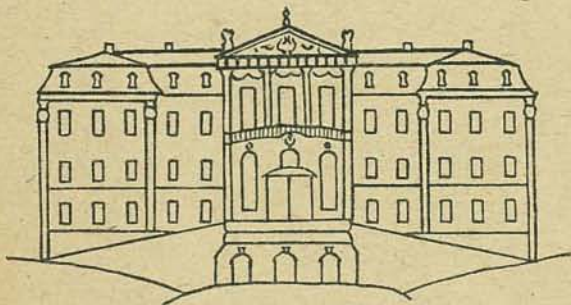


Hefte aus Burgscheidungen

Archiv

Walter Bredendiek

Die Friedensappelle deutscher Theologen von 1907/08 und 1913



97

Herausgegeben von der Zentralen Schulungsstätte „Otto Nuschke“
in Verbindung mit der Parteileitung der Christlich-Demokratischen Union

Hefte aus Burgscheidungen

Walter Bredendiek

Die Friedensappelle deutscher Theologen
von 1907/08 und 1913

1963



Herausgegeben von der Zentralen Schulungsstätte „Otto Nuschke“
in Verbindung mit der Parteileitung der Christlich-Demokratischen Union

Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag aus der Festschrift „Schalom-Eirene-Pax“ zum 60. Geburtstag von Prof. D. Erich Hertzsch (Jena)

- Die in den Anmerkungen verwendeten Abkürzungen bedeuten:
- DWN = Die Waffen nieder! Revue der Friedensbewegung
(ersch. 1892/99)
- FBI = Friedens-Blätter. Zeitschrift der DFG (ersch. seit 1899)
- FW = Die Friedens-Warte. Zeitschrift für internationale Verständigung (begr. 1899)
- CW = Christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände (protest. Wochenschrift, ersch. seit 1886)

I.

Die beiden Rundschreiben, mit denen evangelische Theologen in Deutschland 1907/08 und 1913 zur Unterstützung der Friedensbewegung aufriefen, sind interessante Dokumente zur Geschichte der Friedensbewegung und zur Behandlung der Friedensfrage im deutschen Protestantismus. Sie sind – mittelbar – auch hilfreich für die Klärung der heute so brennenden Frage nach dem Verhältnis von christlichem Friedensbegriff und kirchlichem Friedensauftrag zu den Anstrengungen politischer Bewegungen, den Weltfrieden dauernd zu sichern. Schließlich bieten sie instruktives Material für die Diskussion um die Rezeption und schöpferische Entwicklung des humanistischen Erbes.

Die beiden Appelle spiegeln die Kämpfe und Hoffnungen, Enttäuschungen und Erfolge von fast zwanzig Jahren. Will man sie gerecht beurteilen, muß man darum etwas weiter ausholen.

In der Argumentation der amerikanischen und englischen Friedensverbände des 19. Jahrhunderts spielten biblische und christliche Motive fast immer eine wesentliche, zuweilen die dominierende Rolle¹⁾. Diese Elemente fehlten völlig in dem programmatischen Aufruf, mit dem die Deutsche Friedensgesellschaft (DFG), kurz nach ihrer Konstituierung im November 1892, an die Öffentlichkeit trat. An den Vorarbeiten für die Gründung der DFG war nur ein Theologe, der damals bereits 72 Jahre alte Hermann H e t z e l (1820–1906), Pfarrer in Heinersdorf bei Fürstenwalde²⁾, beteiligt gewesen; er wurde auch in den Vorstand gewählt und war 1893/94 Präsident der Gesellschaft. Aber er sollte nicht „die Christen vertreten“. Alfred H. Fried war auf Hetzel durch dessen historische Ar-

1) vgl. dazu u. a. A. C. F. Beales: The History of Peace. A short account of the organized Movements for International Peace (London 1931)

2) Biographische Notiz bei Otto Fischer: Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg (Berlin 1941), II/1, S. 332

beiten aufmerksam geworden³⁾, vornehmlich durch sein großes Sammelwerk zur Geschichte der Friedensbewegung⁴⁾.

Besondere Anstrengungen, Theologen für ihre Arbeit zu gewinnen, haben die Gründer der DFG zunächst nicht unternommen. Fried und seine Mitarbeiter sind dieser Aufgabe bewußt ausgewichen, um sich zu den ohnehin bestehenden internen Differenzen nicht noch zusätzlich Schwierigkeiten zu schaffen. Einige Vorstandsmitglieder der DFG waren auch in der Ethischen Bewegung tätig⁵⁾. Sie glaubten nicht an die Möglichkeit, Geistliche für eine Arbeit zu gewinnen, die von Personen getragen wurde, die Kirche und Theologie heftig bekämpften, wenn auch aus Gründen, die nicht unmittelbar mit der Friedensbewegung zusammenhingen. Aber auch wo diese persönlichen Erfahrungen nicht vorlagen, galt die Kirche mit ihrem „so bestimmt hereditär-conservativen Charakter“⁶⁾ als ein erratischer Block der Gegenpartei, an dessen Sprengung Kraft und Energie zu setzen aussichtslos sei.

Das Problem wurde jedoch nicht lange so undifferenziert-abstrakt behandelt und mit negativen Pauschalurteilen beiseitegeschoben. Schon 1893 beschäftigte man sich in der DFG mit der Flugschrift des Reutlinger Rechtsanwalts Otto Hahn „Über die Mittel und Wege den Krieg abzuschaffen“⁷⁾, in der nicht nur Freizügigkeit und Freihandel als Mittel zur Beförderung des Friedens propagiert, sondern auch gefordert wurde, „daß die Friedensfreunde – nachdem sie den häßlichen Widerspruch zwischen christlicher Lehre und dem gegenwärtig sogenannten (sic!) christlichen Leben bewiesen haben werden – nicht aufhören sollen, sich zuerst an die Geistlichkeit zu wenden, um sie an die Erfüllung der Pflichten der von ihnen gelehrten Religion zu mahnen und so sie zu Bundesgenossen zu gewinnen.“

Das war ganz von außen gedacht und geurteilt und überdies auch falsch akzentuiert –, sich „zuerst“ an die kirchlichen Amtsträger zu wenden hätte für die DFG eine Abkehr von ihrem völkerrechtlich normierten Ansatz nötig gemacht und

eine Umwandlung ihrer Basis zur Folge haben müssen; aber nachdem das Problem erkannt und als Aufgabe formuliert worden war, blieb es nicht mehr liegen. Eine Unterstützung von kirchlicher Seite „wäre uns ebenso erfreulich wie diejenige der organisierten Arbeiterschaft“, kommentierte die Redaktion von „Die Waffen nieder!“ 1893 eine Meldung über die Unterstützung der Friedensbewegung durch amerikanische Christen⁸⁾.

Inzwischen hatten auch Theologen begonnen, sich ernsthaft mit den von der Friedensgesellschaft aufgeworfenen Fragen zu beschäftigen. Der früheste Beleg dafür sind zwei aus dem gleichen Jahre 1893 stammende, sehr „modern“ anmutende Briefe des Kandidaten der Theologie John Nicolassen an Bertha v. Suttner. In ihnen wurde entschieden die Unterstellung zurückgewiesen, daß das Suchen nach dem Generalnennen, von dem aus gemeinsame positive Arbeit für den Frieden möglich ist, gleichbedeutend sei mit der Propaganda für einen „allgemeinen Verbrüderungsdusel“, für eine synkretistische Allerweltsideologie. Nicolassen schwächte die Unterschiede der Motivation nicht nur nicht ab, sondern unterstrich sie nachdrücklich in ihrer „fundamentalen Bedeutung“ für den einzelnen (er fügte dem noch sein persönliches Bekenntnis zu einem „conservativen, positiven Christenthum“ hinzu) – aber: „Für die Sache, meine ich, trägt das wenig aus. Deshalb ist mir ... durchaus gleichgültig, ob ich im Kampfe für die Sache mitunter Liberale oder Juden oder Sozialdemokraten zur Seite habe.“ Nur durch gemeinsame Anstrengungen könne der Frieden gesichert und dadurch auch Raum geschaffen werden für den menschlich sauberen Austrag des geistigen Kampfes⁹⁾. (Was aus Nicolassen geworden ist, ließ sich nicht feststellen; in der DFG hat er jedenfalls keine Rolle mehr gespielt.)

Den ersten Beitrag zur Diskussion des Themas „Christen und Friedensbewegung“ von einem Theologen, der in der Friedensbewegung stand, lieferte 1894 Ernst Böhm (1862–1941), damals noch Diakonus in Lobeda¹⁰⁾, mit der Untersuchung „Der Krieg und die christliche Kirche“¹¹⁾, einer Arbeit, die auch heute noch beachtenswerte Gesichtspunkte enthält, auf die hier jedoch nicht eingegangen werden kann. Im gleichen Jahre wie Böhm hatte sich der Stuttgarter Stadt-

8) DWN 1893, S. 329

9) DWN 1893, S. 242

10) vgl. den Beitrag für die auf S. 2 erwähnte Festschrift von Erich W. Reichardt: Auch diese Spur führt durch Thüringen! S. 199 f.; Alfred H. Fried, Handbuch der Friedensbewegung (Berlin und Leipzig 1913), II, S. 330

11) DWN 1894, S. 282 ff., S. 365 ff.

3) vgl. Alfred H. Fried: Jugenderinnerungen (Berlin 1920), S. 31 ff.

4) H. Hetzél: Die Humanisierung des Krieges in den letzten hundert Jahren, 1789–1889 (Frankfurt/Oder 1891). Das Werk ist wegen seines Materialreichtums auch heute noch für jeden Historiker der Friedensbewegung unentbehrlich.

5) Dem ersten gewählten Vorstand der DFG (1893) gehörten 16 Personen an, von denen sechs (Moritz Brasch, Wilhelm Foerster, Richard Grelling, Ernst Harmening, Carl Mühling und Adolf Heilberg) in der Öffentlichkeit als eifrige Förderer der Ethischen Bewegung bekannt waren.

6) Moscheles in einem Brief (23. 2. 1896) an Bertha v. Suttner (DWN 1896, S. 132)

7) vgl. DWN 1893, S. 164

pfarrer Otto Umfrid (1857–1920)¹²⁾ der Friedensbewegung angeschlossen, der sich in den folgenden zweieinhalb Jahrzehnten größte Verdienste um die Friedensbewegung erwarb und als Repräsentant des deutschen Vorkriegspazifismus in einem Atemzuge mit Adolf Richter und Ludwig Quidde genannt werden kann. Umfrid warb 1896 als erster Theologe in einer Kirchenzeitung¹³⁾ um Verständnis und Unterstützung für die Forderungen der Friedensbewegung.

Es ist im wesentlichen das Verdienst Böhmes und Umfrids, und es bleibt ihr Ruhm, wenn sich, von ihrem Beispiel angepornt, schon vor der Jahrhundertwende in verschiedenen Teilen Deutschlands Theologen der Friedensbewegung angeschlossen. 1895 umfaßte die DFG 26 Ortsgruppen, von denen eine (Hanau) von einem Pfarrer (Neßler) geleitet wurde. 1899 hatte sich die Zahl der Ortsgruppen auf 71 erhöht, zu deren Vorsitzenden drei evangelische Geistliche gehörten (Seidel in Berlin, Neßler in Hanau und Merten in Sonneberg)¹⁴⁾.

Die politische und klerikale Reaktion versuchte, diese Entwicklung im Keim zu ersticken. Die in der Friedensgesellschaft mitarbeitenden Pfarrer wurden als Irrlehrer und Schwärmer, schlechte Patrioten und Staatsfeinde angeprangert. Gesellschaftlicher Boykott, Diffamierung vor der Öffentlichkeit, Denunziation bei den Kirchenleitungen und den politischen Behörden und Schikanen durch diese gehörten bald zu den alltäglichen Erfahrungen der „Friedenspfarrer“. Ein evangelischer Theologe (dessen Name nicht genannt wird) berichtete 1897 über seine diesbezüglichen Erlebnisse:

„Von Kollegen und sogenannten Freunden habe ich mancherlei Unbill erfahren. Einer hat einmal geradezu vor mir ausgespuckt wegen der Gemeinschaft mit ‚Juden und Judengenossen‘; ein anderer sagte mir: schreiben könnte ich was ich wolle (wahrscheinlich weil es ja niemand zu lesen brauchte), aber öffentlich reden dürfte ich nicht, das mache zu viel peinliches Aufsehen. Ein dritter schrieb mir, meine Tätigkeit als Friedensfreund lasse sich nicht mit meinem Amt vereinigen, da in der Augsburgischen Konfession von 1530 Art. XVI stehe, daß es keine Sünde sei, rechte Kriege zu führen, und da durch unsere Tätigkeit die Anarchisten gestärkt werden... Ein Amtsbruder, der sich einer gewissen Berühmtheit erfreut und den ich brieflich zur Mitarbeit gewinnen wollte, antwortete mir, daß er in

keiner Weise für die zugewiesene Aufgabe geeignet sei... Auch sei da weiter nichts zu erreichen, als die Steigerung der Wünsche in Tausenden. Die Erfüllung muß ein anderer bringen als wir Menschen, und durch andere Mittel als die menschlichen.“¹⁵⁾

Bei den öffentlichen Veranstaltungen der DFG waren es häufig Pfarrer, die als Wortführer der Opposition gegen die Friedensbewegung auftraten¹⁶⁾. Daß die dabei vorgebrachten theologischen Einwände die wahren Gründe für die Gegnerschaft nicht verdecken konnten – Gründe, die sich nicht von denen unterschieden, die Boguslawski¹⁷⁾, Jähns¹⁸⁾, die Redakteure der „Täglichen Rundschau“ und andere Propagandisten alldeutscher Pläne und Ziele landauf, landab verbreiteten –, sei nur mit zwei Beispielen belegt: Auf einer Versammlung in Tübingen wandten sich Vertreter des evangelischen Seminars gegen Umfrid. Ein Geistlicher beantwortete die Aufforderung zur Mitarbeit mit den Worten: „Von derlei Sachen wollen wir nichts wissen. Wir müssen uns gegen das aufrührerische Volk wehren... Das deutsche Volk muß gezüchtigt werden, daß es Buße thut... Der Dreißigjährige Krieg war hierzu am geeignetsten“¹⁹⁾. Und in Zwickau erklärte ein Superintendent: „Wohl fordern phantastische Schwärmer: die Waffen nieder! Sie reden von Völkerfrieden in einer Welt, die auf Kampf angelegt ist; ohne diesen Kampf würde ein Volk bald weibisch und feig, und von dem feilen Streben nach ungestörtem Behagen erfaßt, eine entnervte Beute elenden Schwelgens und zuletzt aller Kraft beraubt werden...“²⁰⁾

Den Höhepunkt der Infamie bildete jedoch die Denunziation Umfrids durch den Stadtpfarrer Holzinger in Münsingen, der sich darüber empörte, daß Umfrid und seine Freunde „eine agitatorische Friedenshetze in Scene“ setzten. Die Gelegenheit schlug hohe Wellen; wir können hier nicht weiter auf sie eingehen²¹⁾.

II.

Diese Angriffe der politischen und der kirchlichen Reaktion gegen die Friedensbewegung im allgemeinen, die in ihr tätigen Theologen im besonderen, hatten zur Folge, daß es aufs ganze gesehen immer nur wenige Geistliche waren, die sich

12) vgl. Hans Wehberg: Die Führer der deutschen Friedensbewegung (Leipzig 1923), Art. Umfrid, S. 41 ff. Zum Gedächtnis von Otto Umfrid (Stuttgart 1921); Fried, a. a. O., S. 415 f.

13) „Christentum und Krieg“ in: Kirchlicher Anzeiger für Württemberg, 16. und 23. 7. 1896; vgl. DWN 1896, S. 344

14) Statistische Angaben für 1895 bei Julius V. Ed. Wundsam: Das Buch des Friedens (Bern 1897), S. 147 f.; für 1899: DWN 1899, S. 145 f.

15) DWN 1897, S. 143

16) vgl. DWN 1899, S. 74; DWN 1897, S. 33; DWN 1897, S. 471 für Staat und Volk (Berlin 1892)

17) v. Boguslawski: Der Krieg in seiner wahren Bedeutung

18) Max Jähns: Über Krieg, Frieden und Kultur (Berlin 1893)

19) DWN 1896, S. 353 f.

20) DWN 1899, S. 308 f.

21) Zu der heftigen Pressepolemik, die Holzingers Attacken auslösten, vgl. DWN 1897, S. 143 ff.

vor dem ersten Weltkrieg an der Arbeit der Friedensbewegung in Deutschland beteiligten. Doch war ihre Bedeutung für die Bewegung wesentlich größer, als es ihre Zahl vermuten ließe. Wer den Diffamierungen trotzend seiner Einsicht folgte, bewies nicht nur Mut und Charakterstärke, er war auch gezwungen, alle Probleme ständig umfassend zu durchdenken, um den Angriffen begegnen und die eigene Position überzeugend begründen zu können. Das aber war für die ganze Friedensbewegung nützlich und hilfreich.

Stetig, wenn auch langsam wachsend, hatte sich bis 1907 in der DFG eine Gruppe von Theologen entwickelt, die stark genug war, um eine breiter angelegte, systematische Aktion durchführen zu können. Mit ihr sollte vor der Öffentlichkeit demonstriert werden, daß für viele Theologen die Friedensbewegung schon zu ihrer eigenen Sache geworden war; zugleich wollte man den Kreis der Mitarbeiter weiter vergrößern, vor allem sollten Schwankende und Zögernde ermutigt werden, den Schritt von gelegentlicher Sympathiebekundung zu aktiver Mitarbeit zu tun. Man erwartete, daß dies für viele Geistliche um so leichter sein würde, je deutlicher sie sehen konnten, daß sie sich in einer Gemeinschaft Gleichdenker und dem gleichen Ziel Zustrebender befänden.

Diese Erwägungen führten 1907/08 zu dem 1. Friedensappell deutscher Theologen. Vorbereitet war die Aktion durch eine Debatte auf dem 16. Weltfriedenskongreß in München (September 1907) über Thesen zum Komplex Kirche und Friedensbewegung, die Pfarrer Rohleder erarbeitet und dort erläutert hatte und die Umfrid später präziserte²²⁾.

Die Kenntnis dieser Thesen erleichtert das Verständnis für die Zusammenhänge, in denen der Appell stand. Sie gehen ihm nicht nur zeitlich unmittelbar voran, sie sind ihm auch sachlich gleichsam vorgeschaltet. Ihr Ansatz ist rein kulturprotestantisch:

1. „Das Ziel der Kulturarbeit wie das der Religion ist die Aufrichtung der Ordnung in der Welt. Der Unterschied besteht nun darin, daß die Kulturarbeit das Ziel mehr auf dem Weg der Naturbeherrschung zu erreichen strebt, während es die Religion durch sittlich-religiöse Erneuerung der Menschheit zu gewinnen hofft.“

Die Prämisse, daß die Religion Mittel, die Humanisierung der Gesellschaft Zweck sei und daß die Kirche auf dem Wege zu diesem Ziel im Rahmen einer Art Arbeitsteilung mit anderen Institutionen einen Beitrag (aber eben nur dann, und auch dann nicht mehr als einen Beitrag) leisten könne, wenn sie sich diesem Zweck ein- und unterordne, führte zur

22) vgl. FBl 11/1907, S. 131; FBl 12/1907, S. 139; Kirchlicher Anzeiger für Württemberg 52/1907

Gleichsetzung von „Reich Gottes“ mit erstrebenswerter Ordnung der menschlichen Gesellschaft:

2. „Die Religion nennt das der Menschheit gesteckte Ziel das Reich Gottes. Dieses Reich ist gleichbedeutend mit der Herrschaft des Guten, des Friedens, der Gerechtigkeit.“
Daraus wurde unmittelbar gefolgert:
3. „Sofern das Reich Gottes den Gedanken des Völkerfriedens in sich schließt, ist auch die Kirche, die doch der Aufrichtung des Reiches Gottes dienen will, verpflichtet, diesen Gedanken zu dem ihren zu machen. Sie muß ihn, wenn sie ihrer Mission nicht untreu werden will, mit allen Mitteln zu fördern suchen. Dazu ist u. a. die Einführung eines Friedenssonntags zu rechnen (jährlich eine Weltfriedenspredigt).“
4. „Die Mitarbeit der Geistlichen ist zu erwarten, die weitverbreitete Gleichgültigkeit in theologischen Kreisen ist bedauerlich, die Opposition der Pfarrer gegen die Friedensbewegung besonders hinderlich.“

Die weiteren Thesen sind im Zusammenhang unseres Themas weniger wichtig; in ihnen wurden die Ziele der Friedensbewegung knapp zusammengefaßt.

Ende 1907 versandten Otto Umfrid, Martin Rade und Ludwig Weber folgendes Rundschreiben²³⁾ an etwa tausend evangelische Pfarrer in Deutschland:

„Verehrter Herr und Bruder!

Wir erlauben uns, Ihre Aufmerksamkeit auf eine Bewegung zu richten, die vielleicht wie kaum eine zweite die Unterstützung der deutschen evangelischen Geistlichkeit verdient und leider von ihr bis jetzt recht stiefmütterlich behandelt worden ist, wir meinen die internationale Friedensbewegung. Man mag über die Art, wie die Friedensidee bisher verbreitet worden ist, und über die einzelnen Persönlichkeiten, die in ihr eine Rolle gespielt haben, denken, was man will: so viel sollte zugegeben werden, daß die Idee der Völkerverbrüderung, insbesondere, wenn sie zunächst auf die der gleichen Kulturstufe angehörigen Nationen beschränkt wird, ebensowohl durch die geschichtliche Entwicklung vorbereitet als durch den Grundgedanken des Christentums vorgezeichnet ist.

Dies scheint in anderen Ländern eher begriffen zu werden als in Deutschland. Insbesondere hat sich ein großer Teil der englischen und amerikanischen Geistlichkeit bereithalten lassen, sich in den Dienst des Friedensgedankens zu stellen. Und das nicht ohne Erfolg. Auf der zweiten Haager Konferenz machte es tatsächlich einen tiefen Eindruck, als eine Abordnung englisch-amerikanischer Geistlicher dem Präsidenten Nelidow eine Adresse überreichte, in der um Förderung des Schiedsgerichtsgedankens petitioniert wurde. In England ist

23) Der Text ist veröffentlicht FBl 1/1908, S. 7 (Friedensbewegung und Geistlichkeit)

die Friedensidee so weit in die Kirche eingedrungen, daß nicht nur ein Friedensonntag in den englischen Kirchen eingeführt wurde, an dem ex officio über den Gedanken des Völkerfriedens gepredigt wird, sondern daß auch die deutsch-englische Annäherung gerade von englischen Geistlichen lebhaft gefördert wurde.

Die im Vordertreffen stehenden Arbeiter auf dem Gebiet der deutschen Friedensbewegung aber versichern uns, daß auch bei uns die Mitwirkung der Geistlichen sowohl von Freunden als von Gegnern zunächst als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt wird, und daß die Tatsache der ablehnenden Haltung, wie sie bis in die neueste Zeit von den meisten deutschen Pfarrern eingenommen wurde, auf ein sehr bezeichnendes Befremden, ja Nicht-Verstehen-Können stößt. Man hält es geradezu für unnatürlich, daß in Deutschland die berufenen Prediger des Friedens die Arbeit für den Weltfrieden den Sozialdemokraten und Freigeistern überlassen und ihrerseits der an sich so eminent christlichen und für die Kulturgeschichte bedeutsamen Bewegung gleichgültig oder gar feindlich gegenüberstehen. Man meint in den der Kirche fernstehenden Kreisen sich das daraus erklären zu sollen, daß die Kirche von angeblichen Winken der Regierung sich bange. Will sie den Verdacht entkräften, eine blinde Handlangerin der jeweiligen Gewalthaber zu sein, so hat sie dazu eine ausgezeichnete Gelegenheit in dem Anschluß an eine organisierte Friedensbewegung. Noch eins bitten wir zu erwägen. Man hat heute zuweilen den Eindruck, als ob die Kirche immer nur wie der hinkende Bote hinter der Entwicklung sich herschleppe. Noch wäre es möglich, daß bei uns in Deutschland die Kirche durch ihre berufenen Vertreter, die Geistlichen, gerade in der Friedensbewegung die Führung übernehme. Das Ansehen der Kirche könnte dadurch nur gewinnen.

Wir bitten Sie um Ihren Beistand. Ziehen Sie sich bitte nicht zurück von einer Sache, die Ihrer Teilnahme wert und dringend bedürftig ist.

Mit amtsbrüderlicher Begrüßung zeichnen wir

Pfarrer Lic. Weber, München-Gladbach

Pfarrer a. D. Prof. Dr. Rade, Marburg

Stadtpfarrer Umfrid, Stuttgart.“

Vom Vorstand der DFG wurde der Appell natürlich warm begrüßt, der in dem Aufruf angemeldete „Führungsanspruch“ der Theologen allerdings kritisiert: „Wir wünschen dieser höchst wichtigen Aktion vollen Erfolg. Sind wir zwar nicht der Ansicht, daß die Kirche in Deutschland die Führung der Friedensbewegung übernehmen sollte, ihren Beistand würden wir zu schätzen wissen²⁴⁾.“

Von den tausend angesprochenen Theologen reagierten etwa fünfzehn Prozent positiv, rund hundert Geistliche wur-

24) O. Umfrids Aktion unter der Geistlichkeit (FW 1908, S. 17)

den Mitglied der DFG. Das war unter Berücksichtigung der Schwierigkeiten, mit denen jeder einzelne wegen dieser Entscheidung rechnen mußte, ein beachtlicher Anfangserfolg.

Umfrid, der Initiator der Aktion, machte sofort, nachdem die ersten positiven Resultate sichtbar wurden, auch die größten Anstrengungen, um die gewonnenen Positionen zu festigen und sie für die weitere Arbeit der ganzen Friedensbewegung zu nutzen. Auf der Vorstandssitzung der DFG am 26. März 1908 in Stuttgart²⁵⁾ erreichte er gegen mancherlei Bedenken den Beschluß, Anfang Mai den ersten deutschen Friedenskongreß in Jena durchzuführen²⁶⁾. Für den Plan warb er mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die mit dem Appell an die Theologen gemachten Erfahrungen. So wurde denn auch festgelegt, neben den in den deutschen Großstädten akkreditierten Konsuln ausländischer Mächte und neben Vertretern solcher Vereine und Organisationen, von denen man Aufgeschlossenheit und Sympathie für die Anliegen der Friedensbewegung erwarten konnte²⁷⁾, auch alle Pfarrer zu dem Kongreß einzuladen, die – dem Aufruf folgend – Mitglied der DFG geworden waren. Als der Beschluß gefaßt wurde, waren es sechzig.

Neben Umfrid erwarben sich noch andere Theologen wesentliche Verdienste um das Zustandekommen und den (relativen) Erfolg des 1. Deutschen Friedenskongresses. Ernst Böhme schuf ganz auf sich allein gestellt die organisatorischen Voraussetzungen für sein Gelingen. Zwei der drei Hauptreferate des Kongresses wurden von Theologen gehalten: Umfrid sprach über „Auswanderung und Kolonisation“²⁸⁾, Rade über „Machtstaat, Rechtsstaat, Kulturstaat“²⁹⁾ (der dritte Referent war Quidde), und auch auf der öffentlichen Kundgebung waren unter den drei Rednern zwei Theologen – Umfrid, der den Gegensatz zwischen Religion und Krieg behandelte, und Heinrich Weinel, der einen Vortrag über „Patriotismus und Christentum“ hielt³⁰⁾.

Eine Analyse dieser Reden würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen. Umfrid und Rade bewegten sich völlig auf der durch die Münchener Thesen und den Text

25) FB1 1908, S. 55

26) FW 1908, S. 79 f.; FB1 1098, S. 45

27) Auf dem Kongreß waren dann auch vertreten: das deutsch-englische und das deutsch-französische Annäherungskomitee, der Bund deutscher Frauenvereine, der Weltbund der Frauen für den Frieden, die Gesellschaft der deutschen Esperantisten und der Württembergische Lehrerinnenverein.

28) Zum folgenden vgl. u. a.: I. Deutscher Friedenskongreß zu Jena (FW 1908, S. 104 ff.) und: Der I. deutsche Friedenskongreß in Jena (FB1 1908, S. 71 ff.)

29) Text: FB1 1908, S. 101/03, 105/08

30) Text: FB1 1908, S. 82 ff.

des Appells an die Theologen abgesteckten Basis; Weinels Referat hatte ein anderes Gefälle. Er polemisierte zwar nicht gegen sie – besonders Rade stand er ja nicht nur persönlich, sondern durch die gemeinsame Arbeit im Kreise der Freunde der „Christlichen Welt“ auch sachlich nahe –, aber er versuchte sie zu korrigieren und zu ergänzen. So betonte er z. B. die positive Funktion der marxistischen Religions- und Kirchenkritik für die Kirche selbst. „Die Kritik... der Sozialdemokratie an der kriegsfreundlichen Haltung der Kirche“ habe wesentlich dazu beigetragen, daß „uns die alten Naivitäten“ (etwa im Hinblick auf den Geltungsbereich der Bergpredigt) „unmöglich“ geworden seien. Weinel griff auch die Sedanpredigten an, in denen „der ‚Vatergott‘ Jesu wieder zum alten Nationalgott, dem Herrn der Heerscharen“ werde. Besonders bemerkenswert aber ist sein Versuch, die Mitarbeit von Theologen in der Friedensbewegung wirklich theologisch und nicht nur ethisch-humanitär zu begründen.

Der Appell von 1907/08 und das starke Hervortreten von Theologen auf dem 1. Deutschen Friedenskongreß führte auch in den Ortsgruppen und Landesverbänden der DFG zu einer verstärkten Aktivität der Geistlichen. Bisher waren als Redner für die Friedensbewegung höchstens fünf Pfarrer über ihren unmittelbaren Wirkungskreis hinaus in Erscheinung getreten. Ein Jahr nach dem Aufruf, im Frühjahr 1909, veröffentlichten die „Friedens-Blätter“ eine Liste solcher Personen, die bereit waren, in ganz Deutschland über die Ziele und die Arbeit der Friedensbewegung zu referieren, wo immer das gewünscht wurde. Die Liste enthielt 42 Namen, darunter die von 19 Theologen³¹⁾.

Das war angesichts der Größenordnung der deutschen Friedensbewegung zu jener Zeit – die DFG hatte 1913 in 95 Ortsgruppen 8500 Mitglieder, 1914 in 98 Ortsgruppen rund 10 000 Mitglieder³²⁾ – zweifellos ein Erfolg. Bezogen auf die Gesamtzahl der Pfarrer in Deutschland und verglichen mit ihrer Vertretung in imperialistischen Parteien und Gruppierungen, war es wenig mehr als nichts. Die Friedensbewegung war darum in den folgenden Jahren vor allem bestrebt, über schon bestehende Vereinigungen, die ihren eigenen verwandte Ziele zu verfolgen schienen, ihre Forderungen unter den kirchlichen Amtsträgern zu verbreiten.

Sehr bald nach ihrer eigenen Aktion von 1907/08 stellte sie – mit Hilfe von Martin Rade – Verbindungen zum „Kirchlichen Komitee zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen

31) FBI 1909, S. 82 f.

32) Zur Entwicklung der Deutschen Friedensgesellschaft (FW 1926, S. 257 – Statistik der Mitgliederbewegung von 1892 bis 1926)

England und Deutschland“ her³³⁾. Aber dessen Arbeit war doch wesentlich anders angelegt als die Arbeit der eigentlichen Friedensbewegung. Als Adolf Harnack 1911 als deutscher Hauptsprecher – u. a. neben dem Erzbischof von Canterbury, den Lord-Bischöfen von Southwark und Man – bei der Eröffnung des „Associated Council of Churches of the British and German Empires for Forstering Friendly Relations between the two Peoples“ in Erscheinung trat, erregte das Aufsehen und war geeignet, der dort vertretenen Sache auch in Deutschland Resonanz zu verschaffen. Aber die Sache selbst, für sich genommen erfreulich, war doch nicht die Sache der Friedensbewegung. Wenn Harnack die „Bruderschaft“ von Deutschen und Engländern beschwor, an den „Besitz gemeinsamer Väter, Helden und Führer“ erinnerte, an die „gemeinsame Freude am Guten, Wahren und Schönen nach germanischer Art“, dann stand hinter solchen Formulierungen nicht nur der Wunsch nach deutsch-englischer Verständigung, sondern auch die Hoffnung auf einen Wechsel in den europäischen Allianzen. Wer wie Harnack meinte, daß die Geschichte „die drei germanischen Reiche England, Nordamerika und Deutschland... an die Spitze der Menschheit gestellt“ habe³⁴⁾, mußte ein Bündnis dieser Staaten anstreben. Mit dieser Feststellung soll keineswegs die von kirchlichen Amtsträgern betriebene deutsch-englische Verständigungsarbeit vor dem ersten Weltkrieg summarisch abqualifiziert werden – sie war zweifellos ein Ausdruck ehrlichen Friedenswillens –, aber sie war zu kurz gezielt und schon gar nicht identisch mit den Bestrebungen der organisierten Friedensbewegung.

Diese hatte in Deutschland zwischen 1908 und 1913 den engen Zirkel ihrer Theologen-Mitarbeiter nicht sprengen können, eher war deren Zahl wieder etwas kleiner geworden. Rade bezifferte 1912 in einer Rede auf der Tagung des Verbandes für internationale Verständigung in Heidelberg³⁵⁾ die Geistlichen, die Mitglied der DFG waren, auf 117. Was lag für die Friedensbewegung näher, als angesichts dieser Situation erneut einen eigenen Vorstoß zu unternehmen?

Im März 1913 regte Nithack-Stahn bei Umfrid an, einen Aufruf an die evangelischen Geistlichen Deutschlands zu entwerfen, „worin sie gebeten werden sollten, der Verständigung der Völker anstatt der fortwährenden gegenseitig-

33) vgl. Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade (Stuttgart 1952), S. 218 ff.

34) a. a. O., S. 219 ff.; CW 9/1912

35) CW 44/1912; vgl. Rathje, a. a. O., S. 232 f.

gen Bedrohung das Wort zu reden und ihre Pflicht als Prediger des Friedens durch Beschwörung des Kriegsgespenstes, das uns schon so lange ängstigt, zu tun³⁶⁾. Die Erfahrungen, die er in fast zwanzig Jahren gemacht hatte, ließen Umfrid in seinem Entwurf aber nicht den Ton treffen, den Nithack-Stahn erhofft hatte. Die Auseinandersetzung mit Gegenargumenten nahm zu breiten Raum ein, die emotionalen Momente waren vernachlässigt. Nithack-Stahn verfaßte einen neuen Text, der Anfang Mai in 3400 Exemplaren versandt wurde, unterzeichnet von Heinrich Weinel und den Pfarrern Böhme, Francke (Berlin), Nithack-Stahn, Umfrid, Wagner (Neuhengstett) und Lic. Wieland (Niedereggenen). Der Aufruf lautete:

An die Geistlichen und theologischen Hochschullehrer der evangelischen deutschen Landeskirchen

Werte Herren und Amtsgenossen!

Das Jahr 1913, das uns Deutschen eine große Volkserhebung zurückruft, bringt uns zugleich neue und beispiellose Kriegsrüstungen. Um den Völkerfrieden zu erhalten, so sagt man uns, muß immer angespannter gerüstet werden. Aber die Tatsachen zeigen, daß, da alle Kulturstaaten das gleiche tun, die Kriegsgefahr so nicht vermindert wird, weil gerade die immer drückendere Last des bewaffneten Friedens, verschärft durch Haß und Mißtrauen der Völker untereinander, zur blutigen Entscheidung drängen kann, die wiederum nicht das Ende, sondern den Anfang erneuten Wettrüstens bedeuten würde.

Als Christen, die wir sein wollen, fühlen wir uns vor Gott und unserem Gewissen verpflichtet, aus diesem Dilemma des Krieges ohne Ende den Ausweg zu suchen, der menschenmöglich und gottgewollt ist: Friede auf Erden! Verständigung der Völker über eine Rechtsgemeinschaft, die das Unrecht des Krieges durch den Rechtspruch ersetzt und den Völkern die Ethik zumutet, die zwischen den Einzelmenschen selbstverständlich ist.

Nicht, daß wir materielle Opfer für hohe sittliche Güter scheuten, wie es das Bestehen eines selbständigen Volksganzen ist, im Gegenteil, auch uns ist das Leben der Güter höchstes nicht. Aber wir sind überzeugt, daß der Krieg seine Opfer an Menschenblut keineswegs rechtfertigt, weil sein angeblicher Zweck, der Frieden und das Recht, durch seinen Ausgang nicht verbürgt wird. Wir fordern von den Völkern christlicher Kultur das sittliche Opfer, daß sie unter Zurückstellung kriegerischen Ehrgeizes und der Gelüste gewaltsamer Eroberung einen internationalen Rechtszustand herbeiführen, der das Gewaltmittel der Waffen ausschaltet.

36) Zum folgenden vgl. O. Umfrid: Mobilmachung der Kirchen gegen den Krieg (FW 1913, S. 208 ff.)

Mit diesen Forderungen, die den Urgedanken des Evangeliums entsprechen, sollten diejenigen voranstehen, die auf Katheder und Kanzel die Religion des Gekreuzigten verkünden. Es ist schmerzlich zu bedauern, daß bisher nur ein verschwindender Teil der deutschen evangelischen Theologen den Völkerfrieden öffentlich vertritt, daß wir diese praktische Gefolgschaft Jesu Christi der kirchenfremden Sozialdemokratie überlassen.

Nicht allein das Ansehen unserer Kirchen, auch die Lebenskraft unseres Glaubens verlangt diesen Beweis des Geistes ohne Menschenfurcht und der Kraft der Menschenliebe.

Wir Unterzeichner richten an alle unsere Berufsgenossen die dringende Bitte, daß sie es als einen wichtigen Teil ihrer Mission ansehen, in Wort und Schrift die Bruderschaft aller Menschen und Völker zu verkündigen!

Dieser unser gemeinsamer Entschluß sei uns die schönste Jahrhundertfeier des letzten europäischen Völkerkrieges, dies eine deutsche Volkserhebung unter der Losung: „Gott mit uns!“

Im April 1913.

Sechs Wochen nach der Veröffentlichung hatten 340 Theologen den Aufruf unterzeichnet, Ende Juni waren es 395. Von leitenden kirchlichen Amtsträgern unterschrieben zwei Konsistorialpräsidenten und fünf Dekane, ferner, außer Weinel, noch weitere elf theologische Hochschullehrer, nämlich die Professoren Baldensperger (Gießen), Nowak, Lobstein (Straßburg), Thieme, Gregory (Leipzig), Wendt, Glaue (Jena), Frommel, Niebergall (Heidelberg), Rade und Privatdozent Bornhausen (Marburg).

Sieht man nur auf die nüchternen Zahlen – verglichen mit 1907/08 hatten viermal soviel Theologen dem neuen Aufruf zugestimmt –, so ist man geneigt, Umfrids optimistischem Urteil zuzustimmen, der meinte: „Wir können zufrieden sein. Die evangelischen Landeskirchen sind in weitem Umfang gegen den Krieg mobilisiert worden.“³⁷⁾

Analysiert man das Ergebnis jedoch etwas genauer, so wird das Urteil weniger positiv ausfallen. Von 353 Unterzeichnern stammten allein 108 aus Elsaß-Lothringen, 112 aus deutschen Ländern, in denen gleichfalls antipreußische oder mindestens antizentralistische Ressentiments weit verbreitet waren (Bayern, Baden, Württemberg, Hessen und Sachsen), 12 aus Thüringen, 22 aus mittel- und norddeutschen Kleinstaaten und nur 99, also wenig mehr als ein Viertel, aus Preußen, davon wieder fast die Hälfte aus den 1864 und 1866 annektierten Provinzen Schleswig-Holstein (6), Hannover (30) und Hessen-Nassau (11). Prozentual und absolut am schwächsten war die Zustimmung unter den Pfarrern in den ostelbischen

37) a. a. O., S. 211

Gebieten gewesen. Es hatten den Aufruf unterschrieben: in Brandenburg 10, in Ostpreußen 9, in Schlesien 6, im Pommern 5 und in Westpreußen 3 Theologen.

Daraus ergibt sich, daß dort, wo die Friedensbewegung schon seit langem das größte Verständnis für ihre Forderungen und Prinzipien gefunden hatte, auch der Appell an die Theologen am meisten Resonanz fand; dort jedoch, wo ihr immer die stärksten Widerstände begegnet waren, hatte auch der Aufruf von Theologen an Theologen die Lage nicht wesentlich verändern können. Wenn Wehberg zehn Jahre später meinte, Umfrid und andere hätten durch ihre Aufrufe die evangelischen Geistlichen für die Friedensbewegung gewonnen³⁸⁾, so war das eine maßlose Überschätzung der Wirkung, die die beiden Appelle tatsächlich hatten.

Ihr unmittelbares Resultat war bescheiden. Doch ließen sich aus dem Ergebnis wichtige Erkenntnisse gewinnen, nicht nur für die Initiatoren der beiden Aktionen, sondern für die ganze Friedensbewegung – Erkenntnisse, die es ermöglichten, sich von Illusionen zu befreien, den eigenen Standort besser zu begreifen, Klarheit zu gewinnen über die Kräfte, die tatsächlich Verbündete sein oder werden konnten, wie auch über die, die Verbündete zu sein schienen, aber, orientierte man sich auf sie, den Zugang zu den echten Verbündeten blockierten.

III.

Die beiden Appelle von 1907/08 und 1913 waren der Versuch, die durch die kritische und die Kultur- und Bildungstheologie geschaffene allgemeine geistige Lage im deutschen Protestantismus für die Festigung und Erweiterung der Friedensbewegung zu nutzen. Die Initiatoren der Aufrufe wollten die Axiome der liberalen Theologie mit den Prinzipien des Pazifismus koordinieren. Ihre These war, daß das, was von den liberalen Theologen als Postulat einer genuin „christlichen“ Ethik behauptet wurde, zu Konsequenzen hindrängte, die auf der Basis der Friedensbewegung direkt und umfassend zu realisieren wären.

Denkt man an das Gefälle von Harnacks „Wesen des Christentums“, der Schrift, die das „systematische Resumé der liberalen Theologie“³⁹⁾ zog, lag es in der Tat nahe, so zu argumentieren. Das Reich Gottes und sein Kommen, die Erwartung einer besseren Gerechtigkeit unter dem Gebot der Liebe brauchten nur immanent gedeutet zu werden – und die Kongruenz zwischen dem „Wesen“ des Christentums und dem

„Wesen“ der Friedensbewegung war hergestellt. Harnacks gütiger Vatergott, vor dem jede Menschenseele unendlichen Wert besitzt, wurde als religiöse Chiffre für eine ethische Norm verstanden, die die Friedensbewegung besonders nachdrücklich betonte und aus der sie die Forderung ableitete, der Unersetzbarkeit jeder Individualität dadurch Rechnung zu tragen, daß kein Leben durch Krieg willkürlich vernichtet oder auch nur durch Kriegsvorbereitung mutwillig gefährdet würde.

Die liberalen Theologen forderten ein „praktisches“ Christentum. Sie meinten mit dieser Formel, daß die Existenz des Christen sich in seiner Haltung zu den Problemen und Kämpfen seiner Zeit bewähren, daß er gewonnene Einsichten und Erkenntnisse im realen Leben verwirklichen müsse. Die liberale Theologie forderte das „gesellschaftliche Engagement“ der Christen (und der Kirchen), wie man heute sagen würde, und viele liberale Theologen engagierten sich auch persönlich sehr nachdrücklich für Sozial- und Bodenreform, Frauenemanzipation und Abstinenzbestrebungen, in Naumanns „Nationalsozialem Verein“ und im „Evangelisch-Sozialen Kongreß“. Man fand „moderne“ Theologen überall, wo ihre Geschichtsphilosophie ganz oder in wesentlichen Partien geteilt wurde: ihr Fortschrittsoptimismus und ihr Glaube an eine kontinuierliche Entwicklung der Gesellschaft zu größerer Freiheit und Humanität, aber auch das Verständnis der historischen Kontinuität lediglich als Evolution (und damit die Ablehnung des revolutionären Qualitätsumschlags).

Alles dies, die Deutung des Geschichtsverlaufs, das Verständnis des Evangeliums als Kraft, als dynamisches Prinzip, als Antrieb für die Interpretation und Bewältigung konkreter Situationen (wodurch eine starke Affinität zum Voluntarismus und Pragmatismus gegeben war), die Hinwendung zu den jeweils aktuellen gesellschaftlichen Fragen und der Versuch, ihre Lösung direkt zu beeinflussen, mußte, so meinten die Theologen, die in der Friedensbewegung standen, ein Zusammengehen von liberaler Theologie und Pazifismus geradezu aufdrängen. Wo gab es sonst noch eine zeitgenössische Bewegung, die so total wie die Friedensbewegung alle diese Auffassungen teilte, sie zu verbreiten suchte und von ihrer Grundlage aus wirken wollte?

Die Reaktion auf die Appelle zeigte nun jedoch, daß man sich in dieser Annahme getäuscht hatte. Im Lager der liberalen Theologie war man keineswegs von der Koordinationsfähigkeit der eigenen Theologie mit den Grundsätzen der Friedensbewegung überzeugt. Die pazifistischen Pfarrer haben die Gründe dafür nie begriffen. Sie konnten immer nur Obstruktivismus, Quertreibereien der Orthodoxen und Furcht vor

38) Wehberg, a. a. O., S. 41

39) so Hans-Georg Fritzsche: Die Strukturtypen der Theologie (Berlin 1960), S. 89

Repressalien der Kirchenleitungen, kurzum – zu wenig Liberalismus bei den Liberalen vermuten. Aber die Ursachen für den mäßigen Erfolg ihrer Anstrengungen lagen ganz woanders. Sie hingen nicht mit dem „Programm“, sondern mit der gesellschaftlichen Funktion der liberalen Theologie um die Jahrhundertwende zusammen und nicht mit einzelnen Forderungen, sondern mit dem Gesamtentwurf der Friedensbewegung, nicht mit ihrer Schiedsgerichtskonzeption, auf die damals die ganze pazifistische Propaganda fixiert war, sondern mit der Dynamik der von ihr vertretenen Idee und ihrer Perspektive. Beides kann hier nur, soweit es unser Thema berührt, und auch in dieser Beschränkung nur ganz grob umrissen werden.

In den meisten Darstellungen der allgemeinen Geistes- wie der Kirchen- und Theologiegeschichte des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts wird die liberale Theologie lediglich aus dem Gegensatz zur Orthodoxie verschiedener Schattierung gedeutet. Dieses Schema versagt für die Erklärung bestimmter Erscheinungen, es ist auch für unsere Frage unbrauchbar. Die Initiatoren der Aufrufe an die Theologen von 1907/08 und 1913 waren jedoch gleichfalls in ihm befangen. Sie gingen von einer sehr einfachen, beinahe primitiven Überlegung aus: die positiven Theologen bekämpften die Friedensbewegung – von ihrem Verständnis der Theologie aus war das nur konsequent –, mußten die liberalen, die doch als ihre grundsätzliche Antipoden angesehen wurden und die im allgemeinen auch selbst so auftraten, sie nicht ebenso energisch unterstützen? Wir haben gesehen, daß diese Gleichung nicht aufging. Wo lag der Fehler?

Das Problem läßt sich lösen, wenn man die Differenzen zwischen orthodoxer und liberaler Theologie auf dem Hintergrund der von beiden anerkannten Gemeinsamkeiten untersucht. Die Übereinstimmung ging so weit, daß sich alle Unterschiede als Varianten und nicht als Ausdruck eines prinzipiellen Gegensatzes verstehen lassen. Unter diesem Aspekt erscheinen orthodoxe und liberale Theologie nicht so sehr als Gegensatz, sondern vielmehr als die beiden Flügel einer einheitlichen, im wesentlichen durch nichttheologische Faktoren bestimmten Bewegung.

Diese Feststellung ist nicht ganz so banal, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Sicher gibt es keine Phase der Kirchen- und Theologiegeschichte, in der nicht solche außertheologischen Elemente und Faktoren die Verkündigung beeinflussen hätten. Die marxistische Religions- und Kirchenkritik hat uns den Blick dafür geschärft, daß die Theologie in der Klassengesellschaft fast immer auch als Ideologie zu interpretieren ist. Das heißt natürlich nicht, daß in der Klassengesellschaft

nie reines Evangelium verkündet worden wäre; es bedeutet lediglich, daß diese Verkündigung dort auf ökonomische und soziale Bedingungen und auf eine durch diese Bedingungen verursachte allgemeine geistig-psychische Disposition traf und trifft, die das Evangelium ideologisch einschmilzt, es auf seine Verwendbarkeit als Argument für die Konservierung oder die Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, als Waffe für die Ausbeuter oder die Ausgebeuteten prüfen läßt. (Damit ist zugleich auch gesagt, daß Kirche und Theologie im Verlauf der Geschichte keineswegs immer nur ideologische Waffen für die herrschenden Klassen geschmiedet haben.) Für das ganze Mittelalter ist diese Tatsache so evident, daß sie kaum ernsthaft bestritten werden dürfte.

Der Nachweis ist aber auch für die Jahrhunderte zu führen, die durch Renaissance, experimentelle Naturwissenschaften und Cartesianismus vom Mittelalter geschieden sind und in denen die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen – zunächst zwischen dem aufsteigenden Bürgertum und dem Feudalismus, dann zwischen dem Proletariat und der kapitalistischen Klasse – von der Theologie emanzipierte Ideologien hervorbrachten und die ideologischen Kämpfe immer stärker ohne theologische Kategorien und theologische Begriffe ausgetragen wurden. Kirche, Theologie und christliche Gemeinden reagierten auf diese Entwicklung zunächst durchweg apologetisch. Während des Mittelalters hatten sich die rechten und die linken Kräfte der Gesellschaft auf die Schrift berufen. Als die Wirklichkeit des Corpus Christianum zerfiel und mit ihr die einheitliche „christliche“ Weltanschauung, hielten Kirche und Theologie an den im Feudalismus ausgebildeten gesellschaftlichen Leitbildern fest, wurde von ihnen die Struktur der feudalen Gesellschaft – ihre hierarchische Gliederung, ihre Abhängigkeitsverhältnisse, ihre ethischen Normen – zur Struktur der „christlichen“ Gesellschaft verklärt. Dadurch hörte die Theologie für lange Zeit auf, nach links offen zu sein. In der Regel lieferte sie den jeweils konservativen Kräften der Gesellschaft Rechtfertigungsgründe und Argumente für ihre Position; allenfalls, aber viel seltener, war sie akzeptabel für Kräfte der Mitte. Die Kirchen in Deutschland als Institutionen orientierten sich – das war eine Folge des Konstantinismus und des Summepiskopats der Landesfürsten – besonders dann immer extrem nach rechts, wenn Klassenkämpfe ihrem Höhepunkt zudrängten. Das galt in einer besonderen Zuspitzung für das Ende des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts.

Die herrschenden Klassen in Deutschland erwarteten in dieser Zeit von der Kirche zweierlei: zunächst, daß sie unbeding und auf jeden Fall eine Barriere gegen gesellschaft-

liche Umwälzungen, konkret gegen die marxistische Arbeiterbewegung und die sich ankündigende sozialistische Revolution auftrichte; zum anderen, wenn möglich, daß sie darüber hinaus die expansiven außenpolitischen Ambitionen des deutschen Imperialismus moralisch legitimiere.

Daß die alte Formel „Dem Volk muß die Religion erhalten bleiben“ bald wieder eine Losung des Tageskampfes werden würde, sagte Theodor Fontane schon 1878 voraus: „... Ein Reaktionsregiment wird beginnen, und der Notschrei ‚Religion, Religion‘ wird überall laut werden, sogar (!) in den Bourgeois-Häusern, die ernstlich anfangen, für ihren Geldbeutel besorgt zu werden...“⁴⁰) Am aufschlußreichsten an diesem Satz ist die Konjunktion „sogar“: die fest etablierte, mit dem Feudaladel verbündete und nun ihrerseits von links bedrohte Bourgeoisie blieb unkirchlich und unchristlich, aber sie hörte auf, antiklerikal zu sein. Es gab Bürger, die unverblümt erklärten, „für das Volk sei der Glaube, den sie selbst nicht hätten, um der sozialen Ordnung willen erforderlich“⁴¹). (Beispiele dafür, bis zu welchen Konsequenzen dieser Zynismus getrieben wurde, gibt Wilhelm Lütgert im letzten Kapitel vom „Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks“⁴².)

Die orthodoxen Theologen waren natürlich gegen den Zynismus dieser Konzeption, aber sie teilten ihren Kern. Sie klagten zwar häufig über die Gleichgültigkeit der Gebildeten gegenüber der Religion, aber sie waren primär nicht an der Rückgewinnung der skeptischen Mittel- und Großbourgeoisie für die Kirche, sondern an der Sicherung des noch vorhandenen Bestands interessiert, an der Abschirmung der traditionell kirchlichen Mittelschichten, der Handwerker, kleinen Gewerbetreibenden und der Landbevölkerung. Dazu war der Bau eines Schutzdamms gegen alle Tendenzen der Gesellschaft, die diese Schichten bedrohten, nötig, ökonomisch-sozial ebenso wie ideologisch. Sozialkonservatismus und Polemik gegen alle „modernen“ Ideen, die tatsächlich oder scheinbar ihre Wurzeln im westeuropäischen Empirismus oder Rationalismus hatten, war darum die Konzeption der Orthodoxie. Wie man dafür eine breitere Basis zu gewinnen versuchte, läßt sich am besten an der Geschichte von Stöckers Parteigründungen studieren.

40) Theodor Fontane: Gesammelte Werke (Berlin 1905/10, Band 6: Briefe an seine Familie, 1. Bd., S. 249 (Brief an seine Frau vom 3. 6. 1878)

41) Eugen Dühring: Der Wert des Lebens, 3. Aufl., S. 36; zitiert bei Wilhelm Lütgert: Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks (Gütersloh 1930), S. 414

42) Lütgert a. a. O., S. 407/43 (Die Kirche, die Gebildeten und das Volk)

Die liberalen Theologen waren an diesem Punkt von der Orthodoxie geschieden. Sie nahmen eine bei Schleiermacher beginnende, durch die Reaktionsperiode unterbrochene Linie auf, indem sie sich nicht an das Volk, sondern an die „Gebildeten“ wandten. Die „kritische“ Theologie, bemüht, einen „glaubbaren Glauben“ zu schaffen, war auf die intellektuelle Oberschicht zugeschnitten. Ihren Angehörigen sollte die Möglichkeit gegeben werden, für sich selbst ohne das sacrificium intellectus eine „moderne“ Kirche, ein „freies“ Christentum zu akzeptieren, statt die Kirche als suspekten Verbündeten zu betrachten, der nur nützlich war, wenn es galt, sozialrevolutionäre Forderungen zu zügeln oder moralisch zu diskreditieren. Die liberale Theologie wollte für Intellektuelle die Brücke zur Kirche zurückschlagen, die so dachten, wie es von Rudolf Haym berichtet wird, der mehrere Jahrzehnte dem Kirchenrat seiner Gemeinde angehörte, ohne jemals am Abendmahl oder auch nur an der Konfirmation seiner Kinder teilzunehmen, obwohl er „vom Christentum und der Kirche sehr hoch dachte“⁴³).

Die Schlußfolgerung aus dem allen ist für unseren Zusammenhang besonders wesentlich: Indem die orthodoxen Theologen ihr Hauptaugenmerk auf die staaterhaltenden, die liberalen das ihre auf die staatstragenden Schichten und Gruppen des Kaiserreiches richteten, billigten beide grundsätzlich dessen Klassenstruktur. Das ist ihre wichtigste Gemeinsamkeit. Die meisten ihrer Meinungsverschiedenheiten lassen sich aus den unterschiedlichen Erfahrungen erklären, die ihr Weltbild geformt hatten. Entscheidend für die politisch-gesellschaftlichen Leitbilder der meisten Orthodoxen war der Sieg Preußen-Deutschlands im Kriege von 1870/71 mit allen seinen unmittelbaren Auswirkungen geworden, die Einigung Deutschlands und der Mythos von „Kaiser und Reich“. Im Unterschied dazu war das Weltbild der liberalen Theologen im allgemeinen nicht durch ein Ereignis der Vergangenheit, sondern durch einen noch nicht abgeschlossenen Prozeß bestimmt: durch die Entwicklung der Industriegesellschaft, das Erstarken des Proletariats und den Siegeszug der marxistischen Arbeiterbewegung. Für die Orthodoxen hatte die deutsche Geschichte mit der Kaiserkrönung in Versailles ihr Ziel erreicht, künftig sollte die Politik sich auf den Ausbau des Erreichten im Sinne seiner Festigung beschränken. Den Liberalen erschien 1870/71 als Beginn einer neuen Etappe der Entwicklung, das Deutsche Reich war ihnen eine selbstverständliche und unkritisierte Gegebenheit, die jedoch Sprungbrett sein sollte zu neuen, weitgesteckten Zielen.

43) Lütgert, a. a. O., S. 419

Die neuen Elemente, die seit 1884/90 die deutsche Innen- und Außenpolitik bestimmten, die Zusammenballung wirtschaftlicher Macht bei Banken und Konzernen, Kapitalexpert und koloniale Expansion, die Verlagerung des ökonomischen Schwergewichts aus den Kerngebieten des Feudalismus in das rheinische Industrieviertel, das Eindringen neuer Gruppen in die gesellschaftliche Oberschicht, der Zerfall der breiten Mittelschicht und die Entwicklung des „Arbeiterstandes“ zum klassenbewußten Proletariat – alle diese Erscheinungen und die durch sie hervorgerufenen Entwicklungen sahen und beurteilten die Orthodoxen immer im Schema des „Abfalls“, der Revolte gegen gottgewollte Ordnungsprinzipien, während die Liberalen sie mindestens als unvermeidlich akzeptierten, meist als Aufbruch zu neuen Ufern begrüßten. Die Orthodoxen handelten wie Maschinenstürmer, wenn sie versuchten, die Entwicklung zu redressieren; die Liberalen wollten sie kanalisieren. Um es an einem konkreten Beispiel zu verdeutlichen: Gegenüber der marxistischen Arbeiterbewegung setzten die Orthodoxen ihre Hoffnung auf das Sozialistengesetz, die Liberalen auf den Revisionismus und auf die Konzeption, einen „Block von Bassermann bis Bebel“ zu schaffen.

Die liberalen Theologen hatten gegenüber den orthodoxen recht, wenn sie die entscheidenden Probleme der Zeit ernst nahmen, sie gründlich untersuchten, etwa danach fragten, was sich aus den Forderungen der Arbeiterbewegung oder den Ergebnissen der Naturwissenschaft für die Theologie ergebe. Sie hatten auch insofern recht, wenn sie diesen und anderen Erscheinungen „vorurteilslos“, d. h. nicht wie die Orthodoxen als *laudatores temporis acti*, sondern mit der Bereitschaft begegnen wollten, sie aus ihren eigenen Voraussetzungen zu verstehen und ihnen gerecht zu werden. Die heute (wenigstens theoretisch) unbestrittene These, daß Kirche und Evangelium an keine Gesellschaftsordnung gebunden sind, ist zum erstenmal in der Kirchengeschichte von der liberalen Theologie vertreten worden.

Der nach vorn weisende Ansatz konnte jedoch nicht durchgehalten werden, da die Liberalen sich nicht nur die Fragen von der Gesellschaft stellen ließen, sondern auch die ihnen von außen nahegelegte Richtung bejahten, in der sich die Antworten bewegen sollten, und da sie die von der herrschenden Klasse aufgerichteten Tabus respektierten. Das führte nun in anderer Weise, z. T. in einer anderen Dimension, fast immer auf einem sehr viel höheren intellektuellen Niveau, aber doch im ganzen prinzipiell ähnlich wie bei den „Positiven“ zu einer Reduktion des Evangeliums auf die ideo-

logischen Bedürfnisse der bürgerlichen deutschen Gesellschaft, deren Struktur die Liberalen als Bildungsbürger bejahten.

Bei den Lutherfeiern 1883 verlangte Treitschke, „das evangelische Christentum wieder also zu beleben, daß es fähig wird, unsere ganze Nation zu beherrschen – das ist die Aufgabe, welche wir erkennen ... sollen“. Dieses Christentum, das die Nation „beherrschen“ solle, müsse „den sittlichen Mächten dieser Welt, vor allem dem Staate, ihr gutes Recht gewähren“⁴⁴). Diese Sätze enthalten das kirchenpolitische Programm des imperialistisch pervertierten Liberalismus im wilhelminischen Deutschland. In dieser Brutalität, mit seiner beleidigenden Unterstellung, daß Kirche und Theologie durch entsprechende Angebote dazu zu bringen seien, zunächst nach den Interessen des Staates und erst dann, wenn überhaupt, nach dem zu fragen, was von der Schrift her geboten sei, wurde es von keinem liberalen Theologen geteilt. Aber manche näherten sich ihm doch sehr bedenklich, wenn sie die Tendenzen der gesellschaftlichen Prozesse des Imperialismus auch als wünschbar und erstrebenswert hinstellten.

Mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit nahm selbst ein Mann wie Harnack Elemente des Imperialismus in die eigene Argumentation mit hinein. „Gebietischer als in unseren Tagen ist die Forderung der christlichen Mission seit einem Jahrtausend nicht aufgetreten“, meinte er 1901 in einer Rede über die Aufgabe der theologischen Fakultäten, weil „die christlichen Völker sich anschicken, den Erdball aufzuteilen, ja beinahe schon aufgeteilt haben“. Es sei müßig, darüber zu streiten, „ob eine dauernde und gehaltvolle Zivilisation ohne die Predigt des Evangeliums möglich“ sei, „gewiß ist, daß die Völker, welche die Erde jetzt aufteilen, mit der christlichen Zivilisation stehen und fallen, und daß die Zukunft keine andere neben ihr dulden wird. Damit (von mir hervorgehoben, W. B.) sind den Christen, den Kirchen, Aufgaben gestellt, wie nie zuvor ...“⁴⁵)

Nun mochte man das Andenken Humboldts, Schleiermachers und Fichtes beschwören, man mochte fordern, daß das Evangelium und nicht die Zivilisation gepredigt werde – es ließ sich dies nicht mit den Voraussetzungen, die man anerkannte, und den Tendenzen, die man billigte, koordinieren. In Zeiten einer relativ stetigen Entwicklung jagte man der Illusion nach, den Imperialismus zu „humanisieren“. Im Kon-

44) Heinrich v. Treitschke: Luther und die deutsche Nation (in: Historische und Politische Aufsätze, Band 4, Leipzig 1897, S. 396)

45) Adolf Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte (in: Reden und Aufsätze, Gießen 1906, II, S. 166)

flikttsfalle aber zwischen den „Notwendigkeiten“ einer imperialistischen Politik und den humanen Impulsen aus der deutschen Klassik und der idealistischen Philosophie, die alle liberalen Theologen festhalten wollten, entschied man sich in der Regel für die Erfordernisse der sogenannten „Realpolitik“ und tröstete sich dabei mit Naumanns Satz, daß sich die Welt nicht mit der Bergpredigt regieren lasse. Am Ende dieses Weges (der wie eine Illustration des Sprichworts anmutet, daß man dem Teufel nicht den kleinen Finger geben dürfe, er nehme sonst unweigerlich die ganze Hand) stand die restlose Kapitulation der Humanität vor der Barbarei.

Das klassische Zeugnis dafür ist der berühmte „Oktoberauf- ruf der Dreiundneunzig“ (1914) mit seiner Blankovollmacht für den imperialistischen Krieg und mit dem fatalen Satz: „Ohne den deutschen Militarismus wäre die deutsche Kultur vom Erdboden getilgt.“ Gewiß, der Oktoberaufruf war nicht nur der Offenbarungseid der Theologen, die gemeint hatten, imperialistische Politik lasse sich „vermenschlichen“ – Hans Thoma, Max Planck, Wilhelm Röntgen und Richard Dehmel hatten ihn unterschrieben, Gerhart Hauptmann, Ernst Haeckel, Wilhelm Ostwald, Max Reinhardt und viele andere, deren Namen den gleichen Klang hatten wie die der Genannten –, aber er war es eben a u c h. Zwölf (wenn man Naumann mit- rechnet 13) evangelische und katholische Theologen befanden sich unter den 93 Unterzeichnern, u. a. Adolf v. Harnack, Wil- helm Herrmann, Adolf Schlatter, Reinhold Seeberg und Adolf Deißmann (unter den Katholiken übrigens auch Führer des Modernismus wie Albert Ehrhard und Sebastian Merkle)⁴⁶).

Vor 1914 hatte man die tief verwurzelte Interessensolidari- tät innerhalb des Bürgertums häufig verkannt; der Graben zwischen den Richtungen schien oft so breit zu sein, daß keine Übereinstimmung mehr gesehen wurde. Auch für die Theo- logen und ihre Richtungskämpfe galt das. Aber fast alle ortho- doxen und liberalen Theologen waren sich in dem Punkte einig, daß das deutsche Volk so etwas wie eine göttliche Sen- dung zu erfüllen habe. Man interpretierte sie verschieden, die Formel ließ einen weiten Spielraum zu – von der Deutung des Kriegsausgangs 1871 als Sieg des „deutschen Wesens“ über „welsche Tücke“ bis zur Kolonial- und Flottenschwärme- rei des Naumann-Kreises –, aber der Spielraum konnte so weit sein, weil die Integrationskraft der Vorstellung so uner- hört stark war.

Was nun die Friedensbewegung betraf, so paßten ihre Leit- bilder nicht mehr in diesen Spielraum hinein. Die Toleranz

46) Der vollständige Text des Oktoberaufrufes (mit den Namen der Unterzeichner) ist abgedruckt bei Georg Fr. Nicolai: Die Biologie des Krieges (Zürich 1919) I, S. 7 ff.

einer Gesellschaft, wenn sie gefestigt ist, kann erstaunlich weit gehen, sie hört in jedem Falle auf, wenn die Substanz der Interessen und der Normen der in ihr herrschenden Klassen in Frage gestellt werden. Der politische Entwurf der Frie- densbewegung war keine Nuance mehr in der erlaubten Skala der Möglichkeiten, er war für die Struktur der bürger- lichen Gesellschaft besonders in Deutschland objektiv bedroh- lich. Indem die Friedensbewegung nicht mehr nur den ewigen Frieden als erstrebenswert und wünschbar, als Ideal und Hoffnung pries (das war erlaubt), sondern die internationale Rechtsgemeinschaft der Völker als realisierbar behauptete und den Beweis für diese Behauptung antrat, überschritt sie die Toleranzgrenze (obwohl ihr Beweis nicht schlüssig war). Viel beschränkter als der Marxismus, aber doch mit ihm vergleich- bar, negierte die Friedensbewegung die Struktur- und Ord- nungsprinzipien der imperialistischen Welt und damit implizit auch die der kapitalistischen Gesellschaft. Insofern sahen die gemeinsamen Gegner von Sozialismus und Friedensbewegung oft viel schärfer als die meisten Mitglieder der bürgerlichen Friedensgesellschaften selbst, daß beide zusammengehörten.

Vor dieser Konsequenz schreckte der klassische Pazifismus zurück, hier kam er an die durch seine Klassenstruktur be- dingte Grenze. Der kühne Entwurf der Friedensbewegung wurde dadurch provinziell, daß man ihn mit der Propaganda für vorfabrizierte Modelle verband. (In Deutschland wurden häufig die Vereinigten Staaten von Amerika als Ideal dessen hingestellt, was die Friedensbewegung für die ganze Welt er- strebte.) Sobald die Friedensbewegung sich auf den Nachweis einließ, daß der Weltfriede auf der Grundlage des Status quo gesichert werden könnte, wurde sie zu einer in der Klassen- gesellschaft gestatteten Möglichkeit. Aber das Mißtrauen gegen sie blieb, solange das ursprüngliche Ziel festgehalten wurde. Erst als der Pazifismus den Anspruch aufgab, politische Technik zu sein, und sich in eine Ideologie umbildete, als er auf Kriegsdienstverweigerung und Gewaltlosigkeit reduziert wurde und damit statt des Beweises, daß eine Welt ohne Krieg nicht nur denkbar, sondern realisierbar ist, die Frage nach dem Verhalten des einzelnen im (vorausgesehenen, gedank- lich vorweggenommenen, als unvermeidbar angesehenen nächsten) Kriege in das Zentrum der Überlegungen und der Agitation rückte, änderte sich die Lage. Wir haben diese Ent- wicklung und ihre Konsequenzen an anderer Stelle ausführ- lich behandelt⁴⁷).

Auf die Appelle von 1907/08 und 1913 angewandt, bedeutet das: Nicht zwischen der orthodoxen und der liberalen Theo-

47) Walter Bredendiek: Friedenskampf und Pazifismus (Evangelisches Pfarrerblatt, Schwerin, Nr. 1/2, 3/4, 5, 7, 8/1962)

logie verlief die Front, die unüberbrückbare Gegensätze aufriß; der eigentliche Widerspruch bestand zwischen den Gruppen, deren Ideologie innerhalb des von der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft tolerierten Spielraums verblieb, und jenen, die ihn, sei es bewußt, sei es nur in der Intention und in der Konsequenz ihres Ansatzes, sprengten. Darum war es eine Illusion zu meinen, die liberalen Theologen würden — gleichsam als „linke Fraktion“ der verfaßten Kirche — die Friedensbewegung als geschlossene Gruppe fördern.

Nicht sie, sondern die verachteten, ironisierten und von den herrschenden Kräften in Gesellschaft und Kirche bekämpften „Friedenspfarrer“ setzten die Linie fort, auf der seit den Tagen Konstantins der Widerspruch angemeldet wurde, der vom Evangelium her gegen die Gewalt und Brutalität der Klassengesellschaft erhoben werden mußte, den die „offizielle“ Kirche aber nicht mehr zu erheben wagte oder gar um ihrer Privilegien willen unterdrückte. Nicht um ihrer Einzelforderungen willen, sondern wegen dieser Funktion als Traditionsträger der Utopie einer Welt ohne Gewalt, Ausbeutung und Krieg gehören die Appelle zu dem Erbe, auf das sich heute die Christen berufen können, die für eine dauerhafte, auf Vertrauen und Verträge gegründete Friedensordnung arbeiten, gehören ihre Initiatoren zu den Vorläufern der Weltfriedensbewegung, die sich anschickt, aus der Utopie Realität zu gestalten.

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

- 2 Prof. Dr. Kurt Wiesner: Ökumene und Weltfriedensbewegung
- 6 Prof. Dr. Gerhard Reintanz: Auf dem Wege zur Wiedervereinigung Deutschlands
- 8 Günter Wirth: „Europäische Einigung“ oder Europa des Friedens?
- 18 Hubert Faensen: Die künstlerische Gestaltung der christlichen Existenz im Sozialismus
- 19 Gertrud Illing: Der 20. Juli 1944
- 23 Herbert Trebs: Sozialistische Kulturrevolution und christlicher Glaube
- 24 Günter Wirth: Zur Politik der Christlich-Demokratischen Union 1945 bis 1950
- 27 Duong-Van-Dam: Die Lage des Katholizismus in Vietnam
- 28 Prof. Dr. Kurt Wiesner: Albert Schweitzer zum 85. Geburtstag
- 33 Dr. Bohuslav Pospíšil: Die Prager Christliche Friedenskonferenz
- 54 Prof. Dr. 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
- 62/63 Alwin Schaper: Der nationale Gedanke und der Kampf für den Frieden
- 64/65 Rolf Börner: Die verräterische Politik der Führung der Adenauer-CDU im Spiegel ihrer Parteiprogramme (1945 bis 1961)
- 66 Gertrud Illing: Der deutsche Kolonialismus und der Neokolonialismus des Bonner Staates
- 67 Christen und Marxisten verbinden gemeinsame Ziele und Ideale — Das Gespräch des Vorsitzenden des Staatesrates, Walter Ulbricht, mit einer Delegation von Theologen, kirchlichen Amtsträgern und christlichen Bürgern am 9. Februar 1961
- 68 Alwin Schaper: Antikommunismus — Instrument der Kriegsvorbereitung
- 70 Dr. Helmut Roob: Erbe und Vorbild — Der frühbürgerliche Humanismus in der Sicht unserer Zeit

- 71 Siegfried Welz: Kubas Weg in die Freiheit
- 75/76 Dr. Gerhard Desczyk: Vermächtnis und Ansporn — Fortschrittliche christliche Traditionen
- 77 Alwin Schaper: So wurde Deutschland gespalten
- 78 Gerald Götting: Die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Neuorientierung der Christenheit in Deutschland. — Die Kirche und das Nationale Dokument
- 79 Dr. Heinrich Toeplitz: Der deutsche Friedensvertrag ist notwendig
- 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
- 84/85 Prof. Dr. Gerhard Kehnscherper: Christliche Existenz in der sozialistischen Ordnung
- 86 Die Christlich-Demokratische Union in der Deutschen Demokratischen Republik
- 87 Zu weiteren Erfolgen in der vollendeten sozialistischen Gesellschaft
- 88 Johannes Oertel: Die Welt des Landbischofs Lilje — Eine Auseinandersetzung
- 89 Briefe an einen Pfarrer
- 90 Fritz Beyling: Morgenröte unserer neuen Zeit
- 92 Alwin Schaper: Otto Nuschke und seine Zeit
- 93 Dr. Eberhard Bock: Lebendiger Glaube — tätige Liebe (Zum 300. Geburtstag von August Hermann Francke)
- 94 Gerald Götting: Das Programm des Sozialismus ist das Gesetz unseres Handelns
- 95 Wolfgang Héyl: Glanz und Elend der Adenauer-CDU
- 96 Die Friedensbotschaft des Papstes

Verkaufspreis 0,50 DM