenten des Landtags Rheinland-Pfalz (Schriftenreihe des Landtags Rheinland-Pfalz 46). Mainz 2010, 67–94, hier 69f.

wöhnliche Jubiläen wie das 70. wurden feierlich begangen; man ist stolz, dass der Ort des Geschehens im Gebiet der rheinischen Kirche liegt. Wann immer sich eine Beziehung herstellen lässt, finden sich in Papieren der Evangelischen Kirche im Rheinland Verweise auf die Barmer Theologische Erklärung¹⁵. Auch in Bewerbungsreden für kirchenleitende Ämter wird gerne auf die Barmer Theologische Erklärung Bezug genommen¹⁶. Ein Wuppertaler Gemeindepfarrer verlieh 2005 seinem Überdruß über die von ihm so empfundene ständige „Barmen“-Glorifizierung in einer polemischen „Abrechnung“ mit dem Titel „Wi(e)der ‚Barmen‘“ Ausdruck¹⁷.

4. Zum Aufbau der Ausstellung

Um die im Zentrum der Ausstellung präsentierte Barmer Theologische Erklärung gruppieren sich in chronologischer Ordnung die folgenden sieben Themenbereiche:

1. Prolog – Reformation;
2. Die evangelische Kirche im Kaiserreich und in der Weimarer Republik;
3. Die Barmer Theologische Erklärung im Kontext ihrer Entstehungszeit;

15 Vgl. „Religionsfreiheit gestalten“

(<http://www.ekir.de/www/service/religionsfreiheit-16004.php> [Zugriff 17.02.2014]) oder „Du setzt das Maß für Tritt und Schritt“, Orientierungshilfe zur Heilig-Rock-Wallfahrt Trier 2012 (<http://www.ekir.de/www/service/trier-14916.php> [Zugriff 17.02.2014]).

16 Vgl. zuletzt die Vorstellungsrede von Oberkirchenrätin Barbara Rudolph anlässlich der Vizepräseswahl auf der Landessynode im Januar 2014 (<http://www.youtube.com/watch?v=kFFHwRzE-uA> [Zugriff 12.02.2014]).

17 *Eberlein*, Hermann Peter: Wi(e)der ‚Barmen‘. Eine Abrechnung aus Anlass des siebenzigsten Geburtstages der Verabschiedung der Barmer theologischen Erklärung. In: MEKGR 54 (2005), 315–329. Vgl. dagegen: *Risch*, Markus: Wi[e]der ‚anything goes‘. In: MEKGR 55 (2006), 421–426.

4. Die Bekennende Kirche nach Barmen;
5. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung nach 1945;
6. Der Einfluss der Barmer Theologischen Erklärung auf die Ökumene;
7. Gegenwärtige Herausforderungen.

Der erste Abschnitt „Prolog“ nimmt Grundthemen der Reformation auf, die in veränderter geschichtlicher Situation in Barmen rezipiert wurden. Stichworte wie „Wort Gottes“, „Kirche“, „Bekenntnis“, „Politik“ sind in der Barmer Theologischen Erklärung präsent. Deutlich stellt sich die Erklärung auch dadurch in die reformatorische Tradition, dass sie mit einem lateinischen Zitat endet, das im 16. Jahrhundert das Motto der evangelischen Bewegung war: „Verbum dei manet in aeternum – Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit“.

Der zweite Bereich, der die Geschichte des deutschen Protestantismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik vor Augen stellt, verweist einerseits auf die beachtliche Vielfalt und zum Teil verwirrende Pluralität, die den Protestantismus kennzeichneten – 28 Landeskirchen, drei Bekenntnisse, zahlreiche Vereine und Verbände, verschiedenste theologische Traditionen –, andererseits auf die nicht geringen gemeinsamen Grundüberzeugungen und Traditionen: nationalkonservative, eng an die jeweiligen Monarchen ausgerichtete politische Haltung, verbunden mit einem entschiedenen Antikommunismus und Vorbehalten gegen die Demokratie, Antikatholizismus und Antijudaismus, der auch Elemente eines Antisemitismus aufwies.

Der zentrale dritte Teil stellt die in protestantischen Kreisen nahezu einmütige anfängliche Euphorie angesichts der nationalsozialistischen Machtübernahme ebenso dar wie die sich nur zu rasch einstellende Ernüchterung: Anschaulich gemacht werden die Gleichschaltungsbestrebungen der nationalsozialistischen Kirchenpartei ‚Deutsche Christen‘ (DC) und der von diesen ab Sommer 1933

dominierten Kirchenleitungen sowie die zunächst wenig koordinierten kirchlichen Aktivitäten – beispielsweise des Pfarrernotbundes oder reformierter Synoden im Westen Deutschlands – diese abzuwehren. Als weitere Keimzellen für die ab dem Frühjahr 1934 entstehende ‚Bekennende Kirche‘ wird auf die lutherischen Landeskirchen Bayern, Hannover und Württemberg eingegangen, in denen sich die ‚Deutschen Christen‘ nicht durchsetzen konnten. Ausführlich wird mit der unmittelbaren Vorgeschichte der Barmer Synode und der am 31. Mai 1934 verabschiedeten Erklärung bekannt gemacht. Dabei werden nicht nur zentrale Akteure – wie Hans Asmussen, Karl Barth oder Thomas Breit – vorgestellt, sondern erstmals werden auf der Grundlage des Archivmaterials und weiterer Recherchen für die Ausstellung von Bernd Schoppmann biographische Daten von sämtlichen 139 Synodalen zusammengestellt.

Bereich 4 behandelt die sich zunehmend schwieriger gestaltende Situation der Bekennenden Kirche ab Mitte 1934. Dabei werden die Konflikte um die Kirchenleitung vorgeführt – Bildung einer Vorläufigen Kirchenleitung –, werden die weiteren Bekenntnissynoden und die Spaltung der Bekennenden Kirche in einen „radikalen“ und lutherischen Flügel thematisiert sowie am Beispiel der Vorgänge in Wuppertal die von der Bekennenden Kirche installierte eigenständige Ausbildung von Theologen. Auch der Kampf gegen das Neuheidentum, für die christliche Erziehung der Jugend oder widerständige Aktionen der Bekennenden Kirche – Denkschrift der 2. Vorläufigen Kirchenleitung bzw. ihr zugehöriger Personen wie Paul Schneider, Georg Maus oder Karl Immer – werden anhand von Dokumenten und Bildern veranschaulicht. Gezeigt werden weiter Folgen von Bespitzelungen und Denunziationen, das weitgehende Versagen der Kirche und die wenigen mutigen Aktionen angesichts der nationalsozialistischen Rassenpolitik, die Haltung der Kirche zum Krieg und die wenigen widerständigen Aktionen – allen voran von Dietrich Bonhoeffer. Um der Vielfalt dieses Bereiches gerecht zu werden, wird ein multimediales Informationsangebot (Touchmonitor mit

Auswahlmenü) präsentiert, das es den Besucherinnen und Besuchern ermöglicht, in zentralen Dokumenten zu „blättern“ und vertiefende Materialien (Fotografien, Dokumente, Töne, Filme, Texte) zu einzelnen Persönlichkeiten abzurufen.

Der Bereich 5 zieht die Linien über das Kriegsende hinaus und bietet Aspekte wie „Belasteter Neuanfang“ – hier wird auf die Stuttgarter Schulderklärung, aber auch auf das Eintreten der Kirche für NS-Verbrecher geblickt – oder das gewandelte Konzept von Kirche in der Gesellschaft der Bundesrepublik einerseits und der DDR andererseits: Geboten werden – um nur einige zu nennen – Informationen zu den Ostermärschen und der Aktion Sühnezeichen, zu Demonstrationen gegen die Notstandsgesetze, die Apartheid, die Abschiebep Praxis oder für den Frieden, aber auch zur Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz, die Einführung der Jugendweihe, die Sprengung der Leipziger Universitätskirche oder die Montagsdemonstrationen. Auch die Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum wird thematisiert – dies ist auch der besonderen räumlichen Nähe der neuen Wuppertaler Synagoge geschuldet, die unmittelbar an die Gemarker Kirche, den Ausstellungsort, angrenzt.

Der vorletzte Bereich „Der Einfluss der Barmer Theologischen Erklärung auf die Ökumene“ stellt dar, dass die Hauptaussagen der Barmer Theologischen Erklärung nicht auf einen lokalen, nationalen oder historischen Kontext beschränkt sind. Vielmehr werden sie im internationalen ökumenischen Horizont wahr genommen, rezipiert und weiter entwickelt. Am Beispiel aktueller Glaubensherausforderungen wie Apartheid und Globalisierung werden Aktualisierungen der Barmer Theologischen Erklärung aufgezeigt, wirkte sie doch entscheidend auf die Bekenntnisse von Belhar (1986) und Accra (2004) ein.

Abschließend werden die Besucherinnen und Besucher eingeladen, sich aktiv mit einer Frage auseinanderzusetzen: „Welche

Orientierung gibt der christliche Glaube für das Leben in der Gegenwart?¹⁸

Anzumerken ist insbesondere für die Bereiche 4 und 5 der Ausstellung, dass die Bezüge zur Barmer Theologischen Erklärung oft nur schwer erkennbar sind und die Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte allenfalls ansatzweise erschlossen wird. Zudem könnte die Fülle der präsentierten Themen Besucherinnen und Besuchern, die mit der Materie nicht oder wenig vertraut sind, möglicherweise überfordern.

5. Zur Materiallage

Die Literatur- und Quellenlage ist günstig. Neben der zahlreichen einschlägigen Literatur¹⁹ gibt es umfangreiche Archivbestände insbesondere im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin²⁰, im Landes

18 *Engels / Lepper-Binnewerg*, Reformation (wie Anm. 1), 9.

19 Vgl. u.a. *Barth*, Karl: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung. Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht hg. von Martin Rohkrämer. Zürich 2004; *Burgsmüller*, Alfred / *Weth*, Rudolf: Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Neukirchen-Vluyn 1983; *Hauschild / Kretschmar / Nicolaisen*, Kirchen (wie Anm. 5); *Hauschild*, Wolf-Dieter: Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ. B 40). Göttingen 2004, 141–220; *Honecker*, Martin: Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 330). Opladen 1995; *Moltmann*, Jürgen (Hg.): Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934–1984. München 1984; *Nicolaisen*, Carsten: Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934. Neukirchen-Vluyn 1985; *Niemöller*, Gerhard: Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. Bd.1: Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung; Bd.2: Text – Dokumente – Berichte (AGK 5–6). Göttingen 1959.

20 Vgl. insbesondere die Sammlung „Archiv für die Geschichte des Kirchenkampfes“ (Bestand 50 - Findbuch auch online verfügbar). Ergänzende Unterlagen finden sich im Nachlass von Wilhelm Niesel (Bestand 619) sowie im Bestand I

kirchlichen Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen in Bielefeld und im Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Darmstadt²¹, aber etwa auch im Landeskirchlichen Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf²² oder im Baseler Karl-Barth-Archiv²³.

Neben gedruckten und ungedruckten Texten sind in den Archiven auch Fotos sowie vereinzelt Filmmaterial und Tonbandaufzeichnungen zu finden. Schwieriger dagegen gestaltet sich die Suche nach dreidimensionalen Ausstellungsstücken; immerhin konnte die Schreibmaschine, mit der der Gymnasiast Karl Immer junior (1916–1984), der spätere rheinische Präses (1971–1981), den endgültigen Text der Barmer Theologischen Erklärung abgetippt haben soll, aufgespürt werden. Matthias Biermann hat mit seiner Arbeit über das Kirchenlied im „Kirchenkampf“ das Liedgut der Bekennenden Kirche erschlossen²⁴; die auf der Barmer Reichsbekennensynode gesungenen Lieder wurden von der Wuppertaler Kantorei neu aufgenommen und können an Hörstationen oder „Klangdu-schen“ präsentiert werden.

An Material und Ideen bereits vorhandener früherer Ausstellungen zum „Kirchenkampf“ und zur Barmer Theologischen Er-

„Vorgängereinrichtungen der EKD / Kirchenkanzlei der DEK“. Zeitungsberichte sind zum Teil in den Akten vorhanden, zum Teil in der Zeitungsauschnittsammlung (Bestand 550).

21 Das „Archiv des Kirchenkampfes – Sammlung Wilhelm Niemöller“ befindet sich zu einem Teil in Bielefeld (Bestand 5,1), zu einem anderen Teil in Darmstadt (Bestand 35).

22 Vgl. etwa die „Kirchenkampfbücher von Joachim Beckmann“ (Signatur 6HA 004) oder die Akten der „Kirchlichen Bruderschaft im Rheinland“ (Signatur 5WV 018).

23 Vgl. <http://karlbarth.unibas.ch/>.

24 *Biermann*, Matthias: „Das Wort sie sollen lassen stahn ...“ Das Kirchenlied im „Kirchenkampf“ der evangelischen Kirche 1933–1945 (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 70). Göttingen 2011.

klärung kann angeknüpft werden. Insbesondere sind die Ausstellungen „Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz – Sonderausstellung im Reichstagsgebäude von Berlin im Rahmen der Historischen Ausstellung Fragen an die Deutsche Geschichte“ aus dem Jahre 1981²⁵ sowie die Ausstellung anlässlich des 50. Jubiläums der Barmer Theologischen Erklärung 1984 in Wuppertal-Barmen „Barmen 1934–1984 – Ausstellung der Evangelischen Kirche im Rheinland zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf“²⁶ zu nennen. Freilich ist zu beachten, dass beide Ausstellungen mittlerweile insbesondere unter museumspädagogischen Gesichtspunkten veraltet sind²⁷. Eine vornehmlich auf Text- und Bilddokumenten sowie den dazugehörigen Erläuterungstexten basierende Ausstellung verlangt von den Ausstellungsbesucherinnen und -besuchern ein hohes Maß an intrinsischer Motivation, das nicht mehr oder nur noch bei einem sehr kleinen Teil vorausgesetzt werden kann.

Neue Wege geht die aktuelle, 2011 freigeschaltete Online-Ausstellung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte „Widerstand!?! – Evangelische Christinnen und Christen

25 Vgl. *Röhm*, Eberhard / *Thierfelder*, Jörg: Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Texte und Bilder einer Ausstellung. Stuttgart 1990.

26 Vgl. van *Norden*, Günther / *Schoenborn*, Paul Gerhard / *Wittmütz*, Volkmar (Hg.): Wir verwerfen die falsche Lehre. Arbeits- und Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf. Wuppertal-Barmen 1984. Vgl. von denselben Herausgebern zudem auch den Kurzführer: Barmen 1934–1984 – Ausstellung der Evangelischen Kirche im Rheinland zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf. Wuppertal-Barmen 1984 sowie die Dokumentenmappe: Barmer Theologische Erklärung – Kirchenkampf. Eine Sammlung ausgewählter Dokumente. Wuppertal-Barmen 1984.

27 Vgl. hierzu allgemein *Seiler*, Jörg: Der Musealisierung zum Opfer gefallen? Historisch-theologische Reflexionen zur Kirchengeschichte in Ausstellungen und Museen. In: ZKG 118 (2007), 81–105.

im Nationalsozialismus“ (www.evangelischer-widerstand.de)²⁸, die in die neue Ausstellung, wenn auch leider nur am Rande, integriert werden soll. Allein das neue Medium Internet mit seinen vielfältigen Möglichkeiten (z.B. auditiver und visueller Zugang; individuelle Erschließung der Ausstellung; Austausch in einem Internetforum, aktuelle Informationen zur Ausstellung in den sozialen Netzwerken etc.) vermag zusätzlich extrinsisch zu motivieren. Zudem kann die Online-Ausstellung durch ihre Detailfülle und systematische Vermittlung der Zusammenhänge die geplante neue Ausstellung inhaltlich erheblich entlasten: Wer es genauer wissen will oder wem die komplizierten Entwicklungen und Interdependenzen noch nicht hinreichend klar geworden sind, der kann sich dort jederzeit – noch während des Ausstellungsbesuchs selbst oder in aller Ruhe später zu Hause – informieren.

6. Geschichtspolitische Fragen

Schon der Titel der Ausstellung, der bis in die Gegenwart verweist, macht deutlich, dass keine rein museale Rückschau intendiert wird. In dem Ausstellungsexposé heißt es: „Die Frage nach der Orientierung stiftenden Wirkung dieses neuzeitlichen Erbes der Reformation für die heutigen Herausforderungen bildet daher einen besonderen Schwerpunkt der Ausstellung ...“²⁹. Dies ist insofern nachvollziehbar, da die Barmer Theologische Erklärung in vielen evangelischen Kirchen, wie der rheinischen Landeskirche, Bekenntnisrang hat, also aktuelle Gültigkeit beanspruchen kann. Die Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung als kirchenpolitischer und theologischer Kompromiss sowie ihre ursprüngliche Intention als

28 Vgl. dazu *Hermle*, Siegfried: Internet-Ausstellung zum christlich motivierten Widerstand in der Zeit des Nationalsozialismus. In: *entwurf* 4/2011, 64f.; sowie *Oelke*, Harry: www.evangelischer-widerstand.de. Gestalt und Genese einer virtuellen Ausstellung im Internet. In: *PTh* 101 (2012), 386–407.

29 *Engels / Lepper-Binnewerg*, Reformation (wie Anm. 1), 10.

antimodernistische Absage an den Zeitgeist und bewusst unpolitische Rückbesinnung auf das theologische Proprium stehen allerdings in einer unübersehbaren Spannung zu der äußerst divergierenden Rezeptionsgeschichte, die geprägt ist von dem Bemühen, eigene Anliegen durch die Berufung auf die Barmer Theologische Erklärung zu legitimieren. Es fragt sich, ob und inwieweit aus heutiger Sicht vorbildliche Äußerungen und Handlungen während der NS-Herrschaft tatsächlich durch die Barmer Theologische Erklärung angestoßen oder inspiriert wurden. Erst recht gilt das für die Zeit nach 1945: Nicht jeder Text, nicht jede Äußerung, die sich auf „Barmen“ beziehen, tun dies, historisch betrachtet, zu Recht. Es ist zu hoffen, dass es der Ausstellung gelingt, den heutigen Bezugnahmen und kritischen Anfragen an „Barmen“ sozusagen als Korrektiv die kritischen Anfragen von „Barmen“ an uns Heutige und unsere Anliegen gegenüberzustellen.

Bericht über die Tagung: Religion und Lebensführung im Umbruch der langen sechziger Jahre*

Felix Nothdurft

In der Geschichtswissenschaft hat sich die Konzeption der „langen sechziger Jahre“ etabliert, um die tiefgreifenden Umbrüche im gesellschaftlichen und kulturellen Bereich in dieser Zeit zu fassen. Während über das Faktum des Wandels Einigkeit herrscht, ist sich die historische und soziologische Forschung uneinig darüber, wie insbesondere der religiöse Wandel zu erklären ist und in welchem Verhältnis die Veränderungen im religiösen Feld zu den Veränderungen in anderen Bereichen stehen. Hier setzte die interdisziplinäre Tagung an, die von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und dem Centrum für Religion und Moderne am 1. und 2. Oktober 2013 veranstaltet wurde. Ihr konzeptioneller Leitbegriff war, wie *Claudia Lepp* (München) in ihrer Einführung darlegte, der Begriff der „Lebensführung“ (Max Weber), unter dem in Abgrenzung zum Begriff „Lebensstil“ sowohl Wertorientierungen als auch Verhaltensmuster zu verstehen sind. Mit der Lebensführung kommen mentale Orientierungsmuster und manifeste Handlungsmuster sowie deren Verhältnis gleichermaßen in den Blick. Beides wird zwar analytisch getrennt, aber auch nach ihren übergreifenden Zusammenhängen gefragt. Die Fragen, welchen Einfluss christliche Wertvorstellungen und kirchliche Arbeit auf verschiedene Teilbereiche der Lebensführung während der 1960er Jahre hatten und welche Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlicher und religiöser Transformation auszumachen sind, standen im Zentrum der Tagung.

* Erstpublikation: Tagungsbericht Religion und Lebensführung im Umbruch der langen sechziger Jahre. 1.10.2013–2.10.2013, Münster. In: H-Soz-u-Kult, 16.11.2013, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=5112>>.

Ausgehend von unterschiedlichen Periodisierungsmodellen markierte *Detlef Pollack* (Münster) den religiösen Umbruch in den 1960er Jahren. Bei den Kirchenaustrittszahlen zeige sich unabhängig von der Konfession ein massiver Einbruch um 1965, wobei die Statistik ab Mitte der 1970er Jahre wieder eine Stabilisierung erkennen lasse. Im Hinblick auf die ökonomische Entwicklung konnte Pollack einen bis dahin nicht gekannten Anstieg der Reallöhne und des Bruttosozialprodukts seit den 1950er Jahren nachweisen. Daraus leitete der Religionssoziologe die These ab, dass der Wandel im religiösen Feld dem sozioökonomischen Wandel mit leichter Verzögerung folgte, was er als Indiz für ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis deutete. Abschließend ordnete er seine Befunde in den Kontext der Modernisierungstheorie ein, die er, verstanden als fortlaufende Differenzierung, hier bestätigt sah.

Pascal Eitler (Berlin) stellte die in der zeitgeschichtlichen Forschung leitenden Paradigmen der Individualisierung und Liberalisierung infrage, denn beide führten aufgrund ihrer normativen Aufladung zu ideologisch motivierten Debatten. Der Historiker schlug stattdessen die alternativen Transformationsprozesse „Therapeutisierung“, „Somatisierung“, „Orientalisierung“ und „Flexibilisierung“ vor, die sich im religiösen Bereich als Eingang psychotherapeutischer Methoden in die Seelsorge und als Übernahme fernöstlicher Praktiken manifestierte. Diese gelte es, in Bereichen wie Arbeit, Freizeit, Urlaub, Wohnung, Ernährung und Gesundheit nachzuzeichnen, die den Bereich der Lebensführung ebenfalls tangierten.

Nach diesen grundlegenden Vorträgen wurden Einzelaspekte von „Religion und Lebensführung“ fokussiert. In der Sektion „Freizeit und Konsum“ erklärte *Claudius Kienzle* (Stuttgart) im Protestantismus habe eine große Unlust geherrscht, sich mit dem neuartigen und wachsenden Phänomen der „Freizeit“ zu beschäftigen; erst 1956 habe sich ein entsprechender EKD-Ausschuss gebildet. Freizeit sei in den innerprotestantischen Debatten vor allem als Nebenprodukt der Industriegesellschaft wahrgenommen worden, der Pro-

testantismus habe sich demnach zunächst an der Industriegesellschaft mit seinen vielfältigen sozialen Folgeerscheinungen abgearbeitet. Zwar sei die Notwendigkeit der Erholung Ende der 1960er Jahre anerkannt worden, ein eindeutiger Bruch ließe sich im Freizeitdiskurs jedoch nicht feststellen.

Die Kunsthistorikerin *Kerstin Wittmann-Englert* (Berlin) stellte anhand von vier Beispielen das Gemeindezentrum als spezifischen Freizeitraum vor. Sie machte deutlich, dass ein neuer Bautypus an die Stelle des klassischen Kirchbaus gerückt sei, der äußerlich auf Unauffälligkeit und Dezentralisierung setze. Dieser für die 1960er Jahre charakteristische Typus des Gemeindezentrums, verstanden als „Gebaute Theologie“, propagiere eine Öffnung zur Welt und damit eine Entsakralisierung des Kirchraums. Auch die Freizeitgestaltung sollte fortan im multifunktional konzipierten Gemeindezentrum stattfinden und somit ins Gemeindeleben integriert werden.

Die Sektion wurde von *Harry Oelke* (München) mit einem Vortrag zu den christlichen Einstellungspositionen zum gesellschaftlichen Konsumverhalten beschlossen. Der Kirchenhistoriker verwies auf die Bedeutung der Religion für die Konsumgeschichte, da die Religionen eine den Konsum motivierende oder begrenzende Rolle einnehmen. Während der 1960er Jahre wurde das Thema Konsumkritik in der protestantischen Publizistik jedoch nicht thematisiert, vielmehr seien die Kirchen selbst Profiteure der Wohlstandsentwicklung gewesen. Erst in den frühen 1970er Jahren habe im Kontext einer allgemeinen Krisenwahrnehmung ein Wandel hin zu einer konsumkritischen Haltung stattgefunden.

In der Sektion „Jugend und Jugendkulturen“ konstatierte *Thomas Großbölting* (Münster), der einen sozialkonstruktivistischen Zugang wählte, einen grundsätzlichen Wandel im Verhältnis von Lebensführung und Religion in den 1960er und 1970er Jahren. Die Jugend, von beiden christlichen Großkonfessionen gleichermaßen umworben, verstand er dabei als „Matrix der kulturellen Revolution“. Bereits seit Ende der 1950er Jahre hätten viele junge Erwachse-

ne eine Diskrepanz zwischen tradierter Religion bzw. religiösen Normen und der eigenen Lebensführung wahrgenommen, was zu einem Niedergang der Monopolstellung der Kirchen in Fragen der Lebensführung geführt habe. Der Münsteraner Historiker konstatierte im Hinblick auf das Verhältnis von jungen Katholiken zum religiösen Angebot Ende der 1950er Jahre einen „Klimasturz“ innerhalb der jungen, gebildeten Schichten, der Ende der 1960er Jahre eine größere Breitenwirkung erlangt habe.

Ulrich Schwab (München) beschäftigte sich mit der Entwicklung der evangelischen Jugendarbeit. Der Theologe markierte, ausgehend von der Bedeutung der Jugendarbeit für den Fortbestand der Religion, vier Entwicklungsphasen: Eine Phase der Restauration in der unmittelbaren Nachkriegszeit, eine Phase der Irritationen, eine Phase der Rebellion und Innovation und schließlich eine Phase der Partizipation. Die Entwicklung sei trotz der weitgehenden Wiederherstellung der organisatorischen Strukturen durch eine Distanz der Jugendlichen zur Institution Kirche gekennzeichnet, die 1967 und 1968 in heftigen Rebellionen kulminierte. Die Kirchen seien der Forderung nach Partizipation der Jugendlichen aber nur wenig entgegen gekommen.

Christoph Neumaier (Potsdam) eröffnete die Sektion „Ehe und Familie“ und untersuchte sowohl den Wandel der äußeren Struktur der Familie als auch die zeitgenössische Deutung mit dem Ziel, die zeitgenössische Krisendiagnose kritisch zu hinterfragen. Zunächst betonte der Historiker den hohen Normierungsanspruch und die gesellschaftsgestaltende Kraft des christlichen Familienbildes, das aber trotz der restaurativen Tendenzen in eine scharfe Diskrepanz zur sozialen Praxis geraten sei. In der zeitgenössischen Wahrnehmung seien der Anstieg der Scheidungszahlen, der Einbruch der Heiratszahlen ab 1965 sowie die Zunahme kinderloser Ehen als Ausdruck für einen Niedergang des christlichen Familienideals gewertet worden. Allerdings, so Neumaiers These, gäbe es eine große Diskrepanz zwischen häufig auch interessengeleiteten, dramatisieren-

den Krisendiagnosen der Zeitgenossen und der sozialen Praxis. Gerade die Kernfamilie sei, trotz der zunehmenden Akzeptanz anderer Lebensformen, gleichermaßen als Utopie und Sozialformation anzusehen. Etwas anders verhalte es sich mit der Ehe: Diese sei als Institution zunehmend abgelehnt worden, nicht jedoch in ihrer Bedeutung für das persönliche Glück, wobei allein in dieser Deutungszuweisung die Möglichkeit der Scheidung potentiell angelegt sei. Neumaier sah den Wandel der äußeren Struktur der Familie, der überbewertet werden, bereits in den 1950er Jahren angelegt, der sich in den 1960er Jahren beschleunigt und in den 1970er Jahren zum Bruch geführt habe, so dass grundsätzlich von einer weichen Zäsur zu sprechen sei.

Dimitrij Owetschkin (Bochum) verwies auf den stetigen statistischen Anstieg von Eheschließungen zwischen Protestanten und Katholiken seit den 1960er Jahren, obwohl beide Konfessionen gemischtkonfessionelle Ehen, die als hinderlich für die Weitergabe der Konfession an die heranwachsende Generation empfunden wurden, ablehnten. Den Anstieg bikonfessioneller Ehen deutete Owetschkin als Ausdruck von Pluralisierungsprozessen auf dem religiösen Feld und als Indiz für ein Einpendeln der Kirchlichkeit auf einem niedrigeren Niveau, wobei bei einem Teil der konfessionsverschiedenen Ehen aber auch eine Intensivierung der religiösen Praxis festgestellt werden könne. Die Zäsuren verortete Owetschkin Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre.

Der Theologe *Eberhard Hauschildt* (Bonn) machte für die kirchliche Familienberatung anhand seiner Auswertung der Zeitschrift „Neue Wege zum Menschen“ bereits die Jahre 1959 bis 1963 als eine Übergangszeit aus. Lasse sich der in den 1950er Jahren vorherrschende Kommunikationsbegriff als Verkündigung und Erziehung umschreiben, so seien, neben dem kontinuierlichen Ausbau des Beratungsangebots, ab 1964 neue Leitbilder wie Dialog, Begleitung und Gespräch mit offenem Ergebnis in der Seelsorge etabliert worden. Der bereits aufgeworfene Begriff der „Therapeutisierung“

bringe dieses gewandelte Selbstverständnis zum Ausdruck. Im katholischen Bereich habe sich eine ähnliche Entwicklung vollzogen, die allerdings etwas später einsetzte.

Antje Roggenkamp-Kaufmann (Göttingen) konstatierte einen großen Forschungsbedarf hinsichtlich antiautoritärer Erziehungsstile. Gegenüber der bis in die 1960er Jahre hinein verbreiteten Praxis der autoritären, gewaltbereiten Erziehung hätten sich im Windschatten der 68er-Bewegung sogenannte Kinderläden etabliert, die das Konzept der antiautoritären Erziehung vorbereiteten und Vorstellungen von der Erziehung zu freien und selbständigen Menschen unter den jungen, gebildeten, städtischen Mittelschichten verbreiteten. Der Einfluss der Kirchen auf die politischen und gesellschaftlichen Einstellungen und damit auch auf Erziehungsideale ihrer Mitglieder sei während der 1960er Jahre gesunken.

Die Sektion „Sexualität und Fortpflanzung“ eröffnete *Claudia Lepp* (München). Sie konstatierte, dass die Kirchen im Sexualdiskurs der 1960er Jahre noch stark präsent waren, ihr sexualmoralischer Normierungsanspruch aber in den Massenmedien zunehmend negiert und staatlicherseits immer weniger gestützt wurde. Innerkirchlich wurden die sexualethischen Vorstellungen im protestantischen Bereich seit Mitte der 1960er Jahre pluraler. Eine neue, sozialwissenschaftlich und psychologisch unterfütterte evangelische Sexualethik versuchte, den sexualmoralischen Wandel in der Gesellschaft durch die Betonung der personalen Seite der Sexualität konstruktiv zu begleiten. Man könne von einem Wechsel vom Sittlichkeits- zum Beratungsparadigma sprechen. Auch unter Katholiken wurde die Sexualmoral pluraler; das katholische Lehramt reagierte darauf aber mit einer Normenverhärtung, die nun aber auf offenen Widerspruch der Gläubigen stieß. Im Bereich der kirchlichen Sexualberatung und Sexualerziehung führte deren Psychologisierung dazu, dass diese für die Klienten zunehmend weniger als spezifisch konfessionelle erkennbar wurde. Laut demoskopischer Ergebnisse nahm der normierende Einfluss der Kirchen auf die Sexualmoral und das Sexual-

verhalten ihrer Mitglieder ab. Dies führte jedoch bei diesen nicht zwangsläufig zu einer Abwendung von Kirche und Religion.

Im Anschluss daran referierte *Katharina Ebner* (München) über religiöse Argumentation im Deutschen Bundestag. Während in den 1950er Jahren trotz kritischer Stimmen am moralischen Führungsanspruch der Kirchen eine rigide, auf das „Gesetz der Sittlichkeit“ zielende Argumentation im Hinblick auf Homosexuelle und Schwangerschaftsabbrüche vorherrschend gewesen sei, so habe sich dies in den späten 1960er Jahren geändert. Hinsichtlich der Argumentationsmuster sei bereits in den frühen 1960er Jahren eine Trennung von Recht und Moral in den Bundestagsdebatten zu konstatieren, ab 1969 seien die Themenkomplexe unter den Rahmenbedingungen der pluralen Gesellschaftsordnung diskutiert worden mit der Konsequenz, dass der Schutz der Privatsphäre über die allgemeine Sittlichkeit gestellt worden sei.

Dem Thema „Homosexualität, die sittliche Ordnung und die Kirchen“ widmete sich *Klaus Fitschen* (Leipzig). Die Haltung der evangelischen Kirche sei vage und undifferenziert gewesen, in den innerkirchlichen Debatten sei bis 1969 ein Beschweigen der männlichen Homosexualität vorherrschend, zumal die kirchliche Sexualmoral auf die weibliche Sexualität und die Ehe fokussiert gewesen sei. Der Kirchenhistoriker vertrat die These, dass Homosexualität während der 1960er Jahre als Aufgabe von Seelsorge und Beratung verstanden wurde, während die Diskriminierung der Homosexualität in den 1970er Jahren auch von den Kirchen als gesellschaftspolitisches Problem erkannt worden sei.

Zum Abschluss zogen *Traugott Jähnichen* (Bochum) aus kirchenhistorischer und *Frank Bösch* (Potsdam) aus allgemeinhistorischer Perspektive ein Resümee aus der Tagung. Jähnichen stellte fest, dass sich im Hinblick auf die Datierung des Wandels das Ende der 1960er Jahre als markanter Einbruch gezeigt habe, wobei allerdings innerkirchliche Bereiche wie Jugendarbeit oder Beratung davon abwichen. Im Bereich der Moral hätten sich die Kirchen, so

Jähnichen, im Zeichen der Rechristianisierung in der Nachkriegszeit „zu Tode gesiegt“. Die Distanz zwischen ihnen und der Lebensführung der Menschen sei dadurch nur gewachsen. Als weiterführende Anregungen nannte Jähnichen den Einbezug der Arbeitswelt, die stärkere Berücksichtigung der internationalen Vergleichsperspektive sowie der Genderperspektive.

Auch Frank Bösch betonte, dass sich die Konzeption der „langen sechziger Jahre“ bewährt habe, problematisierte jedoch Begriffe und Methoden. Er plädierte dafür, anstelle des aus seiner Sicht überstrapazierten Umbruchsbegriffs den Begriff der Krise zu gebrauchen, den er mit Koselleck als Wahrnehmung eines beschleunigten Wandels mit offenem Ausgang und einem daraus resultierenden Entscheidungsdruck verstanden wissen wollte. Auch empfahl Bösch, den Begriff der Lebensführung, der sich sowohl als konzeptioneller als auch als empirischer Begriff präsentiere, noch intensiver aufzunehmen. Die durch ihn geforderte Verknüpfung von qualitativen und quantitativen Methoden sei zu begrüßen, was auch Jähnichen unterstrich. Im Hinblick auf die Methodik plädierte Bösch außerdem dafür, Medien und Demoskopie als neue Formen gesellschaftlicher Selbstdarstellung noch stärker zu berücksichtigen, um auf diese Weise zu einer Präzisierung der Analyse von Wechselwirkungen beizutragen. Schließlich regte Bösch an, den Gegenwartsbezug, der bei einer Beschäftigung mit den 1960er Jahren vorherrschend sei, zu problematisieren und gegenläufige Entwicklungen stärker in den Mittelpunkt des Interesses zu stellen. Vor dem Hintergrund, dass die 1960er Jahre als Krise der Religion wahrgenommen würden, gelte es zu analysieren, warum im religiösen Feld seit 1973 trotz der fortschreitenden Liberalisierung eine Stabilisierung zu beobachten sei.

Die Tagung kann dahingehend zusammengefasst werden, dass das kirchliche Rechristianisierungsprogramm in den 1950er Jahren angesichts tiefgreifender Umbrüche eine wachsende Diskrepanz zwischen kirchlichen Vorstellungen von Lebensführung und der

sozialen Praxis ihrer Mitglieder hervorrief, was schließlich in den 1960er Jahren in einem als Krise wahrgenommenen Bruch kulminierte. Von diesem Befund ausgehend könnten sich weiterführende Frageperspektiven durch eine stärkere Fokussierung der 1950er Jahre als Genese des Umbruchs ergeben – zu denken wäre hier beispielsweise an die enormen sozialen Auswirkungen der Integration der Vertriebenen, auch auf den Bereich Lebensführung. Kritisch wäre zu fragen, ob die vorgeschlagenen alternativen Paradigmen Somatisierung, Therapeutisierung oder Orientalisierung – anstatt der etablierten Paradigmen Liberalisierung und Individualisierung – tatsächlich eine übergreifende Erklärungskraft beanspruchen können.

Fruchtbar an der Tagung waren insbesondere die lebendigen methodischen Diskussionen, gerade zwischen Vertretern quantitativer Methoden, die sich kritische Anfragen an die Validität der Statistiken gefallen lassen müssen, und den Vertretern qualitativer Methoden, die, wie *Bösch* feststellte, mit der Gefahr konfrontiert sind, zeitgenössische Diskurse zu reproduzieren. Gerade mit Blick auf diese methodischen Herausforderungen wäre zu überlegen, ob quantitative und qualitative Methoden komplementär verstanden werden können. Auf diese Weise ließe sich, wie auch einige Diskutanten/innen feststellten, die zeitgenössischen Krisendiagnosen kritisch hinterfragen.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Kunter, Katharina / Schilling, Annegreth (Hg.): Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren (AKiZ. B 58). Göttingen 2014.

Die Kirchen gehören zu den wichtigsten globalen Akteuren: Sie agieren auf lokaler Ebene und sind zugleich transnational vernetzt. Der Ökumenische Rat der Kirchen gilt dabei als bedeutendster internationaler Vertreter des nicht römisch-katholischen Teils des Christentums. Zu einer wirklich globalen nichtstaatlichen Organisation entwickelte sich der Weltkirchenrat allerdings erst im Kontext von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung in den 1960er und 1970er Jahren. Die zunehmende Repräsentanz von Christen aus der Dritten Welt etablierte dabei nicht nur eine neue politische Welt-Agenda, sondern sorgte auch für ein globales Bewusstsein und Gewissen in den Kirchen.

Mit Beiträgen von Ch. Albers, S. Brown, A. Chandler, N. Hannig, K. Kunter, P. Moree, O. P. Mateus, E. Meijers, B. Pearson, A. Schilling, S. Tripp und C. Volkert.

Gronauer, Gerhard: Der Staat Israel im westdeutschen Protestantismus. Wahrnehmungen in Kirche und Publizistik von 1948 bis 1972 (AKiZ. B 57). Göttingen 2013.

Der Autor untersucht die Wahrnehmung des Staates Israel im Protestantismus Westdeutschlands von 1948 bis 1972. Er verfolgt dabei ein zeitgeschichtliches und publizistisches Interesse. Er stellt Einzelpersonen, Gruppierungen und kirchliche Gremien sowie ausgewählte Zeitschriften dar, die danach fragten, was die Existenz

des Staates Israel für Christinnen und Christen theologisch, moralisch und politisch zu bedeuten habe.

Die Staat-Israel-Perzeption war Veränderungen unterworfen, wenn auch nicht eindimensional, als ob der Protestantismus anfangs israelkritisch, dann israelfreundlich geworden sei – oder umgekehrt. Vielmehr war das Verhältnis zum Staat Israel vielschichtig und ambivalent. Der Rückblick auf diesen Diskurs lässt den Wert einer Diskussionskultur deutlich werden. Das Maßvolle und Bescheidene kann sich gegenüber radikalen Positionen als stärker erweisen.

Veröffentlichungen und Vorträge der Mitglieder und
Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der
Kirchlichen Zeitgeschichte

Fitschen, Klaus

- Zwanzig Jahre danach. Die „Friedliche Revolution“ und die Kirchen. In: Herbergen der Christenheit 34/35 (2010/2011) [erschienen 2013], 257–272.
- Das Theologiestudium in den einzelnen Ländern und Kirchen. In: Die Evangelische Diaspora 82 (2013) (Bulgarien, Griechenland, Kroatien, Moldawien, Rumänien, Serbien, Slowakei, Slowenien), 143–145.
- Kirche in Leipzig: auf dem Weg zur „Friedlichen Revolution“. In: Bünz, Enno / Kohnle, Armin (Hg.): Das religiöse Leipzig. Stadt und Glauben vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Leipzig 2013, 499–510.
- Rezension: A. Möckel: Umkämpfte Volkskirche. Leben und Wirken des evangelisch-sächsischen Pfarrers Konrad Möckel (1892–1965). Köln 2011. In: Die Evangelische Diaspora 82 (2013), 182f.
- „Die sächsischen Hochschulen in der ‚Friedlichen Revolution‘“. Vortrag auf der Tagung der Sächsischen Landeszentrale für Politische Bildung und des HAIT in Dresden: Die Ideologisierung der sächsischen Hochschulen von 1945 bis 1990 (19./20. April 2013).
- „Akteure und Spannungsfelder“. Vortrag auf der Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung in Dresden: Protestanten in der DDR (31. Mai–1. Juni 2013).
- „Homosexualität und Evangelische Kirche in den 1960er Jahren“. Vortrag auf der Tagung der EvAKiZ-Tagung in Münster (1.–2. Oktober 2013).

Fix, Karl-Heinz

- Protestantischer Glaube zwischen bürgerlichem Ritual und engagierter Sozialarbeit – St. Anna im Kaiserreich 1871 bis 1918. In: Kießling, Rolf (Hg.): St. Anna in Augsburg. Eine Kirche und ihrer Gemeinde. Augsburg 2013 (2. Auflage 2013), 635–654.
- Hans Buttersack. Wegen „Trostbrief“ für Pfarrerswitwe verhaftet. In: Daume, Heinz u. a. (Hg.): Getauft, ausgestoßen und vergessen? Zum Umgang der evangelischen Kirchen in Hessen mit den Christen jüdischer Herkunft im Nationalsozialismus. Hanau 2013, 180–183.
- Das „Wächteramt der Kirche“. Theologiegeschichtliche Anmerkungen und praktische Beispiele aus der Zeit unmittelbar vor und nach der NS-Herrschaft. Vortrag auf der 42. Theologischen Studienwoche KONTAKTE 2014, 20.–24. Januar 2014: Eine neue Ethik braucht das Land. Christliche Konzepte für Politik, Wirtschaft und Soziales.
- Bayerische Reaktionen auf Judenverfolgung und Judenvernichtung. Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte „Herausforderung Unrechtsstaat: Die Bekennende Kirche“, Tutzing 25.–27. April 2014.

Friedrich, Norbert

- (Hg. im Auftrag der Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth): Pflegemuseum Kaiserswerth. Katalog zur Dauerausstellung. Essen 2013.
- [zus. mit Thorsten Nolting]: Die Geschichte der Diakonie Düsseldorf. Düsseldorf 2013.
- Kaiserswerth. Ein Erinnerungsort der modernen Krankenpflege. In: Friedrich, Pflegemuseum Kaiserswerth, 10–15.

- Diakonie im Rheinland zwischen Weimarer Republik und Nationalsozialismus. In: Schneider, Thomas (Hg.): Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege 1914–1948 (Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland 4). Bonn 2013, 350–368.
- Hg. [zus. mit Friedemann Bruhn / Jörn-Erik Gutheil]: Von der „Besserungsanstalt“ zum modernen Strafvollzug. Hg. im Auftrag des Evangelischen Gefangenen-Fürsorgevereins Düsseldorf. Düsseldorf 2012.
- Art.: Flidner, Caroline. In: Das Grosse Düsseldorf-Lexikon. Düsseldorf 2012, 227.
- Art.: Flidner, Friederike. In: ebd., 227–228.
- Art.: Flidner, Theodor. In: ebd., 228.
- Art.: Flidner-Kulturstiftung Kaiserswerth. In: ebd., 228–229.
- Art.: Recke-Volmerstein, Adelberdt Graf von der. In: ebd., 573.

Hermle, Siegfried

- Hg. [zus. mit Thomas Schneider]: Die Barmer Erklärung 1934. Schlüsseltext des „Kirchenkampfes“. Aachen 2014 (= Religion betrifft uns 24 [2014], H. 2).

Lepp, Claudia

- Luther in „besonderer Gemeinschaft“. Die Evangelische Kirche in Deutschland, der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und das Lutherjubiläum 1983. In: Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaften 26 (2013), 412–421.
- „Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft als politische Denkfabrik.“ Vortrag auf der Konferenz der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. (FEST), Heidelberg und der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg: „Zeitdiagnose. Tagung zum 100sten Geburtstag von Georg Picht“ (5.–6. Juli 2013).

- „Die EKD und der BEK in den 1970er Jahren“. Vortrag auf der Tagung der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart, Stuttgart: „Helmut Claß und die EKD in den 1970er Jahren“ (20. September 2013).
- „Die Kirchen als sexualmoralische Anstalt? Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung zwischen Normierung und Beratung“. Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, München und des Centrums für Religion und Moderne, Münster, Münster (1.–2. Oktober 2013).

Pöpping, Dagmar

- „Allen alles sein“. Deutsche Kriegspfarrer an der Ostfront 1941–1945. In: Lindner, Konstantin / Riegel, Ulrich / Hoffmann, Andreas (Hg.): Alltagsgeschichte im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Studien und religionsdidaktische Perspektiven. Stuttgart 2013, 173–186.

Roggenkamp-Kaufmann, Antje

- Hg. [zus. mit Michael Wermke]: Gender, Religion, Heterogenität. Bildungshistorische Perspektiven gendersensibler Religionspädagogik (Studien zur religiösen Bildung 2). Leipzig 2013.
- Hg. [zus. mit Michael Wermke]: Religiöse Sozialisation, Erziehung und Bildung in historischer Perspektive. Arbeitsfelder historischer Religionspädagogik (Studien zur religiösen Bildung 4). Leipzig 2014.
- Undoing gender? Religiöse Erziehung und Bildung in Kaiserreich und Weimarer Republik. In: Roggenkamp, Antje / Wermke, Michael (Hg.): Religion und Gender. Religionspädagogik der Vielfalt. Leipzig 2013, 61–82.

- Die Versäulung der Religionslehrerinnenverbände im Kaiserreich? Annäherungen an ein religionspädagogisches Konstitutionsproblem. In: Roggenkamp, Antje / Wermke, Michael (Hg.): Religion und Gender. Religionspädagogik der Vielfalt. Leipzig 2013, 133–162.
- Das religionspädagogische Paradox aus systematisch-theologischer Perspektive. In: Theoweb 12 (2013), H. 2, 135–161.
- Kaiserreich, Republik und Diktatur – Religionsbücher im Diskurs. In: Roggenkamp, Antje / Wermke, Michael (Hg.): Perspektiven historischer Religionspädagogik. Leipzig 2014, 151–183.

Schjørring, Jens Holger

- Wandlung und Polyzentrismus im Lutherischen Weltbund um 1970. In: Burlacioiu, Ciprian / Hermann, Adrian (Hg.): Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag. Wiesbaden 2013, 207–222.
- Herausforderungen bei der Erarbeitung eines Lehrbuches für Kirchengeschichte. In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 7 (2013), 219–222.

Schneider, Thomas Martin

- Hg. [zus. mit Carsten Nicolaisen]: Friedrich von Bodelschwingh, Dreißig Tage an einer Wegwende deutscher Kirchengeschichte. Erinnerungen des ersten Reichsbischofs. Bielefeld 2013.
- [zus. mit Jörg Seiler]: Aspekte zur Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte nach 1989. In: Theologische Literaturzeitung 138 (2013), 761–788.

- [zus. mit Siegfried Hermle]: Die Barmer Erklärung 1934 – Schlüsseltext des „Kirchenkampfes“. Aachen 2014 (= Religion betrifft uns 24 [2014], H. 2).
- Rezension: Hartmut Lehmann, Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven. Leipzig 2012. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 04/2013, 70f.
- Rezension: Christoph Strohm, Die Kirchen im Dritten Reich. München 2011. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 125 (2013), 419f.
- „Protestantismus und Demokratie“. Vortrag auf der 57. Europäischen Tagung für Konfessionskunde in Bensheim (1. März 2013).
- „Freiheit bei Martin Luther“. Vortrag auf der Tagung des Ausschusses für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland: Reformation und Toleranz – ein spannungsreiches Verhältnis auf der Eberburg, Bad Münster am Stein (26. September 2013).
- „Zwischen Verklärung, Vereinnahmung und Distanzierung. Zur Rezeptionsgeschichte des Kirchenkampfes nach 1945 am Beispiel Paul Schneiders“. Vortrag beim Arbeitskreis der EKV-Stiftung für kirchengeschichtliche Forschung in Berlin (30. September 2013).
- „Wir sind es ja nicht, die da könnten die Kirche erhalten ...“. Zur Aktualität reformatorischer Theologie heute“. Vortrag Evangelische Erwachsenenbildung Ennepe-Ruhr in Witten (27. März 2014).
- „Freiheit vom Staat – Freiheit gegen den Staat: Bekenntnis und Widerstand“. Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Kirche im Rheinland und des Landschaftsverbandes Rheinland „Reformation und Politik“ in Düsseldorf (24. April 2014).

- „Der Weg nach Barmen. Zur Entstehungsgeschichte der Bekennenden Kirche“. Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing: Bekennende Kirche und Unrechtsstaat (25. April 2014).

Schulze, Nora Andrea

- Der bayerische Weg nach Barmen. Die bayerische Kirchenleitung und die Barmer Theologische Erklärung nach der Reichsbekennnissynode in Wuppertal-Barmen. In: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 69. Sonderheft I/2014, 41–58 (Vorabdruck aus den Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 8/2014).
- Verrat an der Bekennenden Kirche? Die bayerische Kirchenleitung und die Bekennende Kirche in den Herausforderungen des NS-Unrechtsregimes. Vortrag, gehalten auf der Tagung „Bekennende Kirche und Unrechtsstaat“ vom 25. bis 27. April 2014 in der Evangelischen Akademie Tutzing. In Kooperation mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, München, veranstaltet von der Evangelischen Akademie Tutzing.
- Rezension: Dorhs, Michael (Hg.), Kirche im Widerspruch. Band II, Teilband 1: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1936 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Band 18). Darmstadt 2013. Band II, Teilband 2: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1937–1940 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte Band. 19). Darmstadt 2013. Band II, Teilband 3: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1941–1945 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Band 20). Darmstadt 2013. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (2014) (im Druck).
- Fernsehbeitrag: Fachliche Beratung und Interview für eine Fernsehsendung des Bayerischen Rundfunks zum Abriss der Münchener Matthäuskirche 1938. Ausgestrahlt in der Reihe „Schwa-

ben & Altbayern“ am 9. Juni 2013 um 18.00 Uhr im Bayerischen Fernsehen.

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veröffentlichung

- Schyga, Peter: NS-Macht und evangelische Kirche in Bad Harzburg (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig 21). Wolfenbüttel 2013.

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte (21. September 2013) mit Exkursion und Vorführung des Stummfilms „Kirche und Heimat“ (1932) über die Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburg-Schwerin.

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Ausschusstagungen (15. März 2013 und 26./27. September 2013); u. a. mit dem Vortrag: Becker, Judith: Transfer und Transformation der Europabilder europäischer Missionare im Kontakt mit dem Anderen 1700–1970.
- Tagung „Bruchstellen deutscher Geschichte im Blick des Protestantismus“ (gemeinsam mit dem Landschaftsverband Rheinland): FFFZ Düsseldorf (23.–25. April 2014).

Veröffentlichungen

- Schneider, Thomas Martin (Hg.): Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege 1914–1948 (Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland IV). Bonn 2013.

Projekte

- Die EKIR im Fokus der Stasi-Behörden (in Kooperation mit der Universität Koblenz-Landau).

- Rheinisches Regionalfenster zur Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“.

Kooperationen

- Universität Koblenz-Landau (s. o.).
- Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (s. o.).
- Landschaftsverband Rheinland (s.o.).

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 110 (2012), [2013]; darin: Schendel, Gunther: „Aufbau der Kirche durch aggressive und werbende Verkündigung. Der Bruderkreis für Volksmission 1935–1955, 123–168; Minke, Hans-Ulrich: Kirchliche Partnerschaften im geteilten Deutschland am Beispiel Niedersachsens und Sachsens, 169–186; Delbanco, Hillard: Die Kirchenbücher der Deutschen Christen in Aurich und Ostfriesland, 205–208.

Projekte

- Abgeschlossen wurde das Kooperationsprojekt mit der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers: Edition der Rundschreiben der Bekenntnisgemeinschaft der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers 1933–1944. Die Edition ist veröffentlicht:
„Zu brüderlichem Gespräch vereinigt.“ Die Rundschreiben der Bekenntnisgemeinschaft der ev.-luth. Landeskirche Hannovers 1933–1944. Bd. 1–3. Bearb. von Karl-Friedrich Oppermann. Hannover 2013.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e.V.

Veranstaltungen

- Jahrestagung in Gotha (16. November 2013).

Veröffentlichungen

- Koch, Ernst: Der Anschluss der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Reuß älterer Linie an die Thüringer evangelische Landeskirche im Jahr 1934. In: Hessen und Thüringen. Festschrift für Jochen Lengemann zum 75. Geburtstag. Jena 2013, 257–298.
- Seidel, Thomas / Spehr, Christopher (Hg.): Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit. Leipzig 2013.
- Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte (Hg.): Thüringer Pfarrerbuch. Bd. 6: Das Herzogtum Sachsen-Altenburg. Leipzig 2013.
- Reichart, Barbara (Hg.): Gratwanderungen – Das „Entjudungsinstitut“ in Eisenach. Eine Dokumentation zur Ausstellung des Martin-Luther-Gymnasiums Eisenach. Weimar 2013.
- Franz, Peter / Wohlfeld, Udo (Hg.): „... aber hinten stechen die Bienen!“. Wilhelm Koch in Sulzbach. Ein Pfarrer der Bekenntnisfront in Thüringen 1933–1945. Weimar 2013.
- Die evangelischen Kirchen in der DDR aus der Perspektive des Westens. Beiträge zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen, Neudietendorf, 30.11. bis 1.12.2012. In: epd-Dokumentation 14/15 (2013).

Projekte

- Mitteldeutscher Beitrag zur online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.
- Marie-Begas-Editionsprojekt des Landeskirchlichen Archivs Eisenach zur Geschichte des Kirchenkampfes in Thüringen.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Studientag der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte in Weimar (26. Juli 2014).
- Jahrestagung in Schmalkalden (6. September 2014).
- (Gemeinsam mit der Evangelischen Akademie Thüringen) Freikirchen in der DDR. Tagung in Neudietendorf (28.–29. November 2014).

Kooperationen

- Punktuell mit der Evangelischen Akademie Thüringen.

Sonstiges

- Internetseite: www.kirchengeschichte-thueringen.de

Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung

Publikationen

- Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 63 (2012); darin: Strauß, Salomo: Die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck und die Gemeinschaft der Untermühle Imshausen, 257–266; Kemler, Herbert: Zwischen dem Allmächtigen und seinem Volk. Christliche Elemente in Adolf Hitlers Weltanschauung 269–276; sowie zahlreiche Rezensionen (seit Bd. 60/2009 vollständig veröffentlicht auf: <http://hessische-kirchengeschichte.de>).
- Dorhs, Michael: Kirche im Widerspruch II. Teilbände 1–3. Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck. Darmstadt 2013.

Kooperationen

- Die Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung ist beim Projekt „Auswertung der Kirchenkampfdokumentation“ beteiligt.

*Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der
Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel*

Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgenden Beiträgen: Zippert, Thomas (Bielefeld): Geschichte der Diakonenausbildung nach 1945 oder von der späten Entstehung eines beruflichen Selbstverständnisses (22. April 2013); Stockhecke, Kerstin / Wilke, Karsten / Schmuhl, Hans-Walter (Bielefeld): 100 Jahre Gilead, 1913–2013. Neue Erkenntnisse über ein evangelisches Krankenhaus (24. Juni 2013); Kahle, Ute (Elztal): Integration und Inklusion im Lichte der aktuellen interdisziplinären Debatten (4. November 2013); Prestin, Elke (Bielefeld): Weg und Wandel der Sarepta-Schwesternschaft: Ein Buchprojekt (9. Dezember 2013); Neumann, Reinhard (Bielefeld): Die Neinstedter Ereignisse 1953 und ihr Vorfeld (20. Januar 2014).
- Studienwoche zum Thema „Diakonie“ an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel vom 19.–23. November 2012 (mit einer Vorlesung von Matthias Benad sowie zwei Arbeitsgruppen mit Matthias Benad, Dierk Starnitzke, Ursula Krey und Gabriele Göckel).

Veröffentlichungen

- Benad, Matthias: Friedrich von Bodelschwingh der Ältere (1831–1910). Gutsökonom – Pastor – Seelenführer. In: Häusler, Michael / Kampmann, Jürgen (Hg.): Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte 3: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. Frankfurt am Main 2013, 169–193.
- Müller, Andreas: „Kirchenkampf“ im „erweckten Kontext“. Der Kirchenkreis Minden in der Zeit des Nationalsozialismus (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 40). Bielefeld 2013.

- Murken, Jens (Hg.): „Ein kirchengeschichtliches Ereignis“. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. Bielefeld 2012.
- Murken, Jens: Gemeindepraktika westfälischer Theologiestudierender in DDR-Kirchengemeinde vor der Wende 1989. In: Sarx, Tobias / Scheepers, Rajah / Stahl, Michael (Hg.): Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2013, 439–450.
- Murken, Jens: Westfälische Kontakte in DDR-Kirchengemeinden vor 1989. In: epd-Dokumentation 14–15/2013, 39–43.
- Murken, Jens: Kirchbau und Gemeindebau. Zur Geschichte der Evangelischen Christuskirche Neheim. In: Festschrift 150 Jahre Christuskirche Neheim. Hg. von der Evangelischen Kirchengemeinde Neheim/Heimatbund Neheim-Hüsten e.V. Neheim 2012, 15–21.
- Murken, Jens: Die Ev. Kirchengemeinde Neheim in der Vor- und Nachkriegszeit (1930–1960). In: Festschrift 150 Jahre Christuskirche Neheim, 47–59.
- Murken, Jens: Leben mit der Christuskirche. Interviews am 8. Oktober 2010. In: Festschrift 150 Jahre Christuskirche Neheim, 139–161.
- Murken, Jens: Archivpädagogik und Soziale Netzwerke. In: Archivmitteilungen 21 (2012), 22–29.
- Neumann, Reinhard: In Zeit-Brüchen. Diakonisch handeln 1945–2013. Bielefeld 2013.
- Neumann, Reinhard: „Die Zeit der Krisen“. Zur Geschichte der Stiftung Neinstedter Anstalten und zur Biografie des Vorstehers Martin Knolle (1900–1971) bis in die 1950er Jahre. In: VEDD-IMPULS IV/2012.
- Neumann, Reinhard: „Vierzig Tage in der Wüste“. Eine Studie zu den Ereignissen in Neinstedt im Mai/Juni 1953. In: VEDD-IMPULS I/2013.

- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike (Hg.): Welt in der Welt. Heime für Menschen mit geistiger Behinderung in der Perspektive der Disability History (Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 6). Stuttgart 2013; darin: Schmuhl, Hans-Walter: Lebensbedingungen und Lebenslagen von Menschen mit geistiger Behinderung in den v. Bodelschwingschen Stiftungen Bethel seit 1945. Theoretische Vorüberlegungen und empirische Streiflichter, 133–160; Starnitzke, Dierk: Eingliederungshilfe für Menschen mit so genannter geistiger Behinderung. Selbstkritische Betrachtung einer Diakonischen Stiftung aus Sicht des Dis/ability-Ansatzes, 225–233; Winkler, Ulrike: „Der ist Blöde und Dumm.“ – Erlebnis, Erfahrung und das „soziale Wissen“ von Menschen mit geistiger Behinderung, 161–178; Zippert, Thomas: Der theologische Blick auf geistige Behinderung, 205–224.
- Stockhecke, Kerstin / Schmuhl, Hans-Walter (Hg.): Von Anfang an evangelisch. Geschichte des Krankenhauses Gilead in Bielefeld. Bielefeld 2013/²2014 (mit Beiträgen von Hans-Walter Schmuhl, Kerstin Stockhecke, Bärbel Thau u. a.).

Projekte

- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler / Ingrid Azzolini).
- Die Diakonissenanstalt Neuendettelsau unter den Rektoren Hans Lauerer (1918–1953) und Hermann Dietzfelbinger (1953–1955) (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Lebensbedingungen und Lebenslagen von Menschen mit Behinderungen in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel. Entwicklungen seit 1945 (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler u. a.).
- 130 Jahre Diakonie Himmelsthür (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).

- Von den Diakonie-Anstalten zu einer diakonischen Stiftung. 125 Jahre kreuznacher diakonie (1889–2014) (Ulrike Winkler).
 - Das Evangelische Diakoniewerk Gallneukirchen (1874–2014) (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
 - 150 Jahre Evangelische Stiftung Ummeln (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
 - Lebensbedingungen und Lebenslagen von (ehemaligen) Bewohner/innen und (ehemaligen) Mitarbeitenden des Evangelischen Johannesstifts in den Jahren von 1945 bis 1970 (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
 - Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).
 - Die Bruderschaft des Lindenhofes in Neinstedt unter dem Vorsteher Martin Knolle (1934–1955) (Reinhard Neumann).
 - Geschichte der Diakonenausbildung seit 1945 (Thomas Zippert).
- Vorschau auf Veranstaltungen:
- Symposium anlässlich des 75. Jahrestages des Beginns der „Euthanasie“ im Herbst 1939, v. Bodelschwingsche Stiftungen Bethel (13./14. November 2014).

Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen

Veröffentlichung

- Krey, Ursula / Schmuhl, Hans-Walter (Hg.): Von der inneren Mission in die Sozialindustrie? Gesellschaftliche Erfahrungsräume und diakonische Erwartungshorizonte im 19. und 20. Jahrhundert (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 42). Bielefeld 2014 [= Tagungsdokumentation], im Erscheinen.

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte e.V.
- Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel

Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Vortrag von Gunter Hünerhoff in der Vortragsreihe Beiträge zur Berlin-Brandenburgischen Kirchengeschichte in Kooperation mit der Humboldtuniversität zu Berlin: Propst Hans Böhm (17. Oktober 2013).

Veröffentlichungen

- Der Stern im Taufbecken: Berliner Christen jüdischer Herkunft und die evangelische Kirche im Nationalsozialismus. Mit Beiträgen von Gerlind Lachenicht, Silke Radosh-Hinder und Claudia Wüstenhagen. Berlin 2013.

Projekte

Entwicklung einer Gedenkstätte auf dem Erinnerungs- und Gedenkensemble „Lager für NS-Zwangsarbeiter auf Berliner Kirchhöfen 1942–1945“: Erste zeitgeschichtliche archäologische Grabungsphase im September 2013 mit Fortsetzung in 2014. Studentischer Ideenwettbewerb für die Gestaltung einer Gedenkstätte in Zusammenarbeit mit der Fachhochschule Potsdam, Fachbereich Design (Prof. Detlef Saalfeld).

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Tagung in der Lutherstadt Wittenberg in Kooperation mit der Ev. Akademie Sachsen-Anhalt e. V. und der Kammer für Kirchengeschichte der Ev. Landeskirche Anhalts anlässlich des 50. Jahrestags der Bausoldatenverordnung 1964 zum Thema: „Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr – Bausoldatenkongress 2014.“

Der Krieg und die Kirchen: 1914 – 1964 – 1989“. Der Verein für Kirchengeschichte der KPS verantwortet die Tagungssektion zum 1. Weltkrieg (5.–7. September 2014).

Projekte

- Arbeit am Regionalmodul der EKM im Rahmen der Internetausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“. Die biographischen Teile zu den Juristen Dr. Lothar Kreyßig und Dr. Friedrich Weißler sowie den Theologen Sup. Ludolf Müller, Pfr. Wolfgang Staemmler, Pfr. Dr. Friedrich Müller und Pfr. Walter Gabriel wurden im April online gestellt. Ein Regionalteil soll baldmöglichst folgen.

Kooperationen

- Das oben beschriebene Regionalmodul für die Internetausstellung wird in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V., der Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in München und dem Seminar für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät an der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg erstellt.
- Evangelische Akademie Sachsen-Anhalt e. V.
- Kammer für Kirchengeschichte der Ev. Landeskirche Anhalts.

Verein für pfälzische Kirchengeschichte e.V.

Veranstaltungen

- Wiss. Arbeitstagung: 450 Jahre Heidelberger Katechismus im Butenschoen-Haus in Landau (18./19. Januar 2013); Referenten: Prof. Ehmann, Dr. Ulrichs, Prof. Busch, Dr. Bümlein, Pfr. Landgraf, Dr. Hauser, zus. mit der Ev. Akademie Pfalz, und dem Badischen Kirchengeschichtsverein.

Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 80 (2013) mit CD-Gesamtregister 1925–2013, beigegeben sind die Eberburg-Hefte 47 (2013).

- Bümlein, Klaus / Feix, Marc / Henze, Barbara / Lienhard, Marc (Hg.): Kirchengeschichte am Oberrhein – ökumenisch und grenzüberschreitend. Hg. im Auftrag der ACK (Veröffentlichungen des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte 30). Ubstadt-Weiher 2013.

Projekte

- Mitarbeit einiger Vorstandsmitglieder am „NS-Handbuch“ der Evangelischen Kirche der Pfalz.
- Erinnerungen an Theo Schaller, Kirchenpräsident (soll 2014 erscheinen).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung in Germersheim (14. Juni 2014); Vortrag von Pfr. Kronenberg (Militärseelsorger): 1. Weltkrieg.
- Wiss. Arbeitstagung „MISSION“ (vgl. Gründung Basler Mission 1815) in Landau, Butenschoen-Haus (23./24. Januar 2015).
- 12./13. Juni 2015: Jahrestagung in Pirmasens. Das Thema wird endgültig erst in der nächsten Vorstandssitzung festgelegt

Kooperationen

- Ev. Akademie Pfalz.
- Institut für pfälzische Geschichte, Kaiserslautern.

Verein für Schlesische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins für schlesische Kirchengeschichte in Görlitz/Jauernick unter dem Thema „Von Breslau nach Görlitz – Kontinuität und Neubeginn in der schlesischen Kirche“ (3.– 6. Juni 2013).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 91/92 (2012/13) [2014].

- Neß, Dietmar (Hg.): Schlesisches Pfarrerbuch. Bd. 1. Leipzig 2014; darin: die Kirchengemeinden der Stadt und des Kreises Breslau mit den Biogrammen ihrer Pfarrer bis 1945/46 sowie drei Übersichtskarten.
- Schott, Christian-Erdmann: Der Systematische Theologe Rudolf Hermann (1887–1962) und seine Breslauer Schüler im III. Reich und nach 1945. In: Harasimowicz, Jan (Hg.): Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2012–2015 / Gedenkbuch des 200jährigen Jubiläums der staatlichen Universität zu Breslau. Bd. 4: Die Universität Breslau in der europäischen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts. Akten der Internationalen Wissenschaftlichen Konferenz, Breslau/Wrocław, 4.–7.10.2011. Wrocław 2014.
- Meyer, Dietrich: Die Bekenntnisbruderschaft junger Theologen in Schlesien als Hüterin der Barmer Theologischen Erklärung nach 1945. In: Greschat, Martin / Hüffmeier, Wilhelm (Hg.): Evangelische Christen im geteilten Deutschland. Die 50er Jahre. Leipzig 2013, 43–72.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Schlesisches Pfarrerbuch. Bde. II, III und IV [Herbst 2014]; darin die Darstellung weiterer Gemeinden und Pastoren im Regierungsbezirk Breslau.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

- Bretschneider-Felzmann, Almut, Dipl. theol., Promovendin am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig / Lehrstuhl für Missionswissenschaft und Ökumene am Zentrum für Theologie und Religionswissenschaft der Universität Lund, Schweden.
- Brunner, Benedikt, M.A., Wiss. Mitarbeiter im Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Hermle, Siegfried, Dr. theol., Prof. für Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.
- Linck, Stephan, Dr. phil., Referent im Dezernat Theologie und Publizistik der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland.
- Mannert, Pascale, M.A., Kollegiatin im Internationalen Graduiertenkolleg „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Nothdurft, Felix, M.A., Wiss. Mitarbeiter in der DFG-Forscherguppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“, Historisches Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Pollack, Detlef, Dr. theol., Professor für Religionssoziologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Rohls, Jan, Dr. theol., Prof. für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Schjørring, Jens Holger, Dr. theol., Prof. em., Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Universität Århus.
- Schneider, Thomas, Dr. theol., apl. Prof., akad. Direktor und geschäftsführender Leiter des Instituts für Evangelische Theologie an der Universität Koblenz-Landau.

Schulze, Nora Andrea, Wiss. Mitarbeiterin in der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Späth, Tamara, cand. phil., Ludwig-Maximilians-Universität München.

Töllner, Axel, Dr. theol., Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und Wiss. Mitarbeiter in der Abt. für Kirchen- und Dogmengeschichte der Augustana-Hochschule der Ev.-Luth. Kirche in Bayern. Forschungsprojekt: Synagogen in Bayern.

Nachtrag

Berger-Dittscheid, Cornelia, Dipl.-ing. Dr., Wiss. Mitarbeiterin am Projekt "Synagogen-Gedenkband Bayern" an der Augustana-Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

„Widerstand!?! Evangelische Christinnen und Christen
im Nationalsozialismus“

Im Berichtszeitraum ist die Ausstellung noch einmal erweitert worden. Neu finden Sie im Bereich „Menschen“ die Gruppenbiographie Rhönbruderhof sowie die Biographien von Lothar Kreyssig, Friedrich Müller, Ludolf Müller, Wolfgang Staemmler und Friedrich Weißler.

www.evangelischer-widerstand.de

