

Hefte aus Burgscheidungen

Günter Wirth

**Die deutsche evangelische Kirche und die
Novemberrevolution**

Eine kritische Untersuchung



255

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands

Hefte aus Burgscheidungen

Günter Wirth

**Die deutsche evangelische Kirche und die
Novemberrevolution**

Eine kritische Untersuchung

1988

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands

ISSN 0440-5862
ISBN 3-372-00158-3

1. Auflage · Heft 255 · 1988

Ag-Nr. 224/103/88

702 630 4

00050

Dr. phil. Günter Wirth, Mitglied des Präsidiums des Hauptvorstandes der CDU, ist Professor für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Theologischen Sektion der Humboldt-Universität Berlin und Herausgeber der evangelischen Monatsschrift „Standpunkt“

I.

In den 1922 erschienenen „Erinnerungen aus meinem Leben“ hat Oberhofprediger D. Ernst von Dryander, der „am Sonntag den 10. November (1918) noch einmal im (Potsdamer) Neuen Palais vor der Kaiserin Gottesdienst“ gehalten hatte, die Ereignisse des 9. November 1918 und ihre Ursachen so kommentiert: „In unverständlichem Wahnsinn zerschlug die Revolution alles, was war, alte Autoritäten und bewährte Ordnungen, ohne sich auch nur zu überlegen, was sie an die Stelle setzen sollte. Es ist nur sehr beschränkt richtig, wenn man sie mit einem Geschwür verglichen hat, das eines Tages naturnotwendig habe aufgehen müssen, als ein schwerer Nervenschock den zermürbten Volkskörper traf. Sie war nicht möglich ohne zielbewußte jahrzehntelange, im Kriege fortgesetzte, an die Front hinausgetragene Vorarbeit und das Beschämendste, sie war eine Fremdpflanze, die mit russischem Golde gepflegt unserm Volk in einem Moment in den Schoß gelegt wurde, wo alle Kraft nötig war, um in höchster Lebensgefahr sich über Wasser zu halten.“

Was bei D. von Dryander in der Rückschau als Gemeinverständnis des deutschen „Pastorennationalismus“ zur Geltung gebracht wurde, reflektierte Johannes Schneider, der Herausgeber des „Kirchlichen Jahrbuchs“, zeitgenössisch. Im „Kirchlichen Jahrbuch“ für 1919 verwies er darauf, daß dem „Vaterlandsfreund der restlose Zusammenbruch unserer Macht und politischen Gestaltung ein schwerer Druck“ sei. „Wir haben nicht nur den Platz geräumt auf den Schlachtfeldern Europas, wo unsere unbesiegten und nun zertrümmerten Heere – in absehbarer Zeit zum letztenmal (!! G. W.) – beweisen durften, was deutsche Kraft ist, wenn sie von nationalen Gedanken durchglüht ist und zielstrebig geleitet wird. Wir haben auch den Platz geräumt in der Geschichte . . . Wir haben (auch) unsere Ehre verloren. Geliebt waren wir wohl nie, aber doch geachtet und gefürchtet. Jetzt sind wir gehaßt wie niemals zuvor, und verachtet, wie kein zweites Volk.“

Diese politische Positionsbestimmung des deutschen Protestantismus, nicht nur seiner Führungskräfte, kann man wohl nicht anders als mit dem Begriff der militanten Restauration beschreiben, und man müßte den eines blindwütigen Revanchismus hinzufügen, wenn man allein den politischen Gehalt der zitierten Parenthese („in absehbarer Zeit zum letztenmal“) analysiert.

Diesem Gemeinverständnis der nationalistischen Kräfte im deutschen Protestantismus entsprach es, wenn auf dem Kirchentag im September 1919 in Dresden nach der Predigt des

einleitend erwähnten D. von Dryander der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin, Dr. Otto Moeller, erklärte, die „Herrlichkeit des deutschen Kaiserreichs, der Traum unserer Väter, der Stolz jedes Deutschen“ sei dahin. Dem furchtbaren Krieg habe „ein furchtbarer Friede“ kaum ein Ende gesetzt. „Ein Friede, von harter Grausamkeit der Feinde uns aufgezwungen, um uns beides zu bringen: ein Ende mit Schrecken und einen Schrecken ohne Ende, um ... unser Volk, wenn möglich, politisch, wirtschaftlich und geistig zu zerstören, mit der Wehr ihm auch die Ehre zu nehmen...“ In diesen Zusammenbruch sei die evangelische Kirche der deutschen Reformation tief hineingezogen worden. „Wir können nicht anders als hier feierlich es bezeugen, welcher reiche Segen von den bisherigen engen Zusammenhängen von Staat und Kirche auf beide → auf den Staat und die Kirche – und durch beide auf Volk und Vaterland ausgegangen ist.“ Kein Wunder, daß dieser erste Kirchentag nach dem November 1918 seiner Verbundenheit mit Wilhelm II. Ausdruck gab.

In diesen Äußerungen kommt die geradezu bestürzende Unfähigkeit der führenden protestantischen Kräfte in Deutschland zum Ausdruck, auch nur das geringste aus der jüngsten Geschichte und insbesondere aus den Ereignissen der Novemberrevolution zu lernen: Kirche ist und bleibt monarchistisch und nationalistisch, antidemokratisch und konterrevolutionär – als hätten sich die werktätigen Massen in den Novembertagen nicht aufs deutlichste für revolutionäre Veränderungen, für Frieden, Arbeit und Brot, für die Republik, für Demokratie und Sozialismus entschieden.

Worum es in dieser Revolution objektiv ging, sagen die Thesen „70 Jahre Kampf für Sozialismus und Frieden, für das Wohl des Volkes“. Sie setzen die Novemberrevolution zunächst in bezug zur Großen Sozialistischen Oktoberrevolution: „Das Entstehen des ersten sozialistischen Staates auf der Erde erschütterte die Macht des Kapitals, gab der Menschheit die Hoffnung auf eine Zukunft in Frieden, Freiheit und sozialer Sicherheit und verlieh der revolutionären Bewegung im internationalen Maßstab, besonders auch in Deutschland, einen mächtigen Aufschwung.“ Sie erklären dann für Deutschland: Hier habe eine damals „kleine Schar der deutschen Linken als vorwärtstreibende Kraft inmitten der kämpfenden Arbeiter und Soldaten“ gewirkt; mit anderen Revolutionären habe sie sich für die Bildung und den Kampf von Arbeiter- und Soldatenräten als den „Kampf- und Machtorgane(n) der Volksmassen“ eingesetzt. „Im ersten Ansturm erzwangen die Massen das Ende des verhaßten Krieges, fegten sie das monarchistische Regime hinweg, brachten sie die Herrschaft des deutschen Im-

perialismus ins Wanken und eroberten demokratische und soziale Rechte wie nie zuvor in der deutschen Geschichte... Die Anhänger von Spartakus... suchten gemeinsam mit anderen linken Kräften, darunter denen der USPD, die revolutionären Errungenschaften zu festigen und die antiimperialistische Volksrevolution in eine sozialistische Revolution hinüberzuleiten. Doch zeigte sich, daß ihr Kampfgeist und selbstloser Einsatz für die Sache des Volkes die fehlende revolutionäre Partei der Arbeiterklasse nicht zu ersetzen vermochten.“

Diese knappe Skizzierung liefert die objektiven geschichtlichen Kriterien für die Bewertung auch der kirchengeschichtlichen Vorgänge in der Zeit der Novemberrevolution und danach. Das besagt natürlich nicht, daß diese Kriterien pauschal, also gleichsam ohne „Zwischenglieder“, auf die Kirchengeschichte zu beziehen seien. Wenn wir aber der von Walter Brendiek im Blick auf den 60. Jahrestag der Novemberrevolution formulierten Erkenntnis folgen wollen, wonach die Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts dahingehend zu bestimmen sei, „welche Funktion der deutsche Protestantismus nach Selbst- und Fremdverständnis im allgemeinen Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung besaß“, so werden eben in der Tat die differenziert anzuführenden kirchengeschichtlichen Prozesse, zumal die der gesellschaftlichen Polarisierung, auf die objektiven historischen Prozesse zu beziehen sein.

Der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Nowak hat in seinem Buch „Evangelische Kirche und Weimarer Republik“ in dieser Weise einerseits die der Kirchengeschichtsschreibung eigene methodische Überlegung (Stellung der Kirche zur Welt) dahingehend charakterisiert, daß es die offizielle Kirche in der Weimarer Republik „nicht verstanden hat, das nach der Novemberrevolution verstärkt aufgebrochene Problem der Weltverantwortung der Kirche – nach Maßgabe kirchlicher Eigenart – theoretisch und praktisch zu bewältigen“.

Gleichzeitig hat Nowak in Hinsicht auf die gesellschaftlichen Sachverhalte methodisch herausgestellt, daß „der politische Maßstab“ für das kirchengeschichtliche Handeln „in Rückbezug auf die tragenden Ideen der bürgerlichen Demokratie selbst“ hergestellt werden müsse, „wenn denn schon die Staats- und Gesellschaftsform einer sozialistischen Demokratie“ noch nicht zu erreichen gewesen sei, nicht einmal „bewußtseinsmäßig“. Nowak nimmt also für 1918/19 das Kriterium der potentiellen sozialistischen Revolution auf, um gleichzeitig konkret historisch das tatsächliche kirchengeschichtliche Handeln an dem zu messen, was real politisch-gesellschaftlich in der

bürgerlichen Demokratie der Weimarer Republik Gestalt angenommen hatte. So mißt er gleichsam die Differenz zwischen den kirchlichen Positionen und der bürgerlichen Demokratie, die im Blick auf die sozialistische Demokratie quantitativ und qualitativ noch wesentlich größer würde.

Was das Gemeinverständnis des damaligen deutschen Protestantismus, zumal seiner Führungskräfte, angeht, erreichte dieses nur teilweise und allmählich den Standard der bürgerlichen Demokratie und höchstens den an deren äußerstem rechtem Flügel. (Ich habe schon vor über 20 Jahren von der „Phasenverschiebung“ gesprochen, die freilich nur eine Erklärung für das abgeben kann, was sich am quantitativ so massiven rechten Pol im deutschen Protestantismus ergab, aber keine Entschuldigung bedeutet.) Denn, so urteilt Nowak zu Recht: „Der Kirche jener Zeit war durchaus so viel historisches Lagebewußtsein abzuverlangen, daß sie zu den aufgeklärten neuzeitlichen Staats-, Gesellschafts- und Politikmodellen im Gefolge der Französischen Revolution durchstieß und sie theologisch bewältigte, ohne ständig in ideologische und theologische Abwehrreaktionen zu verfallen.“

Wenn ein Theologe mit seltener Klarheit die historischen Signaturen des 9. November 1918 so erkannt hat, dann war es Emil Fuchs. Auf die Bildung der Arbeiter- und Soldatenräte gleichsam nach dem Vorbild der Oktoberrevolution hinweisend, deren Ordnungsfunktion in den revolutionären Wirren unterstreichend („es war bezeichnend, daß zunächst kein Widerstand da war“) und schließlich den Friedensruf der Oktoberrevolution aufgreifend, betonte Emil Fuchs in seinen in der Nacht des Faschismus geschriebenen Erinnerungen, daß ohne die Oktoberrevolution „der Umsturz in Deutschland eben nur ein Zusammenbruch ohne leitende Idee“ gewesen sei. „So aber waren Kräfte da, die alles in die Hand nahmen...“ Später hätten sich Gewerkschaften, Parteien und schließlich auch das Beamtentum neu eingeordnet und mitgewirkt. „Damit aber war und ist die bedenkliche Verwicklung geschaffen, die im Gegeneinander dieser Kräfte bis heute Deutschland zerreißt.“

Emil Fuchs also reflektiert die historische Perspektive der Räte, die Aufnahme der Ideen der Oktoberrevolution, und er äußert Bedenken gegenüber jenen „Halbheiten“, die konstitutiv für die bürgerliche Demokratie der Weimarer Republik wurden. Historische Analyse des religiösen Sozialisten — sie wird zum Zeugnis für die Dynamik des Sozialismus...

Im folgenden sollen skizzenartig einige Aspekte der politisch-gesellschaftlichen Orientierung des deutschen Protestantismus — in der aufzudeckenden Polarisierung — dargestellt werden, um dann ebenso skizzenartig der Frage nachzugehen, wie sich

denn das Verhältnis von Kirche und bürgerlich-republikanischem Staat in dessen Anfängen gestaltete.

II.

In seinem Überblicksaufsatz im „Kirchlichen Jahrbuch“ hatte Johannes Schneider hinsichtlich der Auswirkungen der Novemberrevolution auf die evangelische Kirche eine Losung ausgegeben, die übrigens in analoger Weise von reaktionären klerikalen Kreisen 30 Jahre später im Blick auf die Lage der Kirche im Sozialismus neuerlich aufgenommen werden sollte: Man müsse „durchwintern“, um 1950 sprach man vom „Überwintern“...

Allerdings empfand der militante „Pastorennationalismus“ eine solche Parole alsbald als zu passiv. Hinsichtlich der aktiven Einflußnahme auf die politische Neugestaltung nach dem November 1918 (um zunächst dieser Thematik zu folgen) ergaben sich aus dem Umkreis dieser militant-restaurativen, dieser konterrevolutionären Kräfte vor allem zwei Stoßlinien, beide auf dem Hintergrund jener am 10. November 1918 ebenso spontan wie überlegt formulierten prinzipiellen Positionsbestimmung des Evangelischen Oberkirchenrates, die nicht nur für die preußische Kirche in den frühen zwanziger Jahren letztlich unaufgebbar blieb: „Wir haben den Weltkrieg verloren. Unerhörte grausame Waffenstillstandsbedingungen der übermütigen Feinde haben wir annehmen müssen. Kaiser und Reich, wie es in einer Geschichte ohnegleichen uns teuer und wert geworden war, ist dahin. Es ist uns nichts von Bitterkeit und Demütigung erspart worden. Unsere Herzen sind wie erstarrt und zerrissen in namenloser Trauer, in bängsten Sorgen. Armut, Elend, Hunger und Verachtung droht unser und unserer Kinder Los in der Welt zu werden.“

1. Die rechtsstehenden Führungskräfte im deutschen Protestantismus orientierten auf die Unterstützung der rechten bürgerlichen Parteien, wobei sie kurzzeitig — noch unter dem Schock der revolutionären Vorgänge — durchaus bereit waren, auch Kräfte innerhalb der Deutschen Demokratischen Partei in ihre Dispositionen einzubeziehen, insbesondere unter dem Gesichtswinkel des Begriffs der „Überleitung“, den der Deutschen Demokratischen Partei angehörende einflußreiche Theologe Ernst Troeltsch formuliert und unter dem er das friedliche Hineinwachsen der Revolution in den bürgerlich-parlamentarischen Staat verstanden hatte. Die Parole „Durchwintern“ konnte also durchaus durch die Parole „Überleiten“ modifiziert werden.

Eine Aufstellung der in die Weimarer Nationalversammlung gewählten Theologen und anderen führenden kirchlichen Persönlichkeiten zeigt, daß in der deutschnationalen Fraktion acht solcher Persönlichkeiten zu finden waren, in der der Deutschen Volkspartei vier, in der der Deutschen Demokratischen Partei zwei. Für die DNVP hatten weitere 22, für die DVP sechs, für die DDP zehn kandidiert. Fügt man noch hinzu, daß dem preußischen Landesparlament vier Generalsuperintendenten (von fünfzehn) als deutschnationale Abgeordnete angehörten und zu den drei Theologen unter den deutschnationalen Abgeordneten des württembergischen Landesparlaments der spätere Bischof D. Theophil W u r m gehörte, wird der Umfang dieses Prozesses der „Überleitung“ nicht nur quantitativ faßbar.

2. Nach 1918 gab es aber auch eine andere Nuancierung der Position der reaktionären Kräfte im deutschen Protestantismus, die der unmittelbaren, alles andere denn „Durchwintern“ bezeugenden politisch-militärischen Frontstellung gegen die Republik, Kurt Nowak hat eine kirchliche Statistik entdeckt, wonach „im Freiheitskampf der Nachkriegsjahre“ allein in Bayern 189 Pfarrer und Theologen Freikorpskämpfer waren, darunter 110 in dem Freikorps E p p und drei in der berühmten Brigade E h r h a r d t. Von Martin N i e m ö l l e r ist gut bekannt, wie auch er damals noch chauvinistischen Parolen folgte, und als „Ruhrkampffreiwilligem“ ist ihm von General von W a t t e r bestätigt worden, daß Niemöllers Einheit „unter dem mutvollen Mann Hervorragendes geleistet“ habe.

Zu dieser militanten reaktionären Position gehört auch, wie evangelische Pfarrer und Theologen in die Mordhetze gegen linke Politiker einstimmten. Nach der Ermordung von Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg stieß etwa der Hamburger Pastor Reimers „Seufzer der Erleichterung“ aus.

Im Gegensatz zur Herausformung linker Gruppierungen im deutschen Protestantismus kommt es früh auch zur Bildung militant konservativer Zirkel; hier ist etwa auf die Bildung eines „Gebetsbundes“ für das Hohenzollernhaus durch Pastor F o r e l l in Breslau hinzuweisen.

Übrigens gab es zwischen beiden Erscheinungsformen reaktionärer Positionsbestimmung Konvergenzen, und diese konnten überdies in einer Person zusammenfallen. So finden wir den deutschnationalen Parlamentarier Gottfried Traub — und das war immerhin ein Pfarrer, der um 1910 als ein Verfechter liberaler Theologie galt — 1920 unter den aktiven Anhängern des Putschisten Kapp.

III.

Wenn wir uns vergegenwärtigt haben, welche politische Option von den Führungskräften im deutschen Protestantismus eingenommen, wie ein chauvinistisches Gemeinverständnis im deutschen Protestantismus erzeugt wurde, so darf freilich nicht ignoriert werden, daß unmittelbar nach dem November 1918 diese Linie nicht die einzige war, die als konstitutiv im deutschen Protestantismus auftrat. Es war durchaus ein Polarisierungsprozeß derart zu verzeichnen, daß dem „Pastorenationalismus“ das Streben nach politischer und sozialer Neugestaltung, nach geistiger und gesellschaftlicher Neuorientierung gegenübertrat.

Die Herausformung eines bürgerlich-demokratischen Pols, mehr noch: eines nach „links“ offenen Pols progressiver Auffassungen zu politischen und sozialen Fragen, ja eines (religiös) sozialistischen Pols ist auf dem Hintergrund der Haltung der protestantischen Führungskräfte, aber nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Haltung der bürgerlichen Parteien sowie auf die sich bald erweisende Kluft zwischen SPD, USPD und KPD bemerkenswert genug.

Günther D e h n hebt in seinen Erinnerungen hervor, nach 1918 habe es nicht das „Wunder eines Schuldbekenntnisses, das wir 1945 erleben durften . . .“, gegeben. Das verdeutlicht indirekt, wie 1918/19 in der Vereinzelung nach neuen Wegen im deutschen Protestantismus gesucht werden mußte. Führt man noch für einen Moment Dehns kühne These, 1918 habe ein „Stuttgart“ gefehlt, weiter, so müßte man eine andere Analogie hinzufügen, nämlich die, 1918 habe eine CDU gefehlt, die die Möglichkeit schuf, bisherige Klassen- und auch Konfessionsgrenzen transzendierend und bisherige politisch-soziale Positionen in der deutschen Christenheit aufhebend, eine „neue Demokratie“ mitzugestalten.

Alle diese Überlegungen machen deutlich, was es im deutschen Protestantismus 1918 und danach bedeutete, sich auf die Republik einzustellen und eine bürgerlich-demokratische, womöglich eine linke bürgerlich-demokratische oder gar eine zum Sozialismus neigende Position einzunehmen; man hat damals und in der Rückschau oft genug vom „Novembersozialismus“ gesprochen. Irrungen und Wirrungen in diesen Kreisen müssen auf diesem Hintergrund gesehen und erklärt werden.

Hierbei sind vor allem politisch-soziale Gruppierungen ins Blickfeld zu nehmen, die religiös-sozialen bzw. religiös-sozialistischen Charakter haben, der Jugendbewegung nahestehen und im Parteiensystem der Weimarer Republik auf die SPD und den linken Flügel der DDP zu beziehen sind.

Im Spektrum solcher Gruppierungen spielen diejenigen eine besonders wichtige Rolle, die religiös-sozialistische Auffassungen zur Geltung zu bringen suchen. Dabei ist, in Hinsicht auf die kämpferisch auftretenden religiösen Sozialisten, die politisch nolens volens der SPD angehören bzw. ihr mindestens nahestehen, die wichtige Feststellung zu treffen, daß die Außenseiterstellung, die diese religiösen Sozialisten in der Kirche einnehmen, sie nicht unbedingt veranlaßt, innerhalb der SPD sich herrschenden reformistischen Trends anzunähern; im Gegenteil ergibt sich der auf den ersten Blick möglicherweise paradoxe Vorgang, daß viele der Außenseiter in der Kirche gleichsam auch zu den zunächst relativ linken politischen Außenseitern in der SPD werden. Dem religiösen Sozialismus ist unter diesem Gesichtswinkel angesichts des objektiven historischen Kriteriums eine größere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Erschwert wird dies zweifellos dadurch, daß es erst auf verschiedenen Umwegen zur Herausformung dessen kommt, was man als religiös-sozialistische Bewegung bezeichnen kann. Sofort nach dem Novemberrevolution bildete sich in Berlin der „Bund sozialistischer Kirchenfreunde“, dem Pfarrer Günther Dehn und der Gewerkschafter Bernhard Göring entscheidende Impulse vermittelten. Wie es zu diesem Bund kam, schildert Dehn so: „Bald nach meiner Rückkehr war ich in einen Kreis um Friedrich Rittelmeyer gekommen. Rittelmeyer war damals Pfarrer der Neuen Kirche am Berliner Gendarmenmarkt, die, wenn er predigte, von seiner Personalgemeinde stets gefüllt wurde. Man kam einmal in der Woche an einem Nachmittag zusammen. Es waren meist jüngere Menschen dort, Theologen, aber auch andere Akademiker, Arbeiter nur bisweilen. Das Problem, das immer wieder zur Debatte stand, war die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft. Ich referierte einmal über Ragaz an Hand seiner Aufsätze in den ‚Neuen Wegen‘, die nun wieder zu haben waren. Karl Mennicke entwickelte seine volkswirtschaftlichen Gedanken. Paul Tillich, anfangs noch in Feldpredigeruniform mit dem EK I, trug seine theologischen Entwürfe vor, die ja durchaus in Beziehung zum Sozialismus standen.“

Auf dem Hintergrund solcher mehr abstrakter Diskussionen kam es Dehn auf den Willen zur Gestaltung an: „Ich ließ also im ‚Vorwärts‘, der damals in Berlin meist gelesenen Zeitung, eine Anzeige erscheinen: Männer und Frauen, die an einem Zusammengehen von Kirche und Sozialdemokratie interessiert wären, seien gebeten, sich an einem bestimmten Abend in meinem Jugendheim einzufinden. Dieser Aufforderung, die der ‚Vorwärts‘ an gut sichtbarer Stelle veröffentlicht hatte, folgten

etwa siebzig Menschen, fast durchweg Männer. Sie kamen aus ganz Berlin und bildeten eine merkwürdig gemischte Gesellschaft. Ein gutes Dutzend echter Proletarier war darunter, alte Genossen, also Leute, die ich in erster Linie gemeint hatte. Dann kam eine beträchtliche Anzahl, etwa die Mehrheit bildend, sogenannter November-Sozialisten. Das waren Leute mit bürgerlich-kirchlicher Vergangenheit, die unter den erschütternden Eindrücken des Krieges und der Revolution zur Sozialdemokratie übergegangen waren, ohne die antireligiöse Haltung der Partei zu teilen ...

Vor dieser Versammlung entwickelte ich in einer längeren Rede meine Gedanken. Ich sprach von der nun glücklich vom Staat befreiten Kirche. Die Verbindung von Thron und Altar sei gelöst. Der Weg zur Kirche stünde jetzt allen Menschen offen, auch den Sozialdemokraten. Im zweiten Teil meiner Ausführungen versuchte ich klarzumachen, daß Sozialismus und Christentum keineswegs im Gegensatz zueinander stehen müßten, beide gehörten vielmehr zusammen. Der Sozialismus suche ja wie das Christentum Gemeinschaft unter den Menschen herzustellen. Viel eher könne man sagen, daß der Kapitalismus zum Christentum im Gegensatz stünde. Er sei gemeinschaftsstörend und habe in die Völkerwelt die tiefen Klassengegensätze hineingebracht, die zu überwinden, wie der Sozialismus, so auch die Kirche berufen sei. Ich schlug vor, einen ‚Bund sozialistischer Kirchenfreunde‘ zu gründen, durch dessen Wirksamkeit die Zusammengehörigkeit von Christentum und Sozialismus aller Welt deutlich gemacht werden müsse.“

Aus Dehns Erinnerungen wird deutlich, wie spontan sich Gruppierungen religiöser Sozialisten herausbildeten und daß es vor allem Pfarrer und andere Intellektuelle waren, die in der Weiterführung bzw. Überwindung liberaler theologischer und sozialreformerischer Positionen den Weg von „Friedrich Naumann zu den religiösen Sozialisten“ gegangen waren (um ein Wort von Emil Fuchs anzuführen). Das proletarische Element war also nicht das eigentlich tragende, wenn auch überall dort, wo spontan Zentren religiösen Sozialismus sich herausbildeten, klassenbewußte Arbeiter keine unwichtige Rolle spielten: Der Weg Bernhard Görings führte immerhin vom „Bund sozialistischer Kirchenfreunde“ zur Gründung der Einheitsgewerkschaft nach der Befreiung 1945, und Göring starb 1949, seinem christlichen Glauben treu, als stellvertretender Vorsitzender des FDGB.

Der „Bund sozialistischer Kirchenfreunde“ war nicht die einzige linke kirchliche Gruppierung, die nach 1918/19 entstand. Allein in Berlin findet man neben der schon früher von Fried-

rich Siegmund-Schultze begründeten „Sozialen Arbeitsgemeinschaft“ in Berlin-Ost die pazifische „Vereinigung der Freunde für Religion und Völkerfrieden“ des Pfarrers August Bleier, die „Soziale Arbeitsgemeinschaft“ von Pfarrer Friedrich Rittelmeyer und vor allem den „Bund Neue Kirche“ von Pfarrer Dr. Karl A ner. Im Dezember 1919 vereinigten sich der „Bund sozialistische Kirchenfreunde“ und der „Bund Neue Kirche“ zum „Bund religiöser Sozialisten“.

Auch in anderen Gebieten Deutschlands bildeten sich spontan religiös-sozialistische Kreise heraus, so in Thüringen um Pfarrer Emil Fuchs, damals Eisenach, in Westdeutschland z. B. in Solingen um Pfarrer Hans Hartmann und in Köln um Pfarrer Georg Fritze sowie vor allem im Badischen, dort zuerst in Karlsruhe und dann in Mannheim. So war in Karlsruhe aus der Anfang 1919 von dem liberalen Pfarrer Franz Rohde und dem sozialdemokratischen Rechtsanwalt Dr. Dietz gegründeten, mehr kirchenpolitisch orientierten „Volkskirchlichen Vereinigung“ der sich stärker politischen Zielen verpflichtete „Badische Volkskirchenbund“ entstanden.

1920 war, und damit nähern wir uns einem der wichtigsten Daten der frühen religiös-sozialistischen Bewegung, von dem damaligen Pforzheimer Vikar und späteren Mannheimer Pfarrer Erwin Eckert der „Bund evangelischer Sozialisten“ begründet worden, dessen Aktivitäten gleichermaßen kirchenpolitischen und politischen Charakter hatten. Mit Erwin Eckert ist der Name des wohl (mit Emil Fuchs) konsequentesten religiösen Sozialisten benannt, der einen ebenso energischen Kampf um fortschrittliche Positionen in der Kirche, so als badischer Synodaler, führte, wie es ihm um tiefgreifende Veränderungen im gesellschaftlichen Leben ging. Diese seine Haltung führte ihn in der Zeit der etappenweisen Faschisierung in Deutschland 1931 in die Reihen der KPD.

1922 vereinigten sich die beiden badischen Gruppierungen zum „Badischen Volkskirchenbund evangelischer Sozialisten“, und dieser entwickelte unter Leitung Erwin Eckerts eine solche Dynamik, daß er nicht nur in Baden (und zwar bis zu Beginn der dreißiger Jahre) ein beachtlicher Faktor war, sondern weit über Baden hinaus wirkte.

Nicht zuletzt der Konsequenz und dem organisatorischen Geschick Erwin Eckerts war es zu verdanken, daß die nach 1918 spontan entstandenen religiös-sozialistischen Kreise (mit solchen Zentren wie Berlin, Thüringen und Baden) sich 1924 zur „Arbeitsgemeinschaft der religiösen Sozialisten Deutschlands“ zusammenschlossen. In ihr waren für den Süden Erwin Eckert, für den Westen Georg Fritze, für Mitteldeutschland Emil Fuchs und für den Norden der Berliner Pfarrer Lic. Paul

Piechowski verantwortlich. Piechowski hatte im Arbeiterbezirk Neukölln früh eine starke Gruppe religiöser Sozialisten bilden und einige aus ihr auch in kirchliche Verantwortung bringen können. In Thüringen sammelten sich um Emil Fuchsnach und nach jüngere Theologen, die in der Zukunft noch eine wichtige Rolle spielen sollten: Erich Hertzsch, Aurel von Jüchen, Karl Kleinschmidt, Arthur Rackwitz und andere.

1926 war es dann endlich soweit, den „Bund religiöser Sozialisten Deutschlands“ formieren zu können, der 1927 eigene organisatorische Zusammenschlüsse vor allem in Baden, Thüringen, Anhalt, Rheinland/Westfalen, Bayern, Hessen, Sachsen und Württemberg hatte.

An dieser Stelle muß eine Bemerkung zu jenen Linken im Protestantismus gemacht werden, die auf ihre Weise auch auf den „Novembersozialismus“ reflektierten, dies aber im Rahmen links-bürgerlicher Parteien und der mehr traditionellen (links)liberalen Gruppierungen taten. Insonderheit gilt dies für die „Freunde der Christlichen Welt“, deren Vorsitzender Martin Rade 1919 Mitglied der Fraktion der Deutschen Demokratischen Partei im preußischen Parlament wurde – zusammen mit Ernst Troeltsch, der auch als Unterstaatssekretär im preußischen Kultusministerium agierte, und Rudolf Otto (wie Rade Professor in Marburg). Herbert Trebs hat schon früh diesen „Novembersozialismus“ der „Freunde der Christlichen Welt“ analysiert und festgestellt, daß Sozialismus dabei zwar kaum vorgekommen sei, wohl aber habe er die „positive Funktion“ gehabt, „dem reaktionären und konterrevolutionären Mißbrauch des Christentums einen Riegel vorzuschieben“. Sicherlich war diese Funktion einer linken Gruppierung unter Aspekten des Sozialismus mehr als begrenzt, hatte aber andererseits als bürgerliche Position heilsame Wirkung; dies zeigte sich zumal in den inneren kirchlichen Auseinandersetzungen.

Für die religiösen Sozialisten, zumal in der revolutionären Nachkriegskrise, war charakteristisch, daß sie kirchenpolitische Zielsetzungen in Richtung auf den Abbau nationalistischer Positionen in der Kirche, auf deren neue soziale Verantwortlichkeit, aber auch auf eine Demokratisierung des innerkirchlichen Lebens mit konkretem politischem Engagement für eine gesellschaftliche Neuordnung verbanden, und es waren diese Probleme, die auch ihr theologisches Reflektieren und ihr publizistisches Wirken maßgeblich bestimmten.

Für die nach 1918/19 aufbrechende Jugendbewegung gilt hingegen, daß es ihr bei der Lösung aus den Konventionen der alten Gesellschaft vor allem um die Entfaltung neuer Lebens-

formen ging – um Lebensformen, die sie nicht in erster Linie theoretisch erfassen, sondern in brüderlicher Gemeinschaft, in menschlicher Solidarität realisieren wollte, unabhängig davon, ob solche Lebensformen Keimzellen einer neuen Gesellschaft sein könnten oder aber nur Inseln in der bestehenden Gesellschaft wären. Visionen eines „Reiches der Jugend“ bestimmten das Pathos dieser Bewegungen.

Wie in Hinsicht auf die religiösen Sozialisten, so kann man auch im Blick auf die im protestantischen Bereich auftretende (dem religiösen Sozialismus gegenüber offene) Jugendbewegung von einer Vielzahl damals spontan entstehender Gründungen ausgehen. Sie hirteten mit der Jugendbewegung unmittelbar vor dem ersten Weltkrieg („Hoher Meißner“ Oktober 1913) zusammen, und im protestantischen Milieu ist überdies jeweils in Betracht zu ziehen, wie diese spontanen Gründungen zur Kirche insgesamt standen und inwieweit sie solchen Bewegungen wie dem CVJM, der DCSV (also der Studentenbewegung) und den Schüler-Bibelkreisen zuzuordnen waren. Hier kann nur auf einige, allerdings paradigmatisch anzusehende Tendenzen unter der Jugendbewegung protestantischer Observanz hingewiesen werden, auf die Bruderhöfe Eberhard Arnolds, auf „Neuwerk“ und auf den „Köngener Bund“.

Die Neuwerk-Bewegung entstand, wiederum spontan, 1918/19, getragen von (zumal Marburger) Studenten und von Pfarrern, die aus der religiös-sozialen Bewegung kamen (Otto Herpel, der im April 1919 begonnen hatte, die Zeitschrift „Der Christliche Demokrat“ herauszugeben), vor allem aber von jungen Menschen, denen es um (christlich-kommunistische) Gemeinschaft ging und die diese in Siedlungsgemeinschaften zu realisieren suchten: „Solidarität mit dem Proletariat, der revolutionäre Wille gegen Mammonismus und Kapitalismus, der ausgesprochene Friedenswille gegen Macht und Gewalt und die eschatologische Spannung zwischen dem Jetzt und der ewigen Zukunft Gottes.“ Der Habertshof bei Schlüchtern in Hessen wurde Zentrum dieser Bewegung, Hermann Schaffit und Eberhard Arnold seine führenden Persönlichkeiten.

Der „Köngener Bund“, aus der Wandervogel-Bewegung wie aus den Schülerbibelkreisen um Karl Udo Iderhoffs „Erfurter Führerblättern“ hervorgegangen, verband Geist der Jugendbewegung mit Pietismus in einer in sich gegliederten Gemeinschaft. Den „Köngenern“ eng verbunden waren Albrecht Goes wie Harald Poelchau und Werner Schmauch, Hans Lösscher wie nicht zuletzt der einflußreiche Joachim G. Boeckh, der nach dem zweiten Weltkrieg als Literaturwissenschaftler in der DDR wirkte. Poelchau war, als Tübinger Student, zeitweiliger Sekretär dieses Bundes.

Wenn Karl Kupisch mit Blick auf Eberhard Arnold von der „leisen Romantik“ sprach, die vor allem in dessen „stillschweigender Ignorierung von Staat und Gesellschaft, ohne deren Ordnungen doch auch der Bruderhof nicht leben konnte“, zu identifizieren war, dann gab er damit dem Utopischen der Jugendbewegung nur einen anderen Namen. Solche „Bruderhöfe“ waren letztlich utopische Inseln, umgeben von den Wogen der unangetastet gebliebenen kapitalistischen Gesellschaft, und sie waren es analog zu der von Heinrich Vogeler begründeten Gemeinschaftssiedlung Kriegsbeschädigter auf dem Barkenhoff bei Worpsswede, auf dem 1921 Friedrich Wolf als Arzt und Torfarbeiter tätig gewesen war. Es war nur die Frage, ob diese utopische Vorstellung, gesellschaftlich gesehen, Durchgangsstadium (wie bei Friedrich Wolf, der dies auch in einem Schauspiel protokolliert hat) oder (wie bei Arnold) Endstadium war.

Das Moment des Eschatologischen, wie es in Arnolds Leben und Denken gegenwärtig war, darf gewiß nicht übersehen werden. Aber wenn die konservativen kirchlichen Kreise über Arnold und andere Kreise der Jugendbewegung mit dem Schlagwort „Schwärmer“ herfielen, dürfen wir ihnen nicht nachträglich assistieren, indem wir dem Utopischen („diese Utopisten!“) eine pejorative Wendung geben. Helmut Gollwitzer hat dies in einem Arnold-Aufsatz so ausgedrückt: „... als schließlich viel später im Streit um die westdeutsche Remilitarisierung christliche Argumente gegen dieses Bestreben Adenauers vorgebracht wurden, da bekamen wir ebenfalls von lutherischer Seite den Ketzerhut ‚Schwärmer‘ aufgesetzt. Dadurch spätestens haben wir gelernt, diese Vokabel aus unserem theologischen Wortschatz zu streichen und statt dessen die Aufgabe gründlicher Wiedergutmachung der Reformationen gegenüber den Täufer-Gemeinschaften, die wir inzwischen als die ‚historischen Friedenskirchen‘ in der ökumenischen Bewegung kennen und schätzen gelernt hatten, ins Auge zu fassen...“

Das spontane Auftreten religiös-sozialistischer Gruppen und von Zweigen der Jugendbewegung in der revolutionären Nachkriegskrise blieb sowohl damals selbst als auch in Hinblick auf die weitere gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung in Deutschland nicht ohne Folgen. Es ist schon an einigen Namen festgemacht worden, wie bedeutende Exponenten aus diesem linken protestantischen Milieu im antifaschistischen Widerstand und im Friedenskampf wiederzufinden sind. Überdies muß die hier zunächst vorgenommene schroffe Trennung von religiös-sozialistischen Kräften und solchen der Friedensbewegung gemildert werden, da sich letztlich beide in einem Ge-

flecht politisch-sozialer und theologisch-spiritueller Haltung wiederfinden, wenn auch – und dieser vorhin angeführte Aspekt bleibt normativ – mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Allerdings müßte es als höchst bemerkenswert angesehen werden, daß die Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre auftretende, mehr theoretisch-intellektuell geformte religiös-sozialistische Position Paul Tillichs um die „Neuen Blätter für den Sozialismus“ weniger aus der religiös-sozialistischen Bewegung hervorgegangen ist und mehr mit der Jugendbewegung und deren sozialen Vorstellungen zu tun hat: Fritz Klatt, der berühmte Pädagoge, war Mitherausgeber dieser Zeitschrift, und eine Reihe wichtiger Mitarbeiter Tillichs (zumal Mennicke und Schaff) kamen aus der Neuwerk-Bewegung.

Diese skizzenhaften Bemerkungen zu einigen Erscheinungen am linken Rand der evangelischen Kirche vor allem in der Zeit der revolutionären Nachkriegskrise verdeutlichen, wie der erratische Block des bis 1918 von „Thron und Altar“ geprägt gewesenen „Milieuprotestantismus“ durchaus zu erschüttern, der Protestantismus also nach vorn zu öffnen war. Dies ist auch aus einigen Tendenzen im unmittelbaren Verhältnis von Kirche und Gesellschaft bzw. Staat im November/Dezember 1918 so zu erschließen.

Um allerdings diesen „Milieuprotestantismus“ tatsächlich zu überwinden, um zu verhindern, daß aus „Thron und Altar“ sich das zu entwickeln vermochte, was Karl Kupisch treffend den (in unserer Untersuchung schon mehrfach angeführten) „Pastorenationalismus“ genannt hat, eine Fortwirkung also von „Thron und Altar“ auch ohne Thron, wäre eine klare Konzeption gerade unter den protestantischen Linken über die Erneuerung der Gesellschaft und über die Stellung einer sich erneuernden Kirche in einer sich neu gestaltenden Gesellschaft notwendig gewesen. Die jeweils nur partikulare, mehr aufs Kirchliche oder mehr aufs Gesellschaftliche gerichtete Tendenz zu einer Neuorientierung unter religiösen Sozialisten, aber auch unter Pazifisten und protestantischen Kräften etwa in der Deutschen Demokratischen Partei und die von einem Pathos des neuen Lebens gespeiste Haltung der verschiedenen Zweige der Jugendbewegung konnten ein solches Konzept nicht entstehen lassen, und erst recht war es unmöglich, daß unter diesen Voraussetzungen die Nähe von Linken in der evangelischen Kirche zu den real existierenden Linken in der Gesellschaft entdeckt wurde (wenn man davon absieht, daß es einzelne Pfarrer gegeben hat, die den Weg bis zur USPD gefunden hatten, so Hans Hartmann).

Allerdings ist zu fragen, ob auf der Seite der KPD zu Be-

ginn der zwanziger Jahre die Offenheit für Vorstellungen im linken Milieu des Protestantismus vorhanden war. Offensichtlich mußte der frühe restaurative Schub im Gesamtprotestantismus das Urteil der Linken in der Gesellschaft bestimmen, und so wurden die Einzelstimmen am linken Rand des Protestantismus zunächst kaum wahrgenommen, wobei in Hinsicht auf die religiösen Sozialisten deren organisatorische Nähe zur SPD deren positiven Charakter als innerorganisatorisches und ihr kritisches ideologisches Potential in der Kirche für die KPD weitgehend verdeckte. Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg, die ja in ihren Reden und Aufsätzen große Offenheit gegenüber Nonkonformisten im Milieuprotestantismus (und -katholizismus) bezeugt hatten, konnten diese ihre Haltung nicht mehr zum Tragen bringen.

Insofern ist es bemerkenswert genug, wenn es zu Kontakten zwischen evangelischen Christen und der KPD gerade im Bereich der Jugendbewegung kam, und zwar in der ersten Januarwoche 1929 auf der Comburg bei Schwäbisch Hall auf Einladung des Kögenger Bundes. In einer Arbeitswoche dieses Zweigs der Jugendbewegung referierten u. a. der Schweizer religiöse Sozialist Leonhard Ragaz und der kommunistische Bildungspolitiker Ernst Schneller. Zum größeren historischen Rahmen dieser Tagung gehörte die Diskussion der deutschen Öffentlichkeit über die Abrüstungsvorschläge der Sowjetunion, die diese Ende November 1927 im Völkerbund unterbreitet hatte. Die Auseinandersetzungen hatten in Deutschland eine zusätzliche Zuspitzung erfahren in dem von der KPD initiierten Volksbegehren gegen den Panzerkreuzerbau im Oktober 1928. Das Thema, über das Ernst Schneller im Januar 1929 sprach, lautete: „Der Krieg im Gesamtbild der heutigen Gesellschaft und Wirtschaftsordnung und die Stellung der Arbeiterschaft zu dieser Lage“.

Das zweite Gespräch des Kögenger Bundes fand in einer Arbeitswoche wiederum auf der Comburg bei Schwäbisch Hall vom 1. bis 7. Januar 1931 statt. Über das Thema „Der Mensch als Maßstab der Gesellschaftsordnung“, das natürlich von den Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise diktiert war, setzten sich u. a. Marianne Weber, die Witwe von Max Weber, der katholische Sozialreformer Dr. Nikolaus Ehlen, Martin Buber und der im Tillich-Kreis wirkende Nationalökonom Prof. Eduard Heimann auseinander. Der Gegenstand von Schnellers Referat war „Ziel und Weg des Kommunismus“. In ihm stellte Schneller die Weltwirtschaftskrise, die Heimann unter aktuellen Gesichtspunkten analysiert hatte, in ihren historischen Zusammenhang, und er betonte, daß es notwendig sei, „mit den alten Prinzipien der Gesellschaftsgestaltung voll-

ständig zu brechen...“ Die Arbeiterbewegung, so hob er hervor, setze sich für die revolutionäre Beseitigung der Klassenspaltung ein und damit für das „Ende der Kämpfe zur Aufrechterhaltung der Ausbeutung, also der Kriege und Bürgerkriege“. Schneller schloß seinen Vortrag mit den Worten: „Wir wollen die Welt überwinden, nicht für den einzelnen, sondern für die gesamte Menschheit, durch Umgestaltung der Menschheit von der Klassengesellschaft zur klassenlosen Gesellschaft. Wir gehen einen Weg, den es sich lohnt zu gehen, den Weg, der wirklich zur Höherentwicklung führt.“

Was um 1929/30 noch ein singulärer Vorgang war, wurde im Rahmen von Aktionen der KPD zur Herstellung der antifaschistischen Einheitsfront verstärkt zum Ereignis: Kontakte mit christlichen, allerdings mehr katholischen Kreisen (mit Vitus Hellers Bewegung, mit der Siedlungsbewegung des schon genannten Nikolaus Ehlen, mit Exponenten der katholischen Jugendbewegung) nahmen rasch zu.

Die Linken im Protestantismus – so hatte ich bemerkt – hätten nach 1918 nach einer gemeinsamen Konzeption, sie hätten nach Verbündeten suchen müssen... Es sind dies konjunktivische Erwägungen des Betrachters von heute, die ihren heuristischen Wert für Lehren aus der Geschichte haben und deshalb hier angestellt werden.

Doch wir können, ja müssen auch im Indikativ und im historischen Präsens auf ein Ereignis der unmittelbaren geistigen Auseinandersetzung nach der Novemberrevolution eingehen, in dem im Ja und Nein, im Für und Wider die Tendenz zur einheitlichen Konzeption, der verhaltene Wunsch zum Bündnis erkennbar werden und das letztlich in einem Vorgang mündete, der die Wirren der damaligen Zeit transzendiert und in die Zukunft weist, der aber nicht zuletzt auch zur Norm für das werden kann, was 1919 möglich war. Ich meine die punktuell oft genug – in Erinnerungen und in systematisch-theologischen Versuchen – behandelte, auch autobiographisch erörterte und in kirchenhistorischen Werken angeführte Konferenz in Tambach bei Gotha, zu der die hessischen Pfarrer Otto Herpel und Heinrich Schultheiß für den 23. bis 25. September 1919 eingeladen hatten. Kurt Nowak nennt sie die „erste überregional bedeutsame Zusammenkunft religiös-sozialistischer Erneuerungskräfte“ (ich würde hinzufügen: und solcher aus der Jugendbewegung).

Einer der Teilnehmer, Günther Dehn, schreibt in seinen Erinnerungen: „In Tambach sammelte sich so etwas wie eine kirchenrevolutionäre Schar. Dort trafen sich Menschen, die durch die Umwälzungen der letzten Jahre zu innerst bewegt waren und nun als Christen nach neuen Wegen im politischen

und im kirchlichen Leben Ausschau hielten.“ Es sei dies keine „im traditionellen Sinne kirchliche Zusammenkunft“ gewesen, und für den zeitlich unmittelbar vorhergegangenen Kirchentag in Dresden „brachte niemand auch nur das geringste Interesse auf“.

Mit Herpel hatte der Vertreter des Kreises um den „Christlichen Demokraten“ und die sich aus ihm entwickelte Neuwerk-Bewegung eingeladen, und Schultheiß, ein Studienfreund Herpels, habe, so wird berichtet, früh mit Gruppen sozialistischer und kommunistischer Jugend Kontakt gehabt. Die anderen religiös-sozialistischen Gruppierungen und die verschiedenen Zweige der Jugendbewegung, die wir angeführt haben, waren in Tambach ebenso vertreten wie weitere linke protestantische kirchliche Kreise: Dehn von den „Sozialistischen Kirchenfreunden“ war schon genannt, Hans Hartmann von den religiösen Sozialisten in Solingen, Georg Fritze aus Köln, Eberhard Arnold, Carl Mennicke, damals noch bei Siegmund-Schultze, später bei Tillich, Alfred Dedo Müller, religiöser Sozialist und Pazifist in Anlehnung an Friedrich Wilhelm Foerster, der Religionsphilosoph Hans Ehrenberg, der nach 1933 als „Judenchrist“ verfolgt wurde, der damalige Stelzendorfer Pfarrer Friedrich Gogarten war mit Oskar Ziegner und Otto Piper, zwei Freunden aus dem Jenaer Wandervogel, gekommen – Ziegner, der spätere thüringische Oberkirchenrat, und Otto Piper, der, Theologieprofessor in Münster, nach 1933 emigrieren mußte.

Übrigens fand fast unmittelbar nach der Tambacher Tagung in Eisenach die erste größere öffentliche Veranstaltung der „Freunde der Christlichen Welt“ nach 1918 statt. Prominentester Redner neben Martin Rade war Ernst Troeltsch. Es ist bezeichnend, daß Tambach und Eisenach neben- bzw. hintereinander liegen: Protestantische „Novembersonzialisten“ und „Vernunftrepublikaner“ – als Repräsentanten der sozialfortschrittlichen „Unterströmungen“ im Protestantismus konnten sie nicht zueinander finden. Ja, in Eisenach mußte sich Rade für sein politisches Engagement verteidigen.

Zweifelloos war es den Einladern zur Tambacher Tagung darum gegangen, eine gemeinsame Plattform für die politische und geistige Auseinandersetzung im Blick auf den „Novembersonzialismus“ zu finden, sie waren „an konkreter politischer und ethischer Weisung“ interessiert. Die Antworten, die auf solche Fragen gegeben wurden, waren sehr unterschiedlich, ja gegensätzlich, und ganz aus dem Rahmen fiel offenbar der Vortrag eines Schweizer Teilnehmers, der für den ursprünglich angefragten Leonhard R a g a z erschienen war: Es war dies ein damals in Deutschland noch kaum bekannter Pfarrer aus

Safenwil, der freilich aufgrund seines Tambacher Vortrags „Der Christ in der Gesellschaft“ mit einem Schlag bekannt werden sollte — Karl Barth.

Dehn schildert seinen Eindruck von diesem Vortrag 40 Jahre danach so, als ob er ihn soeben erst gehört hätte: „In kühnem, absichtlichem Mißverstehen machte Barth aus dem Christen des Themas Christus den Herrn, den er der Gesellschaft, mochte diese gestaltet sein wie auch immer, gegenüberstellte... Dies konnte so gedeutet werden, und das ist oft geschehen, als ob der Christ die Hände in den Schoß legen dürfe, da ja nun doch Gott alles macht. Aber so war es nicht gemeint. Nur dagegen wandte sich Barth mit aller Schärfe, daß man seine eigenen Angelegenheiten, Programme, Entwürfe, Ideologien mit einer religiösen Weihe versähe, um so Gott für das eigene Werk in Anspruch zu nehmen und seinen Namen damit zu mißbrauchen. Es darf kein ‚Bindestrichchristentum‘ geben (christlich-national, christlich-sozial, religiös-sozial), das immer nur ein säkularisiertes Christentum sein kann, durch das Gott verunehrt wird. Gott ist anders als wir. Die Welt bleibt profan. Wir dürfen sie nicht klerikalisieren oder gar aus ihr so etwas wie das Reich Gottes machen wollen. Man kann nur sachlich in ihr arbeiten, helfend, heilend, bessernd, warnend, mitleidend, tröstend. Dies soll der Christ freilich tun, er kann gar nicht anders, er ist ja mit aufgenommen in die Auferstehung Jesu Christi, er ist ja ein Hoffender auf das kommende Reich. Wie sollte er davon in dieser Welt nicht Zeugnis ablegen, gerade auch im öffentlichen Leben?“

Daher auch konnte man nicht den Klartext dieser Sätze Karl Barths verstehen: „Wir glauben... *darum* an einen Sinn, der den einmal gewordenen Verhältnissen innewohnt, aber auch an Evolution und Revolution, an Reform und Erneuerung der Verhältnisse, an die Möglichkeit von Genossenschaft und Bruderschaft auf der Erde und unter dem Himmel, weil wir noch ganz anderer Dinge warten, nämlich eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Wir setzen *darum* unsere Kraft ein zur Erledigung nächstliegender banalster Geschäfte und Aufgaben, aber auch für eine neue Schweiz und ein neues Deutschland, weil wir des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt, gewärtig sind.“

Es ist nun mehr als bibliographisch aufschlußreich, die Frage zu stellen, wo Karl Barths Vortrag zuerst abgedruckt wurde. In Marquardts monographischer Studie wird zwar eine indirekte Wiedergabe in den „Vertraulichen Mitteilungen für die Freunde des ‚Neuen Werks‘“ angeführt; ansonsten zitiert er aus Barths gesammelten Vorträgen (München 1925). Der genaue Historiker Kurt Nowak gibt eine andere Quelle an:

Würzburg 1920, ohne allerdings die Umstände dieser tatsächlich ersten Buchausgabe zu analysieren. Blickt man in Eberhard Buschs Buch „Karl Barths Lebenslauf“, findet man eine relativ ausführliche Beschreibung Tambachs „und seiner Folgen“, der Folgen etwa einer Reise Anfang 1920 in Richtung München: Georg Merz, Artur Bonus und Albert Lempp, der Barths Verleger werden sollte, in Richtung Heidelberg (Hans Ehrenberg und Viktor von Weizsäcker) und in Richtung Stuttgart, dort „zu einem Gespräch mit Eugen Rosenstock-Huessy, der auf Barth aufmerksam geworden war...; es kam denn auch für eine kurze Zeit zu einem regen Austausch zwischen beiden und so zu einer ebenso kurzen, bald wieder abgebrochenen Begegnung mit dem ‚prophetischen‘ Patmos-Kreis, zu dem dieser mit den Brüdern Ehrenberg gehörte; es waren wohl (so schrieb Karl Barth später. G. W.) ‚positive, wenn auch sehr ungeklärte Beziehungen‘“. Was „positiv“ daran war, kann man bei Busch nicht lesen, wohl aber bei Christoph Schwöbel in dessen Ausgabe des Briefwechsels Barth-Rade: „Der (Tambacher. G. W.) Vortrag erschien zuerst mit einem Geleitwort von Hans Ehrenberg im Patmos-Verlag Würzburg und wurde dann in Barths Vortragsammlung ‚Das Wort Gottes und die Theologie‘... aufgenommen...“

Wenn man alle diese Aussagen zusammennimmt und auf den Punkt bringt, dann haben wir jenen zeitgenössisch so bemerkenswerten und eigentlich alle damaligen Auffassungs- und Positionsgrenzen transzendierenden Vorgang, den ich ankündigte, im Blickfeld: Karl Barths theologischer Neuanfang für den „Christen in der Gesellschaft“, letztlich für Kirche und Gesellschaft wird als Buch von einem Kreis herausgegeben, der sich nach Patmos (Offenbarung 1,9) nennt — nach jener Insel, auf der Johannes die Vision der neuen Welt und des neuen Himmels hat. Es war ein Kreis, der Protestanten, Juden, „Judenchristen“ und Katholiken im Streben nach einer neuen Lebens- und Weltordnung vereinigte: Hans Ehrenberg war genannt; der Soziologe, Rechts- und Kulturphilosoph Rosenstock-Huessy, mit ihm die zur Welt der Arbeit; von beiden gab es Kontakte zu den jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig und Joseph Wittig; und wenn man die Frage stellt, warum denn dieser Patmos-Kreis in einem im Juni 1919 in Würzburg gegründeten Verlag publiziert hat, dann kommt man auf den Namen Leo Weismantels, des fränkischen katholischen Dichters, Pädagogen und Politikers.

Die punktuelle Zusammenarbeit dieser Persönlichkeiten, die sich, soweit sie überlebten, auf je eigene Weise auch nach 1945 mindestens in der Abwehr des kalten Kriegs einig waren —

sie war vor knapp 70 Jahren ein Glücksfall, leider ein schnell vorübergehender, ein „positiver“ Vorgang mit „Ungeklärtem“, aber jedenfalls indikativisch andeutend, was nicht nur im nachträglichen Konjunktiv zu beschwören, sondern was nach dem November 1918 real möglich war.

IV.

In seiner Autobiographie „Ein Christ ist immer im Dienst“ hat Otto Dibelius dem „Zusammenbruch von 1918“ diese Erinnerung gewidmet: „Am Abend des 30. November rief mich D. Lahusen an, der damalige geistliche Vizepräsident des Oberkirchenrats: Aus dem großen politischen Umbruch ergäben sich für die Kirche tiefgreifende Konsequenzen; man wolle das Neue auf breiter Grundlage aufbauen; ein Vertrauensrat, aus allen kirchlichen und theologischen Richtungen zusammengesetzt, solle eine neue Verfassung machen und den Oberkirchenrat in der Übergangszeit beraten; daraus werde aber nichts werden, wenn nicht ein Geschäftsführer für diesen Vertrauensrat da sei, und zwar nicht jemand aus der Kirchenbehörde; ob ich bereit sei, dies Amt zu übernehmen? Ich sagte ja. Am nächsten Tage wurde ich berufen. Mein Pfarramt sollte ich daneben weiterführen. Als ich mich auf dem Oberkirchenrat meldete, merkte ich sofort, daß ich dem Präsidenten Voigts, der aus Hannover gekommen war und die kirchliche Bürokratie in Reinkultur verkörperte, ein höchst unerwünschter Eindringling war . . . So mußte ich mir selber helfen. Ich richtete mir zu Haus ein Büro ein, bis nach vielen Monaten in der Behörde doch noch Räume freigemacht wurden. Ich gab gedruckte Mitteilungen heraus, um die kirchliche Öffentlichkeit über das auf dem laufenden zu halten, was hier vorbereitet wurde. Und als in Weimar die Verfassungsgebende Nationalversammlung zusammengetreten war, der auch eine Reihe namhafter Theologen angehörte, Naumann, Traub, Mumm, Költzsch-Dresden, Veit in Frankfurt und andere, galt es, mit diesen in Fühlung zu bleiben, um das, was die Kirche zu verantworten hatte, rechtzeitig zur Geltung zu bringen. Diese Aufgabe blieb die gleiche, als die Nationalversammlung vorbei war und der erste neue Reichstag zusammentrat.“

Außer der Schulfrage erwähnte Dibelius — mit Blick auf die zentralen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen 1918/19 — nur noch zwei Fragen, die ihm für die damalige Situation als relevant erschienen: die Bekenntnisproblematik und die, ob Synoden in Urwahlen direkt gewählt werden sollten („man wollte auch in der Kirche Demokratie spielen“). Das ist alles,

was sich für Otto Dibelius an Neuem nach der Novemberrevolution in der Kirche ereignete — im Grunde galt für ihn 1918/19 schon das, was er in seinen Erinnerungen mit dem Blick auf 1945, alles andere denn (selbst)ironisch, so zur Wirkung brachte: „Es mußte etwas Neues geschaffen werden. Und — dies Neue mußte irgendwie das Alte sein.“

Es ist klar, warum Dibelius, der ein ausgezeichnetes Gedächtnis besaß, allein auf diese Sachverhalte rekurrierte: Er sah die Ereignisse von 1918/19 im Lichte bzw. im Schatten des „Erfolgs“ der restaurativen Kräfte im deutsche Protestantismus, wie er auf der Gesamtlinie, kirchlich wie politisch, auf dem Dresdner Kirchentag im September 1919 erreicht worden war und spätestens im Juni 1920 auch in Preußen erreicht wurde. Das Paradoxe bestand freilich darin, daß von den restaurativen zeitgenössischen Kräften dieser „Erfolg“ als Niederlage gewertet worden war: mußte man sich doch nolens volens auf den Boden der ungeliebten Republik stellen. Ein „Erfolg“ war es (in der Phasenverschiebung) erst Jahrzehnte später — nach der neuerlichen Niederlage des deutschen Imperialismus 1945: Jetzt, da es um eine neue Demokratie ging, stellte man dieser in reaktionären kirchlichen Kreisen die 25 Jahre zuvor verachtete bürgerliche Demokratie entgegen. Zugleich erinnerte man sich daran, wie es gelungen war, nach 1918/19 die linken Kräfte in der Kirche, die linksbürgerlichen, die religiös-sozialistischen, die aus der Jugendbewegung, zu marginalisieren — das Neue, das 1945 wieder das Alte sein sollte, bestand also abermals vor allem darin, jegliche Erneuerungstendenzen in der Kirche, politisch wie innerkirchlich, unter Kontrolle zu bringen.

Daß dies 1945 und danach dann doch nicht so einfach war, hing einerseits mit der realen Erneuerung der Gesellschaft im Osten Deutschlands und damit zusammen, daß im Kampf gegen den Faschismus und in der Auseinandersetzung mit der Schuld in der Vergangenheit im Zentrum der Kirche selbst (zumal im Gefolge der Bekennenden Kirche) stärkere Kräfte der Wende da waren und sich nach und nach, wiederum in der Phasenverschiebung von 20 Jahren, auf unterschiedliche Weise durchsetzen konnten.

Ein Neues mußte 1918/19 freilich für die Evangelische Kirche kommen; denn mit den deutschen Fürsten war das Summeepiskopat verschwunden. Der Kirchenjurist Dr. Friedrich Koch beschrieb diese neue Situation so: „Das Kirchenregiment des Landesherrn ist weggefallen, damit aber nicht die Notwendigkeit eines Kirchenregiments . . .“

Diese Erkenntnis, die 1918/19 im kirchlichen Gemeinverständnis nur sehr widerstrebend aufgenommen, aber keineswegs

angenommen wurde, konvergierte mit der alten revolutionär-demokratischen Forderung nach Trennung von Kirche und Staat, die nach dem 9. November 1918 in der politischen und geistigen Auseinandersetzung von den unterschiedlichsten Kräften vertreten und mit der Weimarer Verfassung verwirklicht wurde, freilich auf höchst unterschiedliche und widersprüchliche Weise. Denn es ist klar, daß die Spannungen im politischen Raum (allein schon zwischen USPD und SPD, dann aber auch, zumal in Preußen, zwischen SPD und DDP auf der einen und den Deutschnationalen auf der anderen Seite) ihre negativen Auswirkungen auf die Kirche selbst nicht verfehlten.

Hierbei kommt den Wochen unmittelbar nach der Novemberrevolution eine besondere Bedeutung deshalb zu, weil sich in diesem Zeitraum die schon charakterisierten spontanen Artikulationen neuer politischer Positionen in kirchlichen Kreisen auch auf die Neuordnung des kirchlichen Lebens bezogen – und dies in betonter Hinwendung zu den neu auftretenden gesellschaftlichen Kräften. Insofern verwundert es nicht, wenn bereits am 14. November 1918 ein Aufruf zur Bildung von „Volkskirchenräten“ erfolgte – ein Vorgang, dessen Nähe zur Bildung und zur Aktion der Arbeiter- und Soldatenräte unverkennbar ist.

Dieser Aufruf war von bürgerlich-demokratischer Seite ergangen, nämlich in erster Linie von Martin Rade, dessen „Christliche Welt“ seit Ende der achtziger Jahre das intellektuelle Führungsorgan des liberalen Protestantismus in Deutschland gewesen war, aber auch religiös-sozialistische Kräfte einbezogen. Zu den Persönlichkeiten, die sich dem Aufruf angeschlossen, gehörten u. a. so bekannte Theologen wie Otto Baumgarten, Carl Clemen, Martin Dibelius, Wilhelm Herrmann, Adolf Jülicher, Friedrich Niebergal und Rudolf Otto, weiterhin der Frankfurter reformierte Pfarrer Erich Foerster, der publizistisch viel hervorgetreten war, Johannes Herz, Friedrich Siegmund-Schultze und Otto Herpel, Publizisten und Schriftsteller/innen wie Helene Christaller und Otto Nuschke, und aus dem späteren Umkreis religiöser Sozialisten finden wir Emil Fuchs und Hans Hartmann.

In jenem Aufruf Rades und des Chemnitzer Pfarrers Bernhard Gay finden sich unterschiedliche Elemente, darunter einige, die – in einer revolutionären Situation formuliert – weiterwirkende Bedeutung hatten, etwa: „Die evangelische Kirche ist unabhängig von jeder Staatsform. Ihr Verhältnis zu dem gegebenen Staat kann nur das des gegenseitigen Dienens sein.“ Gleichzeitig meldeten sich in diesem Aufruf ursprüngliche reformatorische Überlegungen zu Wort: „Die evange-

lische Kirche gründet sich auf die religiöse Gleichberechtigung aller ihrer Glieder (allgemeines Priestertum auch der Laien).“ Auf die zeitgenössischen politischen Forderungen wurde in eigenständiger Weise reagiert: „Trennung von Staat und Kirche – ja. Aber wir fordern eine anständig bemessene Übergangsfrist und für uns Kirchenchristen das Mitbestimmungsrecht bei Neuordnung der Verhältnisse: eine deutsche Kirchenversammlung!“ Die Kirche nehme so „von jetzt an ihre Geschicke selbst in die Hand“.

Daß die „Volkskirchenräte“ von vorn herein den mehr bürgerlich-parlamentarisch orientierten Kräften in den Arbeiter- und Soldatenräten zuzuordnen waren, geht aus dem besonderen Interesse an Wahlen der Synoden und Presbyterien hervor. Auch spätere „Konkretisierungen“ des Aufrufs (am 26. November und vor allem am 9. Dezember 1918) erweisen, daß sich die Überlegungen Rades und seiner Freunde genau in diese Richtung entwickeln – zumal inzwischen die von der Novemberrevolution überraschte Reaktion ihre „Fassung“ wiedergefunden und zur Restauration ihrer Positionen angesetzt hatte.

Doch verdienen, unabhängig hiervon, jene Aufbrüche im November/Dezember 1918 schon deshalb Aufmerksamkeit, weil der „Volkskirchenrat“-Vorstoß nur eine Aktion unter vielen war, und in der Tat ist es für diesen Zeitraum charakteristisch, daß neue politische Vorstellungen, aufgenommen aus den schwelenden Auseinandersetzungen, unmittelbar auf das kirchliche Leben Einfluß gewinnen.

Am spektakulärsten war in dieser Hinsicht die eigene Variante eines „Pfarrerrates“ in Berlin, die sich mit den Namen Adolph Hoffmanns, des preußischen USPD-Kultusministers, und des Pfarrers Dr. Ludwig Wessel verbindet. Kurt Nowak hat diesen Vorgang so zusammengefaßt: „Mitte November 1918 sahen sich die Berliner Pastoren vom Vorstand der Pfarrkonferenz zu einer Versammlung einberufen. Auf der Rednerliste stand der Name eines bekannten Pastors, der unter allen seinen städtischen Amtskollegen im Weltkrieg mit den meisten Orden dekoriert worden war: Dr. Ludwig Wessel. Kurz vor der Revolution hatte man sein Porträt, geschmückt mit allen Ehrenzeichen, noch Unter den Linden ausgestellt gesehen. Wessel berichtete von einem Gespräch mit dem revolutionären USPD-Kultusminister Adolph Hoffmann. Hoffmann hatte die Erwartung zu politischer Loyalität ausgesprochen und die Bildung eines Pfarrerrates angeregt, der einerseits die Interessen der Pfarrerschaft bei der Regierung anmelden sollte, andererseits als Sauerteig bei der kirchlichen Erneuerung gedacht war. Das Erstaunliche an der Berliner Pastorenversammlung vom 18. 11. 1918 unter Beteiligung von nahezu 250

Pastoren war nicht der vereinzelte Protest gegen Wessel, auch nicht der Vorwurf des Opportunismus, dem er sich ausgesetzt sah, sondern „der rauschende Beifall, wie ich ihn noch nie auf einer Pfarrerversammlung erlebt hatte“. Die „Hofprediger“ waren allerdings erst gar nicht erschienen. Aus der Versammlung ging ein elfköpfiger „Evangelischer Pfarrerrat von Großberlin“ hervor. In ihm bekundete sich neben mancher Sorge um ein möglichst konfliktfreies Überstehen der Trennungsoperation Staat – Kirche der Wille zur Kirchenreform und zu gesellschaftsoffener Gesinnung.“

Eine vom 18. November 1918 datierte Erklärung dieses „Pfarrerrates“ – man sollte das nicht übersehen – deckt sich mit den Vorstellungen Rades: „Die Kirche ist unabhängig von den äußeren Formen des Staatswesens... Für den Fall der Trennung von Staat und Kirche sprechen wir die Erwartung aus, daß ihre Durchführung nicht überstürzt geschieht... Wir erklären... der neuen Regierung unsere Bereitschaft, nach wie vor bei allen sozialen und humanitären Aufgaben der Neuzeit mitzuwirken.“

Der Berliner Vorstoß blieb natürlich eine Übergangserscheinung, da er – lediglich seitenverkehrt – einen staatskirchlichen Charakter erhalten hatte: An die Stelle des summus episcopus war der USPD-Kultusminister getreten, der Wessel Anfang Dezember 1918 zum Regierungsvertreter und Propst machte. Wessel zog hieraus bald selbst seine Konsequenzen und trat zurück.

Aus innerkirchlichen Initiativen, die schon 1917 eingesetzt hatten, erwachsen – um hier noch ein letztes, allerdings charakteristisches Beispiel anzuführen – bezeichnende Entwicklungen in der großen sächsischen lutherischen Landeskirche. Bereits am 9. November 1918 trafen sich Pfarrer Johannes Herz, der Vorsitzende der „Sächsischen Evangelisch-Sozialen Vereinigung“ (SESV), einer linken Gruppierung in der evangelisch-sozialen Bewegung, und Pfarrer D. Dr. Alfred Jeremia s von der eher konservativeren „Kirchlich-Sozialen Konferenz“ (KSK). Am 11. November 1918 luden beide zu einer Beratung am 18. November 1918 nach Leipzig ein, und es ist offensichtlich Ausdruck wiederum sehr spontanen und offenen Strebens nach Neuorientierung, wenn trotz der schwierigen Verkehrsbedingungen etwa 40 Theologen in Leipzig zusammenkamen, unter ihnen der bekannte linksliberale Pastor Mensing und Oberpfarrer Ende, der dann DDP-Kandidat für die Nationalversammlung wurde, Oberpfarrer Franke als Herausgeber des „Neuen Sächsischen Kirchenblattes“ und der Kircherger Pastor Starke, der der SPD beitreten sollte. Der der bekenntnistreuen Rechten zuzurechnende Oberkir-

chenrat Dr. Cordes war sicher nicht als Sympathisant, sondern als Beobachter zugegen.

Pfarrer Johannes Herz, nach 1945 Mitglied der LDPD und Mitglied des Weltfriedensrates, brachte als Initiator der Leipziger Tagung als wesentliche Gesichtspunkte zur Geltung: „Endlich gilt es zu erkennen, daß das Christentum von den Kampf- und Verfassungsformen unabhängig ist und daß alle Verfassungsänderungen das Christentum als solches in keiner Weise berühren, wenn nur das Christentum von jeder Verquickung mit politischen Parteien sich fernhält.“ In der Diskussion gebrauchte Jugenddirektor Satlow (Leipzig) ebenfalls den in der Luft liegenden Begriff des „Volkskirchenrats“.

Die Besonderheit dieser Vorgänge in Sachsen, einerseits im Vergleich zu den sich mehr am Rande der Kirche abspielenden Aktionen Rades und Gays und andererseits zu den widersprüchlichen Entwicklungen in Berlin, bestand nun freilich darin, daß der in Leipzig gebildete Arbeitsausschuß „von vornherein größten Wert darauf legte... eine möglichst enge Verbindung mit der institutionellen Landeskirche herzustellen“ (Walter Feurich). Dieser Tatbestand hatte zweifellos im November und Dezember 1918 gewisse Vorzüge, spielten doch die „Linken“, d. h. vor allem die linksliberalen Kräfte in der sächsischen Landeskirche, eine mitbestimmende Rolle in der Kirche, und gerade auch in der Herstellung von Beziehungen der Kirche zu den neuen staatlichen Organen waren sie sogar in der Lage, gleichsam stellvertretend für die Kirchenleitung zu operieren. Andererseits bestand der kirchengeschichtliche Nachteil darin, daß alsbald nach der Überwindung des ersten Schocks und nach der Herstellung offizieller Beziehungen zwischen Kirchenleitung und neuer Regierung im Zeichen des restaurativen Aufbäumens gegen Elemente eines wirklichen Demokratisierungsprozesses, etwa im Schulwesen, das kirchliche Establishment die Linken beiseitezuschieben vermochte.

In Sachsen verfuhr man bezeichnenderweise analog der zentral eingeschlagenen Linie der Bildung des „Vertrauensrates“, der insofern scheinbar demokratisch und brüderlich offen war, als er alle wesentlichen Strömungen im Protestantismus zusammenzufassen schien, aber im Ergebnis sicherte, daß die linken Kräfte durch die konservativen gebändert wurden. In Sachsen geschah dies auf die Weise, daß der am 18. November 1918 in Leipzig gebildete Ausschuß für den 9. Dezember 1918 zu einer neuerlichen Tagung nach Dresden einlud, an der 158 Theologen und Laien beteiligt waren, diesmal aber eben nicht nur die SESV- und KSK-Anhänger, sondern auch Synodalausschuß, Ephorenkonferenz und alle nur möglichen Gruppierungen und Vereine. Die Beschlüsse dieser Tagung

wiesen zwar noch, aber eher missionarisch, auf die wichtige Rolle der Arbeiterschaft bei der kirchlichen Neuordnung hin, ansonsten aber war vor allem von der „entschiedenen Wahrnehmung der Rechte gegenüber den gegenwärtigen Machthabern“, von der „Erhaltung der Kirche als einer einheitlichen Volkskirche“ und vom „einheitlichen Vorgehen in Fragen der kirchlichen Neugestaltung“ die Rede. Medium für dieses einheitliche Vorgehen war die Schulfrage, die im Dezember 1918 und im Januar 1919 in Sachsen (wie in anderen Ländern) hochgespielt wurde, und als dann am 11. und 12. Februar 1919 der von den Linken geforderte sächsische Kirchentag stattfand, war er nicht einer der Erneuerung, sondern der Restauration.

Generell kann man also über die hier mitgeteilten Vorgänge vor allem in Berlin und in Sachsen (aus anderen Landeskirchen wären analoge Entwicklungen zu referieren) urteilen, daß es im unmittelbaren Umkreis der revolutionären Ereignisse vom 9. November 1918 zu spontanen Äußerungen gesellschaftlicher und geistigen Neuorientierung in der Kirche und zu Plänen für kirchliche Neuordnung kam, daß der „Novembersozialismus“ sich auch insofern auswirkte, als er die für den konservativen deutschen Protestantismus in der Tat revolutionäre Losung von „Volkskirchenräten“ hervorbrachte. Allerdings gelang es schon bald, nach Überwindung des ersten Schocks, mit dem die Revolution den deutschen Protestantismus getroffen hatte, zur Sammlung der Konservativen zu gelangen, und sie waren rasch in der Lage, die Aktionen der Linken als „spanische Wand“ zu mißbrauchen, „um alle Ansätze für eine tatsächliche Neuordnung der Kirche zu blockieren, und wären diese auch noch so bescheiden gewesen“ (Feurich). Dies ist das Charakteristikum der ersten Phase der Revolution.

Die zweite Phase, die Anfang bis Mitte Dezember einsetzt, ist zunächst davon bestimmt, daß die Konservativen, die ihre Kräfte inzwischen gesammelt haben, die Initiative zurückgewinnen und neben der Revision einiger „Pannen“ (wie in Berlin) ihre Vorstellungen zur Wirkung bringen. Was mit Blick auf Sachsen schon angedeutet worden war, kam so auch in den anderen Landeskirchen zum Tragen: Neben der „Dolchstoßlegende“ und den Diskussionen in Vorbereitung des Friedensvertrags mit deren nationalistischen Aufwallungen war es vor allem die Schulfrage (seien es Vorschläge bzw. Verordnungen zugunsten einer weltlichen oder auch nur einer Simultanschule bzw. solche zur Neuordnung des Religionsunterrichts), mit deren Hilfe das restaurative Kirchenregiment die Masse der Gläubigen auf seine Linie verpflichten konnte.

Auf diesem Hintergrund konnte dann, wie am sächsischen

Beispiel schon gezeigt, dazu übergegangen werden, nunmehr nicht mehr „von unten“, von „Volkskirchenräten“ bzw. von Synoden mit neuen Stimmverhältnissen her, die „deutsch-evangelischen Landeskirchen neu einzurichten“. Dies erfolgte jetzt „von oben“ her, also von den unangetastet gebliebenen Konsistorien, in Preußen vom Evangelischen Oberkirchenrat. Sie ließen sich gleichsam nur den Status quo bestätigen. Das heißt, nachdem grundlegende reformerische Schritte nicht hatten gegangen werden können, ging es jetzt vor allem darum, wie die durch den Wegfall des Summepiskopats entstandene Lücke an der Spitze der Landeskirche ausgefüllt werden könnte. Dabei kam es zwar zu unterschiedlichen Lösungen, deren Kern bestand aber jedenfalls darin, daß der repräsentativ-gubernatorische Charakter gesichert wurde – etwa nach der damals in Bayern entwickelten Weise: „Die Leitung der Kirche muß in den Händen einer ständigen Behörde liegen, die die Geschäfte mit Stetigkeit und nach gleichmäßigen Grundsätzen führt.“

Diese zweite Phase, die bis in die ersten Monate des Jahres 1919 reicht, hat gesamtstaatlich und gesamtkirchlich als ersten Höhepunkt eine für den 27./28. Februar 1919 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß und dem Arbeitsausschuß der Konferenz Deutsch-Evangelischer Arbeitsorganisationen nach Kassel eingeladene Konferenz. Mit ihr ist recht eigentlich signalisiert, welchen Charakter die „Überleitung“ des deutschen Protestantismus insgesamt haben würde: Indem nämlich der 1903 gebildete und durch einen Erlaß von Wilhelm II. 1905 als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannte Kirchenausschuß, der ja bis dahin nur die Interessenvertretung des deutschen Protestantismus nach außen hatte wahrnehmen können, die Dinge in die Hand nahm, wurde eine im Sinne restaurativer Bestrebungen „legitime“ Institution für die „Neugestaltung“ federführend. Der Aufbau einer „deutschen evangelischen Volkskirche“ war damit endgültig aus den Wogen der revolutionären Nachkriegerschütterungen „gerettet“, und auch das traditionelle Gefüge der Landeskirchen blieb unangetastet. In Kassel wurde beschlossen, „daß nicht etwa die Gründung einer einheitlichen Reichskirche beabsichtigt sei, vielmehr war das Ziel in dem Sinne näher gekennzeichnet, daß – unbeschadet der Selbständigkeit der Einzelkirchen und unter sorgfältiger Wahrung ihrer Eigenart und insbesondere ihres Bekenntnisstandes – eine von dem Vertrauen des ganzen evangelischen Volkes getragene, einheitliche und rechtlich geordnete Vertretung der gemeinsamen Interessen aller im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß bereits zusammengeschlossenen Landeskirchen geschaffen werden solle“.

Ein Kirchentag, der „erstmalig“ zunächst für Juli, dann für September 1919 nach Dresden einberufen wurde, werde (so der Kirchausschuß im Juni 1919) als „dauernde kirchliche Organisation des evangelischen Deutschlands“ auf eine rechtliche Basis gestellt werden müssen. Dies ist dann in Dresden — nach Annahme der Weimarer Verfassung im August 1919 — auch geschehen. Kurt Nowak hat dessen Ergebnisse so zusammengefaßt: „So wurden u. a. Richtlinien für die Gestaltung der Synodalverfassung und der kirchlichen Wahlen in den Landeskirchen aufgestellt, da ein ‚möglichst gleichartiger Aufbau‘ der einzelnen Kirchenverfassungen erwünscht schien. Als Inhaber der Kirchengewalt wurden die Landessynoden bestimmt, indes sollte die ‚Erhaltung kirchlicher Behörden als eines unentbehrlichen Gliedes der Gesamtordnung‘ gewährleistet sein. Um das Wahlsystem für die kirchlichen Körperschaften fanden erhitze Debatten im Plenum statt, die die Vertreter von Urwahlen und die Verfechter eines Siebsystems in kontroverser Position sahen. Deshalb wurde die Entscheidung über den Wahlmodus den einzelnen landeskirchlichen Vertretungen überlassen. Bei Verhandlungen mit den einzelnen Länderregierungen bzw. Staaten über kirchliche Verfassungsfragen wurde empfohlen, ‚jedem Versuch des Staates, auf innerkirchliche Fragen Einfluß zu nehmen, unbeugsamen Widerstand entgegenzustellen.‘“

Nimmt man all dies zusammen mit dem, was einleitend von Präsident Dr. Moeller zitiert wurde, und fügt man noch hinzu, daß mit Schulpolitik und Auslandsdiaspora weltanschaulich und politisch Revisionismus angesagt war, war klar, daß die Restauration im deutschen Protestantismus gesiegt hatte.

Immerhin sollte man nicht übersehen, daß die wenigen bürgerlich-demokratischen Kräfte, die in Dresden anwesend waren (so Martin Rade und Prof. T i t i u s), sich mühten, diesen und jenen weiterführenden Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen. Von daher ist es wohl zu verstehen, daß in der „Kundgebung an das deutsche evangelische Volk“ immerhin auch diese Sätze enthalten sind: „Wo immer man dem Evangelium Raum gibt, schafft es Gutes und überwindet das Böse. Das Evangelium ist nicht an irgend eine Wirtschaftsform gebunden; es bekämpft den Mammonsdiener in allen Schichten des Volkes und fordert, daß jeder seine Arbeit im Dienste Gottes mit Freuden tun kann. Das Evangelium dient nicht irgend einer Gesellschaftsform; es bekämpft den Klassegeist und verlangt, daß einer für alle und alle für einen im Dienste Jesu Christi stehen.“

V.

Am 21. November 1918 schrieb Ricarda H u c h, die ein paar Wochen später (vergeblich) eine Kandidatur (auf der Liste der DDP) für die Nationalversammlung anstrebte, an ihre Freundin Marie B a u m, die tatsächlich DDP-Abgeordnete wurde: „Gestern hörte ich, in Hamburg würde es furchtbar radikal, d. h. bolschewistisch. Ich finde, begeistern kann man sich für das Neue nicht, aber man sieht durchaus ein, daß etwas Neues kommen muß, und insofern kann man ja restlos mitgehen.“

Damit hat Ricarda Huch, protestantische Dichterin, die in ihrem während des Weltkriegs erschienenen Luther-Buch einen eigenständigen Beitrag zur „Lutherrenaissance“ geleistet hatte, pointiert das zusammengefaßt, was sich — wie wir sahen — im deutschen Protestantismus spontan an Positionen einer gesellschaftlichen Neuorientierung und kirchlichen Neuordnung herausgebildet hatte. „In Deutschland haben nurmehr, wie es scheint, die Bolschewiken Kraft, Energie, Unternehmungsgeist, und, wenn das so ist, gehört ihnen die Zukunft mit Recht.“ Dieses Zitat aus einem Brief Ricarda Huchs an Marie Baum vom 6. März 1919 deutete an, daß sie zu den wenigen im protestantischen Bildungsbürgertum gehörte, die damals die Zeichen der Zeit in der Perspektive einer sozialistischen Revolution zu deuten bereit waren, und es gibt auch später bei ihr — etwa in der Absage an den weißen Terror in ihrem Buch über die Bibel oder in der hohen Würdigung des kommunistischen Manifests im Buch über 1848 — analoge Ortsbestimmungen.

Tatsächlich kontrastierten diese Auffassungen Ricarda Huchs und mancher aus den Kreisen der religiösen Sozialisten und der Jugendbewegung nicht nur mit den konterrevolutionären Positionen, wie sie von Kirchenleitungen 1918/19 eingenommen worden waren und auf dem Dresdner Kirchentag kulminiert hatten, sondern auch gegenüber manchen, die in der revolutionären Nachkriegskrise scheinbar zu neuen Schritten bereit gewesen waren, dann aber neuerlich retrograden Auffassungen zuneigten.

Da es letztlich zu keiner Einheitsfront im Bereich der verschiedenen linken Gruppierungen im deutschen Protestantismus gekommen war, konnten diese jeweils isoliert und damit dezimiert werden — von einer Ausweitung einer solchen möglichen innerprotestantischen Einheitsfront in eine „Volksfront“ ganz zu schweigen. Das Äußerste, was in und nach den revolutionären Nachkriegswirren im deutschen Protestantismus erreicht und gesichert werden konnte, war ein den „Novembersozialismus“ ablösender „Vernunftrepublikanismus“. Wenn

er, was alles andere denn selbstverständlich war, kirchenleitende Kreise zu erreichen vermochte, so war damit angedeutet, daß man dort mit fortschreitender Entwicklung der Weimarer Republik dafür allmählich offener und bereit wurde, monarchistischer Restauration den Abschied zu geben und sich wenigstens auf den Boden der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie zu stellen.

Vorgeformt war diese Position von dem wohl bedeutendsten deutschen theologischen Hochschullehrer und Wissenschaftsorganisator der ersten drei Jahrzehnte unseres Jahrhunderts, Adolf von Harnack. Dieser war schon früh bereit gewesen, die eigenen Fehleinschätzungen, zumal von 1914, zu überwinden. Am 13. Mai 1919 schrieb er: „... die Zeichen der Zeit haben wir nicht verstanden, und die Überschätzung unserer Kraft und Macht war schlimmer als eine falsche Berechnung oder Täuschung. Aber von Bußgesinnung und Willensänderung, das Volk ergreifend, spüre ich fast nichts, und diese Wahrnehmung ist mir das Schwerste bei allem Leid! Daß wir im Sozialen, dem Äußeren und dem Inneren uns umdenken und sittlich umfühlen müssen, wenn wir nicht alle Kosten der Weltrevolution tragen sollen, das ist mir gewiß.“ Harnack hatte mit der Perspektive des Sozialen überdies an seine eigene Position von 1899/1900, in den Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“, angeknüpft, in denen er das Soziale als das Bewährungsfeld im 20. Jahrhundert gesehen hatte.

Dort, wo sich dieser „Vernunftrepublikanismus“ den politischen und geistigen Auseinandersetzungen stellte und wo er sich insonderheit dem Mißbrauch von Christentum und Kirche durch militante Reaktion entgegenstellte, konnte er sich zu einem kämpferischen Demokratismus steigern, sei es in der Formierung der geistigen Position, sei es im gesellschaftlichen Engagement oder — in günstigen Fällen — in der Einheit beider. Wenn Harnack am 8. Juni 1924 im Leitartikel der Wiener „Neuen Freien Presse“ schrieb, die Reaktion solle sich nicht träumen lassen, „daß sie durch eine einfache Zurückführung des Alten und durch Paraden, Hakenkreuze und Stahlhelm die Schäden der Zeit heilen könne“, „jede pure Reaktion“ müsse „zum weißen Schrecken und zum Bürgerkrieg führen“, so war dies eine solche Haltung kämpferischen Demokratismus.

Es gab im Umkreis religiöser Sozialisten, aber auch des protestantischen Bildungsbürgertums Kräfte, die in den Klassenkämpfen der Weimarer Republik solche Positionen aktiv vertraten — im Kapp-Putsch wie im Ringen um die Fürstenentseignung, im Versuch der frühen Eindämmung des Faschismus wie im Kampf gegen Rüstung und Antikommunismus. Am 1. Januar 1930 schrieb Otto Nuschke in der damals noch von

ihm geleiteten „Berliner Volks-Zeitung“: „In der Hand der republikanischen Männer von heute liegt die Beantwortung der Frage, ob das friedlich gesinnte und kulturbewußte, wirtschaftlich und technisch so hochstehende deutsche Volk durch die deutsche Republik seine Weltgeltung, seinen Wohlstand und seine äußere und innere Freiheit im neuen Jahrzehnt zurückgewinnen wird. Viel, sehr viel kann der einzelne Deutsche dazu mithelfen. Denn trotz alledem: Die Staatsgewalt geht vom Volke aus!“

Das war — angesichts der vordringenden Kräfte erst der autoritären „Notverordnungs“-Regime und dann der Nazi-partei — die Warnung des streitbaren Republikaners vor dem Abmarsch nach rechts, und das war in der Sicht des konsequenten Demokraten sein Rückgriff auf den November 1918, auf das, was er erbracht hatte, die bürgerliche Republik, aber letztlich auch auf das, was in der Revolution von 1918 angelegt gewesen war, der Aufbau einer neuen sozialen Ordnung.

VI.

Auf dem 16. Parteitag der CDU widmete der Vorsitzende unserer Partei Gerald Götting Fragen des Geschichtsbewußtseins besondere Aufmerksamkeit. Unter anderem verwies er auf diesen Gesichtspunkt: „Der 70. Jahrestag der deutschen Novemberrevolution und der 200. Jahrestag der französischen bürgerlichen Revolution von 1789 werden uns danach fragen, wie sich Christen und Kirchen damals zu den geschichtlich herangereiften revolutionären Veränderungen verhielten und wie sie heute zu vergleichbaren historischen Erfordernissen stehen.“

In der Tat ist die Zusammenschau dieser beiden Vorgänge insofern von zentraler Bedeutung, als die Revolution von 1918 die von 1848 hätte zu Ende führen sollen, also die Forderungen der bürgerlichen Revolution, die 1789 auf die weltgeschichtliche Tagesordnung getreten waren. Allerdings war 1918/19 nicht allein in der Perspektive von 1789 bzw. 1848, sondern auch in der von 1917 zu sehen, wie denn revolutionäre Ereignisse in anderen Ländern Europas, etwa in Ungarn, in solchem Kontext aufzunehmen waren.

Der Kirchenhistoriker wird also die in dieser Untersuchung skizzenartig angedeuteten Entwicklungen in solcher doppelten Perspektive zu sehen und zu würdigen haben — und in ihrem Licht bzw. in ihrem Schatten wird dann auch gezeigt werden müssen, wie restaurative nationalistische Positionen im deut-

schen Protestantismus zu Beginn der zwanziger Jahre in der Zeit der relativen Stabilisierung des Kapitalismus weitgehend einen Grundkonsens in den Kirchenleitungen herstellten, so daß der deutsche Protestantismus in der krisenhaften Situation zu Ende der zwanziger und zu Beginn der dreißiger Jahre für militanten Nationalismus so anfällig war, daß er dem Faschismus nach dessen Machterschleichung konvergierte – von Widerstand gegen ihn war zunächst nur in Einzelfällen auszugehen.

In diesem Zusammenhang wäre der für den deutschen Protestantismus um 1930 so charakteristischen Herausformung von konservativen Gruppierungen eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, weil aus dem Geflecht dieser Kreise und Gruppierungen der Prozeß der Anpassung weiter kirchlicher Kreise an den Nazi-Staat geradezu organisch herauswuchs.

Um hier nur zwei charakteristische Beispiele zu erwähnen: Um die Zeitschrift „Die Tat“, in der Anfang und Mitte der zwanziger Jahre humanistische Persönlichkeiten zu Wort kamen – Emil Fuchs, Alfons Paquet, Fritz Klatt und Menicke schrieben dort, sogar Edwin Hoernle, einem der Mitbegründer der KPD, konnte sich (er war ja ursprünglich Theologe gewesen) zu dem Verhältnis von Kirche und Staat äußern, und zeitweilig hatte Adam Kuckhoff – wir kennen dann seinen Namen aus der „Roten Kapelle“ – die Zeitschrift redigiert – bildete sich 1929 ein Kreis, dessen Ziel darin bestand, orientierungslose bürgerliche Intelligenz auf den Faschismus einzustimmen. Die vielgelesene Zeitschrift (sie hatte um 1932 eine Auflage von 30 000 Exemplaren) wurde von Hans Zehrer, Ferdinand Fried und Giselher Wirsing geleitet – also von Publizisten, die (mit Ausnahme Zehrer) in der Zeit des Faschismus führende publizistische Positionen einnahmen, um dann nach 1945 wiederum im restaurativen Geflecht der Westzonen ihren Platz zu finden.

Das andere Beispiel: Die bedeutendste literarische Zeitschrift des deutschen Protestantismus „Eckart“ hatte um 1930 zu ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einerseits Ricarda Huch, Alexander Graf Stenbock-Fermor oder Jochen Klepper, auf der anderen Seite Werner Beumelburg und Hans Friedrich Blunck, Hanns Johst und Erwin G. Kolbenheyer, Agnes Miegel und Will Vesper – also Literaten, die damals schon oder später in der ersten Reihe der Nazi-Barden standen.

Wenn sich – auf der anderen Seite der „Front“ – mit der Bekennenden Kirche und auch im Umkreis anderer Strömungen des deutschen Protestantismus in der Zeit des Faschismus Widerspruch und Widerstand herauszubilden begannen, dann

haben wir hierfür die Quellen auf der einen Seite dort zu suchen, wo wir nach 1918/19 linke Kräfte orteten. Ob es die religiösen Sozialisten waren oder weite Teile der damaligen Jugendbewegung (allerdings wurde aus ihren Reihen so mancher verführt) – sie sind es in besonderer Weise, die wir im Widerstand finden: Namen wie Emil Fuchs und Erwin Eckert, Harald Poelchau und Paul Tillich stehen für diese Linie.

Gleichzeitig wird allerdings die historische Dialektik beachtet werden müssen, daß es angesichts der Herausforderung durch die faschistischen Verbrechen zu einem Umdenken in der evangelischen Kirche, in der Christenheit überhaupt kam: Martin Niemöller hatten wir um 1920 noch im Freikorps gesehen, und in der Auseinandersetzung mit dem Faschismus wird er zu der Symbolgestalt eines neuen Denkens im Protestantismus!

Nach der Befreiung Deutschlands vom Hitlerfaschismus von außen fanden alle Kräfte des Widerstands und Widerspruchs zusammen, und in der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung der zweiten Hälfte der vierziger Jahre ereignete sich genau dies, was in dem Begriff Umwälzung angedeutet wird: Veränderung, Neuwerden, Wandlung. Das geschah in Anknüpfung an die, die sich schon 30 Jahre zuvor, eben im Umfeld der revolutionären Ereignisse von 1918, neu orientiert und diese ihre Haltung im Widerstand bewährt hatten. Zugleich traten die Kräfte auf den Plan, die in der Auseinandersetzung mit dem Faschismus zu neuen Positionen gefunden und diese auch bewährt hatten. Zu diesen gehörten nicht zuletzt auch Menschen, die sich erst in der Endphase des Kriegs, also etwa in den Zirkeln des „20. Juli“ oder in der Gefangenschaft, etwa im Nationalkomitee „Freies Deutschland“, zum Umdenken hatten durchringen können. Schließlich war für die Zeit nach 1945 charakteristisch, wie die befreite junge Generation nach neuen Ufern strebte, im Einsatz ihrer ganzen Persönlichkeit.

Im Jahre 1948 wurde auf dem 2. Volkskongreß an 1848 erinnert, und Otto Grotewohl schrieb sein Buch „Dreißig Jahre später“. Die Zusammenschau von bürgerlicher Revolution und von Novemberrevolution, und zwar im Zusammenhang mit der Oktoberrevolution, war damals für uns die historische Perspektive, aus der heraus wir für ein neues Deutschland eintraten, für ein neues Deutschland, das die Lehren gerade auch aus den Umbrüchen, Neuansätzen und Niederlagen von 1918/19 ziehen konnte.

1928 hatte Otto Nuschke im Blick auf den 9. November 1918 geschrieben: „Als Deutschland im November 1918... unterlag, als die Monarchien wie Kartenhäuser zusammenstürzten und sich nicht eine Hand für den alten Obrigkeitsstaat rührte, da

ergriffen die Massen, die im Kriege am schwersten zu leiden gehabt hatten und die der Schützengraben zusammenführt, die Arbeiter und Soldaten, die am Boden liegende Macht.“

1948 bewährte sich das Bündnis von unterschiedlichen sozialen Schichten und von Anhängern unterschiedlicher Weltanschauungen in der Ausrottung der Wurzeln des Alten, in der Saat des gesellschaftlich Neuen. In der Gründung der DDR 1949 wurde beides zum revolutionären geschichtlichen Ereignis.

Literaturhinweise

Für Abschnitt I wurden benutzt: Walter Bredendiek, Zur Rezeption des „progressiven Erbes“ im deutschen Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Zwischen Aufbruch und Beharrung. Der deutsche Protestantismus in politischen Entscheidungsprozessen, Berlin 1978 (im folgenden: Aufbruch); Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Weimar 1981; Emil Fuchs, Mein Leben, Leipzig 1957 (I) und 1959 (II); Ernst von Dryander, Erinnerungen aus meinem Leben, Bielefeld und Leipzig 1922.

Zu Abschnitt II wurden herangezogen: J. Schneider (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1919, 1920, 1921, Gütersloh; Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1919 Dresden 1.–5.IX. 1919, Berlin-Steglitz o. J.; Gerhard Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Düsseldorf 1959; Günter Wirth, November 1918 – November 1968, Berlin 1968; Jürgen Schmidt, Martin Niemöller im Kirchenkampf, Hamburg 1971; Erwin Könnemann, Neue Dokumente zur Haltung der Deutschen Volkspartei während des Kapp-Putsches, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 7/1988.

Dem Abschnitt III liegen – neben eigenen Archiv-Materialien – zugrunde: Günther Dehn, Die alte Zeit – die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen, München 1962; Friedrich-Martin Balzer, Klassegegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands, Köln 1973; Emil Fuchs, Von Schleiermacher zu Marx, Berlin 1969; Eckehart Lorenz, Kirchliche Reaktionen auf die Arbeiterbewegung in Mannheim 1890–1933. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der evangelischen Landeskirche in Baden, Sigmaringen 1987; Hans Prolingheuer, Der „rote Pfarrer“ von Köln. Georg Fritze (1874 bis 1939) – Christ – Sozialist – Antifaschist, Wuppertal 1981; Johannes Rathje, Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade, Stuttgart 1952; Herbert Trebs, Der „November-Sozialismus“ des Kreises um die Zeitschrift „Die Christliche Welt“, in: Gerhard Fischer und Günter Wirth (Hrsg.), November 1918 – Lehre und Verpflichtung, Berlin 1958; Karl Kupisch, Eberhard Arnold, in: Die Zeichen der Zeit 11/1965; Die Gemeinde – Erfurter Führerblätter. Neue Folge, Jahrgang 1924; Der weiße Ritter. Zeitschrift des jungen Deutschland, Jahrgang 1924; Harald Poelchau, Die Ordnung der Bedrängten, Berlin (West) 1963; Karl-Wilhelm Dahm, Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933, Köln und Opladen 1965; Günter Wirth, Karl Liebknecht über Christentum und Kirche, Heft 180

der Hefte aus Burgscheidungen (1971); (über den Dialog Ende der zwanziger Jahre) Günter Wirth und Hans-Jürgen Gabriel, Im Kampf für Frieden und Fortschritt, in: STANDPUNKT, 1/1973; Karl Barth, Klärung und Wirkung, Berlin 1966 (hrsg. von Walter Feurich); Friedrich-Wilhelm Marquardt, Der Christ in der Gesellschaft: 1919–1979. Geschichte, Analysen und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag, München 1980; Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, Berlin 1979; Christoph Schwöbel, Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, Gütersloh 1981; Eugen Rosenstock-Huussy, Ja und Nein. Autobiographische Fragmente, Heidelberg 1968.

Im Abschnitt IV wurden u. a. berücksichtigt: Otto Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst. Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitenwende, Stuttgart 1961; Walter Feurich, „Überleitung“ oder Neuanfang? Zur kirchlichen Umgestaltung in Sachsen 1918/19, in: Aufbruch; Kurt Nowak, Das evangelische Berlin 1918 bis 1932, in: Günter Wirth (Hrsg.), Beiträge zur Berliner Kirchengeschichte, Berlin 1987 (im folgenden: Beiträge).

In Abschnitt V sind genutzt: Hans Güth, Ricarda Huch, Berlin 1987; Ricarda Huch, Der Sinn der Heiligen Schrift, Leipzig 1922; Ricarda Huch, 1848, Zürich und Weimar 1948; Carl-Jürgen Kaltenborn, Kontroverstheologie zur Weltgestaltung. Adolf von Harnacks Berliner Wirksamkeit, in: Beiträge, sowie Günter Wirth, Otto Nuschke, Berlin 1965.

Zum Abschnitt VI wurden herangezogen: Materialien des 16. Parteitags der CDU; Rolf Stöver, Protestantische Kultur zwischen Kaiserreich und Stalingrad; Otto Grotewohl, Dreißig Jahre später. Die Novemberrevolution und die Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin 1948.

In der Reihe „Hefte aus Burgscheidungen“ erschienen zuletzt:

- 234 Manfred Stolpe, Kirche „1985“ und 2000 – Sammlung, Öffnung, Sendung
- 235 Hans Krätzig, Entscheidung für Frieden und Fortschritt – Christliche Demokraten beim Volksentscheid in Sachsen 1946
- 236 Hans-Georg Schöpf, Moderne Wissenschaft und christliche Verantwortung – Spitzentechnologien als ethische Herausforderung
- 237 Frank E. Lippold, Die „bulgarische Spur“ – Das Papst-Attentat und der „Fall Antonow“
- 238 Krieg und Frieden im Atomzeitalter – Botschaft des Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche
- 239 Günter Wirth, Schweitzers tätige Humanität – Eine Analyse seiner Goethe-Studien
- 240 Werner Wünschmann, Aus christlicher Ethik und Tradition – Christliche Künstler in der sozialistischen Gesellschaft
- 241 Wolfgang Heyl, Einklang von Rationalität und Humanität – Zu sozialetischen Aspekten der Volkswirtschaft der DDR
- 242 Carl Ordnung, Verantwortung für Frieden und Wohlfahrt der Völker – Die Aktualität des Darmstädter Wortes von 1947
- 243 Christliche Existenz im sozialistischen Staat – Zeugnisse zu Weg und Wirken von Christen in der Welt
- 244 Gerhard Fischer, Albert Schweitzer heute – Die Aktualität seiner Ethik und der Fortgang seines Werkes in Lambaréné
- 245 Erhard Geißler, Den Schöpfer spielen? – Ethische Fragen der Gentechnologie
- 246/7 Zeittafel zur Geschichte der CDU 1945–1987
- 248 Joachim Graf, Option für die Armen – Zum Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“
- 249 Lothar Oppermann, Für das Wohl unserer Kinder – Zu aktuellen schulpolitischen Aufgaben
- 250 Hans-Dieter Döpmann, 1 000 Jahre Russische Orthodoxe Kirche – Ein Abriß ihrer Geschichte vom Heiligen Wladimir bis zur Gegenwart
- 251 Peter Tille, Ernst Barlach – Eine Skizze seines Lebens und Wirkens
- 252 Carl Ordnung, Friede – Verheißung und Auftrag – Zum 30. Jahrestag der Christlichen Friedenskonferenz
- 253/4 Dietmar Czok, Nutzen und Haushalten – Christliche Demokraten für Landeskultur und Umweltschutz