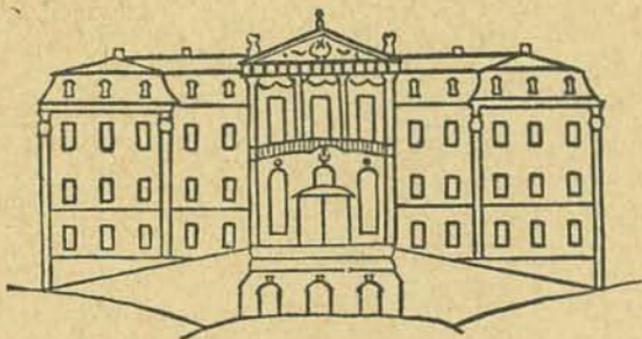


Hefte aus Burgscheidungen

Walter Bredendiek

Zwischen Revolution und Restauration

Zur Entwicklung im deutschen Protestantismus
während der Novemberrevolution und in der
Weimarer Republik



171

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands

Von den bisher erschienenen Titeln der Reihe „Hefte aus Burgscheidungen“ sind noch folgende Nummern lieferbar:

- 28 Prof. Dr. Kurt Wiesner: Albert Schweitzer zum 85. Geburtstag
- 33 Dr. Bohuslav Pospíšil: Die Prager Christliche Friedenskonferenz
- 52 Vom Glauben zum Bekenntnis (Aus der Arbeit des Gesamtstaatlichen Friedensausschusses der katholischen Geistlichkeit in der CSSR)
- 54 Amedeo Molnár: Johannes Hus, der Wahrheitsverteidiger
- 57 Die Bewegung nationaler Christen in Indien (The Indian National Hindustani Church)
- 58 Hermann Kalb, Adolf Niggemeier, Karl-Heinz Puff: Weg und Ziel der Adenauer-CDU – Zu einigen Fragen ihrer antinationalen Politik
- 59 Siegfried Welz: Der algerische revolutionäre Befreiungskrieg
- 61 Hans Zillig: Der Christ in der sozialistischen Landwirtschaft
- 64/65 Rolf Börner: Die verräterische Politik der Führung der Adenauer-CDU im Spiegel ihrer Parteiprogramme (1945 bis 1961)
- 66 Gertrug Illing: Der deutsche Kolonialismus und der Neokolonialismus des Bonner Staates
- 78 Gerald Götting: Die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Neuorientierung der Christenheit in Deutschland. Die Kirche und das Nationale Dokument
- 80 Rolf Börner: Die Verantwortung der Christen bei der Lösung der nationalen Frage in Deutschland
- 81 Gerald Götting: Entscheidung des Christen für die Sache der Nation
- 82/83 Siegfried Welz: Lateinamerika tritt auf den Plan
- 90 Fritz Beyling: Morgenröte unserer neuen Zeit
- 91 Luitpold Steidle: Das große Bündnis
- 92 Alwin Schaper: Otto Nuschke und seine Zeit
- 94 Gerald Götting: Das Programm des Sozialismus ist das Gesetz unseres Handelns
- 98 Gerald Götting: Wir stärken die politisch-moralische Einheit unseres Volkes
- 102 Alwin Schaper: Der Sieg der nationalen Selbstbestimmung im Zeitalter des Sozialismus
- 103 Heinz Willmann: Friedensidee und Friedensbestrebungen in unseren Tagen
- 104 Ulrich Kutsche: Friede in wehrhaften Händen
- 105 Hans Kistner: Blickpunkt Südafrika
- 106 Dr. Rudl Rost: Die Arbeit mit den Menschen sachkundig organisieren
- 107 Rolf Börner: Fortschrittliche Christen im 19. Jahrhundert

Walter Bredendiek

Zwischen Revolution und Restauration

Zur Entwicklung im deutschen Protestantismus
während der Novemberrevolution und in der
Weimarer Republik

1969

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands

Das Thema, zu dem ich im folgenden etwas sagen will, umschließt zwei Fragen, die eng miteinander zusammenhängen, die aber nicht identisch sind — einmal die Frage: Welche Auswirkungen hatte die Novemberrevolution von 1918 auf den deutschen Protestantismus? und zum anderen die Frage: Wie reagierte der deutsche Protestantismus auf die Novemberrevolution? Dabei ist nicht nur an die Wochen zwischen dem November 1918 und dem Januar 1919 zu denken oder allenfalls noch an die Zeit der revolutionären Nachkriegskrise bis Ende 1923, sondern mindestens an die Auswirkungen während der anderthalb Jahrzehnte, die die Weimarer Republik bestand.

I.

Fragt man zunächst ganz allgemein nach dem Sinn, den die Beschäftigung mit den Auswirkungen der Novemberrevolution heute für Christen in der DDR hat, so liegt eine erste und vordergründige Antwort auf der Hand: Im November 1968 waren 50 Jahre seit der Revolution vergangen. Aus diesem Anlaß sind in der DDR viele Untersuchungen, Aufsätze und Thesen zur Novemberrevolution erschienen. In ihnen wurde dieses für die deutsche Geschichte einschneidende Ereignis unter verschiedenen Aspekten behandelt. Ihr gemeinsames methodisches Prinzip war die Orientierung auf die Lehren, die es heute aus den Vorgängen von damals zu ziehen gilt. Das heißt, es ging und geht, wenn wir uns mit der Novemberrevolution und ihren Folgen befassen, nicht nur um historische Forschung im Detail, sondern vor allem um Aktualisierung. Legitime, d. h. sinnvolle und hilfreiche Aktualisierung ist jedoch nur möglich, wenn man weiß, was tatsächlich geschah, welche Klassen, Kräfte und Interessen im Spiel waren, was erreicht und was versäumt wurde.

Aus den vorliegenden Untersuchungen von Politikern, Soziologen und Historikern ergibt sich für uns zunächst die Notwendigkeit zu prüfen, wie unsere spezielle Fragestellung mit den Grundsatzüberlegungen verbunden werden kann, die etwa in den vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED entwickelten Thesen „Die Novemberrevolution in Deutschland und ihre aktuellen Lehren“¹⁾ angestellt worden sind oder auch in den Bänden III und IV der „Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung“ und in den Bänden 9 und 10 der Beiträge zum Lehrbuch der deutschen Ge-

¹⁾ Neues Deutschland, Nr. 270 vom 29. 9. 1968, S. 3 ff.

In den Fußnoten werden folgende Abkürzungen verwendet:

CW = Die Christliche Welt
EKZ = Evangelische Kirchenzeitung
EvTh = Evangelische Theologie
HZ = Historische Zeitschrift

schichte von Fritz Klein und Wolfgang Ruge.²⁾ Die Anwendung der dort entwickelten allgemeinen Kategorien auf unseren Gegenstand kann uns wertvolle und weiterführende Einsichten vermitteln. Sie kann uns andererseits auch davor bewahren, daß wir bei unseren Überlegungen Wege einschlagen, die sich früher oder später als Sackgassen erweisen müssen. Durch jene Arbeiten sollten wir uns dazu anregen lassen, die Urteile der verbreiteten Kirchengeschichten über die Novemberrevolution zu überprüfen — von Stephan/Leube über Heussi, Kurt Dietrich Schmidt, v. Loewenich bis Kupisch³⁾ —, indem wir auf die Primärquellen zurückgreifen und dabei nicht nur die amtlichen Verlautbarungen der Kirchenbehörden heranziehen, sondern auch die Predigten der Zeit, die Protokolle der Synodalverhandlungen, die pastoraltheologischen und sonstigen Führungszeitschriften auswerten und nicht zuletzt die zahlreichen seither erschienenen Autobiographien der Akteure und der Statisten beachten. Wenn wir den Stoff unter neuen Gesichtspunkten gruppieren und werten, so genügen wir damit für unsere Zeit einer Forderung, die schon Schleiermacher erhob, daß nämlich jeder die Kirchengeschichte innehaben müsse „nach Maßgabe des Interesses des gegenwärtigen Augenblicks“.

Noch immer, so scheint es mir, wird das Bewußtsein vieler Theologen und Gemeindeglieder über die Struktur und Funktion des deutschen Protestantismus im Zeitalter des Imperia-

2) Fritz Klein: Deutschland von 1897/98 bis 1917 (Deutschland in der Periode des Imperialismus bis zur Großen Sozialistischen Oktoberrevolution), Berlin 1961 (² 1962; ³ 1969)

Wolfgang Ruge: Deutschland von 1917 bis 1933 (Von der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution bis zum Ende der Weimarer Republik), Berlin 1967

3) Horst Stephan / Hans Leube: Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende, 4. Teil: Die Neuzeit (Tübingen 1931), S. 411 ff.

Karl Heussi: Kompendium der Kirchengeschichte (11 Berlin 1957), S. 516 ff.

Kurt Dietrich Schmidt: Grundriß der Kirchengeschichte (⁴Göttingen 1963), S. 493, S. 501 ff.

Walther v. Loewenich: Die Geschichte der Kirche (⁵Witten/Ruhr 1957), S. 404 ff.

Karl Kupisch: Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert (Göttingen 1966) = Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hgg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Band 4, Lieferung R (2. Teil), S. 98 ff.

Karl Kupisch: Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815–1945 (Berlin 1955), S. 145 ff.

lismus weniger von genauen Kenntnissen als von schönfärberischen Mythen und Legenden geprägt. Wer dazu beiträgt, diese Legenden und Mythen zu demontieren, setzt sich leicht dem Vorwurf aus, er sei pietätlos, er urteile lieblos und hart über die Väter, er beschmutze das eigene Nest. Darauf wäre viel zu erwidern. Ich begnüge mich hier, denen, die so reden, mit einem Wort von Hans Joachim Iwand zu antworten, der einmal sagte: „Schönfärben der Vergangenheit bedeutet meist, daß ein feiges Geschlecht, das der Wahrheit nicht ins Angesicht zu schauen, das keine Umkehr in der Kraft der Wahrheit zu vollziehen vermag, sich um seine Zukunft betrügt.“⁴⁾

Wenn wir von Vergangenenem reden, gerade auch von Schuld und Versagen in der Vergangenheit, so tun wir es um der Zukunft unserer Kirche und um der Zukunft der Menschen willen, die in einer sozialistischen Gesellschaft leben wollen aus der Kraft der Wahrheit, die das Evangelium schenkt. Eine Sicht der Kirchengeschichte aber, die die „großen Männer“ und die Werke, die theologiegeschichtlich Epoche gemacht haben, weithin isoliert von dem sozialhistorischen Rahmen behandelt, in dem sie stehen, ist wenig hilfreich für eine solche Aufarbeitung der Vergangenheit, die an den Aufgaben der Gegenwart und Zukunft orientiert ist. Sie sollte durch eine Konzeption abgelöst werden, die jenen Männern und Werken alles Recht zukommen läßt, auf das sie Anspruch haben, in der aber die allgemeinen soziologischen Faktoren als Schlüssel für das Verständnis des Gesamtprozesses erkannt und entsprechend berücksichtigt werden.⁵⁾

Die Auswirkungen der Novemberrevolution auf den deutschen Protestantismus eignen sich aus verschiedenen Gründen gut als Modell für Untersuchungen dieser Art. Zunächst ist auf die erstaunliche Tatsache hinzuweisen, daß es bisher keine zusammenfassende Darstellung des Gegenstandes gibt. Wertvolle Hinweise auf Quellen und Literatur enthält das seit einigen Jahren oft zitierte Buch von Gottfried Mehnert „Evangelische Kirche und Politik 1917–1919“.⁶⁾ Doch ist es

4) Protestantismus als Aufgabe (1955), in: Hans Joachim Iwand, Nachgelassene Werke, 2. Band (München 1966), S. 308

5) Zum Reformationsjubiläum 1967 sind mehrere Schriften veröffentlicht worden, die auch für die Untersuchung anderer Zeitabschnitte methodisch vorbildlich sind. Besonders ist in diesem Zusammenhang zu nennen Herbert Trebs: Martin Luther heute. Größe und Grenze des Reformators in sozialhistorischer Sicht (Berlin 1967).

6) Gottfried Mehnert: Evangelische Kirche und Politik 1917–

zu sehr reine Beschreibung und auch zu zurückhaltend in seinen Urteilen, um im Blick auf die Lehren, die es heute aus den Ereignissen vor 40 und 50 Jahren zu ziehen gilt, eine ausreichende Orientierung geben zu können. Wie die Sache selbst immer noch weithin zu der verdrängten und „unbewältigten“ Vergangenheit in der Geschichte des deutschen Protestantismus gehört, so gehören, aufs Ganze gesehen, die Novemberrevolution und ihre Folgen auch zu den unerledigten Themen der Kirchengeschichtsschreibung. Eine Ausnahme von dieser Regel bilden einige Arbeiten von Herbert Trebs, vor allem seine vor elf Jahren erschienene Untersuchung „Der ‚November-Sozialismus‘ des Kreises um die Zeitschrift ‚Die Christliche Welt‘“⁷⁾ eine Pionierarbeit, die wesentlich mehr bietet, als der Titel vermuten läßt, die aber kaum beachtet, geschweige denn für andere Darstellungen herangezogen und verarbeitet wurde. Mehnert hat die Untersuchung offenbar nicht gekannt, aber auch Helmut Dreßler erwähnt sie nicht in seinem Aufsatz über den deutschen Protestantismus in der Weimarer Republik.⁸⁾ Ich kann hier über diesen Tatbestand nicht weiter reflektieren — so reizvoll und auch von der Sache her wichtig das an sich wäre. Es ist dies aber ein Paradigma für den weithin zu beobachtenden Sachverhalt, daß die Rezeption des marxistischen Geschichtsrahmens für kirchengeschichtliche und kirchensoziologische Arbeiten im allgemeinen immer noch als eine Art Hobby oder als die Sache von Außenseitern angesehen wird, die man ignorieren kann, ohne auf weiterführende Erkenntnisse verzichten zu müssen.

Die marxistische Geschichtswissenschaft ihrerseits weist, was die Darstellung und Wertung von Vorgängen aus dem kirchlichen Bereich anbetrifft, derzeit noch Lücken auf. Weder aus der „Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung“ noch aus den erwähnten wichtigen, in vieler Hinsicht bahnbrechenden

1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919 (Düsseldorf 1959) = Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Band 16

7) in: November 1918 — Lehre und Verpflichtung. Beiträge zum 40. Jahrestag der Novemberrevolution in Deutschland. Im Auftrage der Parteileitung der CDU hgg. von Gerhard Fischer und Günter Wirth (Berlin 1958), S. 35 ff.

8) Helmut Dreßler: Evangelische Kirche und Revanche-Ideologie in der Weimarer Republik und im Bonner Staat (Hefte aus Burgscheidungen Nr. 147, Berlin 1966); abgedruckt auch in: Neuorientierung. Studenten-Arbeiten aus dem gesellschaftswissenschaftlichen Studium an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin. Hgg. von Dr. Helmut Dreßler (Berlin 1966), S. 113 ff.

den Werken von Klein und Ruge erfährt man etwas über Struktur und Funktion des deutschen Protestantismus im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik. Ab und an werden einmal „die Kirche“ oder „Pfarrer“ erwähnt, meist in summarischen Aufzählungen, als hätte es sich dabei um Erscheinungen am Rande des Geschehens gehandelt, die keine sonderliche Beachtung verdienen, und nicht, wie es tatsächlich war, um Größen von erheblicher Bedeutung als Integrations- und Stabilisierungsfaktoren der Gesamtgesellschaft, um Institutionen, die das individuelle Bewußtsein breiter Schichten des Volkes ebenso wie ihr Epochen- und Situationsverständnis entscheidend prägten, an deren von heftigen Auseinandersetzungen begleiteter Entwicklung sich andererseits wichtige Erkenntnisse über schichten-spezifische Probleme des deutschen Bürgertums, der Bauern und der Intellektuellen im Zeitalter des Imperialismus wie beim Übergang zum Sozialismus ablesen lassen, Erkenntnisse auch über die genutzten und die vertanen Möglichkeiten für ein Zusammengehen von Christen und nichtchristlichen Humanisten bei der gemeinsamen Arbeit für eine Welt des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit. Nach meiner Meinung haben wir es hier mit einer empfindlichen Lücke in der derzeitigen DDR-Forschung über die deutsche Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert zu tun. Sie schließen zu helfen, könnten wohl auch Kirchenhistoriker, Religions- und Kirchensoziologen, die diesen Zeitraum behandeln, einen Beitrag leisten, der über Kirche und Theologie hinauswirkt.

Weiter sei darauf hingewiesen, daß das Verständnis späterer Entwicklungen und Entscheidungen des deutschen Protestantismus wesentlich erleichtert wird durch die Kenntnis der Vorgänge während und im Gefolge der Novemberrevolution. Das gilt z. B. für das Verhältnis der evangelischen Kirchen zum republikanisch-parlamentarischen Staat von Weimar, zu den politischen Parteien in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren, zum aufkommenden und zum etablierten Faschismus. Es gilt auch für eine ziemlich lange Phase kirchlicher Zeitgeschichte nach 1945, die, soweit sie von den Apparaten der Konsistorien und Synoden konzipiert und beeinflusst wurde, nach dem unverdächtigen Zeugnis von Otto Dibelius unter der Losung stand: „Es mußte etwas Neues geschaffen werden. Und — dies Neue mußte irgendwie das Alte sein.“⁹⁾ Manches läßt sich ohne diese Kenntnis wohl

9) Otto Dibelius: Ein Christ ist immer im Dienst. Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitenwende (Stuttgart 1961), S. 257

überhaupt nicht begreifen. Ein Beweis für dieses Unvermögen ist die in Gesamtdarstellungen wie in Monographien häufig vertretene These, daß die Vorgänge vom Januar bis Herbst 1933 — die im protestantischen Milieu landauf, landab herrschende Begeisterung über die sogenannte Machtergreifung der Faschisten, der Siegeszug der Deutschen Christen, die Kapitulation der süddeutschen Bischöfe vor Hitler und Ludwig Müller usw. —, daß dies alles plötzlich und unerwartet gekommen wäre, als ein Einbruch von außen, eine Überumpelung ohne Präzedenz.

Schließlich möchte ich noch auf etwas hinweisen, was die Aktualität des Themas m. E. besonders unterstreicht. Die Beschäftigung mit der Novemberrevolution kann nämlich auch dazu beitragen, die allgemeine Diskussion über die Revolutionsthematik und -problematik, die zur Zeit in allen christlichen Kirchen geführt wird, für uns zu klären und zu fördern. Helmut Gollwitzer hat einmal darauf hingewiesen, daß seit der Genfer Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ im Juli 1966 „das Thema der Revolution zu einem der meist diskutierten im Bereich der Ökumene und der politischen Ethik avanciert“ sei.⁴⁰⁾ Das ist sicher richtig. Doch muß man, überblickt man den gegenwärtigen Stand der Debatte, folgendes bedenken:

Zunächst: Es ist nicht immer deutlich, von welcher Sache die Rede ist, wenn der Begriff „Revolution“ in der ökumenischen Diskussion verwendet wird. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung im allgemeinen, die personelle Struktur des Weltkirchenrates, vor allem die Zusammensetzung seiner Studienabteilung im besonderen führen dazu, daß die Vokabel „Revolution“ weithin synonym gebraucht wird für „rapid social change“ und „changement social“. Das Wort steht also in einem Bezugs- und Verständnisrahmen, der vor allem vom angelsächsischen Pragmatismus und Progressismus bestimmt wird z. T. vermittelt durch die Theologie des Social Gospel. Revolution in diesem Verständnis meint vor allem technische Revolution, ist stark orientiert an der Entwicklung der Produktivkräfte, aber wenig oder gar nicht an der Veränderung der Produktionsverhältnisse. Seitdem innerhalb der Ökumene Theologen aus sozialistischen Staaten mit einem anderen, aus der marxistischen Sozialphilosophie übernommenen Verständnis des Begriffs das Gespräch über die Revolution mitführen, kommt es immer wieder zu Mißverständnissen. Daß das so bleibt, ist nicht wahrscheinlich. Aber zur Zeit ist die Lage

⁴⁰⁾ EvTh 12/1967, S. 629

noch so. Die Weltkirchenkonferenz in Uppsala hat das erneut deutlich gezeigt.

Zum anderen: Die zentralen sozialetischen Themen, die uns bewegen — Frieden, Bevölkerungsexplosion, Hunger, soziale Gerechtigkeit und nun immer stärker auch das Thema der Revolution —, sind heute verantwortlich und vernünftig nur unter Berücksichtigung des globalen Aspekts zu erörtern, den sie haben. Das versucht die Ökumene, und dafür wird man dankbar sein. Doch darf das nicht dazu führen, daß man ignoriert, welche sehr verschiedene Geschichte die einzelnen Kirchen hinter sich haben, die einander in der Ökumene begegnen und dort nach ihrer gemeinsamen Verantwortung für Gegenwart und Zukunft fragen. Die differierenden historischen Erfahrungen haben sich in verschiedenen sozialetischen Kategorien und Systemen niedergeschlagen. Nur wenn man das im Auge behält, kann man Fehlhaltungen überwinden. An dieser Stelle setzt der Beitrag ein, den Kirchengeschichte und Religionssoziologie bei der Erörterung des Revolutionsproblems in Kirche und Theologie leisten können.

Und schließlich: Das starke Gewicht des englisch-amerikanischen Elements in der Ökumene — stark im Sinne der institutionellen Repräsentation, stark aber auch, was den theologischen Einfluß angeht — bringt es mit sich, daß bei dem Begriff „Revolution“ häufig mitgedacht und mitgehört wird erfolgreiche Revolution, Revolution, die die Staaten, aus denen man kommt, konstituiert hat (Great Rebellion von 1641/1660, Glorious Revolution von 1688/1689, amerikanische Revolution von 1775/83). Es wird aber auch mitgehört Bill of Rights und Erklärung der Menschenrechte. Das heißt, man denkt und spricht in der Ökumene, soweit man von angelsächsischen Traditionen geprägt worden ist, in einem Schema, das die allgemeine kultur-, geistes- und ideologiegeschichtliche Entwicklung des 17. bis 19. Jahrhunderts und deren Ergebnisse (Aufklärung, Humanität, Toleranz usw.) nicht nur positiv bewertet, sondern sie undiskutiert und unreflektiert in die Axiomatik sozialetischer Überlegungen auch der Theologen hineinnimmt. Daß das gewichtige Fragen aufwirft, liegt auf der Hand, kann hier jedoch nicht weiter erörtert werden. Jedenfalls trägt aber wohl niemand, der aus dieser Tradition kommt und heute in der Ökumene über Revolution spricht, Erfahrungen mit sich herum, wie sie Friedrich Meinecke und Walter Delius bei dem Säkulargedanken zur Revolution von 1848 formulierten: In ihrer Jugend wäre ihnen, was an diese Revolution erinnerte — etwa der Friedhof der Märzgefallenen im Berliner Friedrichs-

hain —, wie unheimliche Überbleibsel einer überwundenen schlechten und bösen Welt erschienen, die Ereignisse des März 1848 als dunkler Fleck in der deutschen Geschichte.¹¹⁾ Das ist zweifellos noch sehr zurückhaltend formuliert, verglichen mit den Urteilen über die Oktoberrevolution und über die Novemberrevolution, die uns in unserer Schulzeit vermittelt werden sollten — ich spreche von denen, die in der Zeit des Faschismus Geschichtsunterricht hatten.

Das negative Urteil über Revolutionen im allgemeinen, über die Novemberrevolution im besonderen aber, das das deutsche Bürgertum in seiner Gesamtheit weitgehend beherrschte, war im spezifisch protestantischen Milieu fast immer noch besonders verschärft und zugespitzt.

Ich habe mich so lange bei den Prolegomena aufgehalten, weil die eingangs gestellten Fragen gründlich und nach allen Seiten nur in einem Buch behandelt werden könnten, weil es andererseits aber wohl nötig ist, auch bei den knappen Andeutungen, die hier lediglich gemacht werden können, die weiterführenden Implikationen jeweils mit zu bedenken, an die das Thema heranführt. Die Novemberrevolution liegt weit genug zurück, um einigermaßen objektiv — d. h. ohne allzu starke Emotionen und persönliche Empfindlichkeit — über die Ereignisse von 1918 und der folgenden Jahre sprechen zu können. Doch ist nicht zu verkennen, daß bestimmte Haltungen und Urteile, die sich damals bildeten, bis heute nachwirken, im Positiven — ich denke etwa an breite Passagen in dem Gespräch vom 9. Februar 1961 —, aber auch im Negativen. Die Verwendung solcher Vokabeln wie „Selbstrechtfertigung“ und „Selbsterlösung“ als Verdikte über alle Versuche, die Gesellschaft auf der Basis von Vernunft und Humanität umzugestalten, ist sicher älter als fünfzig Jahre. Aber die besondere Färbung und emotionale Befrachtung, die diese Begriffe in Kirche und Theologie auch heute noch weiterhin haben, erhielten sie zu einem guten Teil während und nach der Novemberrevolution.

¹¹⁾ Walter Delius: Die evangelische Kirche und die Revolution 1848 (Berlin 1948), S. 3

II.

Läßt man alle Einzelheiten beiseite, so bestanden die bleibenden Ergebnisse der Novemberrevolution in folgendem: Die Revolution erschütterte die Macht des deutschen Imperialismus in den Grundfesten. Die Volksmassen erzwangen die Beendigung des Krieges. Die Monarchien im Reich und in den deutschen Bundesstaaten wurden gestürzt, eine republikanische Staatsform wurde geschaffen. Das Volk erzwang zahlreiche demokratische Rechte, so das allgemeine Wahlrecht auch für Frauen, den Achtstunden-Arbeitstag, die Koalitions-, Presse- und Versammlungsfreiheit. Auf dem Lande wurden die halbfeudalen Gesindeordnungen beseitigt. Alles dies wirkte in die evangelischen Kirchen hinein, z. T. sehr direkt, beeinflusste ihre Organisation, veränderte ihre Basis, modifizierte ihre Funktion in der Gesellschaft.

Die Revolution führte zur Beendigung des Krieges. Die große Mehrheit der evangelischen Pfarrer aber hatte während des ganzen Krieges, im Herbst 1918 nicht anders als im August 1914, nicht vom und für den Frieden gepredigt, sondern vom nötigen und kommenden deutschen Sieg, vom Aushalten und Durchhalten im Kampf der imperialistischen Staaten um die Weltmacht.¹²⁾ Darum sahen viele evangelische Theologen in dem durch die Revolution beschleunigt herbeigeführten Frieden nicht die Möglichkeit eines neuen Beginns, sondern die Ursache für die militärische Niederlage Deutschlands, die es wettzumachen gelte.

Im Verlauf der Revolution erzwangen die Volksmassen wichtige demokratische Rechte — Rechte, gegen deren Durchsetzung auch protestantische Theologen, Ideologen und Politiker jahrelang Front gemacht hatten. Charakteristisch dafür war die Stellungnahme vieler evangelischer Pfarrer gegen die Abschaffung des Dreiklassenwahlrechts in Preußen noch in den letzten Kriegsjahren.¹³⁾ Jahrzehntlang hatten die ostelbischen Großgrundbesitzer verbissen um die Aufrechterhaltung der feudalen Herrschaftsstrukturen in ihren Gutsbezirken gekämpft. Hunderte von ihnen waren Kirchenpatrone, woraus sich eine weitgehende Abhängigkeit auch der jewei-

¹²⁾ vgl. dazu u. a. Wilhelm Pressel: Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands (Göttingen 1967) = Arbeiten zur Pastoraltheologie. Hgg. von Martin Fischer und Robert Frick, Band 5. — Dort (S. 361 ff.) auch ausführliche Angaben zu den Quellen sowie zur älteren und neueren Sekundärliteratur

¹³⁾ vgl. Mehnert, a.a.O., S. 70 ff.

ligen Pfarrer von den gesellschaftspolitischen Erwartungen und Wünschen der Latifundienbesitzer ergab. (Wer sich dafür im einzelnen interessiert, dem sei die Lektüre der Teile in den Lebenserinnerungen von Günther Dehn empfohlen, in denen er über seine Beobachtungen, Erlebnisse und Erfahrungen als Vikar in Boitzenburg berichtet.)¹⁴⁾ Die Gesindeordnungen fielen 1918, die Privatpatronate blieben noch jahrzehntelang bestehen.

Der Kaiser und die Könige, die Großherzöge, Herzöge und Fürsten wurden durch die Novemberrevolution gestürzt. Damit war – zum großen Schmerz der meisten leitenden Männer des deutschen Protestantismus – auch der landesfürstliche Summepiskopat nicht mehr zu halten, das Symbol für die ebenso weitverzweigte wie engmaschige Verflechtung der evangelischen Kirchen, aber auch der sogenannten freien Verbände, mit den konservativen Kräften der deutschen Gesellschaft – bestenfalls mit den konservativen, denn seit der Jahrhundertwende war der Summepiskopat immer mehr auch zum Sinnbild der Verquickung wechselseitiger Interessen der alldeutsch orientierten Gruppen und Schichten einerseits, der Eliten im deutschen Protestantismus andererseits geworden. Man kann das gut an der Entwicklung des Evangelischen Bundes vor 1914 und während des Krieges studieren, aber auch an der Geschichte mancher Missionsgesellschaft. Nun ging der Kaiser, die Konsistorial- und Synodalpräsidenten blieben. Sie blieben auch in ihrer geistigen und politischen Haltung, was sie vor der Revolution gewesen waren: monarchistisch, antirevolutionär, antisozialistisch, anti-republikanisch, antidemokratisch.

Diese Haltung spiegelte sich in der Konzeption wider, mit der man die durch die Revolution für die Kirche aufgeworfenen Probleme zu lösen versuchte. Diese Probleme waren teils prinzipieller, teils technischer Art. Sie reichten von der sogenannten Trennungsfrage – d. h. der Ablösung des Summepiskopats und der Schaffung kirchlicher Leitungsgremien, die vom Staate unabhängig waren – über Schulprobleme, Überlegungen zur Gemeindereform, Erörterungen über Urwahlen und die künftigen Befugnisse der Synoden bis hin zur Gesamthaltung der Kirche gegenüber dem republikanischen Staat. Dies alles wurde auf den ersten beiden Deutschen Evangelischen Kirchentagen 1919 in Dresden und 1921 in Stuttgart verhandelt.

¹⁴⁾ Günther Dehn: Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen (München 1962; ²1964), S. 98 ff.

Auf Details will ich hier nicht eingehen. Sie sind zwar vielfach sehr aufschlußreich, aber als Einzelfragen doch durchweg Probleme einer versunkenen Zeit. Wichtiger ist die hinter allen Spezialerörterungen stehende Gesamtanschauung über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Staat und Gesellschaft und von der Rolle der Kirche in diesem Ensemble – der Verständnis- und Bezugshorizont also, in dem die einzelnen Überlegungen, die Forderungen und Beschlüsse der Kirchentage standen. Der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrats, D. Reinhard Moeller, steckte diesen Rahmen mit seiner Begrüßungsansprache zur Eröffnung des 1. DEK in Dresden unmißverständlich ab, wenn er sagte:

„Die Herrlichkeit des deutschen Kaiserreichs, der Traum unserer Väter, der Stolz jedes Deutschen ist dahin. Mit ihr der hohe Träger der deutschen Macht, der Herrscher und das Herrscherhaus, das wir als Bannerträger deutscher Größe so innig liebten und verehrten...“

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.

Und wir können weiter nicht anders, als in tiefem Schmerz feierlich zu bezeugen, wie die Kirchen unseres Vaterlandes ihren fürstlichen Schirmherren, mit ihren Geschlechtern vielfach durch eine vielhundertjährige Geschichte verwachsen, tiefen Dank schulden, und wie dieser tiefempfundene Dank im evangelischen Volke unvergeßlich fortleben wird.“¹⁵⁾

Ebenfalls in Dresden erklärte der Vorsitzende des Verbandes der Kirchenpatrone in der Kurmark, Detlev v. Arnim-Kröchlendorf: „Der Umsturz hat sich auf unsere Kirche nicht miterstreckt.“¹⁶⁾ Der Satz war nicht nur als Beschreibung des tatsächlichen Zustandes zu verstehen, sondern als Aufforderung, die evangelischen Kirchen als Brückenköpfe der Restauration zu stabilisieren für den Kampf um „die Wiedergeburt, die Auferstehung, die Größe des Vaterlandes, seinen Platz an der Sonne“, wie es der Generalsuperintendent von Hessen-Kassel, Oberhofprediger D. Heinrich Möller, in Dresden formulierte.¹⁷⁾

¹⁵⁾ Verhandlungen des (1.) Deutschen Evangelischen Kirchentages 1919. Dresden 1.–5. IX. 1919. Herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchausschuß (Berlin-Steglitz o. J.), S. 57 f.

¹⁶⁾ a. a. O., S. 178

¹⁷⁾ a. a. O., S. 289

In Stuttgart, zwei Jahre später, nahm Prof. Julius Kaftan, Ordinarius für Systematische Theologie in Berlin und Geistlicher Vizepräsident des Evangelischen Oberkirchenrates, diese Motive auf und entfaltet sie in einem Hauptreferat über „Die neue Aufgabe, die der evangelischen Kirche aus der von der Revolution proklamierten Religionslosigkeit des Staates erwächst“.¹⁸⁾ „So haben wir die Kirche als Erbe der Väter überkommen“, sagte Kaftan, „und so wollen wir dieses Erbe weitergeben, Christentum und Deutschtum mit einander in ungetrenntem Zusammen... Daß der alte Geist wieder in unserem Volk lebendig werde, ist die Bedingung für sein Weiterleben in einem Sinne, der seines Namens wert ist“.¹⁹⁾ Und programmatisch heißt es in Kaftans Rede:

„Der religionslose Staat fordert den äußersten Widerspruch aller derer heraus, die sich zum christlichen Gott(s)glauben bekennen. Um diesen Widerspruch zur Geltung zu bringen und womöglich durchzusetzen, muß nun unter den heutigen Verhältnissen viel geschehen und getan werden, was nicht Sache der Kirche ist, es nicht sein kann. Vielfach handelt es sich da um politischen Kampf, der dem Christenvolk als solchem zufällt und nicht der Kirche. Aber daneben gilt, daß auch die Kirche hier als solche auf den Plan treten muß... Will man aber einwenden, daß damit unsere Kirche zu einer streitenden Kirche werde, und daß das für unsere evangelische Kirche unmöglich sei, so nehme ich das Wort aus dem Munde dessen, der so einwendet, und sage ‚ja‘ dazu. Das ist, was sie werden muß unter den heutigen Verhältnissen, eine streitende Kirche, ... das ist nicht eine Meinung bloß, ein subjektives Urteil, es ist einfach eine Tatsache, wir sind es schon, eine streitende Kirche. Und zwar gerade streitend wider den religionslosen Staat.“²⁰⁾

Kaftans Vortrag war eine offene Kampfansage an die Republik. Er fand, wie das Protokoll verzeichnet, „lebhaften Beifall“. Man attackierte den „religionslosen“ Staat und meinte die bürgerlich-parlamentarische Republik, die ganz gewiß nicht das war, was die revolutionären Arbeiter, Bauern und Soldaten im November 1918 erkämpfen wollten, die jedoch in den Jahren der revolutionären Nachkriegskrise noch manche Möglichkeit für eine Entwicklung nach vorn und nach links offenhielt und die jedenfalls in mancherlei Hinsicht ein historischer Fortschritt gegenüber dem Zustand war, wie er in

¹⁸⁾ Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1921. Stuttgart 11.–15. IX. 1921. Herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß (Berlin-Steglitz o. J.), S. 121 ff.

¹⁹⁾ a. a. O., S. 126; S. 136

²⁰⁾ a. a. O., S. 131

Staat und Gesellschaft vor dem November 1918 bestanden hatte.

Nun könnte man sagen, Sätze, wie sie Julius Kaftan formulierte, ließen sich so und auch anders interpretieren, und man solle ihnen jedenfalls nicht von vornherein den denkbar negativsten Sinn unterstellen. Aber gerade in diesem Fall verfügen wir über eine wertvolle Quelle, die u. a. auch eine Art fortlaufenden Kommentar zu den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen nach 1918 darstellt. Ich meine den Briefwechsel zwischen den Brüdern Theodor und Julius Kaftan.²¹⁾ Dokumente dieser Art haben den großen Vorzug, daß sie einen weiten Blick hinter die Kulissen eröffnen, einen Blick auf die tiefsten Motive und Wünsche, Hoffnungen und Pläne der im Rampenlicht agierenden Personen. Was man für die Öffentlichkeit formulierte, was Außenstehende und Gegner mitlesen, was mit dem Anspruch auftrat, verbindliches Wort der Kirche zu sein, mußte man zurückhaltend ausdrücken. In Zeitschriften- und Zeitungsartikeln durfte man sich als leitender kirchlicher Amtsträger nicht zu sehr exponieren, wenn die Hemmungen hier auch bereits weniger stark waren. In privaten Briefen, noch dazu an den Bruder,²²⁾ brauchte man solche Rücksichten nicht zu nehmen. Ich zitiere einige Stellen aus den Briefen, die Julius Kaftan zwischen dem November 1918 und dem September 1921, dem Datum des Stuttgarter Kirchentages, an seinen Bruder, den ehemaligen Generalsuperintendenten von Schleswig, schrieb. Sie beweisen, daß seine Kampfansage dem durch die Revolution geschaffenen bürgerlich-demokratischen Staat galt und daß die Vokabel „religionsloser Staat“ nicht anderes war als eine spanische Wand, hinter der der Angriff auf die Republik vorgetragen wurde.

„Es ist ein wahrer Hexensabbat“, schreibt Kaftan am 17. November 1918, „... und man zermartert sich vergeblich den Kopf, wo und wie sich eine Macht auf tun könnte, die den Umstürzern Widerpart zu leisten imstande wäre... Die evangelischen Pastöre werden jetzt auch nach katholischem

²¹⁾ Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan. Herausgegeben und kommentiert von Walter Göbbel; 2 Bände (München 1967). Erster Teil: 1891–1910; Zweiter Teil: 1910–1926. Die Seitenangaben im Text der folgenden Absätze beziehen sich auf diese Briefsammlung.

²²⁾ „... im ungenierten Verkehr zwischen uns, wie er zwischen Brüdern selbstverständlich ist ...“ (Julius Kaftan am 13. 7. 1919; II/S. 694)

Muster sich um die Wahlen kümmern müssen“ (II, S. 674 f.). Einen Monat später, am 15. Dezember, sagt er, aus welcher Richtung er Hilfe erhofft: „Meiner Überzeugung nach kann ein fester Punkt im heutigen Wirbel nur wieder entstehen, wenn die Kaste, aus der Bismarck stammte, uns wieder Männer gebiert, mit weitem Blick und eiserner Hand. Das möchte ich noch erleben – während ich sonst geneigt bin, zu bedauern, daß ich nicht vorher habe aus dem Leben scheiden dürfen“ (II, S. 677). Und in dem gleichen Brief bekennt er: „Ich war immer der Meinung und bin es heute noch, daß, was die Feinde als Militarismus schelten, unsere Ehre und Krone war, Zucht und Ordnung im Volk, die Grundlage unseres wirtschaftlichen Aufstiegs, ein Geist, der bis in unsere Wissenschaft hineinwirkte, das Rückgrat des neuen Deutschen Reiches.“ In der Revolution kann er nicht anderes sehen als „ein Versagen schließlich des deutschen Volkes, das ich Tag und Nacht mit brennender Scham als meine eigene Schande empfinde“ (II, S. 676). Bewirkt habe sie lediglich, daß nun alles „in Unsinn und Unvernunft“ schwelge (18. 2. 1919; II, S. 688). In einem Brief vom 14. Dezember 1919 heißt es: „Daß Du eine parlamentarische Regierungsform als Fortschritt ansehen würdest, wundert mich. Ich sage gerade im Gegenteil: Gott behüte uns davor!... Wir müssen vor allem darum ringen, daß wir den religionslosen, d. h. christentumsfeindlichen Staat niederkämpfen. Die Kirche allein kann's nicht schaffen, das Volk vor innerem Niedergang und äußerem Untergang zu bewahren. Und wenn wir beidem jetzt entgegensteuern, verdanken wir das nun gewiß der Revolution“ (II, S. 700). Vier Wochen darauf spekuliert er über „den künftigen König“. Denn: „Was wir gegenwärtig haben, ist gegen die Natur der Dinge, und wovon das gilt, das tötet schließlich das Leben selbst“ (11. 1. 1920; II, S. 702 f.).

III.

Daß fast alle Führungskräfte im deutschen Protestantismus so dachten oder empfanden wie Kaftan, beweisen die Verhandlungen und Beschlüsse der Kirchentage in Dresden und Stuttgart auch sonst. Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt: 1921 waren die evangelischen Kirchen in Deutschland zu starken Bastionen der politischen und gesellschaftlichen Restauration geworden. Sie konnten dazu werden, weil die traditionellen Institutionen und Führungskräfte in ihnen nicht nur unangetastet geblieben waren, sondern weil sie ihre Positionen und ihren Einfluß in mancher Beziehung erheblich hatten verstärken können.

Die Kirchenleitungen und weithin auch die Synoden rekrutierten sich vor allem aus zwei Personengruppen, die den durch die Revolution geschaffenen Verhältnissen gleichermaßen ablehnend gegenüberstanden, die aber verschieden auf die neue Lage reagierten.

Die eine Gruppe forderte die Feindschaft der Kirche gegen die Republik à outrance, kompromißlos und auf der ganzen Linie. Zu ihr gehörten vor allem die Personen und Kreise, die mit den Monarchien am engsten verbunden gewesen waren – Hofprediger, Militärgeistliche, aber auch viele leitende Männer in den Konsistorien. Ihr Kummer über den Sturz der Throne war maßlos, ihr Abscheu vor der Revolution und den Revolutionären ohne Grenzen. Daß Institutionen, die so rasch und ohne daß sich eine Hand zu ihrer Verteidigung gerührt hätte, zusammenbrachen, längst zum Untergang reif gewesen sein mußten – dieser Gedanke kam ihnen überhaupt nicht. Sie konnten in der Revolution nur Eidbruch, Verrat und Verbrechen sehen. Der 9. November 1918 war ihnen der diesater der deutschen Geschichte, an dem eine „giftartige Quelle... frevelhaft angebohrt“, „verhängnisvolle Unordnung und Verwirrung... angerichtet“, „alles von Grund aus umgekehrt, die Throne gestürzt, die Kronen in den Staub getreten, alles, was Autorität und Ehrfurcht heißt, untergraben“ worden waren. In den Lebenserinnerungen Ernst von Dryanders und Bruno Doehring's, denen diese Äußerungen entnommen sind, findet man zahlreiche weitere Belege für eine solche Anschauung.²³⁾

Aber auch außerhalb Preußens war sie weit verbreitet. So bekennt etwa Paul Bard, Geheimer Oberkirchenrat in Schwerin und Schwiegervater des späteren Landesbischofs von Mecklenburg-Strelitz, Gerhard Tolzien, in seiner Autobiographie, daß er „der verbrecherischen Revolution, welche uns unser geliebtes Fürstenpaar genommen hat, nur mit blutendem Herzen und empörter Seele gedenken kann“. An anderer Stelle meint er: „Dauernde Verhetzung durch die auf Umsturz spekulierenden Kräfte der Heimat“ hätte das Heer um die Frucht seiner Siege gebracht, die „verbrecherische Untat der Revolution“ Deutschland „mit einem Schlage in ein wüstes, aller Genesungsversuche spottendes Chaos“ verwandelt.²⁴⁾ Und Ernst Haack, gleichfalls mecklenburgischer

²³⁾ Ernst von Dryander: Erinnerungen aus meinem Leben (Bielefeld und Leipzig 1922), S. 294 ff.
Bruno Doehring: Mein Lebensweg. Zwischen den vielen und der Einsamkeit (Gütersloh 1952), S. 94 ff.

²⁴⁾ Paul Bard: Aus meinem Leben. (Schwerin 1927), S. 77, S. 89

Geheimer Oberkirchenrat, nennt die „erbärmliche“, die „schändliche“ Revolution das „traurigste und schmachvollste Kapitel“, die „sinnloseste Tat in der Geschichte unseres Volkes, die mitzuerleben mir nicht erspart bleiben sollte“.²⁵⁾ Haack zog übrigens drei Jahre später persönliche Konsequenzen aus seiner Haltung: Da er in der neuen Verfassung der mecklenburgischen Landeskirche Elemente zu erkennen glaubte, die er teils dem „demokratischen Rausch“ zuschrieb, von dem sogar Pastoren und kirchliche Kreise infiziert worden wären, teils der „sozialdemokratischen (!) Erfindung der Verhältnis- oder Listenwahl für die Synodalen“, schied er aus dem Oberkirchenrat aus.²⁶⁾

Aber so handelten nur wenige leitende Kirchenmänner. Wer sich zurückzog, verzichtete auf die Möglichkeit, direkten Einfluß auf die weitere Gestaltung der Dinge zu nehmen. Und daß es viele und große Möglichkeiten gab, die Entwicklung in eine Richtung zu lenken, die den politisch konservativ und reaktionär eingestellten Kräften innerhalb und außerhalb der Kirchen durchaus sympathisch war, zeigte sich sehr bald. Sie nach Kräften zu nutzen war eine zweite Gruppe von Kirchenmännern entschlossen. Die zu ihr gehörten, dachten ähnlich oder auch genauso über die Revolution wie die Theologen, von denen eben die Rede war. Man brauchte im allgemeinen gar nicht einmal zwischen den Zeilen ihrer Ansprachen und Veröffentlichungen zu lesen, um zu verstehen, daß sie keine Freunde der Republik waren. Sie machten kein Hehl daraus, daß sie die Restauration der vorrevolutionären Verhältnisse auf vielen Gebieten des öffentlichen Lebens wünschten und erhofften. Sie hatten auch später nicht die geringste Hemmung, dem sozialdemokratischen Präsidenten der deutschen Republik zu erklären, daß sie Monarchisten geblieben seien.²⁷⁾ Aber von einem Frontalangriff gegen die Republik erwarteten sie zunächst nichts oder hielten ihn wohl gar für töricht und überflüssig.

Im Unterschied zu den meisten Männern der älteren Gene-

²⁵⁾ Ernst Haack: Führungen und Erfahrungen. Lebenserinnerungen aus siebzig Jahren (Schwerin 1925), S. 212

²⁶⁾ a. a. O., S. 214 ff.

²⁷⁾ Heinrich Spiero z. B. berichtet in seinen Lebenserinnerungen von einem Empfang, den Friedrich Ebert gab und bei dem der Generalsuperintendent der Kurmark, Karl Axenfeld, „sich innerlich genötigt sah, dem Reichspräsidenten von seinem monarchischen Bekenntnis zu sprechen“ (Heinrich Spiero: Schicksal und Anteil. Ein Lebensweg in deutscher Wendezeit; Berlin 1929, S. 294).

ration in den Kirchenleitungen erkannten einige jüngere Theologen schon im November 1918, daß man die überlieferte Ordnung in den Kirchen am besten würde wahren, ja, daß man sie beträchtlich würde stärken und ausbauen können, wenn man die Losung „Trennung von Kirche und Staat“ aufnahm und ihr einen gegenrevolutionären Inhalt gab. Das war nicht gar so schwer. Denn die ursprünglich vom liberalen Bürgertum erhobene, dann von der Arbeiterbewegung übernommene und von beiden antiklerikal, laizistisch, antikonservativ gemeinte Forderung war seit dem sogenannten Kulturkampf in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts auch innerhalb der evangelischen Kirchen laut geworden. Die Wortführer erhoben dabei für sich den Anspruch, „die frömmsten und patriotischsten, die königstreuesten und kirchenfreundlichsten Männer“²⁸⁾ zu sein. Wieder und wieder hatte Stoecker die Trennung der Kirche vom Staat verlangt. Später erhoben diese Forderung, allerdings mit einem anderen Akzent, Theodor Kaftan und der Leipziger Kirchenjurist Otto Mayer und besonders nachdrücklich die Gemeinschaften.

Die handfestesten Argumente für die Trennung stammten von Stoecker. Sein Ziel war die von der Leitung durch die staatliche Bürokratie befreite Kirche, die, durch eine bischöfliche Verfassung in ihrem Eigengewicht gestärkt, um so wirkungsvoller für die durch „Unglauben und Umsturz“ bedrohten Fundamente Preußen-Deutschlands, „Gottesfurcht, Königstreue, Gewissenhaftigkeit, Zucht und Ordnung“ (S. 97), auf den Plan treten könnte, gegen Liberalismus, Demokratie und Arbeiterbewegung, gegen Parlamentarismus und historisch-kritische Wissenschaft, kurzum, gegen den „zersetzenden“ modernen Zeitgeist oder was man darunter verstand. Kraftlos, von Kritik zerfressen, von Spaltungen durchsetzt, die Geistlichen ohne Glaubensmut und Heldentum, die Laien ohne Kirchengeist und Opfermut – das sei der Zustand der evangelischen Kirche, meinte Stoecker. Ihr tatsächlicher Einfluß auf das Volks- und Staatsleben sei nur schwach, niemand fürchte sie, aber sie selbst fürchte sich vor allem und jedem, „vor den Großen und den Volksmassen, vor den Bürgermeistern und Dorfschulzen, vor den Magistra-

²⁸⁾ Adolf Stoecker: Die Freiheit der Kirche als Bedingung ihrer Kraft (in: Wach' auf, evangelisches Volk! Aufsätze über Kirche und Kirchenpolitik; Berlin o. J., etwa 1893), S. 514. – Die Seitenangaben im Text des folgenden Absatzes beziehen sich auf diesen Sammelband, der Aufsätze Stoeckers aus den Jahren 1875 bis 1892 enthält.

ten und Gemeindegemeinderäten, vor dem Fortschritt und Umsturz, zuletzt vor jedem Winkelblatt und Redakteur“ (S. 403). Eine selbständige Kirche würde über viel mehr Macht und Einfluß verfügen, gerade auch im Interesse des Staates, denn „die große Ohnmacht der evangelischen Kirche ist die größte Schwachheit des preußischen Staates“ (S. 400). Nur eine „freie Volkskirche“ — das ist der von Stoecker bevorzugte Begriff für das von ihm empfohlene Modell — könne Vorkämpferin für einen „christlichen Staat“, mindestens für ein „politisch und kirchlich konservatives Deutschland“ sein (S. 419), nur sie sei fähig für „den sammelnden, erobernden, widerlegenden, siegreichen Kampf gegen die Feinde des Glaubens“ (S. 402 f.). Feinde des Glaubens sind in Stoekers Verständnis alle nicht-konservativen Kräfte der Gesellschaft. „Sozialismus und Liberalismus müssen beide gleich bekämpft werden, wirtschaftlich, politisch, religiös. Was wir brauchen ist eine Reaktion im gesunden Sinne, eine allgemeine Gegenwirkung der Ordnung gegen die übermäßige Freiheit und Zügellosigkeit, des Glaubens gegen den Unglauben wie gegen den Gotteshaß... Dabei wird unsere Kirche ihre Dienste leisten müssen“ (S. 103). Sie kann das aber erst in größerer Breite und Tiefe, wenn sie keine Rücksichten mehr auf die Staatsräson zu nehmen braucht. „Erst dann wird sie in den sozialen Umstürzbewegungen dem Staat die Dienste leisten, welche sie als die Organisation des sittlich-religiösen Lebens ihm schuldig ist“ (S. 442).

Dieses Konzept zu verwirklichen war vor 1918 unmöglich — mochte es von denen, die es verfolgten, noch so staatsloyal gemeint sein und immer wieder begründet werden. Wie die Dinge in Deutschland, besonders in Preußen und vor allem zwischen 1890 und 1914 lagen, mußte es von vielen als beunruhigend, wenn nicht gar als prinzipiell staatskritisch angesehen werden.²⁹⁾ Durch die Revolution änderte sich das grundlegend, nicht nur faktisch, sondern vor allem psychologisch. „Einem republikanischen Staat gegenüber konnten die Rücksichten nicht mehr gelten, die auf den König genommen werden mußten“, schrieb Otto Dibelius später über die Voraussetzungen, von denen aus er selbst und viele andere

Kirchenmänner die Trennung der Kirche vom Staat entschieden bejahten, und: „Da die Stimmung in der Kirche ganz überwiegend republikfeindlich ist, steht die Kirche dem neuen Staat sehr reserviert gegenüber. An die Stelle der überlieferten Regierungstreue tritt eine selbständige Haltung der Kirche gegenüber den Staatsgewalten.“³⁰⁾ Man wollte jetzt die selbständige Kirche, weil man die republikfremde oder auch die offen republikfeindliche Kirche wollte — homogen, machtvoll, einflußreich und abgeschirmt auch gegenüber allen innerkirchlichen Reformbestrebungen, hinter denen man Sympathien für demokratische oder gar für sozialistische Ideen vermutete.

Zu den entschiedensten Vorkämpfern für eine solche Kirche gehörte Otto Dibelius. Ende November 1918 war er Geschäftsführer des Vertrauensrates der preußischen Landeskirchen geworden. Bereits Anfang 1919 plädierte er in einem programmatischen Aufsatz³¹⁾ energisch gegen die sogenannten freien Vereinigungen, die auf Selbstprüfung, geistliche Erneuerung und grundsätzlichen Strukturwandel der Kirche drängten (von ihnen wird noch zu reden sein), und für „die offizielle Kirche mit ihren rechtlich gesicherten Einrichtungen und Körperschaften“, den „Konsistorien und Generalsuperintendenten“, den „Kirchenbehörden und Synoden“, den „Kirchenregierungen“ und dem „Kirchenregiment“. Einer religiösen Erneuerung sei die Zeit nicht günstig, meinte Dibelius. Die denkbar besten Möglichkeiten aber gebe es seit der Revolution für eine „Neubelebung der organisierten Kirche“ und für die Aktivierung des Kirchenvolkes zu einem „Kampf um Tod und Leben“.³²⁾ Mit diesem dramatischen Ausdruck war der Kampf für die Öffentlichkeitgeltung der Kirche, für ihre Rechte und ihren Einfluß gemeint.

Knapp zehn Jahre danach konnte Dibelius im „Jahrhundert der Kirche“ — einem Buch, das rasch weite Verbreitung fand — stolz und triumphierend Bilanz ziehen über das, was seither auf dem von ihm 1919 empfohlenen Wege erreicht worden war. Die Novemberrevolution wird hier „das befreiende Gewitter“ genannt. Wie das zu verstehen wäre, erläuterte Dibelius ein paar Monate später im „Nachspiel“,

²⁹⁾ Ganz aus der Luft gegriffen war diese Befürchtung nicht. Theodor Kaftan z. B. begründete die Forderung, die evangelische Kirche von der staatlichen Verwaltung zu trennen, oft mit dem Hinweis auf die Politik des preußischen Staates zur „Eindeutschung“ der dänischen Bevölkerung in Schleswig. Weder tatsächlich noch auch nur in der Optik sollte die Kirche für diese Unterdrückungspolitik mitverantwortlich gemacht werden können.

³⁰⁾ Otto Dibelius: Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele (Berlin 1926; ⁶1928), S. 75f.

³¹⁾ Otto Dibelius: Volkskirchenräte, Volkskirchenbund, Volkskirchendienst (in: Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat; hg. von Friedrich Thimme und Ernst Roloffs; Berlin 1919, S. 201 ff.)

³²⁾ a. a. O., S. 204

einer Diskussion mit Rezensenten und Kritikern des „Jahrhunderts der Kirche“. Wie die Kirche zu urteilen habe über den 9. November 1918, „über einen Tag, an dem sich Hunderttausende über Eid und Pflicht hinweggesetzt und ein ganzes Volk wehrlos dem Feinde preisgegeben haben, darüber kann kein Zweifel sein“, nämlich „daß die Mächte, die damals den alten Staat zerbrachen, während das Volk um Sein und Nichtsein kämpfte, Mächte der Finsternis gewesen“ seien. Andererseits aber sei der 9. November 1918, „den wir so und nicht anders beurteilen müssen“, unbestreitbar auch „der Geburtstag der freien, selbständigen evangelischen Kirche in Deutschland!... Es ist alles andere als eine erhebende Erinnerung, daß das ‚Jahrhundert der Kirche‘ auf diese Weise hat beginnen müssen. Aber sollen wir deswegen die ganze kirchliche Entwicklung, die mit dem Jahre 1918 eingesetzt hat, für ein Teufelswerk erklären, das wieder beseitigt werden muß?“³³⁾

Dafür gab es in der Tat keinen Grund, wenn man in den Kategorien einer *ecclesia militans et triumphans* dachte. Die sogenannte „Neuordnung“ der Kirche hatte in wenigen Jahren zu einem Ergebnis geführt, mit dem auch der letzte Ultra-reaktionär zufrieden sein konnte. (Daß es dennoch einige Leute gab, die nicht zufrieden waren, lag an ihrem irrationalen Haß auf die Republik, der so stark war, daß er sie ihr eigenes Interesse nicht mehr erkennen ließ.) Die Kirche verurteilte die Revolution. Die sie leitenden Männer standen dem durch die Revolution geschaffenen Staat allenfalls kühl distanziert, zumeist aber schroff ablehnend und feindlich gegenüber. Von diesem Staat verlangte und erhielt die Kirche große finanzielle Zuwendungen, über die sie frei verfügen konnte. Auch in den Jahren der Weimarer Republik bildeten die Staatsleistungen den bei weitem größten Posten in den Einnahmenetats aller deutschen evangelischen Landeskirchen. Die Kirche war buchstäblich zu einem „Staat im Staate“ geworden.

Es muß hier genügen, daran so pauschal zu erinnern; auf Einzelheiten können wir jetzt nicht eingehen. Bei derartigen Exkursen gerät man ohnehin leicht in Gefahr, den Faden zu verlieren. Doch in dem eingangs angedeuteten Sinne gehört auch das zuletzt Gesagte durchaus zu unserem Thema. Von den Vorstellungen über die wünschenswerte Kirchenorganisation und von den kirchenpolitischen Zielen der Gruppe, deren Exponent und literarischer Wortführer nach 1918 rasch

³³⁾ Otto Dibelius: Nachspiel. Eine Aussprache mit den Freunden und Kritikern des ‚Jahrhunderts der Kirche‘ (Berlin 1928), S. 101 f.

Otto Dibelius wurde, läßt sich unschwer der Bogen zurück zu Gedanken Adolf Stoeckers schlagen, trotz aller theologischen Unterschiede. (Aber an im eigentlichen Sinne theologischen Fragen waren beide Männer ja zeitlebens nur wenig interessiert.) Man kann sich leicht davon überzeugen, wenn man erst „Das Jahrhundert der Kirche“ und dann einige einschlägige Reden und Aufsätze Stoeckers liest. Bis in die Formulierungen hinein ist es hier wie dort weitgehend die gleiche Argumentation, mit der die Lösung der Kirche aus den Bindungen an den Staat verlangt wird.

Dies alles reicht in seinen Auswirkungen und mit den dadurch verursachten hypothekarischen Belastungen bis an unsere unmittelbare Gegenwart heran. Denn Dibelius selbst und viele, die so dachten wie er, konnten auch nach 1945 keine anderen Gedanken über das Verhältnis der Kirche zu einem sozialistischen Staat fassen als die, die man schon nach der Novemberrevolution entwickelt und gegenüber dem bürgerlich-republikanischen Staat praktiziert hatte. An den „Grenzen des Staates“ und dem „Obrigkeits“-Aufsatz ist das deutlich zu erkennen. Überhaupt trägt es viel zum Verständnis der neuesten Kirchengeschichte bei, wenn man sich mit den Biographien der Personen beschäftigt, die sowohl zwischen 1918 und 1933 als auch nach 1945 in entscheidenden Positionen der deutschen evangelischen Landeskirchen standen. Wissenschaftliche Biographien, in denen die individuelle Entwicklung dieser Männer in einem umfassenden sozialhistorischen Rahmen analysiert werden müßte, gehören m. E. heute zu den wichtigsten Desiderata für die Kirchenkunde und kirchliche Zeitgeschichte.

IV.

Mindestens drei Viertel bis vier Fünftel der auf den Kirchentagen in Dresden und Stuttgart Anwesenden kann man zu dieser zweiten Gruppe rechnen. Daß der Prozentsatz nicht noch höher war, lag daran, daß zu den Kirchentagsdelegierten auch Vertreter der theologischen Fakultäten und der Religionslehrer gehörten, die zum Teil eine andere Stellung einnahmen. Aber die Teilnehmer aus den Gruppen I, II und III, die Vertreter der Kirchenleitungen, der Synoden und der großen Vereinsorganisationen, und — sehr vorsichtig gerechnet — die Hälfte der Gruppe VIII, der sogenannten Ausgleichsgruppe, bildeten einen über die absolute Majorität verfügenden Block, der alle anstehenden Fragen nach seinen Wünschen entscheiden konnte. Sie betonten stark die Kontinuität ihrer Forderungen und Ansprüche gegenüber dem

republikanischen Staat mit den vorrevolutionären Verhältnissen und pochten energisch auf die historisch überlieferten Rechte. Die Kategorien, in denen sie dachten und die ihre Beschlüsse bestimmten, waren fast ausschließlich solche der kirchenpolitischen Strategie und Taktik. Man kann sie konservative und reaktionäre kirchenpolitische Realisten nennen.

Ebenso wie die im engeren Sinne restaurativ orientierten Kirchenmänner lehnten sich auch die kirchenpolitischen Realisten eng an die Deutschnationale Volkspartei an, während diese Partei ihrerseits ihre Massenbasis im protestantischen Milieu suchte und fand.³⁴⁾ Bereits in den preußischen Landtag von 1919 zogen drei Generalsuperintendenten der Kirche der Altpreußischen Union als deutschnationale Abgeordnete ein: Paul Blau (Posen), Karl Klingemann (Rheinland) und Wilhelm Reinhardt (Danzig, später Generalsuperintendent in Pommern), der auch an der Formulierung des Parteiprogramms mitgearbeitet hatte. Prominente evangelische Theologen saßen auch in anderen Landtagen auf den Abgeordnetenbänken der DNVP – in Sachsen Prof. Franz und Wilhelm Reinhardt (Danzig, später Generalsuperintendent in Württemberg Theophil Wurm, der spätere Landesbischof; in Lippe-Detmold Generalsuperintendent August Weßel; in Hessen-Nassau Wilhelm Diehl, später Prälat und Präsident der Kirchenregierung.³⁵⁾

Dies war nun allerdings nur die „Spitze des Eisberges“. Es war ein weithin sichtbares Symbol dafür, daß die evangelischen Kirchen das Programm der DNVP billigten und unterstützten, wenn Männer dieses Ranges ihr nicht nur als Mitglieder beitraten, sondern auch Abgeordnetenmandate übernahmen. Aber sie wollten und konnten natürlich keine politische Detailarbeit leisten. Dafür standen andere Personen zur Verfügung, z. B. Reinhard Mumm im deutschen Reichstag bis Ende 1929. Mumm hat einen sehr instruktiven Bericht

³⁴⁾ vgl. Mehnert a. a. O., S. 139 ff., und Fritz Fischer: Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert (in: HZ, Band 171, München 1951, S. 473 ff.), S. 515 ff.

Wolfgang Ruge erwähnt in seinem Artikel „Deutschnationale Volkspartei“ (in: Die bürgerlichen Parteien in Deutschland. Handbuch der Geschichte der bürgerlichen Parteien und anderer bürgerlicher Interessenorganisationen vom Vormärz bis zum Jahre 1945; Band I, Leipzig 1968, S. 715 ff.) diese Zusammenhänge nur beiläufig.

³⁵⁾ Mehnert gibt a. a. O., S. 237 ff. eine Zusammenstellung der evangelischen Theologen, die 1919 in die verfassungsgebenden Parlamente gewählt wurden oder die bei diesen Wahlen kandidiert hatten.

über seine Lebensarbeit geschrieben.³⁶⁾ Aus ihm ist viel darüber zu erfahren, wie versucht wurde, die strategische Konzeption, die in den Konsistorien entwickelt worden war, in die Praxis umzusetzen, vor allem auch darüber, was alles dafür in Bewegung gesetzt wurde – verwandtschaftliche Beziehungen, Freundschaften aus Studententagen, Lobbies der verschiedensten Art, Tageszeitungen und Periodika, christliche Gewerkschaften und evangelische Akademikerverbände.

Wie weit die Identifikation auch des „Kirchenvolkes“ mit der DNVP, der Partei der extremen Rechten nach 1918, ging, beweist u. a. die Tatsache, daß in Berlin die Bereiche der deutschnationalen Ortsgruppen nach den Grenzen der evangelischen Kirchengemeinden festgelegt wurden. Oder, um ein Beispiel anzuführen, das auf einer anderen Ebene liegt: Der Kirchensenat war das höchste Leitungsgremium für die Kirchen der APU. Er hatte die Funktionen übernommen, die vor der Revolution dem König als dem Summus episcopus zustanden. Der „engere Ausschuß“ des Kirchensenats, das Präsidium also, bestand aus sechs Personen: dem Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrates und dem Geistlichen Vizepräsidenten als geborenen Mitgliedern und vier gewählten. Diese vier waren 1930, zwölf Jahre nach der Revolution: Friedrich Winckler: Präses der Generalsynode; Rittergutsbesitzer, Landrat a. D. und Generaldirektor a. D., bereits vor dem ersten Weltkrieg konservativer Abgeordneter des Reichstages und des preußischen Abgeordnetenhauses, Mitbegründer der DNVP, von 1921 bis 1928 Vorsitzender der deutschnationalen Fraktion im preußischen Landtag, 1925/26 Vorsitzender der Gesamtpartei.

Walter Wolff: Präses der rheinischen Provinzialsynode; er gehörte gleich nach der Revolution zu den führenden Männern der DNVP im Rheinland.

Detlev von Arnim-Kröchlendorff: Vorsitzender des Patronatsverbandes der Kurmark, Vorsitzender der Lutherischen Vereinigung innerhalb der preußischen Landeskirche; Fideikommißbesitzer, Ritterschaftsrat; deutschnationales Mitglied des Reichsrates und des Reichstages.

Friedrich von Berg: Präses der ostpreußischen Provinzialsynode; Rittergutsbesitzer und Wirklicher Geheimer Rat, kgl. Kammerherr, Offizier im 1. Garde-Regiment z. F., vor der Revolution Mitglied des Herrenhauses, Landrat, Landeshauptmann und Oberpräsident von Ostpreußen, schließlich

³⁶⁾ Reinhard Mumm: Der christlich-soziale Gedanke. Bericht über eine Lebensarbeit in schwerer Zeit (Berlin 1933)

bis Oktober 1918 Chef des Zivilkabinetts Wilhelms II., seit 1919 deutschnationales Mitglied und Vorsitzender des ostpreußischen Provinziallandtages, von 1921 bis 1927 Generalbevollmächtigter des preußischen Königshauses, 1. Vorsitzender der Deutschen Adelsgenossenschaft (Adelsmarschall), Kommandator des Johanniterordens usw. usw.

Der Einfluß und die Befugnisse dieses „engeren Ausschusses“ des Kirchensenats waren beträchtlich. U. a. war er maßgeblich beteiligt an den Ernennungen der Generalsuperintendenten in der Kirche der APU. Bei der skizzierten biographischen Prägung seiner Mitglieder ist es nicht erstaunlich, daß es in der ganzen Zeit der Weimarer Republik, soweit ich sehe, nicht einen Generalsuperintendenten gegeben hat, der, wenn er sich zu politischen Fragen äußerte, dies anders als mit deutlich erkennbarer Sympathie für die antirepublikanische, antidemokratische und antisozialistische Rechte tat.

Auch außerhalb Preußens war das nicht viel anders. Präsidien der Synoden waren, um ein paar Beispiele zu nennen, in Thüringen Friedrich von Eichel-Streiber: großherzoglicher Kammerherr, Rittergutsbesitzer und Industrieller, Fraktionsvorsitzender der DNVP im Thüringer Landtag; in Mecklenburg-Schwerin Adolf Langfeld: bis zur Revolution mecklenburgischer Staatsminister und Minister des großherzoglichen Hauses, nach 1918 Beauftragter des ehemaligen Großherzogs in der sich über ganz Deutschland erstreckenden „Vereinigung der fürstlichen Verwaltungen“; in Anhalt Willy Knorr: Finanzdirektions-Präsident, von 1924 bis 1926 deutschnationaler Ministerpräsident, 1932/33 erneut Minister als Vertreter der DNVP in ihrer Koalitionsregierung mit der NSDAP; er war damals gleichzeitig Vorsitzender des Evangelischen Landeskirchenrats für Anhalt (heute würden wir sagen: Kirchenpräsident).

Es gab einige wenige Ausnahmen von der Regel, daß die leitenden Männer der evangelischen Landeskirchen Deutschlands in den Jahren der Weimarer Republik die deutschnationale Politik entweder führend mitbestimmten, trugen und gestalteten oder daß sie mindestens mit dieser Politik kräftig sympathisierten. Aber man muß schon sehr gründliche Forschungen anstellen, um solche Ausnahmen zu finden. Ich bin bisher auf drei gestoßen: der Präsident des Konsistoriums der Rheinprovinz, Hans Freiherr von der Goltz, und der oldenburgische Oberkirchenratspräsident Heinrich Tilemann waren Mitglieder der Deutschen Volkspartei; der Präses der Pfälzischen Landessynode, Justizrat Richard Müller, war demokratischer Abgeordneter des

bayrischen Landtages und seit 1928 Landesvorsitzender der Deutschen Demokratischen Partei in der Pfalz.³⁷⁾

Für das Gesamtbild sind solche Erscheinungen am Rande ohne Relevanz, zumal hier nicht die Frage einer formalen Parteimitgliedschaft zur Debatte steht, sondern die der allgemeinen Persönlichkeitsprägung und -haltung. Wer in dieser Beziehung als besonders qualifiziert für eine leitende Tätigkeit im kirchlichen Dienst galt, das kann man gut an den Verhältnissen in der Thüringer Landeskirche nach 1918 erkennen. Dort hatte die Revolution eine Entwicklung in Gang gesetzt, die zu einer tatsächlichen Neuordnung der Kirche führte, jedenfalls in organisatorischer Hinsicht. Während es im übrigen Deutschland kaum irgendwo Veränderungen der territorialkirchlichen Grenzen gab, schlossen sich 1919/20 von den sieben bis dahin selbständigen Kirchen der thüringischen Kleinstaaten sechs zur Thüringer evangelischen Kirche zusammen. Die Verfassung der neugebildeten Landeskirche wurde in den folgenden Jahren oft als eine der modernsten und freiheitlichsten im ganzen deutschen Protestantismus gerühmt oder auch kritisiert, je nach dem Standort dessen, der über sie urteilte.³⁸⁾ Zum Landesoberpfarrer dieser „neuen“ Kirche wurde Wilhelm Reichardt gewählt, ein Geistlicher, der durch seine Herkunft, seinen Bildungsgang und seine bisherige amtliche Tätigkeit so eng wie nur möglich mit den „alten“ Verhältnissen verbunden war. Er stammte aus einer in Thüringen weitverzweigten Familie von Großgrundbesitzern und hohen Verwaltungsbeamten, war 1900, im Alter von 29 Jahren, herzoglicher Hofprediger in Altenburg geworden und hatte weder vorher noch nachher als Pfarrer jemals ein anderes Milieu kennengelernt als eben das der Hofgemeinde des Herzogtums Sachsen-Altenburg.

Über die Maßstäbe, nach denen er seine nichttheologischen Mitarbeiter auswählte, hat sich Reichardt später in autobiographischen Aufzeichnungen geäußert.³⁹⁾ Für den Posten des

³⁷⁾ Die vorstehenden Angaben sind entnommen dem „Reichshandbuch der Deutschen Gesellschaft“, 2 Bände (Berlin 1930/31), Degeners Zeitgenossenlexikon „Wer ist's?“, IX. Ausgabe (Berlin 1928) und X. Ausgabe (Berlin 1935), sowie dem Nachschlagewerk „Deutsche Wirtschaftsführer“, bearbeitet von Georg Wenzel (Hamburg, Berlin, Leipzig 1929)

³⁸⁾ Rudolf Herrmann: Thüringische Kirchengeschichte, Band II (Weimar 1947), S. 625

³⁹⁾ Aus den Lebenserinnerungen von D. Wilhelm Reichardt, Eisenach, Landesbischof i. R. Zusammengestellt ... von seinem Sohn Dr. jur. Dr. rer. pol. Erich W. Reichardt (Schreibmaschinenmanuskript, 3 Bände; in der Bücherei des Landeskirchenamtes Eisenach)

leitenden Juristen, der zugleich Stellvertreter des Landesoberpfarrers sein sollte, wurden zunächst „meist pensionierte frühere hohe Beamte“ ins Auge gefaßt – ein Oberregierungsrat, ein Staatsrat, ein herzoglicher Staatsminister. Schließlich fiel die Wahl auf einen Staatsanwalt, den Reichardt als einen „im Kampf gegen die Sozialdemokratie schneidigen Mann“ kennengelernt hatte.⁴⁰⁾ Leiter der Finanzabteilung wurde ein Beamter der Großherzoglichen Schatullverwaltung. Bei der Vorstellung hatte er einen guten Eindruck auf den Landesoberpfarrer gemacht. Aber dieser wollte ganz sicher gehen. „Wir erkundigten uns telefonisch noch bei dem Hofmarschall des Großherzogs, der ihn auch sehr lobte...“⁴¹⁾ Für das neugeschaffene Predigerseminar in Eisenach wurde als „Hausdame“ die Tochter eines Generals verpflichtet, bisher Lehrerin in einem adligen Stift. „Ich hatte persönlich zuvor in Altenburg im Stift bei der mir von früher wohlbekannten Pröpstin... vorgesprochen und beste Auskunft über die Genannte erhalten.“⁴²⁾ Bis zur Besetzung von beinahe schon subalternen Stellen wurde immer nach dem gleichen Prinzip verfahren. Die Neuordnung der Thüringer Kirche sah als Leiter für die Verwaltung der Superintendenturen „Kirchmeister“ vor. „Ich warb mir dafür den früheren Regimentskommandeur... Generalmajor Freiherr v. ...“⁴³⁾

Von einzelnen Landeskirchen zur allgemeinen Situation des deutschen Protestantismus nach der Novemberrevolution zurückkehrend, sei schließlich noch dies erwähnt: Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages, des höchsten beschließenden Gremiums für die Gesamtvertretung der deutschen evangelischen Landeskirchen, war seit 1921 der Präsident der bayrischen Synode, Wilhelm Freiherr v. Pechmann, königlicher Kämmerer und Geheimer Hofrat, Major d. R. im Bayr. Inf.-Leibregiment, Präsident der bayrischen Handelsbank und Mitglied des Zentralaussschusses der Reichsbank. Pechmanns Nachfolger wurde 1930 der Präsident der sächsischen Landessynode, Woldemar Graf Vitzthum von Eckstädt, Generalleutnant a. D., erzogen im Kadettenkorps, geprägt vom Geist des sächsischen Leibgrenadier-Regiments, bei Kriegsende Divisionskommandeur.³⁷⁾ In der Tat – v. Arnim-Kröchlendorff hatte mit seiner auf dem Dresdener Kirchentag 1919 getroffenen Feststellung nicht nur für den

⁴⁰⁾ a. a. O., II/S. 215

⁴¹⁾ a. a. O., II/S. 16 f.

⁴²⁾ a. a. O., II/S. 43

⁴³⁾ a. a. O., I/S. 237

Augenblick, sondern auf Dauer recht behalten: Die Revolution hatte sich auf die Kirche nicht miterstreckt.

Ich weiß nicht, ob es nötig ist, das zu betonen, ich möchte es aber jedenfalls ausdrücklich sagen, damit keine Mißverständnisse entstehen: Wenn man auf diese Zusammenhänge aufmerksam macht, dann geht es nicht um Denunziationen oder um die Entlarvung von Verschwürungen. Manche der erwähnten Männer haben nach 1933 in der Bekennenden Kirche eine bedeutende und rühmliche Rolle gespielt. Es gab unter ihnen charaktervolle, sympathische, von Menschenliebe erfüllte Persönlichkeiten (freilich auch manche, von denen man das nicht sagen kann). Liest man z. B. heute die Bücher, in denen Walter Michaelis⁴⁴⁾ oder Reinhard Mumm Bilanz über ihre Lebensarbeit gezogen haben, so spürt man stark, daß hier ernsthafte Männer in einer Art sprechen, die dem Ernst der von ihnen behandelten Fragen angemessen ist, auch und gerade dann, wenn man alles unter einem anderen Aspekt sieht, von ganz anderen Prämissen ausgeht und kaum eins ihrer Urteile für richtig hält. Von den unmittelbaren Zeitgenossen ist dieser Widerspruch wohl noch stärker empfunden worden. So sagt Emil Fuchs von v. Eichel-Streiber, er sei ein Mann gewesen, dessen Charakter von allen geachtet wurde und der sich immer als ein sehr gerechter, vornehmer Leiter der Synodalverhandlungen bewährt habe. Jedoch, so fährt er fort: „Dem Volke in Thüringen... war er bekannt geworden als einer der Führer der streng Konservativen, als ein kirchlich und sozial gesinnter Großkapitalist, der in die Enge dieser Gedanken und Überzeugungen leidenschaftlich stark gebannt war.“ Es sei wie mit dem Hahn auf dem Kirchturm gewesen, der anzeigt, woher der Wind weht, – so hätte die Besetzung des Präsidentenposten im Landeskirchentag angezeigt, woher der Wind in der Kirche wehte.⁴⁵⁾

Diese Feststellung auf unseren gesamten Gegenstand bezogen, heißt das: Es geht bei der Erörterung der hier aufgeworfenen Fragen nicht um moralische Urteile über Personen, sondern um die Beschreibung von Strukturen. Und da ist nun zu sagen: In Bezug gesetzt zu allen vergleichbaren Sozialgebilden, waren die Leitungsgremien des deutschen Protestantismus nach der Novemberrevolution, was die Herkunft, die geistige Prägung und die politische Haltung ihrer Repräsentanten anlangt, die im konservativen und reaktionären Sinne homogensten, die es damals in Deutschland

⁴⁴⁾ Walter Michaelis: Erkenntnisse und Erfahrungen aus fünfzigjährigem Dienst am Evangelium (Gießen 1939; 21949)

⁴⁵⁾ Emil Fuchs: Mein Leben, Band II (Leipzig 1959), S. 154 f.

gab → vergleichbar wohl nur noch mit dem Offizierskorps der Reichswehr. Das hatte verschiedene fatale Folgen.

Einmal wurden die evangelischen Kirchen nach 1918 sehr rasch zum Hort und zur Hoffnung aller Schichten des deutschen Mittel- und Kleinbürgertums, die durch den Ausgang und die Folgen des Krieges – vor allem durch die Inflation – in eine schwere soziale und geistige Krise gestürzt worden waren und die den Ausweg aus dieser Krise nicht in Richtung nach links, sondern nach rechts suchten. Diese Schichten wurden zum Hauptreservoir, aus dem später die NSDAP ihre Mitglieder und Wähler zog. Günther Dehn weist in seiner „Proletarischen Jugend“ auf ein Erlebnis hin, das für diesen Zusammenhang erhellend ist: „Ein Hausbesitzer erklärte mir einmal: man kann heutzutage nicht weit genug rechts stehen, da bin ich auch kirchlich positiv geworden.“ Eine solche Äußerung, meint Dehn, sei charakteristisch gewesen für die Stimmung der meisten Angehörigen dieser sozialen Schicht nach der Revolution.⁴⁶⁾

Eine andere Folge der kirchlichen Entwicklung nach 1918 war es, daß viele Weltkriegsoffiziere, die erbitterte Feinde der Republik waren und die sich nach dem Krieg einen Beruf wählen mußten, Theologie studierten. Sie meinten, als Pfarrer in eine Position zu kommen, von der aus sie wirkungsvoll für die Restauration der vorrevolutionären Verhältnisse würden arbeiten können. Martin Niemöller hat in seinem Buch „Vom U-Boot zur Kanzel“ die Mentalität dieser ehemaligen Offiziere, die sich dem Theologiestudium zuwandten, anschaulich beschrieben.⁴⁷⁾ Die Revolution war ihnen „das Verbrechen von 1918“ (S. 133). Sie hofften, „daß vielleicht sehr bald ein zweiter Umsturz die Schande des 9. November wieder abwaschen würde“ (S. 139). Wenn sich Niemöller erinnerte: „Nur eins war mir damals vom ersten Augenblick an deutlich, daß mich von dieser ‚Revolution‘ und ihren offenen und versteckten Drahtziehern eine Welt schied und in alle Zukunft scheiden würde“ (S. 143), so drückte er damit ein Gefühl aus, das nach dem 9. November 1918 unzählige junge Männer beherrschte, die entweder als Theologiestudenten freiwillig in den Krieg gezogen und Reserveoffiziere geworden

waren oder die nun als bisherige aktive Offiziere überlegen mußten, wie sich ihr künftiger Lebensweg gestalten sollte.

Offizier konnten die meisten nicht bleiben, und auch mancher von denen, für die es vielleicht diese Möglichkeit gegeben hätte, wollte es nicht, weil er es nicht fertigbrachte, „dem neuen Staat, dessen Grundlinien schon erkennbar wurden, als Soldat zu dienen“ (S. 150). Aber auch als Beamter wäre man auf die Republik vereidigt worden. „In Deutschland konnte ich nur als Privatmann, jedenfalls nicht in irgendeinem öffentlichen Dienst leben“, schreibt Niemöller (S. 150). „Und wenn ich einen wirklichen Beruf haben wollte, so konnte es nur einer sein, der die Möglichkeit, an einer ernsthaften Erneuerung unseres Volkes mitzuwirken, offenließ oder in sich schloß.“ Bauer konnte man werden, denn „mußte die deutsche Wiedergeburt nicht, wenn sie überhaupt kommen sollte, von einem gesunden, freien und frommen Bauerntum ausgehen?!“ (S. 151) Doch noch mehr Möglichkeiten boten das Studium der Theologie und der Beruf des Pfarrers: „Es war kein eigentlich theologisches Interesse, was dahintersteckte und den Ausschlag gegeben hätte“ (S. 163). Den Ausschlag gab vielmehr die Überzeugung: Als Pfarrer „konnte ich... meinem Volk aus ehrlichem und geradem Herzen dienen; und damit konnte ich ihm vielleicht mehr und besser helfen in seiner trostlosen völkischen Lage, als wenn ich still und zurückgezogen nur einen Hof bewirtschaftet hätte, wie ich mir das gedacht hatte“ (S. 163).

Die Zeit des Studiums trug im allgemeinen kaum dazu bei, daß solche Ansichten sich wandelten. „Gleich zu Beginn des Semesters hatten ein paar ehemalige Offiziere begonnen, nationalgesinnte Studenten in einer deutsch-nationalen Studentengruppe zu sammeln“, berichtet Niemöller, „und da ich für das eigentliche Korporationsstudententum wegen meines ‚vorgerückten Alters‘ keine rechte Neigung mehr aufbringen konnte, widmete ich mich in den Stunden, die mir übrigblieben, ganz dieser Aufgabe“ (S. 170). Bald riefen die Freikorps, später dann die Schwarze Reichswehr, schließlich die NSDAP, und auch die Theologiestudenten kamen in großer Zahl⁴⁸⁾. Belege dafür gibt es die Fülle. Nach 1933 veröffent-

⁴⁶⁾ Günther Dehn: Proletarische Jugend. Lebensgestaltung und Gedankenwelt der großstädtischen Proletarierjugend (Berlin 1929), S. 28

⁴⁷⁾ Martin Niemöller: Vom U-Boot zur Kanzel (Berlin 1934). Die Seitenangaben im Text dieses und der folgenden Absätze beziehen sich auf dieses Buch.

⁴⁸⁾ Daß in einem oft von blankem Haß gegen die Revolution und die Republik bestimmten Klima auch der einfachste menschliche Anstand leicht verlorengehen konnte, ist nicht erstaunlich. In Harald Poelchau Aufzeichnungen zur Autobiographie und Zeitgeschichte findet sich die folgende Passage (Die Ordnung der Bedrängten, Berlin 1963, S. 19 f.): „Ich erinnere mich an den Tag der Ermordung Rathenaus. Beim Mittagessen am

lichten die Pfarrervereine und Kirchenleitungen als Beweis für die „nationale Zuverlässigkeit“ der Pfarrerschaft, wie man das nannte, lange Listen mit den Namen der Geistlichen, die Mitglieder von Freikorps und anderen rechtsextremistischen „Kampf- und Wehrverbänden“ gewesen waren. Ich habe hier aber bewußt gerade auf Niemöllers Selbstzeugnis zurückgegriffen und will mich auch auf dieses allein beschränken, nicht zuletzt, weil sich von ihm aus auch Linien in eine andere Richtung ziehen und Reflexionen auf einer anderen Ebene anstellen lassen. Die Kraft des Evangeliums und der Ruf in die Nachfolge Jesu können alle soziologisch und psychologisch bedingten Determinationen zerbrechen. Sie können den Menschen von Grund aus verwandeln, ihn auf Wege und zu Entscheidungen führen gegen sein „Fleisch und Blut“, gegen alle natürlichen Sympathien und Aversionen, gegen stärkste Einflüsse des Milieus und der Klassenideologie. Wo wäre das in unserem Jahrhundert besser zu erkennen als gerade an dem Beispiel, das wir an und mit Martin Niemöllers Leben vor Augen haben?

Doch, wie gesagt, dies liegt auf einer anderen Ebene, als es die der historischen Forschung und der soziologischen Analyse ist. Es ist, menschlich gesprochen, die Ausnahme von gültigen Regeln. Gerade an dem hier erörterten Gegenstand läßt sich das gut zeigen. Denn die dritte – und allgemeinste – Folge der geistigen und politischen Haltung der Führungskräfte im deutschen Protestantismus nach der Novemberrevolution war es, daß alle Versuche, die Christen und Kirchen auf den Weg der Selbstprüfung und der Buße, der Umkehr und der Neuorientierung zu führen, leicht abgewiesen oder von vornherein blockiert wurden – ohne jede theologische Begründung, allein mit Hilfe der kirchlichen Apparate.

großen gemeinsamen Tisch wurde die Tatsache berichtet. Einer der Kommilitonen reagierte: „Ein Glück, daß das Schwein tot ist.“ Darauf erhob sich der Älteste von uns, ein früherer Offizier, erklärte, mit Leuten von solcher Gesinnung könne er nicht essen, und verließ den Raum.“ Poelchau berichtet das, weil ihm „dieses Zeichen von Mut, Härte und Menschlichkeit“ unvergeßlich geblieben sei. Aber was für ein Bild von der Mentalität des bürgerlichen Durchschnittsstudenten vermitteln diese Sätze! Der den Mord an Rathenau als „ein Glück“ bezeichnete, hatte doch wohl vorausgesetzt, daß alle Anwesenden – Theologiestudenten in Bethel – seine Ansicht teilten. Denn was für einen Sinn könnte sonst der Hinweis auf den Mut dessen haben, der gegen die Äußerung protestierte?

V.

War bisher von den beiden Gruppen die Rede gewesen, aus denen die leitenden Männer der evangelischen Kirchen nach 1918 kamen, so ist nämlich zu sagen, daß es im deutschen Protestantismus auch andere Reaktionen auf die Novemberrevolution gab als die bisher beschriebenen. Eine dritte, ziemlich diffuse, heterogene und instabile Gruppe bildeten die Vernunftrepublikaner und Zwangspazifisten. Zu ihr gehörten nicht wenige, die bis 1917/18 Monarchisten und Annexionisten gewesen waren, die sich aber nun auf den Boden der durch die Revolution geschaffenen Tatsachen stellten. Sie taten das zwar ohne Begeisterung, aber doch bis zu einem gewissen Grade engagiert, da die Revolution nicht, wie sie gefürchtet hatten, eine proletarisch-sozialistische geworden, sondern eine bürgerlich-demokratische geblieben war. Sie bejahten und unterstützten die Republik als Damm gegen die proletarische Revolution. Was der spätere Stresemann in der Politik war, das waren diese Vernunftrepublikaner in der Kirche, oder genauer gesagt: im Vorfeld und Einflußbereich der evangelischen Kirche, denn in den leitenden Behörden wären sie kaum vertreten.

Andere hatten während des Krieges „gemäßigte“ Positionen vertreten, jedenfalls nachdem die Euphorie vom Sommer und Herbst 1914 vorüber war. Vor allem im letzten Kriegsjahr hatten sie die abenteuerlichen Kriegsziele und exorbitanten Weltherrschaftsphantasien der „Vaterlandspartei“ kritisiert und bekämpft. Sie hatten dem Ende 1917 u. a. von Friedrich Meinecke und Ernst Troeltsch begründeten „Volksbund für Freiheit und Vaterland“ angehört oder diesem doch mindestens sehr nahe gestanden⁴⁹⁾. Sie wollten, daß der imperialistische Krieg durch einen imperialistischen Frieden beendet werde, durch einen Frieden auf der Basis des Status quo ante – ohne Annexionen und Kriegsschädigungen, aber natürlich auch ohne Verlust von Machtpositionen und Einflußsphären des imperialistischen Deutschlands und vor allem ohne tiefere Wandlungen im Gesellschaftsgefüge der europäischen Staaten. Manche dieser Vorstellungen berührten sich mit dem Programm eines „Ethischen Imperialismus“, das Prinz Max von Baden entwickelt⁵⁰⁾, oder

⁴⁹⁾ vgl. Mehnert, a. a. O., S. 61 ff.

⁵⁰⁾ vgl. Prinz Max von Baden: Erinnerungen und Dokumente (Stuttgart, Berlin und Leipzig 1927), S. 249 ff. (= Kapitel II/5: Der „Ethische Imperialismus“); dazu Joachim Petzold: „Ethischer Imperialismus“. Eine Studie über die

mit Überlegungen, wie sie Walther Rathenau besonders seit 1916 bei verschiedenen Gelegenheiten angestellt hatte. Rathenau meinte damals, daß „die Partie... nicht zu gewinnen, — aber auch nicht zu verlieren“ wäre und daß darum eine Art neuer Friede von Hubertusburg (der 1763 den Siebenjährigen Krieg beendet und den Vorkriegsbesitzstand Preußens bestätigt hatte, unter Einschluß Schlesiens, das zwanzig Jahre zuvor erobert worden war) das allein realistische, aber auch das optimale Ziel für die deutsche Politik sein sollte⁵¹). Überhaupt entdeckt man verblüffende Parallelen, wenn man Rathenaus Reden, Briefe und Memoranden aus dieser Zeit etwa mit den von Ernst Troeltsch geschriebenen „Spektator-Briefen“⁵²) vergleicht — gerade auch was die Befürchtungen beider hinsichtlich möglicher Änderungen im gesellschaftlichen Grundlagengefüge Deutschlands anlangt.

Eine die Haltung dieser Kreise vor und nach der Revolution knapp zusammenfassende Beschreibung findet man in der Autobiographie von Friedrich Rittelmeyer. Dort heißt es:

„Wenn ich heute zurückblickend mich frage, in welcher Stimmung ich die Revolution des Jahres 1918 erlebt habe, so ergibt sich mir ein Doppeltes. Auf der einen Seite stand ich erschüttert unter dem Eindruck: Es ist die Schuld der rechtsstehenden Kreise, daß es so weit gekommen ist; man hat es an Einsicht und an gutem Willen vor allem gegenüber der

politische Konzeption des Kreises um den Prinzen Max von Baden am Vorabend der deutschen Frühjahrsoffensive von 1918 (in: Politik im Krieg 1914–1918. Studien zur Politik der herrschenden Klassen im ersten Weltkrieg — Sammelband. Hgg. von der Arbeitsgruppe „Erster Weltkrieg“ im Institut für Geschichte an der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin unter Leitung von Fritz Klein; Berlin 1964; S. 204 ff.)

⁵¹) vgl. den Brief Rathenaus an Wilhelm Schwaner vom 21. 10. 1916, in: Walther Rathenau, Briefe, I. Band (Dresden 1926), S. 22 f., und Rathenaus Tischrede bei der Feier seines 50. Geburtstages am 29. 9. 1917, in: Walter Rathenau, Gesammelte Reden (Berlin 1924), S. 24; ferner Harry Graf Kessler: Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk (Berlin-Grünwald 1928), S. 241 ff., S. 268 ff.

⁵²) Ernst Troeltsch: Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/22 (Tübingen 1924); vgl. Achim v. Borries: Patriotismus und geschichtliche Einsicht. Zu Ernst Troeltsch's „Spektator-Briefen“ (in: Stimme, Frankfurt a. M. 7/1965, Sp. 205 ff.). v. Borries nennt die Spektator-Briefe treffend eine Chronik der Gegenrevolution zwischen 1919 und 1922 und einen „der erhellendsten zeitgenössischen Beiträge zur Soziologie und Psychologie der deutschen Restauration und des deutschen Präfaschismus nach 1918“ (Sp. 209 f.).

Arbeiterschaft durchaus fehlen lassen. Ich habe damals diesen Kreisen, so weit mein Einfluß reichte, oft gesagt, zum Beispiel am Tag des Kapp-Putsches: Ihr werdet niemals mehr einfach das Alte zurückbringen können, und ihr werdet euch selbst niemals halten können, wenn ihr nicht eine großzügige soziale Gesinnung und ein wegweisendes soziales Programm in die Geschichte hineinstellt. Es war tröstlos. Auf der anderen Seite aber war meine brennende Sorge: Wenn nur der Bolschewismus nicht in Deutschland zur Herrschaft kommt! Von Rudolf Steiner waren mir schon 1917 die Augen aufgetan worden, welche Weltgefahr hier im Anzug ist. So blickte ich auf alles, was ihr entgegenwirken konnte, und hoffte: kann dies Äußerste vermieden werden, insbesondere die Diktatur Rußlands in Deutschland, dann besteht immer noch die Möglichkeit, das Staatsschiff wieder herauszusteuern. — Von diesen beiden Stimmungen trat vor der Revolution mehr die erste hervor, nach der Revolution mehr die zweite.

In diesem Sinn versuchte ich zu wirken, in Gesprächen, in Vorträgen, in Artikeln.⁵³)

Ähnlich hat Otto Baumgarten in den ersten Jahren nach 1918 gedacht und argumentiert. Am klarsten aber sah und formulierte das Problem, um das es bei alledem ging, doch immer wieder Ernst Troeltsch, der gelegentlich in den „Spektator“-Briefen“ feststellte: Das „befäuhete Bürgertum“ hätte sich sehr bald nach der Revolution „ernannt“ und „die Demokratie als Schutz gegen die Diktatur des Proletariats“ verlangt. Damit aber wären die 1919/20, nach der Liquidierung der Ansätze für ein Räte-system und nach den Wahlen zur Nationalversammlung, getroffenen Verfassungsbestimmungen zu Stützfeilern einer Art von Demokratie geworden, die „im Grunde ein antirevolutionäres, ordnungsstiftendes, der Diktatur des Proletariats entgegengesetztes Prinzip“ war. „Nur Kurzsichtige konnten triumphieren und meinen, das Ziel von 1848 sei jetzt erreicht“, sagte Troeltsch. „Nein, was 1848 ein kühnes Fortschrittsunternehmen war, das war jetzt eine konservative Retardierung und Bewältigung der Revolution, das Mittel, den Gegnern der Revolution legale Betätigung und steigenden Einfluß zu sichern.“⁵⁴) Bemerkenswerte Kommentare zur Bedeutung und zu den Folgen dieser Lage findet man in der materialreichen Studie von Günter Wirth „November 1918 — November 1968“, die das Phänomen des temporären Vernunftrepublikanismus ausführlich

⁵³) Friedrich Rittelmeyer: Aus meinem Leben (Stuttgart 1937), S. 396 f.

⁵⁴) Troeltsch, a. a. O., S. 46

behandelt (allerdings ohne daß dieser Begriff verwendet wird).⁵⁵⁾

Neben dem an grundsätzlichen Fragen der Gesellschaftsstruktur und -entwicklung orientierten Vernunftrepublikanismus gab es auch einen weniger prinzipiell und mehr pragmatisch begründeten. Ein gutes Beispiel dafür bildet ein Brief Adolf von Harnacks vom Herbst 1925, in dem er, auf die Entwicklung seit der Revolution zurückblickend, u. a. schreibt:

„Ich stellte mich nun auf den Boden der Verfassung, weil ich wirken und versuchen mußte, im Vereine mit Anderen soviel Güter der Vergangenheit auf den neuen Boden zu verpflanzen als irgend möglich. In diesem Sinne habe ich in Weimar mit Naumann und Anderen an den Paragraphen über Kirche, Schule und Wissenschaft gearbeitet, und es ist wenigstens etwas Leidliches zustande gekommen ... Bei diesen Verhandlungen und anderen ... habe ich viel mehr Verstand und guten Willen gefunden, als ich erwartete. Hätte ich abwarten sollen bis eine bessere Demokratie sich bildete, hätte ich mich auf eine ideologische Kritik zurückziehen sollen? ... der Ideologe wird kein Vaterland mehr vorfinden, das er nach seinem Plan formen kann, wenn er sich aus der Gegenwart zurückzieht. Welche Privatmeinungen ich über die beste Verfassung habe, darf nicht den Boden meines Baues bilden, solange in dem Gegebenen noch ein Fuß breit anständigen Landes ist. Auf dieses Stück muß ich mich stellen, dort bauen und neues Land zu gewinnen suchen.“⁵⁶⁾

Der Vernunftrepublikanismus war eine ausgesprochene Übergangs- und Defensivposition, meist aus Schockreaktionen und Furcht vor der Zukunft geboren, keine Überzeugung, die auf positive Werte gegründet war, geschweige denn eine werbkräftige Idee. Daß er kaum auch nur kurzfristig als Grundlage für die Bildung einer kohärenten Gruppe geeignet war, zeigte sich schon bei den Reichstagswahlen von 1920. Die Deutsche Demokratische Partei verlor damals über die Hälfte der Stimmen und Mandate, die sie anderthalb Jahre zuvor bei den Wahlen zur Nationalversammlung gewonnen hatte,

⁵⁵⁾ Günter Wirth: November 1918 – November 1968. Eine geschichtliche Studie und zeitgemäße Betrachtung (Berlin 1968), S. 16 ff. Wirth ist in diesem Essay zwar nicht primär an kirchengeschichtlichen und kirchensoziologischen Fragestellungen interessiert. Aber er erörtert wichtige Probleme der Sozialpsychologie des deutschen Bürgertums, der Ideologiegeschichte und -kritik und entwickelt dabei Gesichtspunkte, deren Beachtung auch für Untersuchungen zu dem speziellen Thema „Protestantismus und Novemberrevolution“ hilfreich ist.

⁵⁶⁾ Brief Harnacks an Wilhelm Stapel vom 24. 9. 1925; zitiert bei Agnes von Zahn-Harnack: Adolf von Harnack (Berlin-Tempelhof 1936), S. 483 f.

als das „betäubte Bürgertum“ unter ihren Fittichen Schutz suchte vor einer sozialistischen Demokratie. Nachdem ihre Befürchtungen sich als gegenstandslos erwiesen hatten, liefen die im Winter 1918/1919 zu Vernunftrepublikanern gewordenen deutschen Bürger schnell wieder auseinander. Die meisten von ihnen wanderten nach rechts ab oder zurück. Im protestantischen Durchschnittsmilieu war das die Regel. „Die betäubendste Erfahrung dieser Jahre war“, schreibt Christian Geyer in seinen Erinnerungen, „daß die vielen plötzlich in der Revolution ihr demokratisches Herz entdeckten und daß sich dieses alsdann in das konservative nicht nur zurückverwandelte, sondern hinaufentwickelte.“⁵⁷⁾

Andere aber wurden Überzeugungsdemokraten. Das gilt vor allem für eine Reihe von Theologieprofessoren. Martin Rade, Rudolf Otto und Ernst Troeltsch waren bereits Abgeordnete des verfassungsgebenden preußischen Landtages gewesen; Wilhelm Bousset und Otto Baumgarten hatten sich für die DDP um ein Mandat in der Nationalversammlung beworben, waren allerdings nicht gewählt worden⁵⁸⁾. Alle fünf hatten Beiträge für den im Frühjahr 1919 von Friedrich Thimme und Ernst Rolffs herausgegebenen Sammelband „Revolution und Kirche“ geschrieben,⁵⁸⁾ die einen guten Eindruck von den Stärken wie von den Schwächen ihrer Position vermitteln. Stark, überzeugend und nicht zu widerlegen waren die kirchenkritisch-historischen Teile ihrer Untersuchungen. Aber die Überlegungen zum künftigen Zustand der Kirche waren oft unsicher, vage, manchmal einfach unreal, und sie gingen weit auseinander. Was sie verband, war nicht ein nach vorn weisendes Programm, sondern eine antiklerikale Grundstimmung und die Überzeugung, daß der Auftrag der Kirche Dienst in der Welt und für die Welt ist, daß sie diesen Auftrag preisgibt, wenn sie nach Herrschaft strebt oder sich nur um ihre Rechte, ihren Einfluß, ihre „Belange“ sorgt, daß darum eine gründliche Reform des kirchlichen Lebens nötig wäre, nicht nur oberflächliche Änderungen ihrer Verfassung und Organisation, und daß eine solche Reform nur „von unten“, von mündigen Gemeinden und gegen die etablierte Bürokratie in den Kirchenbehörden durchgesetzt werden könnte.

Dies alles war nicht frei von Widersprüchen. Man kann das gut an dem Vortrag erkennen, den Arthur Titius auf dem

⁵⁷⁾ Christian Geyer: Heiteres und Ernstes aus meinem Leben (München 1930), S. 243

⁵⁸⁾ vgl. Anm. 31

Dresdener Kirchentag über „Evangelisches Christentum als Kulturfaktor“ hielt⁵⁰⁾. Titius entwarf kein revolutionäres Konzept. Auch er dachte an die Rechte der Kirche als Organisation und wollte, daß sie juristisch gesichert werden sollten. Von ihm war bereits am 18. November 1918 ein „Volkskirchenbund“ gegründet worden mit der erklärten Absicht, „den kirchlichen Wünschen politischen Nachdruck zu verschaffen“⁶⁰⁾ — die Organisation des Bundes sollte sich der Gliederung der Wahlkreise für die Nationalversammlung anpassen — und „die Kirche vor gewaltsamen Eingriffen des Staates zu schützen“. Aber Titius wollte auch und vor allem, daß die Kirche sich geistlich erneuere, daß sie sich entschieden von Nationalismus und Revanchedenken abkehre. In Dresden sagte er:

„Wir, deren Waffen die ganze Welt in Schranken hielten, sollen lernen, waffenlos durch eine waffenstarrende Welt zu gehen. Wir deutschen Christen wollen alle Rachedenken ertöten; wir wollen, weil Gott es jetzt will, das Ideal der Militärmacht begraben. Wir wollen ehrlich für den Völkerbund eintreten, indem wir, was Gottes Walten uns durch unsere Geschichte aufgezwungen hat, freiwillig zu unserer höchsten Aufgabe erwählen. Wer könnte leugnen, daß auch hier ein höchstes Ideal und eine wertvollste Aufgabe winkt? Hat doch Deutschland Jahrhunderte hin sein größtes Ansehen nicht Feldherren und Fürsten, sondern geistigen Helden verdankt. Wenn Gerechtigkeit und Liebe sich so mächtig schon erwiesen haben, wo sie nichts als Worte waren, wie mächtig müssen sie wirken, wenn die Lebenswirklichkeit eines großen Volkes wie des deutschen dahinter steht! Sollte es wirklich Gottes Wille sein, die Welt zu der neuen Kultur-epoche einer wahrhaften Völkergemeinschaft zu führen, und sollte es Deutschlands Aufgabe sein, damit vollen Ernst zu machen, so würde die Erreichung dieses Zieles durch unsern tiefen Fall nicht zu schwer erkauft sein.“⁶¹⁾

Das Protokoll verzeichnet, daß diese Darlegungen „Bewegung“, „Unruhe“ und „Widerspruch“ bei den Kirchentagsteilnehmern ausgelöst hätten. Unterstützt wurden solche Gedanken in den Vertretungskörperschaften der oberen Ebene fast nur von einigen Theologieprofessoren, deren Einfluß auf das Ganze des kirchlichen Lebens nach der Revolution aber bald wieder ebenso schwach war wie vor 1918.

Die Grenzen zwischen den Vernunftrepublikanern und einer vierten Gruppe von Kirchenmännern, den Überzeugungs-

⁵⁰⁾ Verhandlungen des 1. DEK (Anm. 15), S. 145 ff.

⁶⁰⁾ Mehnert, a. a. O., S. 122

⁶¹⁾ Verhandlungen des 1. DEK (Anm. 15), S. 152

demokraten, waren fließend. Für diese Überzeugungsdemokraten war die positive Einstellung zur Revolution und zur Republik von vornherein keine pragmatische oder opportunistische, sondern eine Grundsatzentscheidung gewesen. Zu dieser Gruppe gehörten Teile des Kreises um „Die Christliche Welt“, vor allem Martin Rade selbst (aber keineswegs alle „Freunde der Christlichen Welt“), Theologen, die bereits vor dem Kriege in pazifistischen Verbänden mitgearbeitet hatten, besonders in der Deutschen Friedensgesellschaft oder in den verschiedenen Komitees zur Verständigung zwischen Deutschland und seinen Nachbarn, schließlich evangelische Christen, die während des Krieges ihre bisherigen Ansichten revidiert hatten. Für Einzelheiten verweise ich auf Johannes Rathjes Rade-Biographie⁶²⁾, auf die Lebenserinnerungen von Günther Dehn¹⁴⁾ sowie auf die Arbeiten von Mehnert⁵⁾ und Trebs⁶⁾. Als ein Kreis eigenen Gewichts und überregionaler Bedeutung ist hier auch die „Lose Vereinigung evangelischer Friedensfreunde“ zu nennen, zu der die meisten Unterzeichner des Friedenswortes deutscher Protestanten („Im Gedächtnismonat der Reformation...“) vom Herbst 1917 gehörten. Die Vereinigung bildete sich nach der Revolution zum „Bund Neue Kirche“ um, der später zu einer Wurzel des Bundes der religiösen Sozialisten wurde.⁶³⁾

Zwischen dem November 1918 und dem Frühjahr 1919 entstand eine ganze Reihe von Vereinigungen, die zum Teil auch Zeitschriften gründeten, in denen die Frage nach einer weitgreifenden Erneuerung der Kirche lebhaft diskutiert wurde — „Werkleute Gottes“, christliche Demokraten, Bruderschaften. Manche dieser Bildungen lösten sich bald wieder auf, andere gingen in größeren Bewegungen auf, einige behielten ihren Zusammenhalt und ihre Selbständigkeit durch die Jahre der Weimarer Republik, so das „Neuwerk“⁶⁴⁾. Mehnert hat diese Vereinigungen unter das Stichwort „Revolutionäre kirchliche Bestrebungen“ gestellt, für Trebs fallen sie mit unter den Begriff „November-Sozialismus“. Beides scheint mir miß-

⁶²⁾ Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade (Stuttgart 1952), S. 255 ff.

⁶³⁾ vgl. Walter Bredendiek: „Im Gedächtnismonat der Reformation...“ Die Vorgeschichte der „Erklärung deutscher Protestanten zur Friedensfrage“ vom Herbst 1917 (in: Evangelisches Pfarrerberblatt, Schwerin, 3/1967, S. 58 ff.)

⁶⁴⁾ Zum „Neuwerk“ vgl. v. a.: Hermann Schafft. Ein Lebenswerk. Hgg. in Verbindung mit einem Freundeskreis von Werner Kindt (Kassel 1960); auch Dehn, a. a. O. (Anm. 14), S. 230 ff.

verständlich. Revolutionär waren diese Bewegungen auch bei großzügiger Auslegung des Wortes im allgemeinen nicht (daß sie von den konservativen und reaktionären Kräfte im deutschen Protestantismus als revolutionär empfunden wurden, steht auf einem anderen Blatt), und die Vokabel „November-Sozialismus“ läßt sich wohl kaum von dem pejorativen Unterton befreien, der beinahe automatisch assoziiert wird, wenn man sie hört oder verwendet. Unmißverständlich dagegen ist es, wenn man sagt: Charakteristisch für diese Vereinigungen war der große Anteil, den Überzeugungsdemokraten an ihrer Gründung und Entwicklung hatten.

Die Überzeugungsdemokraten unterschieden sich von den Vernunftrepublikanern vor allem dadurch, daß sie die Republik nicht als Damm gegen links verstanden, sondern als Bollwerk gegen rechts, gegen die Restauration und Konterrevolution. Je mehr sich die Verhältnisse nach rechts entwickelten, desto entschiedener bekannten sie sich zu sozialfortschrittlichen und demokratischen Positionen. Deutlich zeigte sich das z. B. 1925, als einige evangelische Theologen öffentlich dazu aufriefen, bei den Reichspräsidentenwahlen für Wilhelm Marx und gegen Hindenburg zu stimmen. In einem anderen Zusammenhang habe ich zitiert, wie Otto Baumgarten das begründete.⁶⁵⁾ Ein ähnliches Gefälle hatten auch die Stellungnahmen von Harnack und Rade, Heinrich Hermelink und Rudolf Otto, Adolf Korell und Emil Fuchs. Bei ihnen allen lag der Ton des Plädoyers deutlich erkennbar stärker auf dem „gegen Hindenburg“ — als dem Symbol der von ihnen bekämpften Prinzipien des Nationalismus, Militarismus und Monarchismus, des Patriarchalismus und der Reaktion — als auf dem „für Marx“. Es war das gleichsam eine Vorwegnahme ihrer antifaschistischen Haltung in den Jahren zwischen 1930 und 1933, soweit sie diese Zeit noch erlebten.

Theologen, die zu den Überzeugungsdemokraten gehörten, waren es auch, die nach der Novemberrevolution als erste sowohl eine Neuorientierung des deutschen Protestantismus gegenüber den gesellschaftlichen Problemen forderten als auch eine durchgreifende Reform der Kirche selbst, vor allem ihre Entfeudalisierung. Die erste Initiative in dieser Richtung leitete Martin Rade selbst ein.

⁶⁵⁾ Walter Bredendiek: Reflektierte Geschichte. Die Entwicklung der Gesellschaft und die Stellung von Kirche und Theologie seit 1900 im Spiegel der Lebenserinnerungen deutscher Theologen. Eine Dokumentation (Hefte aus Burgscheidungen Nr. 142, Berlin 1965), S. 37 f.

Er rief bereits am 14. November 1918 (gemeinsam mit Pfarrer Hermann Gay, Chemnitz) zur Bildung von „Volkskirchenräten“ auf.⁶⁶⁾ Seine Leitsätze waren stärker organisatorisch und kirchenpolitisch als theologisch akzentuiert. Aber unüberhörbar war bei jeder seiner Thesen der Gegensatz zu dem, was die Kirchenbehörden anstrebten und forderten.⁶⁷⁾ Gegen die Lobredner der Vergangenheit wurde gesagt: „Ehrfurcht vor dem bisherigen Bestande der Kirche, aber kein Respekt vor ihren Mängeln und keine Schonung ihrer Versäumnisse und Sünden.“ Gegen die Kräfte, die bereit waren, sich auf den Boden der Tatsachen zu stellen, um den alten Inhalt in neue Formen überzuleiten, war der Satz gerichtet: „Es muß Kirchenchristen geben, die das Neue, das kommen soll, schauen, bereiten, schaffen und pflegen.“ Den Schwankenden, Ängstlichen und Zögernden hielt Rade vor: „Wer zuwarten will, der warte. Auch wir sind auf den Weg der Geduld gewiesen. Aber wir können nicht jene Geduld über uns herrschen lassen, die da immer wieder gerichtet wird durch das Zu spät!“

Rade verlangte nichts Sensationelles. Er sprach nicht von dem Gericht, das offensichtlich über die schlimmen und bösen Wege der Kirche hereingebrochen war — über ihre Predigt im Kriege, ihre Selbstgerechtigkeit und Anmaßung, über den Pastorennationalismus wie über den ganzen Nationalprotestantismus. Er wies in seinem Aufruf eigentlich nur auf „vordergründige“ Dinge hin. Dennoch erhob sich gegen seine Sätze sofort heftiger Protest, und es ist bemerkenswert, daß schon damals Otto Dibelius in der ersten Reihe derer stand, die versuchten, dem Appell jede Wirkung in die Breite abzuschneiden.⁶⁸⁾ Zustimmung erhielt Rade vor allem von Universitätsprofessoren der Theologie und von „Laien“ (zu ihnen gehörte Otto Nuschke). Unter den Pfarrern, die den Aufruf zur Bildung von Volkskirchenräten unterstützten, waren auch Emil Fuchs und Johannes Herz.

Wiederum fließend ist der Übergang von diesem Kreis zu einer fünften Gruppe im deutschen Protestantismus nach der Novemberrevolution. Sie umfaßte Theologen und andere Glieder der Gemeinden, die nicht an Überleitung und Kontinuität, nicht — oder allenfalls erst in dritter und vierter Linie — an Institutionen und kirchliche Organisation im tra-

⁶⁶⁾ CW 48/49/1918, Sp. 466

⁶⁷⁾ Vorschläge für die Volkskirchen-Räte; CW 52/1918, Sp. 500 f.; vgl. auch Rathje, a. a. O., S. 260 ff., und Mehnert, a. a. O., S. 116 ff.

⁶⁸⁾ vgl. Rathje, a. a. O., S. 261 ff.

ditionellen Verständnis dachten, sondern die die Revolution als Angebot und Möglichkeit zu einem echten Neuanfang für Kirche und Christen verstanden, zur Reformation in einem weiten Verständnis des Begriffs, und die darum zu radikaler Besinnung und Umkehr aufriefen. Hier ist vor allem die Bewegung der religiösen Sozialisten zu nennen. In Deutschland beginnt ihre Geschichte in den Jahren 1918 bis 1920.

Unabhängig voneinander und unter verschiedenen Namen entstanden damals Gruppen religiöser Sozialisten in Berlin, Baden, Hessen, Thüringen und im Rheinland. Ihre Inspiratoren und Träger waren Theologen, die im deutschen Protestantismus insofern eine Sonderstellung einnahmen, als sie atypisch auf die Vorgänge und Entwicklungen jener Jahre reagierten:

Zunächst solche, die bereits vor der Revolution in proletarisch geprägtem Milieu wirkten und deren Grunderfahrung dabei die Isolierung der Gemeinde vom Kampf der Arbeiterbewegung, von der Sehnsucht und Hoffnung der Ausgebeuteten und Unterdrückten geworden war. Zu ihnen gehörte Günther Dehn. Er gründete im Frühjahr 1919 zusammen mit dem Gewerkschafter Bernhard Göring in Berlin den „Bund sozialistischer Kirchenfreunde“, der sich Ende des Jahres mit dem von Karl Aner ins Leben gerufenen und schon in anderem Zusammenhang erwähnten „Bund Neue Kirche“ zum „Bund religiöser Sozialisten“ zusammenschloß. Emil Fuchs hatte in Rüsselsheim und Eisenach ähnliche Erfahrungen gemacht wie Dehn in Berlin-Moabit.

Zum anderen waren es Geistliche, die den Krieg an der Front erlebt hatten, von denen viele Kriegsfreiwillige gewesen und später Reserveoffiziere geworden waren. Ein typischer Repräsentant dieser jüngeren Pfarrer war Erwin Eckert, der rasch zum Sprecher und Organisator der religiösen Sozialisten in Südwestdeutschland wurde; von 1925 bis 1931 war er Vorsitzender des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands.

Schließlich wurden manche Theologen religiöse Sozialisten, die während des Krieges Militargeistliche gewesen und die darüber nicht nur zu Kritikern des Instituts der Militärkirche geworden waren, sondern denen nun der ganze Komplex „Evangelium und Gesellschaft“ in ein neues Licht getreten war, so z.B. Paul Tillich und Hermann Schaffft.

Was sie miteinander verband, war nicht eine gemeinsame Theologie, sondern es waren gemeinsame Erfahrungen und gleiche oder doch ähnliche Urteile über gesellschaftliche Fra-

gen. Gemeinsam war ihnen vor allem das Kriegserlebnis, das sie jedoch im Gegensatz zu allen Kirchenleitungen und der großen Mehrheit der Gemeindepfarrer nicht romantisch verkündeten, sondern das sie zu der Überzeugung geführt hatte, daß der Weltkrieg den Krieg überhaupt ad absurdum geführt hätte und daß, wie einer von ihnen es später einmal ausdrückte, „ein Sinn für das Sterben von zehn Millionen Menschen nur darin gefunden werden kann, daß aus dieser Saat die Ernte eines wirklichen Völkerbunds und Völkerrechts, einer Weltabrüstung, eines Zusammenarbeitens der Völker hervorgeht“.⁶⁹⁾

Es verband sie ein dynamisch verstandener Pazifismus, der nicht eingeeignet war auf isolierte Arbeit für den Frieden im Sinne von „Nicht-Krieg“ oder auf Gewaltlosigkeit und individuelle Kriegsdienstverweigerung, so wichtig vielen religiösen Sozialisten diese Fragen persönlich waren. Das dynamische Verständnis des Pazifismus zeigte sich vor allem darin, daß man nach den ökonomischen, politischen, soziologischen und geistigen Bedingungen des Friedens fragte und sich mit denen solidarisierte, die den Kampf gegen die imperialistischen Gesellschaftsstrukturen führten, die immer wieder Kriege hervorgebracht hatten. An diesem Punkte ist besonders deutlich zu erkennen, wie aktuell und hilfreich vieles von dem auch heute noch ist, was die religiösen Sozialisten bereits vor fünfzig Jahren erkannten, durchdachten und forderten. Ich würde gern gerade diese Linie bis zum Ende der Weimarer Republik weiter verfolgen. Aber das ist ein Thema für sich, und wollte man jetzt versuchen, es auch nur in groben Umrissen zu behandeln, würde das den hier gesteckten Rahmen endgültig sprengen. Denn man müßte zunächst alle landläufigen Urteile über die religiösen Sozialisten, die zu meist Fehlurteile oder wenigstens Mißverständnisse sind, prüfen und korrigieren.

Alle Einzelheiten unerörtert lassend, ist es m. E. vor allem falsch, wenn man sie als „Außenseiter“ des kirchlichen Lebens bewertet.⁷⁰⁾ Gewiß kann man sie unter diesem Aspekt ansehen, wenn man an das allgemeine Bild denkt, das Gemeinden und Pfarrer, Synoden und Kirchenleitungen in den

⁶⁹⁾ Heinz Kappes: Der theologische Kampf der religiösen Sozialisten gegen das nationalsozialistische Christentum (in: Reich Gottes – Marxismus – Nationalsozialismus. Ein Bekenntnis religiöser Sozialisten. Hgg. von Georg Wünsch, Tübingen 1931, S. 99 ff.), S. 103

⁷⁰⁾ so erst kürzlich wieder Karl Kupisch, a. a. O. (Anm. 3, Landeskirchen), S. 105 ff.

Jahren zwischen 1918 und 1933 boten. Aber das darf doch wohl nicht der Maßstab für Urteile sein, die man heute abgibt, wo wir alle mehr wissen, als irgend jemand vor zwei Menschenaltern wissen konnte. Vor allem wissen wir, zu welchem katastrophalen Ende es für Gesellschaft und Kirche führte, daß der deutsche Protestantismus sich an konservativen und Restaurationsprogrammen orientierte und alle diejenigen bestenfalls ignorierte, zumeist aber erbittert bekämpfte, die in einem weiten und tiefen Sinne für seine Erneuerung arbeiteten. Fragt man aber danach, welche Aufgaben nach der Novemberrevolution objektiv vor Kirche und Christen standen, dann erkennt man, daß manche Führer der religiösen Sozialisten in die Reihe der Propheten und Vorläufer und zu jenen „Irregulären“ gehören; die seit den Tagen Konstantins vom Evangelium her immer wieder den Protest anmeldeten gegen Ordnungen und Bindungen der Welt, wie sie nach dem Willen Gottes nicht sein sollen — die darum gelästert und verfolgt wurden, und dies nicht zuletzt von den geordneten, den „regulären“ Gewalten in ihren eigenen Kirchen.

Worum es den religiösen Sozialisten nach der Novemberrevolution ging, das hat Emil Fuchs später einmal so beschrieben:

„Mir war deutlich geworden, daß der Krieg, die fürchterbare Zermürbung unseres Volkes, die er offenbart und verstärkt hatte, und die bittere Niederlage mit all ihren Folgen und allem, was sie an Versagen zutage brachte, eine Zeit unbedingter Entscheidung eröffnet hatten.

In gewaltigsten Ereignissen war unser Volk vor die Frage gestellt, ob es nun in einer mächtigen Zusammenfassung aller seiner ethischen Kräfte das überwinden werde, was in ihm Gerechtigkeit, Wahrheit, Gemeinschaft und Güte zerstörte, oder ob es auf dem Wege jenes egoistisch-materialistischen Getriebes und aller jener selbstsüchtigen Behaglichkeiten der Vorkriegszeit weiterschreiten, alle Ungerechtigkeiten und Lügen festhalten und so der wachsenden geschichtlichen Beanspruchung und Aufgabe mit völlig ungenügenden Kräften entgentreten werde...

Mir war es, als stünde unser Volk an einem ähnlichen Wendepunkt seiner Geschichte wie Israel zur Zeit des Propheten Jeremia. Jerusalem war von Babylon erobert, ein Teil des Volkes weggeführt. Jeremia rief es zu einer völligen Umstellung seines gesamten Miteinanderlebens und seiner Einstellung zu Babylon auf. Alle Machtbedürfnisse und allen Glauben an die äußeren Machtmittel sollte es aufgeben und durch Schaffen einer in Gottes Willen gegründeten Volksgemeinschaft sein Dasein aus geistigen Kräften gegen alles Niederbrechen durch materielle Macht behaupten. Da es diese

Botschaft ablehnte und untereinander im alten Hader wirtschaftlicher Selbstsucht, nach außen im alten Geiste des Machtbegehrens lebte, kam es zur zweiten endgültigen Zerstörung.

Man kann das als Illusion eines durch das Lesen der Bibel verwirrten Theologen nehmen und sagen, daß es sich als Illusion hat erweisen müssen. Man muß aber verstehen, daß ein Mann, der die Dinge so schaute, innerlich in stärkster Notwendigkeit gezwungen war, zu dieser Umgestaltung der Gesellschaft zu rufen, ihre Falschheiten und Lügen aufzuzeigen und mit klarer Energie auf alles zu deuten, was ein Versagen dieser Aufgabe gegenüber war, was aus dem alten Geiste materialistischer Selbstsucht und Verantwortungslosigkeit kam.“⁷¹⁾

VI.

Diese Sätze aus den Lebenserinnerungen von Emil Fuchs gehören zu dem Kapitel, in dem er seine immer stärker werdende Vereinsamung in Eisenach beschreibt und die heftigen Anfeindungen, denen er ausgesetzt war. Denn so wollte man in den Gemeinden nicht von Schuld, Buße und Umkehr reden hören. Buße forderte man nicht im Blick auf Kriegsgeist, Chauvinismus und Militarismus, die die Verkündigung verheert hatten. Buße hatten nach Ansicht der Kirchenleitungen — aber nicht nur nach deren Meinung, sondern auch nach der Auffassung der meisten Gemeindeglieder — nicht die Alldeutschen und Imperialisten nötig, sondern das unbekehrte deutsche Volk für seinen Mangel an Durchhaltewillen, für seine Untreue gegenüber den Hohenzollern, für seine Friedenssehnsucht, für seine Anfälligkeit gegenüber demokratischen und sozialistischen Ideen. Kaum irgendwo anders in Deutschland wurde nach 1918 die Dolchstoßlegende so eifrig kolportiert und so fest geglaubt, wurde der Haß gegen Sozialisten und Demokraten, gegen die „Novemberverbrecher“ so hochgeputzt wie im protestantischen Durchschnittsmilieu⁷²⁾.

Gegen diese Emotionen konnte sich kein Ruf zu Besinnung, Umkehr und Neubeginn durchsetzen. Auf diesem Boden konnte aber der Faschismus säen und bald auch ernten. Denn im Urteil über die Novemberrevolution waren die meisten evangelischen Theologen und große Teile der Gemeinden

⁷¹⁾ Emil Fuchs, a. a. O. (Anm. 45), S. 125 f.

⁷²⁾ Pressel behandelt a. a. O. (Anm. 12), S. 295 ff. ausführlich den „Beitrag der Kriegspredigt zur ‚Dolchstoßlegende‘“ und S. 303 ff. speziell „Dolchstoß-Denken und ‚Dolchstoßlegende‘ in der Kriegspredigt Doehring“.

mit Hitler und seinen Leuten eines Sinnes. Die einen wie die anderen wollten hinter die Revolution von 1918 zurück, und sie wollten vor allem die Vorkämpfer der sozialistischen Revolution mit allen Mitteln bekämpfen, sie wenn möglich vernichten. Auch die intensive Beteiligung von evangelischen Theologen und protestantischen Zeitschriften an antisowjetischen Propagandakampagnen verfolgte deutlich erkennbar dieses Ziel.

Anfang 1919 hatte die „Evangelische Kirchenzeitung“ geschrieben: „Wenn Preußens ‚Suum cuique‘ zerschlagen ist um des elenden ‚Jedem dasselbe‘ willen, so soll die Kirche der feste Pol sein in der Erscheinungen Flucht.“⁷³⁾ Im Frühjahr 1933 schloß sich der Kreis. Von den meisten deutschen Protestanten wurde der Faschismus damals gefeiert als das Prinzip der Ordnung gegenüber dem revolutionären Chaos. Man sprach von dem „Trümmerfeld der unseligen November-Revolution des Jahres 1918“, vor dem Deutschland noch immer stünde, und rief alle evangelischen Christen auf, mit Hitler und der NSDAP dafür zu kämpfen, „daß die nationale gegenrevolutionäre Bewegung... zum Ziele kommt“ (so wörtlich im Aufruf des Evangelischen Bundes zu den Reichstagswahlen im März 1933)⁷⁴⁾. Auch später, während des Kirchenkampfes, gab es jedenfalls in diesem Punkt kaum je Meinungsverschiedenheiten zwischen den deutschen Faschisten und den führenden Männern auch der sogenannten „intakten“ evangelischen Kirchen. „Das treue Kirchenvolk habe bei allen Wahlen nach 1918 durch seine Abstimmung dafür gesorgt, daß wir nicht in der roten Flut untergegangen seien“, betonte Theophil Wurm in dem Gespräch, das er und der bayrische Landesbischof Hans Meiser am 13. März 1934 mit Hitler führten⁷⁵⁾.

Wiederholen wir nun noch einmal die zu Beginn gestellten beiden Fragen: Welche Auswirkungen hatte die Novemberrevolution für den deutschen Protestantismus? und: Wie reagierte der deutsche Protestantismus auf die Novemberrevolution?, so läßt sich darauf antworten: Die direkten (materiellen) Wirkungen der Revolution auf die evangelischen Kirchen waren minimal; die indirekten (vor allem die sozialpsycho-

logischen) Folgen für den deutschen Protestantismus waren erheblich.

Die Befürchtungen, die im November 1918 die Konsistorien beherrschten, erwiesen sich rasch als unbegründet. Die Weimarer Verfassung berücksichtigte die „Belange“ der Kirche in viel stärkerem Maße, als man bei Ausbruch der Revolution zu hoffen gewagt hatte. Im Vergleich zu den kleineren Religionsgemeinschaften und den nichtchristlichen Weltanschauungsverbänden blieben die Großkirchen faktisch privilegiert. Sie erhielten weiterhin beträchtliche finanzielle Zuwendungen aus öffentlichen Mitteln. Die Kirchensteuern wurden von den staatlichen Behörden eingezogen, die theologischen Fakultäten vom Staat unterhalten. Die christliche Schule blieb die Regelschule, der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach. Ohne Verluste an Rechten und Einfluß war die „Umstellung“ und „Überleitung“ des kirchlichen Lebens auf eine neue juristische Basis erfolgt⁷⁶⁾, unter der Führung von Männern, die fast ausschließlich in kirchenpolitischen und klerikalen Kategorien dachten, und unter Parolen, in denen die Begriffe „Kampf“ und „Feind“ und „Sieg“ eine erhebliche Rolle spielten.

Die Aufgabe der kirchlichen Neugestaltung aber, für die die Revolution ein Impuls oder wenigstens ein Menetekel hätte werden können, wurde beiseite geschoben. Der Kreis um Martin Rade, die religiösen Sozialisten, christliche Pazifisten und Demokraten wiesen immer wieder auf die Notwendigkeit hin, die Kirche im Geiste des Evangeliums zu erneuern. Es war nicht so, daß ihr Wort überhaupt kein Echo weckte; aber von jedem maßgeblichen Einfluß in den Gremien, in denen die Entscheidungen fielen, blieben sie ausgeschlossen. Emil Fuchs schreibt im Rückblick auf die Auseinandersetzungen jener Zeit:

„Im Sinne des Evangeliums – das war immer der Inhalt unserer Flugblätter und Vorträge gewesen; wir wollten die urchristliche Haltung der Kirche zu allen Lebensfragen erneuern. Wir forderten die Unabhängigkeit vom Staat, die Unabhängigkeit von den besitzenden und führenden Ständen der Gesellschaft und ihren Interessen. Wir forderten, daß ein Pfarrerstand gebildet würde, der mit starkem Wissen und ernster Teilnahme die täglichen Nöte der Masse der Arbeiter und Bauern miterlebte und mit zu überwinden suchte. Vor allem aber ging es uns darum, daß die Kirche stark und klar das Friedens-

⁷⁶⁾ Dieser Prozeß der „Überleitung“ wird eingehend und auf einer breiten Materialbasis beschrieben von Günter Wirth a. a. O. (Anm. 55), S. 16 ff. und passim.

⁷³⁾ EKZ 8/1919, zit. nach Mehnert, a. a. O., S. 125

⁷⁴⁾ zit. nach Karl Kleinschmidt: Wer Wind sät, wird Sturm ernten (in: Eisenacher Volkszeitung vom 24. 2. 1933)

⁷⁵⁾ Theophil Wurm: Erinnerungen aus meinem Leben (Stuttgart 1963), S. 96

zeugnis des Evangeliums aufnahm und mithalf, eine Macht zu schaffen, die im Innern und nach außen einen Erfolg des Ringens der Stände und Völker durch den allgemeinen Willen zu Gerechtigkeit, Wahrheit und gegenseitigem Verstehen ermöglichte ... Wir suchten deutlich zu machen, wie machtvoll eine Kirche sein werde, die auf alle äußeren Machtmittel verzichtet, aber das Machtmittel einer inneren, klaren Unabhängigkeit von allen Interessen, allen herrschenden Gruppen handhabt und zur echten Brüderlichkeit und gegenseitigen Verantwortung ruft und führt ...

Wir hofften, daß sie einsehen würde, daß sie sich so diejenigen weckte und zu Freunden machte, die eine wahrhaft evangelische Kirche wünschten und nicht eine Kirche voll Rücksicht auf Gewohnheit, Interessen und Tradition, gebannt von ängstlicher Sorge um ihr äußeres Dasein und ihre Machtstellung. Im Landeskirchentag und den kirchlichen Behörden siegte der Selbsterhaltungstrieb des Augenblicks über den Weitblick, der die Zukunft bedachte ...

Sie erkannten nicht, daß wir um eine große Möglichkeit der Kirche kämpften ...

Wir wußten, daß wir weiterarbeiten mußten, auch gegen soviel Unverständnis und Kälte, die wir erlebten. Wir wußten, daß wir verzweifelt darum ringen müßten, daß die Kirche noch zur rechten Zeit den Weg fände, der sie erhalte und auf dem sie von neuem die gehörte Verkündigerin des Evangeliums werde. Alle Schroffheit und Schärfe, die nahe-stehende Glieder anderer kirchlichen Gruppen an uns bedauerten, war aus diesem Bewußtsein einer letzten Entscheidung entstanden ...⁷⁷⁾

Der Ruf nach einer tiefgreifenden Erneuerung der Kirche war in den ersten Revolutionswochen auch andernorts kräftig erhoben worden, z. B. in der Gemeinschaftsbewegung. Karl Heim zitiert in seinem Beitrag für den Sammelband „Revolution und Kirche“⁷⁸⁾ aus mehreren Briefen, die er damals erhalten hatte. Diese Dokumente verdienen darum besondere Beachtung, weil die Briefschreiber sich in ihren politischen Überzeugungen sicher erheblich von den religiösen Sozialisten, Pazifisten und Demokraten unterschieden. Ihre kirchenkritischen Sätze aber und ihre auf Reform des kirchlichen Lebens drängenden Forderungen berührten sich vielfach mit dem, wofür auch jene eintraten. Sie verlangten eine durchgreifende Änderung der Pfarrerausbildung, die Abschaffung des Predigtmonopols für die Angehörigen eines durch akade-

mische Bildung bevorzugten Standes, Gemeinden, die durch Nachfolge, Dienst und Zeugnis verbunden und die befreit wären von bürokratischer Bevormundung. Sie forderten die Beseitigung aller Attribute der Obrigkeits-, Staats-, Beamten- und Konsistorialkirche. Ein Gemeindegliederer, der, wie Karl Heim schreibt, über die Stimmung in den kirchlichen Familien genau unterrichtet gewesen wäre, berichtete (wohl Ende 1918):

„Von vielen, mit denen ich darüber sprach, hörte ich: Endlich, endlich wird man unsern Bedürfnissen Rechnung tragen; aber es hat große Eile, und vor allem muß diese neue Volkskirche ... von innen heraus zusammengestellt werden: denn zu den jetzt bestehenden hohen Kirchenregierungen und Räten haben die wirklich christlich denkenden und tätigen Glieder gar kein Vertrauen mehr, weil sie vollständig versagt haben ... Von ihrem hohen Throne haben diese zu hoch stehenden Herren ihre Glieder mit ihren Sorgen, Wünschen und Nöten noch nicht kennen gelernt und werden's auch nimmer und können sie deshalb auch nicht in ihren Forderungen verstehen. Sie sind eben zu ‚hoch‘. Man fängt natürlich da oben jetzt auch an aufzuwachen und haben nun ‚Vertrauensmänner‘ nach Berlin berufen und allerhand beraten und beschlossen, sich auch zu bequemen, sich der neuen Lage anzupassen und der Sache ein neues Mäntelchen umzuhängen und – der alte Kurs geht weiter! Aber die Kirchenglieder sagen: Wir lassen uns nun nicht mehr täuschen, sie haben zuviel mit uns gespielt, als daß wir jetzt ihnen glauben könnten. Die Zeit, in der diese Herren etwas schaffen und wirken konnten, haben sie verschlafen und verträumt, und nun können sie sich ihren Lohn geben lassen und – können gehen ...“⁷⁹⁾

Nun, sie gingen nicht, wie wir gesehen haben. Und wenn Tod oder Alter Lücken in ihre Reihen rissen, dann wurden diese Lücken immer von Männern ausgefüllt, die nach ihrer Herkunft, ihrem Lebensgang, ihrer politischen Überzeugung und ihrer kirchenpolitischen Haltung genau in diesen Kreis hineinpaßten. Es wäre eine reizvolle und lohnende Aufgabe, einmal die familiären Beziehungen der leitenden Theologen und Juristen in den evangelischen Landeskirchen nach 1918 zu untersuchen, das ganze vielfältige, verschachtelte und sich überkreuzende Geflecht genealogischer Verbindungen und sozialer Interessen, geistiger Einflüsse und emotional bedingter Abhängigkeiten und Loyalitäten.

Vor allem diese Faktoren waren es, die die Grenzlinien bestimmten, innerhalb derer sich der deutsche Protestantismus als gesellschaftliche Größe nach der Novemberrevolution

⁷⁷⁾ Emil Fuchs, a. a. O., S. 154 ff.

⁷⁸⁾ Karl Heim: Die Bedeutung der Gemeinschaftsbewegung für eine staatsfreie Volkskirche (in: Revolution und Kirche, vgl. Anm. 31, S. 255 ff.)

⁷⁹⁾ a. a. O., S. 262 f.

bewegte. Sie bildeten die praktisch unüberwindbare Barriere für jeden Appell zur Prüfung des bisherigen Weges der Kirche an dem Anspruch des Evangeliums, zur Absage an Irrtümer und falsche Entscheidungen und vor allem für jede Kritik an der politischen Haltung, der Mentalität, den antirepublikanischen, antidemokratischen, antisozialistischen und gegenrevolutionären Ressentiments und Aktivitäten jener Klassen und Schichten in der deutschen Gesellschaft, aus denen die Bischöfe, Generalsuperintendenten, Konsistorialpräsidenten und Präsidenten der Synoden (und auch mindestens 70 Prozent aller Superintendenten) stammten oder mit denen sie durch Konnubium verbunden waren. Das aber waren die Schichten und Gruppen, die vor der Revolution einen kurzen Augenblick tödlich erschrocken waren, die damals meinten, ihre Macht und ihr sozialer Status würden von den Volksmassen zerbrochen werden. Sie waren zwar gegen alle Voraussicht und historische Logik „noch einmal davongekommen“, aber die Erinnerung an den November 1918, an die Arbeiter- und Soldatenräte, an Spartakus, an Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg, an die Räterepublik in Bayern war tief und nachhaltig geblieben. Man wollte sich jedoch durch alles dies nicht zur Besinnung und zur Einsicht mahnen lassen. Rathenau, der dazu aufforderte – nicht um einer sozialistischen Perspektive für Deutschland willen, sondern im Interesse seiner eigenen Klasse –, wurde ermordet. Das deutsche Großbürgertum wollte die Restauration; die Revolution wurde als Episode verstanden, die bürgerlich-parlamentarische Republik als Provisorium angesehen.

Ohne Berücksichtigung dieses sozialhistorischen Hintergrundes ist die Geschichte des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1933 nicht zu verstehen. Sicher ist es legitim, die theologiegeschichtlichen Entwicklungen jener Zeit auch für sich zu untersuchen – Luther-Renaissance und dialektische Theologie, liturgische Erneuerung und ökumenisches Denken –; aber über die empirisch-soziologische Seite der Entwicklung sollte man vorher Klarheit gewonnen haben. Denn wie läßt es sich sonst erklären, daß die Luther-Renaissance in Deutschland, aufs Ganze gesehen, vor allem als Intensivierung verschiedenartiger Restaurationsideologien gewirkt hat? Wie, daß die dialektische Theologie von nicht wenigen Theologen in Deutschland als Bundesgenosse in ihrem Kampf gegen Aufklärungsdenken und Humanität verstanden wurde und daß es in den letzten Jahren vor 1933 Theologiestudenten gab, „in deren Buden die Bilder von Barth und Hitler friedlich nebeneinander, als gleichmäßig

verehrte Idole, hingen“⁸⁰⁾ Wie die Tatsache, daß die ökumenischen Konferenzen von den deutschen Delegierten weithin nur als Forum angesehen wurden, auf dem man nationalistiche und revanchistische Forderungen geltend machen konnte, während alle Versuche, über die Ökumene Verständnis dafür zu wecken, daß die Arbeit für eine dauerhafte Friedensordnung der Welt und für soziale Gerechtigkeit unabhängig zur christlichen Existenz gehören, bei den meisten deutschen Theologen auf eisige Ablehnung oder offene Feindschaft stießen?

Auch heute noch, ein halbes Jahrhundert nach den Ereignissen von 1918/19, ist man bedrückt und beklommen, wenn man sich etwas gründlicher mit diesem Kapitel aus der neueren Geschichte unserer Kirche beschäftigt. Das liegt sicher nicht zuletzt daran, daß vieles, was nach der Novemberrevolution zu schlimmen – gerade auch zu geistlich und theologisch schlimmen – Konsequenzen führte, nach 1945 eine Wiederholung finden sollte. Die beiden Ratsvorsitzenden der EKD, die diese Institution repräsentierten, solange sie gesamtdeutsch funktionierte – Theophil Wurm und Otto Dibelius –, hatten bereits in den Jahren der Weimarer Republik eine fatale Rolle in dem Prozeß der Orientierung des deutschen Protestantismus auf die Restauration und Konterrevolution gespielt. Aber ein zweites Mal ließ sich nach diesem Modell nicht verfahren, jedenfalls nicht überall in Deutschland. Dort, wo die progressiven Kräfte der Gesellschaft die politischen Lehren aus der Novemberrevolution gezogen hatten, wurde der verhängnisvolle Mechanismus außer Kraft gesetzt, der nach 1918 die evangelischen Kirchen und Christen weithin zu Mitträgern oder mindestens zu Stützen der Gegenrevolution werden ließ. Dort konnten zugleich auch alle die Einsichten aufgenommen und weiterentwickelt werden, die bereits vor fünfzig Jahren formuliert worden waren. Günter Wirth schreibt in seiner Studie über die Novemberrevolution:

„In der Deutschen Demokratischen Republik hat sich ... jenes 1918 im Keim schon vorhandene Bündnis vernünftiger und fortschrittlicher christlicher Kräfte entfaltet, und es hat sich entfalten können, weil diese Kräfte zur politisch-moralischen Einheit mit den nichtchristlichen humanistischen Kräften vorgestoßen sind, weil sie erkannt haben, daß allein unter der Führung der Partei der Arbeiterklasse in der gesellschaftlichen Realität eine neue Ordnung entsteht, in der

⁸⁰⁾ Helmut Gollwitzer: Erinnerungen (in: Stimme, Frankfurt a. M. 9/10/1966; Festgabe für Karl Barth zum 80. Geburtstag, Sp. 281 ff.), Sp. 286

auch die Konsequenzen aus den christlichen Grundforderungen der Nächstenliebe und der Friedensliebe verwirklicht werden können. All das, was etwa der thüringische Landesbischof D. Dr. Mitzenheim in der Verwirklichung der ‚politischen Diakonie‘ geleistet hat, ist hier in Ansatz zu bringen, und die Dokumente des 9. Februar 1961 und des Wartburggespräches von 1964 sind Zeugnisse dafür, daß in der Wahrnehmung der gemeinsamen humanistischen Verantwortung nicht eine nur negative ‚Diaspase‘ angestrebt worden ist, sondern ein positives Programm des gesellschaftlichen Engagements für den Sozialismus...“⁸¹⁾

Die sozialistische Revolution hat die Fesseln endgültig gesprengt, die die evangelische Kirche in Deutschland jahrhundertlang an die Klassengesellschaft banden. Erneuern freilich kann keine Revolution und keine Gesellschaftsordnung die christliche Kirche. Das kann sie nur selber tun, gebunden an das Evangelium und durch diese Bindung befreit zum Dienst für die Welt. Wir sind dankbar dafür, daß bereits mancher Schritt auf dem Wege zu solcher Erneuerung unserer Kirchen getan wurde. Wir werden darüber freilich nicht die Augen davor verschließen, daß noch viel zu tun übrigbleibt.

*

Zum Abschluß dieser Überlegungen möchte ich einige verallgemeinernde Sätze zur Diskussion anbieten und dabei die Aufmerksamkeit noch einmal – über den Einzelfall der Novemberrevolution hinaus – auf das übergreifende Thema „Der deutsche Protestantismus und die Revolutionen der letzten zweihundert Jahre“, d. h. seit der Französischen Revolution von 1789, lenken:

1. Um die Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert zu verstehen, muß man wissen, wie stark das Denken und die Entscheidungen seiner Repräsentanten von der Furcht vor Revolutionen bestimmt waren.

2. Die Haltung der evangelischen Kirchen in Deutschland gegenüber den Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts liefert eine Fülle von Beweisen für die Richtigkeit der kirchensoziologischen These, daß Veränderungen der kirchlichen Strukturen Sekundärreaktionen auf Veränderungen innerhalb der Gesellschaft sind – hier allerdings zumeist nicht im Sinne der Anpassung kirchlicher Strukturen an die nach vornweisenden Elemente gesellschaftlicher Prozesse, sondern im Sinne der Gegenläufigkeit.

⁸¹⁾ Wirth, a. a. O., S. 62 f.

3. Die Untersuchung der Revolutionsproblematik wirft neues Licht auch auf die Gründe, die zu der bekannten Haltung des deutschen Protestantismus zur sogenannten sozialen Frage des 19. Jahrhunderts und gegenüber der Friedensbewegung führten.

4. Die Ablehnung und Dämonisierung der Revolutionen war ein wichtiger Grund für die Reduktion der sozialen Basis der Kirchen auf jene immer mehr zusammenschrumpfenden Schichten der Gesellschaft, die an der Aufrechterhaltung des Status quo interessiert waren.

5. Die antirevolutionäre Grundhaltung der Kirchen führte dazu, daß der kritische Anspruch des Evangeliums gegenüber den bestehenden Ordnungen kaum noch zur Geltung gebracht werden konnte. Und wo man Widerspruch anmeldete – etwa in der Erweckungsbewegung, später in den Freikirchen und in den Gemeinschaften –, geschah das meist auch nur innerhalb des antirevolutionären Gesamtrahmens.

6. Die antirevolutionäre Haltung des deutschen Protestantismus war soziologisch, vor allem sozialpsychologisch, bedingt. Theologische Erwägungen fehlten zwar nicht, sie spielten jedoch eine durchweg untergeordnete Rolle.

7. „Radikaler Wandel in der Machtstruktur... und nicht Gewalttätigkeit ist das Wesentliche der Revolution“ (M. M. Thomas auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968). Der deutsche Protestantismus hat wesentlich dazu beigetragen, daß der Begriff „Revolution“ in Deutschland weiterhin nicht vom Moment der grundlegenden Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse aus gebildet und verstanden wurde, sondern von dem der physischen Gewalt. Das trug dazu bei, daß die Mittelschichten, die im Zeitalter des Imperialismus objektiv an revolutionären Veränderungen der Gesellschaft interessiert sein mußten, großenteils zur Massenbasis des Faschismus wurden.

8. Nur einmal in den letzten 150 Jahren ist im deutschen Protestantismus das Wort „Revolution“ in breitem Umfang positiv gehört und verwendet worden – 1933/34, als man bereit war, die faschistische Reaktion als „nationale Revolution“ zu akzeptieren. Das weist auf die Notwendigkeit hin, den Begriff zu entformalisieren, denn:

9. Nicht jede Veränderung der Gesellschaftsstruktur ist Revolution. Restauration ist keine Sonderform der Revolution. Revolutionen beseitigen eine überlebte und schaffen Voraussetzungen für die Errichtung einer höheren Gesell-

schaftsformation. Damit erweitern sie den Raum für die Realisierung humaner Werte und Forderungen.

10. Es geht heute nicht darum, eine diffuse Revolutionsromantik zu glorifizieren. Alle historischen Erfahrungen jedoch und jede gründliche Analyse der gegenwärtigen Lage führen zu dem Schluß, daß revolutionäre Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen in weiten Teilen der Welt notwendig sind, wenn es nicht zu globalen Katastrophen kommen soll.

- 108 Gerald Götting: Gute Planerfüllung ist die beste Außenpolitik
- 109 Günter Wirth: Vom Schicksal christlicher Parteien 1925-1934
- 110/111 Gertrud Illing: Zum Scheitern verurteilt
- 112 Walter Bredendiek: Emil Fuchs und die Anfänge des Christlichen Arbeitskreises beim Friedensrat der DDR
- 113 Dr. Hubert Faensen: Der Beitrag des christlichen Schriftstellers zu sozialistischen Nationalliteratur
- 114 Prof. Dr. Hans-Hinrich Jenssen: Politische Diakonie im Sozialismus
- 115 Günter Wirth: Weltpolitik und Weltchristenheit
- 117 Dr. rer. oec. habil. Harald-Dietrich Kühne: Internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit und nationale Wirtschaft
- 118 Gertrud Illing: Kreuzzugswahn in Vergangenheit und Gegenwart
- 119 Prof. Dr. Tamás Esze: Der Weg der Reformierten Kirche Ungarns
- 121 Gerald Götting: In christlicher Verantwortung für Frieden und Sozialismus
- 122 Otto Nuschke: Koexistenz - das ist heute der Friede
- 125 Gerald Götting: Die Mitarbeit der christlichen Bürger in der Deutschen Demokratischen Republik dient der friedlichen Zukunft der Nation (Schlußwort auf dem 11. Parteitag der CDU)
- 126 Wolfgang Heyl: Wissenschaftliche Leitungstätigkeit - Voraussetzung neuer Erfolge
- 127 Prof. Dr. Neuhaus: Dauerhafte Friedensordnung durch Vertrauen und Verträge
- 128 Heinz Büttner u. a.: Sieg der Gemeinsamkeit - Glück des Volkes
- 129 Siegfried Welz: Die Durchsetzung der Politik der friedlichen Koexistenz - Prinzip sozialistischer Außenpolitik
- 133 Dr. h. c. Otto Nuschke: Verantwortung der Deutschen für Sicherheit und Frieden (Hauptreferat auf dem 4. Deutschen Friedenskongreß im April 1955 in Dresden). Mit einer Einleitung von Walter Bredendiek
- 135 Gerald Götting: Zwanzig Jahre Christlich-Demokratische Union - zwanzig Jahre gemeinsamen Kampfes für Frieden und Sozialismus, für das Glück des Volkes
- 136 Horst C. Herrmann: 20 Jahre danach - Deutschland und der Geist von Potsdam
- 137 Pfarrer Károly Tóth: Aufgaben der Kirche in einer sich wandelnden Welt - Bericht über die 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes
- 138 Günter Bauer: Wissen ist Macht - Die Mitverantwortung der christlichen Demokraten für die Ausgestaltung des sozialistischen Bildungssystems
- 139 Siegfried Baltrusch: Für Deutschlands Frieden und Deutschlands Zukunft

- 140 Wolfgang Heyl: Zwanzig Jahre demokratische Bodenreform
- 143 Heinz Büttner: Geordnete Beziehungen – Grundlagen ge-
deihlicher Zusammenarbeit zum Wohle des Volkes
- 144 Gerald Götting: Für die Rettung der Nation – Zusammen-
arbeit aller friedliebenden Deutschen
- 145 Edmund Meclewski: Neues Leben in Polens West- und
Nordgebieten
- 146 Günter Wirth: Verantwortung und Erwartung der Deutschen
- 147 Dr. Helmut Dressler: Evangelische Kirche und Revanche-
Ideologie in der Weimarer Republik und im Bonner
Staat
- 149 Gerhard Desczyk: Vom Friedensdienst der Katholiken
- 152 H. C. Herrmann: Der Bonner Neokolonialismus und seine
Unterstützung durch NATO-gebundene westdeutsche
Kirchenleitungen
- 153 Pfarrer Götz Bickelhaupt: Auf dem Wege zur engagierten
Gemeinde
- 155 Pastor Traute Arnold: Der Christ in der geistig-kulturellen
Entwicklung hier und heute
- 157 Christlicher Dienst in den gesellschaftlichen und inter-
nationalen Fragen unserer Zeit – Ungarischer
Studienbeitrag zur Thematik des Weltkongresses
„Kirche und Gesellschaft“
- 161 Dr. Nikolaus Zaske: „Ex oriente pax“
- 162 Dr. theol. habil. Günther Kehnscherper: Die Große Sozial-
istische Oktoberrevolution und die Kirchen Mittel-
europas
- 163 Die Reformation als Erbe und Auftrag – Aus der „Weg-
weisung“ der Generalsynode der Reformierten
Kirche von Ungarn
- 164 Carl Ordnung: Die Oktoberrevolution verändert die Welt
- 165 Gerald Götting: Reformation – Revolution
- 166 Günter Wirth: Deutsche Friedenspolitik 1917–1967
- 167 Günter Wirth: Christliche Ethik und sozialistische Wirk-
lichkeit
- 168 Metropolit Nikodim von Leningrad und Nowgorod: 50 Jahre
Moskauer Patriarchat (1917–1967). Mit einem Vor-
wort von Gerald Götting
- 169 Ingrid Meyer: Der manipulierte Bundesbürger. Ein Ka-
pitel aus Theorie und Praxis der CDU/CSU
- 170 Werner Wünschmann: Kultur hilft unser Leben meistern

Verkaufspreis 0,50 M – Doppelheft 1,- M
Vertrieb an den Buchhandel durch Union Verlag (VOB), Berlin