Gottfried Mehnert

Evangelische Kirche und Politik 1917–1919

Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919

Herausgegeben von der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien

Kommission für Geschichte
des Parlamentarismus
und der politischen Parteien
53 Bonn-Bad Godesberg 1
K 7 16

DROSTE VERLAG · DÜSSELDORF

Beiträge
zur Geschichte des Parlamentarismus
und der politischen Parteien

Band 16

Buchausstattung: JOHANNES MÜHLE

© Kommission für Geschichte des Parlamentarismus
und der politischen Parteien in Bonn
1959

Als Dissertation bei der Theologischen Fakultät Marburg vorgelegt unter dem Titel:
„Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus
von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919"
Gesamtherstellung:
Droste Verlag und Druckerei GmbH, Düsseldorf
Printed in Germany

I.

Einleitung

Die vorliegende Untersuchung der politischen Strömungen im deutschen Protestantismus zur Zeit der Revolution von 1918 verdankt ihre Entstehung den Anregungen, die der Verfasser im Ökumenischen Seminar der Universität Marburg erhielt. Ich möchte an dieser Stelle seinem Direktor, Herrn Professor D. Dr. Ernst Benz, meinen Dank abstatten für die Förderung, die er dieser Arbeit zuteil werden ließ. Die Thematik erwuchs aus der Beschäftigung mit dem Verhalten der evangelischen Kirche in den Revolutionen von 1848, 1918 und 1933 und mit den Kirchenverfassungsproblemen dieser Jahre unter ökumenischem Aspekt. Dieser Aspekt tritt besonders nach dem 1. Weltkrieg hervor, geweckt durch das Kriegserlebnis, das in den christlichen Kirchen in tiefgreifender Weise das Bewußtsein christlicher Verantwortung für das Weltgeschehen wachrief. Wie wirkte sich das im deutschen Protestantismus aus? Welche theologischen und nichttheologischen Faktoren greifen dabei ineinander? Für die evangelische Theologie brachte die Zeit um 1918 eine bedeutsame Wende. Sie ist gekennzeichnet durch den dritten Band von Karl *Holls* Gesammelten Aufsätzen, „Der Westen" (1917), der die Lutherrenaissance einleitete, durch Rudolf *Ottos* Buch „Das Heilige" (1917) und durch Karl *Barths* Römerbriefkommentar (1919). Diese theologische Wende aber war kein geschichtlich singuläres Ereignis, sondern offenbar eine Teilerscheinung eines umfassenderen geistigen wie politischen Epochenwandels, der etwa mit dem Jahr 1917 einsetzte.

Die gegenwärtige Zeitgeschichtsschreibung betrachtet das Jahr 1917 als ein Wendejahr von universalgeschichtlicher Bedeutung[1]). Es ist das Jahr der russischen Revolution und des Eintritts der Vereinigten Staaten von Amerika in den 1. Weltkrieg. Beide Ereignisse brachten eine neue, heute noch gültige Kräftekonstellation mit sich, und sie wirkten sich auf die innere politische Entwicklung des Deutschen Reiches aus. Das Jahr 1917 brachte für das politische Leben in Deutschland einen tiefen Wandel, der zugleich einen Einschnitt in die Geschichte des deutschen Protestantismus kennzeichnet.

Erich Eyck eröffnet seine „Geschichte der Weimarer Republik" mit den Worten: „Die Geschichte der Weimarer Republik beginnt mit dem Zusammenbruch des deutschen Kaisertums, und dieser Zusammenbruch beginnt mit der

[1]) Vgl. Hans Rothfels in: Vjh. f. Zeitgesch. 1953, Heft 1, S. 1 ff.; Erwin Hölzle, Formwandlung der Geschichte. Das Jahr 1917, in: Säkulum 1955, H. 3, S. 329 ff.; K. D. Erdmann, Die Geschichte der Weimarer Republik als Problem der Wissenschaft, in: Vjh. f. Zeitgesch. 1955, Heft 1, S. 1 ff.

dem Kaiser abgetrotzten Entlassung des Reichskanzlers von Bethmann Hollweg am 12. Juli 1917[2])." Für eine Darstellung der politischen Strömungen im deutschen Protestantismus während der Revolutionszeit bot sich das Datum der Julikrise seiner Bedeutung wegen am leichtesten als zeitlicher Ausgangspunkt der Untersuchung an, war doch der deutsche Protestantismus mit dem preußisch-deutschen Kaisertum ideell und organisatorisch aufs engste verbunden. Die Wahl dieses Datums wurde bei der Sichtung des Quellenmaterials bestätigt, und ihre Berechtigung mag auch aus der vorliegenden Untersuchung selbst abgelesen werden.

Wenn als Abschluß der Erste Deutsche Evangelische Kirchentag in Dresden vom 1. bis 5. September 1919 gewählt worden ist, so deshalb, weil sich mit ihm nach den politischen Wirren und der kirchlichen Unsicherheit der Beginn eines neuen Abschnitts der kirchlichen Entwicklung abzeichnet, die mit dem ersten verfassungsmäßigen Kirchentag des 1922 gegründeten Deutschen Evangelischen Kirchenbundes im Jahre 1924 einen vorläufigen Abschluß fand. Es läßt sich auch gegen Ende des Jahres 1919 im deutschen Protestantismus schon eine Klärung der Fronten zwischen den einzelnen politischen Strömungen feststellen, wenn auch in den folgenden Jahren die politischen Leidenschaften in unverminderter Schärfe auf den Protestantismus einwirkten. Da es jedoch nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein sollte, den Beitrag des Protestantismus zum politischen und sozialen Geschehen der Weimarer Republik darzustellen, bot sich das erste Anzeichen kirchlicher Konsolidierung als organischer Abschluß einer Darstellung der politischen Strömungen im deutschen Protestantismus während der Revolutionszeit an.

Die politischen Strömungen, die im Bereich des deutschen Protestantismus auftraten, hatten nicht den Charakter von Organisationen, Parteien oder Verbänden. Immer fühlten sie sich zum Ganzen des deutschen Protestantismus gehörig, ihm zugeordnet, und wo man sich stärker abgrenzte, blieb doch immer noch das Bewußtsein herrschend, daß der gemeinsame evangelische Glaube soziale und politische Gegensätze zu integrieren vermochte.

Der Statistik nach gehörten 62 Prozent[3]) der Bevölkerung des Deutschen Reiches evangelischen Kirchen an. Wenn wir von politischen Strömungen im deutschen Protestantismus sprechen, kann es sich nicht um die Aufschlüsselung dieser 62 Prozent nach ihrer politischen Orientierung handeln. Auch gebietet die methodische Rücksicht, nicht irgendwelche soziologischen Schemata zugrunde zu legen, oder nur die politische Orientierung einzelner Berufsgruppen, wie Pfarrer, Theologieprofessoren oder Lehrer zu untersuchen. Vielmehr wird der Blick auf die leitenden kirchlichen Organe und Persönlichkeiten, die freien Vereine, wie etwa die Innere Mission und der Evangelische Bund, die kirchen-

[2]) Erich Eyck, Geschichte der Weimarer Republik. I. Vom Zusammenbruch des Kaisertums bis zur Wahl Hindenburgs. S. 13.

[3]) Vgl. Kirchliches Jahrbuch 1909, S. 288.

politischen Gruppen und vor allem die meinungsbildenden Presseorgane in der Kirche zu richten sein. Standen sie auch nicht unmittelbar mit der Politik im Zusammenhang, so mußten sie sich doch sowohl mit dem politischen Geschehen als auch mit den überlieferten politischen Bindungen, in denen sie standen, auseinandersetzen.

Andererseits sind auch Persönlichkeiten und Gruppen aus dem politisch-parlamentarischen Leben, die Parteien der Konservativen, Christlich-Sozialen, Nationalliberalen und auch der Freisinnigen in das komplexe Erscheinungsbild des Protestantismus einzubeziehen. Denn diese hatten in ihr Selbstverständnis protestantische Motive aufgenommen, die zwar nicht immer klar formuliert wurden, aber abhängig waren von den spezifisch kirchlichen und theologischen Richtungen innerhalb des Protestantismus.

Aufs Ganze gesehen war der deutsche Protestantismus in politischer und sozialer Hinsicht am stärksten vom Luthertum geprägt[4]), auch in den Gebieten, in denen calvinistische Einflüsse vorhanden waren; zum Calvinismus stand es geradezu in schroffem Gegensatz, den Ernst Troeltsch in die Formel „Deutscher Geist und Westeuropa" faßte[5]). Als sich der deutsche Protestantismus freiwillig oder durch die Ereignisse gezwungen mit der vorherrschenden lutherischen Sozial- und Staatsauffassung besonders des 19. Jahrhunderts auseinandersetzte und angesichts der Unzulänglichkeit dieser Auffassung nach neuen Elementen suchte, wurde die lutherische Sozialgestaltung durchbrochen. Die Ideen, die 1917 als politische Mächte auf den Schauplatz traten, Demokratie, Parlamentarismus, Sozialismus, Völkerbund, wirkten auch auf den deutschen Protestantismus. Zwischen ihnen, der lutherischen Staatsgesinnung und dem mit dem Luthertum ideologisch verquickten Nationalismus bewegten sich die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus.

Es gibt bisher keine Darstellung vom politischen Verhalten des Protestantismus in der Revolutionszeit und am Anfang der Weimarer Republik. Auch die neueren historischen Arbeiten zur Zeitgeschichte und zur Geschichte der Weimarer Republik erwähnen die Bedeutung und die Rolle des Protestantismus für das politische Geschehen nicht oder doch nur andeutend, während für den Katholizismus bereits eine Anzahl von Arbeiten vorhanden ist. Erst jetzt scheint die Zeitgeschichtsforschung — nicht zuletzt angeregt durch die politische Entwicklung seit 1945 und die wachsende Bedeutung der Kirchen für das politische Leben — ihr Interesse auch der Auswirkung religiöser Kräfte auf das Zeitgeschehen zuzuwenden. Karl Dietrich Erdmann hat zuletzt in den Viertel-

---

[4]) Vgl. hierzu: G. Wünsch, Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. 1921.

[5]) E. Troeltsch, Deutscher Geist und Westeuropa. Hrsg. von H. Baron, 1925; vgl. auch H. Heimpel, Luthers weltgeschichtliche Bedeutung, in: Die Sammlung 1946, H. 9/10, S. 554 ff., bes. S. 566 f.; Fritz Fischer: Die Auswirkungen der Reformation auf das deutsche und westeuropäisch-amerikanische politische Leben, in: Europa in evangelischer Sicht. Hrsg. von F. K. Schumann, Stuttgart (1953).

jahresheften für Zeitgeschichte eindringlich auf die Notwendigkeit hingewiesen, „die Frage nach dem Verhältnis der Kirchen zu dem Problem der Demokratie in der Zeit der Weimarer Republik" zu untersuchen[6]). Andererseits aber macht sich auch für die Kirchengeschichte der Mangel an Kenntnis von der kirchlich-politischen Entwicklung seit dem Weltkrieg bemerkbar, nachdem sich zunächst das Interesse der Zeit zwischen 1933 und 1945 zugewandt hatte, ohne die Bedingungen zu berücksichtigen, die in den voraufgehenden vierzehn Jahren entstanden waren. Manches aus der Zeit nach 1933 wird erst verstanden werden können — wobei verstehen nicht verzeihen heißt —, wenn die politische Bedeutung des Protestantismus in der Zeit der Weimarer Republik genügend erforscht ist. Um nur ein Beispiel für viele zu nennen: Es wäre für die Erhellung der Staatsgesinnung des deutschen Protestantismus nützlich zu untersuchen, wie die evangelische Kirche, besonders der Gustav-Adolf-Verein und der Evangelische Bund die Frage der deutschen Minderheiten und abgetrennten Kirchengebiete nach dem 1. Weltkrieg beurteilt und behandelt hat.

Solche Untersuchungen stoßen aber auf eine große Schwierigkeit, die sich auch bei der vorliegenden Arbeit empfindlich bemerkbar machte. Nicht nur fehlt es an einem Gesamtarchiv der evangelischen Kirchen, das der historischen Forschung Quellen zugänglich machte, die heute nur in mühseligem zeitraubenden Suchen gefunden werden können. Es sind auch zahlreiche wertvolle Quellensammlungen dem Kriege zum Opfer gefallen, wie z. B. das Zentralarchiv des Evangelischen Bundes und das Archiv des Evangelischen Presseverbandes für Deutschland in Berlin. Die Zeitungsbestände der Bibliotheken weisen große Lücken auf. So war es nicht möglich, die Jahrgänge 1917—1920 der von Adolf Stoecker begründeten Tageszeitung „Der Reichsbote" zu bekommen.

Die ergiebigsten Quellen waren die Kirchenzeitungen, Sonntagsblätter, Kirchlichen Gesetz- und Verordnungsblätter und Zeitschriften. Dem Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes konnten wertvolle Angaben entnommen werden, und neben der Memoirenliteratur ergaben Einzelbefragungen ergänzende Hinweise.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit konnte die rechtliche Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche sowie die Frage der Summepiskopatsrechte nur soweit berücksichtigt werden, als sie in der allgemeinen politischen Auseinandersetzung und in der Programmatik der protestantischen politischen Strömungen eine Rolle spielten. Ebenso dürfte die Frage des Religionsunterrichts und der Schule einer eigenen Darstellung wert sein. Sie konnte nur da erwähnt werden, wo ohne sie das Bild des politischen Geschehens unvollständig geblieben wäre.

---

[6]) Vjh. f. Zeitgeschichte 1955, Heft 1, S. 18 f.

II.

Protestantismus und Politik vor der Revolution[1])

Die enge Verbindung von Protestantismus und Politik, die durch das in der Reformationszeit entstandene Staatskirchentum hervorgerufen war, stellte den deutschen Protestantismus in hohem Maße — und zwar von vornherein in einseitiger Weise — in das politische Geschehen hinein. Seine Abhängigkeit von den herrschenden Schichten im Staat und von deren politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bestrebungen hat sein Wesen geprägt. Je mehr aber im Laufe des 19. Jahrhunderts[2]) das politische Leben an Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit zunahm, je mehr das gesellschaftliche Gepräge althergebrachter Ordnung durch die technische, politische und ideologische Entwicklung in Gefahr geriet, um so mehr hätte der Protestantismus in Deutschland bestrebt sein müssen, die eigene Stellung im öffentlichen Leben zu überprüfen und, wo nötig, neu zu ordnen. Die demokratische Revolution des Jahres 1848 und das Kommunistische Manifest waren Alarmzeichen der Spaltung und Umschichtung in der Gesellschaft. Die rationalistisch-liberale Freiheitsidee der Französischen Revolution, vergeblich hintangehalten von Idealismus, Romantik und religiöser Erweckung, und das „Gespenst des Kommunismus", von wenigen nur erkannt, bedrohten den Bestand von Staat und Christentum in ihrer herkömmlichen Gestalt. Nicht nur bloße Ideen waren der traditionellen Ordnung gefährlich geworden. Fleisch und Blut trat für sie ein; Christen, Protestanten waren „abgefallen" von der „göttlichen Ordnung" und suchten nun ihr *Recht* auf eigene Faust, im Kampf gegen diese Ordnung, deren Weltanschauung und Menschenbild. Die Kirche und ihre berufenen Vertreter betrachteten das als Abfall vom Corpus Christianum. Sie nahmen nicht wahr, daß die wirtschaftliche Entwicklung andere als die herkömmlichen Maßnahmen erforderte und erkannten nicht, daß sich unter dem Gewand säkularer Ideologien eine elementare Not

---

[1]) Zusammenfassende Darstellungen der kirchlichen Entwicklung: R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. 4. Aufl. Leipzig 1903; W. Bouset, Die Stellung der evangelischen Kirchen im öffentlichen Leben bei Ausbruch der Revolution, in: Revolution und Kirche, 1919, S. 50—69; Ernst Troeltsch, Das 19. Jahrhundert, in: Gesammelte Schriften, Band IV; Johannes Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952. Zur politischen Entwicklung: Arthur Rosenberg, Die Entstehung der deutschen Republik 1871—1918, Berlin 1928; Karl Buchheim, Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland, München 1953.

[2]) William O. Shanahan, German Protestants Face the Social Question. Vol. I, The Conservative Phase 1815—1871. Notre Dame, Indiana (1954); Fritz Fischer, Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert. Histor. Zeitschr. 171/3.

verbarg, für deren Behebung die traditionelle Auffassung von der Gesellschaft kein wirksames Mittel bot.

Wenige nur erkannten diese ernste soziale Lage. Einige Konservative sahen mit Beklemmung eine Zukunft heraufsteigen, in der alle Bindungen aufgelöst sein und nackte Barbarei herrschen würde[3]). In der evangelischen Kirche war es Johann Hinrich *Wichern*, der als einziger nicht nur die Gefahren erkannte, sondern auch Wege und Möglichkeiten einer sozialen Erneuerung wies. Sein Programm der Inneren Mission, umfassender als das mit diesem Namen bezeichnete karitative kirchliche Werk, war ein Sozialprogramm auf christlicher Grundlage, das grundsätzlich *jedem* Stande sein Recht zubilligte. Wichern wollte mit diesem Programm eine christliche Lösung der brennenden sozialen Probleme durchsetzen, um damit den atheistischen Kommunismus zu überwinden, der Staat und Kirche gleicherweise bedrohte.

Wicherns soziale Reformpläne scheiterten einerseits daran, daß das Proletariat schon weitgehend eine heftige Abneigung gegen Kirche und Christentum gefaßt hatte, andererseits an der politisch wie sozial restaurativen Kirchen- und Staatsgesinnung des Luthertums und der vom lutherischen Geist beeinflußten Unionskirchen[4]).

1. Der Konservativismus[5])

So beharrte die evangelische Kirche auf der Restauration der kirchlichen und gesellschaftlichen Zustände, die von den fünfziger bis zur Mitte der siebziger Jahre die Forderung der Zeit nicht erkannten. Das waren aber die Jahre, in denen sich die sozialistische Arbeiterschaft unter Ablösung von ihren genossenschaftlich-kleinbürgerlichen Anfängen endgültig und nun entschieden gegen Staat und Kirche formierte. Wicherns ursprüngliche Bestrebungen blieben ohne Echo, die Innere Mission wurde nicht zu einer sozialreformerischen Bewegung, und Wichern selbst wurde bald in den preußischen Staatsdienst berufen und zum Oberkonsistorialrat ernannt. Die Kirche ging nach der kurzen Episode des Jahres 1848 mit dem Konservativismus im Staate noch fester das Bündnis ein, das sich nach ihrem Verständnis gegen Rationalismus, Liberalismus und Sozialismus richtete.

Geistig rebellierte dieser Bund von rechtgläubigem Konfessionalismus lutherischer Prägung und politischer Reaktion gegen „das Naturrecht von Grotius

---

[3]) Vgl. H. J. Schoeps, Stimmen preußischer Konservativer zur sozialen Frage, in: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte, 1948, Heft 2, S. 123 ff.

[4]) Ernst Benz, Wichern und der Sozialismus, Stuttgart 1949.

[5]) Eine Darstellung der weltanschaulichen Kräfte des Konservatismus gibt Alfred von Martin: „Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken" in „Deutscher Staat und deutsche Parteien", München—Berlin 1922, S. 342—384. Ferner: Karl Buchheim (s. Anm. [1]).

bis Kant", in dem „der wissenschaftliche Unterbau der Revolution" gesehen wurde[6]). Die konservative Reaktion in Kirche und Staat war davon überzeugt, daß die bestehende Gesellschaftsordnung als gottgewollte Ordnung im Weltplan Gottes begründet sei. Nicht nur die Willkür des absoluten Herrschers, sondern auch demokratische Bestrebungen erschienen unter dieser Voraussetzung als Äußerung des Unglaubens.

Die bestehende obrigkeitliche Ordnung durfte nicht angetastet werden; deshalb richtete sich der Widerstand der kirchlichen Reaktion vor allem gegen die Arbeiterschaft, die zur „Selbsthilfe" schritt und sie als einzige wirkliche Lösung propagierte. „Selbsthilfe" aber war in den Augen der Kirche ein Verstoß gegen die „göttliche" Ordnung, verwerflich wie „Selbsterlösung" und „Selbstrechtfertigung".

Um den Monarchen vor der Verletzung der überkommenen, „gottgewollten" Ordnung zu bewahren, befürworteten die Konservativen die konstitutionelle Monarchie[7]). In dieser Auffassung war ein Hauch von Freiheit zu spüren[8]), aber es war nicht die Freiheit der Demokratie, denn sie setzte die Bindung an die als „göttlich" betrachtete monarchisch-ständische Ordnung und die Anerkennung dieser Ordnung als Äußerung des sittlichen Gesetzes Gottes voraus[9]).

Diese Anerkennung war aber nur möglich, wenn die kirchliche Autorität nicht selbst vom Rationalismus und Liberalismus paralysiert war und schwach und ohne Überzeugungskraft auf das Volk wirkte. Nur wo beides zusammentrat, die Kirche, in der der rechte christliche Glaube herrschte und „die ihre in Gesetz und Recht verfaßte Ordnung zu ihrer und ihrer Glieder Erhaltung hand-

---

[6]) F. J. Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 1863, S. 23.

[7]) Es ist notwendig, sich klarzumachen, daß auch die stärksten Kräfte im deutschen Liberalismus (die Altliberalen und später die Nationalliberalen, zumal nach dem Scheitern des Verfassungskampfes in Preußen und nach der Machtprobe im Reich 1879) das System der „konstitutionellen Monarchie" als spezifisch deutsch und als gut und dauerhaft bejahten, so z. B. vor 1914 der Historiker Delbrück und viele Staatsrechtslehrer. Die Forderung nach einem Parlamentarismus im englischen Sinne hatten nur einzelne Gruppen und auch diese ohne Nachdruck erhoben, die meisten mit der wenig dezidierten Forderung nach einer irgendwie gearteten „Ministerverantwortlichkeit". Diese kam dann — auf den Reichskanzler allein bezogen — 1867 bzw. 1871 in die Reichsverfassung, ohne daß darin gesagt wurde, wem gegenüber diese Verantwortlichkeit gilt, ob Gott, dem Monarchen oder der Nation, und wie sie staatsrechtlich gesichert ist.

[8]) A. v. Martin, Weltanschauliche Motive, S. 344: „In dem gemeinsamen Gegensatz gegen Absolutismus und Bureaukratismus finden sich dann die konservativen Tendenzen nicht selten mit liberalen. Der Konservativismus hat ein Janusgesicht: die eine Seite ist gegen den Absolutismus gewendet, die andere gegen den Liberalismus, der dort als Genosse erscheint."

[9]) A. v. Martin, S. 373: „Die protestantische Freiheitsidee — im Gegensatz der des ‚Unglaubens oder Rationalismus' — setzt die Bindung des Menschen an Gottes Gesetz als ein gegebenes voraus, und so auch auf dem politischen Gebiet ‚wahre Obrigkeit, starkes Königtum' ... "; S. 371 heißt es, indem Stahl interpretiert wird: „Der Ständische Gedanke ist gut und gesund, aber er muß sich verbinden mit dem ‚institutionellen' Gedanken des Staates und dem ‚konstitutionellen' Gedanken des Staatsbürgertums."

habte[10])", und der Staat, in dem die Autorität der „göttlichen" Ordnung in Pietät geachtet wurde, konnte ein „christlicher Staat" entstehen. Durch die Verbindung von Thron und Altar wurde der deutsch-preußische Obrigkeitsstaat mit der Hilfe der lutherisch-altprotestantischen Ethik weltanschaulich begründet, die Orthodoxie wurde deren Hüter und Wächter. Die geistigen Führer der Konservativen Partei in Preußen, Friedrich Julius *Stahl* und Ernst Ludwig *von Gerlach*, gerieten mit ihren Auffassungen von Kirche und Staat stark in die Nähe des Katholizismus. In Gerlachs Erinnerungen steht der Satz: „Hätten wir diese Ultramontanen von Anfang recht gekannt, so wäre ein enger Bund mit ihnen möglich gewesen[11])." Und Stahl, der sich von Christian Karl Josias *von Bunsen* gern „nicht halbkatholisch, sondern ganz katholisch, ganz papistisch" bezeichnen ließ[12]), verstand den Protestantismus als „die Korrektur der Irrtümer des Katholizismus und die notwendige Ergänzung des spezifisch katholischen Prinzips[13])". Denn der Kampf beider Konfessionen sollte dem rationalistischen Unglauben gelten, der den Menschenwillen über die von Gott verordnete Ordnung setze und die Revolution heraufbeschwöre.

Allein, diese politisch-protestantische Strömung gedieh nicht zu einer Partei von Dauer, wie die der niederländischen Antirevolutionäre unter Groen van *Prinsterer* und Abraham *Kuyper*. Für die große Mehrheit der konservativen Protestanten war eine evangelische Partei undenkbar und überflüssig, denn Anwalt des Protestantismus im politischen Leben war der Monarch. Auch der Gedanke eines politischen Bündnisses mit dem Katholizismus konnte im Protestantismus keinen Anklang finden, wenn er auch niemals ganz verschwand. Einzig das Waffenarsenal der politischen Parolen für den Kampf gegen Liberalismus und Sozialismus und die soziale Vorstellungswelt hatten Bestand über die Entwicklung von Altkonservativismus zum Neukonservativismus des Agrariertums und der Großindustriellen, mit dem die Kirche im Bunde blieb. „Was der großen Volksmasse not tut und gebührt, das ist eine befriedigte Privatexistenz, nicht eine Beteiligung oder gleicher Anteil an der öffentlichen Gewalt. Das Volk verlangt nach Brot und man bietet ihm an dem allgemeinen Stimmrecht einen Stein" — dieser Satz Stahls[14]) behielt für Kirche und Konservative seine Geltung. Sie glaubten der sozialen Not abhelfen zu können durch Bedürfnisbefriedigung auf dem Grunde der alten Gesellschaftsordnung, auf dem „Felsgrund der Autorität und Pietät". „Im Besitze dieser Güter besteht die höchste Freiheit, weil die höchste Befriedigung der Völker[15])."

---

[10]) Ernst Ludwig von Gerlach, Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken, 1903, I., S. 185.

[11]) a.a.O. II., S. 102.

[12]) A. v. Martin, Weltanschauliche Motive, S. 363 f.

[13]) A. v. Martin, a.a.O. S. 363.

[14]) Stahl, Die gegenwärtigen Parteien, S. 193.

[15]) a.a.O. S. 10.

Stahls konservatives Freiheitsideal erschöpft sich in dieser Befriedigung, die im Rahmen der überkommenden Gesellschaftsordnung statthat: „Die höchste Befriedigung (und das heißt die höchste Freiheit) aber ist es, einer Kirche anzugehören von beseligendem Glauben und einem Staat von Macht und Ehre nach außen und erhabenen Einrichtungen und sittlich schöner Lebensordnung im Innern[16])."

Das Verhängnisvolle an dieser Sozialauffassung war, daß sie keinen Raum ließ für die Massen der Industriearbeiter. Das haben die Nachfolger Stahls wie dieser selbst nicht erkannt. Die Kirche, ganz auf der Seite des Konservativismus, war viel zu eng mit den herrschenden Schichten verbunden, als daß sie aus der Unmittelbarkeit der evangelischen Botschaft den Weg von der Caritas zur Sozialpolitik und der Anerkennung der politischen und sozialen Rechte der Arbeiterschaft fand. Sie blieb bis zum Ausgang des Jahrhunderts im wesentlichen bei einer rein karitativen Auffassung stehen, ohne zu erkennen, daß es sich um die Fortbildung der gegebenen Staats- und Gesellschaftsordnung handeln mußte. So urteilte Wilhelm *Bousset* im Jahre 1919 richtig, wenn er sagte. „Wie der deutsche Obrigkeitsstaat, so haben auch die ihm so eng verflochtenen, von ihm in ihrem Wesen bedingten evangelischen Kirchen den Weg zum Herzen der deutschen Arbeiterschaft nicht finden können[17])." Die Kirche war in einem so weiten Umfang in den Bann des Mysteriums „Staat" und seines metaphysischen, fordernden Charakters geraten, daß sie nicht in der Lage war, die das Staatsleben und die Gesellschaft bewegenden Mächte in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen. Es bedurfte erst tiefgreifender Erschütterungen, ehe sie das „Dämonische" in dem ins Metaphysische projizierten Staat entdeckte.

Autorität und Lehrmeister der metaphysischen Staatsgesinnung, die die altkonservative mit dem Anwachsen der Vormachtstellung Preußens verdrängte, war für die deutschen, insbesondere aber die preußischen Protestanten Heinrich *von Treitschke*, dessen Staatsauffassung wesentliche Elemente der romantischen Staatsphilisophie von Novalis, Adam Müller und Hegel aufnahm und fortbildete[18]).

Der Einheit und Geschlossenheit, der Strenge und Disziplin des Staates galt die Neigung seines Herzens. Und nur mit einer Art amor intellectualis schaute er auf die Mannigfaltigkeit der Gesellschaft, die er als „ein naturalistisches, willenloses Gegeneinander von Kräften" ansah, „an das keine Hingebung mög-

---

[16]) a.a.O. S. 8.

[17]) Wilhelm Bousset, Die Stellungnahme der evangelischen Kirchen im öffentlichen Leben bei Ausbruch der Revolution, in: „Revolution und Kirche" 1919, S. 61.

[18]) Vgl. Otto Westphal, „Der Staatsbegriff Heinrich von Treitschkes" in: „Deutscher Staat und deutsche Parteien, S. 155 ff.; vgl. auch F. Sell, Die Tragödie des deutschen Liberalismus, S. 53 f.

lich ist[19])". Erst der Staat, als übergeordneter und übergeschichtlicher Faktor, als Einheit, ist der Hingebung würdig. Verkörpert ist er in der Monarchie, der jedoch Treitschke keinen göttlichen Nimbus zubilligte[20]). Das aber taten die protestantischen Kirchenleute. Die Tradition von Thron und Altar wurde gefeiert in den kirchlichen Zeremonien des preußischen Hofes, die die Staatsgesinnung des protestantischen Königtums und Kaisertums symbolisierten. Neben dem Neujahrsfest und dem Ordensfest, das die politischen Tugenden der Pflichttreue, Gerechtigkeit und Hingabe an das Ganze mit dem Evangelium in Zusammenhang stellte, besaß die von Wilhelm II. eingeführte Kaisergeburtstagsfeier die höchste Bedeutung. Ernst *von Dryander* schreibt in seinen Erinnerungen darüber: „Die Kaisergeburtstagsfeier . . . enthielt eine religiöse Ausprägung des Staatsgedankens, wie er für uns nicht in der Figur eines Eintagspräsidenten, sondern in der Person des Monarchen verkörpert war. Treitschke hat die geschichtlich gebildeten Deutschen gelehrt, daß der Mann, der nicht mit Ehrfurcht zu seinem Staate aufsieht, einer der erhabensten Empfindungen im Leben des Mannes entbehrt. Wir blicken, wie Anton Springer, der Kunsthistoriker, in der Tat mit religiösen Gefühlen zum Staat empor, der mit seiner Forderung der Hingabe an das Ganze nicht nur Schuldigkeit, sondern Opfer von uns verlangt. Diese evangelische Staatsgesinnung, die sich bei Luther, Friedrich dem Großen und Bismarck gleichmäßig wiederfindet . . ., war ganz die des Kaisers. Nach unserer Entwicklung wie auch den besonderen geschichtlichen, geographischen, konfessionellen, sozialen Bedingungen preußisch-deutschen Staatslebens sehen wir diesen Staatsgedanken nicht in wechselnden Parlamentsmehrheiten, sondern in der Person und dem ausgleichenden Gewicht des über allen Parteien stehenden Herrschers geborgen[21])."

In dem die Kirche unter der Herrschaft ihrer kirchlich-orthodoxen Führerschaft und der konservativen Laien sich in dieser Weise in der Politik engagierte, mußte das Gebäude ihrer politischen Anschauung und Programmatik den Cha-

---

[19]) a.a.O. S. 164: „Mit der Liebe und der Ehrfurcht des Aristokraten vor dem Bestehenden spricht Treitschke von dem natürlichen Reichtum des Lebens in allen seinen Gestaltungen. Namentlich die sozialen Unterschiede will er wegen der Freiheit und Eigentümlichkeit, die sich in ihnen auswirkt, bestehen lassen. In dem Aufsatz über den Sozialismus hat er ein zu Herzen gehendes Bild von der Bewegtheit des sozialen Lebens entworfen. Die Gesellschaft hegt eine tiefe Achtung vor der ‚höchst legitimen' Macht des Glückes. Nicht alle Kulturgüter sind für alle Menschen bestimmt. Gerade in engen Verhältnissen gedeihen lautere Tugenden, ohne die das Bild der Menschheit nicht voll und ganz bleiben würde. Ein sittlicher Verlust würde in dem Verschwinden der ehrwürdigen Gestalt des einfachen Mannes liegen. Den religiösen Kräften, der Macht des Glaubens gibt er gerade in den unteren Verhältnissen, den gedrückten Lebensbedingungen ihren Sitz."

[20]) a.a.O. S. 179: „Weder auf die Vernünftigkeit, noch auf die Göttlichkeit ihrer Stellung können sich die Könige berufen, sondern eben nur darauf, daß sie Könige sind . . . Es gibt keinen überhistorischen Begriff der Legitimität." Und ein Satz Treitschkes: „Der übertriebene theokratische Kultus ist ein Flecken an unserer Monarchie" (ebenfalls S. 179, Anm. 4).

[21]) Ernst von Dryander, Erinnerungen aus meinem Leben, 4. Aufl. 1926, S. 225 f.

rakter der „Ideologie" annehmen[22]). Denn das protestantisch-konservative Denken war einerseits der tatsächlichen Gesellschaftsstruktur und andererseits dem Evangelium nicht angemessen; es gründete sich auf ein „falsches Bewußtsein seiner eigenen Position[23])". Doch nicht der ganze Protestantismus stand mit dem Konservativismus im Bunde.

2. Die Liberalen und der Nationalismus

In dem Maße, in dem die kirchlich-konservative Repristination voranschritt, stellte sich — durch sie mit hervorgerufen — das Wiederaufleben des „Liberalismus" im Protestantismus ein. Auch hierbei läßt sich feststellen, daß religiös-kirchliche und politische Motive in den führenden Persönlichkeiten ineinanderfließen. Das ist schon daran erkennbar, daß an der 1866 erfolgten Gründung der Vereinigung dieser Liberalen, des Protestantenvereins, neben den Theologen liberale Politiker beteiligt waren. In der Tat ist diese Gründung „nicht ganz ohne die politische liberale Bewegung zu verstehen[24])". Lebte doch im Erbe der Lichtfreunde, das im Protestantenverein fortlebt, ein gutes Stück der 48er Tradition. Die theologischen Führer des Protestantenvereins waren Richard *Rothe*, Karl *Schwarz* und Daniel *Schenkel*. Sie wollten die schier unüberbrückbar scheinende „Kluft, die sich immer gähnender aufgetan hatte zwischen dem

---

[22]) Wenn in diesem Zusammenhang von Ideologie gesprochen wird, dann in dem Sinne, den Karl Mannheim (Ideologie und Utopie, in: Schriften zur Philosophie und Soziologie. Begründet von Max Scheler. Hrsg. von Karl Mannheim, Bonn 1929) den Begriff gibt. Demnach besagt der Begriff der Ideologie, daß „bestimmte in Frage stehende Meinungen, Feststellungen, Objektivationen (im weitesten Sinne des Wortes genommen ‚Ideen') nicht aus sich heraus, sondern aus der Seinslage des Subjektes her erfaßt werden, indem man sie als Funktionen dieser Seinslage interpretiert" (S. 9), daß die als Ideologie bezeichneten Anschauungen nicht mit der sozialen Wirklichkeit, auf die sie sich richten, übereinstimmen. (Vgl. auch Anm. 23.)

[23]) Der Begriff des „falschen Bewußtseins", der für eine Ideologie konstituierend ist (vgl. Mannheim, S. 24 ff.) und seine ursprüngliche Wurzel im Religiösen hat (Mannheim zitiert als Beispiel — S. 24 — 1. Joh. 4, 1), bezeichnet im pragmatisch-politischen Bereich die Inkongruenz von sozialem Bewußtsein und sozialer Wirklichkeit. „Falsch ist demnach im Ethischen ein Bewußtsein, wenn es sich an Normen orientiert, denen entsprechend es auch beim besten Willen auf einer gegebenen Seinsstufe nicht handeln könnte, wenn also das Versagen des Individuums gar nicht als individuelles Vergehen aufgefaßt werden kann, sondern als Fehlhandeln durch eine falsch angelegte moralische Axiomatik begründet und erzwungen ist. Falsch ist in der seelischen Selbstauslegung ein Bewußtsein, wenn es durch die eingelebten Sinngebungen (Lebensformen, Erlebnisformen, Auffassung von Welt und Menschentum) neuartiges seelisches Reagieren und neues Menschwerden überhaupt verdeckt und verhindert. Falsch ist ein theoretisches Bewußtsein, wenn es in der ‚weltlichen' Lebensorientierung in Kategorien denkt, denen entsprechend man sich auf der gegebenen Seinsstufe konsequent gar nicht zurechtfinden könnte." (S. 5 f.). Als Beispiel für den dritten genannten Fall falschen Bewußtseins: „Hier ist ein paradigmatischer Fall, wenn etwa ein Gutsbesitzer, dessen Gut bereits ein kapitalistischer Betrieb geworden ist, seine Beziehungen zu den Arbeitern und seine eigene Funktion noch immer in patriarchalistischen Kategorien auslegt" (S. 52).

[24]) Johannes Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 35.

jungen Deutschland und dem Christentum[25])", überbrücken. Sie waren bestrebt, das Bildungsbürgertum der Kirche zurückzugewinnen und der Kirche selbst ein volkskirchliches, antiklerikales, auf der Gemeinde gegründetes und demokratisches Gepräge zu geben. In ihnen war die Überzeugung lebendig, eine in Lehre und Glauben dem Volke zugängliche Kirche werde die Mängel der Orthodoxie überwinden und zu einer religiösen Belebung, einer protestantischen Volksbewegung führen, aus der „das letzte Ziel der Unionsstiftung in Deutschland", „die deutsch-protestantische Nationalkirche" hervorgehen werde[26]).

Schenkel, der zu den Anregern der Vereinsgründung gehörte, sah die Aufgaben des Vereins in „der Abwehr ultramontaner Angriffe", in der „Pflege des konfessionellen Friedens und dadurch der nationalen Einheit" und in der „Sammlung der in unserem Volke begraben liegenden kirchlichen Mittel und Kräfte zur Förderung des Gemeindelebens[27])". Zu den Politikern, die den Protestantenverein mitbegründeten, gehört der in Zürich geborene Staatsrechtslehrer und badische Liberale Professor *Bluntschli* — er hatte bis 1881 den Vorsitz des Protestantenvereins inne, den dann der liberale Reichstagsabgeordnete Karl *Schrader* übernahm — und der nationalliberale Parteiführer Rudolf *von Bennigsen*, „der Mann, der unter anderen Umständen ein deutscher Gladstone hätte werden können[28])".

Das politische Programm dieser liberalen Politiker zeigt auffallende Analogien zu den Bestrebungen des Protestantenvereins. Wie die theologischen Führer des freien Protestantismus von der Überzeugung beseelt waren, daß eine protestantische Volksbewegung, wenn sie erst entbunden ist, die Nationalkirche bringen würde, so glaubten die liberalen Politiker, „daß die Macht der Volksströmung genüge, um die deutsche Einheit friedlich zu erringen[29])", die Staaten südlich des Mains mit dem Norddeutschen Bund zu vereinen und den Nationalstaat zu schaffen. Dabei spielte der Ultramontanismus bei beiden eine bedeutende Rolle[30]), und beide Bewegungen sahen sich den gleichen Gegnern gegenübergestellt: den Katholiken, die für den Bestand der „Glaubensfreiheit" in einem Einheitsstaat

[25]) Reinhold Seeberg, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. 4. Aufl. Leipzig 1903, S. 233.

[26]) Art. „Protestantenverein" in RE³, XVI, S. 130. — Bezeichnend für die nicht nur theologischen, sondern auch politischen Gegensätze, in die der Protestantenverein zu den „Orthodoxen" geriet, ist der Vorwurf, daß der Protestantenverein nicht nur „dem Herrn Christus seine Krone, der Kirche ihr Bekenntnis, dem Volk seinen Glauben" nehme, sondern auch dem Staat seinen Halt raube. (S. 134.)

[27]) a.a.O. S. 129.

[28]) Friedrich Naumann, Gestalten und Gestalter. Lebensgeschichtliche Bilder. Hrsg. von Theodor Heuß, Berlin und Leipzig 1919, S. 45.

[29]) E. W. Mayer, Aus der Geschichte der nationalliberalen Partei in den Jahren 1868 bis 1871, in: Deutscher Staat und deutsche Parteien, S. 143.

[30]) a.a.O. S. 138. Die Badischen Liberalen, die auf eine Aufnahme Badens in den Norddeutschen Bund drängten, führten dabei auch als Argument an, daß „wenn nicht aufgenommen wird, wer anklopft, die Gefahr vorliegt, daß die Ultramontanen mehr Boden gewinnen".

Sorge hegten, und den Konservativen, die den Weg vom christlichen Staat zum Nationalstaat zu betreten eben erst im Begriff waren. Es war die Kölnische Volkszeitung, die den Gegensatz zwischen Nationalliberalismus und der konservativ-klerikalen Gruppe prägnant ausdrückte: „Der Nationalliberalismus sieht im Staat nicht einen sittlichen Faktor, sondern eine sittliche Potenz[31])."

Das ist aber auch der Gegensatz, der die Orthodoxen von den kirchlichen Liberalen im Staatsdenken scheidet. Um so deutlicher tritt die Verwandtschaft von liberalem Streben in der Politik und kirchlichem Einigungshoffen im Protestantenverein ins Licht. Wie weit eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden hat, ist schwer abzuschätzen. Die politische Strömung des freien Protestantismus hat nicht — wie bei den Christlich-Konservativen — ihren Ausdruck in einem religiös-politischen System gefunden. Ihr Symbol wurde Bismarck. Während seiner Zeit, besonders bis zur innerpolitischen Wende 1879, erlebten der Protestantenverein und der nationale Liberalismus ihre größte Bedeutung, um dann in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in den Hintergrund zu rücken. Bismarck war der Gestalter jener Zeit, der die nationale Idee der Liberalen verwirklichte[32]). Und andererseits war, wie es Friedrich Naumann sagt, die nationalliberale Partei „sein Chor, der dem deutschen Volke das Heldenlied vom wiedererwachten Barbarossa vorsingen mußte, um aus den gespaltenen Stämmen eine Nation zu machen[33])".

Das ist die Stimmung der politischen Gruppe, der die Politiker unter den Begründern des Protestantenvereins angehörten und die sie mit schaffen halfen. Ihr Nationalsinn — das Erbe Fichtes —, nicht ihre liberale Anschauung, ließ sie die politische Bedeutung erlangen, die sie zu Vorkämpfern und mittelbaren Gestaltern des von Bismarck geschaffenen Kaiserreichs machte. Die Prophezeiung Fichtes, die er an die Vision Hesekiels (Kap. 37) anknüpfend entwarf, schien erfüllt: „... der belebende Odem der Geisterwelt hat noch nicht aufgehört zu wehen. Er wird auch unseres Nationalkörpers erstorbene Gebeine ergreifen und sie aneinanderfügen, daß sie herrlich dastehen in neuem und verklärtem Leben[34])."

Für den Protestantismus hatte die Nationwerdung und Reichsgründung noch einen anderen, tieferen Aspekt. Die Nationalkirche bedurfte, sollte sie aus der Unionsbewegung hervorgehen, wie diese einer politischen Voraussetzung: eines großen Maßes nationaler Einigkeit. Das aber fürchteten die durch den Kölner

[31]) a.a.O. S. 148.

[32]) a.a.O. S. 154: „Vergessen wir auch nicht, daß Bismarck selbst in den Motiven und Zielen seiner Politik unter dem Zwang der Ideale stand, welche die Nationalpartei als nächste Erbin von den Vätern übernommen hatte. Seit 1866 hatten ihm die Nationalliberalen als Mahner und Dränger zur Seite gestanden. Er hatte sie zuweilen unwirsch abgewiesen, aber er vollstreckte schließlich doch das Testament, dessen Hüter sie waren, er verwirklichte den liberalen Gedanken."

[33]) Naumann, Gestalten und Gestalter, S. 41.

[34]) Fichte, Reden an die deutsche Nation, Leipzig, Reclam, o. J., S. 48.

Kirchenstreit gewarnten Katholiken und ihre Glaubensbrüder in Bayern mit einigem Recht. Lag doch die antiklerikale und antiultramontane Gesinnung der Nationalbewegung, ihr Liberalismus, offen zutage[35]). Man mag der Tatsache symbolhaften Sinn beimessen, daß sich im gleichen Jahre, in dem sich die Nationalliberale Partei als gesamtdeutsche Partei etablierte, 1870, das Zentrum als Partei im Reichstag neu formierte (seine Anfänge liegen bereits im Jahre 1848/49). Die Leidenschaften, die der Kulturkampf entband, waren denn auch eine Bestätigung der Befürchtung. Protestantischerseits wurde Bismarck, der Reichsgründer, als die Verkörperung des protestantischen Politikers gefeiert, und sein Werk, das Kaiserreich, an dessen Spitze die protestantische Vormacht Preußen stand, wurde bald als „protestantisches deutsches Kaiserreich" bezeichnet. Merkwürdig mischten sich Nationalgesinnung und protestantischer Geist ineinander, dazu kam jene „protestantische" Staatsgesinnung, die sich an Treitschke orientierte[36]).

Das gesteigerte Nationalbewußtsein drang tief in den deutschen Protestantismus ein. Die kirchliche Erziehungsarbeit wurde in den Dienst der nationalistischen Volkserziehung gestellt. In einer Erinnerungsschrift an den westfälischen Superintendenten August Stein stehen die bemerkenswerten Sätze: „Hier sei noch besonders der Sedanfeier gedacht. Manches Jahr rief Stein die Schuljugend seines Kirchspiels zu gemeinsamer *Felddienstübung* auf. Jeder Junge vom zehnten Jahr aufwärts trat an mit Turnstab und kleinerer oder größerer Pistole samt Munition (Pulverblättchen). Die eine Schule bezog Stellung, die anderen hatten diese zu erkunden und anzugreifen. Nach dem Gefecht gab's Kaffee mit Butterwecken und fröhliche Spiele für alle Schulkinder[37])."

Über Steins Tätigkeit als Oberhelfer im Rauhen Haus findet sich in derselben Schrift ein nicht minder erschreckendes Zeugnis. Stein, so heißt es da, „erwarb dort Blick und Geschick für die Erziehung der Jugendlichen. Was wunder, daß er, der eingefleischte Soldat, den Militarismus als Zuchtmittel vermißte und — zur Geltung brachte. Aus den älteren Zöglingen formte er eine Kompanie, ließ sich vom preußischen Kriegsminister alte Gewehre überweisen, hauchte der Schar seinen Geist ein, übte sie im Gebrauch der Glieder und der Waffe, im Felddienst, im Biwakieren — und hatte die stolze Freude, daß der Gründer des Rauhen Hauses, D. Johann Hinrich Wichern, damals schon eine Ruine, beim Anblick eines Parademarsches der Jungen auflebte, sich im Fahrstuhl aufreckte, den ‚Hauptmann' Stein in die Arme schloß und mühsam hervorstieß: Wenn man — doch — jetzt — noch einmal — jung sein könnte! — Beim Abschied stiftete Stein der Schar eine schöne Fahne[38])."

[35]) E. W. Mayer, Aus der Geschichte der nationalliberalen Partei. S. 148: Die katholischen Kreise neigten dem föderalen Gedanken zu, weil sie der Überzeugung waren, „die politische und religiöse Freiheit habe in einem ‚mehrgliedrigen' Deutschland eine bessere Heimat".

[36]) Vgl. o. S. 13.

[37]) Jacob Henrich, Stöckerzeit im Siegerland, Siegen 1952, S. 81 f.

[38]) a.a.O. S. 60.

In eigentümlicher Weise war so die Kluft zwischen dem Deutschland des neuen Reiches und dem Christentum, die die liberalen Protestanten überbrücken wollten, geschlossen worden — politisch-praktisch, nicht aber in der Bewältigung ihrer ganzen Problematik war es geschehen. Neue Abgründe taten sich auf, Folgen des Deutsch-Französischen Krieges und der „Gründerzeit" mit ihrem ungeheuren industriellen und wirtschaftlichen Aufschwung — die die wilhelminische Ära im Verein mit dem nationalen Imperialismus bewegten und bestimmten.

3. Die soziale Frage[39])

Der wirtschaftliche Aufschwung, der, gefördert durch die französischen Kriegsentschädigungen, nach 1871 einsetzte, das Wachstum der Großstädte und der industriellen Produktion — Erscheinungen, die weithin unter dem Epochenbegriff „Gründerzeit" zusammengefaßt werden können —, verlagerten und vertieften die sozialen Gegensätze. Die Entwicklung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse kann hier nicht dargestellt werden, vielmehr soll der Blick auf die sozialen Bestrebungen des Protestantismus, sein Verhältnis zur sozialistischen Bewegung und zum Unternehmertum gerichtet werden.

1863 hatte Ferdinand *Lassalle* den allgemeinen deutschen Arbeiterverein, 1869 hatten Wilhelm *Liebknecht* und August *Bebel* die Sozialdemokratische Arbeiter-Partei Deutschlands gegründet. Beide Parteien hatten sich 1875 zur Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands zusammengeschlossen. Die sozialistische Agitation hatte gewirkt, die Scharen der Parteimitglieder wuchsen. Damit kam eine neue politische Kraft ins Spiel, die, kämpferisch und atheistisch, an den Grundlagen des Bismarckschen Staates rüttelte. Damit war auch die Kirche angegriffen, die sozialpolitisch bedingungslos Parteigängerin des Staates war. Staat und Kirche bemerkten den Angriff wohl, aber beachteten ihn nicht in der gebührenden Weise. „Es ist unfaßlich", sagt *Stoecker* rückblickend, „aber doch buchstäblich wahr, daß vom Jahre 1863 bis 1877, wo wir Christlich-Sozialen hervortraten, nichts im öffentlichen Leben geschehen ist, außer dem Anwachsen der Sozialdemokratie selbst, um der verborgenen, aber unaufhaltsamen Idee entweder entgegenzutreten oder mit Verständnis entgegenzukommen. Durch dies Übersehen oder Verschweigen ist ein wirkliches Versäumnis der geschichtlichen Entwicklung eingetreten . . .[40])." Aus diesem ersten Anfang, den Stoecker mit der im Grunde mißglückten Gründung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei im Eiskeller-Etablissement in Berlin setzte, entwickelte sich, begleitet von Krisen

[39]) Zum folgenden Abschnitt vor allem: August Erdmann, Die Christliche Arbeiterbewegung in Deutschland, Stuttgart 1909; Theodor Heuß, Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit. Berlin 1937; Hans Eger, Der Evangelisch-Soziale Kongreß. Ein Beitrag zu seiner Geschichte und Problemstellung, Leipzig 1931; Adolf Stoecker, Reden und Aufsätze. Hrsg. von Reinhold Seeberg, Leipzig 1913. W. Frank, Hofprediger Adolf Stoecker, Berlin 1928.

[40]) August Erdmann, Die Christliche Arbeiterbewegung in Deutschland, S. 276 f.

und Enttäuschungen, die christlich-soziale Bewegung, klein an Zahl, als politische Strömung jedoch für den Protestantismus von Bedeutung. Stoecker hat das unbezweifelbare Verdienst, als erster nach Wichern wieder die Bedeutung der sozialen Frage für die Kirche erkannt und ihre Lösung als deren Auftrag aufgefaßt zu haben. Die Wertschätzung, die ihm deshalb gezollt werden muß, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es ihm an Tiefblick für die Verschlungenheit des Sozialgefüges und seiner Problematik in der staatspolitischen und ökonomischen Situation mangelte. Positiver Theologe und preußisch-konservativer Politiker, war er weder Soziologe noch Nationalökonom, noch besaß er die soziologische und wirtschaftliche Bildung, die zur Bewältigung der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, notwendig war. In dieser Hinsicht ließ er sich beraten und unterstützen von Adolf *Wagner*, um den sich 1872 die Kathedersozialisten im „Verein für Sozialpolitik" gesammelt hatten.

Stoeckers hochgespannte Hoffnung, in der Hauptstadt des Reiches die Arbeiterschaft der Kirche und der Monarchie, dem Christentum und dem Staat zurückzugewinnen, wurden sehr rasch zunichte. Die Erfolge seiner jungen Partei bei den Wahlen waren kläglich. Dieses politische Fiasko noch vor dem eigentlichen Beginn der christlich-sozialen Epoche, die mit dem Regierungsantritt Wilhelms II. anbrach, wurde zum Anlaß eines Ortswechsels, der die ganze spätere Entwicklung seiner christlich-sozialen Bestrebungen beeinflußte. Er verlegte seine Parteiarbeit ins Siegerländer und Ravensberger Gebiet. Die Domänen der Partei wurden die Wahlkreise Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf, Dillkreis-Oberwesterwald und Wetzlar-Altenkirchen. Stoecker hatte klar die Gründe seines Erfolges in diesem Gebiet erkannt: „Einmal ist hier noch Christentum unter den Arbeitern vorhanden. Dann ist das Verhältnis zwischen Arbeitern und Arbeitgebern noch freundlich. Das Aktienunternehmerwesen hat hier noch nicht die Ausdehnung gewonnen wie anderswo, es ist noch ein Verhältnis von Person zu Person. Und endlich haben viele Arbeiter noch ein kleines Eigentum, das sie an die Scholle bindet, an der sie hängen mit ganzem Herzen[41])." Es ist das Gebiet der Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung reformierten Typs, das Gebiet der Kleinindustrie, deren Arbeiter durch ihren kleinen landwirtschaftlichen Grundbesitz vor wirtschaftlichen Krisenzeiten gesichert waren[42]). Mission brauchte

[41]) Adolf Stoecker, Reden und Aufsätze.

[42]) Ein anschauliches Bild über die religiöse und soziale Struktur des Siegerlandes vermittelt J. Henrich, Stöckerzeit im Siegerland, S. 5—23. Er beschreibt das Siegerland als ein Land des Bergbaues, der Hüttenindustrie und kärglicher Landwirtschaft. Vom Siegerländer sagt er: „Boden und Beruf prägten ihm den schweren Ernst seines Daseins auf und lehrten ihn sinnen über Tod und Leben, Gott und Welt." (S. 8.) H. erwähnt, daß die Waldenser „guten Boden" im Siegerland fanden (S. 9), hebt den reformierten Einschlag im Gemeindeleben hervor (S. 9), sowie den Zusammenhang der siegerländer Frömmigkeit mit dem niederrheinischen Pietismus (die Familie Jung-Stillings, Johann Heinrich Weißgerber, Tillman Seibel und Jacob Gustav Seibel) und den Einfluß Gottfried Daniel Krummachers in Elberfeld (S. 9 ff.). Betont wird ferner das starke Laienelement, das sich in den „Gemeinschaften" regt und das einen besonderen Typ weltoffener, im irdischen Kampf tüchtiger, aber biblisch strenggläubiger Frömmigkeit schuf.

hier kaum betrieben zu werden, die Arbeiter waren staatstreu, und die sozialreformerischen Ideen brauchten die Konkurrenz der radikalen sozialdemokratischen Forderungen nicht zu fürchten. So eroberte das Dreigestirn „Christentum, Vaterland, Sozialreform" ohne Schwierigkeiten das Siegerland. Zudem mochte die Stoeckersche Forderung einer Trennung der Kirche vom Staat im Interesse einer streng bekenntnisgemäßen Kirche im Lande der Gemeinschaftsbewegung leichter Eingang finden als in Berlin. Stoecker war seinem ganzen Wesen nach ein konservativer Mann. Wenn er sich selbst für einen „Siebziger" hielt[43]), so ist das nur soweit richtig, als er ein Vertreter des Nationalgedankens war. Seine Beziehungen zu den Konservativen waren stets eng; von ihnen bekam er Förderung und Unterstützung[44]). Dennoch mußte auch er, wie die ganze evangelisch-soziale Bewegung nach zwei Seiten kämpfen: gegen die atheistisch-materialistische Sozialdemokratie und gegen den politisch konservativen und wirtschaftlich liberalen Kapitalismus, wie ihn der Saarindustrielle Freiherr von Stumm verkörperte.

Zu einer nachhaltigen evangelischen Bewegung wuchs der christlich-soziale Gedanke an nach dem Regierungsantritt des jungen Kaisers Wilhelm II., der sich in zwei berühmten Erlassen zu einer bedeutenden Weiterführung der sozialen Gesetzgebung zu bekennen schien und damit falsche Hoffnungen auf seine Haltung und Gesinnung als „sozialer Kaiser" erweckte. Wie wir heute wissen, waren die beiden von *Bismarck* entworfenen Erlasse nicht ohne einen Anflug vom Machiavellismus, da er auf die Wirkung der sehr weitgehenden, wenn auch vage gefaßten kaiserlichen Erklärung spekulierte. Er erhoffte sich Erregung und dann Enttäuschung in der Öffentlichkeit und noch mehr beim Monarchen, der dann auch tatsächlich von 1894/95 ab wieder auf den repressiven Kurs zurückschwenkte, den er innerlich nie verlassen hatte[45]).

Noch im Zeichen der durch die Erlasse geweckten Hochstimmung wurde 1890 der Evangelisch-Soziale Kongreß gegründet, in dem sich Männer aller protestantischen Richtungen zusammenfanden, die sich bald um die beiden Hauptgrößen, *Stoecker* und *Harnack*, gruppierten. Der evangelische Oberkirchenrat in Preußen

---

Darin vor allem sei die „Wahlverwandtschaft besonderer Art" begründet, die „Stoecker mit dem Siegerland verband" (S. 23), und in alledem waren auch die Voraussetzungen gegeben für eine günstige Aufnahme der stoeckerschen Parole „Christentum, Vaterland, Sozialreform". Vgl. auch Reinhard Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, Berlin 1933, S. 45, wo ebenfalls die Gemeinschaftsbewegung als ein wichtiges Moment hervorgehoben wird und die soziale Situation deutlich mit der Bemerkung umrissen wird, daß das „Siegerland keine Mietskasernen" kenne.

[43]) Theodor Heuß, Friedrich Naumann, S. 60.

[44]) August Erdmann, Die Christliche Arbeiterbewegung, S. 291.

[45]) Karl Erich Born, Staat und Sozialpolitik seit Bismarcks Sturz, Wiesbaden 1957; bes. S. 10 ff. („Die Entstehung der Februar-Erlasse") u. S. 20 ff. (Bismarcks und Wilhelms II. Stellung zur Sozialpolitik).

hatte die soziale Tätigkeit der Pfarrer gutgeheißen[46]), und auch der Kaiser, von Adolf Stoecker beeinflußt, zeigte Wohlwollen.

Auf ihn richtete sich die Hoffnung, ein soziales Kaisertum werde die Sozialdemokratie zurückdrängen[47]). Dieser Gedanke der Sozialmonarchie war eine Gedankenfrucht des 1870 entstandenen preußisch-deutschen Staates und zeigte Anklänge an Treitschkes Ideen[48]). Stoecker sagte 1891 darüber: „Heute kann allein die Monarchie der sozialen Reform zur Wirklichkeit verhelfen ... Das Jahr 1870 bedeutet nicht nur die Wiederaufrichtung Deutschlands, sondern auch die Erneuerung der monarchischen Idee in einer Form, welche nicht bloß das Kriegführen und Siegen über den Feind, sondern ebenso den Kampf gegen den Umsturz, die Pflege der sozialen Verhältnisse hochhält. Die Sozialmonarchie will mithelfen, daß der soziale Zwiespalt gemildert, die ökonomische Kluft ausgefüllt und der nationale Friede wiederhergestellt werde[49])."

Eine fatale Verkennung des tatsächlichen Kräfteverhältnisses steckte in dieser Idee. Denn die sozialen Wandlungen, die, wie *Naumann* zehn Jahre später klar erkannte, den demokratischen Parlamentarismus und das Majoritätsprinzip geradezu verlangten[50]), hatten politische Kräfte entbunden, die das Schema dieser Idee sprengten. Dennoch übte der Gedanke des sozialen Kaisertums, vor allem seiner militärischen Implikationen wegen[51]), auf den deutschen Protestantismus Anziehungskraft aus. Er verdeckte weithin die Realität, die Klassenkampf hieß.

---

[46]) Vgl. Heuß, Friedrich Naumann, S. 92.

[47]) Vgl. Adolf Stoecker, Sozialdemokratie und Sozialmonarchie, in: Reden und Aufsätze. Hrsg. von R. Seeberg, S. 194 ff.

[48]) Otto Westphal, Der Staatsbegriff Heinrich von Treitschkes, S. 166: „Eine Macht von außen muß in das Treiben der Gesellschaft eingreifen, um es vor Naturalismus und Materialismus zu bewahren: der Staat. Durch ihn kommt der große Gedanke der Gleichheit in das ungleiche soziale Dasein. Er ist jenes System des Ausgleichs, durch das innerhalb der Gesellschaft die Freiheit erhalten, die Pleonexie aber überwunden wird." S. 180: „Die höchste Bedeutung der Aseität (des Königs) aber liegt in der Unparteilichkeit, die die Monarchie eben deswegen ausüben kann, weil sie in ihrem eigenen Rechte unangreifbar ist. Das ist die ‚starke demokratische Kraft', die der gesunden Monarchie eignet. Sie bringen den großen staatlichen Gleichheitsgedanken in die Ungleichheit der Gesellschaft hinein. Sie vertreten den sozialen Ausgleich, das gemeine Recht, wie es schon im Absolutismus begonnen wurde." — Dazu Stoecker: „Das Königtum ist seinem ganzen Wesen nach unparteiisch und kann sich nicht einer Richtung verkaufen. ... Ein Königtum ist naturgemäß national, es ist an sich der Repräsentant des ganzen Volkes." (Reden und Aufsätze, S. 214.)

[49]) Adolf Stoecker, Reden und Aufsätze, S. 211.

[50]) Friedrich Naumann, Demokratie und Kaisertum: Die Demokratie „ist die natürliche politische Formel für denjenigen Volksteil, der neu in die deutsche Geschichte eintritt und für die deutsche Zukunft, der wir dienen". (Zitiert nach Fr. Naumann, Ausgewählte Schriften, in der Reihe Civitas Gentium, Frankfurt a. M. 1949, S. 143.)

[51]) Otto Westphal, der Staatsbegriff Heinrich von Treitschkes, S. 180: „Es gibt keine Institution, die auch dem einfachen Manne die Zugehörigkeit zum Ganzen so fühlbar macht wie das Heer. Darin steht es, vollends seit der allgemeinen Wehrpflicht, noch über den Parlamenten, in denen sich wiederum Parteien mit spezifisch sozialem Einschlag bilden. Der König erscheint darum gerade an der Spitze des Heeres am meisten als der Vertreter der Staatseinheit." Vgl. dazu Anm. 46 S. 18.

Die Einigkeit der theologischen Richtungen im Evangelisch-Sozialen Kongreß auf der Basis von „christlicher Gesinnung, Vaterlandsliebe, Königstreue[52])" währte nicht lange. 1895 vollzog der bereits 1890 vom Kaiser fallengelassene und nun mit der Affäre Hammerstein in Zusammenhang gebrachte Stoecker seine Separation. Er selbst motivierte sie mit der „liberalen Intoleranz" im Kongreß[53]). Das zielte auf die „Jungen", die sich mittlerweile unter *Naumanns* Führung hervorgetan hatten.

Ihr geistiges und theologisches Zentrum war Martin Rades „Christliche Welt", aus deren Redaktion der erste Sekretär und linke Flügelmann des Evangelisch-Sozialen Kongresses, Paul *Göhre*, kam[54]). Sie suchten dem theologischen Liberalismus einen Weg aus den Universitäten und Gelehrtenstuben in die Praxis und in das Volk zu bahnen. Friedrich Sell sieht mit Recht in Naumann die Persönlichkeit, die fähig war, das geistige und soziale Wollen der liberalen Theologen „einfach auszudrücken". „Naumann", so sagt er in seinem Buch ‚Die Tragödie des deutschen Liberalismus', „war nicht so gelehrt wie Harnack und nicht so eindringend wie Troeltsch, aber er übertraf sie in der Stärke seines sozialen Verantwortungsgefühls, die ihn zum Handeln zwang. In ihm und seinem Kreis konzentrierte sich die Kraft, die der religiöse Liberalismus aufzubringen wußte[55])."

Die Jahreswende 1895/96 brachte grundsätzliche Wandlungen der christlich-sozialen Bewegung, gekennzeichnet durch das Kaiserwort „christlich-sozial ist Unsinn" und durch den gegen die kirchliche Sozialarbeit gerichteten Erlaß des preußischen Oberkirchenrats. Dazu kam Stoeckers endgültiger Bruch mit den Konservativen. Er gründete die „Christlich-Soziale Partei", die „alle unchristlichen und undeutschen Einrichtungen" — Liberalismus, Judentum und Sozialdemokratie — bekämpfen sollte[56]). In enger geistiger und personeller Verbindung damit entstand die „Kirchlich-Soziale Konferenz" als bekenntnismäßig orientierte Parallele zum Evangelisch-Sozialen Kongreß. Im Gegensatz zu diesem strebte die Konferenz nach kirchlich gebundener Aktivität und stand in enger Verbindung mit den Evangelischen Arbeitervereinen und der christlichen Gewerkschaftsbewegung. Friedrich Mahling[57]) bezeichnet das Verhältnis beider als harmonisch; doch hat es immer wieder zwischen beiden Auseinandersetzungen gegeben, die sich nicht nur aus den gegensätzlichen theologischen Positionen ergaben, sondern auch aus der politischen Haltung. Tatsächlich hat es ein harmonisches Verhältnis nicht gegeben.

---

[52]) Vgl. Hans Eger, Der Evangelisch-Soziale Kongreß, S. 13.

[53]) Adolf Stoecker, Reden und Aufsätze, S. 167.

[54]) Vgl. Theodor Heuß, Friedrich Naumann, S. 95 ff., 119 f., 143; Johannes Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 101.

[55]) Friedrich C. Sell, Die Tragödie des deutschen Liberalismus, S. 307.

[56]) Aus dem im Juni 1895 in Eisenach aufgestellten Programm der Christlich-Sozialen Partei, zit. bei August Erdmann, S. 285 ff.

[57]) RGG² III, Sp. 1041 ff.

Die jüngere Generation um Naumann vollzog unter dem Einfluß Rudolf Sohms eine Trennung des Christlichen vom Sozialen und verwarf mit dem Sohms'schen Satz, daß das Recht ein geborener Heide sei, „die Staatslehre der deutschen Konservativen[58])". Sie sammelten sich in Naumanns „National-sozialen Verein[59])", dessen rühriger Förderer Sohm war. Hier fanden sich Männer zusammen, die in Theologie und Kirche bald bekannt wurden: C. R. *Gregory*, Wilhelm *Bousset*, Artur *Titius*, Adolf *Deißmann*, Gottfried *Traub*, Max *Maurenbrecher*, Paul *Göhre*.

Die Herkunft vom Gedankengut der Inneren Mission und der Christlich-Sozialen blieb, trotz der Auslassung des Attributs „Christlich" im Parteinamen, deutlich genug erkennbar. Es zeugt gerade von der Hochachtung vor dem Christentum, wenn Naumann es ablehnte, das „Christentum zur Parteisache" zu machen[60]), und andererseits die christliche Gesinnung „in der Art und Weise wie der notwendige politische Kampf geführt wird", bewiesen wissen wollte[61]). Nach dem Zusammenbruch hat Karl Barth Naumann wegen seiner national-politischen Haltung den Vorwurf des Verrats am Christentum gemacht — ein Vorwurf, der von einem im höchsten Maße ungeschichtlichem Denken zeugt[62]). Denn die geschichtliche Entwicklung forderte vom Politiker, der Naumann war, eine Entscheidung in der nationalen Frage. Er traf sie für eine kräftige nationale Machtpolitik, ohne dabei das Christentum mit dem Odium zu belasten, dabei Hilfsdienste zu leisten. So konnten auch die Nationalsozialen weit unbefangener als die Christlich-Sozialen gegen die Sozialdemokratie ankämpfen, um sie zur nationalen Haltung zu bekehren[63]).

Im Jahre 1903 fand der Nationalsoziale Verein sein Ende. Naumann ging zu den Freisinnigen, andere zu den Sozialdemokraten. Dahin war bereits Paul *Göhre* 1899 gegangen, nun einer kleinen Gruppe zuzurechnen, die sich als Pfarrer

---

[58]) Theodor Heuß, Friedrich Naumann, S. 142; Friedrich Naumann, Gestalten und Gestalter, S. 64.

[59]) Vgl. Theodor Heuß, Friedrich Naumann, S. 151. Naumann, Gestalten und Gestalter, S. 65.

[60]) Naumann, Nationalsozialer Katechismus. (Zit. nach Friedrich Naumann, Ausgewählte Schriften, in der Reihe Civitas Gentium, S. 120.)

[61]) a.a.O. S. 121. Vgl. ferner W. Conze, Friedrich Naumann; R. Nürnberger, Imperialismus, Sozialismus und Christentum bei F. Naumann, HZ 170; F. Fischer, Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert, HZ 171, bes. S. 513 ff. Dort wird Naumanns Wendung vom Bereich der christlich-sozialen Ideen zum Nationalsozialen Verein als ein innerer Bruch verstanden und entweder im Sinne Karl Barths als die letzte Konsequenz lutherischer Ethik oder als Bruch mit dem lutherischen Glauben interpretiert. Die gelegentlichen Äußerungen N's über die Religion als „Beisatz" scheinen das zu bestätigen. Aber weder hat N. einen prinzipiellen Dualismus von geistlichem und weltlichem Reich vertreten, noch grundsätzlich die lutherische Lehre von den zwei Reichen verlassen, unter deren Spannung er offensichtlich stand.

[62]) S. u. S. 197.

[63]) Das ist das Resultat der Überzeugung, daß es allein eine nationale Sozialpolitik geben könne, aber keine christliche. Der kirchlich-missionarische Zug ist damit abgelegt.

und Theologen zur Partei des Proletariats hingezogen fühlten[64]). Sie waren davon überzeugt, daß Christsein und Sozialistsein miteinander vereinbar wären, und setzten sich damit in Gegensatz zur Auffassung der Kirchenregierungen. Es sind wenige, fast ausschließlich unbedeutende Namen, die hier auftauchen. Zwei Kandidaten, die Anfang der neunziger Jahre der Partei beigetreten waren: Theodor von *Wächter* und Richard *Calwer*. Mit der Theologie beschäftigt hatten sich der spätere sozialdemokratische Abgeordnete Heinrich *Pëus* und der spätere sozialdemokratische Politiker und Dramatiker Paul *Ernst*[65]). Antikirchliche Polemik und religiöse Aufklärung suchte der Wiesbadener freireligiöse Prediger Georg *Welcker* in der Partei miteinander zu verbinden. *Maurenbrecher* fand nach der Auflösung des Nationalsozialen Vereins den Weg zur Sozialdemokratie, und ein unter dem Pseudonym Dr. G. *Carring* schreibender aktiver Pfarrer taucht unter dem Namen auf. Die bedeutendste Gestalt aber war Christoph *Blumhardt* unter diesen frühen Vorläufern der Religiösen Sozialisten. Der äußere Anstoß zu Blumhardts Parteieintritt war die „Zuchthausvorlage", jenes Gesetz, das zum Schutz der Arbeitswilligen die gewerkschaftlichen Streikposten mit Zuchthausstrafen bedrohte. In einer sozialdemokratischen Parteiversammlung trat Blumhardt auf und mißbilligte die Gesetzesvorlage. Es folgte sein Eintritt in die Partei und die konsistoriale Anordnung, den Pfarrertitel abzulegen. Schon 1900 wurde er für sechs Jahre als Abgeordneter in den württembergischen Landtag gewählt. Wußten die sozialdemokratischen Parteileute mit diesen von der proletarischen Sache begeisterten Theologen herzlich wenig anzufangen, so waren sie für die Kirchenregierungen unerträglich. Ihnen galten sie als Apostaten, die zum Gegner des Christentums, zur Partei derer, die an Stelle der göttlichen Rechtfertigung die Selbstbefreiung setze, übergegangen waren.

4. Der Fall Deißmann — ein Exempel

Die politischen Gegensätze im deutschen Protestantismus beleuchtet der kirchenpolitische Streit, der im Jahre 1908 um die Berufung Adolf *Deißmanns* nach Berlin und Paul *Drews'* nach Halle ausbrach. Er verdeutlicht beispielhaft, wie sich politische Überzeugungen mit theologisch-kirchenpolitischen Gruppierungen verbanden und so die Leidenschaftlichkeit der innerkirchlichen Auseinandersetzungen verschärften[66]). Die „Reformation", die Wochenzeitung der Stoeckergruppe, brach mit einem Artikel aus der Feder von Pastor *Bunke* den Streit vom Zaune. Da heißt es gegen die Berufung Deißmanns: „Daß er nationalsozialer Parteiführer in Heidelberg ist, wollen wir dem in Süddeutsch-

[64]) Zum Folgenden: Karl Vorländer, Sozialdemokratische Pfarrer, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XXX. Band, Tübingen 1910, S. 455—513.

[65]) Vgl. A. Soergel, Dichtung und Dichter der Zeit. Neue Folge. Leipzig 1925, S. 126.

[66]) Zum folgenden Abschnitt bes.: Kirchliche Bewegungen der Gegenwart. Eine Sammlung von Aktenstücken. Unter Mitwirkung von Lic. Alfred Uckeley herausgegeben von D. Friedrich Wiegand. Jg. II, 1908, Heft 2. Leipzig 1909, S. 1 ff. — Daraus sind auch die Zitate entnommen.

land Beheimateten nicht verargen. Allerdings, daß wir im Osten, gar in Berlin, irgendein Bedürfnis nach nationalsozialer Propaganda eines theologischen Professors hätten, läßt sich schwer behaupten." Dazu wurde ihm seine kirchlich-theologische „Parteizugehörigkeit" zu dem Kreis um die „Christliche Welt" übel vermerkt, was auch bei Drews der Fall war. Dem preußischen Kultusminister wurde der Vorwurf gemacht, den durch die Blockpolitik[67]) enttäuschten Liberalismus auf kulturellem Gebiet entschädigen zu wollen.

Die „Kreuzzeitung" stieß in dasselbe Horn: „Mit Deißmann und Drews, deren Berufung für Weiß und Hering gemeldet wird, gelangen ferner zwei außerpreußische nationalsoziale Führer Naumannscher Richtung bei uns in leitende Stellungen, was für die Berliner und Hallenser Studenten keineswegs erwünscht ist." Das „Reich", wie die „Reformation" ein Organ der Stoeckerpartei, bezeichnete die beiden Gelehrten als „ausgesprochene Parteimänner der Linken". Als der Senior der Berliner Fakultät, Bernhard *Weiß*, an dessen Stelle Deißmann kommen sollte, die Angegriffenen in einem im „Reich" veröffentlichten Brief in Schutz nahm, mußte er sich sogleich darüber belehren lassen, daß Deißmann nicht nur Parteivorsitzender, sondern auch Stadtverordneter sei, „von seiner Nebenbeschäftigung in der Heidelberger Kohlenkonsumgenossenschaft ganz abgesehen"; daß er für Naumann werbe, obwohl dieser dem Christentum den Abschied gegeben und mit der Sozialdemokratie sich verbrüdert habe; daß er in Baden „öffentlich für das Bündnis von Nationalliberalen und Sozialdemokraten vom Standpunkt der nationalsozialen Partei" eingetreten sei, und immer wieder, daß er zum Kreise um die „Christliche Welt" gehöre. Pastor Bunke gab der Kontroverse schließlich noch einen gewissermaßen offiziellen politischen Akzent, indem er noch einmal die Blockpolitik für die Berufung der „liberalen" Theologen verantwortlich machte. Die „Kreuzzeitung", die den ersten christlichsozialen Seitenhieb auf ihre Parteifreunde geflissentlich übersehen hatte, fühlte sich nun gekränkt und bestritt energisch einen Zusammenhang mit der Blockpolitik. Zwischendurch kamen wieder Beschuldigungen aus Baden: „War doch Deißmann allgemein bekannt als ein Führer derjenigen Liberalen im Lande Baden, die sich durch die Weltanschauung mit der Sozialdemokratie so nahe verwandt fühlten, daß sie mit jenen ein Wahl-Kartell abgeschlossen haben, um nicht nur gegen das Zentrum, sondern auch gegen die Konservativen, die in Baden sozusagen identisch sind mit den Positiven, in den Kampf zu ziehen." Als belastend für Deißmann wird noch dazu vermerkt, daß unter seinem Dekanat die Heidelberger Fakultät Naumann die Würde eines Ehrendoktors der Theologie verliehen hatte.

Nun fühlte sich auch Martin *Rade* veranlaßt, das Deißmann nachgesagte Eintreten für die Sozialdemokratie in der Chronik der Christlichen Welt als

---

[67]) Der „Block" bestand aus den Konservativen, Nationalliberalen und Liberalen und hatte sich nach dem Mißerfolg der Sozialdemokraten bei den Wahlen von 1907 gebildet, bei denen auch das Zentrum verloren hatte.

unwahre Behauptung hinzustellen, und während die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" vom außerpreußischen Standpunkt in die Debatte eingriff, bemühte sich Martin *Schian* in seiner „Preußischen Kirchenzeitung" die mittelparteiliche Gerechtigkeit zu wahren. Am Ende wurde der unerfreulichen Polemik noch die Frage nach einem theologischen Fachreferenten im Kultusministerium angehängt und als Aspirant auf diese Stelle Kawerau genannt. Der wieder brachte den Namen Seeberg in die Diskussion, den Rade nun in einem „Das System Seeberg" überschriebenen Artikel in der „Christlichen Welt" für die Inszenierung der Pressekampagne um Deißmann verantwortlich machte. Schließlich mußten der Evangelische Oberkirchenrat und das preußische Abgeordnetenhaus in den Streit eingreifen, um ihn zu beenden. Die politischen Fronten im deutschen Protestantismus — das zeigt der „Fall Deißmann" — waren klar abgesteckt. Mochten die einzelnen Gruppen und Strömungen auch grundsätzlich übereinstimmen in der Bejahung einer nationalen Politik des Staates, so bestanden doch noch genug Gegensätze, bei denen Religiös-Theologisches und Politisches ineinanderfloß. So leicht es jedoch ist, die politischen Tendenzen der einzelnen theologischen und kirchenpolitischen Parteiungen zu erkennen, so schwierig ist es festzustellen, wie sich die rund 62 Prozent protestantischer Bevölkerung im Deutschen Reich verhielten.

5. Die Reichstagswahl von 1912[68])

In groben Umrissen lassen sich bei Berücksichtigung der landschaftlichen und konfessionellen Bedingungen aus den Ergebnissen der letzten Reichstagswahl vor dem Weltkrieg charakteristische Merkmale erkennen. Allen Parteien fielen protestantische Wählerstimmen zu, ausgenommen die Zentrumspartei. Welchen Anteil die protestantische Bevölkerung jedoch an den Wählerzahlen der einzelnen Parteien hatte, läßt sich schwer genau abschätzen.

Eine Ausnahme bildet nur die „Christlich-Soziale Partei" mit Stoeckers Schwiegersohn Lic. Reinhard *Mumm* an der Spitze. Sie hatte personell und gesinnungsmäßig Verbindungen zum „Kirchlich-Sozialen Bund", wie sich jetzt die Kirchlich-Soziale Konferenz nannte, dessen Generalsekretär Mumm war. Beziehungen bestanden zu den Evangelischen Arbeitervereinen, in denen der einstige enge Vertraute Stoeckers, Lic. Ludwig *Weber*, den Vorsitz innehatte, und über den christlich-sozialen Reichstagsabgeordneten und Generalsekretär des Gewerkvereins christlicher Bergleute Franz *Behrens* zu den evangelischen Mitgliedern der interkonfessionellen christlichen Gewerkschaften der „Christlich-Nationalen Arbeiterbewegung". Es war ein verzweigtes Netz von Beziehungen, das am engmaschigsten in dem von Ruhr, Rhein und Lahn umgrenzten Gebiet war, wo auch der größte Verband der evangelischen Arbeitervereine, der Rhei-

[68]) Die Daten im folgenden Abschnitt sind der „Statistik des Deutschen Reiches", Band 250, Berlin 1913, entnommen.

nisch-Westfälische mit 35000 Mitgliedern[69]), beheimatet war. 17 Kandidaten, darunter 6 Theologen, kandidierten in 28 Wahlkreisen[70]). Davon gewannen das Zentrum 9 mit vorwiegend katholischer Bevölkerung, die Sozialdemokraten 12, die Fortschrittspartei und die Nationalliberale Partei je 2, darunter auch den Wahlkreis Halle-Herford im Minden-Ravensberger Land, das eine starke Position der Christlich-Sozialen war[71]). Knapp ging der Wahlkreis Erbach-Bensheim in der Stichwahl an die Sozialdemokraten verloren. Nur drei kamen an die Christlich-Sozialen; den alten Stoecker-Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf gewann Reinhard *Mumm*, Wetzlar-Altenkirchen fiel an Franz *Behrens* und Dillkreis-Oberwesterwald an Dr. *Burckhardt*.

Die Erfolge der Christlich-Sozialen waren im Verhältnis zum Aufwand an Kandidaten gering. Besonders auffallend ist, daß sich diese betont christliche und kirchliche Partei in den rein protestantischen Gebieten nicht durchzusetzen vermochte. Die großstädtischen Wahlkreise, in denen sie kandidierte — Berlin, Königsberg, Bremen, Lübeck —, blieben ihr verschlossen; diese fielen, wie auch die entwickelten Industriegebiete, fast ausschließlich den Sozialdemokraten zu. Noch geringer ist der Erfolg im Vergleich mit der Gesamtzahl der gültigen Stimmen. Von den insgesamt 12,2 Millionen gültiger Stimmen entfielen auf die Christlich-Sozialen nur 101822[72]), also 0,8 v. H. — ein kaum ins Gewicht fallender Bruchteil der protestantischen Bevölkerung!

Die Wahlen des Jahres 1912 hatten einen Rückgang des konservativ-nationalliberalen Blocks gebracht. Zentrum und Fortschrittliche Volkspartei hatten ihre Position halten können. Erfolge konnten die Sozialdemokraten verzeichnen. Am stärksten waren sie in den fast rein evangelischen Gebieten zwischen Oder und östlicher Neiße im Osten und Elbe und Saale im Westen, ausgenommen Pommern, wo, wie in Ostpreußen, die Deutsch-Konservative Partei dominierte. Beträchtliche sozialdemokratische Wählerscharen fanden sich auch in Hannover, Braunschweig und Südhessen. In den 17 Wahlkreisen[73]) mit über 80 Prozent

[69]) Nach A. Erdmann, Die Christliche Arbeiterbewegung, S. 336.

[70]) Siehe Anhang Seite 235.

[71]) Im Wahlkreis Halle-Herford hatte in der ersten Wahl der sozialdemokratische Kandidat 9918 Stimmen, der nationalliberale Pfr. Meyer 6827, der konservative 6142 und der christlich-soziale Wallbaum 6062. In der zweiten Wahl zwischen dem Sozialdemokraten und dem Pfarrer Meyer stimmten dann die Konservativen und die Christlich-Sozialen für den nationalliberalen Kandidaten.

[72]) Statistik des Deutschen Reiches, Bd. 250, Heft 2, S. 6.

[73]) Gemeint sind hier die späteren Wahlkreise zur Nationalversammlung lt. Vierteljahreshefte zur Statistik des Deutschen Reiches 28, 1919, 1. Ergänzungsheft, die hier zugrunde gelegt sind, um spätere Vergleiche zu ermöglichen. Diese Wahlkreise mit mehr als 80 v. H. protestantischer Bevölkerung sind:

Wahlkreis 1: Provinz Ostpreußen
3: Stadt Berlin
4: Regierungsbezirk Potsdam I
5: Regierungsbezirk Potsdam II
6: Regierungsbezirk Frankfurt/Oder

evangelischer Bevölkerung kamen 44,9 v. H. der Stimmen auf die Sozialdemokraten, 20,7 v. H. auf die konservativen Parteien, 12,8 v. H. auf die Nationalliberalen und 18,1 v. H. auf die Liberalen. Im gesamten Reichsgebiet war das Stimmenverhältnis: Sozialdemokraten 34,9 v. H., Konservative 15,7 v. H., Nationalliberale 14 v. H. und Liberale 13,1 v. H.; 16,1 v. H. der Stimmen erhielt die Zentrumspartei, das entsprach der knappen Hälfte der katholischen Bevölkerung. Daß in den Industriegebieten auch Katholiken in beträchtlicher Anzahl für die Sozialdemokraten stimmten, beweist die Tatsache, daß die Sozialdemokraten 1912 den Stimmbezirk Köln-Stadt gewannen und in den Regierungsbezirken Köln und Aachen (1919 der Wahlkreis 20) bei einem protestantischen Bevölkerungsanteil von nur 13 Prozent über 21 v. H. der Stimmen erhielten. Doch dadurch wird das Gesamtergebnis nicht beeinträchtigt, demzufolge die protestantische Bevölkerung einen prozentual höheren Anteil an den sozialdemokratischen Wählern aufweist als die katholische. In den rein evangelischen Ländern Mitteldeutschlands besaß die Sozialdemokratie ihre größte Wählerschaft. Ihre stärkste Position war das lutherische Sachsen, in dem ihr 55 v. H. der Stimmen zufielen[74]).

Das bedeutete das Vorhandensein einer breiten Masse der Kirche Entfremdeter. Ihnen gegenüber standen die Wählerscharen der Konservativen und Nationalliberalen. Eine Art Mittelstellung nahm die Fortschrittspartei ein, die sowohl zu Sozialisten wie zu Konservativen in Gegensatz stand. Wenn auch die Haltung dieser Parteien gegenüber der Kirche unterschiedlich war, so spiegelte sich darin doch nur das, was in der Kirche selbst an Abstufungen der „Kirchlichkeit" vorhanden war, gewiß vermischt mit davon im Grunde unabhängigen politischen Ideen und Prinzipien. Alle diese „bürgerlichen" Parteien hatten denn auch unter ihren Kandidaten für die Reichstagswahl Pfarrer und Theologen[75]).

Wahlkreis 7: Provinz Pommern
11: Regierungsbezirk Liegnitz
12: Regierungsbezirk Magdeburg und Anhalt
13: Regierungsbezirk Merseburg
14: Provinz Schleswig-Holstein
16: Regierungsbezirke Hannover, Hildesheim, Lüneburg, Braunschweig
28: Sachsen (Reg.-Bez. Dresden)
29: Sachsen (Reg.-Bez. Leipzig)
30: Sachsen (Reg.-Bez. Chemnitz)
35: Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz
36: Thüringische Staaten
37: Hamburg, Bremen, Reg.-Bez. Stade.

[74]) In den 23 sächsischen Wahlkreisen der Reichstagswahl 1912 erhielten die einzelnen Parteien v. H. der Stimmen:

Konservative	14,2
Nationalliberale	22,0
Fortschrittspartei	8,5
Sozialdemokraten	55,0
Zentrum	0,2.

[75]) S. Verzeichnis der Theologen, die 1912 zur Reichstagswahl kandidierten, Anhang S. 236.

Die Liste der Kandidaten wies 28 evangelische Theologen auf, von denen 6 der Christlich-Sozialen Partei angehörten. Einer kandidierte für die Deutschkonservative Partei; bei der Wirtschaftlichen Vereinigung, einer ebenfalls dem konservativen Lager zuzurechnenden Gruppe, waren es 3 Pastoren. Die Nationalliberale Partei schickte 8 Theologen in den Wahlkampf, darunter den Direktor des Evangelischen Bundes, Lic. *Everling*, der im sächsischen Wahlkreis Döbeln einem Sozialdemokraten unterlag. In den Reichstag kam nur einer dieser 8 für die Nationalliberalen kandidierenden Theologen: Pfarrer *Meyer*-Herford im Wahlkreis Herford-Halle[76]). Ebenfalls 8 Theologen fanden sich unter den fortschrittsparteilichen Bewerbern, darunter Lic. Gottfried *Traub*, der ein Jahr später in den preußischen Landtag gewählt wurde. Von diesen 8 Pfarrern gelangte auch nur einer in den Reichstag: Pfarrer *Heyn*-Greifswald für den Wahlkreis Rügen-Franzburg-Stralsund, der mit Hilfe der Sozialdemokraten sein Mandat gewann. Je ein Geistlicher kandidierte für die Demokratische Vereinigung und für die Friedensvereinigung. Hinzugefügt mag noch werden, daß bei Ersatzwahlen nochmals 3 Theologen kandidierten, von denen 2, Friedrich *Naumann* und der Koblenzer Pfarrer *Greber*, gewählt wurden.

6. Der deutsche Protestantismus im Weltkrieg bis zur Krise 1917

Die nationale Begeisterung der Augusttage 1914, das überwältigende Erlebnis der Einigkeit aller Volksschichten, schien zugleich die Züge einer religiösen Erweckung zu tragen, von der sogar betont unkirchliche und antikirchliche Schichten ergriffen waren. Die Gotteshäuser füllten sich wieder, und in der Kirche glaubte man, eine neue Hinwendung zur Kirchlichkeit unter dem Eindruck der nationalen Gefahr zu erleben. Doch nur zu bald stellte sich heraus, daß der Schein trog. Unter dem Eindruck der Kriegswirklichkeit schwand die Hoffnung auf eine durch das Kriegserlebnis bewirkte christliche Erneuerung des Volkes.

Diese Entwicklung gab denen Recht, die von Anfang an der patriotisch-religiösen Begeisterung skeptisch gegenüberstanden und, wie Martin *Rade*, zur Nüchternheit mahnten. „Nur jetzt keine Phrasen mehr. Weder patriotische noch fromme", schrieb Rade in der „Christlichen Welt[77])", wo er die „blödsinnigen Exzesse des Nationalismus[78])", wie einer seiner Leser die übersteigerten nationalistischen Äußerungen jener Tage nannte, kritisch würdigte. Doch regte sich auch unter seiner Leserschaft Widerspruch; seine „verständigen Reflexionen" wurden als „schlechterdings unerträglich" empfunden und ihnen gegenüber nach der „Sprache Fichtes und Schleiermachers" verlangt[79]). Dem Schrift-

[76]) Vgl. Anm. 71.

[77]) Joh. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 235.

[78]) a.a.O. S. 237.

[79]) a.a.O. S. 237.

leiter der „Christlichen Welt", der sich um die Freundschaft der englischen Christen bemüht hatte, und der Mitglied der Deutschen Friedensgesellschaft war[80]), wurde entgegengehalten: „Der Krieg ist gekommen, wie die Alldeutschen und der Wehrverein ihn seit Jahren vorausgesagt haben: ohne unser Zutun trotz aller Liebenswürdigkeit[81])."

Schon zeichnete sich der Gegensatz zwischen realistischer Politik und Alldeutschtum ab, der nach dem Scheitern des Burgfriedens im Juli 1917 das Volk und den Protestantismus gleichermaßen zerklüften sollte. Unter denen, die mit *Rades* politischer Haltung unzufrieden waren, befand sich auch Ernst *Troeltsch*. Zwar zollte er Rades „Überzeugungstreue allen Respekt", doch glaubte er „auch hier, wie sonst, eine gewisse Neigung zur Paradoxie und zur Minorität" zu erkennen. Für die Öffentlichkeit waren ihm dergleichen Probleme unpassend, man sollte sie für sich behalten, schrieb er an Rade. Die vorhandene Begeisterung müsse man „lediglich positiv vor Ausartungen bewahren und in die richtigen Bahnen zu lenken versuchen". „Mir kommt es nicht auf das Christentum, sondern auf unser Volk und auf die primitiveren sittlichen Kräfte an, die noch unterhalb der Sublimität des noch immer stark utopischen Christentums liegen." Aber er weiß, daß das für Rade „ein unmöglicher Standpunkt" ist. Deshalb war er der Überzeugung, daß der Freundeskreis der „Christlichen Welt" durch Rades Haltung „erledigt" und „die freie Theologie mit einem neuen Odium belastet" sei[82]).

Erst im Laufe des Krieges änderte *Troeltsch* seinen Standpunkt und wurde einer der eifrigsten Verfechter einer Ethisierung der Politik. Vorerst aber glaubte er bei Rade eine den Schweizer Religiös-Sozialen zusagende Stellungnahme zur Kriegsfrage zu finden, die er für eine Simplifikation hielt[83]).

Aber auch die Schweizer Religiös-Sozialen waren mit Rades Haltung unzufrieden. In der von Leonhard *Ragaz* herausgegebenen Zeitschrift „Neue Wege" übte der ehemalige Kandidat in Rades Pfarrhaus und Redaktionshelfer der „Christlichen Welt" Karl *Barth*[84]) heftig Kritik. Was Rade in seiner Zeitschrift schrieb, war ihm eine unzulässige Vermischung nationalistischer Begeisterung mit dem christlichen Glauben, womit die „Christliche Welt" aufgehört habe christlich zu sein. „Alles", so schrieb Barth, „was Sie in der ‚Christlichen Welt' jetzt sagen, geht von der stillschweigenden oder ausdrücklichen Voraussetzung aus, daß Deutschland recht hat in diesem Kriege." Er wirft Rade vor, die „populären Voraussetzungen" zu übernehmen, „wo es doch vom Standpunkt des Glaubens und der Bildung aus nur Schweigen geben dürfte, weil diese Dinge

---

[80]) a.a.O. S. 233.

[81]) a.a.O. S. 238.

[82]) Ms. Rathje, Blatt 1134 f.: Brief Troeltschs an Rade vom 29. 9. 1914.

[83]) Ms. Rathje, Blatt 1135.

[84]) Joh. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 170.

doch sub judice sind". „Wir hatten von der C. W. anderes erwartet . . . ‚Fromme Kriegsfertigkeit' — ist das das Wort, das die C. W. in dieser großen Stunde zu sagen hat[85]) ?" Die Erbitterung der Schweizer war verständlich, hatten doch die zu einem internationalen Kongreß für soziales Christentum nach Basel eingeladenen Christlich-Sozialen Deutschlands ihre Teilnahme abgelehnt, weil sie eines der Kongreßthemen — „Christentum und Militarismus", den Deutschen zuliebe abgeändert in „Christentum und Weltfriede" — nicht akzeptieren wollten; das „Protestantenblatt" hatte zudem dieses Thema mit den Worten „Pazifismus ist Gotteslästerung" kommentiert[86]).

Soweit sich die Kritik aus der Schweiz gegen *Rade* richtete, war sie allerdings unberechtigt. Schon vor dem Kriege hatte dieser sich darüber beklagt, daß Theologen es für ihre Christenpflicht hielten, den Krieg zu verherrlichen[87]). Als Kritik am deutschen Protestantismus jedoch bestand sie zu Recht. Nachdem die anfängliche religiös-patriotische Begeisterung abgeklungen war, zeigte sich immer stärker das Bemühen der kirchlichen Führungsschichten, diese Begeisterung neu zu erwecken.

Martin *Schian* urteilt darüber[88]): „Die nationale Haltung der deutschen Kirchenregierungen aus ihren Erlassen aus jener Zeit zu belegen, hieße Eulen nach Athen tragen. Im Gegenteil: Angesichts der späteren Entwicklung muß die Frage aufgeworfen werden, ob ihre Haltung nicht vielleicht einseitig national gewesen ist, ob sie nicht etwa über dem nationalen Gesichtspunkt den christlichen hat zurücktreten lassen." Er gesteht zu, daß in den evangelischen Kirchen Deutschlands chauvinistische Übertreibungen vorgekommen seien, allerdings, wie er meint, in der guten Absicht, den Siegeswillen zu stärken. Schon während des Krieges wurde für solche Übertreibungen der Begriff „Kriegstheologie" geprägt. Wie äußerte sie sich ?

Die Gottesdienste wurden mit patriotischen Gesängen ausgeschmückt; als Bedenken dagegen laut wurden, setzte sich Gottfried *Traub* für die vaterländischen Lieder sehr nachdrücklich mit den Worten ein: „Wir erwarten, daß sie noch häufiger vorkommen und glauben uns einig mit den Protestanten Deutschlands[89])." Die von Arper und Zillessen herausgebrachte Kriegsagende enthielt „vaterländische Worte". Sie wurde deswegen kritisiert, doch rechnet selbst Schian mit einem beträchtlichen Einfluß dieser Agende, da sie bereits 1915 zum drittenmal aufgelegt wurde und ihre drei Teile eine Auflage von 6 bis 11 Tausend erreichten[90]).

---

[85]) Ms. Rathje, Blatt 1269 f.; vgl. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 238.

[86]) Leonhard Ragaz, Mein Weg, Zürich 1952, Bd. I, S. 371 f., siehe auch bes. S. 227 ff.

[87]) Joh. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 233.

[88]) Martin Schian, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg, Berlin 1925, 2 Bde. — Bd. II, S. 21.

[89]) a.a.O. Bd. II, S. 125.

[90]) a.a.O. Bd. II, S. 118 ff.

Einflußreicher als der liturgische Bereich, der jedoch nicht zu gering eingeschätzt werden darf, waren Wort und Schrift. Predigten, Ansprachen und vor allem die kirchlichen Presseerzeugnisse verbreiteten das, was als Kriegstheologie bezeichnet wird.

Sie ist in den Predigten der Feldprediger ebenso anzutreffen wie bei den Hofpredigern, Kirchenführern und Theologieprofessoren. Über die evangelische Feldpredigt urteilt Martin Schian, sie habe sich in der Regel bemüht, „ganz praktisch zu sein": „Praktisch erschien es zuerst, auf die Lage des deutschen Volkes im Kriege und auf die Gerechtigkeit seiner Sache einzugehen und von daher die Zuversicht auf die Hilfe des gerechten Gottes zu stärken." Einschränkend fügte er jedoch hinzu: „Wie die Heimatpredigt, so ist auch die Feldpredigt in diesem Stück zu weit gegangen[91])." Prüft man an der Masse der publizierten Predigten nach, wie diese Art „praktischer" Predigt aussah, dann drängt sich einem die Frage auf, ob die Verirrungen des Inhalts der evangelischen Kriegspredigt tatsächlich nur darin bestanden haben, daß die Prediger „zu weit" gegangen sind.

Die Idee von der Gerechtigkeit der deutschen Sache — sie beherrschte die evangelische Predigt von Anfang des Krieges an bis zu seinem Ende — stand ganz offensichtlich in nächster Nähe der deutschen Hegemonialbestrebungen, denen sie tatsächlich eine Art rechtfertigenden ideologisch-religiösen Unterbau verlieh. In einer Predigt des Berliner Generalsuperintendenten Friedrich *Lahusen* vom Himmelfahrtstag 1915 über 2. Kön. 6, 15—17 wird gesagt, daß die Gemeinde Jesu in der Völkerwelt „mit ihrem prophetischen Beruf nicht international sondern national" sei. „Sie soll die Ewigkeitskräfte zusammenschließen mit den von Gott verliehenen Kräften der Natur. So auch unser deutsches Volk. Wir sollen deutsche Arbeiter und deutsche Kämpfer in Christi Königreich sein und ihm unter den Völkern der Erde dienen." Und weiter heißt es dann: „Wir aber in Deutschland kämpfen nicht für die nichtigen Dinge der Welt oder gar unrechten Besitz, sondern wir kämpfen für das heilige Vaterland, von Gott uns geschenkt, und für die geliebte deutsche Heimat ... Wir kämpfen für unsere große, ernste Aufgabe in Gottes Welt. Und in unserer Politik gilt Gott sei Dank die Ethik. So war's bei Bismarck, so ist's auch heute. Christus, der Heilige König, ist für uns. Fürchtet euch nicht!" Ja, es sei schließlich ein Kampf für das Reich Christi, denn: „Dieses Reich Jesu Christi, das Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe ist aber doch nicht nur für uns Deutsche, sondern für alle Völker ... Und das wollen wir ja, dafür kämpfen wir, wenn wir für Deutschland kämpfen ... Wir streiten für die Gottesherrschaft, wir streiten für das freie und freimachende Evangelium ... Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein[92]) ?"

---

[91]) a.a.O. Bd. I, S. 222 u. 224.

[92]) Kriegspredigten aus dem großen Krieg 1914 und 1915, S. 89.

Noch deutlicher sagte es der Militär-Oberpfarrer und Feldprediger im Großen Hauptquartier D. G. *Goens* in einer Predigt zu Kriegsbeginn: „Freilich scheint es bedenklich, Christus, den König des Himmelreichs, einfach und ohne Einschränkung in den Streit der Völker herabzuziehen. Aber unsere christlich-germanischen Vorfahren haben in ihrem kindlichen Sinn das ohne weiteres getan; ohne Besinnen nennen sie den Heiland *ihren* Heerkönig und sich *seine* Streiter. Und selbst bei einem ausgereiften christlichen Denken dürfen wir das heute mit aller Demut für uns in Anspruch nehmen, daß wir Deutsche die Sache Christi führen. Denn daran ist kein Zweifel, das evangelische Deutschland ist der Stützpunkt für die evangelische Kirche der ganzen Welt, und wenn wir zusammenbrächen, dann würde dem Evangelium ein unberechenbarer Schaden entstehen. Aber selbst unsere katholischen Volksgenossen ... sind der wertvollste Teil der römischen Gesamtkirche ... darum, wenn wir die Führung in der Welt verlieren, dann leidet die ganze christliche Kirche mit ... Wenn wir für unser Vaterland kämpfen, dann kämpfen wir für den edelsten und verheißungsvollsten Einfluß, der von irgendeiner Seite zu erwarten ist und nennen uns darum ohne Überhebung, erfüllt von unserer göttlichen Mission auf Erden: Streiter Jesu Christi[93])!“

Die Predigten, die der Hof- und Domprediger Bruno *Doehring* während des Krieges gehalten hat, waren fast durchweg von solchen Gedanken beherrscht. Er spricht nicht nur von der Berechtigung, sondern auch von der Verpflichtung, sich sein Recht vor Gottes Augen zu fordern[94]). Diese sittliche Verpflichtung begründete er damit, daß er — wie es sehr häufig in den Kriegspredigten geschah[95]) — den Grund des Krieges in der sündhaften und schuldhaften Begehrlichkeit der Entente sah, die ihrer Gottlosigkeit wegen schon längst überwunden sei: „Wodurch letztlich? — Durch eine Spende innerer Kraft, die unser Gott in Gnaden gab. Die Frage ist nur noch die: Was werden wir ihnen tun? ... Dann werden wir unseren Feinden so viel nehmen und ihnen so viel geben, als wir ihnen mit Christo nehmen und geben können. Es muß vollster Ernst gemacht werden: Wenn er uns unsere Zukunft garantieren soll, dann muß er uns auch die Friedensbedingungen diktieren ... Nicht Sentimentalität und Melancholie wird aus ihnen sprechen, sondern Kraft und Strenge ...[96])“ Der Königsberger Divisionspfarrer Lic. August *Pott* schließlich erklärte Gott für einen „deutschen Gott“; um ihn handle es sich in diesem Kriege, nicht nur um bloße Siege[97]). Und in einer Predigt über Matth. 23, 13 ff., die er „Wehe England“ überschrieb, ruft er aus: „Entfacht ist in uns aufs neue Gottes heiliger Geist,

[93]) Goens, Gott mit uns! S. 16 f.

[94]) Doehring, Gott und wir Deutsche, S. 140 f.

[95]) Pott, Vom Feld fürs Feld, S. 70 f.; vgl. auch Schian, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg, Bd. II, S. 144 f.

[96]) Doehring, Gott und wir Deutsche, S. 13 u. 23.

[97]) Pott, Vom Feld fürs Feld, S. 70 u. ö.

der Geist der Glaubensglut und der Vaterlandsliebe, und mit beiden verbunden — der Geist des Hasses." Dieser Haß sollte sich gegen England wie „gegen einen Feind Gottes" richten, weil es „werbende Liebe belogen und geschenktes Vertrauen betrogen" und damit „Gottes heiligen Willen gehemmt und Gottes heiliges Herz hintergangen" habe; es sei wohl ganz gewiß, „daß Jesus über die Engländer von heute rufen wird: Wehe euch ihr Pharisäer und Heuchler[98])!" Häufig kehren als Predigttexte kriegerische Worte des Alten Testaments wieder oder dienen zur Ausschmückung der Predigten. Als im Dezember 1914 die brandenburgische Synode tagte, da — so berichtet Deißmann — veranschaulichte ihr Präsident, Graf von Arnim-Boitzenburg, in seiner Begrüßungsansprache die Stellung der Synode zum Krieg „durch das prachtvolle alttestamentarische Bild des während des Kampfes gegen die Amalekiter zu Gott betenden Moses; so habe jetzt die Heimat durch ihr Gebet die Kämpfer zu unterstützen[99])".

Bis in die höchsten Spitzen der evangelischen Kirche beherrschte der Chauvinismus die Predigt. Ernst *von Dryander* sah in der Verschmelzung von Christentum und „glühendem Patriotismus" „die Humanität verwirklicht", derer Deutschland harre[100]). In einer Schrift zum Weihnachtsfest 1914 — „Weihnachtsgedanken in der Kriegszeit[101])" — brachte es Dryander fertig, den Kollektivhaß gegen die Feindvölker mit der Weihnachtsbotschaft zu harmonisieren. Auch hier tauchen zur Begründung die Argumente vom Recht der deutschen Sache und dem daraus gefolgerten Recht zum Kriege auf: „Die Geschichte hat schon dafür gesorgt, die Dokumente ans Licht zu bringen, aus denen sich unser gutes Gewissen erhellt. Schon die Zusammensetzung der gegen uns vereinigten Liga zeigt deutlich genug die unlauteren Motive und das schlechte Gewissen der Gegner, die sich nicht schämen, gegen gutes Recht niedrige Raubgier mobil zu machen[102])." In solcher Weise stellte sich die evangelische Predigt wie auch die kirchliche Presse in den Dienst nationalistischer Propaganda.

Intensiviert wurde diese politische Tätigkeit der Pastoren noch in der kritischen Zeit des Jahres 1917, als die militärischen Stellen an die Kirchenleitungen mit der Bitte herantraten, mitzuhelfen bei der politischen Aufklärung der Bevölkerung[103]). Der großen Mehrheit im deutschen Protestantismus, die es als selbstverständlich erachtete, so zu denken und zu reden, stand jedoch eine Minorität gegenüber, die zwar nicht weniger um das Schicksal der deutschen Nation und des Reiches besorgt war, die aber allem Chauvinismus und aller religiös-nationalen Metaphysik abgeneigt war. Rades Haltung bei Kriegsbeginn

---

[98]) a.a.O. S. 90 ff.

[99]) A. Deißmann, Deutscher Schwertsegen, S. 43.

[100]) E. von Dryander, Evangelische Reden in schwerer Zeit, Heft 5, S. 13 ff.

[101]) E. von Dryander, Weihnachtsgedanken in der Kriegszeit, in: Zwischen Krieg und Frieden, Heft 10, Leipzig 1914.

[102]) a.a.O. S. 8.

[103]) Vgl. Schian, a.a.O. Bd. II, S. 260 ff.

war ein Zeichen dafür. Sie trat jedoch zunächst nicht hervor. Erst die Krise im Sommer 1917 rief sie auf den Plan. Vorerst noch herrschte der „Burgfrieden" im Staat zwischen den Parteien und auch in der Kirche. Die Auseinandersetzungen der kirchlichen Parteien untereinander ruhten, die anti-ultramontane Polemik und der Kampf gegen die „gottlose" Sozialdemokratie blieben fort, hatten sich doch Katholiken und Sozialisten als gut patriotisch gezeigt. Sozialdemokraten waren sogar unter dem Eindruck der religiösen Begeisterung in den ersten Kriegsmonaten zu der Einsicht gelangt, daß Religion so nutzlos nicht sei, und ihre antireligiöse Propaganda hatten sie eingestellt, die Radikalen allerdings erst auf staatliche Anweisung hin[104]); im Reichstag, bei der Bewilligung der Kriegskredite, bewiesen sie, daß sie keine „vaterlandslosen Gesellen" waren, wie bisher die antisozialistischen konservativen Kirchenleute im Verein mit den „bürgerlichen" politischen Gegnern der Sozialdemokratie behauptet hatten. Auch das Verhältnis zum Katholizismus, dessen nationale Zuverlässigkeit vom Protestantismus immer wieder angezweifelt wurde, war zunächst ungetrübt. Erst die endgültige Aufhebung des Jesuitengesetzes im April 1917 brachte wieder Unruhe in den Protestantismus. Noch blieb die Zentrumspartei aus dem Spiele, aber schon drei Monate später sollte sie und ihr Führer Matthias *Erzberger* in den Brennpunkt der Auseinandersetzungen treten.

In der Innenpolitik verstummten im Kriege die Stimmen nicht, die nach einer Reform des preußischen Dreiklassenwahlrechtes riefen und ein allgemeines, gleiches und geheimes Wahlrecht forderten. Der Krieg hatte ein neues und überzeugendes Argument geliefert: Den Arbeitern, die an der Front stünden, dürfe, kehrten sie erst in die Heimat zurück, das gleiche Wahlrecht nicht mehr verwehrt werden. Der Kaiser sah sich denn auch genötigt, in seiner Osterbotschaft 1917 die Wahlrechtsreform in Aussicht zu stellen. Im preußischen Abgeordnetenhaus wurde — schleppend — darüber verhandelt. Die Konservativen widersetzten sich entschieden allen Neuerungen, und die Kirche stand auf ihrer Seite. Von der inneren Notwendigkeit der Entwicklung verspürte sie in ihrer orthodox-konservativen Haltung nichts; sie bemerkte nicht, daß der Krieg, der von allen Bürgern den gleichen Einsatz verlangte, die demokratischen Tendenzen förderte und durch die dem Volk auferlegte Verantwortung für das Ganze den Massen das Gefühl der Mündigkeit gab. Zur preußischen Wahlrechtsfrage kam noch das Bestreben der demokratisch Gesinnten hinzu, einen Anteil der Volksvertreter an der Regierung zu fordern.

So machte der Krieg in seinem Verlaufe die Schwäche der Bismarckschen Reichsverfassung offenkundig[105]). Setzten auch die kirchlichen Kreise alles daran,

---

[104]) Vgl. Schian, a.a.O. Bd. II, S. 2 ff.

[105]) Vgl. Arthur Rosenberg, Die Entstehung der deutschen Republik, Berlin 1928, S. 139: „Der ganze Jammer der Periode Ludendorff-Friedensresolution ist doch nur begreiflich als die Nachwirkung des bismarckischen Verfassungssystems und der wilhelminischen Unzulänglichkeit." Tiefer greifend analysiert Ernst Troeltsch, Das Wesen des Weltkrieges, in: Der Welt-

gemeinsam mit den Vertretern der Konservativen Partei die inneren Reformen zu verzögern oder zu verhindern, so gab es doch auch Protestanten, die sich dem einmal politisch notwendig Gewordenen nicht verschlossen. Von ihnen muß Adolf *von Harnack* an erster Stelle genannt werden[106]). Bereits im Sommer 1916 hat er auf Ersuchen des Kanzlers ein Memorandum verfaßt[107]), in dem er darauf aufmerksam machte, daß das Kriegserlebnis das Volk gewandelt habe. „Eingreifende Reformen" hielt er als künftige Friedensaufgabe für nötig. Neben Fürsorge und kulturellen Leistungen, so forderte damals Harnack, müsse der Staat ein neues Wahlrecht gewähren, die religiöse Freiheit sichern und die Freiheit des Koalitionsrechtes und der Gewerkschaften anerkennen. Noch forderte Harnack nur das allgemeine und geheime Wahlrecht, nicht aber das gleiche. Für die Gewerkschaften wie für die Sozialdemokratie fand er freundliche, völlig von der Meinung der Konservativen und Kirchenleute abweichende Worte. Die Gewerkschaften hätten „die Massen der Arbeiter geeinigt, gehoben und ... zu

---

krieg in seiner Einwirkung auf das deutsche Volk. Hrsg. von Max Schwarte, 1918, S. 7—25: „Die Industrialisierung, die Kommerzialisierung, Technisierung und Kapitalisierung der Welt hat in allen europäischen und ihnen verwandten Staaten die alten Standesschichtungen und Machtverhältnisse verschoben und zwischen die meist noch recht starken Reste des älteren sozialen und politischen Aufbaus den durchgehenden Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat hineingeschoben ... Die Bourgeoisien sind von dem liberalen Internationalismus mit dem Schutzzoll und mit dem imperialistischen Wettbewerb immer weiter abgekommen, mit ihnen zusammen sind Religion, Wissenschaft und Kultur auch ihrerseits in dieser Hinsicht immer unwirksamer geworden. Dagegen haben die sozialistischen und demokratischen Proletariate eine enge internationale Verbindung aufgerichtet, die auf eine demokratisch-plebiszitäre Selbstregierung aller Nationen, eine soziale Reform der Gütererzeugung und Güterverteilung und auf eine damit zu begründende pazifistische Weltordnung ausgeht ... Auch radikal-demokratische Teile des Bürgertums stehen den Theorien nahe ... Allerdings haben diese Reform- und Revolutionsideale durch den Kriegsausbruch, den schroffen Zerfall der proletarischen Internationale, die Stellung aller Proletariate zu ihren staatlichen Wirtschaftskörpern zunächst völligen Schiffbruch erlitten und sind ihre bisherigen Theorien und Dogmen in eine gründliche Verwirrung geraten. Aber diese Dinge sind darum doch nach den verschiedenen Seiten hin von größter Bedeutung geworden und haben geradezu die wichtigste bisherige Entscheidung des Krieges wie der kommenden politischen Lage beeinflußt ... Alle beteiligten Staaten haben ihre Innenpolitik neben der militärischen Diktatur zugleich demokratisieren und ihre Wirtschaftspolitik auf dem Fuß einer dem Sozialismus nahekommenden Gemeinschaft setzen müssen, womit die Hoffnung auf eine gerade durch den Krieg selbst zu bewirkende Sozialisierung nach vielen Seiten gestärkt und dem Sozialismus eine starke Kräftezufuhr zuteil geworden ist ... Andererseits haben die Proletariate durch ihre Führer eine selbständige Politik neben der Diplomatie ihrer Staaten zu treiben unternommen und trotz schwerster Hemmungen damit die offizielle Politik selbst sehr stark bestimmt und unter gewisse Zwangslagen gebracht. Insbesondere steigen allenthalben aus dem Untergrunde der Völker Hoffnungen auf, die diesen furchtbarsten aller Kriege auch als den letzten, und Sozialismus und Demokratie als die Erben der alten, im Krieg sich verzehrenden Staats- und Gesellschaftsordnung betrachten ..." (S. 16 f.). Der Unterschied zur bismarckischen Aera bestehe darin, daß dieser Krieg soziale und politische Tatsachen in sich und vor sich habe, wie kein Krieg zuvor (S. 18).

[106]) Außer Harnack z. B. auch Rade: „Wir wünschen unserem Volke, daß ihm endlich der volle Anteil an seiner Verwaltung und Regierung werde, der ihm gebührt." Die westlichen Demokratien werden aber als Vorbilder abgelehnt. (Joh. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 248.)

[107]) Adolf von Harnack, Erforschtes und Erlebtes. Neue Folge. 4. Band, 1923, S. 279 ff.

guten deutschen Bürgern erzogen"; die Sozialdemokratie habe Vaterlandsliebe gezeigt und sei „als eine radikale Reformpartei zu behandeln". Im klassischen Sinne demokratischen Plänen und Gedanken allerdings ist Harnack — wie auch der nach „links" tendierende kleine Teil des Protestantismus — noch abgeneigt.

Ein Jahr später, im Juni 1917, reichte Harnack dem Kanzler unaufgefordert eine zweite Denkschrift ein[108]). Sie ist drängender und läßt die kritische Atmosphäre des Sommers 1917 spüren, ja sie spricht es deutlich aus: Überall stehe es kritisch, überall sei ein toter Punkt erreicht; an der Front, in den Bemühungen um Friedensangebote und im Inneren. Im Inneren könne dieser tote Punkt überwunden werden, aber es sei letzte Stunde, mit dem sozialen Kaiser- und Königtum Ernst zu machen. Harnack fordert nun auch das *gleiche* Wahlrecht und appelliert an den Kanzler als Staatsmann: „Nach einem solchen dreijährigen Krieg kann auch der weiseste und umsichtigste Staatsmann das Volk nur zusammenhalten, wenn er durch deutliche Förderung seiner Pflichten und Rechte eine neue Stufe seiner Entwicklung schafft." Die Folgen einer Ablehnung der Reformen spricht er schonungslos und offen aus: Der Krieg werde bis zum Ausbluten einer Partei dauern, „wenn wir nicht innere Reformen freiheitlicher Art jetzt bringen. Ohne sie erhalten wir keinen Frieden ... Darum sind die inneren Reformen wichtiger als der ganze U-Bootkrieg." Auch in den Friedensbemühungen könne der tote Punkt überwunden werden. Dazu müßten Opfer gebracht werden, damit glaubhaft würde, daß Deutschland nur einen Verteidigungskrieg führe. „Zu den Opfern aber, um keine Zweideutigkeit zuzulassen, rechne ich Belgien, Polen, ja selbst elsaß-lothringische Grenzregulierungen."

Das waren mutige Worte. Aber die Konservativen und Nationalisten und ihre kirchlichen Parteigänger fürchteten die Reformen als eine revolutionäre Zerstörung der staatlichen Ordnung und der christlichen Sittlichkeit; sie sahen, wie auch die militärischen Machthaber, in den auf eine gemäßigte Demokratisierung gerichteten Tendenzen mitten im Kriege geradezu eine nationale Gefahr. An der Gegnerschaft dieser Kreise scheiterten die inneren Reformversuche — bis der Verlauf des Krieges dazu zwang, demokratische Reformen durchzuführen.

---

[108]) a.a.O. S. 298 ff.

III.

Zwischen politischem Realismus und Alldeutschtum

1. Kanzlerwechsel und Reichstagsresolution im Juli 1917

Mitten im Sommer 1917 brach im Staat eine Krise aus. Der Streit um die Kriegsziele hatte den Kanzler *Bethmann-Hollweg* in eine so schwierige Situation gebracht, daß er sich zum Rücktritt gezwungen sah. Einerseits suchten ihn die Alldeutschen, von *Ludendorff* mehr oder weniger verborgen unterstützt, für ihre Kriegsziele — die Annexion Belgiens und der französischen Erzgruben, Gebietserweiterungen im Osten, vor allem im Baltikum, koloniale Erweiterungen und beträchtliche Kriegsentschädigungen — zu gewinnen; sie propagierten als Kriegsziel einen „deutschen Frieden", einen „Siegfrieden[1])". Andererseits aber wurden die Stimmen lauter, die den Krieg eindeutig als Verteidigungskrieg geführt und erklärt wissen wollten und zum Maßhalten mahnten. Von den evangelischen Theologen, die sich offen gegen die Annexionspolitik aussprachen, müssen besonders genannt werden: Martin *Rade*[2]), Otto *Baumgarten*, Sohn eines liberalen Politikers und Gegners der Bismarckschen Machtpolitik, den F. C. Sell neben Max *Weber* „an allererster Stelle das liberale Gewissen in der letzten Kaiserzeit" nennt[3]), und Adolf von *Harnack*, der bereits 1915 zusammen mit seinem Schwager Hans *Delbrück* und anderen gegen den Annexionismus und für Mäßigung in den Kriegszielen eintrat[4]).

Im Juli 1917 überstürzten sich die Ereignisse. Der Zentrumsführer Matthias *Erzberger* brachte im Reichstag, unterstützt von seiner eigenen Fraktion, den Sozialdemokraten und der Fortschrittlichen Volkspartei, eine Resolution ein, in der die Bereitschaft zu einem „Verständigungsfrieden", einem „Frieden ohne Annexionen und Entschädigungen" ausgesprochen wurde. Bevor jedoch diese „Friedensresolution" im Reichstag zur Verhandlung kam, wurde der Reichs-

---

[1]) Vgl. zu den politischen Ereignissen und Bewegungen: Rosenberg, Die Entstehung der ersten deutschen Republik 1871—1918.

[2]) Rade veröffentlichte in der C. W. „Politische Extravaganzen", in Nr. 22, 1917 „Von den ‚Alldeutschen'" worin er gegen einen Artikel des Münchener Hygienikers v. Gruber in der Zeitschrift „Deutschlands Erneuerung" Stellung nimmt, in dem „geradezu sinnlose Annexions- und Wirtschaftsforderungen erhoben werden" (Rathje, S. 246).

[3]) Baumgarten hatte eine Schrift verfaßt mit dem Titel „Das Echo der Alldeutschen Bewegung in Amerika", die Rade in C. W. Nr. 22, 1917 (s. Anm. 2) erwähnt. Vgl. auch F. C. Sell, a.a.O. S. 222.

[4]) Vgl. Agnes von Zahn-Harnack, A. v. Harnack, S. 464, und auch Harnacks Denkschrift (s. o. S. 37 f.); ferner F. C. Sell, a.a.O. S. 363.

kanzler *Bethmann-Hollweg* zum Rücktritt gezwungen. Zum neuen Kanzler wurde am 14. Juli der bisherige preußische Ernährungskommissar Dr. Georg *Michaelis* berufen.

Weite evangelische Kreise begrüßten diese Berufung. Das Blatt des Gnadauer Verbandes „Philadelphia" bekundete seine Freude über die Betrauung eines „gläubigen, bekenntnisfreudigen Christen" mit dem höchsten Staatsamt[5]), und das „Berliner evangelische Sonntagsblatt" nannte Michaelis einen Mann, der „seinen Willen dem Willen Gottes unterordnet und seines Dienstes wartet als vor Gott[6])". Auch Martin *Rade* nahm in Nr. 30 der „Christlichen Welt" wohlwollend Notiz vom neuen Kanzler, allerdings mit dem bedächtigen Zusatz: „Wir werden mit heiligem Aufmerken und Aufhorchen ihn in sein Amt hinein begleiten."

Der Gemeinschaftschrist und preußische Beamte Georg Michaelis — sein Bruder war der Bielefelder Pfarrer Walter Michaelis —, 1857 in Schlesien geboren, entstammt väterlicherseits einer alten preußischen Beamtenfamilie. Der Vater, den er früh verlor, war Richter am Appellationsgericht in Frankfurt/Oder gewesen. Der religiös bestimmende Einfluß kam von der Mutter, deren Vater Carl von Tschierschky-Boegendorff wegen seiner Zugehörigkeit zu den Quäkern den Militärdienst quittieren mußte und später als quäkerischer Evangelist wegen Abhaltens sektiererischer Versammlungen inhaftiert wurde und im Gefängnis starb.

Als stellvertretender Regierungspräsident in Liegnitz kam Georg Michaelis mit Gemeinschaftskreisen in Berührung und erlebte seine Bekehrung. Fortan hielt er sich den Geselligkeiten der oberen Kreise fern und erregte damit Aufsehen. Bald danach verließ er Liegnitz und wurde nach kurzer Tätigkeit als stellvertretender Oberpräsident in Breslau zum Unterstaatssekretär im Finanzministerium ernannt. Als preußischer Ernährungskommissar erwarb er sich im Kriege bedeutende Verdienste. Für ihn selbst überraschend kam die Berufung zum Reichskanzler. Nichts kennzeichnet besser die Gesinnung, die ihn zur Annahme des Amtes bewog, als was er in seinen Erinnerungen darüber schreibt: „Das war die schwerste Stunde meines Lebens. Kein Mensch war da, aber Gott war bei mir; in den Losungen der Brüdergemeinde, die mir, wie Tausenden, einen täglichen Geleitspruch auf den Lebensweg geben, stand für den Tag Vers neun aus dem ersten Kapitel des Buches Josua: ‚Siehe, ich habe dir geboten, daß du getrost und freudig seiest; Laß dir nicht grauen und entrüste dich nicht; denn der Herr, dein Gott, ist mit dir in allem, was du tun wirst'[7])."

Der neue Kanzler, von dem viele Protestanten hofften, er werde das Staatsschiff sicher durch alle Klippen steuern, geriet jedoch schon zu Beginn seiner nur 108 Tage währenden Kanzlerschaft in eine unglückliche Lage, die er durch

[5]) Nr. 8, August 1917, S. 124.
[6]) BES vom 29. 7. 1917.
[7]) G. Michaelis, Für Staat und Volk, S. 321.

die Art, in der er die Friedensresolution behandelte, heraufbeschwor. Otto *Baumgarten* beklagte sich darüber, daß Michaelis der Friedensresolution „Nebenklänge" verliehen habe, „die den entgegengesetzten Deutungen der Friedensfreunde und der Nationalisten Raum ließen[8])", womit ihr ihre Bedeutung genommen würde[9]); zugleich habe er offenbar seinen Willen zum Ausdruck bringen wollen, die Unabhängigkeit als Kanzler in der Führung der Außenpolitik zu wahren[10]).

In der protestantischen Presse meldeten sich sofort die Gegner der Friedensresolution zu Wort. In ihrer Haltung durch die zweideutige Kanzlererklärung bestärkt, hielten sie für Schwäche und Verrat, was den anderen als Mäßigung galt. Das „Berliner evangelische Sonntagsblatt[11])" sprach von „unzeitigem und unreifem Ehrgeiz", der „eine beschämende Krisis heraufbeschworen" habe. Der Kaiser sei einsichtig gewesen, wenn er eine Verfassungsänderung für die Zeit nach dem Kriege zugesagt habe. „Und doch können es sich gewisse Leute nicht versagen, durch ihr unzeitiges Drängen auf sofortige Demokratisierung unserer Verfassung das Vaterland zu schädigen und unsere Feinde dadurch zu ermutigen." Das Gute an diesem unzeitigen Drängen sei, so heißt es weiter, daß scheinbarer Patriotismus bloßgestellt werde. „... wir hoffen, ... daß den unerquicklichen Erscheinungen dieser Tage ein baldiges und erfreuliches Ende bereitet wird von denen, die noch nicht vom Phrasendunst benebelt sind". Ein anderer polemisierte: „Der ‚Verzichtfriede' entspricht weder unserer immer noch glänzender werdenden militärischen Lage ... noch unserer durchaus genügenden wirtschaftlichen Lage. Aber er hat angesteckt und Schule gemacht. Wir hatten Vertrauen zur Wahrheit und ließen die verzichtenden Friedensleute ruhig nach Stockholm[12]) reisen. Aber die Schreier der feindlichen Seite haben so viel geredet, so laut gebrüllt, so fett gedruckt, daß der deutsche Michel darauf hineinfiel[13])."

Die politischen Wochen- und Monatschroniken der Kirchenzeitungen lassen sehr deutlich eine starke Sympathie für die Parole des „Siegfriedens" erkennen. Das war nicht nur in den Blättern der „Orthodoxen" und der Gemeinschaftsleute der Fall, auch die „Liberalen" schrieben in diesem Sinne[14]). Besonders gilt das von der Wochenzeitung, die Gottfried *Traub* herausgab, der „Christlichen

[8]) O. Baumgarten, Reichskanzler und Gemeinschaftschrist, in C. W. Nr. 48, 1917, Sp. 824.

[9]) Vgl. A. Rosenberg, S. 163; G. Michaelis, Für Staat und Volk, S. 324 ff., wo die Vorgänge bei der Behandlung der Resolution eingehend dargestellt sind.

[10]) S. Anm. 8.

[11]) BES vom 22. 7. 1917, S. 230 (= ThES vom 22. 7. 1917, S. 229).

[12]) Gemeint ist die Konferenz der Sozialistischen Internationale Ende Juli in Stockholm zur Erörterung der politischen Lage und der Friedensmöglichkeiten, zu der aber die Entente-Vertreter nicht erschienen waren.

[13]) M. Schian, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg, Bd. II, S. 150.

[14]) Vgl. im einzelnen die Zeitschriften: AELKZ, Reformation, Protestantenblatt, Licht und Leben, Christl. Freiheit, Deutsch-Evangelisch und auch die Sonntagsblätter.

Freiheit", die den Untertitel „Blätter für deutschen Glauben und deutsche Zukunft" trug. Traub trat in ihr entschieden für die Annexionspolitik ein[15]) und wirkte als Propagandaredner, besonders seit der Julikrise[16]).

Martin *Rade*, der es ablehnte, als Pazifist bezeichnet zu werden, nannte jedoch den Pazifismus eine „der Unterstützung werte Bewegung im Völkerleben" und fügte hinzu: „Ohne einen Tropfen pazifistischen Öles ist kein Friede möglich[17])." Den Nationalisten aber waren pazifistische Gedanken durchaus nicht sittlicher als der entschlossene Siegeswille, dem es auf Machterweiterung und Gebietszuwachs ankam. In diesem Sinne äußerte sich *Traub* in der „Christlichen Freiheit[18])". Im Zusammenhang mit dem Pazifismus verdient das Problem der Kriegsdienstverweigerung Erwähnung. Die führenden Kreise der evangelischen Kirchen zeigten für dieses Problem kein Verständnis, „während der Kaiser selbst ebenso wie einige Einzelpersönlichkeiten" sonst dafür aufgeschlossen waren[19]). In der evangelischen Kirche war es vor allem Friedrich Siegmund-Schultze, der sich für den Schutz der Kriegsdienstverweigerer einsetzte.

Ebenso grundsätzlich wie der Pazifismus wurde alles, was an demokratische Gedanken anklang, bekämpft und abgelehnt. Immer wieder wurden freiheitlich-demokratische Forderungen abgelehnt mit dem Hinweis auf den Freiheitsbegriff, den der Konservativismus des 19. Jahrhunderts dem deutschen Protestantismus aufgeprägt hatte. „Lutherisch" wurde dieser Begriff und diese Lehre von der Freiheit genannt, tatsächlich aber handelte es sich um eine Umbildung der lutherischen Sozialethik, die sich an einer statisch vorgestellten gegebenen Ordnung orientierte, statt der gesellschaftlichen Realität gerecht zu werden.

Wenn auch alle Richtungen des Protestantismus an dieser spezifisch deutschen Freiheitsgesinnung festhielten[20]), so gab es doch Unterschiede in der Betonung und Akzentuierung, in der Neigung nach links oder rechts und in der Entschiedenheit, mit der unter dem Eindruck der Revolutionierungsbestrebungen daran festgehalten wurde. Die Mehrheit des Protestantismus dachte jedoch nicht anders, als es Wilhelm *Schubring* in einem über mehrere Nummern des „Protestantenblattes" laufenden Aufsatz über Luthers Bedeutung für die deutsche Nation aussprach: „Luthers Lehre von der Freiheit ist die Grundlage für die gesunde Entwicklung des deutschen Staatslebens gewesen. Möge sie es bleiben; wir wollen sie uns nicht, wie schon mehr als genug geschehen, von der selbstsüchtigen lügnerischen Freiheitsphrase der französisch-englischen Demokratie entstellen und verdrängen lassen[21])."

[15]) So z. B. CF Nr. 29, 1917.
[16]) CF Nr. 31, 1917.
[17]) J. Rathje, S. 247.
[18]) CF Nr. 34, 1917.
[19]) Nach briefl. Auskunft von Prof. D. Friedrich Siegmund-Schultze. Einzelheiten konnten nicht in Erfahrung gebracht werden.
[20]) Vgl. z. B. auch E. Troeltsch, Die Idee der deutschen Freiheit, 1916, und Deutscher Geist und Westeuropa, 1925.
[21]) PB Nr. 34, 1917.

2. Um die päpstliche Friedensnote[22])

Inzwischen war am 1. August die päpstliche Friedensnote bekannt geworden, mit der Papst *Benedikt XV.* versuchte, zwischen den Mittelmächten und der Entente einen Frieden zu vermitteln. Sie brachte neue Erregung in den deutschen Protestantismus. Der preußisch-deutsche Antipapismus, seit Kriegsbeginn infolge des Burgfriedens der Parteien zum Schweigen verurteilt, meldete sich nun wieder vernehmbar zu Wort. „Wir gehen nicht nach Rom und nicht nach Stockholm, wir gehen nach Friedrichsruh und auf die Wartburg. Hier holen wir uns die innere Ruhe und Sicherheit und warten mit unserem Kanzler Michaelis, bis der Sieg der deutschen Waffen zu Wasser und zu Land sich voll entscheidet ... Das Ausland soll merken, daß Deutschland warten kann. Das ist der kürzeste Weg zum eigenen deutschen Friedensschluß ...[23])." So redete *Traub.* Nicht anders das „Protestantenblatt", das Zitate aus einigen Tageszeitungen brachte. So einen Aufsatz von Georg Bernhard aus der „Vossischen Zeitung", in dem dem Zusammenhang der Friedensresolution mit der päpstlichen Friedensnote nachgegangen wurde (tatsächlich wollte ja Erzberger durch die Erstrebung der gemäßigten Kriegsziele die päpstlichen Bemühungen unterstützen); aus der „Täglichen Rundschau" fanden Sätze Traubs Aufnahme, in denen der Friedensschritt des Papstes als „Interessenpolitik des Vatikans" bezeichnet wird, deren angebliche Intention Traub in die Worte kleidete: „Wir sehen in dem päpstlichen Friedensangebot eine Brücke, auf der sich die Alliierten gerne retten möchten." Traub war keineswegs der einzige, der eine solche Ansicht äußerte; er war nur einer der Rührigsten und Tätigsten. Die Meinung, daß die Note des Papstes den Interessen der Gegner Deutschlands diene, weil der Papst Italiener sei, spielte neben dem nationalprotestantischen Stolz eine bedeutende Rolle. Von sächsischen Lutheranern wurden die Friedensbemühungen des Papstes weniger aus nationalprotestantischen Gründen abgelehnt, als aus der Befürchtung, das „eigentliche Ziel" sei der Triumph des Papsttums, und den Anlaß für diese Befürchtung boten Äußerungen von Martin *Spahn*, von denen eine lautete: „Unsere Orientierung muß von Rom kommen, muß Rom

[22]) Zu der päpstlichen Friedensaktion vom Sommer 1917 vgl. die folgende Literatur: Viktor Bredt, Reichskanzler Michaelis und die päpstliche Friedensaktion, in Preuß. Jahrbücher, Bd. 206, 1926; Ders., Michaelis und Kühlmann, in Preuß. Jahrbücher, Bd. 207, 1927; Fr. Meinecke, Kühlmann und die päpstliche Friedensaktion 1917, in: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil. Hist. Klasse 17, Berlin 1928; Max Graf Montgelas, War im Sommer 1917 ein Verständigungsfriede möglich? in: Berliner Monatshefte Jg. 10/II, 1932; Fr. v. Lama, Die Friedensvermittlung Papst Benedikt XV. u. ihre Vereitlung durch den deutschen Reichskanzler Michaelis (Aug.-Sept. 1917), München 1932; Maxim. v. Hagen, Die päpstliche Friedensvermittlung 1917, in: HZ Bd. 177, 1954; Ernst Deuerlein, Zur Friedensaktion Papst Benedikt XV. (1917), in: Stimmen der Zeit, Bd. 155, 1954/55; Wilhelm Michaelis, Der Reichskanzler Michaelis und die päpstliche Friedensaktion von 1917, in: Gesch. in Wissenschaft und Unterricht, Jg. 7, 1956; Ernst Schütte, Noch einmal: Der Reichskanzler Michaelis und die päpstliche Friedensaktion von 1917, in: Gesch. in Wissenschaft und Unterricht, Jg. 7, 1956.

[23]) CF Nr. 34, 1917.

sein[24])." Noch aus einer dritten Tageszeitung — dem sozialdemokratischen „Vorwärts" — brachte das „Protestantenblatt" einen Auszug, in dem es über die Stellung des Protestantismus zur päpstlichen Aktion heißt: „Er [der Protestantismus] hat zum Teil den Weg von christlicher Humanität zu zügellosem Alldeutschtum bis zu dem Punkte zurückgelegt, an dem die Gestalten Christus' und Baldurs ineinander zu schwimmen beginnen. Für uns ist dieses Kokettieren mit dem germanischen Heidentum eine sehr heitere, für den Protestantismus aber eine sehr ernste Sache. Handelt es sich doch nur um eine letzte Konsequenz, die aus der Abkehr vom ‚jüdisch-sentimentalen' Christentum mit unerbittlicher Folgerichtigkeit gezogen wird." Diese scharfsichtige Analyse von sozialdemokratischer Seite, die tatsächlich die verhängnisvolle Lage des Protestantismus im neuen Preußen-Deutschland kennzeichnete, wußte das „Protestantenblatt" nur die schwächliche Entschuldigung entgegenzustellen, „. . . daß alldeutsche Gesinnung sich ebenso mit katholischem Glauben verbindet, wie mit orthodoxem Protestantismus (Prof. Seeberg), wie auch mit freireligiöser Gesinnung, und auch unter unseren Freunden wenden sich mehr und mehr nach jener Seite, je weniger sie von der Haltung der Mehrheitsparteien im Gefolge Erzbergers befriedigt sind." Eifrig trug das „Protestantenblatt" Äußerungen über den päpstlichen Friedensvermittlungsvorschlag aus allen Landesteilen zusammen, und es bietet so ein umfassendes Bild der Argumente und der Stimmung in der Mehrheit des deutschen Protestantismus. Graf Stolberg-Wernigerode kam mit einem offenen Brief an den Papst zu Wort[25]), in dem er das Ansinnen des Papstes, Frieden zu vermitteln, als „deutscher Protestant" schroff zurückwies und gleichzeitig noch einmal die Reichstagsresolution verurteilte, weil sie päpstlich beeinflußt gewesen sei. Dazu wurde aus der „Ostpreußischen Zeitung" ein Artikel des Generalsuperintendenten *Schöttler* im Auszug wiedergegeben, worin der Friedensplan des Papstes abgelehnt wird, weil er „aus der Werkstatt der Jesuiten" stamme. Schließlich kommentierte das „Protestantenblatt" im Blick auf die Ereignisse seit der Friedensresolution zusammenfassend: „Man hat sich im Zentrum die politischen, nein mehr als das: die nationalen Ziele von Rom vorschreiben lassen."

Eingehend widmete sich der Evangelische Bund der päpstlichen Friedensbemühung. Hermann *Kremers* in Bonn, der Vorsitzende des Rheinischen Hauptvereins und einer der geistigen Führer des Bundes, bezeichnete in einem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel „Die Einkreisung des deutschen Protestantismus" die Ereignisse seit der Friedensresolution als „ein Jena des deutschen Protestantismus" (S. 16). Die Friedensaktion des Papstes betrachtete er „als den letzten Ring in der uns umschließenden Kette, als den letzten Versuch und Vorstoß

[24]) NSK Nr. 46 und Nr. 52, 1917.

[25]) PB Nr. 37, 1917, wo die Zitate gesammelt sind. Ähnliche Stellungnahmen zur päpstlichen Friedensnote finden sich in zahlreichen Kirchenblättern, die z. T. gegenseitig Artikel, Notizen und Glossen übernahmen.

unserer am Siege verzagenden Feinde, als den Herzstoß, den der finstere Hagen auf die verwundbare Stelle des deutschen Siegfried führt" (S. 11); er nannte es einen „Schachzug der kurialen Politik" und „ein Hineinregieren Roms in die deutschen Dinge" (S. 12). Den Sinn dieser „kurialen Politik" sah er in dem Streben, die Hegemonie der protestantischen Hohenzollern in einem künftigen Mitteleuropa zu verhindern. Die Anregung des Papstes, bei einem künftigen Frieden auf Gebietserweiterungen zu verzichten, verstand Kremers so, als laufe eine „Machterweiterung Deutschlands durch etwaige Angliederung Belgiens, durch Gewinn des deutschen protestantischen Baltenlandes" den „römischen Interessen" zuwider. Belgien ist ihm ein „nichtsnutziger Pufferstaat", eine „unartige Tochter", wie auch Frankreich (S. 10 f.). Die Annexionsbestrebungen der Alldeutschen, die von reiner Machtpolitik diktiert waren, erhielten in der Sicht Kremers' den Charakter von berechtigten Verteidigungsmaßnahmen gegen eine angeblich gegen das protestantische Hohenzollernreich gerichtete katholisch-gegenreformatorische Politik, in deren Diensten die Entente stehe. Um ihre Ziele zu erreichen, bediene sich die Kurie der Ideen der Demokratie und des Pazifismus. „Meisterlicher als ihre Konkurrenz bedient sie sich der beliebtesten Zeitideen, der Zauberer von Rom entwindet den ungefügen Männern von Stockholm die Friedensflöte und lockt die müden Massen, dazu die Friedensfreunde diesseits und besonders jenseits des Ozeans. Kundige Beobachter urteilen schon länger, daß Rom von dem alten kleinen Europa, wo nicht viel mehr für es zu holen sei, seine Blicke, Absichten und Anstrengungen auf die neue Welt und das englische Weltreich als aussichtsreiche Erntefelder gerichtet habe. Mit diesem Pazifismus zumal hofft es sich die für diese Idee schwärmenden Amerikaner zu gewinnen. Die päpstlichen Friedensvorschläge tun England und Amerika jedenfalls gar nichts zuleide, nicht für das spanische Gibraltar, nicht einmal für das katholische Irland wagt der Papst einzutreten. Aber unserem Deutschland wird ein Verzichtfrieden angesonnen! Denn das etwaige Interesse Roms am Erfolg der Mittelmächte ist gestillt, seit das schismatische Rußland samt seinen Balkananhängseln geschwächt ist, seit Österreich und Polen mit Hilfe des guten deutschen Schwertes gerettet und auf die Beine gestellt sind" (S. 10). In der Innenpolitik war für Kremers das Zentrum nur eine Hilfstruppe der Kurienpolitik. Die im April 1917 erfolgte Aufhebung des Jesuitengesetzes erhielt in diesem Zusammenhang den Charakter einer unter der Not des Krieges erfolgten „Erpressung" (S. 6), mit der die „Mattsetzung Preußens als Schutzmacht deutsch-protestantischer Kultur" in die Wege geleitet worden sei (S. 14). Die Heftigkeit, mit der das Zentrum und sein Führer Matthias *Erzberger* von protestantischer Seite angegriffen wurden, war hervorgerufen worden durch den auffälligen Meinungsumschwung der Zentrumspresse, den die Friedensresolution ausgelöst hatte. Diesen „rätselhaft scheinenden Umfall der Zentrumspartei", die bisher wie die anderen bürgerlichen Parteien für einen „Hindenburgfrieden" eingetreten war, suchte Kremers zu enträtseln. Aber statt den Aufenthalt Erz-

bergers in Wien als den Ausgangspunkt seiner Friedensaktion im Reichstag herauszuheben, mutmaßte Kremers, daß er Briefe aus Rom erhalten hätte oder vielleicht auch nur eine Botschaft des päpstlichen Nuntius *Pacelli* in München, denn: „Wozu hielte sich anders der Papst dort einen Welschen als Nuntius!" Der Papst hätte den günstigen Augenblick gewählt, „als das internationale Spiel zu Stockholm durcheinander geriet"; da habe er Erzberger die „schon erschütterten Reihen der Demokratie um die römische Fahne" sammeln und „den ‚blinden Hödur' zum Sturm auf den Siegeswillen des deutschen Volkes" führen lassen (S. 11 f.).

Zweifellos lag den Spekulationen Kremers' ein Kern Wahrheit zugrunde; eine Friedensaktion von katholischer Seite, die Erfolg gehabt hätte, hätte das Ansehen der katholischen Kirche, gerade in Anbetracht des chauvinistischen Protestantismus, ungeheuer stärken und einem Aufschwung des Katholizismus in Deutschland günstig sein müssen. Eine Entwicklung auf die Demokratie hin bei einer Parteienkonstellation, wie sie bei der Friedensresolution in Erscheinung getreten war, mußte dem Zentrum größeren Einfluß auf die gesamte Politik, auch auf die Kirchenpolitik des Staates verschaffen. Der Grund aber lag dann in der verhängnisvollen Ablehnung demokratischer Gedanken durch den Protestantismus, die ebenso wie die Nationalpolitik religiös motiviert war. Kremers sah in den demokratischen Gedanken — geschichtlich sehr einseitig — „ein Aufleben der von Luther bekämpften religiös-politischen Schwärmerei der Reformationszeit . . ., deren Gefährlichkeit uns jetzt erst wieder zum Bewußtsein kommt, da es um unser Blut und Gut geht" (S. 21). Gerade diese antidemokratische Gesinnung bedeutete eine empfindliche Beeinträchtigung der protestantischen Position gegenüber dem Katholizismus.

Der Evangelische Bund interessierte sich nicht nur für die päpstliche Friedensnote, er versuchte auch, auf ihre Beantwortung Einfluß zu nehmen. Er nahm deshalb zu zwei Mitgliedern des zur Behandlung der Papstnote berufenen Reichstagsausschusses Verbindung auf und leitete dem Ausschuß durch sie Material zu. Doch brachte das für den Evangelischen Bund nicht den erhofften Erfolg. Otto *Everling*, der Vorsitzende des Bundes, stellte in seinem Jahresbericht 1917 (Vorstandsblatt IX, Jg. 1918, S. 126) enttäuscht fest: „Durch die Antwort des Kanzlers, die wider die Tatsachen die ‚Unparteilichkeit' des Papstes hervorhebt, fühlte sich der Evangelische Bund mit seiner gegen die päpstliche Friedensnote gerichteten Tätigkeit beeinträchtigt." Die deutsche Antwort enthielte zu viele Zugeständnisse und „unverbindliche Verbindlichkeiten mit undeutscher Zweideutigkeit".

Es ist wiederholt die Frage erörtert worden, ob der Kanzler *Michaelis* bei der Beantwortung der Papstnote von konfessionellen Motiven geleitet wurde[26]). Daß

[26]) Vgl. Wilhelm Michaelis, Der Reichskanzler Michaelis und die päpstliche Friedensaktion von 1917, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 7. Jg., Heft 1 1956, S. 14 ff. Dazu Heft 5 1956, S. 293 Ernst Schütte zum gleichen Thema. Desgl. die Lit. Anm. 22.

dies nicht der Fall war, scheint weitgehend anerkannt zu werden. Tatsächlich hat neben dem Kanzler der Staatssekretär des Auswärtigen *v. Kühlmann* bei der Beantwortung der Papstnote eine bedeutende Rolle gespielt. Da er Katholik war, ist er kaum von den protestantischen Motiven beeinflußt. Wilhelm Michaelis möchte schließlich auch darin einen Beweis für die konfessionelle Zurückhaltung des Kanzlers sehen, daß dieser den Katholiken v. Kühlmann ins Auswärtige Amt holte zu einem Zeitpunkt, in dem bereits die diplomatischen Beziehungen zur Vorbereitung der päpstlichen Friedensaktion spielten[27]). Welchen Einfluß die Aktion des Evangelischen Bundes hatte, ja ob dessen Material überhaupt von wesentlicher Bedeutung war, wem es zur Kenntnis gelangte, läßt sich aus den vorhandenen Unterlagen nicht feststellen[28]).

Nationale und religiöse Empfindungen jedoch waren der tragende Grund der empörten Ablehnung, die die päpstliche Friedensnote bei der Mehrheit des Protestantismus fand. Ja sie konnte kaum ein anderes Echo hervorrufen bei der alten, tief wurzelnden Feindschaft gegen alles, was von jenseits der Alpen kam. Der Argwohn war um so größer, als ja die politische Vertretung des deutschen Katholizismus seit der Reichstagsresolution mit den Sozialdemokraten und der Fortschrittspartei in wesentlichen politischen Zielen übereinstimmte. Als geschickter Agitator hatte Gottfried *Traub* gegen Katholiken und Sozialdemokraten die Symbole hervorgekehrt, die das Gefühl ansprachen und das Selbstbewußtsein der deutschen Protestanten im wilhelminischen Kaiserreich geprägt hatten: Friedrichsruh und Wittenberg, Bismarck und Luther. Und es war weit verbreitete „religiöse" Überzeugung, daß das Schicksal des Protestantismus mit dem des deutschen Kaiserreiches und dem der Monarchie verbunden sei[29]), fiel eines, dann mußte auch das andere fallen. Daher auch der leidenschaftliche Siegeswille, das Gutheißen der „Annexionen", in denen eine Garantie für die Sicherheit des den Protestantismus stützenden Kaiserreiches gesehen wurde, und daher die „Kriegstheologie", die „Deutschlands Schwert durch Luther geweiht[30])" glaubte.

Eine der Zahl nach recht kleine Minderheit protestantischer Theologen faßte jedoch das Problem „Christentum und Krieg" ernster und tiefer auf. Nicht weniger bewußt evangelisch, hielt sie die Friedens- und Liebesbotschaft des Evangeliums nicht für vereinbar mit dem Kriege und noch weniger mit der „Kriegstheologie". Nach der Verabschiedung der Reichstagsresolution begann sie sich zu regen. Martin *Rade*, der in seinen „politischen Extravaganzen" über

---

[27]) W. Michaelis a.a.O. S. 16.

[28]) Das Archiv des Ev. Bundes in Berlin ging im Kriege verloren. Was im jetzigen Archiv in Bensheim zugänglich ist, enthält keine weiteren Angaben darüber. Auch sonst ließ sich nichts über die Einwirkung des Ev. Bundes auf Mitglieder des Siebenerausschusses ermitteln, insbesondere auch nicht, um welche Abgeordneten es sich dabei gehandelt hat.

[29]) S. u. S. 67 ff.

[30]) So z. B. Titel einer Schrift von Prof. D. Walter-Rostock.

den Pazifismus geschrieben hatte, veröffentlichte in der „Christlichen Welt" (Nr. 30) einen „Aufruf aus Galizien", dessen Verfasser, Fritz *Seefeldt*, ganz allgemein fordert: „Kirchen und Pfarrer hinein in die Arbeit für den Frieden". Die „Sozialisten", so heißt es in dem Aufruf, „sind die einzigen, die tatsächlich öffentlich und nicht nur mit Worten, sondern auch mit der Tat wirklich und ernstlich Mittel und Wege zum Frieden wenigstens suchen! Wo bleibt das Christentum?" Und dann folgt der allgemein gefaßte Wunsch: „Durch das Christentum geschaffener Friede, das wäre die rechte Tat in dem Reformationsjubeljahr 1917! Es ist keine Zeit mehr zu versäumen, die Sozialisten sind schon in Stockholm — wann sind wir soweit?"

Diese Ermunterungsworte mußten allerdings auf steinigen Boden und unter die nationalprotestantischen Disteln fallen. Doch bald schon ließ Rade in der „Christlichen Welt" Nr. 37 Lic. Karl *Aner* mit „protestantischen Gedanken zur Papstnote" zu Wort kommen, die den üblichen ressentimentgeladenen protestantischen Stellungnahmen zur päpstlichen Friedensaktion völlig entgegengesetzt waren, ja, sich gegen sie wandten. *Aner* fragte unumwunden: „Warum ... tritt der sozialistischen und katholischen Internationale keine protestantische Gemeinschaft mit dem Ziele einer Verständigung der Kriegführenden an die Seite?" — mehr anklagend als beschwörend, war das eine rethorische Frage, die ohne Antwort von anderen blieb und nur Ablehnung fand. Martin *Schian* entrüstete sich in seiner Monatsschrift „Deutsch-Evangelisch" über die Gedanken Aners, die „schärfsten Widerspruch" herausforderten, und er gibt seiner Genugtuung Ausdruck, daß von evangelischer Seite keine Friedensaktion unternommen wurde, wie sie Papst Benedikt XV. versuchte. Damit sei der „gute Ruf" gewahrt worden, denn nur ein Weg führe zum Frieden: „Ruhig im Kampf aushalten bis den anderen der Atem ausgeht[31])". Damit war der politische Streit, der bisher nur unter den politischen Parteien ausgetragen wurde, und in dem der konservative Protestantismus nur gegen „Außenstehende" vorging, in den Protestantismus selbst mehr und mehr hineingetragen worden.

3. „Im Gedächtnismonat der Reformation"

Für den deutschen Protestantismus hatte das Krisenjahr 1917 sein besonderes Gepräge; es stand im Zeichen des vierhundertjährigen Reformationsjubiläums. In einer Fülle von Zeitschriftenartikeln wurde dessen gedacht, und eine Flut von Büchern und Broschüren wurde den evangelischen Christen angeboten. Die Verlagsanzeigen und Inserate in den Kirchenblättern geben davon ein beredtes Zeugnis. Der Ernst der Zeit ließ es den Kirchen und den evangelischen Vereinen allerdings geraten erscheinen, dieses Fest in bescheidenem Rahmen zu begehen und auf große, demonstrative Feiern zu verzichten. In das stolze pro-

[31]) DE, H. 10, Oktober 1917, S. 480.

testantische Selbstbewußtsein hatte sich bei vielen bereits die bange Sorge um die Zukunft des mit dem Staate so eng verbundenen Protestantismus geschlichen.

Die Dreihundertjahrfeier 1817 hatte die preußische Union gebracht; die Vierhundertjahrfeier stand nun im Zeichen des Nationalismus, der sich seit der Reichsgründung mehr und mehr im deutschen Protestantismus eingebürgert hatte und seit Kriegsbeginn die religiöse und ethische Haltung des Protestantismus in starkem Maße bestimmte. Er prägte dem deutschen Protestantismus auch weiterhin seinen Stempel auf, erst recht nach dem 19. Juli 1917, über die Novemberrevolution hinaus bis in die letzten Tage der Weimarer Republik, obgleich die politisch-gesellschaftlichen Umwälzungen der letzten beiden Kriegsjahre und der Revolutionszeit hinreichend Studienmaterial boten für eine sozialethische Neuorientierung. Unter den vielfältigen Impulsen, die von einem so tiefgreifenden Erlebnis, wie es der Weltkrieg war, ausgingen, blieben aber die Anregungen zur politisch-gesellschaftlichen Neubesinnung fast ganz unbeachtet. Um so mehr wurde die nationale Gedankenwelt im Protestantismus gefördert[32]), die Luther zum deutschen Heros machte und die deutsche Sache mit der protestantischen in eins verschmolz. So erhielt das Reformationsgedenken einen nationalen Charakter, das nationale Empfinden war Quelle und Ziel zahlreicher Predigten, Reden und Aufsätze im Oktober 1917. Luthers Lied „Ein feste Burg" wurde zum nationalen Kriegslied erhoben, und national-religiösem Pathos entsprang der Satz: „Deutschlands Schwert ist durch Luther geweiht . . .[33])". Aus den „lieben Deutschen" Luthers war die deutsche Nation geworden mit einem protestantischen Kaiser an der Spitze, und so galt „der Deutschen Prophet" nun als Künder des deutschen Nationalgefühls. „In den Kriegsmonaten ist Luther aus dem engen Kreis der religiösen Beziehung zu dem evangelischen Teil des Volkes herausgerückt und in den weiteren Kreis der vaterländischen Beziehung zu allen Deutschen eingerückt[34])." Allenthalben finden sich anläßlich des Reformationsfestes Themen wie „Luther und das Deutschtum", „Luther und Bismarck", „Luther und der Weltkrieg", „Luther und die Hohenzollern".

Bei aller Schlichtheit des Reformationsgedenkens fehlte es nicht an patheti-

[32]) Es handelt sich hierbei keineswegs nur um eine dem Protestantismus eigene Entwicklung. Th. Cassau (Die Sozialistische Ideenwelt, in: Festgabe für L. Brentano zum 80. Geburtstag, 1925, I, S. 127 ff.) stellt sie in gleicher Weise für die deutsche Sozialdemokratie fest. Hier wie da führte die Auseinandersetzung um die nationale und die Friedensfrage zu scharfen Gegensätzen und Spannungen.

[33]) Alfred Just, Luthers Lehr' unsere Wehr. 30 Entwürfe zu Vorträgen, 1917, S. 81. — Vgl. A. Unger, D. Martin Luther, der Mann des Glaubens und der Prophet des deutschen Volkes, 1917, S. 49: „. . . wie tief seine Lieder in die Seele unseres Volkes eingedrungen sind, zeigt die Tatsache, daß die vor dem Kaiserschloß versammelte tausendköpfige Menge am 1. August 1914 das Lied anstimmte: ‚Ein feste Burg ist unser Gott', und daß mit diesem Liede die Soldaten in das eroberte Antwerpen einzogen."

[34]) A. Just, S. 80 f., 83.

schem Ausdruck. So schrieb der Vorsitzende des Protestantenvereins, D. Paul *Kirmss*, im Protestantenblatt ein an die Mitglieder des Protestantenvereins gerichtetes Grußwort: „Ein Abschnitt der Weltgeschichte geht zu Ende. Am Anfang steht die größte Geistestat des deutschen Volkes, am Ende seine größte Waffentat. Eine neue Periode der Weltgeschichte beginnt. Demütig vor Gott, stolz vor den Menschen blickt unser Volk zurück. Gott vertrauend, einer ganzen Welt trotzend, blickt es hinaus in die Zukunft ... Großes hat unser Volk vollbracht, noch Größeres soll es vollbringen. Aus tausend Wunden blutend, aber jugendstark steht es an der Schwelle des neuen Zeitalters. Der Quell, aus dem sich seine Kraft stets erneuert hat, ist der Protestantismus. Wieviel es in dem Riesenkampf dieser Zeit ihm zu verdanken hat, läßt sich für das Auge und Ohr, für die, welche auf das Sichtbare sehen, nicht feststellen, aber es ist offenbar vor dem Auge Gottes und dem Urteilsspruch der Geschichte. Je höher Deutschland steigt, je größer seine Aufgabe an der Völkerwelt wird, um so höher muß auch der deutsche Protestantismus schaffend und kämpfend steigen. Der evangelische Glaube als das starke Vertrauen zu Gott, die Bruderliebe ..., die Freiheit ..., die Duldsamkeit ..., die Pflichttreue ..., die Überzeugung, daß die sittlichen Lebensmächte allen brutalen Widerstand der Welt überwinden, die Liebe zum Vaterland als sittlich-religiöse Pflicht, die opferwillige Hingebung an den Staat als eine göttliche Ordnung, alle diese Kräfte des Protestantismus, die unserem Volke bisher den Sieg gegeben haben, sie allein verbürgen ihm den Sieg in den Kämpfen der Zukunft. Deutschland und der Protestantismus gehen einen Weg. Von welcher Seite aus uns auch Hilfe angeboten werden mag, Deutschland steht und fällt mit dem Protestantismus[35])."

Das „Berliner evangelische Sonntagsblatt[36])" wie auch das „Thüringer evangelische Sonntagsblatt[37])" brachten auf ihrer Titelseite zum Reformationsfest ein religiös-patriotisches Gedicht, dessen vierte Strophe lautet:

Nun ist der große Kampf gekommen,
Ein Läutrungsfeuer ist entbrannt,
Gott werde uns zu Heil und Frommen
Fürs ganze deutsche Vaterland!
Er wolle uns zum Siege führen,
Zu seinem Eigentum erneut,
Und lasse glorreich triumphieren
Des Luthererbes Herrlichkeit.

In einem Antwortschreiben des Kaisers an den Oberhofprediger Ernst von *Dryander* auf die Huldigung der preußischen Generalsuperintendenten zum Reformationsfest heißt es[38]): „Glaube ist nach Luther ‚eine kühne, verwegene Zu-

[35]) PB Nr. 41, 1917.
[36]) BES Nr. 43, 1917.
[37]) ThES Nr. 43, 1917.
[38]) CF Nr. 44, 1917.

versicht auf Gottes Gnade'. Diese Zuversicht auf Gottes Gnade und Luthers sieghafter Glaube, daß Gott noch große Dinge mit dem deutschen Volke vorhabe, haben sich in vier Jahrhunderten bewährt und Mich und unzählige andere durch die großen Entscheidungen dieses Krieges hindurchgetragen." Wie diese kaiserlichen Worte verstanden werden konnten und verstanden wurden, zeigte das Echo, das sie in *Traubs* „Christlicher Freiheit" fanden. Da heißt es: „Wir freuen uns des Hinweises auf die kühne verwegene Zuversicht und den endgültigen Sieg. Protestantismus und Preußen-Deutschland sind in ihrer Geschichte unlöslich miteinander verbunden." Es sollte sich bald zeigen, wie eng diese betont nationalen Äußerungen zum Reformationsfest, die ohne Unterschied fast aus allen theologischen und kirchlichen Lagern kamen, mit dem politischen Geschehen, mit der Friedensresolution, der Papstnote und den auf eine Verfassungsänderung hinzielenden Bestrebungen zusammenhingen.

Lic. *Aner*, der anläßlich der päpstlichen Friedensnote die Frage nach einer evangelischen Friedensaktion aufgeworfen hatte, gab nun im Monat des Reformationsgedächtnisses selbst die Antwort darauf. Er und vier weitere Berliner Pfarrer — W. *Nithack-Stahn*, O. *Pless*, Lic. Dr. F. *Rittelmeyer* und Lic. R. *Wielandt* — veröffentlichten eine „Friedenserklärung", die folgenden Wortlaut hatte:

„Im Gedächtnismonat der Reformation fühlen wir unterzeichneten Berliner Pfarrer, im Einverständnis mit vielen evangelischen Männern und Frauen, uns zu folgender Erklärung verpflichtet, die zugleich Antwort auf mehrfache Kundgebungen aus neutralen Ländern sein soll.

Wir deutschen Protestanten reichen im Bewußtsein der gemeinsamen christlichen Güter und Ziele allen Glaubensgenossen, auch in den feindlichen Staaten, von Herzen die Bruderhand.

Wir erkennen die tiefste Ursache dieses Krieges in den widerchristlichen Mächten, die das Völkerleben beherrschen, in Mißtrauen, Gewaltvergötterung und Begehrlichkeit, und erblicken in einem Frieden der Verständigung und Versöhnung den erstrebenswerten Frieden.

Wir sehen den Hinderungsgrund einer ehrlichen Völkerannäherung vor allem in der unheilvollen Herrschaft von Lüge und Phrase, durch die die Wahrheit verschwiegen oder entstellt und Wahn verbreitet wird, und rufen alle, die den Frieden wünschen, in allen Ländern zum entschlossenen Kampf gegen dies Hindernis auf.

Wir fühlen angesichts dieses fürchterlichen Krieges die Gewissenspflicht, im Namen des Christentums fortan mit aller Entschiedenheit dahin zu streben, daß der Krieg als Mittel der Auseinandersetzung unter den Völkern aus der Welt verschwindet."

Diese Erklärung mußte die entrüstete Ablehnung der konservativen und nationalistischen Kreise des Protestantismus finden, lehnte sie sich doch in ihren Forderungen eng an die Friedensresolution des Reichstages an. Und obwohl eine

Anzahl von Kirchenzeitungen sie abdruckte[39]), stimmten ihr nur wenige zu. Unter ihnen befand sich Martin *Rade*, der die Erklärung der Fünf in Nr. 42 der „Christlichen Welt" veröffentlichte und guthieß, wenn er auch nicht jedes Wort und jede Wendung unterschreiben zu können meinte. Der Grund für den geringen Erfolg, den die Erklärung hatte, wird neben der Tatsache, daß der weitaus größte Teil des Protestantismus politisch anders dachte, darin zu sehen sein, daß eine umfangreiche Sammlung von Zustimmungserklärungen wie auch die Verbreitung der Erklärung durch die Zensurbehörde verhindert wurde[40]). Um so lauter und vernehmlicher konnten ihre Kritiker und Gegner agitieren, die in ihr eine für einen evangelischen Pfarrer unzulässige Verquickung von Religion und Politik sahen. Den Eindruck solcher Verquickung konnten die Beteuerungen der Fünf nicht entkräften, die Erklärung sei nur eine religiös-sittliche Stellungnahme zu Krieg und Frieden, mit der keine „Nebengedanken politischer oder konfessioneller Art" verbunden seien[41]). Auch wenn sie nur das war, mußte sie in diesem Zeitpunkt und unter den Umständen ihres Erscheinens politisch wirken. Ein offenes Bekenntnis zu der Erklärung als einer politischen Aktion im Sinne der Reichstagsmehrheit, was sie ja ihrer Intention nach auch war, blieb aus, und so liegt der dritte Grund ihrer Unwirksamkeit in dem Bestreben ihrer Verfasser, nicht politisch reden zu wollen, wie es die Zeit verlangte, sondern allgemein sittlich-religiös. Trotz alledem war es nun aber eine Tatsache, daß es auch in der evangelischen Kirche eine Friedensbewegung gab, die die Verantwortung ihrer Träger für das Ansehen eines ungetrübten neutestamentlichen Christentums in Deutschland erkennen ließ. *Rade* war von Anfang des Krieges an besorgt, daß der Krieg ein „Moratorium des Christentums" zur Folge haben könnte[42]). Nun schrieb Lic. *Lieberknecht*, Hofgeismar, dem Aufruf der Fünf zustimmend, in Schians Monatsschrift „Deutsch-Evangelisch[43])": „Wer jedoch die Friedensbewegung hochschätzt, aber jetzt wenigstens als Kriegsstörung ablehnt, liefert auf seine Weise einen Beitrag zu dem Kapitel ‚Moratorium des Christentums'. Wer sie überhaupt verwirft, gibt den ökumenischen Charakter des Christentums preis."

In der Gestalt, die das protestantische Selbstbewußtsein seit der Reichsgründung angenommen hatte, in der Vermischung der religiösen Gehalte des Protestantismus mit den das nationale Bewußtsein formenden ideologischen Kräften lag der tiefere Grund für das, was nun als „Moratorium des Christentums" erscheinen mußte. Diejenigen, die das Werk der Reformation als nationale

[39]) So CW Nr. 42, 1917, PB Nr. 45, 1917, KL Nr. 8, Nov. 1917, DPB Nr. 11, 1917.

[40]) Vgl. CW Nr. 48, 1918, Sp. 465.

[41]) Lic. R. Wieland, einer der fünf Unterzeichner der Erklärung, schrieb in DPB Nr. 11, 1917: „Nebengedanken politischer und konfessioneller Art sind damit nicht verbunden. Wir reden einfach und schlicht als Christen . . ."

[42]) Vgl. J. Rathje, S. 244.

[43]) DE, H. 12, 1917, S. 554 f.

Heldentat feierten, wurden nicht gewahr, daß gerade darin eine Verquickung von Religion und Politik vollzogen wurde. Ihnen mußte so die Aktion der fünf Berliner Pfarrer als unzulässig erscheinen. Das „Protestantenblatt", das den Aufruf in seiner Nummer vom 10. November abdruckte, brachte sogleich eine scharfe Erwiderung, in der daran erinnert wird, „daß der größte protestantische Meister der Politik, Otto von Bismarck, die Politiker in den langen Röcken ablehnte". Dem, was Bismarck einst an die Adresse Stoeckers gerichtet hatte, wird als weiteres Argument gegen die Friedenserklärung hinzugefügt, daß die Erklärung den Boden geistlicher Ermahnung verlasse und sich „in den Dienst einer innerlich sehr ungleichen Parteigruppierung von katholischem Zentrum, Freisinnigen, Sozialdemokraten, Elsässern, Welfen und Polen" stelle. Neben Alfred *Fischer*, der diese Ablehnung im Protestantenblatt schrieb, kam Kritik von Martin *Schian*[44]), *Kübel*[45]), dem Schriftleiter des „Deutschen Pfarrerblattes" Pfarrer *Pasche*[46]), den Professoren *Dunkmann*-Greifswald[47]), *Jordan*-Erlangen[48]), *Weinel*-Jena[49]) und erstaunlicherweise auch von Otto *Baumgarten*[50]), der sonst Rade und den Maßvollen nahestand, nun aber Anstoß an der Verquickung von Religion und Politik nahm. *Rittelmeyer* setzte sich schließlich mit deren Behauptungen, die Friedenserklärung sei unnötig, unzeitgemäß, unlogisch, unwürdig, unpatriotisch, unklar, unwirklich und unprotestantisch, in einer glänzend geschriebenen Apologie in der „Christlichen Welt[51])" auseinander, konnte aber damit der Erklärung die bisher versagt gebliebene Sympathie nicht erringen.

Zur Ablehnung kam die Gegenaktion. Sie ging aus von einer Gruppe von Theologen um die Stoecker-Zeitschrift „Reformation", die an die Auserwähltheit des deutschen Volkes glaubten und den Krieg als den Willen Gottes, Deutschland als den Vollstrecker des Gotteswillens betrachteten. Es war eine Gegenerklärung gegen die Erklärung der Fünf, die im Namen von 160 Berliner Pfarrern von den Pastoren Max *Braun*, D. *von der Heydt*, *Mann* und D. *Philipps* unterzeichnet war und weite Verbreitung und Zustimmung fand. Ihre wichtigsten Sätze lauten:

„Die Erklärung (der Fünf) hält einen Frieden der Verständigung und Versöhnung für ertrebenswert. Es wird demnach von den Berliner Geistlichen

---

[44]) DE, H. 12, 1917.

[45]) Chronik der CW, Nr. 44, 1917.

[46]) DPB Nr. 11, 1917.

[47]) Lt. CW 13/14, 1918.

[48]) CW Nr. 50, 1917.

[49]) Lt. Protestantenblatt Nr. 13, 1918, das die „Christliche Freiheit für Thüringen und Sachsen" zitiert, wonach Weinel eine solche Friedensarbeit während des Krieges nicht für opportun hielt. PB weist daneben darauf hin, daß Weinel 1913 eine von Pfr. Nithack-Stahn verfaßte Friedenserklärung mit unterzeichnet habe.

[50]) EF Nov. 1917.

[51]) CW Nr. 13/14, 1918: „Ein Nachwort zu unserer Friedenserklärung".

die Zustimmung zu der Reichstagsentschließung vom 19. Juli erwartet. In welch hohem Maße diese Entschließung dazu beigetragen hat, den Siegeswillen unserer Feinde zu stärken und dadurch den Krieg zu verlängern, ist jedem Zeitungsleser bekannt. Die politischen Parteien nützen die Kriegsnot des deutschen Volkes aus, um ihre parteipolitischen Ziele zu erreichen. Jetzt wird uns evangelischen Geistlichen zugemutet, im innenpolitischen Kampfe diesen Parteien zu Hilfe zu kommen. Dagegen muß mit aller Entschiedenheit Widerspruch erhoben werden. Es gibt jetzt nur zweierlei für das deutsche Volk: Sieg oder Untergang! . . .[52])"

Während das „Deutsche Pfarrerblatt" eine Aufforderung seines Schriftleiters Pfarrer *Pasche*[53]) bringt, dieser Erklärung zuzustimmen, heißt es im „Protestantenblatt[54])": „Wir werden auch sie nicht unterschreiben . . ., weil auch diese Erklärung eine Pastorenerklärung ist und sich mit politischen Urteilen einläßt." Mit Politik hat sich nach der Meinung des Protestantenblattes die Pfarrerschaft nicht zu befassen. Die evangelischen Pastoren und Gemeinden sollten die Finger davon lassen, denn der Frieden müsse von Sachverständigen gemacht werden, und als solche galten allein der Kaiser, der Kanzler und die oberste Heeresleitung, denn, so schreibt Alfred *Fischer:* „Sachverständig sind mir . . . auch Reichstagsparteien und Majoritäten nicht, denn sie können jene geforderte Einsicht nicht haben und ihr bester Wille ohne jeden Sachverstand kann und muß nur schaden[55])."

Gegen den offensichtlichen Pazifismus der Erklärung Aners und seiner Freunde wendete sich schließlich auch noch der Gesamtvorstand des Evangelischen Bundes[56]) und sprach das aus, was in vielen Kirchenblättern immer wieder während des Krieges gesagt wurde: „Luther hat uns vielmehr gelehrt, das Kriegsamt mit männlichen Augen anzusehen und daß ein Kriegsmann seligen Standes sein kann, daher erachten wir es auch für Christenpflicht, das Recht des Schwertes bei den großen Entscheidungen der Weltgeschichte nachdrücklich anzuerkennen."

Im Zusammenhang mit der Anerschen Erklärung müssen noch zwei weitere Erklärungen ähnlichen Inhalts genannt werden. Eine, die im Dezember von 17 hannoverschen Theologen, unter ihnen der Hermannsburger Missionsdirektor D. *Haccius*, Pastor *Harms*, Lic. *Rolffs* und Pastor D. *Chappuzeau*, veröffentlicht wurde[57]). Sie ist weit vorsichtiger in der Wahl der Worte als die Erklärung Aners; ihre Unterzeichner wollten damit eine „Vaterlandspflicht" erfüllen und nicht dabei den Anschein entstehen lassen, als redeten sie politisch. Und doch

---

[52]) Zit. nach KL Nr. 9, Dezember 1917.

[53]) DPB Nr. 12, 1917.

[54]) PB Nr. 46, 1917.

[55]) „Wer soll Frieden machen?", PB Nr. 40, 1917.

[56]) Zit. nach KL Nr. 9, 1917.

[57]) Erwähnt in CW Nr. 52, 1917 und DE, H. 2, 1918.

finden sich in dieser Erklärung einige Wendungen und Worte, die die Ablehnung des „Chauvinismus" und der „Kriegstheologie" ausdrücken und die ökumenische, nationale Grenzen überschreitende Absicht des Aufrufs deutlich erkennen lassen. *Schian*, der feststellte, daß in diesem Aufruf die „unklare Vermischung von Religion und Politik" vermieden sei, fand dennoch politisch bedenkliche Stellen heraus[58]); er nahm an dem Wort „Kriegstheologie" Anstoß, weil es mißverständlich sei und auch diejenigen mit bezeichnen könnte, die den pazifistischen Bestrebungen widersprächen; der ökumenisch gerichtete Satz: „Dankbar begrüßen wir es, wenn in Upsala und anderswo in neutralen wie in feindlichen Ländern dieselben christlich-sittlichen Forderungen laut werden", ließ in seinen Augen die Deutung zu, „als ob die Unterzeichner internationale Versöhnungshoffnungen pflegen, die zweifelhafter Natur sind". Die zweite Aktion war ein Friedensaufruf des sächsischen Pastors *Starke*, der in Nr. 13 des „Neuen Sächsischen Kirchenblattes" erschien[59]). Dieser Aufruf mit dem Titel „Deutsche Friedensarbeit und evangelische Kirche" lehnte sich eng an die Anersche Erklärung an und sollte einen Zusammenschluß Gleichgesinnter im lutherischen Sachsen zustande bringen. Pastor Starke ging nach dem Kriege wie Aner zu den Religiösen Sozialisten. Diese Friedensaufrufe und -erklärungen von Theologen fanden allerdings nicht die Beachtung, die sich noch die Anersche erringen konnte. Andere Ereignisse drängten in den Vordergrund, die die innerkirchliche Auseinandersetzung um die Friedensfrage in sich aufsogen.

Zunächst aber muß noch ein Blick auf den Ausgang des Reformationsgedächtnis-Monats geworfen werden. Waren die antikatholischen Ressentiments beim Streit um die Friedensresolution des Reichstages und um die Papstnote wieder zum Durchbruch gekommen, so erhielten sie am 1. November neue Nahrung. Der Gemeinschaftschrist *Michaelis* hatte sich durch sein Verhalten zu den Matrosenunruhen auf der Hochseeflotte und zur preußischen Wahlrechtsreform in einen so großen Gegensatz zum Reichstag gebracht, daß ein Weiterregieren für ihn unmöglich geworden war, sollte nicht die Bewilligung der Kriegskredite gefährdet werden. In seinen Erinnerungen verzeichnet Michaelis den Satz: „Gegenüber dem Mißtrauen einer so überwältigenden Majorität des Reichstages war die Fortführung der Kanzlergeschäfte undenkbar. Ich reichte dem Kaiser mit dieser Begründung am 31. Oktober mein Abschiedsgesuch ein." Michaelis war davon überzeugt, daß ihm gegenüber der Reichstag versagt habe[60]). Sein Urteil ist so verkehrt wie verständlich. *Baumgarten* glaubt in seiner Würdigung des abtretenden Kanzlers den Grund für dessen Scheitern im Gemeinschaftschristentum sehen zu müssen, das „entweder zu Cromwellscher Vergewaltigung des Privatgewissens oder zu unklaren und unhaltbaren Kompromissen genötigt ist, wenn es sich der Aufgabe unterzieht, verantwortlich und bestimmend die

[58]) DE, H. 2, 1918.

[59]) NSK Nr. 13, 1918.

[60]) G. Michaelis, Für Staat und Volk, S. 319 ff.

Politik eines großen Volkes zu leiten[61])". Dieser Aspekt braucht nicht bestritten zu werden, doch darf daneben nicht vergessen werden, daß das Amt des Reichskanzlers in einer solch kritischen Zeit gerade einen preußischen Verwaltungsbeamten überfordern mußte. Die Gemeinschaftskreise allerdings empfanden den Sturz des Kanzlers als einen Schlag gegen das Christentum[62]). Als neuer Kanzler wurde der bayrische Graf *Hertling*, vom rechten Zentrumsflügel, berufen — sehr zum Mißfallen der norddeutschen Protestanten. Denn mit ihm war ein bayrischer Katholik nicht nur Kanzler des protestantischen deutschen Kaiserreiches geworden, sondern auch preußischer Ministerpräsident. Die Stimmung, die diese Berufung im deutschen Protestantismus hervorrief, die Besorgnis um die evangelischen Interessen Preußens, die sie weckte, kennzeichnet am knappsten der Ausruf *Baumgartens*[63]): „Wunderbar, diese Berufung des alten Zentrumsführers zum Reichskanzler ausgerechnet in der Zeit der Reformationsjubelfeier!" So fühlten sich die preußischen Protestanten dupiert. *Traub*[64]) empfand es „als einen Schlag, daß Deutschland am 31. Oktober einen bayrischen Zentrumsmann als deutschen Reichskanzler und preußischen Ministerpräsidenten erhalten hat. Das deutsche Volk will nun einmal in gesundem Instinkt keinen Frieden aus der Hand Erzbergers, sondern aus der Hand des Kaisers und Hindenburgs." So weit wie Traub ging Baumgarten nicht. In Hertling erkannte er — gegenüber Michaelis — den realistischen Politiker an. Für den neuen Kanzler setzte sich der Reichstagsabgeordnete der Fortschrittspartei Georg *Gothein* in Naumanns „Hilfe[65])" ein. In einem Artikel „Protestantische Sorgen" rühmte er dem katholischen Reichskanzler im protestantischen deutschen Kaisertum nach, er suche das gleiche Recht aller in der Mitbestimmung ihrer Geschicke zu sichern und handle so „tausendmal mehr im Geiste Luthers und der Reformation, als *die* protestantischen Geistlichen, die die große Befreiungstat von 1517 verleugnen, indem sie dem Volke das Recht verweigern, das mit ihm geboren ist". Wenn Gothein auch fälschlich Luther für die erwünschte Demokratisierung in Anspruch nahm, so waren doch seine protestantischen Sorgen nur zu berechtigt; denn beträchtliche Teile des deutschen Protestantismus waren inzwischen immer offener für die imperialistische Eroberungspolitik der militärischen Kreise und der Alldeutschen eingetreten.

---

[61]) Baumgarten, „Reichskanzler und Gemeinschaftschrist" in CW 48, 1917.

[62]) LL Nr. 3, 1918 bezeichnete Michaelis als „einen unserer besten Männer", der an dem „Schädling Erzberger" gescheitert sei; Nr. 10, 1918 nimmt ihn gegen den Vorwurf der CW, Michaelis gehöre zu den weltfremden Leuten, in Schutz; in Nr. 38, 1918 heißt es: „. . . in Deutschland, dem Lande der königlichen Konsistorien und der königlichen Pfarrämter, wird ein biblisch frommer Reichskanzler nicht bloß von einer gewissen deutschen Presse für unmöglich und eine Schande erklärt, sondern er ist unmöglich nach dem Zeugnis des ehemaligen Reichskanzlers Michaelis, der entweder Amt oder Gewissen aufgeben mußte."

[63]) Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, S. 313.

[64]) CF Nr. 44, 1917.

[65]) Die Hilfe, Nr. 52, 1917.

4. Um Vaterlandspartei und Volksbund

Anfang September 1917 hatten Großadmiral *Tirpitz*, sowie Generallandschaftsdirektor *Kapp* und Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg die Deutsche Vaterlandspartei gegründet. Als Gegenaktion zur Aktivität der Reichstagsmehrheit ins Leben gerufen, war sie die Sammlungsbewegung der „Annexionisten", Alldeutschen und Chauvinisten, die sich bemühte, in den breiten Schichten des Volkes, vor allem der Arbeiterschaft, die erlahmende nationale Begeisterung wieder anzustacheln und das tiefe Erlebnis vom August 1914 wieder heraufzubeschwören. Dabei gab sie sich den Anschein, als sei sie — trotz ihres Namens — keine Partei im üblichen Sinne, und sie vermochte tatsächlich viele davon zu überzeugen, daß ihre vaterländischen Interessen über den üblichen Interessen einer Partei stünden. Ihren Parteicharakter konnte sie jedoch nicht verbergen. Hinter ihr stand Ludendorffs politischer Einfluß.

Sie stieß sogleich bei ihrem Erscheinen auf den erbitterten Widerstand der Sozialdemokraten, eines Teiles des Zentrums und der Fortschrittspartei, die befürchten mußten, daß ihre am 19. Juli bekundete Mäßigung nun nicht mehr als Ausdruck der Mehrheit des Reichstages angesehen werden würde; sie bewirkte ferner eine zunächst unmerkliche, aber gefährliche innerpolitische Dissoziation, denn weite Kreise der sozialistischen Arbeiterschaft mußten sich durch dieses Auftreten ihrer gehaßten „reaktionären" Gegner in der alten Überzeugung bestärkt fühlen, daß allein der Kampf gegen diese „Reaktionäre" dem Volke Frieden und Sicherheit bringen könne.

Am 24. September trat die neue Partei in Berlin zum erstenmal an die Öffentlichkeit. Auf zwei gleichzeitig abgehaltenen Versammlungen sprachen Tirpitz, Kapp, Johann Albrecht, Ludwig Thoma und rechtsstehende Zentrumsleute. Die national-konservative Mehrheit des Protestantismus spendete begeistert Zustimmung. Den Anfang machte *Traub* in der „Christlichen Freiheit[66])", um bald selbst als Agitator in den Dienst der neuen Partei zu treten — wofür er aus der Fortschrittspartei ausgeschlossen wurde.

In welchem Umfang Pfarrer, einzelne Laien oder ganze Gruppen und Gemeinden der Vaterlandspartei beitraten oder für sie warben, läßt sich schwer genau feststellen. Feststellen läßt sich jedoch, daß dies in bedeutendem Umfang geschehen ist. Die Zurückhaltung der evangelischen Pfarrerschaft gegenüber politischen Parteien und aktivem Eintreten für politische Parteien war in diesem Falle überwunden worden durch die Beteuerung der neuen Partei, keine politische Partei sein zu wollen. Dazu kam noch die Überzeugung, daß kein Parteiinteresse verfolge, wer für das Vaterland und sein Wohl eintrete, sondern das diesem übergeordnete Interesse des gesamten Volkes. In diesem Sinne argumentierte der Schriftleiter des „Deutschen Pfarrerblattes" Pfarrer *Pasche* völlig naiv: „Die Vaterlandspartei will keine politische Partei sein, es ist behauptet

[66]) CF Nr. 39, 1917.

aber nicht bewiesen, daß sie es ist. Tatsachen liegen nicht vor. Wenn neben vielen Konservativen auch Männer der politischen und kirchlichen Linken, wie *Körte*-Königsberg und *Traub*-Dortmund, wenn auch Zentrumsleute für sie in der Öffentlichkeit eintreten, so kann man sie doch nicht eine politische Partei nennen." Im guten Glauben, daß die Vaterlandspartei nicht „in den Kampf und Gegensatz der Parteien eingreifen oder sich selbst zu einer der bestehenden politischen Parteien in Gegensatz stellen" wolle, forderte Pfarrer *Pasche* seine Amtsbrüder auf: „Soweit es irgend möglich ist, wollen auch wir Pfarrer die Deutsche Vaterlandspartei in unseren Gemeinden fördern." Und er fügt hinzu, daß die Abgeordneten des Pfarrervereins der Provinz Sachsen „einstimmig eine dahingehende Bitte an die Amtsbrüder der Provinz Sachsen beschlossen" hätten[67]). Angeregt war diese Empfehlung von Pfarrer *Pasche* selbst[68]). Sie hatte Erfolg, stieß aber auch auf Ablehnung. Eine Anzahl provinzsächsischer Pfarrer bekundete ihre Entrüstung in einer Erklärung, die im Pfarrerblatt wiedergegeben ist, und in der gesagt wird, die Vertreterversammlung des Pfarrervereins hätte kein Recht, über die Vertretung von Standesinteressen hinaus maßgeblich zu politischen Fragen Stellung zu nehmen. Diese Erwiderung, wie auch eine andere, ebenfalls im Pfarrerblatt wiedergegebene, die um der seelsorgerischen Aufgaben der Pfarrer willen sich gegen die offizielle Aufforderung wendete, die Vaterlandspartei zu fördern, stellte es ausdrücklich dem einzelnen frei, ihr beizutreten und für sie einzutreten[69]).

Daß demgegenüber die Anregung, in den Gemeinden die Vaterlandspartei zu fördern, in die Tat umgesetzt wurde, zeigt der Ephoralbericht des Kirchenkreises Brehna in der Provinz Sachsen für 1918, in dem es heißt: „In diesem Zusammenhang muß ich wohl auch die Vaterlandspartei erwähnen, welche ihren Namen davon hat, daß sie das Vaterland über die Partei stellen will. Das ist kein Hineintragen der Politik in das kirchliche Leben, wenn wir in wirtschaftlichem Interesse die Forderung stellen, daß wir einen Frieden erstreben müssen, welcher unsere wirtschaftliche Zukunft sicher stellt. In Brehna, im Amtsbezirk Glebitzsch, in Zörbig und den nächstgelegenen Ortschaften sind Ortsgruppen gegründet worden[70])." Auch im Rheinland kam es zu korporativen Beitritten kirchlicher Kreise zur Vaterlandspartei. In Düsseldorf war es das Presbyterium der Stadt, in Mönchen-Gladbach die Pfarrkonferenz[71]).

Diese Vorkommnisse nahm Martin Rade zum Anlaß, in seinen „Politischen Extravaganzen" auf die Vaterlandspartei näher einzugehen. „Man kann da nur warnen", ruft er aus, und die Vaterlandsliebe, die manche zum Mitmachen

[67]) DPB Nr. 10, 1917 bis Nr. 1, 1918, wo sich die Beiträge zur Diskussion über die Vaterlandspartei finden.

[68]) DPB Nr. 1, 1918 sagt Pasche, daß er selbst auf der Versammlung des Pfarrervereins der Provinz Sachsen am 2. 10. 1917 die Anregung zu dem Beschluß gegeben habe.

[69]) DPB Nr. 11, 1917 und Nr. 1, 1918.

[70]) Zit. nach M. Schian, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg, I, S. 26 f.

[71]) Lt. CF Nr. 44, 1917.

bewege, anerkennend, fährt er fort: „Dennoch sollten die kirchlichen Körperschaften und Vertretungen, die solche Schritte tun und solche Losungen ausgeben, ihre Sinne nicht so ganz der Tatsache verschließen, daß ein ungeheurer Bruchteil unseres Volkes die Deutsche Vaterlandspartei trotz ihrer Versicherung, in den Kampf der Parteien nicht eingreifen und sich zu keiner der bestehenden Parteien in Gegensatz stellen zu wollen, als reine Kampfpartei ansieht und daß die Urheber und Wortführer der Bewegung genügend Anlaß dazu gegeben haben . . . Das Unternehmen ist in seinem Ausgang nur dort verständlich, wo man rücksichtslose Sonderinteressen vertritt. Sonst hätte man es anders angefangen[72])."

Wie *Rade* als Beobachter des Geschehens mahnte und warnte, so auch *Baumgarten*, der „über diesen Ausbund mangelnden politischen Instinkts" verwundert war. Er nahm die Mehrheitsparteien in Schutz gegen das Unterfangen, ihnen „den Makel mangelnder Vaterlandsliebe anzuheften[73])". Rade und Baumgarten gehörten zu den wenigen Protestanten, die den Mut aufbrachten, das Unsinnige am Tirpitz-Kappschen Unternehmen beim Namen zu nennen, und die ihre Sorge nicht verhehlten, daß das Eintreten von Kirchenleuten und Gemeinden für die Vaterlandspartei der Kirche schlimmen Schaden zufügen müsse. Der Argwohn vor allem der sozialistischen Arbeiterschaft traf erneut und mit Recht den Protestantismus, der sich von der sich laut gebärdenden „kleinen und verhaßten Minderheit des Volkes[74])" von seinen wahren Aufgaben ablenken und vor den Wagen chauvinistischer Propaganda spannen ließ.

Das „Protestantenblatt" war bei seiner Werbung vorsichtig und gab sich den Schein der Unparteilichkeit, obwohl auch seine Spalten deutliche Äußerungen im Sinne der „Annexionisten" enthielten. In seiner Nr. 45 brachte es ein großes Inserat der Vaterlandspartei und zugleich eine Bemerkung der Redaktion dazu mit dem Titel „Der kluge Mann baut vor!" Den möglicherweise Entrüsteten wird darin erklärt, daß das Inserat weder Redaktion noch Leser „auf die Gesinnung der Anzeigenden" verpflichte. Das sollten die Entrüsteten bedenken; „Die Zustimmenden werden sich der Anzeige freuen".

---

[72]) CW Nr. 49, 1917.

[73]) Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, S. 312, wo die Kirchliche Chronik der E. F. folgendermaßen zitiert wird: „Man mag über die ‚Vaterlandspartei' in unseren Kreisen verschieden denken. Ich habe, offengestanden, gestaunt über diesen Ausbund mangelnden politischen Instinkts: In einer Zeit, wo wir ‚keine Parteien' kennen sollen, nämlich unter dem Gesichtspunkt ‚national' oder ‚vaterlandslos', den Mehrheitsparteien, gegen die man das Vaterland zu verteidigen sich gedrungen fühlte, den Makel mangelnder Vaterlandsliebe anzuheften, unter dem Vorgeben, die verloren gegangene Einmütigkeit der Nation in der Verteidigung ihrer Rechte und Lebensbedürfnisse wiederherzustellen, eine Partei zu gründen, der aller Wahrscheinlichkeit nach im Falle einer Neuwahl nur eine Minderheit des Volkes zufallen würde, das ist fast so sinnvoll wie jener von über tausend Akademikern unterschriebene Protest gegen die Reichstagsmehrheit, der sofort gegen den Verdacht geschützt werden mußte, als ob er die Auflösung des Reichstages bezwecke. Ich sehe dabei ganz ab von der Verteidigung der Friedensresolution, die Naumann m. E. vortrefflich geführt hat . . ."

[74]) A. Rosenberg, Entstehung . . ., S. 164.

Am stärksten exponierten sich die Stoeckerschen Christlich-Sozialen. In der „Reformation" wurde die Bewegung von Anbeginn an genau verfolgt und ihre vaterländische Gesinnung gepriesen, war doch die neue Partei ganz im Sinne der Gegenerklärung zur Erklärung der fünf Berliner Pfarrer tätig. Der Zeitchronist der „Reformation", Pastor Wilhelm *Philipps*, leidenschaftlicher positiver Kirchenmann und betonter Nationalist[75]), trat sogleich nach der Berliner Veranstaltung werbend für die neue Partei ein: „Nun aber ist's Zeit und Pflicht aller vaterländisch Gesinnten, sich der Vaterlandspartei anzuschließen, Mitglieder zu werben und in ihrem Sinne zu wirken ... Jetzt muß der Beweis erbracht werden, auf welcher Seite die Mehrheit des deutschen Volkes steht. Wer noch nicht Mitglied ist, der melde sich an (Berlin W 10, Victoriastraße 30) und suche andere zur Anmeldung zu bewegen[76])." Alle Verunglimpfung der Gegner der Vaterlandspartei — Philipps nennt sie „die Internationalen aus allen Lagern, die Flau- und Miesmacher, alle die nicht an einen deutschen Sieg glauben oder glauben wollen[77])" — vermochten jedoch nicht die Skeptiker zu den deutschnationalen Zielen, wie sie Philipps vertrat und verkündete, zu bekehren. Bei den Christlich-Sozialen im Siegerland fand die neue Partei jedoch Anklang. Im früheren Wahlkreis Stoeckers, den jetzt sein Schwiegersohn Reinhard *Mumm* vertrat, gewann die Vaterlandspartei rasch Freunde. Der düstere Ernst der reformierten Gemeinschaftsfrömmigkeit, die streitbare Gesinnung, bewährt und geübt im Kampf gegen Liberale und Sozialisten, und die Stoeckersche Formel „Christentum und Vaterland" — das bildete einen günstigen Boden für die Agitation der Vaterlandspartei, die durch eine neue nationale Erweckung drohendes Unheil glaubte abwenden zu können. So trat die 1899 von Berlin nach Siegen übergesiedelte Stoeckersche Parteizeitung „Das Volk" werbend für die Vaterlandspartei ein, rief zu Versammlungen und forderte zum Beitritt auf. Otto *Beckmann*, der nun an Dietrich von Oertzens Stelle die Zeitung leitete, und der als „Bergfrieder" zeichnende Wochenchronist und Freund Stoeckers Jakob *Henrich* vor allem priesen die Vaterlandspartei als die einzige Vertretung der Belange des Vaterlandes an, wurden Mitglieder und führten viele dieser Partei zu[78]).

---

[75]) Vgl. Anm. 77 und bes. 99.

[76]) Die Reformation, Nr. 40, 1917.

[77]) Die Reformation Nr. 49, 1917; in Nr. 42 ist ein von Herzog Albrecht von Mecklenburg, Tirpitz und Kapp unterzeichneter Aufruf der Deutschen Vaterlandspartei abgedruckt, in dem es heißt: „... wir sind weder konservativ noch liberal, weder agrarisch noch schwerindustriell, weder Wehrverein noch alldeutsch: Jeder, der uns helfen will, Deutschland zu erretten, ist uns willkommen ... Schon spricht man von der Zersetzungspartei, die die Mehrheit des Reichstages zersetzen will. Ja, wir wollen aufdecken, daß die Mehrheit vom 19. Juli innerlich zerfallen ist, daß die Urheber des erneuten Friedensangebots die irregeführte Gefolgschaft immer mehr verlieren ... Die Deutsche Vaterlandspartei wird jede Reichsleitung freudig unterstützen, die einen zu Deutschlands Untergang führenden Verzichtfrieden ablehnt und die Fahne des Sieges hochhält!"

[78]) „Das Volk", Siegen, die Monate Oktober und November, bes. Nr. 303.

Die Gegenbewegung gegen die annexionistische Propaganda der Vaterlandspartei setzte um die Jahreswende 1917/18 ein. Damit erreichte die seit Juli 1917 stetig gewachsene innere Spannung im Kampf um die Kriegsziele einen weiteren Höhepunkt. In Friedrich Naumanns „Hilfe" erschien im letzten Heft des Jahres 1917 ein Aufruf des „Volksbundes für Freiheit und Vaterland", dessen Väter Friedrich *Meinecke*, Adolf *Grabowsky* und Ernst *Troeltsch* waren[79]). Als tragende Verbände unterzeichneten den in der „Hilfe" abgedruckten Aufruf die Generalkommission der Gewerkschaften, der Verband deutscher Handlungsgehilfen, der Verein deutscher Kaufleute, der Gesamtverband der christlichen Gewerkschaften und der Ausschuß des deutschen (christlichen) Gewerkvereins[80]). Am 7. Januar 1918 trat der Bund mit einer Versammlung vor die Öffentlichkeit; Ernst Troeltsch hielt die Einführungsrede. Ganz im Sinne der Reichstagsmehrheit trat er ein für einen Verständigungsfrieden ohne Annexionen und Kriegsentschädigungen und forderte eine „Demobilisierung der Geister[81])". Troeltsch, der zu Beginn des Krieges zu den Kritikern der Haltung Rades gehört hatte, vollzog nun die Wendung zur Forderung des Maßhaltens[82]). An Rade, der sich in der „Christlichen Welt" über die Spaltung des Volkes in die zwei Lager der Vaterlandspartei und des Volksbundes beklagte, schrieb er jetzt: „Der Volksbund tut gerade das, was Sie beständig suchen und wollen, eine Moralisierung der Politik, die sich gegen die abstrakte Gewaltlehre wendet, teils aus Rücksicht auf den moralischen Schaden, den das Volk nimmt, teils aus Rücksicht auf das Ausland. Er will dasselbe in seiner Weise wie der Prinz Max (in der Badischen Ersten Kammer) in seiner Rede getan hat, die übrigens auch nicht ohne Zusammenhang mit meiner auf Moralisierung unserer Politik gerichteten Tätigkeit ist[83])." Troeltsch beklagt sich in diesem Briefe weiter über die mangelnde Beteiligung der Protestanten. Sie blieben „wegen ‚Sentimentalität' und ‚zu geringer Forderungen' weg"; bei ihnen herrsche „die Kriegstheologie und die schneidige Annexionspolitik mit der Berufung auf Luther als den nationalen Mann[84])". *Baumgarten*, der Präsident des Evangelisch-Sozialen Kongresses, allerdings, der die Gründung des Volksbundes begrüßte, hebt hervor, daß „lauter Vorstandsmitglieder des Evangelisch-Sozialen Kongresses, durchweg Gesinnungsgenossen in der Durchführung des neuen politischen Kurses", unter den Begründern des Volksbundes seien. Er nennt den nationalliberalen Syndikus des Bauernbundes Dr. Böhme, Professor Francke, Gertrud Bäumer, den Nationalökonom Heinrich Herkner, Oncken, und Dr. Schneemelcher, den Generalsekretär des Evangelisch-Sozialen Kongresses, der dem Arbeitsbeirat

[79]) Die Hilfe, Nr. 52, 1917; vgl. auch Rathje, S. 256.

[80]) Nach mündlicher Auskunft von Prof. Adolf Grabowsky, Marburg.

[81]) Deutsche Politik, Nr. 3, 1918.

[82]) Vgl. oben S. 31.

[83]) Rathje, S. 256.

[84]) Rathje, S. 256 f.

des Volksbundes angehörte[85]). Allerdings, und darin hat Troeltsch recht, steht die konservativ-orthodoxe und nationalistisch gesinnte Mehrheit des Protestantismus dem Volksbund ablehnend und feindlich gegenüber.

Wörtlich übereinstimmend bringt die „Reformation" und die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" die Rezension einer Schrift von Hans Volkelt, „Demobilisierung der Geister? Eine Auseinandersetzung vornehmlich mit Geheimrat Professor Dr. Ernst Troeltsch", mit der sich Troeltsch unter der Überschrift „Anklage auf Defaitismus" in der „Deutschen Politik" auseinandersetzte, wo auch seine Einführungsrede veröffentlicht worden war. In den beiden „positiv-orthodoxen" Blättern wurde die Schrift Volkelts als „eine ausgezeichnete Schrift gegen die krankhafte Losung ‚Frieden um jeden Preis'" gerühmt. Gemeinsam mit Troeltschs Gegnern verlangen die beiden Blätter die „Verhärtung" der seelischen Haltung; nicht zurückschaudern dürfe man davor, daß das Schicksal den zum Sieger bestimmt haben könnte, der „aus der Unerbittlichkeit des Gegners endgültig die großen grausamen Folgerungen zieht[86])". Im Volksbund begann man die drohenden innenpolitischen Gefahren zu erkennen. Die christlichen Gewerkschaften fürchteten die Resignation des Volkes, und die Arbeiterführer — das ließ Carl *Legien*, der sozialdemokratische Gewerkschaftsvorsitzende, Troeltsch wissen — sahen „die Gefahr schwerer Streiks und Aufstände, die Revolution von unten" kommen, während die Vaterlandspartei — Troeltsch bezeichnet sie im Brief an Rade als „eine Klassenpartei im höchsten Grade", die „mit dem ganzen sozialen Einfluß der Konservativen und dem Gelde der Schwerindustrie" arbeite — zusammen mit Ludendorff die Revolution von oben betrieb[87]).

Die Befürchtungen der Gewerkschaftsführung waren nicht ohne Grund. Mitte Januar wurde es in der österreichischen Arbeiterschaft unruhig, und am 28. Januar brach in Berlin der Streik aus. In kirchlichen Kreisen rief das große Bestürzung hervor. Der Boden schien zu wanken, auf dem die evangelische Kirche ruhte; mehr noch: Christentum und Gottesglauben schienen bedroht vom Aufruhr gegen den Staat. Die Situation war zudem auch von der russischen Oktoberrevolution überschattet. Predigten der Streikwochen sprechen von „Vaterlandsverrat[88]), vom Verstoß gegen die Christenpflicht des Gehorsams dem Staat gegenüber"; so heißt es in einer Predigt: „Es steht nicht Himmelspflicht wider Deutschenpflicht[89])", vielmehr stimmten Christentum und Deutschtum gut überein, wenn Gott um den Geist der Zucht gebeten werde[90]).

---

[85]) EF, Nr. 2, 1918.

[86]) Die Reformation, Nr. 22, 1918, AELKZ, Nr. 17, 1918.

[87]) S. Anm. 84.

[88]) Göttinger Predigtbibliothek, 15. Reihe, Heft 1, S. 71. Die Predigt stammt von dem Berliner Pfarrer Bruno Violet, Text: Tit. 2, 11—14; Thema: „Von der Zucht als hoher Pflicht."

[89]) a.a.O. S. 77 f.

[90]) a.a.O. S. 75.

In einer Predigt wird noch deutlicher auf den Januarstreik eingegangen: „Massenausstände, nicht um einer Lohnerhöhung willen, sondern um politischer Ziele und Forderungen willen! . . . Man demonstriert für einen Verständigungsfrieden, ja man fordert in Berlin einen Arbeiterrat nach russischem Muster! Die Politik der Straße nunmehr auch in deutschen Landen . . ., nachdem sie Rußland die Revolution und Anarchie gebracht[91])!" „Unser sittliches Gefühl wird angetastet, die Politik der Straße geht wider unser Gewissen. Denn sie ist wider die öffentliche Ordnung, wider die Grundlagen des staatlichen und volklichen Lebens. Sie gefährdet das Vaterland in der Stunde der Not." Und nach dem Hinweis auf Paulus und dem Lob der obrigkeitlichen Ordnung heißt es dann weiter: „So fürchten wir aus tiefen Gründen unserer Seele heraus, aus der Ehrfurcht vor den Grundlagen des Lebens, daß jede Politik der Straße, jede Störung der öffentlichen Ordnung, daß Umsturz und Aufruhr ein Eingriff in Gottes Leben selber ist. Ruhe ist die erste Bürgerpflicht! Ganz gewiß nicht um unserer Bequemlichkeit, um unseres armen Lebens willen, sondern um der Volksgemeinschaft, ihres Lebens und Bestandes, ihrer Sicherheit und Zukunft, um des großen Gottesgedankens willen, der in ihr zum Ausdruck kommt[92])."

Am 3. Februar predigte der Hof- und Domprediger Bruno *Doehring* über den Text Gal. 6, 7—9. Er sieht die Ursache des Aufruhrs in der Glaubenslosigkeit des Volkes und beklagt sich bitter über die Kirche und Schule, die es nicht vermocht hätten, dem Volke Glaubensfestigkeit zu vermitteln. Die Bedeutung des Vorganges völlig verkennend sagt er, es sei „keine Entschuldigung, daß es vorwiegend Jugendliche waren, die sich an jenen Ausschreitungen beteiligten, sondern es sei der allerschwerste Vorwurf gegen die ‚moderne' Jugenderziehung[93])".

5. Friede mit Rußland — Frühjahrsoffensive im Westen

In den ersten Wochen des Jahres 1918 weckten die russischen Ereignisse im deutschen Protestantismus ein starkes Interesse. Besonders ein Ereignis trug dazu bei. Mitten in die Friedensverhandlungen im Osten hinein unternahm der Schweizer Theologieprofessor und Führer der Religiös-Sozialen Leonhard *Ragaz* eine private politische Aktion. Er sandte zusammen mit anderen sozialistischen Anarchisten an *Lenin* und *Trotzki* ein Telegramm, in dem die Russen aufgefordert wurden, bei den Friedensverhandlungen in Brest-Litowsk keinen Separatfrieden mit Deutschland zu schließen, sondern auf einen allgemeinen sozialistischen Frieden hinzuwirken und von den deutschen Vertretern die Freilassung

[91]) a.a.O. S. 61; diese Predigt (sie hat das Thema: „Die Politik der Straße und die öffentliche Ordnung") wurde von Pfarrer Gustav Mahr, Gießen, gehalten.

[92]) a.a.O. S. 63 f.

[93]) Bruno Doehring, Gedanken zur Gegenwart. Vierte Folge. Ihr habt nicht gewollt. Berlin 1919. (Predigten von Neujahr 1918 bis Totensonntag 1918) S. 54 f.

der beiden inhaftierten Linkssozialisten Adler und Dr. Liebknecht zu verlangen[94]). Dieses an sich bedeutungslose politische Privatunternehmen rief in den Kreisen der deutschen Protestanten heftige Erregung hervor[95]). Unbegreiflich war es ihnen, wie ein evangelischer Theologe, mochte er auch Neutraler und dazu Deutschland gegenüber nicht gerade freundlich gesonnen sein, den Mächten des Aufruhrs und der Revolution, die sich gegen die christliche Ordnung richteten, seine Unterstützung leihen konnte.

Es kündigte sich jedoch auch schon im Hinblick auf die russischen Ereignisse die ernste Frage an, wie sich der Christ zu Idee und Praxis der russischen Revolution verhalten solle. So in einer Predigt, die — am 10. Februar gehalten — noch unter dem Eindruck des Streiks stand. Darin wurde im Blick auf die Schweizer Religiös-Sozialen und das Telegramm Ragaz' dem Gedanken einer Beseitigung der gegenwärtigen Staatsform als einem „Ziel des Christentums" entgegengehalten, daß man dem Kaiser was des Kaisers, und Gott was Gottes geben müsse, denn die Macht des Staates, des jeweils vorhandenen, sei unentbehrlich für den Schutz des Volkes[96]). Das war folgerichtig gedacht und real gedacht. Diese Folgerichtigkeit geriet aber dort in das den Schweizern entgegengesetzte Extrem, wo die „gewaltigen Mächte des Himmels" dazu um Beistand gebeten wurden, den „deutschen Frieden" herbeizuführen.

Nachdem der Friede mit Rußland geschlossen war, erschien in der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" ein Kommentar dazu, der in seiner Maßlosigkeit und geistigen Verworrenheit ein charakteristisches Beispiel der „Kriegstheologie" ist. Da heißt es:

„. . . Friede ohne Annexion und Entschädigung! so war der Beschluß der Menschen. Er war von den Feinden Deutschlands ausgegangen, als das deutsche Schwert ihnen zu schwer wurde. Ungestraft wollten die Wölfe gehaust haben, deutsches Blut vergossen, deutschen Wohlstand verderbt, Wunden geschlagen haben, die auf lange hinaus nicht heilen. Zurückbleiben sollte ein verarmtes geringes Reich, an dem auch fernerhin jedermann seinen Mutwillen üben konnte. Und zum Schmerz vieler wurde das Wort auch in Deutschland aufgenommen; die Kriegsmüdigkeit hatte die Menschen matt gemacht, ließ sie nicht mehr sehen, in welchen Abgrund diese Bahn führen mußte. Aber Gott wollte auch hier anders. Er ließ die Machthaber Rußlands aus dem Taumelkelch trinken, daß sie wie Räuber über die eigenen Völker herfielen, bis diese zuletzt nach deutscher Hilfe riefen. Und aus dem Taumelkelch tranken die russischen Friedensunterhändler, die alle Welt zum Narren hatten und zuletzt den klügsten Streich ersannen, die Verhandlungen abzubrechen. Gerade

[94]) Vgl. LL Nr. 10, 1918; L. Ragaz, Mein Weg, Bd. II, S. 83 f.

[95]) LL Nr. 10, 1918; Göttinger Predigtbibliothek, 15. Reihe, Heft 1, S. 29.

[96]) Göttinger Predigtbibliothek, 15. R., H. 1. Diese am 10. 2. 1918, also kurz nach dem Januarstreik gehaltene Predigt von Pfr. G. Ködderitz hat als Thema: „Christ und Staatsbürger zugleich!"

das war Gottes Stunde. Die Heere Deutschlands rückten hinüber, nahmen Stadt um Stadt, Land um Land, überall als Befreier begrüßt. Und Rußland, das keine Entschädigung geben wollte, mußte in letzter Minute unermeßliche Beute hergeben: 800 Lokomotiven, 8000 Eisenbahnwaggons mit allerlei Schätzen und Lebensmitteln; Gott wußte, daß wir es brauchten. Und weiter brauchten wir Geschütze und Munition, zum letzten Schlag gegen den Feind im Westen. Auch das wußte Gott. So schenkte er uns aus freier Hand, denn Gott ist reich, 2600 Geschütze, 5000 Maschinengewehre, zwei Millionen Schuß für die Artillerie, Gewehre, Flugzeuge, Kraftwagen und ungezähltes andere ... Bezahlt und verfertigt hatten es England und Frankreich, die Empfänger waren die Deutschen. Erst als Rußland das alles hergegeben, durfte es nun und mußte es auch Frieden machen. So war es von Gott beschlossen, ein wahrer Gottesfriede, entgegen allem, was Menschen planten und wollten. Mag es mit den befreiten Randländern werden wie immer, Rußland bekommt sie niemals wieder, und der Schutz und Halt, den sie suchen, wird bei Deutschland sein ..."

„Und wie wird es weitergehen? Was Gott angefangen hat, pflegt er auch zu vollenden; er tut nichts halb. Mit Zuversicht schauen wir auf die bevorstehende Vollendung im Westen; und es dünkt uns wie eine Schändung Gottes, ihm diese Vollendung nicht zuzutrauen. Wenn England noch klarsehende Christen hätte, sie müßten jetzt aufstehen und ihrer Regierung erschreckt zurufen: Genug, der Herr streitet für Deutschland. Vier Völker sind gefallen, die mit England verbunden waren, und jetzt auch das große Rußland. Alles ist anders geworden, als Menschenrat erdachte. So müßten sie sprechen. Und wir warten auf diese Sprache aus dem Munde englischer Christen. Wenn sie nicht kommt, dann, fürchten wir, geht es nach dem Wort wider Pharao: ‚Siehe, ich will das Herz der Ägypter erschrecken. Ich will Ehre einlegen an Pharao und aller seiner Macht, an seinen Wagen und Reitern.' Und diese Ehre war der Ägypter Untergang[97])."

Diese Zeilen sind ausführlich wiedergegeben worden, um die ganze Atmosphäre, die Gesinnung, den völligen Verlust der biblisch-neutestamentlichen Orientierung der lutherischen Kreise im deutschen Protestantismus da, wo es sich um die praktische Bewährung des Glaubens handelte, vor Augen zu führen. Die an den alttestamentlichen Kriegsgeschichten angeregte Phantasie, die sich mit Gott in einem unauflöslichen Bunde glaubte, die Gewißheit, daß Gott so den Sieg austeilen werde, wie ihn „die Deutschen" wünschten, die Verurteilung und Verketzerung derer, die Gott „die Vollendung nicht zutrauen" — das alles ist nicht mehr religiös zu nennen, es ist ein pervertierter Biblizismus, der Geste und Worte der Prophetie zu politischer Agitation benutzte. Als Ludendorff seine große Frühjahrsoffensive im Westen begann, schien es, als sollten die

[97]) AELKZ Nr. 11, 1918.

Optimisten, die begeisterten, annexionsfreudigen Chauvinisten recht behalten, die da glaubten, daß — wie es Hermann *Kremers* in Bonn in einer Predigt sagte — „Gottes Gedanken, Pläne, Kriegsziele mit unserem Volke viel großzügiger, weiter, kühner als die unseren" seien; daß Gott „gegen Wille und Einsicht vieler, die sich klug dünken", Deutschland zwinge, „Erretter und Erlöser vieler Völker zu sein", daß er Deutschland — ob es wolle oder nicht — zwingen werde, die „Führerschaft in Europa in die Hand zu nehmen. Damit wirklich ‚all Fehd ein Ende' nehme und komme der ‚groß Fried ohn Unterlaß' nicht ein Weltfriede, aber Friede soweit das deutsche Schwert reicht und solange es scharf bleibt[98])."

Schon am Anfang des Krieges hatte Pastor D. Wilhelm *Philipps* eine Predigt mit der Überschrift „Deutschland der Vollstrecker des göttlichen Willens" in zehntausend Exemplaren verteilen lassen[99]). Nun schrieb „Kirchlich-Liberal", das Mitteilungsblatt des kirchlich-liberalen Zentralvereins zu Berlin, daß Philipps seine „Anschauungen inzwischen noch weiter ausgebaut, gewissermaßen in ein System gebracht" habe, „insofern als er für alle großen Ereignisse des Weltkrieges Gründe sucht, warum Gott gerade so und nicht anders gehandelt habe". Mit kritischem Geist und feiner Ironie werden die Widersprüche in Philipps' nationalistischer Metaphysik aufgespürt: „Es sind vor allem orthodoxe Kreise, die dem Gedanken huldigen, daß der Krieg eine Strafe nicht nur für uns Deutsche, sondern für die ganze Welt sei, aber zu gleicher Zeit stellen sie sich umgekehrt auf den Standpunkt, daß wir das von Gott auserwählte Volk seien, die ganze und halbe Welt für ihre Sünden zu züchtigen." Belgien wegen seiner Bordellstädte und der Kongogreuel, Frankreich wegen seiner Gottlosigkeit und Unsittlichkeit, Serbien, weil es ein Räuber- und Banditenstaat sei, England wegen Heuchelei, Mammonismus und Völkerausbeutung, Italien und Rumänien wegen ihres Treuebruchs. Der liberale Kritiker referiert weiter: „Warum wollen denn nun die Engländer nicht endlich ein Ende dieses entsetzlichen Mordens machen? Auch hier wieder antwortet Herr Philipps: ‚Sie sollen noch nicht, Gott will es nicht.' Auch die Streikmacher, die ‚Revolutionierung Deutschlands' ist Gottes Werk, weil nämlich ‚Deutschland nicht wollte, wie Gott will'! So hat sich also Gott der unabhängigen Sozialisten bedient, um uns seinen Willen — nämlich die Vernichtung Englands — einzuschärfen . . .[100])."

Die siegesgläubige Stimmung konnte solange aufrechterhalten werden, als die Truppen an der Front noch Erfolge erringen konnten. Als jedoch die Offensive Mitte Juli zusammenbrach und die Oberste Heeresleitung die Fortsetzung des Krieges für aussichtslos erklärte, da vollzog sich bei denen, die bisher völlig unbefangen und ohne Kenntnis der wirklichen Kriegslage die Kriegsbegeisterung

---

[98]) Göttinger Predigtbibliothek, 15. R., H. 1, S. 12 f.

[99]) KL Nr. 4, 1918.

[100]) KL Nr. 4, 1918.

gefördert hatten, ein totaler Stimmungsumschwung. Das trat in den Kirchenzeitungen deutlich hervor. Nachdem bisher aus den Meldungen über die Kriegslage optimistische Folgerungen gezogen worden waren, machte sich nun immer deutlicher Beklemmung, Nervosität und Unruhe in den Wochenübersichten der Kirchenblätter bemerkbar[101]).

6. „Sieg oder Untergang"

Das ganze Gebäude patriotisch-religiöser Voraussagen und Ziele mußte angesichts der Resignation der Heerführung in sich zusammenbrechen. Dabei fehlte der Entwicklung nicht die innere Konsequenz. Wo mit einem religiösen Anspruch das deutsche Reich als der Vollstrecker des Gotteswillens bezeichnet worden war, wo dem Völkerkampf der Anstrich eines Weltanschauungskampfes gegeben worden war, in dem das deutsche Volk die höhere, wertvollere, weil in der Seele begründete Weltanschauung verteidigte gegen die Sittenlosigkeit seiner Feinde, wo schließlich der Glaube gepredigt worden war, daß mit der Niederlage des von der protestantischen Kultur getragenen deutschen Reiches die Weltgeschichte ihr Ende finde, da waren die apokalyptischen Töne, der Glaube, daß nun ein Gericht über Deutschland, das seinen Auftrag an der Welt nicht erfüllt hatte, ja ein Gericht über die Welt hereinbräche, nur folgerichtig. Und ebenso folgerichtig, weil mit der Gerichtspredigt eng zusammengehörig, war auch der Ruf zur Buße, der nun bei den Orthodoxen laut wurde. So predigte *Doehring* von der Kanzel des Berliner Doms angesichts der Krise: „Kehr in dich und tue Buße[102])." Denn das Gericht sei nahe. „Das ist das Gericht, das jetzt handgreiflich nahe über die Welt geht", erläuterte er die Zeitereignisse. „Wie lange ihr Mechanismus sich noch dreht, steht dabei ganz außer Frage, aber ob er eine beseelte oder eine entseelte Menschheit mit sich führt, das steht zur Entscheidung[103])."

Die Parole gegen den Mammonismus hatte auch der Kaiser ausgegeben. *Doehring* zitierte ihn in einer Predigt: „Entweder soll die preußisch-germanische Weltanschauung: Recht, Freiheit, Ehre und Sitte — in Ehre bleiben, oder die angelsächsische, das bedeutet: dem Götzendienst des Geldes verfallen . . . Diese beiden Anschauungen ringen miteinander, und da muß die eine unbedingt überwunden werden." — Soweit der Kaiser. Doehring sagte dazu: „ . . . wir Deutsche sollten einmütig und einhellig hinter diese Auffassung unseres Kaisers treten! Dann würde es uns nämlich deutlich werden, warum dieser Krieg nicht durch einen geschickten diplomatischen Vergleich geendet werden kann, in dem es weder Sieger noch Besiegte gibt — warum er vielmehr so ausgehen muß, daß der eine

[101]) Besonders deutlich ist das in der AELKZ, der Reformation, der Evangelischen Kirchenzeitung, aber auch im Protestantenblatt.

[102]) Bruno Doehring, Ihr habt nicht gewollt, S. 190; Die Predigt ist gehalten worden am 8. 9. 1918, Text: Gal. 2, 20, und ist betitelt „Die Erfassung der Seele".

[103]) a.a.O. S. 199.

gesiegt hat und der andere besiegt ist." „. . . es geht um den Sieg des deutschen Geistes, um die deutsche Weltanschauung. Darum ist der Kampf so verbissen . . .[104])."

Das Charakteristische an dieser Gerichts- und Bußstimmung war, daß die Elemente der religiös-nationalen Überzeugung, das Bewußtsein der Höherwertigkeit, der Glaube an den Sendungsauftrag durch das Gericht nicht in Frage gestellt wurden. Die Erkenntnis, daß der „Volksgott" der religiös-nationalen Anschauung nicht der richtige Gott war[105]), fand wenig Widerhall.

Zu Gericht und Buße kam noch ein drittes „endzeitliches" Element hinzu. Der Schriftleiter der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung", Pastor Wilhelm *Laible*, nannte es, wenn er die Frage stellte: „Bleibt noch eine Hoffnung in dieser schweren Zeit?" Nicht mehr hoffen hieße, „aus dem Christentum herausfallen". Vier Hoffnungen hat er: 1. daß Gott das Wunder tun könne, die große Macht der Feinde zu zertrümmern; 2. daß Gott, der die Herzen der Menschen wie Wasserbäche lenkt, die Feinde dazu bewegen könne, „freundlich" mit Deutschland zu reden; 3. daß, wenn Gott schon das deutsche Volk demütige, „er es zu einer größeren Zukunft erziehen" wolle; 4. schließlich sei es nicht die Weise Gottes, die Mächte des Geldes, des Unrechts und der Lüge siegen zu lassen über das „Vertrauen auf Gott, die Hoffnung auf seinen Beistand". „Stellt er diese Weise ab, so stellt er die Weltgeschichte ab, und die Weissagung kommt zur Erfüllung: ‚Wenn die Ungerechtigkeit wird überhand nehmen'[106]) . . ."

Die *profane* Konsequenz dieser in sich geschlossenen, sich aber selbst von der Krise ausschließenden „Weltanschauung" war schließlich in weiten protestantischen Kreisen die Parole „Sieg oder Untergang[107])". So ist es auch verständlich, daß in den letzten Tagen des Kaiserreichs, als die Regierung Verhandlungen über einen Waffenstillstand mit dem amerikanischen Präsidenten anknüpfte, auch von Pastoren zum letzten Verzweiflungskampf aufgefordert wurde und daß in den Tagen um das Reformationsfest 1918 Luthers aggressive Sprache dazu herhalten mußte[108]).

---

[104]) a.a.O. S. 139 ff. Predigt vom 23. 6. 1918, überschrieben: „Der Sieg der deutschen Weltanschauung"; Text: Matth. 16, 26.

[105]) Sie spricht Frhr. von Rechenberg, Marburg, in Nr. 43, 1918 der EKZ aus.

[106]) AELKZ Nr. 43, 1918; ähnlich auch D. Bard in AELKZ Nr. 18, 1918.

[107]) Vgl. Anm. 114—116, außerdem: Korrespondenzblatt Nr. 41, 1918.

[108]) Braunschweiger Sonntagsblatt Nr. 41, 1918 bringt einen Aufruf der evangelischen Geistlichkeit der Stadt Braunschweig vom 9. 10. 1918: „An unsere evangelischen Mitbürger. Unser Vaterland steht in den schwersten Entscheidungsstunden. Unruhig schlagen die Herzen. Ungeheuer ist die Spannung. Die Entschlüsse, die von unserer Regierung und von unseren Gegnern gefaßt sind und gefaßt werden, sind entscheidend für unsere, unserer Kinder, unseres ganzen Volkes Zukunft. Nun gilt's: ‚Eine feste Burg ist unser Gott'. Denn in solchen Zeiten haben wir die stärksten Kräfte der Sammlung und Heilung nötig, die es gibt. Die Herzen in die Höhe! Wir müssen uns demütigen vor dem, der stärker ist als aller Völker Macht. ‚Mit unserer Macht ist nichts getan!' Darum ergeht an alle unsere evangelischen Gemeindegenossen die Aufforde-

Nur wenige hatten den Mut, die Aussichtslosigkeit der Lage einzugestehen und daraus die Konsequenzen zu ziehen. Beispielhaft für diese Haltung ist der Herausgeber des „Braunschweiger Sonntagsblattes", Pastor H. E. *Schomburg*. Er warnte davor, angesichts der unübersichtlichen Lage einfach von Verrat und Treulosigkeit zu reden und das Friedensangebot des neuen Reichskanzlers Prinz Max von Baden mit den Worten abzufertigen: „Hoffentlich wird's abgelehnt[109])." Vielmehr sollte man „im Zusammenbruch schon an das Aufrichten neuer Grundmauern" denken. Der „scheltende Luther" dürfe „in diesen Unglückszeiten gerade nicht zum Vorbild dienen[110])".

Allen, die davon überzeugt waren, daß es nur Sieg oder Untergang geben könne, war der Gedanke an einen neuen Anfang jedoch unvollziehbar. Wo das Ende in globalen Ausmaßen gesehen wurde, konnte es nichts Neues geben. Vor ihnen und in ihnen brach tatsächlich eine Welt zusammen, die Welt, in der „Deutschtum und Christentum", Preußen-Deutschland und Protestantismus zu einem „innigen Bund" verschmolzen waren, die sich aber mit der politischen Realität nicht im Einklang befand. Diese Welt hatte als der höchste Ausfluß preußisch-deutschen Wesens gegolten, als die Verkörperung der sittlichen Weltidee, die *Fichte* der deutschen Nation in seinen Reden vorgestellt hatte[111]). Friedrich *Naumann*, der sich zu dem „deutschesten und dem freiesten Menschen" Fichte bekannte[112]), war nun davon überzeugt, daß „die Entwicklung Fichtes von 1806 jetzt rückwärts" durchgemacht werden müsse[113]).

Eine solche Revision fiel den nationalistischen Protestanten schwer, ja sie war ihnen fast unmöglich. Sie nahmen ihre Ideale aus dem Kaiserreich mit in die Republik; sie forderten in letzter Stunde den Verzweiflungskampf gegen die Entente. Selbst Otto *Baumgarten*, Nationalliberaler zwar, aber kein Freund der Annexionspropaganda, mahnte noch in einer Predigt in Kiel am 20. Oktober zum „trotzigen Vertrauen auf den Sieg des deutschen Geistes". Den militärischen Verzweiflungskampf lehnte er aber in derselben Predigt entschieden ab:

„Man hört jetzt oft die hochtönende Phrase: ‚Lieber mit Ehren untergehen als in Schande weiterleben.' Es ist nur so furchtbar schwer, daß wir nicht bloß für uns selbst, auch für Kinder und Kindeskinder zu entscheiden haben und daß

---

rung: Stellt Euch am kommenden Sonntag in allen evangelischen Kirchen ein. Wir wollen in der Gemeinschaft unseres Glaubens durch Gottes Wort uns heiligen und stärken lassen. Wir wollen uns von Gott solche Kraft erbitten, daß wir sprechen können: ‚Und wenn die Welt voll Teufel wär'!' Denn wir sind nicht verloren, weil wir nicht von Gott verlassen sind. Auch in der schwersten Demütigung dürfen wir des Glaubens leben: ‚Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein!' Es gilt noch immer das Lutherwort: ‚Das Wort sie sollen lassen stahn!'" — Vgl. auch Evang. kirchl. Sonntagsblatt für Siegerland und Wittgenstein, Nr. 44/45, 1918.

[109]) a.a.O. Nr. 41, 1918.

[110]) a.a.O. Nr. 44, 1918.

[111]) S. o. S. 17.

[112]) Theodor Heuß, Friedrich Naumann, S. 415.

[113]) a.a.O. S. 562.

diese nicht einfach untergehen können, — ein ganzes Volk kann einfach nicht untergehen —, sondern eine Last, ein entsetzliches Elend durchs Leben zu tragen haben, wenn wir einen aussichtslosen Verzweiflungskampf auf uns nehmen[114]). In der von ihm herausgegebenen „Evangelischen Freiheit" warnte er die „protestantischen kirchlichen Kreise", die sich „während des Krieges regelrecht auf der verkehrten Seite befanden", eindringlich vor „unbedachter Gefühlspolitik".[115]) Er sah noch eine andere Gefahr durch die Redensart „In Ehren untergehen" — „auf wie vielen protestantischen Kanzeln mag sie in diesen Tagen gutgläubig wiederholt sein!" — heraufbeschworen, die Gefahr der Revolution: „Man möge in unseren Kreisen ... sehr ernstlich mit der Sorge sich beschäftigen, ob nicht ein an der Kriegsmüdigkeit des Volkes und seiner mangelnden Überzeugung von noch möglichem Erfolg abprallender Appell an sein nationales Ehrgefühl die Gefahr der Revolution so nahe bringen wird, daß sie mit Händen zu greifen ist[116])." Als das Heft, in dem diese Sätze standen, herausging, war die Revolution bereits da.

7. Demokratie und Parlamentarismus: Die Verfassungsreform unter dem Reichskanzler Prinz Max von Baden und ihr Echo im deutschen Protestantismus

a) Der Weltkrieg hatte in seiner Endphase, in der die ersten Sturmzeichen revolutionärer Erschütterungen am Horizont sichtbar wurden, immer stärker den Charakter einer weltanschaulichen Auseinandersetzung erhalten, die noch nicht mit dem schon genannten Gegensatz von deutscher, aus der Tiefe der Seele und des Gemüts begründeter Weltanschauung auf der einen und feindlicher, „dem Götzendienst des Geldes verfallener" auf der anderen Seite erschöpfend umschrieben ist. Wenn auf den Kanzeln der evangelischen Kirchen vom Sieg der deutschen Weltanschauung über die der Kriegsgegner Deutschlands gepredigt wurde, so war das nur sehr vordergründig und ungenau. Im Grunde konnte es gar nicht um einen solchen Sieg gehen, sondern nur um eine erbitterte Verteidigung des konservativen, „organischen" Staatsgedankens gegen die demokratische Idee, die der amerikanische Präsident Wilson als Apostel der Demokratie in seinen Reden pathetisch verkündigte.

---

[114]) Otto Baumgarten, Predigten aus der Revolutionszeit, S. 37; es handelt sich um die Predigt vom 20. 10. 1918.

[115]) EF Nr. 11, November 1918. Zit. nach Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 350 f. Mit dem Wort ‚unbedachte Gefühlspolitik' wendete er sich namentlich gegen Traub und gegen die, die es „für ihre heilige Pflicht halten ..., zum letzten Endkampf aufzufordern", mit so hochklingenden Worten wie: ‚Lieber in Ehren untergehen, als in Schande leben' oder ‚Lewer dod als Slav' ..."

[116]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 352 f.

Was die konservativen kirchlichen Kreise beunruhigte, war die Befürchtung, Demokratie und Parlamentarismus würden den sittlichen Verfall des Volkes, den der Krieg mit sich gebracht hatte, nur noch verschlimmern. Ihrer Überzeugung nach konnte dem nur die Erhaltung der konservativen Gesellschaftsverfassung abhelfen. Deshalb sahen sie in den Parteien, die der Reichstagsresolution vom Juli 1917 zugestimmt hatten, einen dem äußeren Feind gleichzustellenden Gegner, auf den das polemische Schlagwort „international" angewendet wurde.

Gegen diese Parteien, Zentrum, Sozialdemokratie und Fortschrittliche Volkspartei, kündigte das „Kirchliche Wochenblatt für die evangelischen Gemeinden Breslaus" eine Predigt an mit dem Thema „Christen an die Front im Kampf gegen den schlimmsten Feind, die schwarz-rot-goldene Internationale" — eine Predigt, die laut Ankündigung des Blattes „im Geiste und im Sinne der deutschen Vaterlandspartei" gehalten werden sollte[117]).

Mit dem Thema dieser Predigt klang zum ersten Male die Parole auf, mit der nach der Revolution kirchliche Kreise gemeinsam mit deutschnationalen Agitatoren die Weimarer Republik zu diskreditieren suchten. Hinter dieser Bezeichnung verbarg sich nicht nur die politische Frontstellung gegen den Katholizismus, die Sozialdemokratie und die Juden; sie richtete sich grundsätzlich gegen den Geist der liberalen Revolution von 1848, gegen den Geist Rousseaus und die „Ideale der Französischen Revolution".

Wilhelm *Schubring* schrieb im Februar 1918 im „Protestantenblatt" in einem Aufsatz „Die Ideale der Demokratie":

„Wir müssen unsere Seelen und die Seelen unserer deutschen Brüder losmachen von den Idealen von 1789, wir müssen uns statt für ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit' begeistern für die deutschen protestantischen Ideale, wie ich sie zu kennzeichnen suchte mit den Worten: Wachstümlichkeit, Selbstverantwortlichkeit, Gliedbewußtsein[118])!" An die Stelle Rousseaus wollte Schubring *Darwin* und *Nietzsche* gesetzt haben, deren Gedanken „im deutschen Volk durchschlagende Kraft bewiesen" hätten[119]). „Es hieße nur Liebe mit Mitleid verwechseln, wenn die christliche Liebe ohne weiteres in Gegensatz zu Darwins harter Auffassung vom Kampf ums Dasein" gestellt würde[120]). Fürchteten die Liberalen im Protestantenverein vor allem eine Beeinträchtigung der nationalen Tugenden

---

[117]) Lt. CW Nr. 39, 1918, wo Rade kommentierte: „Wenn das nicht grober Unfug ist! So würdigt man Kirche und Kanzel herab zu Stätten des politischen Parteikampfes. Würde das im Dienste anderer Richtungen geschehen, würden wir uns ebenso dawider empören . . ." LL, das gleichfalls die Breslauer Predigtankündigung erwähnte, schrieb dazu: „So müssen wir es machen . . ., um von Gott verlassen zu werden." — Einer Anmerkung im LL ist zu entnehmen, daß die angekündigte Predigt offenbar nicht gehalten worden ist.

[118]) PB Nr. 7, 1918; der Aufsatz von Schubring geht über mehrere Nummern und beginnt in Nr. 1, 1918.

[119]) PB Nr. 1, 1918.

[120]) PB Nr. 1, 1918.

durch die Einführung demokratischer Neuerungen, so sahen die konservativen protestantischen Kreise mit der Demokratie eine direkte Gefahr für das Christentum heraufziehen. Die Kriegspropaganda hatte das ihre geleistet, um im Volke den Gedanken zu verbreiten, daß das Christentum der westlichen Demokratien nur ein heuchlerischer Vorwand für ihre unmenschlichen Kriegsziele sei.

Dadurch wurde die Frage, ob und wie das Christentum mit demokratischen Staatsformen in ein der Kirche zuträgliches Verhältnis kommen könne, zusätzlich belastet. Die moralischen Verurteilungen der westlichen Demokratien mußten auch diejenigen protestantischen Kreise schwer belasten, die zwar eine Demokratisierung befürworteten, aber stets deutlich gesagt hatten, daß sie nicht daran dächten, einfach die demokratischen Formen der westlichen Demokratien für Deutschland zu empfehlen[121]). In dieser Verurteilung zeigte sich aber der Gegensatz zwischen der lutherischen Auffassung von der sozialen Gestaltung des Staates, die in Deutschland das politische Leben geprägt hatte, und den aus Calvinismus und Täufertum herausgewachsenen politischen Ideen, die ihre Ausgestaltung in den westlichen Demokratien gefunden hatten. Was waren die Folgen, die aus einer demokratischen Umgestaltung der konservativ-patriarchalischen Monarchie für die Kirche erwachsen mußten? Die enge Verbindung der Kirche mit dem Staat, ihr Rückhalt am Staat mußte in dem Maße schwächer werden, in dem der Einfluß der Konservativen in der Staatsführung zurückging; der Staat würde nicht mehr der Anwalt der evangelischen Kirche in der Öffentlichkeit sein wollen und können; vor allem aber würde der bisherige erzieherische Einfluß der Kirche, wie ihn die Schulverfassungen garantierten, durch eine demokratische Reform, die den Parteien des Parlaments größeren Einfluß auf die Gesetzgebung gewährte, auf ein äußerst geringes Maß zurückgedrängt, wenn nicht gar ganz beseitigt werden.

Nur so ist die erbitterte und leidenschaftliche Polemik der bekenntnistreuen Gruppen gegen die Bestrebung, die Bismarckische Verfassung im demokratischen Sinne zu ändern und das preußische Dreiklassenwahlrecht zu beseitigen, in seiner ganzen Schwere zu verstehen. Treffend und bündig hat der christlich-soziale Pastor *Stuhrmann* die Haltung dieser Gruppen formuliert: „Vom Standpunkt unserer christlichen Weltanschauung stemmen wir uns gegen die demokratische Welle der Jetztzeit. Jede Demokratisierung des Staates bedeutet im Grunde auch eine Entchristlichung des Volkes. Wir Christen bleiben *Reaktionäre von Gottes Gnaden* im Sinne einer Rückentwicklung unter das Kreuz von Golgatha[122])."

Mit ihrer entschiedenen Ablehnung der demokratischen Reformen gerieten die konservativen Protestanten in einen merkwürdigen Widerspruch zum Kaiser, der ja in seiner Osterbotschaft 1917 eine Reform des preußischen Wahl-

[121]) Siehe oben S. 36ff; ferner Rathje S. 248.

[122]) Zit. nach PB Nr. 1, 1918.

rechts in Aussicht gestellt und auch danach wiederholt die reformerischen Absichten bekräftigt hatte. So wenig nun die preußische Wahlrechtsreform in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Forderung nach einer parlamentarischen Reichsregierung stand, so bildete doch beides einen politischen Komplex. Darauf weist Adolf *von Harnack* in einem Bericht hin, den er dem Chef des kaiserlichen Zivilkabinetts v. Valentini gab, als Reichskanzler Michaelis zurücktrat. Harnack wünschte damals einen Mann als Kanzler, „der die Wahlreform überzeugt, stark und schnell zur Durchführung bringt". „Den ‚Parlamentarismus' — übrigens in Wahrheit ein schillernder Begriff — werden wir — sofern er unseren monarchischen Traditionen widerspricht — m. E. am sichersten vermeiden, wenn wir ihn jetzt nicht durch Zögern und Unwilligkeit großziehen helfen. Macht die Regierung aber jetzt nicht die Wahlreform oder nur halb und zögernd und unwirsch, stellt sie sich nicht an die Spitze der Bewegung und findet sie nicht das Wort und die Tat, die das zu Schaffende als ihren freudigen Willen bekundet —, so ist nicht abzusehen, welches Unglück entstehen wird[123])."

Harnack erkannte die staatspolitische Notwendigkeit der Reform in ihrem vollen Ausmaß. Dabei stand er als ein „nach Überlieferung und geschichtlichem Studium durch und durch konservativer Mann", als den er sich bezeichnete, nicht im Verdacht, mit umstürzlerischen Ideen zu sympathisieren. Von den kirchlich-konservativen Kreisen unterschied ihn aber seine Einschätzung der Sozialdemokratie als einer „radikalen Reformpartei", deren „Führer ... selbst in der Tiefe ihr preußisch-monarchisches Herz entdeckt haben[124])", während die bekenntnistreuen Lutheraner und die Positiven die religionsfeindliche Gesinnung der Sozialdemokratie fürchteten und im Interesse der Rechtgläubigkeit der Kirche in der „Kreuzzeitung" und im „Reichsboten" forderten, die Wahlrechtsfrage mit politischen Machtmitteln zu lösen[125]).

Ähnlich wie Harnack dachte Rudolf *Otto*, nationalliberaler Abgeordneter im preußischen Landtag, wo er sich entschieden für eine baldige Wahlrechtsreform einsetzte. Nach der Osterbotschaft des Kaisers forderte Otto in der „Deutschen Politik", die Reform zwischen Pfingsten und dem Herbst 1917 durchzuführen, da unter dem Burgfrieden der Parteien niemand die noch freie Initiative der Regierung ablehnen könnte. Dadurch würde auch der Friedensschluß erleichtert und der gegnerischen Propaganda ein wesentliches Argument genommen[126]).

Wie stark jedoch der kirchliche Widerstand gegen die Wahlrechtsreform war, zeigt eine Throneingabe von 454 westfälischen Pfarrern und Superintendenten an den Kaiser. Darin wird nicht nur die Sorge um die Erhaltung der christlichen Lebensauffassung, sondern auch die Befürchtung ausgesprochen, daß die Ein-

[123]) A. v. Zahn-Harnack, A. v. Harnack, S. 456.

[124]) Ebenda.

[125]) Lt. PB Nr. 39, 1918.

[126]) Deutsche Politik, 1917, S. 669 ff. und 955 ff.

führung des „gleichen" Wahlrechts die antichristlichen Kräfte stärken und die konfessionelle Schule gefährden werde. Die westfälischen Pfarrer und Superintendenten wandten sich deshalb „an den Schirmherrn der preußischen Landeskirche mit der alleruntertänigsten und vertrauensvollen Bitte: Eure Majestät wollen huldvollst geruhen, alles, was in Eurer Majestät Macht steht, zu tun, um die konfessionelle Volksschule zu erhalten[127])". Das Protestantenblatt, das gegen „Kreuzzeitung" und „Reichsboten" den Machtgedanken in der Innenpolitik ablehnte[128]), kommentierte diese Throneingabe mit den Worten: „Müssen denn alle Dummheiten in der Geschichte der Kirche doppelt und dreifach gemacht werden? ... Man gibt den Kirchengegnern die Waffe in die Hand zu sagen: Die Pfarrer suchen den König zum Wortbruch zu verleiten[129])!"

Die Schlagworte, mit denen die demokratischen Bestrebungen bedacht wurden, hießen: „Masse", „Massenherrschaft", „Herr Omnes". So übte die „Evangelische Kirchenzeitung", das von E. W. Hengstenberg begründete Organ der Vereinigung Evangelisch-Lutherischer innerhalb der preußischen Landeskirche eine scharfe Kritik an der Wahlrechtsvorlage. Unter der Überschrift „Massenherrschaft" fragt sie: „Ob das Vertrauen, welches die Regierung in so unbegrenztem Maße zeigt, seine Rechtfertigung finden wird?" Es wird bezweifelt: „Wer möchte es nicht wünschen und erbitten. Aber irgendeine Bürgschaft dafür dürfte keiner übernehmen wollen." Das Argument, daß die Kriegsleistung des Volkes die Gewährung größerer Rechte an der politischen Mitverantwortung rechtfertige, wollte die „Evangelische Kirchenzeitung" nicht gelten lassen; denn diese Leistungen seien eine Frucht der monarchischen Tradition und der preußischen Beamten- und Heeresorganisation[130]).

Die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" ließ sich in ganz demselben Sinne vernehmen. Besorgt fragt in ihr der Schweriner Pfarrer D. Bard: „Werden wir die kraftvolle Monarchie, welche unserem Volk zu seinem Aufstieg verholfen hat, behalten? oder werden wir sie trotz aller bitteren Erfahrungen, welche die Blätter der Geschichte berichten, und trotz des lauten ‚Wehe', welches unser großer Dichter über alle die ausruft, ‚die dem ewig Blinden des Lichtes Himmelsfackel leihen', welche ‚nur zünden' kann und ‚Städte und Dörfer einäschert', eintauschen gegen Parlamentarismus und Demokratismus? vielleicht um die Diktatur von Männern, wie unsere Feinde sie besitzen, eines Wilson, Lloyd George, Grey, Poincaré, Clemenceau zu gewinnen?, welche ihre Wolfsnatur mit dem Schafskleid widerlicher Scheinheiligkeit decken und ihre eigenen Völker zugrunde richten![131])" Den kirchlichen Gegnern der Reformen ging es um die Aufrechterhaltung der ständisch-patriarchalischen Gesellschafts-

[127]) Abgedruckt im PB Nr. 12, 1918.

[128]) Nr. 39, 1918.

[129]) PB Nr. 12, 1918.

[130]) EKZ Nr. 19, 1918.

[131]) AELKZ Nr. 18, 1918.

ordnung. Ihre „festen Pfeiler" würde das „radikale Wahlrecht zersetzen" und dadurch „die Leistungsfähigkeit unseres Volkes" bedrohen[132]).

Viel gewichtiger als dieser Grund der Ablehnung waren jedoch die Befürchtungen für den Bestand der Kirche, die „als Volkskirche von allen wichtigen Bewegungen des völkischen Lebens in Mitleidenschaft gezogen" werde. Das „Gespenst der Massenherrschaft" sei „für die Kirche noch sehr viel bedrohlicher" als für den Staat; Gleichgültigkeit und Feindschaft gegen das Christentum brächten dem Christentum die Gefahr, „seinen allgemeinmenschlichen Charakter zu gefährden, es auf den Standpunkt einer Volksreligion herabzudrücken, auf dem es sein göttliches Wesen verlieren und seine volkserneuernde Kraft einbüßen würde[133])". So die „Evangelische Kirchenzeitung", so auch D. Bard in der AELKZ: „Wir müssen mit Ernst darauf bedacht sein, die Giftquellen zu verstopfen, und vor allen Dingen das Evangelium bezeugen als die einzige Heilsquelle für Zeit und Ewigkeit. Wenn wirklich der Herr ‚Omnes', wie Luther sagt, wenn die Massen das Wort kriegen, wenn wirklich der Parlamentarismus die Zügel des Regiments in die Hände bekommen sollte, dann wird zweifellos der Sturm sich sonderlich gegen die Kirche Gottes richten, wir gleiten in die Niederung unserer Nachbarn im Westen und im Osten, und es steigert sich der Kampf wider die christliche Schule und Kirche[134])."

Ja selbst auf die innerkirchlichen Verhältnisse wurden Rückwirkungen befürchtet, man wird sagen können, nicht ohne Grund. Den Liberalen, die in den Jahren zuvor schon eine Umgestaltung des kirchlichen Wahlrechts gefordert hatten, mußte eine fortschrittliche politische Bewegung im Staat neuen Mut machen, ihre kirchenpolitischen Wünsche mit mehr Nachdruck zu vertreten; es war ja im Grunde der gleiche Gegner, der den innenpolitischen wie den innerkirchlichen fortschrittlichen Bestrebungen entgegenstand. Der aber fürchtete mehr noch als das allgemeine und gleiche Wahlrecht im Staat die Umgestaltung des kirchlichen Wahlrechtes „im Sinne allgemeiner Gleichmacherei", denn das „würde die Kirche einer sozialdemokratisch-liberalen Mehrheit ausliefern", und dabei würde die Bekenntnisgrundlage verschwinden. „Die Rücksicht auf die große Menge" habe bisher schon „auf das ganze Leben der Kirche einen Einfluß ausgeübt, der mit ihrem christlichen Wesen oft in Widerspruch geraten ist[135])".

Die *Gemeinschaftskreise* lehnten ebenfalls mit aller Entschiedenheit die demokratischen Bestrebungen in Preußen und im Reich ab. Im evangelischen Wochenblatt „Licht und Leben" wurde bis zum Herbst 1918 immer wieder über die Behandlung der preußischen Wahlrechtsvorlage berichtet. Dabei unterschied sich die gemeinschaftschristliche Einstellung dazu grundsätzlich nicht von der der übrigen Gegner der preußischen Wahlrechtsänderung und der Demokrati-

[132]) EKZ Nr. 19, 1918,

[133]) Ebenda.

[134]) AELKZ Nr. 19, 1918.

[135]) EKZ Nr. 18, 1918.

sierung und Parlamentarisierung im Reich. Auch die Gemeinschaftskreise argumentierten damit, daß die moderne Demokratie aus dem Geiste der Französischen Revolution geboren sei und mit ihrer Gleichheits- und Freiheitsforderung dem Geiste des Christentums und der göttlichen Ordnung zuwiderlaufe.

In einem allerdings unterschieden sie sich von den orthodoxen Kirchenkreisen vollkommen, und das ist auch verständlich bei der Eigenart ihrer Tradition und Frömmigkeit, mit der sie sich immer gegenüber der Betonung des Amtes zu behaupten hatten. Zumal in den gemeinschaftschristlichen Kreisen des Rheinlandes um Barmen, Elberfeld und Wuppertal bis hin in den westfälischen Raum macht sich dieser Ausfluß des Reformiertentums bemerkbar, der ihnen einen demokratisch anmutenden Zug verlieh, der sich nicht nur in der Presbyterialverfassung der Gemeinden ausdrückte, sondern auch in einer regen Laienaktivität. Dem Christentum selbst sprachen sie einen gewissen demokratischen Zug zu, der aber allein für das Leben innerhalb der Gemeinschaft Geltung haben sollte, nicht für den politischen Bereich[136]).

Bei aller mehr oder weniger deutlichen Verschiedenheit der Argumentation und theologischen und kirchenpolitischen Unterschiedlichkeit, die in der protestantisch-antidemokratischen Front vom Nationalprotestantismus über das orthodoxe Luthertum bis hin zu den Gemeinschaftskreisen herrschte, spielte überall das grundsätzliche, allerdings verschieden motivierte Argument, daß die Ideale der französischen Revolution — Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit — verwerflich seien, die tragende Rolle.

b) Bisher ist diese Argumentation, die Ideal wider Ideal stellte, als „weltanschaulich" bezeichnet und in ihrer Erscheinungsform zusammenfassend dargestellt worden. Entkleidet man sie jedoch dieses Habitus, den sie sich selbst gab, dann bleibt die noch gewichtigere innenpolitische Auseinandersetzung um die gesellschaftliche Gestaltung des Staates übrig, wobei der „weltanschauliche" Habitus als die ideologische Seite dieser Auseinandersetzung erscheint. Drei große Problemkreise lassen sich aus dieser Auseinandersetzung um die gesellschaftliche Gestaltung des Staates herausschälen: 1. Evangelische Kirchen und demokratischer Staat, 2. Demokratie und monarchisch-aristokratische Staatsordnung, 3. innerkirchliche Ordnung und Demokratie. Was zu diesen Themen vor den innerpolitischen Veränderungen unter dem Reichskanzler Prinz Max von Baden im Oktober 1918 und vor dem Ende der Monarchie geschrieben und gesagt wurde, ist durch die Revolution in seiner Bedeutung nicht beeinträchtigt worden. Demgegenüber trat selbst das Thema „Sozialismus" an die zweite Stelle sosehr auch die Frage berechtigt ist, ob nicht die Sozialismusdebatte im Protestantismus mit einem größeren Aufwand geführt wurde.

1. In der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift", die den Altlutheranern nahestand, erschien im Juli 1918 ein „Die evangelische Kirche und der demokratische

[136]) LL Nr. 28, 1918.

Staat" betitelter Aufsatz. Sein Verfasser, Friedrich Koch, ist Jurist. Er beginnt mit dem Eingeständnis: „Ohne Zweifel ist durch die Wendung, die die innere deutsche Politik im Jahre 1917 genommen hat, die Frage der demokratischen Staatsform auch für Deutschland zeitgemäß geworden. Und für niemanden ist es mehr eine Lebensfrage, welchen Weg die deutsche Politik nehmen wird, als für die evangelische Kirche; denn ihr Bestehen ist überall aufs innigste mit dem Wesen des Staates verbunden[137])." Es mutet — gegenüber den schweren Befürchtungen, die in der Kirche erwacht waren — geradezu optimistisch an, wenn Koch schreibt: „Es wird sich zeigen, daß theoretische Erörterungen und der Streit um Ideen und Grundsätze uns wenig zu beunruhigen brauchen. Nicht die Idee erzeugt eine politische Bewegung, sondern die Theorie entwickelt sich unter dem Einfluß der Tatsachen. Ein theoretisches System ist leicht aufzustellen und konsequent durchzuführen. Aber wie und wo es praktisch angewendet wird, hängt von den Machtfaktoren ab, auf die das menschliche Denken viel weniger Einfluß hat, als man vielfach meint. Wir werden diese Anschauung an der Theorie der Trennung von Kirche und Staat bestätigt finden[138])."

Und noch eine weitere erstaunliche Leistung vollbringt der Verfasser. Er schildert knapp und völlig sachlich, „was in anderen Ländern der demokratische Staat für die evangelischen Kirchen bedeutet[139])", und läßt der Besinnung über die deutschen Verhältnisse kurze Untersuchungen über die englischen, amerikanischen, schweizerischen, holländischen und skandinavischen Zustände vorausgehen.

Die begonnene demokratische Entwicklung nimmt Koch als Tatsache hin. Die ideologische Auseinandersetzung hält er für zweitrangig gegenüber der realpolitischen, von „Machtfaktoren" abhängigen Entwicklung — welches die kirchlichen Machtfaktoren waren, wird sich sogleich zeigen. Die außerdeutschen protestantischen und demokratischen Staaten mißt er nicht mit den verabsolutierten deutschen Maßstäben und hält sie nicht für „verderbliche Vorbilder[140])".

Da die rechtliche Seite des Verhältnisses von Staat und Kirche und der Trennung beider, die tief hineinreichte in die Organisation des kirchlichen Lebens und in die staatlichen Bereiche des öffentlichen Erziehungswesens, von unserer Untersuchung ausgeschlossen bleiben soll, kann hier nur die ganz allgemeine politische Seite im Verhältnis beider angedeutet werden. Schließlich galt es für die evangelischen Kirchen vor allem, ihre Haltung gegenüber dem demokratischen

[137]) NKZ 1918, Heft 7, S. 372.

[138]) Ebenda.

[139]) Ebenda.

[140]) a.a.O. S. 393: „Sie (die Demokratie) ist keine englische oder französische Erfindung, sondern sie ist ganz allgemein eine Erscheinung, die sich bei jedem Volk auf einer gewissen wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungsstufe zeigen wird, wenn gewisse Voraussetzungen der außenpolitischen Stellung gegeben sind. In Deutschland würde die Demokratie auch dann auftauchen, wenn es überhaupt keine westeuropäischen Staaten gäbe, deren Vorbild manchen von uns so verderblich scheint."

Staatswesen als einer andersgearteten Ordnung überhaupt zu klären, ehe sie an die Regelung der rechtlichen Beziehungen gingen, und das bedeutete, daß sie sich von ihrem ideologischen Ballast befreien mußten.

Für sie lautete die Frage: Welche Kirchenpolitik soll in einem demokratischen deutschen Staat an die Stelle der alten treten? So stellte sie Friedrich Koch. Seine Antwort darauf zeichnet sich dadurch aus, daß sie in ihren Prognosen und Forderungen die Zustände so darstellt, wie sie sich nach der Revolution entwickelten. Er war sich darüber klar, „daß die Trennung *stets* eine der *bisherigen* Staatskirche *feindliche* Maßnahme ist[141])", ganz abgesehen davon, ob die radikalen Forderungen verwirklicht würden oder nicht; er war nicht davon überzeugt, „daß die Befreiung der Kirche von staatlichen Banden eine Vertiefung des religiösen Lebens herbeiführen wird[142])", wie es Stoecker geglaubt hatte; er sah, daß eine Trennung die Kirche der „bisherigen äußeren Stützen" berauben und sie vor „kolossale innere und äußere Schwierigkeiten" stellen würde und daß bei einer Trennung nur die katholische Kirche Vorteile erhalten und ihre „Macht ganz bedeutend steigen würde[143])".

Trotz dieser düsteren Aussichten, wie sie auch in den konservativen Kreisen der Kirche herrschten, und die unleugbare Tatsache waren, machte nun Koch geltend, daß die Erfahrung der demokratischen Staaten mit evangelischer Bevölkerung lehrten, daß „entgegen mancher Theorie der demokratische Staat an sich in einem evangelischen Lande nicht kirchenfeindlich und auch nicht staatskirchenfeindlich ist". Sosehr auch die bisherige Gestalt der Staatskirche von einer Wandlung der Staatsform in Mitleidenschaft gezogen werden mußte, so hing es doch zuallererst von den evangelischen Christen selbst ab, ob „feindlich" nur als Bezeichnung für die mit dem demokratischen Staatswesen selbst gegebenen notwendigen Korrekturen der Rechtslage gelten sollte, oder ob damit eine das Bestreben und die Arbeit der Kirche beeinträchtigende, kirchenfeindliche Gesetzgebung des Staates bezeichnet werden sollte. Welche von beiden Bedeutungen dem Wort „feindlich" zukommen würde, das hing von den kirchlichen „Machtfaktoren" ab, die nicht politischer Natur waren, die aber ein politisches Gewicht hatten. Dazu heißt es: „. . . wo das Volk an dem Glauben seiner Väter festhält, wo das überlieferte Bekenntnis ein Bedürfnis für große Massen geblieben ist, da bleibt die staatlich geschützte und staatlich organisierte Kirche bestehen, auch dann, wenn der Staat von den Grundsätzen der Demokratie beherrscht ist. Dies gilt insbesondere dann, wenn ein Volk ausschließlich oder überwiegend dem evangelischen Glauben angehört. Denn eine *evangelische Volkskirche* ist eine *Stütze* auch *für den demokratischen Staat;* sie bedeutet nicht wie die katholische Kirche eine Macht, die dem Staate fremde Ziele verfolgen kann . . . Entscheidend für eine etwaige kirchenfeindliche Politik ist nicht die demokra-

[141]) a.a.O. S. 394.
[142]) a.a.O. S. 395.
[143]) Ebenda.

tische Staatsform, sondern die religiöse oder irreligiöse Gesinnung des Volkes. Der demokratische Staat nimmt dem Volke seine Kirche nicht, wenn nicht das Volk selbst schon von seinem Glauben abgefallen ist[144])." Das hieß aber nichts anderes, als daß sich das religiös gesinnte Volk auf den demokratischen Boden stellen mußte und nicht, wie es dann nach der Revolution geschah, auf die Seite derer trat, die die vollendeten Tatsachen wieder rückgängig machen wollten.

Waren die kirchlichen Machtfaktoren nur einigermaßen wirksam, dann konnte die Trennung nicht zu einer „vollständigen Lösung" vom Staate führen. Dann war vorauszusehen, daß der Status der öffentlich-rechtlichen Körperschaft erhalten, das „Recht zur Erhebung von Kirchensteuern vom Staate garantiert" bleiben und der Einfluß der Kirche bei aller ihrer neu erlangten Selbständigkeit auf die Schule, wenn auch in rechtlich anderer Form, bestehenbleiben würde[145]). „Von der Volksherrschaft hat die Kirche nichts zu fürchten, wenn sie das Volk für sich erhalten kann[146])."

Im Sinne einer rein formalen Überlegung war das folgerichtig gedacht. Soll aber ein evangelisches Volk sich selbst demokratische Gesetze geben, dann muß es zuvor schon demokratisch gesinnt sein. Das aber war der deutsche Protestantismus nicht. Die Kirche konnte wohl in großem Umfang das Volk für sich erhalten und nutzte auch diesen ihren „Machtfaktor" in den Kämpfen mit den Revolutionsregierungen. Aber ihr Kampf galt nicht nur den kirchenfeindlichen Maßnahmen, er galt auch der Demokratie.

2. Der Grund für diese Feindschaft gegenüber der Demokratie bestand, wie schon früher gesagt, in der „protestantischen Staatsgesinnung[147])". Konnte diese Staatsgesinnung der durch den Industrialismus entstandenen vielgliederigen, in soziale Gruppen gespaltenen Gesellschaft noch gerecht werden? Zweierlei Problemkreise stecken in dieser Frage. Der eine enthält die Frage nach den Vorstellungen, die sich die kirchlichen Gegner von der Demokratie machten, der andere umfaßt das, was mit „Demokratie und Aristokratie" bezeichnet werden kann.

Der Erlanger Professor D. Hermann *Jordan* setzte sich im Jahre 1918, vor der Revolution und der Verfassungsänderung unter dem Prinzen Max von Baden, in einer „Die Demokratie und Deutschlands Zukunft" betitelten Schrift sehr ausführlich mit der demokratischen Gedankenwelt auseinander. Da in dieser Schrift die von protestantischer Seite gegen die Demokratie vorgebrachten Argumente fast vollzählig enthalten sind, kann sie dazu dienen, die im protestantischen Denken vorhandenen Vorstellungen von Demokratie zu verdeutlichen.

Es war vor allem der Gedanke der Gleichheit, der der demokratischen Idee den Vorwurf der Geschichtslosigkeit eintrug. Unter Gleichheit wurde Nivellie-

[144]) a.a.O. S. 396 f.
[145]) a.a.O. S. 398.
[146]) a.a.O. S. 399.
[147]) S. o. Kap. II, 1, bes. S. 13 f.

rung, Gleichmacherei verstanden. Jordan spricht vom „gelehrten Pferdeknecht", der auf die Dauer keine wünschenswerte Erscheinung sei[148]). Das war ein sehr polemisches Argument. Auf den politisch und gewerkschaftlich organisierten Arbeiter traf das nicht zu. Mochte er auch von der Idee jener natürlichen Gleichheit aller Menschen beseelt sein, so war doch diese Idee im gesellschaftlich-politischen Bereich nicht weniger unrealistisch, als es die konservative Staatsgesinnung war. Denn sie war, wie *Naumann* sagte, allenfalls eine „sittliche Forderung, aber keineswegs eine vorhandene Tatsache, auf die man die politische Arbeit aufbauen kann[149])". Das sah auch Jordan, wenn er geltend machte, daß die Wirklichkeit gegen den Gleichheitsgedanken und für Differenziertheit und Ungleichheit spricht. Dabei erkannte er die „Idee einer völligen Gleichheit aller derer, die Menschenantlitz tragen", vollkommen an. Geltung aber habe sie allein „auf dem sittlichen und religiösen Gebiete". „Die Religion, insbesondere die Religion des Christentums verkündet den Gedanken der Gleichheit aller Menschen *vor Gott*. Der Apostel Paulus sagt einmal (Gal. 3, 2. 8): ‚Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib, sondern sie sind allzumal eines in Christo'; aber derselbe Apostel hat nicht daran gedacht, die Ungleichheit zwischen Herr und Knecht, die Sklaverei, aufzuheben. Derselbe Luther, der den Gedanken vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen vertreten hat, hat jeder politischen und sozialen Gleichheit aufs stärkste widersprochen[150])."

Der Fehler, der Jordan unterlief, war, daß er nicht den Ideologiecharakter, das Utopische dieser Gleichheitsidee voll erkannte. Der Gelehrte Jordan sah die Idee und sah, daß sie undurchführbar war; aber er sah nicht, daß ihre Verfechter, die Arbeiterschaft, wenn sie zu Einfluß gelangte, das weit differenzierte Sozial- und Wirtschaftsgefüge gar nicht nivellieren konnte. Weil er und weil mit ihm der konservative Protestantismus das nicht sah, kannte er als Alternative nur die bisherige patriarchalische Staatsordnung mit den Privilegien der Herrschaft, des Besitzes und der Bildung als eine in der Natur begründete Ordnung[151]). Dem entsprachen auch die Befürchtungen, die er vor der Demokratie hegte: daß mit dem Majoritätsprinzip Interessengruppen zu Einfluß gelangten, deren Interessen mit denen des Staates nicht in Einklang stehen. An den staatlichen Geschäften sollten nur „Sachverständige" mitwirken. Er fürchtete die „Gefahr der Beförderung wesentlich der nivellierenden Durchschnittsbildung" durch die Demokratie; er fürchtete, daß die durch Bildung, Besitz und politische Erfahrung mächtige aristokratische Führungsschicht aus ihrer Position ver-

---

[148]) D. Hermann Jordan, Die Demokratie und Deutschlands Zukunft, S. 11.

[149]) Naumann, Demokratie und Kaisertum, in: F. Naumann, Ausgewählte Schriften, Sammlung Civitas Gentium, S. 141.

[150]) Jordan, Demokratie, S. 32.

[151]) a.a.O. S. 55 ff.

drängt würde, und daß an ihre Stelle die politisch unerfahrene und wenig gebildete Masse trete, die keine Staatsgesinnung habe.

So erschien also die Auseinandersetzung um die Staatsform als ein Kampf von Aristokratie wider Demokratie. Oberflächlich betrachtet, mußte es so aussehen; hatte doch selbst ein Mann wie Friedrich Meinecke gesagt: „Wir sollen in Preußen nicht mehr von Junkern und Corpsstudenten regiert sein[152])." Was an Jordans Kritik zutraf, war die einfache Tatsache, daß kein Staatsgebilde, auch nicht das demokratische, ohne eine Aristokratie, eine politische Führungselite möglich war. Wenn er aber allein die vorhandene agrarisch-konservative Aristokratie als Führungsschicht gelten ließ, verkannte er die wirkliche Sachlage. Denn was er da im Kampfe gegeneinander glaubte, waren ganz heterogene Dinge: auf der einen Seite eine Macht ausübende aristokratische Gruppe, auf der anderen die Idee der Demokratie, die die Arbeiterschaft propagierte, ohne sie in die Wirklichkeit umsetzen zu können.

Ebenso war es ein Scheingegensatz, wenn er dem demokratischen Prinzip der Wahl das der Auslese entgegenstellte. Hierin wirkte sich verhängnisvoll die einseitig weltanschaulich motivierte Kritik aus, die sich mit dem Prinzipienstreit beschäftigte, der für die reale Politik nur die Begleitmusik war. In der realen Politik aber spielte nicht die von der Arbeiterschaft propagierte Gleichheitsidee eine Rolle — sie hielt allenfalls die Arbeiterschaft zusammen —, sondern die politische Organisation der Arbeiter. Nicht eine gleichförmige Masse von einzelnen Arbeitern konnte Gleichheit für jeden einzelnen herbeiführen, sie konnte aber als Ganzes, als ein Stand, als eine Klasse mit der Demokratie Rechte gewinnen, die sie ihrer sozialen Bedeutung nach beanspruchen konnte. Eine gleichförmige Masse war sie jedoch nicht und konnte sie nicht sein, wenn sie diese gleichen politischen und sozialen Rechte erringen wollte. In ihr selbst war ein System der Über- und Unterordnung entstanden, eine Aristokratie. *Naumann* nannte sie „Volksherzöge, Einzelpersonen, deren Personalbedeutung so groß ist, daß die Streite um Theorie und Taktik schließlich in den Gehirnen dieser Männer entschieden werden[153])". Sie war zwar hervorgegangen aus Wahlen, durch das demokratische Prinzip, das die organisierte Arbeiterschaft praktizierte, aber ihr Emporsteigen war zugleich auch ein Ausleseprozeß, der die Tüchtigen, die Leistungsstarken, die versierten Beamten der Organisation in die Führungspositionen brachte. So war nicht eine gleichförmige Masse von Proletariern die Konkurrentin der alten Aristokratie, sondern die Elite dieses Proletariats. Gewiß besaß sie nicht die politische Erfahrung der herrschenden Aristokratie, die Jordan als ein von „Stand, Familie, Geschlecht, Rasse" abhängiges „Erbteil der Natur" betrachtete[154]). Aber sie hatte den Willen zur Macht. Die Bildung der

---

[152]) Zit. a.a.O. S. 67/68.

[153]) Naumann, Demokratie und Kaisertum, in: Ausgewählte Schriften, Civitas Gentium, S. 143.

[154]) Jordan, Demokratie, S. 56.

Arbeiterschaft war gewiß durchschnittlich und dazu behaftet mit der Marxistischen Doktrin, aber auf die „bürgerliche" Bildung konnte gerade ihre Oberschicht nicht verzichten.

Diese innere Struktur übersah Jordan bei seiner Kritik, und sie wurde auch von den anderen Kritikern der Demokratie nicht beachtet. Sie aber war die politische Wirklichkeit, an der leicht abzulesen war, wie eine demokratische Praxis aussehen würde. Friedrich *Naumann* hat in seiner Schrift „Demokratie und Kaisertum" (1900) im Hinblick auf das Verhältnis von Demokratie und Aristokratie gesagt: „Ganz von selbst bilden sich in der Demokratie aristokratische Elemente. Indem die Demokratie nach Souveränität des Volkes sucht, muß sie eine Vorherrschaft der Majorität erstreben, und indem sie in den Prozeß der Majoritätsbildung eintritt, sich selbst Beamte und Führer zu geben, deren Einfluß weit über den eines Durchschnittsbürgers hinausreicht. Je älter eine demokratische Bewegung wird, desto gefestigter wird das Ansehen ihrer eigenen Aristokratie[155])." Diese Einsicht des politischen Praktikers konnten allerdings die konservativ-protestantischen Kritiker nicht erlangen, weil sie nur die demokratische Ideologie als die angebliche Wurzel des demokratischen Übels, ihre Herkunft aus der Aufklärung und der französischen Revolution beachteten.

3. Daß die Demokratisierung des Staates auch auf das innerkirchliche Leben einen revolutionierenden Einfluß ausüben würde, war, wenn sich das Verhältnis von Kirche und Staat änderte, mit aller Sicherheit vorauszusehen. Wie vom demokratischen Staat als von einem Volksstaat gesprochen wurde, so von einer Kirche, die nicht mehr Staatskirche ist, als von einer Volkskirche. Charakteristisch war nun aber, daß gerade dieses Wort „Volkskirche" nicht nur als Bezeichnung des Gegensatzes zur Staatskirche verwendet wurde, sondern auch von den bekenntnistreuen Lutheranern als ein Gegensatz zur Bekenntniskirche empfunden wurde, wie es denn nach der Revolution auch zu einem kirchenpolitischen Schlagwort geworden ist. Darauf wird bei der Volkskirchenbewegung noch näher einzugehen sein.

So viel aber läßt sich schon jetzt sagen: Die Idee der Volkskirche enthielt zugleich ein *demokratisches* und ein *antiklerikales* Moment. Angeklungen war das schon beim Protestantenverein[156]). Jenes richtete sich gegen den Obrigkeitscharakter der evangelischen Kirchen, den ihnen der deutsch-preußische Obrigkeitsstaat aufgeprägt hatte und der bei ihnen noch stärker vorhanden war als im Staatsleben[157]). Gestützt wurde er durch die staatskirchliche Rechtsordnung, die „die evangelischen Kirchen in Deutschland" zu „unmittelbaren Anstalten des alten Obrigkeitsstaates" machte[158]). Dieses richtete sich gegen die „Pastoren-

[155]) Naumann, a.a.O. S. 143.

[156]) S. o. S. 15 ff.

[157]) Wilhelm Bousset, Die Stellung der evangelischen Kirche im öffentlichen Leben bei Ausbruch der Revolution, in: Revolution und Kirche, S. 50 f.

[158]) NKZ 1918, Heft 7, S. 394.

kirche", an der immer wieder die Reformversuche und Reformwünsche scheiterten[159]). Wenn jedoch einmal der Staat demokratisch geworden war und das Verhältnis von Kirche und Staat revidiert werden mußte, dann mußten auch die innerkirchlichen Ordnungen und Einrichtungen in Bewegung geraten.

In dem bereits angeführten Aufsatz Friedrich Kochs in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" ist der Versuch enthalten, ein Bild von der künftigen „Volkskirche" wenigstens in den gröbsten Umrissen zu entwerfen. Es heißt da: „... die Rechtsordnung der evangelischen Kirchen wird sich in Zukunft von der bisherigen erheblich unterschieden müssen. Es könnten Einrichtungen geschaffen werden, die dem demokratischen Zeitgeist entgegenkommen und dennoch der Kirche neue Bedingungen zu einem glücklichen Gedeihen bieten würden. Aus der Staatskirche mit bürokratischer Leitung müßte eine autonome Volkskirche werden, ein Selbstverwaltungskörper, in dem durch Gemeindevertretung und Synode dem Kirchenvolk ein weitreichender Einfluß gewährt werden kann[160])."

Diese Empfehlungen bewegten sich in der Richtung, die bereits nach 1848 in den deutschen evangelischen Kirchen durch die Einführung der Synodal- und Presbyterialordnung — mit wenig Erfolg — eingeschlagen worden war. Insofern brachten sie nichts grundsätzlich Neues. Neu war aber der Gedanke der kirchlichen Selbständigkeit in einem demokratischen Staat; Stoeckers Wunsch der Trennung vom Staat rechnete ja noch mit dem alten monarchischen Staat und ging in die der Demokratie entgegengesetzte Richtung. Der demokratischen Tendenz entsprach zwar die starke Betonung des Laienelements, es blieb aber die Frage offen, wie die Kirchenleitung gestaltet werden sollte, wenn die staatlich-bürokratische Leitung wegfiel, und was mit dem landesherrlichen Summepiskopat werden sollte. Den Summus Episcopus erwähnte Koch allerdings nicht; aber aus dem, was er über die Kirchenleitung der zukünftigen „autonomen Volkskirche" sagt, geht hervor, daß das landesherrliche Summepiskopat dem „demokratischen Zeitgeist" zum Opfer fallen würde. Über die Kirchenleitung heißt es da: „... nicht mehr Staatsbeamte sollten die Führer der Kirche sein, sondern ausschließlich Männer der Kirche selbst, die geistlichen Oberen, denen dieses Amt nach der Natur der Sache gebührt. Man könnte eine solche Erneuerung der Kirche vielleicht sehr schön dadurch zum Ausdruck bringen, daß die Vorstände der obersten kirchlichen Behörden auch in den deutschen evangelischen Kirchen den Titel von *Erzbischöfen* und *Bischöfen* annehmen würden, ein Plan, der einem preußischen König schon einmal vorgeschwebt hat. Durch eine solche Titelgebung wäre ebenso wie in den nordischen Staaten an die Überlieferung der alten Kirche angeknüpft, ohne daß man hier eine Hinneigung zum Katholizismus zu sehen bräuchte[161])." Auch hier liegt also kein völlig neuer Gedanke vor. Für ein rein kirchlich orientiertes Denken war

[159]) W. Bousset, a.a.O. S. 52 f.
[160]) NKZ 1918, Heft 7, S. 397 f.
[161]) NKZ 1918, Heft 7, S. 398.

er folgerichtig, aber er widersprach völlig der Tradition von „Thron und Altar", an der die deutschen evangelischen Kirchen mit aller Zähigkeit festhielten. Er widersprach der Auffassung, die der Hof- und Domprediger *Döhring* in die Worte kleidete: „Das Königtum in Preußen ist uns Evangelischen tausendmal mehr als eine politische Frage, es ist uns Glaubensfrage[162])."

c) Unter dem Zwange des Kriegsverlaufs wurde nun die Einführung demokratischer Verfassungsänderungen unvermeidlich. Am 3. Oktober trat an die Stelle des konservativen katholischen Reichskanzlers Graf *Hertling* der liberal gesinnte *Prinz Max von Baden*, Protestant und Vetter des Kaisers. Die Führer der Mehrheitsparteien, Erzberger vom Zentrum, Scheidemann von den Sozialdemokraten und v. Payer von der Fortschrittlichen Volkspartei, traten als Minister in die Regierung ein; der „Parlamentarismus" war Tatsache geworden.

Im deutschen Protestantismus herrschte über diese innenpolitische Veränderung weder Jubel noch Begeisterung. Von den entschiedenen Gegnern der Demokratie war es ohnehin nicht zu erwarten, daß sie sich über dieses Ereignis freuten. Aber auch im Lager der der Demokratie freundlicher gesonnenen Protestanten war man sich des schweren Ernstes der Entwicklung bewußt, der, stets vorhanden gewesen, durch die Umstände, unter denen die Staatsumgestaltung vor sich gehen mußte, noch tiefer geworden war. So schrieb *Baumgarten*: „Kaum will es gelingen, so unmittelbar nach Kenntnisnahme von diesem entscheidenden Staatsakt auch nur die wesentlichsten Momente der neugeschaffenen Lage zu fixieren. Am wenigsten wird man von uns verlangen, daß wir mit wehenden Fahnen alsbald ins Lager der neuen Regierung übergehen und über den ungeheuren Fortschritt in der Parlamentarisierung und Demokratisierung, ja auch in der Entmilitarisierung und Pazifizierung Deutschlands jubeln. Denn dieser Übergang in ein ganz neues Staatsleben ist verquickt mit dem Verzicht auf die Weltstellung Deutschlands, auf die wir ein gottgewolltes Recht zu haben glaubten. . .[163])." Martin *Rade* kommentierte das Geschehen: „Zum Tode betrübt erleiden das die Einen: Finis Germaniae! Nicht himmelhoch jauchzend begrüßen es die Anderen: dafür ist der Hintergrund, ist die Nötigung zu hart . . . Was uns heute kränkt, ist die geistige Waffenstreckung, die wir vollziehen, indem wir der Wilsonschen Ideenreihe huldigen[164])."

Diese Stimmung herrschte im ganzen Protestantismus, und dennoch bestand ein deutlicher Unterschied zwischen dem demokratiefreundlichen und demokratiefeindlichen Lager. Während in jenem dem Ausdruck der Besorgnis das zukunftsoffene „Aber" folgte, ging die Abneigung in diesem bis zum offenen Protest. Hier war man von der neuen Regierung nicht erbaut und hatte nur die

---

[162]) Bruno Doehring, Ihr habt nicht gewollt, S. 232.

[163]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 340.

[164]) CW Nr. 42/43, 1918, geschrieben ist es am 8. 10. 1918.

Hoffnung, daß sie „das Richtige" tun werde[165]). In der Siegener christlich-sozialen Zeitung „Das Volk" hieß es: „Die deutsche Reichsverfassung, das Meisterwerk Bismarcks, ist in ihren Grundlagen durchbrochen worden. Man hat seitens der Sozialdemokratie die richtige Zeit gewählt für die Durchführung ihrer Pläne. Und die Schleppenträger des Umsturzes helfen ihr bei ihren Absichten, das monarchische Deutschland zu unterjochen und das Parlament zum Herrscher zu machen. Erzberger und Scheidemann sind die Männer geworden, die heute das Zepter führen und die fortab bestimmen werden, was unser Kaiser tun, was die Oberste Heeresleitung lassen soll. Nur mit ernster und schwerer Sorge kann der Vaterlandsfreund und der überzeugte Monarchist, der Anhänger Bismarckischer Auffassungen vom Reichsgedanken den kommenden Dingen entgegensehen[166])."

Gegen die Parteien, die nun an der Regierung mitbeteiligt waren, richtete sich auch das Blatt der Gemeinschaftskreise „Licht und Leben", in dem Joseph *Gauger* die Mehrheitsparteien beschuldigte, „ihr Süpplein an der Glut des Weltbrandes" gekocht zu haben. „Unter der Decke haben sie in Berlin ihr Spiel getrieben, und sie haben es gewonnen: der charaktervolle Reichskanzler Graf Hertling hat sich zurückgezogen." Mit Befriedigung wird jedoch angemerkt, daß „der erste Reichskanzler der neuen Zeit" „keiner von den Roten, sondern einer vom blauen Blut" ist, „ein Standesgenosse, Vetter und Duzbruder des Kaisers, einer unserer besten Männer". Diese Wahl „spreche für sich" und darum könne man auch mit Vertrauen in die Zukunft sehen[167]).

Den preußischen Lutheranern war der Kanzler keine angenehme Erscheinung, weil er aus einem Lande kam, „das schon manchmal von großem, aber kaum je segensreichen Einfluß auf Deutschland gewesen war[168])". Zum Vorwurf wurde ihm gemacht, daß er „seinen Namen zur Schmach des deutschen Volkes hergegeben" habe und daß er in der Wahlrechtsfrage nicht den Gegnern der Demokratisierung entgegengekommen sei[169]). So schrieb die „Evangelische Kirchenzeitung", in der in diesem Zusammenhang zum ersten Mal die „Dolchstoßlegende" in präziser Form publiziert wurde, am 20. Oktober, also noch vor der Novemberrevolution: „Zusammenbruch hinter der Front — nicht Zusammenbruch unserer Heldenfront. Das ist das erschütternde Ereignis der letzten Tage . . . Die Heimat hat nicht durchgehalten . . . Wer die Augen aufhielt, sah es ja kommen. Eine Regierung, die Schritt für Schritt nachgab, die auf alle Forderungen verblendeter Politiker einging, eine Zufallsvertretung des deutschen Volkes, die sich einmal aufgerafft und dem Empfinden der ganzen Nation Ausdruck gegeben hatte [gemeint ist der August 1914], die aber seitdem mehr und

[165]) So äußerte sich Philipps in der „Reformation" Nr. 42.

[166]) Das Volk, Siegen, Nr. 234, 5. 10. 1918.

[167]) LL Nr. 41, 1918.

[168]) EKZ Nr. 42, 1918.

[169]) Ebenda.

mehr in die alte deutsche Unart der Eigenbrötelei zurückgesunken war, wie sollte es da anders kommen[170])!"

In der EKZ vom 27. Oktober finden sich noch schärfere Angriffe auf die neue Regierung. Ihre Handlungen wurden als „organisierter Reichsverrat" bezeichnet, der Tag ihres Herrschaftsantritts als „des Vaterlandes schwärzeste Stunde". „Da wurde mit einem Leichtsinn sondergleichen Deutschland unter den Hammer gebracht ... Deutsche Macht, deutsches Land, deutsche Krone, wenn auch das letzte verschleudert werden sollte von jener *Organisation des Vaterlandsverrats*, dann muß sie, die sich rechtlos breitmacht, weggefegt werden von einer Organisation vaterländischer Verteidigung ... Hinweggefegt wie Spreu die Organisation des Vaterlandsverrats und sieghaft sei die Organisation vaterländischer Verteidigung. Das ist Vaterlandspflicht, das ist Christenpflicht[171])."

Doch nicht genug mit dieser Anklage auf Vaterlandsverrat, auch die Männer der neuen Regierung wurden zu diskreditieren versucht. Unter der Überschrift „Wer ist Herr von Payer?" zitierte die „Evangelische Kirchenzeitung" die Nr. 38 des „Hamburgischen Kirchenblatts": Den Vizekanzler von Payer könne man nur in dem Sinne einen Staatsmann nennen, „wie man einen netten Bankboten wohl auch mal ‚Herr Bankdirektor' anredet ... Zum Miesmachen brauchen wir keinen Vizekanzler des Deutschen Reiches ...[172])"

Schon die letztgenannte Äußerung der EKZ ließ die Sorge um den Bestand der Monarchie erkennen: Akut geworden war sie durch die Forderung der Entente nach dem Rücktritt des Kaisers, die sich auch die große Mehrheit der Sozialdemokratie zu eigen gemacht hatte.

Die Empfindungen, die in dieser Lage weite evangelische Kreise bewegten, bringt die Predigt zum Ausdruck, die der dem Hohenzollernhaus eng verbundene Dompredigt *Doehring* am 27. Oktober hielt. Ein „satanisches Ansinnen" nannte er es, dem Kaiser und König „die Treue brechen" sollen[173]). Undenkbar war ihm ein Vaterland ohne König: „Ich scheue mich nicht, es auszusprechen, sage es vielmehr mit heißer Inbrunst: wir Preußen sind große Kinder! Das ist unser Ruhmestitel, denn er birgt in sich, daß wir ein unermeßliches Vertrauensbedürfnis haben. Ich wage es gar nicht auszudenken, was werden würde, wenn es gar eines Tages heißen sollte: wir haben keinen König mehr! Ein unsägliches Gefühl der Armut und Verlassenheit würde uns beschleichen, und was wir heute noch mit Stolz und in der Not dreifach stolz unser Vaterland nennen, würde uns so öde und leer erscheinen, nichts weiter wie ein herrenloses Stück Land, das uns zugewiesen ist, damit wir daraus unseres Leibes Nahrung und Notdurft zögen.

---

[170]) Ebenda.

[171]) EKZ Nr. 43, 1918.

[172]) Ebenda.

[173]) Bruno Doehring, Ihr habt nicht gewollt, S. 222.

Fehlt der König, dann hat für uns Preußen das Vaterland seine Seele verloren, so persönlich ist bei uns alles[174])." Der bibliche Text seiner Predigt war der 10. Vers aus dem zweiten Kapitel der Apokalypse, die Ermahnung, sich nicht des Leidens zu fürchten und die Lebenskrone im bis zum Tode getreuen Ausharren zu erlangen. Es sind Worte, die zu allen Zeiten dem angefochtenen und versuchten Glauben gelten. Für Doehring war das Königtum eine „Glaubensfrage", und so galt, da die Monarchie bedroht war und die Treue zum Monarchen immer mehr dahinschwand, das biblische Wort als Ermahnung, „praktisches Christentum" am König zu bewähren. Die letzten Worte seiner Predigt waren: „Furchtlos und treu mit dem König, den Gott uns gab, durch dick und dünn, durch Not und Tod! Gott, König, Vaterland auch heute und in Zukunft die Losung! Wer also glaubt und es so halten will, der spreche Amen —, das heißt: es soll also geschehen[175])!"

In den aufgeregten Tagen des Endes der Wilhelminischen Epoche kam es im deutschen Protestantismus nicht nur zu äußerst heftigen Deklamationen gegen die neuen innenpolitischen Zustände, sondern auch vereinzelt zu dem Versuch, so etwas wie eine „Organisation vaterländischer Verteidigung" ins Leben zu rufen. Der Superintendent Ebel in Preußisch-Eylau veröffentlichte am 23. Oktober einen Aufruf, in dem zum Beitritt zu einer „Nationalen Vereinigung deutscher Christen" aufgefordert wird. „Ihm folgte am 29. X. die Aufforderung an sämtliche evangelischen Pfarrämter der Provinz, ‚flammenden Protest einzulegen gegen die Vergewaltigung', die das Deutsche Reich und Preußen durch die neue Regierung erfahre." Das Konsistorium in Königsberg sah sich allerdings veranlaßt, „in einer längeren Verfügung" gegen die Aktion des Superintendenten Stellung zu nehmen und darauf hinzuweisen, „daß diese Regierung mit dem Willen des Kaisers ins Leben getreten sei[176])". Eine Zuschrift im „Neuen Sächsischen Kirchenblatt" weiß von einer „Erklärung gegen die neue Regierung" zu berichten, zu der ein Pfarrer eine Versammlung „zu begeistern wußte". „Im Unmut über die Einschränkung der monarchischen Gewalt beschloß diese Versammlung, die Neuordnung ‚nicht anzuerkennen'." Der Urheber der Erklärung wird in dieser Zuschrift als ein „kirchlicher Schädling" bezeichnet, weil zu befürchten sei, „daß nun ‚die Kirche' mit Kopf und Kragen von ihren Gegnern für diese kindliche Kundgebung haftbar gemacht wird[177])". Und Pastor *Schomburg* warnte diejenigen, die sich von der „demokratischen Entwicklung nichts von Gutem versehen", vor „feindlichen oder gar schimpfenden Protesten". „Wir haben im Reich eine Revolution ohne Blutvergießen erlebt. Soll uns auch dieser Ruhm noch genommen werden? Wir gehen einer neuen blutigen inneren Umwälzung

[174]) a.a.O. S. 227.

[175]) a.a.O. S. 232.

[176]) M. Schian, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg, Bd. II, S. 269.

[177]) NSK Nr. 46, 1918.

entgegen, wenn wir nicht ehrlich und fest uns geloben, mit der neuen Reichsregierung statt gegen sie zu arbeiten[178])."

Es ist verständlich, daß der monarchisch-konservative Protestantismus den staatlichen Neuerungen heftigen Widerstand bot. Unbillig wäre es aber, ihn seines leidenschaftlichen Beharrens auf der alten Tradition wegen einfach als „reaktionär" zu bezeichnen. Daß er aber nicht die Kraft aufbrachte, die vollendeten Tatsachen hinzunehmen; daß er sich mit seiner Untergangsstimmung der Zukunft verschloß und nicht daran denken mochte, was werden sollte, das behaftete ihn mit einem Makel. Für ihn gab es kein „Aber", das dem Ausdruck des Unbehagens und der Besorgnis folgte, wie es bei den „freien Protestanten" der Fall war. Diese gehörten zumeist dem linken Flügel der Nationalliberalen an oder standen ihm wenigstens nahe. Der nationale Niedergang des Reiches bedrückte sie allerdings, und *Baumgarten* gestand, daß „der unvermittelte Übergang des Obrigkeits- in den parlamentarischen Volksstaat" den „alten Anhängern der nationalliberalen Kulturpolitik" schwere Sorgen bereite[179]).

Die politische Wandlung traf sie jedoch nicht unvorbereitet. *Baumgartens* Predigten aus der Revolutionszeit, die die Ereignisse vom Mai 1918 bis zum Februar 1919 widerspiegeln, drücken die Vorahnung der politischen Wandlungen aus. Wie Friedrich *Niebergall* im Frühjahr 1918 über den Geist der Demokratie sagte: „Ich werde nicht zu sagen wagen: dieser Geist sei nicht von Gott[180])", so suchte auch Baumgarten die kommenden Ereignisse zu deuten. In seiner Predigt vom 2. Juni 1918, die er in der Aula der Kieler Universität hielt und der er die Worte Mark. 2, 23—28 vorausstellte, sagte er: „So laßt uns denn all unsere Sorgen und Ängste um die schweren Kämpfe, die die nun kommende Zeit fraglos mit dem revolutionären Geist zu führen haben wird, der durch die Völker zieht, um den möglichen Umsturz uns wesentlich, ja heilig erscheinender Ordnungen und Verfassungen unter dies große Wort (Mark. 2, 28) stellen, damit wir das rechte Augenmaß gewinnen für die Bedeutung gesetzlicher Ordnungen und für das übergeordnete Recht des darüber wegschreitenden Geistes[181])." Baumgarten suchte den Ausgleich, wenn er den Streitern für die alten Ordnungen, für „die christlich-konservativen Grundlagen Altpreußens" das Recht zubilligte, ihren Kampf unter das Wort: „der Sabbat, die Lebensordnung, ist um des Menschen willen gemacht" zu stellen. Er selbst konnte sich von diesen Grundlagen kaum lösen, und doch überzeugte und begeisterte ihn das Neue: „Mag das

---

[178]) Braunschweiger Sonntagsblatt Nr. 44, 1918.

[179]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 352: „Ich werde nie leugnen, daß die akute Demokratisierung unseres Staates weder meinen historisch-politischen Überzeugungen noch meinem persönlichen Wunsche entspricht." S. 341: „Was uns mehr zu schaffen macht als die Verzichtleistung auf positive Kriegsziele, ist ... das Zugeständnis der Autonomie an Elsaß-Lothringen ..."; vgl. E. F. Okt. 1918, S. 318.

[180]) Göttinger Predigtbibliothek, 15. Reihe, Heft 1, S. 42.

[181]) Baumgarten, Predigten aus der Revolutionszeit, S. 9.

Alte uns noch so lieb, mit Pietät umwoben sein, wir müssen es opfern dem Neuen, das von innen und unten herauftreibt. Denn wir glauben, daß der Geist es ist, der sich den Leib schafft, daß der Geist die Ordnung gebärt und nur dann und so lange in den Ordnungen wirkt, als sie aus dem Geist geboren, des Geistes voller Ausdruck sind." „Meine Freunde, es klopft eine neue Zeit an alle Pforten unseres alten deutschen Lebens. Wie die ganze Weltgeschichte ausgefüllt ist von dem Kampf mündig gewordener Geister gegen das bevormundende Gesetz, so ist die kommende Zeit beherrscht von dem Aufbäumen eines Volkes, das in diesem langen furchtbaren Krieg sich mündig erwiesen hat, als mündig in Anspruch genommen ist und nun Mündigkeit fordert. Haben wir Vertrauen: es wird der starke, vordringende, forschende Geist neue Formen und Ordnungen schaffen, in denen sich leben läßt . . .[182])"

Aus dem, was nun *Baumgarten*, was *Rade* und was Alfred *Fischer* zu den Ereignissen im Reich und in Preußen schrieben, ist trotz aller Sorge um die Nation auch die Genugtuung spürbar, daß erfüllt werden sollte, was sie seit dem Beginn der innerpolitischen Auseinandersetzungen um Demokratie und Parlamentarismus gewünscht hatten: daß das Volk Anteil an seiner Regierung erhalte. Diese Genugtuung, aus der sich der Optimismus speiste, klingt in den Worten Martin *Rades:* „Eins bleibt uns als deutlicher Gewinn: der Zusammenschluß mit unserer organisierten Arbeiterschaft. Da hat die neue Zeit auf eine gesegnete Entwicklung ihr Siegel gedrückt. Hier liegt das Band zwischen dem 3. Oktober 1918 und dem 4. August 1914. Hier haftet auch die Hoffnung, daß unser Volk eine Einigkeit und Größe aus dieser Krisis davontragen wird, die es oben hält im Wettstreit der Völker[183])."

Otto *Baumgarten*, der Präsident des Evangelisch-Sozialen Kongresses, sah in der Beteiligung der Sozialdemokratie an der Regierung die Erfüllung einer alten evangelisch-sozialen Forderung. In einer Predigt sagte er, die „Durchführung der Demokratisierung Preußens und anderer reaktionärer Bundesstaaten" müsse, da sie ein Gebot der Stunde sei, erzwungen werden[184]).

Im Protestantenblatt, das aus seiner nationalen Gesinnung während der kritischen Zeit seit dem Juli 1917 kein Hehl gemacht hatte und sie auch jetzt nicht verleugnete, schrieb der Herausgeber Alfred *Fischer* geradezu überschwengliche Worte: „Große und segensreiche Wirkungen" seien von der Sozialdemokratie und vom Zentrum ausgegangen; durch die Aufrechterhaltung von — dem Protestantismus zwar fremden — Geistes- und Sittenmächten habe das Zentrum, durch „ein Riesenwerk der Volkserziehung" hätten die Sozialdemokraten ein gutes Werk am Volke geleistet. „Wenn wir die Mönche des beginnenden Mittelalters, die in die Wälder unter die wilden Germanen eindrangen, wenn wir die Pioniere der Kultur, die den Westen Amerikas erschlossen und besiedelten, be-

[182]) a.a.O. S. 18 f.
[183]) CW Nr. 42/43, 1918.
[184]) EF Okt. 1918, S. 316.

wundern, so wollen wir den Hut ziehen vor den Hunderten und Tausenden von Parteiführern, Vereinsvorsitzenden, Zahlstellenvertretern, Parteisekretären und ihnen dankbar die Hand reichen. Wir wollen weder lächeln noch schelten über Parteischlagworte, die das Abc-Buch der politischen Bildung sind, wir wollen weder uns wundern, noch uns fürchten um der harten Reden, der verbissenen Blicke, der stürmischen Forderungen, der maßlosen Drohungen willen, die wir an ihnen erfahren. Wir wollen uns schämen, daß wir jenen diese Riesenarbeit überließen und selbst politisch verwahrlosten . . .[185])"

Am stärksten waren die führenden Männer des Protestantenvereins von der neuen Entwicklung beeindruckt worden. Das verrät das Eingeständnis der Beschämung über die eigene „politische Verwahrlosung". Wilhelm *Schubring* hatte im „Protestantenblatt" die „Ideale der Demokratie" einer schonungslosen Kritik unterworfen[186]), in dem jetzt Alfred *Fischer* schrieb: „Die nun geschehene Änderung der Regierungsform, wie die augenblickliche Regierung selbst ist nur der Ausdruck eines seit langem bestehenden faktischen Zustandes. Es ist richtig und gesund für die Fortentwicklung des Volksbewußtseins und des Volkslebens, daß es so gekommen ist[187])." Nicht nur im Protestantenblatt, auch bei Martin *Rade* fand eine solche Wandlung der Gesinnung statt, wenn auch nicht so tiefgreifend und auffällig. Einen Anteil des Volkes an der Regierung hatte er, als die Friedensresolution der Mehrheit den Reichstag passiert hatte, als wünschenswert bezeichnet, er hatte aber sogleich angefügt, daß ihm eine „Demokratisierung nach dem Muster der Weststaaten", eine „Majoritätsherrschaft" unerwünscht sei. Angesichts der politischen Wandlung empfand er es als eine Kränkung, vor der „Wilsonschen Ideenreihe" die Waffen strecken zu müssen. Doch fügte er korrigierend hinzu: „Nicht daß wir uns im Widerspruch mit ihnen fänden."

Wie ein Kommentar zu diesem kurzen Satz mutet das an, was er am 16. Oktober in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung" schrieb: „Um Ideen wird jetzt gekämpft. Ideen haben die Führung übernommen. Ideen Wilsons. Ideen des Westens. Warum Wilsons und des Westens? Warum haben wir diese Ideen nicht gehabt? Warum nicht vertreten? Aber *es sind ja unsere Ideen.* Sie sind ja auf unserem Boden gewachsen. Es genügt ein Name: Kant. Und wir haben sie ja auch während des Krieges geäußert. Aber nur schüchtern. Nur vorläufig, wie wenn es uns nicht ernst damit wäre. Wie wenn wir uns ihrer schämten. Statt daß wir uns hätten ernstlich damit ‚an die Spitze stellen' müssen. Statt daß wir sie hätten vertiefen, ganz neu verarbeiten und so der sehnenden Welt darbieten sollen. Nun ist die Führung vorüber."

Wieder folgt ein bezeichnendes „Aber", das für Rade so charakteristisch ist: „Aber für den echten *Idealismus* ist es nie zu spät. Und was unser eigen gewesen

[185]) PB Nr. 42, 1918.
[186]) S. o. S. 71.
[187]) PB Nr. 42, 1918.

ist, das werden wir uns von Rechts wegen besser aneignen als andere. Laßt uns erst einmal heimisch werden in diesen Gedanken. Was manchen heute Schmach und Schande deucht, wird uns Ehre und Lust werden[188])."

Prinz Max von Baden war, was seine religiöse Haltung angeht, eine Gestalt, die bei den freien Protestanten Anklang fand. Er war einer der ihren, der, wie Baumgarten sagte, „sein Feuer geholt hat beim Herrn[189])". Als „überzeugter Anhänger Johannes Müllers" galt er Baumgarten als „ein echter protestantischer Idealist[190])". Schmerzlich empfand Baumgarten, daß solcher Idealismus nicht überall im deutschen Protestantismus vorhanden war. Die Sorge um den Protestantismus selbst, um seinen Einfluß auf das öffentliche Leben, auf die Kultur klingt durch seine Worte: „Wenn nun nur auch die evangelischen Kreise unseres Volkes, die während des Krieges zumeist die Kerntruppe der frondierenden Elemente abgaben, sich nicht grollend und murrend von der Mitwirkung an dem veränderten Staatsleben zurückziehen! Es ist ja ohnedies zu erwarten, daß die großen Fortschritte, die der seelsorgerische wie politische Katholizismus an Einfluß und Geltung während des Krieges gemacht hat, während der mit der Militär- und Vaterlandspartei verbündete Protestantismus sich bei den entscheidenden Wendungen unserer Geschichte selbst ausschaltete, unter dem Walten eines demokratischen Geistes noch immer wachsen werden... Man kann in gut protestantischen Kreisen wohl die Rede hören, ob es nicht doch noch besser unter den Junkern als unter den Juden war. — Man kann nicht leugnen, daß ein starker jüdisch-intellektueller Einschlag in die Textur der neuen Mehrheit neben den Ultramontanen sichtbar ist." Und nun folgte wieder das „Aber" derer, die „weder durch unfruchtbare Opposition, noch durch engherziges Meistern und verärgertes Schelten hindern, sondern durch ruhige Mitarbeit fördern" wollten[191]): „Aber wird das nun besser, wenn sich protestantische Geistliche und Laien im Gefolge der Konservativen, Alldeutschen, Großindustriellen und Großagrarier dem links hinabrollenden Wagen in die Speichen hängen, scheltend über die verjudete Presse und den entdeutschten Staat? Ist es nicht das einzig *patriotische und gescheite, sich mit auf den Bock zu schwingen* und das Tempo und Ziel der Fahrt mitzubestimmen? Machen wir das Beste aus dem Unabwendbaren! Suchen wir das Feuer einer großen, reinen Leidenschaft für die Erbgüter unseres Volkes, für die stillen, heiligen Werte der alten Kultur hinüberzutragen in den Wettlauf um die Gunst des Volkes und um die Befriedigung des „Herrn Omnes" und arbeiten wir dienend mit, nachdem wir nicht mehr als Herrenvolk über das Folgevolk gebieten können, zur Reinerhaltung

---

[188]) CW Nr. 46/47, 1918, wo die in der Norddeutschen Allgemeinen erschienenen Ausführungen Rades nochmals wiedergegeben sind.

[189]) Baumgarten, Predigten aus der Revolutionszeit, S. 25.

[190]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 343.

[191]) PB Nr. 42, 1918.

unserer Lebensquellen[192])." Hier war begriffen, daß es mit der alten obrigkeitsstaatlichen Gesinnung nicht mehr getan war; daß alle Klagen über das Vorwiegen anderer als der protestantischen Ideale letzten Endes auf die Protestanten wieder zurückfallen mußten, die die ruhige Mitarbeit versagten, mit der allein sie ihre Ideale zur Geltung bringen konnten; daß darum der Protestantismus in Deutschland nur Zukunft haben könne, wenn er mit der Demokratie arbeitete.

„Zukunft!" — so hatte Alfred *Fischer* seinen Aufsatz überschrieben, in dem er zur neuen innenpolitischen Lage Stellung nahm, und über die „Visionen einer besseren Zukunft" predigte noch am 3. November Otto *Baumgarten* in Kiel. Er schaute die Zukunft eines Volkes, „das sich selbst regiert, das seine Geschicke selbst verantwortet, das nicht mehr von oben sich begönnern läßt und Vorteile zusichern läßt, nicht mehr von der Staatskrippe lebt, nicht mehr auf Vorrechte und Begünstigungen traut, nicht mehr den Staat und die Gesellschaft ausnutzt zum privaten Vorteil . . ." Evangelisch-soziales Gedankengut sprach aus seinen Worten, wenn er in dem, was nun kommen sollte, das „lockende Gegenbild zu all den viel beklagten Ungerechtigkeiten unserer kapitalistischen Obrigkeitsregierung" sah, in dem „Bodenwucher und Wohnungselend" beseitigt und dafür dem Volke „freie Luft, freies Licht, freie Sonne, eigene Scholle, eigener Garten" gegeben werden sollte. „Was wir unter der Herrschaft des Kapitalismus umsonst erstrebt haben, das sehen wir nun der Erfüllung nahen . . .[193])" Wenn er so sprach, dann wollte er zugleich auch der einen Gefahr begegnen, die er sah: der „Ideallosigkeit", dem Fehlen großer und leitender Ideen, und er sah nicht — wie es die Konservativen taten — im Sozialismus die Gefahr der Anarchie. So wenig er die sozialistischen Ideen, Zukunftsträume und radikalen Forderungen für realisierbar hielt, so fand er doch überall in ihnen die Widerspiegelung von Idealen, die eine „disziplinierende Gewalt" ausüben[194]).

Über das Innerstaatliche hinaus erstreckten sich seine Zukunftsvisionen auch auf die Beziehung der Völker untereinander, sie schloß Völkerbund, friedliche Verständigung, Verhinderung von Kriegen mit ein. Darin traf er sich mit *Rade*, der erfüllt war von der Überzeugung, daß ein grenzenloses Vertrauen, auch gegen den bisherigen Feind, den großen Ideen zum Siege verhelfen werde. Auch der Feind werde sich beugen vor dem Höheren, vor der Macht der Idee. „Solche Zuversicht ist nicht Schwäche. Es gehört Kraft dazu, Idealismus. Fünf Jahre haben die Waffen das Wort gehabt; es gibt keine Macht, die sie abzulösen so berufen ist, wie die einer neuen Einstellung voll Mut, Vertrauen und Hingabe an die veränderte Zeit[195])." Wie bald wurde dieses Vertrauen enttäuscht durch die harten Bedingungen, die die Verhandlungen mit den Feinden brachten. Der Idealismus aber wurde dadurch nicht gebeugt.

[192]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 342 f.

[193]) Baumgarten, Predigten aus der Revolutionszeit, S. 43 f.

[194]) a.a.O. S. 48.

[195]) CW Nr. 46/47, 1918. Vgl. dazu auch Friedrich Niedergall, „Volksmacht und Völkerrecht" in CW Nr. 4, 1918.

IV.

Im Chaos der Revolution

1. Die Situation der Kirche

Der deutsche Protestantismus wurde von der Novemberrevolution zum allergrößten Teil völlig überrascht. Das muß um so mehr verwundern, als gerade die konservativen Wortführer der evangelischen Kirche schon lange von der drohenden Revolution geredet hatten, vor dem Kriege und erst recht, seit im Zarenreich der Thron gestürzt war und in Deutschland der Parlamentarismus seinen Einzug hielt. Aber wie das gesamte „Bürgertum" rechneten auch die evangelischen Kirchen in den letzten Oktoberwochen nicht mit revolutionären Ereignissen. Nur wenige, die von den tatsächlichen Vorgängen in diesen kritischen Wochen Kenntnis hatten, ahnten den Ernst der Lage. Hier ist Otto *Baumgarten* zu nennen, der Ende Oktober Walter *Simons*, Mitarbeiter des Prinzen Max von Baden, in Berlin besuchte.

Walter *Simons*, der spätere Präsident des Reichsgerichts und Vorsitzende des Evangelisch-Sozialen Kongresses, war Ministerialdirektor in der Reichskanzlei. Als einziger hatte er Kenntnis von dem Vorhaben des Kanzlers, die Abdankungserklärung des Kaisers am 9. November zu veröffentlichen, und hatte dem Kanzler geraten, sich dabei über formale Bedenken hinwegzusetzen. Es gibt Anzeichen dafür, daß Simons die Abdankungserklärung am 9. November ohne Anordnung und Wissen des Kanzlers dem Wolffschen Telegraphenbureau übergeben hat, doch widersprechen sich die Angaben hierüber[1]). Die Bestrebungen, den Kaiser zur Abdankung zu bewegen, waren seit den letzten Oktoberwochen in der Reichskanzlei vorhanden, und es ist anzunehmen, daß Baumgarten bei seinem Besuch in Berlin von Simons über die prekäre Lage der Regierung Kenntnis erhalten hat. Darauf deutet jedenfalls, was Baumgarten in seinen Erinnerungen berichtet: „Einen Artikel, den ich bald danach über ‚Mehr Vertrauen zur Volksregierung' verfaßte, erhielt ich von der Redaktion der ‚Kieler Zeitung' als unnötig düster und aufgeregt zurück und mußte ihn in der sozialdemokratischen Zeitung unterbringen. Der Eigentümer jener Zeitung sprach am Vorabend des Ausbruchs der Revolution mir in meinem Zimmer sein Befremden darüber aus, daß ich Gespenster an die Wand male. — Ich erwiderte ihm, daß ich die vermeintlichen Gespenster bereits leibhaftig an die Tür klopfen höre. Man kann wohl sagen, daß die meisten bürgerlichen führenden Männer von der Revolution völlig überrascht wurden[2])."

[1]) Westarp, Das Ende der Monarchie am 9. November 1918, S. 84 f.

[2]) Otto Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, S. 356; vgl. auch D. Boeckh, Revolution und Kirche (in: NKZ, 1919, S. 369).

Stärker als alle Befürchtungen über revolutionäre Umwälzungen war noch immer die Überzeugung, daß das machtvolle Deutsche Reich ein unerschütterlicher Bau sei. Die offiziellen Informationen hatten zudem über die unruhige Bewegung in der extrem linken Arbeiterschaft so wenig Aufschluß gegeben, daß es denen, die nicht unmittelbar im Brennpunkt der politischen Ereignisse standen — und das waren ganz besonders die Kirchenleute —, gar nicht möglich war, sich ein Bild von der tatsächlichen innerpolitischen Lage zu verschaffen. „Es kam alles so unerwartet, so überstürzt, daß wir im tiefsten Herzen erschüttert waren[3])." — Dieser Satz aus einer Predigt gibt die damalige Situation in kirchlichen Kreisen ebenso zutreffend wieder wie die Worte Baumgartens: „Wir schlittern im allgemeinen ebenso in die Revolution wie in den Krieg hinein[4])." Was von den revolutionären Ereignissen wahrgenommen wurde, war das Geschehen auf der Straße, waren die Proklamationen, die Kämpfe, Übergriffe und Ausschreitungen. Darüber berichteten die Kirchenblätter sehr eingehend und ausführlich ihren Lesern. Unbekannt aber blieb den Pastoren und dem Kirchenvolk, was hinter diesen äußeren Zeichen der Revolution steckte, was sich nur zwischen wenigen Menschen abspielte, was zwischen Spa und Berlin geschah und was im verborgenen und geheimen betrieben wurde. Die evangelische Kirche war völlig ahnungslos, worum es sich bei dieser Revolution handelte. Sie verhielt sich nicht anders als im Revolutionsjahr 1848; auch damals begriff sie nicht, was sich ereignete, sie wußte nichts vom Kommunismus — und hätte es wissen können, wenn sie auf Wichern gehört hätte — und nahm die soziale Frage einfach nicht zur Kenntnis. Während die Kirchen in England, den USA und Frankreich mit Erfolg bemüht waren, zur Lösung der sozialen Frage beizutragen, waren die maßgeblichen Kirchenführer des deutschen Protestantismus siebzig Jahre nach 1848 in dieser Hinsicht noch immer blind. So gelangte nur das Geschehen an der Oberfläche in ihr Blickfeld. Von der Rebellion der Arbeiterschaft gegen den Patriarchalismus sah sich die evangelische Kirche, die Hüterin der patriarchalisch-obrigkeitlichen Ordnung, plötzlich angegriffen, verstand aber nicht, weshalb sich auch die Revolution gegen sie richtete. Ihr war es etwas Unbegreifliches, daß ihre und des Staates „zweihundertjährige ruhmreiche Erziehungsarbeit" gescheitert sein sollte[5]).

Die Einseitigkeit des oberflächlichen Bildes kommt noch in den Erinnerungen *Dryanders* zum Ausdruck: „Die Früchte jahrzehntelanger Verhetzung machten sich geltend. Kaum erwachsene Knaben, die im Kriege das Unglück gehabt hatten, der straffen Zucht von Vätern und Lehrern zu entbehren, schienen sich politische Führerrollen anmaßen zu wollen. Das Volk, dessen Haltung in den Augusttagen 1914 uns Tränen entlockt, das seitdem im Feld und in der Heimat

---

[3]) Göttinger Predigtbibliothek, 15. Reihe, Heft 3, S. 30.

[4]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 356.

[5]) Ernst von Dryander, Erinnerungen aus meinem Leben, 4. Aufl. 1924, S. 321.

Heldentaten ohnegleichen geleistet hatte, schien sich selbst zu zerfleischen und seine ganze Existenz zu zerstören." Ihm war es „unverständlicher Wahnsinn", daß die Revolution „Autoritäten und bewährte Ordnungen" umstieß, — „ohne sich auch nur zu überlegen, was an die Stelle gesetzt werden sollte", wie der vollkommen ahnungslose Dryander und zahllose Pastoren mit ihm meinten. Es sei nur sehr beschränkt richtig, wenn man die Revolution — so fährt Dryander fort — „mit einem Geschwür verglichen hat, das eines Tages naturnotwendig habe aufgehen müssen, als ein schwerer Nervenschock den zermürbten Volkskörper traf. Sie war nicht möglich ohne zielbewußte jahrzehntelange, im Kriege fortgesetzte, an die Front hinausgetragene Vorarbeit, und das Beschämendste, sie war eine Fremdpflanze, die mit russischem Golde gepflegt, unserem Volke in einem Moment in den Schoß gelegt wurde, wo alle Kraft nötig war, um in höchster Lebensgefahr sich über Wasser zu halten[6])."

Martin Rade schrieb zum ersten Jahrestag der Revolution rückblickend, man müsse in Verlegenheit geraten, wenn man das Geschehen feiern wolle; auf der einen Seite fehle „die große imponierende Tat, die den Widerstand bricht", auf der anderen Seite komme zu dem Schmerz über die dahingesunkene Größe des Reiches das „peinigende Gefühl", daß es zu keinem „rechtschaffenen Kampf um das Verlorene gekommen" sei. „Nach beiden Seiten hin vergönnt die Revolution, die wir gehabt haben, unter deren unmittelbarer Wirkung wir stehen, die aufregende und aufrichtende Erinnerung nicht, welche andere historische Revolutionen ihren Völkern und damit der Menschheit zurückgelassen haben[7])." Ganz ähnlich hatte auch Friedrich Naumann das Fehlen eines irrationalen Moments, der „Mystik der Staatsgeburt, der Legende der Staatsgründung" empfunden[8]).

Die Revolution brauchte keinen Widerstand zu brechen. Nur ganz vereinzelt versuchten Theologen ihr Widerstand zu leisten. So erließ der Berliner Oberkonsistorialrat *Conrad* am 9. November einen Aufruf gegen die Revolution[9]); in Bayern schlossen sich die Mitglieder des Konsistoriums einer Erklärung der bayrischen Staatsbeamten an, in der diese sich dagegen verwahrten, sich eidlich auf die neue Regierung verpflichten zu lassen[10]). Der Erlanger Theologieprofessor *Zezschwitz* beantragte in einer Mitgliederversammlung des bayrischen Pfarrervereins eine Resolution zur Verurteilung des revolutionären Unrechts, die allerdings abgelehnt wurde, wie auch ein Antrag auf Anschluß an die Beamtenvereinigung[11]). Zudem übte Zezschwitz Kritik an einer Erklärung Nürnberger

---

[6]) a.a.O. S. 322.

[7]) CW Nr. 44, 1919.

[8]) Theodor Heuß, Friedrich Naumann, S. 600.

[9]) Ref. 4, 1919.

[10]) Korrespondenzblatt 47, 1918.

[11]) a.a.O. 48, 1918.

Geistlicher, in der mit dem Pauluswort „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat" zur Ruhe gemahnt wurde. Zezschwitz empfand es „als die Unterlassung eines Zeugnisses", daß der „richtende Ernst" des Pauluswortes nicht gegen die an der Revolution Beteiligten hervorgekehrt wurde, „die mit Gewalt die verfassungsmäßige Regierung in unserem Land gestürzt oder sich an der aufrührerischen Bewegung beteiligt haben". Die Pfarrer seien den Gemeinden den Dienst schuldig, wie Luther „alle Christen zu vermahnen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung[12])". In Ostpreußen dementierte das Konsistorium die Behauptung, Geistliche hätten „öffentlich zum Widerstand gegen die Volksgewalt" aufgefordert, und erklärte, die Pastoren würden alles tun, um die Regierung bei der Erhaltung von Ruhe und Ordnung zu unterstützen[13]). Reinhard *Mumm*, der im Siegener „Volk" am 7. November zur Treue gegenüber der Hohenzollernmonarchie aufrief, verfaßte am 9. November einen Artikel über das Volkskaisertum der Hohenzollern. In seinen Erinnerungen schreibt er darüber: „Damals von der Richtigkeit der amtlichen Meldung, Kaiser und Kronprinz hätten dem Thron entsagt, überzeugt, schrieb ich: ‚Mein Kaiser heißt Wilhelm III.'; ich meinte den ältesten Sohn des Kronprinzen. Der Berliner ‚Reichsbote' und das Siegener ‚Volk' hatten den Mut, den Artikel in den nächsten Tagen zu bringen." In einer am 17. November zum Gedächtnis der christlich-sozialen Botschaft Kaiser Wilhelms I. einberufenen Versammlung des Verbandes evangelischer Arbeitervereine Berlins brachte Mumm am Schlusse seiner Rede „das Hoch auf ein wiedererstehendes Volkskaisertum der Hohenzollern aus, in das die Anwesenden einstimmten". Mumm, der bald zu den politisch exponierten Kirchenvertretern gehörte, hielt mit aller Entschiedenheit am monarchischen Gedanken fest[14]).

Diese Versuche, gegen die Revolution zu opponieren, waren nur Randerscheinungen, die nicht das Verhalten der evangelischen Kirchen bestimmten, ja selbst von den Kirchenleitungen abgelehnt wurden, wie die Verfügung des ostpreußischen Konsistoriums zeigte. Das bedeutete aber nicht, daß die evangelischen Kirchen die mit der Revolution vollzogene Wandlung allgemein anerkannten[15]). Was Anerkennung zu sein schien, war eher ein zum Teil resigniertes, zum Teil realistisches Hinnehmen der vollendeten Tatsachen. Die Bindungen an das dahingesunkene Staatswesen und die Monarchie waren zu fest, als daß die evangelischen Kirchen sie mit derselben Geschwindigkeit hätten abstreifen können, mit der sich die Revolution vollzog. Wenn in den ersten offiziellen kirchlichen Verlautbarungen nach dem 9. November immer wieder ausdrücklich

---

[12]) a.a.O. 47, 1918.

[13]) Schian, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg, Bd. II, S. 270.

[14]) R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 92 f.

[15]) Schian, Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg, Bd. II, S. 270.

gesagt wurde, daß die Kirche unabhängig sei von der Staatsform[16]), dann geschah das, damit die Kirche aus den politischen Kämpfen soweit wie möglich herausgehalten und ihr Bestand auch in einem künftigen anderen Staatswesen gesichert würde. Aber selbst das trat in den Hintergrund, wo die Überzeugung vorhanden war, daß die revolutionären Zustände alsbald wieder verschwänden, daß die Mehrheit der Bevölkerung bei den angekündigten Wahlen für eine das Alte konservierende Staatsordnung stimmen würde[17]).

Selbst wo die Haltung den revolutionären Machthabern gegenüber mit Röm. 13 begründet wurde[18]), konnte in dem Hinnehmen der gegebenen Situation keine

---

[16]) In den Verlautbarungen der Kirchenbehörden aus der ersten Zeit nach dem 9. November fanden sich häufige Hinweise darauf, daß die Kirche unabhängig von den Staatsformen sei. So in der Ansprache des Ev. Oberkirchenrates der altpreußischen Landeskirche vom 10. November an die Gemeinden: „... Deutschland ist nicht verloren, und das Evangelium ist nicht gebunden." (AK 23, 1918, S. 292); in der Ansprache des bayerischen Prot. Oberkonsistoriums vom 23. November: „Die Kirche Christi steht und fällt mit keiner irdischen Staatsform." (AK 23, 1918, S. 499); in der vom preußischen Oberkirchenrat und Generalsynodalvorstand gemeinsam erlassenen Ansprache vom 23. November: „Durchdrungen von der Überzeugung, daß die auf ewigem Grunde ruhende Kirche nicht untergeht, auch wenn die Staatsformen sich ändern ..." (AK 24, 1918, S. 516); im Hirtenbrief der hessischen Generalsuperintendenten vom 25. November: „Die Kirche Christi, hineingebaut in die Geschlechter, in die Gestaltung und Bewegung der Zeit, ist gegründet auf ewigem Fundament. Ihr Fels ist Jesus Christus — gestern und heute und derselbe in Ewigkeit! Sie hat die Verheißung ihres Herrn: die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." (AK 1, 1919, S. 6); die Kundgebung der Oldenburgischen Landessynode und des Oberkirchenrates erklärt: „Die christliche Religion, der unsere Kirche dienen will, ist mit keiner Staatsform unauflöslich verbunden, weder mit der monarchischen noch mit der republikanischen noch mit irgendeiner anderen Form des staatlichen Lebens. Ebenso ist die christliche Religion auf eine bestimmte Wirtschaftsordnung nicht angewiesen, weder auf die kapitalistische noch auf die sozialistische noch auf irgendeine andere Form des Wirtschaftslebens." (AK 1, 1919, S. 24).

[17]) EKZ 48, 1918: „Wir lassen uns als Christen die Obrigkeit gefallen, die über uns herrscht, ob sie auch nichts ist als Diktatur, aber wir sagen nicht, daß wir Gefallen an ihr finden. Wir fordern darum möglichst bald eine allgemeine Nationalversammlung, selbst auf die Gefahr hin, daß auch die Zwanzigjährigen, die jemand ‚gehobene Konfirmanden' nannte, mitbestimmen sollen über des Deutschen Reiches und Volkes schicksalsschwerste Fragen. Wir sehen in ihr eine vorübergehende Episode; je eher sie beendet ist, desto geringer das Unrecht, das auf ihr, das auf jeder Revolution lastet ..."

[18]) Der Hinweis auf Röm. 13 findet sich in der Ansprache des Ev.-Luth. Landeskonsistoriums an die Gemeinden der sächsischen Landeskirche: „Nach Gottes Wort ist es unsere Christenpflicht, uns auf den Boden der neuen Verhältnisse zu stellen. Besonnenheit und Ruhe zu bewahren, mit jedem voreiligen Urteil zurückzuhalten, aber auch nicht etwa grollend beiseite zu stehen, sondern — soviel ein jeder vermag — zum Wohl unseres irdischen Vaterlandes auch ferner treu und willig mitzuwirken." (AK 23, 1918, S. 496); mit direkter Nennung von Röm. 13 das vom selben Konsistorium zum Bußtag empfohlene Kirchengebet: „Gib, daß unser Volk den Wandlungen in unserem Vaterland in Ruhe und Besonnenheit stille halte und der apostolischen Mahnung mit verantwortungsvollem Ernst gedenke: ‚Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet' ..." (AK 23, 1918, S. 495); in der Ansprache des Wiesbadener Generalsuperintendenten an die Geistlichen und die Gemeinden vom 21. November: „Vor allem ruft es (d. h. Gottes Wort) uns zu: Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Wir flehen zu Gott, daß sie als Gottesdienerin uns zum Segen ihr Amt führe. Es sehe daher jeder zu, wie er vorsichtiglich wandele, als ein Weiser, und nicht als ein Unweiser, und wem Weisheit fehlt, bitte von Gott um die Weisheit

Anerkennung der Revolution und der neuen Staatsgewalt enthalten sein. Wenn *Philipps* in der „Reformation" schrieb: „Sind wir früher Gegner der Revolution gewesen, dann sind wir heute Gegner der Gegenrevolution, gleichgültig, von welcher Seite sie geplant werden möge[19])", so beweist die spätere politische Haltung der meisten Kirchenvertreter, daß diese in den Tagen der revolutionären Wirren veröffentlichten Erklärungen unter dem Eindruck der Überraschung und Ausweglosigkeit formuliert waren.

Was die Kirche jedoch zwang, sich auf den Boden der Tatsachen zu stellen und die neue Obrigkeit als Faktum hinzunehmen, war die drohende Trennung von Kirche und Staat und die Frage des Religionsunterrichts in den Schulen. Gerade in den Auseinandersetzungen um diese Fragen kam es zu einem — nun allerdings mit rechtlichen Momenten motivierten — Widerstand gegen die revolutionären Machthaber, besonders in Preußen, wo der neue Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Adolf *Hoffmann* durch seine radikalen Schulerlasse die evangelische Kirche geradezu zum Widerstand herausforderte.

Aber selbst dieses äußerst reservierte Hinnehmen der Umwälzung wurde von entschieden konservativen Protestanten zum Teil ebenso behandelt und beurteilt wie die tatsächliche und ausdrückliche Anerkennung der Revolution. So schrieb Theodor von *Zahn* in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift": „Mit staunenswerter Leichtigkeit haben unter den deutschen Christen, die dies nicht nur dem Namen nach, sondern mit bewußtem Willen sind, nicht wenige den völligen Umsturz aller Rechtsordnungen, unter denen unser deutsches Volk seit Jahrhunderten groß geworden ist, und mit der Verletzung der sittlichen Verpflichtungen, durch die wir alle in der einen oder anderen Form an sie gebunden waren, sich abgefunden und mit eingestimmt in die ebensosehr dem Christenglauben wie aller Geschichte hohnsprechenden Tageslosungen, wie z. B. diese: ‚Was zusammengebrochen und begraben ist, ist für immer tot.' Als ob der Herr Christus nicht aus Tod und Grab wiederauferstanden wäre ... Uneingedenk des unhöflichen, aber ebenso alten wie wahren Spruchs: Stultorum eventus magister, haben bewußte und gebildete Christen [gemeint ist vor allem Harnack; s. u.] im ersten Schreck über die mit spielender Leichtigkeit zur Herrschaft gelangte Revolution

---

von oben." (AK 24, 1918); Hann SB 49, 1918: „Wir haben zu der alten Ordnung ja gesagt, wir haben den Krieg als Gottes Fügung hingenommen; also müssen wir auch die Revolution als Gottes Fügung hinnehmen und zu der Revolution ja sagen. Der Christ sagt ja zu aller Wirklichkeit, die Gott schickt. Zumal der lutherische Christ kann hier am leichtesten sich zurechtfinden. Römer 13 steht klar geschrieben: Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Hierbei halten wir uns aber vor Augen, daß im Römischen Reich, einem reinen Obrigkeitsstaat, die Pflicht des Christen im passiven Gehorsam und in der Fürbitte aufging ... Einem Volksstaat, wie man ihn heute will, gab es damals nicht; es entspricht dem Geiste der Heiligen Schrift, in dem Volksstaat über den passiven Gehorsam hinaus zur selbständigen Betätigung fortzuschreiten ... Darum wird es in der Regel geraten sein, sich entschlossen auf den neuen Boden zu stellen." Das brauche aber nicht „die Treue und Pietät gegen die frühere Obrigkeit" und die Monarchie auszuschließen.

[19]) Ref. 47, 1918 (24. 11.).

den Grundsatz aufgestellt: Man müsse sich auf den Boden der vollendeten Tatsachen stellen; und die Theologen unter ihnen beriefen sich sofort und berufen sich teilweise noch heute auf das N. T. zum Beweise dafür, daß eben dies die dem Christen geziehmende Stellungnahme sei gegenüber von Staatsumwälzungen wie die vom 8. November 1918. Wie bald haben diese Leute mit Schrecken erfahren müssen, wie schwankend der Boden sei, auf den sie sich damit gestellt haben. Denn schon nach wenigen Wochen hat sich herausgestellt, daß diese Revolution nichts weniger als eine vollendete, für lange Zeit unwiderrufliche, einen neuen Rechtszustand begründende Tatsache ist[20])."

Denen, die sich auf den Satz: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat", beriefen und ihn für eine eindeutige Antwort auf die Frage des Verhaltens in der Revolution für Laien wie Theologen hielten, widersprach Zahn mit seiner ganzen neutestamentlichen Gelehrsamkeit. Er sagt, „daß dieser Satz, für sich genommen, nicht nur keine deutliche und befriedigende Antwort, sondern überhaupt keine Antwort auf die genannte Frage" gebe. „Der auf Luthers Bibelübersetzung angewiesene Laie kann durch diese allerdings zu dem verhängnisvollen Irrtum verleitet werden, dem ich hiermit entgegentrete. Aber wir evangelischen Christen haben keine ‚authentische' Bibelübersetzung, und so weit sind wir doch noch nicht heruntergekommen, daß wir Theologen für uns die Regel geltend machen müßten, welche im Mittelalter bei abendländischen Juristen gegolten haben soll: Graeca non leguntur. Alle dankbare Bewunderung für Luthers ebenso geistvolles wie volkstümliches Übersetzungswerk kann uns nicht abhalten zu erkennen, daß Paulus in diesem Satz etwas sehr anderes gesagt hat, als Luther ihn sagen heißt, und diese Stelle ist eines der Musterbeispiele, an denen man den Wert der Versuche, seine Übersetzung zu verbessern oder für den kirchlichen Gebrauch zu berichtigen, prüfen kann." Das Ergebnis von Zahns Exegese ist, daß weder Paulus, noch die anderen Apostel, noch Jesus „die geringste Anweisung geben, was im Falle einer gewaltsamen Staatsumwälzung Pflicht der Söhne Gottes sei". Für verwerflich aber hält er unter allen Umständen die Anwendung von Röm. 13,1 auf die Revolutionssituation, denn damit würde das Faustrecht legitimiert werden. Es bleibt Zahn nichts anderes als der Verweis auf die politische Urteilsfähigkeit und das — allerdings durch den Eid gebundene — Gewissen[21]).

Mit dieser Auskunft war nun das Dilemma, in dem sich der Protestantismus in der Revolution befand, zugespitzt auf den sittlichen Konflikt von Gesinnung und Verantwortung. Von einem tiefen Gefühl der Verantwortung waren alle die getragen, die sich zur tätigen Mitarbeit in den neuen Verhältnissen bereitfanden. Sei es nun, um zu zeigen, daß es den evangelischen Christen „nicht um

---

[20]) NKZ 1919, S. 310 f.: Theodor von Zahn, Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung.

[21]) a.a.O. S. 312 f., 343 ff.

Standesinteressen und Wahrung persönlicher Vorteile zu tun" war[22]), sei es, daß sie in der Revolution und den mit ihr zum Durchbruch gelangten Ideen den Willen Gottes zu spüren glaubten[23]) oder sich verantwortlich fühlten für die Bewahrung der geistigen Güter. Für sie galt, was Friedrich *Meinecke* im Vorwort zu Ernst *Troeltschs* „Spektatorbriefen" schreibt: „Wir wurden Demokraten, weil wir uns klarmachten, daß auf keinem anderen Wege die nationale Volksgemeinschaft und zugleich die lebensfähigen aristokratischen Werte unserer Geschichte würden erhalten werden können[24])." Ganz im gleichen Sinne äußerte sich Adolf von *Harnack*. Es klingt fast wie eine Rechtfertigung, wenn er im Jahre 1925, in dem er sich zusammen mit *Rade*, *Baumgarten* und anderen freien Protestanten anläßlich der Reichspräsidentenwahl politisch dadurch exponierte, daß er für den Zentrumskandidaten Marx öffentlich eintrat, auf das Jahr 1919 rückblickend schrieb: „Ich stellte mich nun auf den Boden der Verfassung, weil ich wirken und versuchen mußte, im Verein mit anderen soviel Güter der Vergangenheit auf den neuen Boden zu verpflanzen als irgend möglich ... Hätte ich abwarten sollen, bis eine bessere Demokratie sich bildete, hätte ich mich auf eine ideologische Kritik zurückziehen sollen?... Archimedes konnte behaupten, daß er die Welt aus ihren Angeln heben werde, wenn man ihm einen Standort außerhalb der Welt ausfindig machen könne — aber für das Vaterland kann man nicht wirken, wenn man lediglich einen kritischen Standpunkt außerhalb einnimmt, d. h. nichts für die Gegenwart; aber eben um diese handelt es sich; für sie muß man tatkräftige Sorge tragen; denn 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 Fußbreit anständigen Landes ist. Auf dieses Stück muß ich mich stellen, dort bauen und neues Land zu gewinnen suchen[25])."

Harnacks Verhalten in der Revolutionszeit hat ihm Fürst *Bülow* in seinen „Denkwürdigkeiten" sehr übel vermerkt. Harnack war, als die Straßenkämpfe in Berlin tobten und die Bibliothek, deren Direktor er war, von den Revolutionstruppen besetzt wurde, zum Kultusminister Adolf *Hoffmann* gegangen und hatte von ihm in einer Unterredung besonderen Schutz für die Bibliothek erwirkt[26]). Bis zum 9. November, so schreibt Bülow, habe Harnack, den er einen „gefährlichen Höfling" nennt[27]), an Byzantinismus alles übertroffen, was sich Beamte oder Militärs bei uns je geleistet haben." Bezeichnet einerseits Bülow einen durch Indiskretion der Öffentlichkeit bekanntgewordenen Brief aus der letzten Zeit des Krieges, in dem Harnack schrieb, daß er den Willen zur Macht immer mehr als

[22]) Braunschweiger SB 46, 1918.
[23]) Friedrich Niebergall in EF Juni 1919.
[24]) Ernst Troeltsch, Spektator-Briefe, S. V.
[25]) Agnes v. Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, S. 483 f.
[26]) a.a.O. S. 489; Bülow, Denkwürdigkeiten III, S. 313 f.
[27]) Bülow, Denkwürdigkeiten III, S. 94.

Sünde betrachte, als einen Ausfluß „kindlicher Naivität und seniler Suffisance", so vergleicht er Harnack andererseits den „griechischen Rhetoren und Sophisten, die persische Satrapen und mazedonische Diadochen bezauberten und gelegentlich verrieten", und nennt ihn einen „Gelehrten von umfassender Bildung, von feinem, ... attischen Geist, dessen Charakter freilich nicht auf gleicher Höhe stand ...[28])".

Charakterlosigkeit nun wäre es gewesen, wenn Harnack, wie es Bülow darstellt, aus Opportunismus „umgefallen" wäre und sich „aus einem feurigen Monarchisten in einen ebenso hitzigen Republikaner verwandelt" hätte[29]). Zweifellos war Harnack, der sich selbst als einen „durch und durch konservativen Mann" bezeichnete, ein treuer Anhänger der Monarchie gewesen. Will man aber Harnacks Verhalten in der Revolutionszeit beurteilen, dann darf man nicht übersehen, daß die Frage der Monarchie für Harnack eine von vielen, keineswegs aber die erste der Fragen war. Er hatte bereits vor der Revolution die Aussichtslosigkeit der Lage erkannt, ihm, dem ehemaligen Präsidenten des Evangelisch-Sozialen Kongresses, ging es — wie auch Martin Rade, Friedrich Naumann und anderen — in erster Linie um das Volk und die Nation. Ganz in diesem Sinne schrieb er unter dem 13. Mai 1919 an Holl: „... die Zeichen der Zeit haben wir nicht verstanden, und die Überschätzung unserer Kraft und Macht war schlimmer als eine falsche Berechnung oder Täuschung. Aber von Bußgesinnung und Willensänderung, das Volk ergreifend, spüre ich fast nichts, und diese Wahrnehmung ist mir das Schwerste bei allem Leid! Daß wir im Sozialen, dem Äußeren und dem Inneren uns umdenken und sittlich umfühlen müssen, wenn *wir* nicht alle Kosten der Weltrevolution tragen sollen, das ist mir gewiß[30])."

Buße, Umkehr, Sinnesänderung war auch das Thema eines Artikels, den *Rade* unter der Überschrift „Deutsche Gedanken zum Bußtag 1918" am 20. November in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung" schrieb. Leidenschaftlich griff er darin den Bildungsdünkel der führenden Schichten an, die geglaubt hätten, die fremden Völker und das eigene Volk zu kennen: „Wir haben uns soviel auf unsere Bildung zugute getan. Hat die nicht jämmerlich Bankerott gemacht? Waren wir imstande, wir Gebildeten, unseren Mehrbesitz in laufende Münze umzusetzen, so daß das ganze Volk davon Gewinn gehabt hätte? In den Umgangsformen — welch ein Ton! Auf den Ämtern der Behörden, in den Verfügungen, bei Ausführung der Befehle. Wie litt darunter das Ansehen der Gesetze, das Vertrauen auf das Recht! Welch plumpe, bald brutale, bald frivole Art, vermeintliche Überlegenheit der Lebensansprüche und Lebensführung geltend zu machen! So gar nichts Versöhnendes ging von der Bildungsschicht aus auf das Volk ... Wie hat sich das gerächt, blutig gerächt, schließlich in dem

---

[28]) a.a.O. I, 430; 426 f.; III, 93 f.; 276 f.

[29]) a.a.O. III, 313 f.; I, 257.

[30]) Agnes v. Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, S. 481.

Verhältnis der Vorgesetzten und Untergebenen in unserem Heere, nachdem die erste gemeinsame Aufregung des Krieges sich gelegt hatte und aufhörte, das vereinigende Band zu bilden. Nein, die sozialen Klüfte, die da bestanden und bestehen, zeugen unerbittlich wider uns. Sie klagen unsere Kultur an, daß sie eine Talmikultur war, eine Kultur von Emporkömmlingen, die in Macht und Wohlstand sicher, nicht fragten nach dem, was not tut. . ." Und dann fährt Rade fort, sich zum Sozialismus bekennend: „Der Sozialismus hebt den Individualismus nicht auf, im Gegenteil. Aber echt müssen beide sein. Und der Idealismus muß also beide durchdringen. Das ist das Himmelreich, das uns kommen soll, aus allem Umsturz und aller Niederlage. Das ist es, wozu unsere Buße lebendig und kräftig werden muß. Es ist nicht einfach das Himmelreich der Religion. . . Aber es ist *auch* Glaube, Zuversicht, Vertrauen auf ein Unsichtbares, das sichtbar werden wird. Ohne solchen Glauben wird nichts Unsichtbares sichtbar, nichts Ideales wirklich. Und solcher Glaube ist nicht echt und ernst, wo er nicht Buße ist — Sinnesänderung! Darum ändert euren Sinn, tut Buße[31])!"

In diesem Artikel Rades atmet ein Pathos, wie es für die ersten Anfänge des christlichen Sozialismus nach dem Weltkrieg charakteristisch war: radikale, revolutionäre Kritik an den alten Sozialzuständen, Glaube an die Möglichkeit, den Parteisozialismus über seine engen Klassenschranken zu erheben durch die Vereinigung der sozialistischen Ideale mit dem sittlichen Gehalt des individualistisch-idealistischen Protestantismus. Aus seinem Gottesglauben nahm Rade die Kraft, an die Sinnesänderung des Volkes, an sein Volk zu glauben[32]). In alledem teilte er die Überzeugung, die Friedrich *Niebergall* in die Worte kleidete: das Neue werde seine „äußersten Enden" verlieren, und das Alte werde mit seinem Guten weiterleben, die Geschichte werde in der Diagonale weiterlaufen; aber „ohne die scharfe Biegung nach links" würde die Diagonale niemals gewonnen werden können. Man müsse „dazu beitragen, daß die innere Bereitschaft für die demokratische Denkweise hergestellt werde[33])".

Baumgarten wollte als Prediger in der Revolutionszeit die Seelen frei machen von allem Vergänglichen, das die Revolution nehmen konnte, damit Aufgeschlossenheit herrschte „für jeden Segen, der von ihr auf unser Volk ausgehen kann[34])". Alfred *Fischer*, der der Verfassungsreform seinen „Zukunft" betitelten Aufsatz im „Protestantenblatt" gewidmet hatte, überschrieb nun seine Stellungnahme zur Revolution mit „Gegenwart". Er bemühte sich darin, die zu verstehen, deren Ideale dahingesunken waren, und die, die der Verwirklichung der ihren entgegensahen. Auch bei ihm ist die Überzeugung ausgesprochen, daß es in erster Linie auf die Stärkung und Erhaltung gesinnungsmäßiger Werte ankomme und

---

[31]) CW 46, 1919.

[32]) CW 48/49, 1918; Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 260.

[33]) EF Juni 1919, S. 174 f.

[34]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 358.

daß die Extreme der Revolution sich bald abschleifen würden: Der Christ „weiß, daß durch Verfassungen und Verordnungen ein Volk nicht anders wird und seine Kräfte und sein Wesen verliert . . . Er freut sich der freigewordenen Kräfte, er fürchtet nicht, daß ein deutsches Volk unfrei sein und bleiben kann unter der Herrschaft einer Klasse, er glaubt an das freie Spiel aller Kräfte." Aufmerksamkeit für die Vorgänge und ernstliche Mitarbeit, nicht starres Festhalten an alten Überzeugungen, sondern Erweiterung und Vertiefung der Einsicht gab er als Parole für den Protestantenverein aus[35]).

Manches in den spontanen Äußerungen war unter dem unmittelbaren Eindruck der siegreichen, keinen Widerstand findenden Revolution gesprochen und geschrieben worden, was sich bald schon als zu utopisch und zu voreilig erweisen sollte. Baumgarten hat für sich zugegeben, daß manches, was er damals gesagt hat, eine „ungeheure Aufregung" verrate, die die „Grenzen der besonnenen Voraussicht" überschreite[36]). Er wie andere hatten jedoch unter dem Zwang der Pflichten, die ihnen auferlegt wurden, zu einer sehr nüchternen Auffassung der Wirklichkeit zurückgefunden. Demokraten aber blieben sie.

Betrachtet man das Verhalten der Kirchenbehörden — Konsistorien, Kirchenräte, Synodalausschüsse und Synoden — und der Kirchenführer, so zeigt sich sogleich der Unterschied zu dem bisher dargestellten protestantischen Verhalten zur Revolution. Weder offene Ablehnung noch ein solcher Optimismus, wie ihn die freien Protestanten hegten, lassen sich in den offiziellen Stellungnahmen der kirchlichen Behörden finden. Sie sind vielmehr erfüllt von der Sorge um den Bestand der Kirche und des christlichen Geistes im Volke und von der Trauer und Klage über das Ende des Kaiserreiches.

Der Evangelische Oberkirchenrat der Preußischen Landeskirche richtete bereits am 10. November eine Ansprache an die Gemeinden, in der es heißt:

> „Wir haben den Weltkrieg verloren. Unerhörte grausame Waffenstillstandsbedingungen der übermütigen Feinde haben wir annehmen müssen. Kaiser und Reich, wie es in einer Geschichte ohnegleichen uns teuer und wert geworden war, ist dahin. Es ist uns nichts von Bitterkeit und Demütigung erspart worden. Unsere Herzen sind wie erstarrt und zerrissen in namenloser Trauer, in bängsten Sorgen. Armut, Elend, Hunger und Verachtung droht unser und unserer Kinder Los in der Welt zu werden. In dieser furchtbarsten Zeit deutscher Geschichte wenden wir uns an alle Glieder unserer evangelischen Gemeinden mit der Bitte: Laßt uns im ungeheuren Ernst der Stunde die Schwere der Verantwortung, die Größe der Aufgabe erfassen . . . Deutschland ist nicht verloren, und das Evangelium ist nicht gebunden[37])."

Noch war nicht abzusehen, was die Revolution bringen würde. „Gleichsam

---

[35]) PB 47, 1918.

[36]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 358 ff.

[37]) AK 23, 1918, S. 491 f.

mit verhaltenem Atem" schauten die Kirchenbehörden den sich überstürzenden Ereignissen zu und ermahnten die Gemeinden, Halt zu suchen „im Glauben an den Gott, der allmächtig ist, dessen Thron nimmer wankt, der das Regiment festhält in Seiner Hand, und der, ob Berge weichen und Hügel hinfallen, Seinen Gnadenbund denen hält, die ihm vertrauen[38])".

Um der Gefahr einer Entchristlichung des öffentlichen Lebens und der Zurückdrängung des christlich-kirchlichen Einflusses auf das öffentliche Leben durch willkürliche Maßnahmen der revolutionären Machthaber zu begegnen, riefen die Kirchenleitungen die evangelischen Christen auf, sich „im öffentlichen Leben als treue Bekenner Jesu Christi und seines lauteren Evangeliums zu erweisen[39])" und sich „noch viel enger und entschlossener als bisher miteinander zusammenzuschließen und mit unverbrüchlicher Treue zu unserer Kirche zu halten[40])". Sagten die Ansprachen und Erlasse der Kirchenbehörden, daß „das Reich Jesu Christi" allein „die erhaltenden und rettenden Kräfte für das Leben unseres Volkes[41])" in sich trage, so war der nächste Schritt, die Konsequenz, die sich daraus ergab, daß die Bürger dieses Reiches verpflichtet und bereit sein müssen, „im irdischen Vaterland zu dienen und jetzt mitzuarbeiten, wo es gilt, die be-

[38]) Ansprache des Ev.-luth. Konsistoriums in Kiel an die Gemeinden und Geistlichen der schleswig-holsteinischen Landeskirche vom 12. November 1918 (AK 23, 1918, S. 493 ff.).

[39]) Ansprache des Ev.-Luth. Landeskonsistoriums an die Gemeinden der sächsischen Landeskirche: „Insbesondere rufen wir alle auf, die ein warmes Herz für unsere Kirche haben, sich in dieser Zeit schwerster Verantwortung nicht nur in der Stille, nein, auch im öffentlichen Leben als treue Bekenner Jesu Christi und seines lauteren Evangeliums zu erweisen" (AK 23, 1918, S. 496).

[40]) Ansprache des Prot. Oberkonsistoriums in Bayern an die Gemeinden des Landes (AK 23, 1918, S. 500); ähnlich Ansprache der evangelischen Oberbehörde Württembergs an die Gemeinden des Landes vom 14. November 1918 (AK 23, 1918, S. 501 f.); ferner Erlaß des Fürstl. Konsistoriums von Waldeck vom 16. November: „Wir bitten ... die Herren Pfarrer und Kirchenvorstände, in ihren Gemeinden mit allem Nachdruck dahin zu wirken, daß sich alle ..., die mit Ernst Christen sein wollen, unter Zurückstellung alles Trennenden fester zusammenzuschließen in der Liebe, die aus dem Glauben wächst ..." (AK 23, 1918, S. 514); Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrates in Baden vom 14. November: „So laßt uns zusammenstehen und zusammenhalten in treuem Bekenntnis unseres evangelischen Glaubens, alles Trennende hintanstellend, damit wir unsere treue evangelische Kirche hinüberretten in die kommenden Zeiten, in welcher Gestalt auch die Welt dann vor uns stehe." (AK 23, 1918, S. 513); Ansprache des Ev. Oberkirchenrates und des Generalsynodalvorstandes der altpreuß. Landeskirche vom 23. November: „Das deutsche Volk ist verloren, wenn es vom Evangelium abläßt und der Kirche des Evangeliums keinen Einfluß auf die Gestaltung seines Lebens gestattet. Um das zu verhüten, ist Sammlung in unseren eigenen Reihen notwendig. Nur jetzt keine Sonderbestrebungen, kein Betonen von Parteiunterschieden!" (AK 23, 1918, S. 516); desgl. Ansprache des Ev. Oberkirchenrates an die Gemeinden vom Dezember 1918 (AK 1, 1919, S. 1 f.) vgl. Anm. 46; Flugblatt des Evangelischen Presseverbandes für Deutschland, verfaßt von Prof. v. Wurster-Tübingen. Es ruft zum Zusammenschluß mit Volk, Gott und untereinander auf. „Die Gutgesinnten müssen vorangehen mit willigem Verzicht und brüderlicher Gesinnung. Jetzt ist keine Zeit mehr für Standesdünkel und Klassenhochmut, aber auch nicht für giftiges Mißtrauen der Unteren gegen die Oberen. Schließt die Reihen, ihr Gutgesinnten, die ihr das einseht." (ThES 47, 1918).

[41]) Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrates der altpreuß. Landeskirche vom 10. November (AK 23, 1918, S. 492).

stehende Ordnung zu stützen, neuen Aufgaben gerecht zu werden[42])". Das Protestantische Oberkonsistorium der bayrischen Landeskirche gab am 12. November für seine Mitglieder und Beamten folgende Erklärung ab: „Wir verpflichten uns, dem Volksstaat Bayern unter Wahrung unserer Gesinnung und Überzeugung freiwillig und aufrichtig im Interesse der Gesamtheit unsere Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen. Wir sind zu diesem Entschlusse veranlaßt mit Rücksicht auf das Vaterland, das jetzt mehr als je alle Arbeitskräfte braucht[43])."

Eine ausdrückliche Anerkennung der revolutionären Machthaber war jedoch nirgends mit solchen Erklärungen verbunden. Manche Kirchenbehörden stellten in ihren Bekanntmachungen ausdrücklich fest, daß die derzeitigen Machthaber „keine gesetzmäßige Regierung" seien[44]) und daß das „stürmische Geschehen" der Staatsumwälzung „den Weisungen des göttlichen Wortes und der christlichen Erkenntnis von Untertanenpflicht und Treue widerstreitet[45])." Deshalb wurde den

[42]) Ansprache des Ev. Oberkirchenrates in Berlin vom 10. November 1918; im gleichen Sinne: Ansprache des Ev. Oberkirchenrates in Baden vom 14. November 1918: „... mitanzufassen ist der Kirche heiliges Recht und heilige Pflicht ..." (AK 23, 1918, S. 512); Kundgebung des Evangelischen Bundes: „... als deutsche Vereinigung erkennen wir die Pflicht, unbeschadet unserer politischen Überzeugung die gegenwärtigen Machthaber in dieser Übergangszeit darin zu unterstützen, daß die Ordnung aufrechterhalten und ein Zusammenbruch vermieden werde. Als religiöse Körperschaft nehmen wir Kenntnis von der Erklärung des ‚Rates der Volksbeauftragten', daß ‚die Freiheit der Religionsübung gewährleistet wird', und halten dadurch unsere Arbeit auch in der Gegenwart für gesichert ..." (ThES 49, 1918); Hirtenbrief der Hessischen Generalsuperintendenten an die Gemeinden vom 25. November 1918: „Mit unserem Volke zusammengebrochen, stehen wir auf in der Kraft Gottes und machen unsere Hände frei zum Neuaufbau unseres Volkes, zur Mitarbeit an den Riesenaufgaben, welche die schwere Zukunft uns stellt ... Mit tiefem Schmerz haben wir in wenigen Tagen Monarchie, Königshaus, ein ganzes Zeitalter vaterländischer Größe und Kraft versinken sehen. Der Schmerz über das Verlorene darf uns aber nicht lähmen in einem Augenblick, da alle Kräfte im Vaterland aufgerufen werden, um unser Volk vor dem äußersten Schicksal zu bewahren. Es ist eine besondere Pflicht der Geistlichen, dahin zu wirken, daß die gegenwärtige Staatsgewalt in ihrem Bestreben, Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten, um des Gewissens willen, tatkräftig unterstützt wird." (AK 1, 1919, S. 6 f.); Erklärung von Mitgliedern der Brandenburgischen Provinzialsynode, die sich „an alle evangelischen Glaubensgenossen in Stadt und Land" richtet: „Die vorläufige Regierung hat unsägliche Schwierigkeiten zu bestehen, um Ordnung und Ruhe im Lande aufrechtzuerhalten. Die evangelische Kirche ist eine Kirche der Ordnung und der Zucht. Wir Evangelische sind angesichts der gegenwärtigen Lage in unserem Gewissen verpflichtet, nicht nur alles zu vermeiden, was in dieser schweren Zeit unseres Vaterlandes Unruhe hervorrufen könnte, sondern auch, jeder nach seinen Kräften, alles zu tun, um Ordnung und Ehrbarkeit, Ruhe und Frieden im Inneren zu fördern." (PB 48, 1918); in den Beschlüssen der badischen Generalsynode vom 28./29. November 1918 heißt es: „... sie (d. h. die badische Landeskirche) ist willig, den neuen Verhältnissen und Aufgaben in Staat und Gemeinde Rechnung zu tragen" (AK 1, 1919, S. 20).

[43]) AK 23, 1918, S. 498.

[44]) Gemeinsame Ansprache des Ev. Oberkirchenrates des Generalsynodalvorstandes und der Vertrauensmänner der altpreuß. Landeskirche an die Gemeinden und Verwahrung gegen Maßnahmen der derzeitigen Regierung zur einseitigen Durchführung des Programms der Trennung von Staat und Kirche vom 20. Dezember 1918 (AK 2, 1919, S. 30 f.).

[45]) Ansprache des Prot. Oberkonsistoriums der bayr. Landeskirche vom 23. November 1918 (AK 23, 1918, S. 499).

Geistlichen aufgetragen, die Gemeinden vor Unbesonnenheit zu warnen. Was die Kirche betraf, so beriefen sich die Kirchenbehörden wider die kirchliche Belange berührenden Gesetze der Revolutionsregierung auf das bestehende Staatskirchenrecht.

Die Revolution proklamierte die Trennung von Kirche und Staat. Dabei war es für die Kirchen unbezweifelbar, daß sich die Änderung der staatlichen Verhältnisse auch notwendig auf die Gestaltung der innerkirchlichen Zustände auswirken würde. Die ersten kirchlichen Kundgebungen verraten jedoch eine große Unsicherheit, die dadurch bedingt war, daß weder die Kräfteverhältnisse noch die wirklichen Absichten der Revolution hinsichtlich der Kirche auch nur abgesehen werden konnten. Das Schlimmste, die radikale Trennung in einem dem Christentum feindlichen Sinn, die gewaltsame Beseitigung der bisher den Kirchen vom Staate gewährten Rechte, mußte befürchtet werden. So heißt es in einer Kundgebung des Schleswig-Holsteinischen Konsistoriums vom 4. Dezember:

„Die neue Zeit rüttelt nicht nur an den Grundlagen des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens, sondern droht auch das Schiff der Kirche in ihren Wirbelsturm hineinzuziehen. Trennung von Staat und Kirche, so lautet einer der Programmpunkte der neuen Regierung, und die Form, in der die Ankündigung erfolgte, erweckt den Anschein, als solle sie ohne Rücksicht auf bestehende und erworbene Rechte erfolgen, und zwar in kürzester Zeit ... Und was uns gerade in heutiger Zeit am meisten bewegt: Zu groß ist die Gefahr, daß die Trennung von Staat und Kirche zugleich zu einer Trennung von Kirche und Volk wird ... Darum muß der Ruf: ‚Nicht nur die bisherige Landeskirche, sondern auch die Volkskirche ist in Gefahr', überall in den Gemeinden laut erschallen. ... Es ist irrig und führt zu verhängnisvollen Folgerungen, wenn man glaubt, daß an sich die Trennung von Kirche und Staat das kirchliche Gemeindeleben zerstören und die Diener der Kirche ihrer Lebensbedingungen berauben müßte. Es ist sehr wohl möglich, daß sie für die evangelisch-lutherische Kirche nicht nur erträglich wird, sondern ihr sogar durch die Befreiung von allerhand Rücksichten und Verpflichtungen sowie durch den konsequenten Ausbau ihrer Selbständigkeit zum reichen Segen werden kann. Dazu ist aber erforderlich, sich einerseits mit allen zu Gebote stehenden Mitteln dagegen zu wehren, daß die Trennung als brutaler Gewaltakt vollzogen wird, auf der anderen Seite aber mit kühlem Blick alle Möglichkeiten ins Auge zu fassen[46])."

[46]) (AK 1, 1919, S. 8 ff.); in einer Kundgebung der Gesamtsynode der Provinz Schleswig-Holstein vom 23. Dezember 1918 heißt es: „Die vollständige Trennung von Staat und Kirche liegt weder im Interesse des Staates noch der Kirche und bedeutet eine ernste Gefahr für unser Volk. Die Gesamtsynode legt Verwahrung ein dagegen, daß die Trennung in religions- und kirchenfeindlicher Weise erfolgt ..." (AK 2, 1919, S. 41); Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrates der Altpreußischen Landeskirche an die Gemeinden vom Dezember 1918: „Zu diesen Nöten (sc. des Vaterlandes) kommt nun der Kampf um unsere heiligsten Güter, um das

Sobald der erste Schock, den die Revolution auf die Kirchen ausübte, überwunden war, trat zu dem Appell an die Gemeinden, sich zur Wahrung des christlichen Geistes und seiner Geltung im öffentlichen Leben zusammenzuschließen, der förmliche Widerstand gegen die Verletzung überkommener kirchlicher Rechte. Am deutlichsten geschah das in Preußen, wo der neue Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Adolf Hoffmann die von der Preußischen Regierung in dem Aufruf an das preußische Volk vom 13. November 1918[47]) proklamierte „Befreiung der Schule von jeglicher kirchlichen Bevormundung" und „Trennung von Staat und Kirche" auf dem Wege der ministeriellen Erlasse und Verfügungen durchführen wollte. Hieß es noch anfangs in den Kundgebungen der Kirchen, daß sich die Christen rüsten und sammeln sollten, um für alle Fälle gewappnet zu sein, so legte doch schon am 30. November der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin zusammen mit dem Generalsynodalvorstand und den neu berufenen Vertrauensmännern im Namen der Kirche der altpreußischen Provinzen bei der vorläufigen Regierung in Preußen gegen deren Maßnahmen förm-

---

Segenserbe, das wir von unseren Vätern überkommen haben, um unsere treue evangelische Kirche, um die religiöse Zukunft unserer Kinder und unseres ganzen Volkes. Das Band, das Staat und Kirche Jahrhunderte hindurch verknüpft hat, soll zerschnitten, der Religionsunterricht mit Spruch und Lied, mit biblischer Geschichte und Katechismus aus der Schule entfernt werden. Damit ist die religiöse Unterweisung unserer Kinder in Frage gestellt, die notwendige Durchdringung des Volkslebens mit dem Geist des Evangeliums unmöglich gemacht. Dagegen müssen alle, die unsere Kirche lieb haben, mit heiligem Ernst sich rüsten und in Glaubenseinigkeit sich sammeln." (AK 1, 1919, S. 2); Ansprache des sächs. Ev.-luth. Landeskonsistoriums an die Gemeinden der sächsischen Landeskirche vom 21. November 1918: „... bei der angekündigten Trennung von Staat und Kirche ist von entscheidender Bedeutung, daß alle, die mit Ernst Christen sein wollen, der großen Gefahr, in der wir stehen, ins Auge schauen und sich ihrer heiligen Pflicht bewußt werden, ihrer Kirche die Treue zu halten." (AK 23, 1918, S. 497); Ansprache des Prot. Oberkonsistoriums der bayerischen Landeskirche vom 23. November 1918: „Mag das Band sich lockern oder lösen, das unsere evangelische Kirche seit den Tagen der Reformation mit dem Staate verbunden hat, so soll es um so mehr bei jenem Bunde bleiben, der unserem deutschen Volke zum größten Segen geworden ist, bei dem Bund zwischen Kirche und Volk." (AK 23, 1918, S. 500); die badische Generalsynode beschloß über die Trennung auf ihrer Tagung am 28./29. November 1918: „1. Die Generalsynode hält eine völlige Trennung von Kirche und Staat für schädlich, und zwar für beide Teile. Darum warnt sie bei aller Anerkennung des Grundsatzes der religiösen Freiheit aufs ernstlichste vor übereilten Schritten oder gar vor gewaltsamen Eingriffen in die Lebensnotwendigkeiten der evangelischen Landeskirche ...; 2. Sie fordert die Beibehaltung des Religionsunterrichtes in den Schulen, weil eine Ausweisung aus denselben einen genügenden Religionsunterricht unmöglich machen und die sittlichen Grundlagen des Staates untergraben müßte; 3. Sie verlangt die Erhaltung des kirchlichen Selbstbesteuerungsrechtes ...; sie fordert, daß der theologischen Fakultät in Heidelberg ihre bisherige Stellung als theologische Fakultät innerhalb der Universität als wesentlicher Bestandteil der Geisteswissenschaften gewahrt bleibe ..." (AK 1, 1919, S. 19 f.); ein Rundschreiben des Konsistoriums von Mecklenburg-Strelitz an die Geistlichen sagt unter Hinweis auf NKZ 7, 1918 (cf. Kap. III, Anm. 139 ff.): „Wir wissen ..., daß die Trennung von Staat und Kirche durchaus kein Unglück zu sein braucht, vorausgesetzt natürlich, daß sie in gerechter und edler Weise durchgeführt wird. Ja, wir wollen nicht vergessen, daß auch aus unseren Reihen manche Stimmen schon lange sich erhoben haben, welche außerhalb der Umklammerung des Staates eine freiere Entfaltung der Kirche erhofften." (AK 2, 1919, S. 51).

[47]) Pr. Pfr. Arch. 1918, S. 277 f.

liche Rechtsverwahrung ein. In der an die vorläufige preußische Regierung gerichteten Erklärung heißt es:

„Die gegenwärtige Regierung hat die Trennung des Staates und der Kirche auf ihr Programm gesetzt. Sie schickt sich an, durch einseitige Maßnahmen in die bestehenden Beziehungen zwischen beiden einzugreifen. Im Namen der evangelischen Kirche der alten Provinzen Preußens erheben wir förmlich und feierlich Widerspruch gegen solche Maßnahmen. Wir verwahren uns dagegen, daß auf Gesetzen beruhende Zustände durch andere als gesetzliche Anordnungen, insbesondere durch Verfügungen einer vorläufigen Regierung, abgeändert werden. Wir verlangen, daß in jedem Falle Eingriffe des Staates in das innere Leben der Kirche vermieden werden. Wir erwarten, daß eine Änderung der bisherigen Verhältnisse zwischen dem Staat und der Evangelischen Kirche angesichts der einschneidenden Bedeutung für beide Teile nicht ohne den Versuch einer vorgängigen Verständigung zwischen den Organen des Staates und denen der Kirche unternommen werde[48])."

Vor allem richtete sich überall der Protest gegen die Schulverordnungen, die dem Religionsunterricht die Stellung eines Pflichtfaches aberkannten und christliche Andachten und Feiern in den Schulen untersagten. Die Kirchenbehörden richteten an die Gemeinden Ansprachen, in denen sie aufforderten, den Willen zum Festhalten am Religionsunterricht zu bekunden[49]).

Eine tatsächliche Aktion ging jedoch nicht von den kirchlichen Behörden aus, sondern von einer freien kirchlichen Organisation, die sich in der Revolution gebildet hatte, dem „Berliner Volkskirchendienst 1918". Dieser ließ an die Kirchenbehörden und Gemeinden im Reich eine Entschließung ausgehen, in der gefordert wurde, daß ein „öffentliches Schulwesen auf dem Fundament christlicher Bildung und Gesittung mit darauf gegründeten Lehrplänen und Lehrverordnungen staatsrechtlich gesichert bleibt[50])". Den Gemeinden wurde nahegelegt, sich diese Entschließung anzueignen und als ihre Willenbekundung den Ministerien zur Kenntnis zu bringen. Damit war eine Unterschriftenaktion in die Wege geleitet, die vor allem von den christlichen Schul- und Lehrervereinen und

[48]) AK 2, 1919, S. 31 f.

[49]) Ansprache des Ev. Oberkirchenrates der altpreuß. Landeskirche an Lehrer und Eltern, betr. den Religionsunterricht in den Schulen, vom Dezember 1918; Verfügung des Konsistoriums zu Stettin vom 21. Dezember 1918, betr. Religionsunterricht in den Lehranstalten; in der gleichen Sache ferner: Verfügung des Konsistoriums zu Posen vom 20. Dezember 1918; Verfügung des Konsistoriums zu Münster vom 20. Dezember 1918; Verfügung des Konsistoriums zu Breslau vom 23. Dezember 1918; Ansprache des Breslauer Konsistoriums vom 31. Dezember 1918 an die evangelischen Eltern (sämtlich im Pr. Pfr. Arch. 1918, Heft 4, S. 293 ff.). Ein Aufruf sozialdemokratischer Arbeiter in Schlesien besagt zum Religionsunterricht: „Ferner wollen wir, daß unseren Kindern die christliche Erziehung in der Schule erhalten bleibt. Mögen dort, wo die Eltern es wünschen, konfessionslose Schulen gegründet werden. Wenn in Gemeinden, die durchweg von kirchentreuen Männern und Frauen bewohnt werden, die religionslose Schule eingeführt wird, so ist dies keine Freiheit, sondern unerhörter Zwang." (Hann SB 49, 1918).

[50]) Pr. Pfr. Arch. 1918, S. 294; vgl. Anm. 88.

dem Evangelischen Presseverband für Deutschland mit August *Hinderer* an der Spitze tatkräftig unterstützt wurde[51]). Binnen kurzer Zeit wurden 8 Millionen Unterschriften gesammelt[52]). Der Erfolg war, daß die Regierungen erklärten, alle die Kirche und den Religionsunterricht betreffenden Änderungen würden den zu wählenden Parlamenten übertragen[53]).

Ein direkter Eingriff in die innerkirchlichen Angelegenheiten seitens der staatlichen Behörden ereignete sich in Berlin. Hier wurde durch Ministerialerlaß der Pfarrer Dr. Ludwig *Wessel* zum „Regierungsvertreter für die evangelischen kirchlichen Behörden in Preußen" ernannt. Sämtliche Beschlüsse des Oberkirchenrats und des Konsistoriums sollten erst durch seine Gegenzeichnung Gültigkeit haben. Ihm war das Recht eingeräumt, an allen Sitzungen der kirchlichen Behörden und Ausschüsse teilzunehmen und gegebenenfalls dabei den Vorsitz zu übernehmen[54]). Diese Ernennung Wessels geschah am 5. Dezember. Am 7. Dezember wurde dem Oberkirchenrat vom Ministerium mitgeteilt, daß Pfarrer Dr. Wessel an Stelle des verstorbenen Propstes Kawerau zum Propst und ersten Pfarrer an St. Petri und zum Geheimen Konsistorialrat im Oberkirchenrat ernannt worden sei[55]). Der Evangelische Oberkirchenrat legte sogleich Verwahrung ein gegen diese Eingriffe der staatlichen Behörde in die durch das Kirchenverfassungsgesetz von 1876 der Kirche eingeräumten Rechte[56]). Der Erfolg dieses Protestes war, daß Pfarrer Dr. Wessel nach kurzer Zeit selbst darum bat, sämtliche Ernennungen und Berufungen rückgängig zu machen[57]).

Über die Person des Pfarrers Dr. Ludwig *Wessel* berichtet die „Evangelische Kirchenzeitung", daß er, 1879 geboren, bis Ende 1913 Pfarrer in Mülheim/Ruhr war, dann durch den Berliner Magistrat an die Nikolaikirche gewählt wurde und seit November 1914 als Militärseelsorger in Namur und Kowno tätig war. „Er erwarb im Hauptquartier Oberost eine große Zahl von Kriegsorden und widmete Hindenburg und Ludendorff je eine Predigtsammlung. Seine Bewerbung um eine Hofpredigerstelle in Potsdam hatte keinen Erfolg. Sonst ist Wessel im kirchlichen Leben bisher nicht hervorgetreten[58])."

Die Vorgänge, die zu der Ernennung Wessels führten, lassen sich in den Grundzügen folgendermaßen rekonstruieren: Da über die Trennungsabsichten des Staates in der Pfarrerschaft Berlins Ungewißheit herrschte, beschlossen Mitglieder des Pfarrervereins, einen „Pfarrerrat" zu bilden, der die Interessen des Pfarrerstandes wahren sollte. Die Darstellung, die die „Evangelische Kirchen-

---

[51]) Vgl. Lutherisches Jahrbuch, 1, 1919.

[52]) AK 5, 1919, S. 113 f.; Pr. Pfr. Arch. 1918, S. 292.

[53]) AK 2, 1919, S. 33 ff.

[54]) AK 5, 1919, S. 114.

[55]) AK 2, 1919, S. 35 ff.

[56]) AK 5, 1919, S. 114 f.

[57]) EKZ 52, 1918, auch für das Folgende.

[58]) Wiedergegeben in der „Reformation" 51, 1918.

zeitung" gibt, sagt weiter, daß „bei den Vorbereitungen der einer Pfarrerversammlung vorzulegenden Kundgebung ... das Bedürfnis" hervortrat, „sich Kenntnis von dem Vorhaben der Minister Haenisch und Hoffmann zu verschaffen". Um diese Kenntnis zu erlangen, begab sich Pfarrer Dr. Wessel ins Ministerium zu Adolf Hoffmann. Die EKZ sagt, daß Wessel „ohne offiziellen Auftrag, lediglich als Privatperson" und „auf Grund eines zufällig geäußerten Wunsches einiger weniger Amtsbrüder" zu Adolf Hoffmann gegangen sei (in einer ministeriellen Bekanntmachung[59]) heißt es jedoch, Wessel habe „nicht von sich aus mit dem Ministerium Fühlung genommen, sondern auf Veranlassung einer größeren Zahl von Amtsbrüdern, ein für dringend notwendig erachteter Antrag ..."). Die im Ministerium erlangten Auskünfte stellten Wessel „in den Mittelpunkt des Interesses jener Pfarrerversammlung" und veranlaßten auch seine Wahl in den Pfarrerrat[60]), der sich am 18. November im Gemeindehaus von St. Georgen konstituierte.

Dieser Pfarrerrat von Großberlin veröffentlichte am gleichen Tage eine Erklärung, in der es heißt: „Die Kirche ist unabhängig von den äußeren Formen des Staatswesens. Wir erklären daher auch der neuen Regierung unsere Bereitschaft, nach wie vor bei allen sozialen und humanitären Aufgaben der Neuzeit mitzuwirken. Für den Fall der Trennung von Staat und Kirche sprechen wir die Erwartung aus, daß ihre Durchführung nicht überstürzt geschieht, sondern unter Darbietung einer hinreichenden Übergangszeit und in einer Form, die es der Kirche ermöglicht, auch fernerhin ihren bleibenden Aufgaben an unserem Volke gerecht zu werden."

Die Pfarrerversammlung befaßte sich auch mit den künftig noch zu führenden Verhandlungen mit dem Ministerium und beschloß, daß an weiteren Verhandlungen wenigstens zwei Vertreter des Pfarrerrats beteiligt sein sollten. Offenbar wurde nichts gegen den Gang Wessels zum Minister Hoffmann eingewendet. In der genannten ministeriellen Bekanntmachung wird vielmehr gesagt, die Pfarrerversammlung habe den Wunsch, auf den hin Wessel ins Ministerium gegangen war, „gegen zwei oder drei Stimmen bestätigt und in Verbindung mit der einstimmig beschlossenen Pfarrerratsbildung erweitert ..." Unklar bleibt, worauf sich die „Erweiterung" bezieht, denn tatsächlich wurden Wessels Befugnisse durch die Bestimmung eingeschränkt, daß künftig keiner allein verhandeln dürfe. Dr. Wessel jedoch verhandelte weiter allein mit Adolf Hoffmann. Fraglich bleibt, ob Wessel bei der Berufung zum „Regierungsvertreter" selbst die Anregung gegeben hat, oder ob sie ganz ohne sein Zutun geschah, da über die Verhandlungen Wessels mit dem Ministerium nichts bekannt ist. In dem Erlaß des Ministeriums heißt es lediglich: „Das Ministerium vertraut darauf, daß durch diese Berufung eines Geistlichen des praktischen Pfarramts die Grundlage eines vertrauens-

[59]) EKZ 52, 1918.

[60]) AK 2, 1918, S. 34.

vollen Zusammenarbeitens zwischen Ministerium und kirchlichen Behörden vorbereitet wird."

In der genannten ministeriellen Bekanntmachung wird seine Position als die eines „Mittelmannes" bezeichnet, der „in gutachtlicher Mitarbeit für beide Teile die an sich unverbindliche, aber zur Verständigung jetzt überaus wertvolle Vermittlungsstelle" werden könne. Weiter wird darin mitgeteilt, daß — in merkwürdigem Widerspruch zu der Bezeichnung „Regierungsvertreter" — Wessel nicht zur Regierung gehöre, daß von ihm keine parteipolitische Festlegung erfolgt oder gefordert worden sei und daß er auf eigenen Wunsch keine geldliche Vergütung erhalte. Es liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß Wessel an der Entstehung dieser Bekanntmachung beteiligt war, zumal sie Einzelheiten jener Pfarrerversammlung vom 18. November bringt. Bemerkenswert ist noch, daß sich in dieser Bekanntmachung über die Berufung des Pfarrers Dr. Wessel mehrere Sätze befinden, die kirchliche Befürchtungen „überstürzter radikaler Maßnahmen" in der Trennungsfrage zu zerstreuen suchen und eine „schonsame und in allmählichem Abbau" geschehende Trennung in Aussicht stellen.

In allen kirchlichen Lagern wurde die Berufung Wessels als ein unrechtmäßiger Eingriff in die kirchlichen Rechte empfunden, und der 1912 vom Konsistorium gemaßregelte und dienstentlassene, nach der Revolution wieder in den Kirchendienst zurückgerufene Pfarrer D. *Traub* schrieb: „Das Traurigste an der Sache ist, daß sich ein Pfarrer der evangelischen Kirche zu einer solch unwürdigen Rolle überhaupt hergibt. Die richtige Antwort des Ev. Oberkirchenrats wäre seine Disziplinierung gewesen[61])."

Eine grundsätzliche Bereitschaft zur Mitarbeit an der Wiederherstellung geordneter Verhältnisse bekundeten allerdings die evangelischen Kirchen, auch wenn sie sehr entschieden ihre Rechte zu wahren suchten. Doch dabei darf die ideelle und organisatorische Bindung an die Monarchie nicht übersehen werden. Als Oberhofprediger Ernst von *Dryander*, wenige Tage bevor er am 1. Juli 1918 seinen erbetenen Abschied erhielt, von Kaiser Wilhelm II. mit dem Orden vom Schwarzen Adler ausgezeichnet wurde — den vor ihm nur ein einziger evangelischer Geistlicher, der Erzbischof Borowski, getragen hatte —, schrieb er in seinem Dankschreiben, daß diese Anerkennung nicht ihm gelte, sondern der evangelischen Kirche, deren Diener die treuesten Untertanen seiner Majestät seien[62]). Dryander war es auch, der in das Geschehen um den Rücktritt des Kaisers — wenn auch nur am Rande — verwickelt war. In seinen Erinnerungen berichtet er, daß der Reichskanzler Prinz Max von Baden ihn „eines Tages" habe zu sich kommen lassen, um ihn zu bitten, den Kaiser zur Abdankung bestimmen zu helfen. Prinz Max hatte sich damit des Mannes bedienen wollen, der, wäre er bereit dazu gewesen, in der Tat einen nicht unbedeutenden Einfluß auf

---

[61]) Zit. nach KL 1, 1919; da auch ein Bericht über den „Fall Wessel".

[62]) Ernst von Dryander, Erinnerungen, 1. Aufl. 1922, S. 291.

den Kaiser hätte ausüben können. Dryander jedoch lehnte das ab; es widersprach seiner Auffassung vom Amte eines Oberhofpredigers. Er war davon überzeugt, „daß ein Rücktritt des Kaisers ... die Widerstandskraft des Heeres zerstören und zugleich in der Heimat das Band lösen werde, das unser zerrissenes und zerklüftetes Volk dem Toben der Feinde gegenüber mehr denn je brauchte". Dryander fügt seiner Darstellung noch den Satz bei: „Einer nochmaligen Erörterung der Frage wurde ich durch die Ereignisse selbst enthoben[63])." Nach der Revolution trat dann Dryander in zwei 1919 erschienenen Schriften — „Der Kaiser" und „Wollte der Kaiser den Krieg?" — für Wilhelm II. ein, — Zeugnisse unerschütterlicher Anhängigkeit an das Haus Hohenzollern und den Obersten Bischof der preußischen Kirche. Er unternahm darin eine Ehrenrettung des Kaisers, nahm ihn in Schutz gegenüber den Vorwürfen, er habe den Krieg gewollt, und gibt ein fast überschwengliches Bild von der Lauterkeit seines Charakters. Der Kern aller Rechtfertigung ist dabei die religiöse Gesinnung, von der das fürstliche Ethos des Monarchen getragen gewesen sei. Dryander, ehemals Hospitant bei den Konservativen im Preußischen Abgeordnetenhaus und Mitglied des Herrenhauses, schreibt darüber: „Er [der Kaiser] hat das ‚Gottesgnadentum', dessen Betonung man ihm höhnend vorwirft, nicht als eine staatsrechtlich ihm verbürgte Überlegenheit, sondern als einen religiösen Begriff gewertet, der ihm um so ernstere Verantwortung auferlegte. Er hat demgemäß sein Summepiskopat nicht nur als ein Attribut seiner Krone betrachtet, sondern mit warmer Liebe und treuer Fürsorge seiner evangelischen Kirche sich angenommen ... Sie hat Grund, nie zu vergessen, was sie ihrem königlichen Bischof verdankt[64])."

Und sie vergaß so schnell nicht. Sie wollte auch in der neuen Zeit die Traditionen wahren und den „Geist der Achtung vor der Geschichte, auch im wohlverstandenen Interesse des Staates", pflegen und konnte und wollte „weder ihre eigene Geschichte noch die des Vaterlandes" vergessen[65]). In einem Erlaß des Fürstlichen Konsistoriums von Waldeck zur Zeitlage vom 16. November, in dem mitgeteilt wird, daß der Arbeiter- und Soldatenrat in Kassel die Absetzung des Fürsten ausgesprochen habe, heißt es:

> „Mag das Band, das die Landeskirche mit ihrem Landesbischof verbindet, auch äußerlich gelöst werden, in Liebe und Dankbarkeit wird die Kirche stets der treuen Fürsorge gedenken, in der ihr Bischof das Wohl der Kirche auf dem Herzen getragen hat[66])."

Die Badische Generalsynode, die am 28. und 29. November tagte, erteilte dem Evangelischen Oberkirchenrat den Auftrag,

[63]) a.a.O. S. 295.

[64]) Ernst von Dryander, Der Kaiser, Berlin 1919.

[65]) Gemeinschaftliche Ansprache des Ev. Oberkirchenrates, des Generalsynodalvorstandes und der Vertrauensmänner der altpreuß. Landeskirche (AK 2, 1919, S. 30).

[66]) AK 23, 1918, S. 513.

„dem Großherzog Friedrich II. den innigsten Dank zu sagen für den reichen Dienst, den er unserer ev. Kirche als Landesbischof allzeit mit großer Hingabe und Treue unserm Volk in gerechter und weiser Regierung und tatkräftiger Liebe erwiesen hat, und ihn zugleich unserer herzlichen Fürbitte zu versichern, daß Gott ihn und sein Haus in diesen schweren Tagen schirmen, ja ihm alles Gute vergelten möchte, besser als wir es jetzt vermögen[67])".

Zurückhaltender war eine Kundgebung der Oldenburgischen Landessynode abgefaßt, die am 10. Dezember 1918 veröffentlicht wurde. Die Sätze über den Landesfürsten lauten hier:

„Die Gerechtigkeit fordert anzuerkennen, daß zur Zeit, da der Protestantismus um sein Dasein zu kämpfen hatte, evangelische Landesfürsten der neuen Bewegung Schutz und wertvolle Förderung zugewandt haben. Viele evangelische Fürsten haben bis in die Gegenwart sich in warmherziger Fürsorge der kirchlichen Angelegenheiten angenommen. Andererseits sind innerhalb der evangelischen Kirche selbst seit langer Zeit Bestrebungen vorhanden gewesen, die Mängel zu beseitigen, die sich aus einer allzu engen Verbindung von Staat und Kirche ergaben. Insbesondere erfreut sich unsere Oldenburgische Landeskirche bereits seit Jahrzehnten einer weitgehenden Selbständigkeit[68])."

Bemühten sich die Kirchenbehörden im allgemeinen, *politische* monarchistische Kundgebungen zu vermeiden[69]), so traten doch Pfarrer zum Teil sehr deutlich und im bewußten Gegensatz zur neuen Republik für die Monarchie ein. ***Traub*** schrieb in einem Aufruf an die deutsche Jugend: „Wir erkennen die Revolution nicht an. Wir halten gar nichts von Schwarz-Rot-Gold . . . Wir halten noch etwas vom Kaisertum und vom Heer. Bismarck bleibt unser Held. Wir lassen uns einen Ludendorff nicht beschmutzen. Die Sonne Eberts und Erzbergers leuchtet uns nicht . . . Wir sind monarchistisch und bleiben es[70])."

Wie stark die monarchischen Reminiszenzen in den evangelischen Pfarrerkreisen schon bald nach der Revolution wieder hervortraten, geht aus einer Entschließung Berliner Pfarrer hervor, die Rade in der „Christlichen Welt" mitteilt. Sie wendet sich gegen die Benutzung von Gottesdiensten zu monarchistischen Kundgebungen. Da Christentum und Kirche, so wird darin ausgeführt,

---

[67]) AK 1, 1919, S. 19.

[68]) AK 1, 1919, S. 25.

[69]) Als ausgesprochen politische Kundgebungen können die in den ersten Wochen nach der Revolution ausgesprochenen Dankadressen an die Landesfürsten und den Kaiser nicht bewertet werden. Sie haben fast ausschließlich den Charakter des Abschieds von der vergangenen Zeit, was noch dadurch hervorgehoben wird, daß daneben zumeist zum Ausdruck gebracht wird, daß sich die Kirche nun auf den Boden der neuen Tatsachen stellen wolle. Erst mit der Neubildung und Konsolidierung der politischen Parteien, vor allem der Deutschnationalen Volkspartei und damit dem Wiederauftauchen des Monarchismus in der Politik, tritt auch im deutschen Protestantismus der Monarchismus wieder stärker hervor. Vgl. das Folgende und bes. unter Kap. V, 2.

[70]) EB 9, 1919.

über Staatsform und Parteipolitik stünden, sei es entschieden abzulehnen, wenn Pastoren die Gottesdienste benutzten, um von dem auch ihnen zugestandenen Recht der freien politischen Meinungsäußerung Gebrauch zu machen. Rade, der diese Erklärung als „überaus zeitgemäß" bezeichnet, fügt noch an, daß man sich nicht ohne Sorgen in die Berliner Kirchen wagen könne, „wenn man des Predigers nicht von vornherein sicher" sei[71]).

Mitte 1919 bildete sich ein „Gebetsbund für Kaiser Wilhelm II. und Kaiserin Augusta Viktoria", angeregt durch die Forderung der Entente auf Auslieferung des Kaisers. Er machte es sich zur Aufgabe, freiwillige Spenden zu sammeln, die dem Kaiserpaar zur Verteilung an kirchliche Liebeswerke übergeben werden sollten[72]). Wenn in diesem Zusammenhang von der Fürbitte für den Kaiser und die Fürsten zu berichten ist, so kann es nur mit dem gebotenen Respekt vor dem tiefsten Grund christlichen Lebens geschehen. Erwähnt werden muß es jedoch, zumal sich die revolutionären Machthaber damit befaßt haben.

In den ersten Wirren der Revolution bestand in der evangelischen Geistlichkeit weitgehend Unklarheit darüber, ob im Fürbittengebet der Fürsten gedacht werden sollte. Bezeichnend dafür ist, daß sich in Ostpreußen Geistliche an den Oberpräsidenten gewandt haben, der dann eine Entscheidung des Arbeiter- und Soldatenrats herbeiführte. Darin heißt es: „Eine Fürbitte für den früheren Kaiser und König und sein Haus ist nicht strafbar, wird aber, nachdem dieser der Krone entsagt und Deutschland verlassen hat, von dem Arbeiter- und Soldatenrat als sinnlos und taktlos betrachtet[73])." Dieser Erlaß trägt das Datum vom 15. November 1918. Am 28. November gab der preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Adolf Hoffmann, einen Erlaß folgenden Inhalts bekannt: „Unter den veränderten politischen Verhältnissen ist in dem allgemeinen Kirchengebet die Fürbitte für den König und das Königliche Haus in Wegfall gekommen. Das Konsistorium wolle, falls es noch nicht geschehen ist, das weitere veranlassen[74])."

In welchem Umfange und wie lange noch in den kirchlichen Gebeten ausdrücklich der Fürsten gedacht worden ist, läßt sich aus den vorhandenen Quellen nicht nachweisen. Eine ausdrückliche Anforderung, auch an der Fürbitte für den König festzuhalten, ist lediglich in einer Ansprache des Württembergischen Konsistoriums vom 14. November 1918 enthalten[75]), während eine Bekanntmachung des Evangelischen Oberkirchenrats von Baden vom 27. November besagt, daß das Fürbittengebet für den Großherzog „in der bisher geltenden Weise in öffentlichen Gottesdiensten keine Anwendung mehr finden" solle, und ein neues Kirchenbuch in Aussicht stellt. Jedoch heißt es in der Bekanntmachung,

[71]) CW 52, 1919.

[72]) AELKZ 31, 1919.

[73]) Pr. Pfr. Archiv 1918, S. 298.

[74]) a.a.O. S. 297.

[75]) AK 23, 1918, S. 501 f.

damit sei nicht ausgeschlossen, „daß dankbare Erinnerung ... aus besonderer Gelegenheit da und dort das Bedürfnis empfindet, auch vor versammelter Gemeinde Fürbitte für ihn und sein Haus zu tun", gleichfalls für Kaiser Wilhelm II. und sein Haus[76]). In den Trauergottesdiensten, die aus Anlaß der Annahme der Friedensbedingungen von fast allen evangelischen Kirchen am 6. Juli 1919 abgehalten wurden, fand zum größten Teil in den Ansprachen der Kirchenbehörden oder den für diesen Tag verordneten Gebeten ein Gedenken an den Kaiser statt. Wenn darin Formulierungen zu finden sind, die nur schwer mit dem sonst in den Kundgebungen hervorgekehrten „reinen Evangelium" zu vereinbaren sind, müssen sie in den Verdacht einer politischen und monarchistischen Kundgebung geraten[77]).

2. Revolutionäre kirchliche Bestrebungen

Die Ansprachen der evangelischen Kirchenbehörden an die Gemeinden und Geistlichen in den ersten Wochen nach der Revolution mahnten die evangelischen Christen zum festeren Zusammenschluß, zum Festhalten an der Kirche, damit dem Volke die Güter der Reformation erhalten blieben und der Bund zwischen Kirche und Volk nicht zerbräche. Das Kirchenvolk sollte sich zu seiner Kirche bekennen. Wie das ganze Volk von der Revolution aufgerufen war, politisch mitverantwortlich an der Gestaltung der Geschicke des Staates zu sein, so sollte nun das evangelische Volk in der Bewährung lebendigen Glaubens seine Kirchen vor dem Schicksal der Verdrängung aus dem öffentlichen Leben bewahren. Wie der Staat der Revolution ein Staat des Volkes sein sollte, so sollte die Kirche, das Band zwischen sich und dem Volke erhaltend und stärkend, eine Volkskirche sein.

Das Wort „Volkskirche" war — wie auch das Wort „Volksstaat" — keine Neuprägung der Revolution; aber die Revolution verlieh ihm einen neuen, revolutionären Klang. Die Polemik hatte der alten Staats- und Landeskirche den Stempel des Reaktionären aufgedrückt und hatte sie als eine „Klassenkirche" und „Obrigkeitskirche" bezeichnet. Selbst die Kirchenleitungen waren der Ansicht, daß es nun nach der tiefgreifenden Umwälzung des ganzen Staatswesens auch mit der Kirche nicht beim alten bleiben konnte. Ungewißheit über den Lauf der Revolution, weitgehende Ablehnung aller demokratischen Gedanken und Rücksicht auf die Kontinuität der kirchlichen Fortentwicklung jedoch ließen sie die größte Zurückhaltung üben. Wo sie von der Volkskirche, ausdrücklich oder sinngemäß, in ihren Kundgebungen sprachen, ging es ihnen nicht nur um die Erhaltung der bestehenden Landeskirchen, sondern zugleich auch um die — wenigstens vorläufige — Beibehaltung der alten kirchlichen Organe, der

[76]) AK 24, 1918, S. 537.

[77]) Vgl. AK 14, 1919, S. 273 ff.; 279 ff.

Synoden und Generalsynoden, in denen der Konservatismus herrschte, und denen die notwendigen kirchlichen Umgestaltungen übertragen werden sollten[78]). In den Kundgebungen der Konsistorien finden sich keine revolutionären Töne. Sie finden sich aber in Aufrufen, die einzelne Gruppen an verschiedenen Orten veröffentlichten und damit die „Volkskirchenbewegung" einleiteten.

Einer doppelten Aufgabe sollte — wie sogleich zu zeigen sein wird — diese Bewegung dienen: 1. der Schaffung einer „wahren Volkskirche" und 2. der Vertretung des evangelischen Glaubens in der Öffentlichkeit und gegenüber den widerchristlichen Mächten. Das war das gemeinsame Grundthema aller Bestrebungen, die unter dem Namen „Volkskirchenbewegung" zusammengefaßt werden können. In der Erscheinung jedoch wurde es sehr unterschiedlich variiert.

Am 14. November 1918 bereits erließ Martin *Rade* zusammen mit dem Chemnitzer Pfarrer *Gay* einen Aufruf zur Bildung von „Volkskirchenräten": „An unsere protestantischen Volksgenossen! In den allgemeinen Zusammenbruch des bisherigen Systems sind die protestantischen Landeskirchen mit hineingerissen. Religion wird davon nicht Schaden leiden. Aber auch Religionsgemeinschaft soll bleiben. Wir sind in der Bildung eines Volkskirchenrats begriffen. Man bilde an vielen Orten solche Räte und setze sich mit uns in Verbindung[79])." Bemerkenswert ist, daß Rade zur Bezeichnung seiner Gründung das Wort „Räte" verwendete, mit dem die Revolutionäre ihre Organe bezeichneten. Denn gerade die Räte-Idee war das eigentlich Neue der Revolution, wenn auch ihre radikale Form, wie sie die extremen Sozialisten anstrebten, nicht zum Zuge kam. Mit ihr hatte sich Rade einen Gedanken der Sozialisten angeeignet. (Vgl. Fr. Sell, S. 392). Dieser Aufruf fand in kurzer Zeit eine Reihe namhafter Unterzeichner, u. a.: Carola Barth, Helene Christaller, Carl Clemen, Dr. Maurenbrecher, Friedrich Naumann, Otto Nuschke, Friedrich Siegmund-Schultze, Lic. Dr. Barnikol, Otto Baumgarten, D. Bornhäuser, D. Budde, D. Martin Dibelius, Erich Foerster, Pfr. Fresenius (Essenheim), Pfr. Friedrich (Grünhain), D. Emil Fuchs, Lic. Hans Hartmann, D. Heitmüller, Pfr. Lic. Herpel, D. Wilhelm Herrmann, Pfr. Herz, D. Jülicher, Friedrich Niebergall, D. Rudolf Otto und Lic. Erich Seeberg[80]).

Diesem Aufruf folgten in kurzen Abständen weitere Veröffentlichungen: „Grundlinien", „Richtlinien" und „Ziellinien", zu denen Rade selbst in Nr. 52 der CW einen ausführlichen Kommentar schrieb[81]). Rade selbst fühlte, daß die

---

[78]) Vgl. Anm. 99 und 100.

[79]) CW 48/49, 1918; dazu und zum folgenden auch: Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 260 ff.

[80]) CW 50/51, 1918.

[81]) Rades Vorschläge für die Volkskirchenräte:

„Grundlinien

Wir vertreten für die Zukunft des deutschen Protestantismus folgende Gedanken und Forderungen:

1. Die evangelische Kirche ist unabhängig von jeder Staatsform. Ihr Verhältnis zu dem gegebenen Staat kann nur das des gegenseitigen Dienens sein.

2. ‚Trennung von Staat und Kirche' — ja. Aber wir fordern eine anständig bemessene Über-

gangsfrist und für uns Kirchenchristen das Mitbestimmungsrecht bei Neuordnung der Verhältnisse: eine deutsche Kirchenversammlung!
3. Die evangelische Kirche gründet sich auf die religiöse Gleichberechtigung aller ihrer Glieder (allgemeines Priestertum auch der Laien).
4. Sie ist herausgeboren aus der Geschichte unseres Volkes und pflanzt sich fort durch Erziehung von Geschlecht zu Geschlecht.
5. Indem sie von jetzt an ihre Geschicke selbst in die Hand nimmt, schafft sie sich ihre Organe (Presbyterien, Synoden, Behörden, Pfarrer) durch freie Wahl.
6. Die konfessionellen und territorialen Verschiedenheiten wird sie auch in ihrer neuen Verfassung mit Ehrfurcht und Rücksicht behandeln. Aber diese Verfassung soll für das ganze deutsche Vaterland ihre einheitliche Form finden.
7. Wir brauchen als dauernde Grundlage unseres Verfassungslebens eine einheitliche Reichssynode, die hervorgeht aus allgemeiner direkter und geheimer Wahl durch eingeschriebene Gemeindeglieder (Männer wie Frauen mit vollendetem 20. Lebensjahr).
8. Die Gemeindekörper, innerhalb deren sich diese Wahlen vollziehen sollen, sind die bis heute bestehenden Gemeinden, gleichviel ob landeskirchlicher oder sonderkirchlicher Herkunft, im Deutschen Reich.
Wir sehen unsere besondere Aufgabe und Gabe darin, Menschen und Kreise für die Mitarbeit an dem kirchlichen Neubau zu gewinnen, die sich bisher dem christlichen Kirchen- und Gemeindeleben ferngehalten haben." (20. 11. 18).

„Richtlinien

1. Nichts Künstliches! Nicht um jeden Preis etwas machen wollen.
2. Ehrfurcht vor dem bisherigen Bestande der Kirche, aber kein Respekt vor ihren Mängeln und keine Schonung ihrer Versäumnisse und Sünden.
3. Für die Hinüberführung des Alten in die neue Zeit sorgt schon die vis inertia (das Trägheitsprinzip) und eigenes Interesse. Es muß Kirchenchristen geben, die das Neue, das kommen soll, schauen, bereiten, schaffen und pflegen.
4. Unsere Besonderheit soll sein, daß wir die dem bisherigen Kirchenleben fernstehenden unter dem Ernst der Krisis packen, sammeln, zur Mitarbeit gewinnen. Schranken und Hindernisse dafür müssen gefallen sein oder noch fallen.
5. Wir werden nicht noch einmal tun, was andere auch und besser tun. Wir werden jede Organisation, die Gleiches erstrebt, gern uns anschließen, ja uns in sie auflösen.
6. Wir werden treulich darauf aus sein, mit allen Mächten und Bewegungen, die für die Zukunft der Kirche eintreten, Fühlung zu halten.
7. Keinesfalls verzichten wir auf die ‚Kirche'. Religion ohne Kirche ist Geist ohne Leib. Was aber ‚Kirche' sei, darüber werden wir nicht müde werden, uns mit denen zu verständigen, die Religion haben.
8. Wir erstreben vor allem auch Gemeinschaft mit den Frei- und Sonderkirchlichen, um mit ihrer Hilfe eine Volkskirche zu bekommen, wie wir sie noch gar nicht gehabt haben.
9. Wir werden auch mit unseren Katholiken gern Hand in Hand gehen. Nur eben ihren Kirchenbegriff, so groß und einfach er ist — viel einfacher als der unsere — können wir nicht annehmen.
10. Wer Zuwarten will, der warte. Auch wir sind 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!" (26. 11. 18).

„Ziellinien

1. Wir wollen eine ‚freie evangelische Volkskirche', d. h. eine Kirche, die dem ganzen deutschen Volke dient, aber dem Staate gegenüber ihr Eigenleben führt in größtmöglicher Unabhängigkeit von Staatsgesetzen und Staatsregierung.
2. Daß Rechte fallen und abgelöst werden können, wissen wir. Aber wir wollen, daß die Freie evangelische Volkskirche die Rechtsnachfolgerin der bisherigen Landeskirchen werde.
3. Welcher Art die Einheit der Freien Evangelischen Volkskirche sein wird, muß sich aus den Verhandlungen aller Berufenen ergeben. Innerhalb ihrer Verfassung soll jedenfalls für konfessionelle, geschichtliche und völkische Mannigfaltigkeit weitester Spielraum sein.
4. Der Staat (das Staatsvolk als Ganzes) soll Verständnis beweisen für die Bedeutung und Art

Gruppe von Christen, die er sammeln wollte, kirchliche Avantgarde sein mußte, wenn er am Ende seines Kommentars schrieb: „Vexilla regis prodeunt!" Im bewußten und klaren Gegensatz zu der abwartenden Zurückhaltung der kirchlichen Behörden und deren „konservierenden Tendenzen" wollte er „freudig und getrost der neuen Zeit abgewinnen", was er ihr nur abgewinnen konnte. „Eine bisher nicht dagewesene Freie Evangelische Volkskirche" sah er als sein Ziel an, die keine Pastorenkirche und Konsistorialkirche, sondern eine Laienkirche und Gemeindekirche sein sollte. Programmatisch formulierte er das im 3. Absatz der Grundlinien: „Die evangelische Kirche gründet sich auf die religiöse Gleichberechtigung aller ihrer Glieder (allgemeines Priestertum auch der Laien)." Die Schranken zwischen „Kirchen" und „Sekten" sollten fallen, damit mit Hilfe der Freikirchen und Sondergemeinschaften eine Volkskirche entstünde, „wie wir sie noch gar nicht gehabt haben": „*Keine charakterlose Union, kein Religionsgemenge: ein großer Rahmen nur die Kirche, innerhalb dessen religiöses Leben der mannigfaltigsten Art Raum hat, je bewußter, treuer, imponierender desto besser.*" Presbyterien, Synoden, Behörden, Pfarrer sollte die Kirche „in freier Wahl" berufen; die künftige Verfassung der Kirche sollte „für das ganze deutsche Vaterland ihre einheitliche Form finden"; in allgemeiner, direkter und geheimer Wahl sollte von den eingeschriebenen Gemeindegliedern, Männern und Frauen über 20 Jahre, eine Reichssynode gewählt werden.

Bei aller Anerkennung der Notwendigkeit, daß die Kirchenbehörden die Ansprüche der Rechte der Kirche wahrten, war Rade davon überzeugt, daß mit der Trennung von Staat und Kirche die alte Landes- und Staatskirche unwiederbringlich der Vergangenheit angehören müsse und daß selbst eine auf die Revolution folgende Restauration sie nicht wiederbringen werde. „Es ist Torheit", schrieb Rade, „sich und andere darüber hinwegtäuschen zu wollen. Und sie soll auch nicht wiederkommen ... So bequem das für viele wäre. Wir wollen sie nicht mehr, und wir werden gegen sie arbeiten, wenn sie unter irgendwelcher Gunst der Ereignisse sich wieder auftun würde." Ohnehin, so glaubte er, würden

---

der Religion. Er wird dazu gezwungen durch die Parteien. Zu diesem Zwecke sollen die kirchlich und religiös lebendigen Staatsbürger in den Parteien sich geltend machen.

5. Die demokratische Partei und die sozialdemokratische haben das besonders nötig. Ohne Verzug sollen die Volkskirchenräte (und andere Instanzen) mit aller Energie darauf hinwirken, daß Männer und Frauen durch die Parteien in die Nationalversammlung kommen, die den Anspruch des Kirchenvolkes bei der Neugestaltung unseres Staatswesens rechtschaffen vertreten.

6. Religionsunterricht soll in der Schule aller Stufen verbleiben. In dem Sinne, daß Religion, insbesondere die christliche, in ihrer Kulturbedeutung auf gleicher Linie mit den anderen Kulturgütern der Menschheit vollberechtigter Lehrgegenstand ist.

7. Das gilt von der Kinderschule bis zur Universität. Hier sollen die theologischen Fakultäten bleiben, als Glied eines mehr wie bisher gegliederten Lehrkörpers, Anstalten für Religions- und Christentumswissenschaft, das geschichtliche und philosophische Verständnis des Gegenstandes mit aller Gelehrsamkeit hütend und immer neu fördernd.

8. Die kirchliche, praktische Ausbildung ihrer Diener ist Sache der Kirche oder der Kirchen selbst." (9. 12. 18.)

Trägheit und Interessen genug Altes mit in die neue Zeit herüberführen. Er hatte zwar „Ehrfurcht vor dem bisherigen Bestande der Kirche", aber für ihre „Mängel, Versäumnisse und Sünden" hatte er keinen Respekt übrig.

Über das Verhältnis des Protestantismus zum Staat und über die Trennung von Kirche und Staat finden sich nur wenige Sätze in Rades Aufrufen. Ihm ging es darin in der Hauptsache um die Neugestaltung der Kirche. Zur Trennung von Kirche und Staat sagte er Ja, forderte aber „eine anständig bemessene Übergangsfrist" und fügte kommentierend hinzu, daß sie niemals ein Ideal gewesen sei, das die „Christliche Welt" gepflegt hätte. Darin und in der Forderung, den Religionsunterricht in der Schule und die Ausbildung der Theologen bei der Universität zu belassen, stimmte er mit anderen überein.

Von Rades Aufrufen angeregt, folgten bald andere, die sich zum Teil mit jenen deckten, zum Teil aber auch darüber hinausgingen, sie sachlich erweiternd und ergänzend oder in revolutionärem Enthusiasmus verändernd. Erich *Foerster* (Frankfurt a. M.) und Arthur *von Broecker* (Halle a. S.) — beide hatten Rades Aufruf unterzeichnet — fügten den Radeschen Forderungen neue Gesichtspunkte hinzu, vor allem hinsichtlich der volkstümlichen Gestaltung des kirchlichen Lebens[82]). Der sächsische Pfarrer *Friedrich* (Grünhain) richtete einen Aufruf an die sächsische Pfarrerschaft, sich der Forderung zur Bildung von Volkskirchenräten anzuschließen. Dabei gab er aber den Radeschen Gedanken eine zu sozialistischen Ideen hinneigende Richtung, was ihm die Kritik des Pfarrers *Gay* eintrug, der nun seinerseits im „Neuen Sächsischen Kirchenblatt" schrieb, Friedrichs „idealanarchische Forderungen" hätten „Rades Volkskirchenrat in peinlicher Weise belastet[83])".

Friedrichs Name findet sich noch unter einem anderen Aufruf zusammen mit denen der Pfarrer *Herpel*, *Schultheiß* und *Roth*, die diesen Aufruf als „Die Werkleute Gottes" unterzeichneten. Dieser Aufruf verdient deshalb besonders hervorgehoben zu werden, weil er das erste Zeugnis der religiös-sozialen Gruppe ist, die bald als der Schlüchterner Kreis bekannt wurde. Er ist eine flammende Programmschrift der kirchlichen Revolution:

---

[82]) CW 50/51, 1918. In Erich Foersters Beitrag heißt es: „Wir erstreben den volkstümlichen Aufbau der evangelischen Gemeinden im Inneren nach dem Willen derer, die ihre Mitglieder sein wollen, Männer und Frauen mit gleichen Rechten und Pflichten, und Beseitigung aller bürokratischen Fesseln und unsozialen Unterschiede ... Wir suchen ein Zusammenwirken auch mit den katholischen und jüdischen Religionsgemeinschaften und vertreten die Freiheit der Gemeindebildung auch für Dissidenten." Broecker forderte: „Die Gottesdienste der neuen Kirche müssen allen verständlich, alle Suchenden anziehend, alle umfassend sein, das Liturgische frischer, packender, zeitgemäßer, die Gebete erhaben, einfach und zu Herzen gehend. Das sog. Apostolikum, das sich nicht als Einigungsband der evangelischen Gemeindeglieder erwiesen hat und in manchem viele ernste Schwierigkeiten bietet, muß entweder fallen oder nur freiwillig gebraucht werden. Das Abendmahl erhalte den Charakter einer ergreifenden brüderlichen Feier."

[83]) NSK 48 und 50, 1918.

„Deutschland erneuert sich. Der alte grausame jesuslose Machtstaat bricht zusammen. *Christus* siegt, *Christus siegt*, denn es glüht die Erkenntnis auf, daß nur Gleichheit der Menschen vor Gott, Brüderlichkeit aller Volksgenossen und unbedingte Friedenspolitik gegen Macht- und Geld- und Kriegspolitik zu stehen hat. Kirche, wach auf, die neue Zeit donnert an die Tore, Christus donnert an die Tore! ... Ihr Jesusjünger alle in Stadt und Land, freie Arbeiter, Soldaten, Bauern, Lehrer, Professoren, lutherische Volksgeistliche, Propheten, Dichter, Frauen und Mädchen, die ihr je einmal vom Zauber Jesu und seiner Bergpredigt, vom Sturme des Gottesgeistes erfaßt wurdet, was soll die neue Volkskirche als erstes tun?

Dies soll sie tun: laut ins Land rufen, daß es jedermann hört: Wir Jesusmenschen begrüßen die neue Zeit. Wir wollen mit euch, ihr Volksgenossen, ihr neuen Volksregierungen und Volksräte, zusammen arbeiten, schaffen, wirken ... Wir Leute der Volkskirche geben euch vertiefte Sittlichkeit, ... die Jesussittlichkeit der Bergpredigt als Grundlage ... Der Staat kann niemals religionslos sein, die Geschichte beweist es ... Das echte Christentum verabscheut Macht und Klassenstaat. Wir grüßen die russischen Brüder um Tolstoi, die Schweizer um Ragaz, in jedem Volk die edlen Jesusmärtyrer, die in Gefängnissen schmachten mußten, da sie den Krieg verabscheuten und Jesus nachfolgten. Unser Ruf ... lautet: Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt."

Und dann folgen die Forderungen an die Kirche:

„Freiheitliches Wahlsystem auf Volksherrschaftsgrundlage in allen kirchlichen Behörden und Kirchengemeinderäten ... Frauenwahlrecht ... statt Verwaltungssuperintendenten mit jesuswidriger Oberherrschaft, dienende freigewählte liebende Kirchenpfleger und Bruderräte. Weiteste Mitarbeit und Teilnahme für die politische Gemeindeverwaltung. Abschaffung des Patronates ... Weg mit dem Pfründenwesen. Erneuerung des Theologiestudiums: mehr praktische Erziehung zu tätiger Frömmigkeit, etwa in ‚Settlements', Volkshochschulen oder Innerer Mission. Zulassung von Laiengeistlichen und Frauengeistlichen ... Freigabe der Kirchen für gehobene Volksversammlungen geistiger Art ... Sozialisierung der Amtshandlungen, Wegschaffung des Klassenwesens ... Katechismusneuschaffung. Bibelneuübertragung auf Grundlage des Lutherwerkes und der Wissenschaft. Perikopenzwang weg. Neuordnung und Freigestaltung des Gottesdienstes, Aufhebung des Agendenzwanges. Freigabe der Sakramente, insonderheit des Heiligen Abendmahles an die Laien. Einzelkelchgestattung. Die Kirche sei das Gewissen des Kulturstaates und gehe in allen modernen Lebensfragen, sie religiös gründend, voran. Einsetzung besonderer Sonntage. Ziel: Friedenssonntag, Tiersonntag, Enthaltsamkeitssonntag, Beamtensonntag ... Der Rückständigkeit in Blättchen und Erbauungsschriften die Fehde. Überall Ausgestaltung des reinen Jesussozialismus ... erkennt die Stunde der Geschichte: die Reformation geht heute weiter ... Helft

uns. Wenn ihr uns nicht helft, verwirft das neue Volk die alte Kirche, die dann in eine Sekte erniedrigt wird ... In uns wirkt Jesus[84])."

Schon äußerlich lassen die gehackten, aufreizenden Sätze den Revolutionsstil erkennen. Durchdrungen sind sie von religiösem, täuferischem Aktivismus, vom Sozialismus, vom Pazifismus, von kämpferischem Pathos und vom Glauben, daß Christus über die Mächte der sozialen und politischen Finsternis siegen werde. — Gedanken der beiden Blumhardts klingen hier an.

In den Bereich der durch Martin Rade angeregten Aufrufe gehört schließlich noch ein Vorschlag der Marburger Theologischen Fakultät zur Neugestaltung der evangelischen Kirchen. Über die Trennung von Staat und Kirche sollte danach die einzuberufende Nationalversammlung entscheiden und dann sollten kirchliche Wahlen „nach dem gleichen Wahlrecht wie das zur Nationalversammlung" stattfinden; für die Neuordnung wurde eine Frist von mindestens vier Jahren vorgeschlagen[85]).

In Sachsen taten sich die Vorstände des „Evangelisch-sozialen Kongresses" und der „Kirchlich-sozialen Konferenz" zusammen und suchten in einem — wenn auch gemäßigten — demokratischen Sinne auf die Neugestaltung der Kirchenverfassung einzuwirken[86]).

In Berlin entstand am 15. November der „Berliner Volkskirchendienst 1918", in dem mehr konservativ gerichtete Kräfte am Werke waren. Vorsitzender war Geheimrat D. Dr. *Kahl;* aus der Inneren Mission kam der 2. Vorsitzende Geheimrat D. *Mahling;* ferner wirkte auch der Präsident des Zentralausschusses der Inneren Mission und Vorsitzende der Konferenz Deutscher Evangelischer Arbeitsorganisationen D. *Spiecker* mit. Beziehungen bestanden auch zum „Evangelischen Bund". Ihre Aufgabe sah diese Gruppe in der Hauptsache im Studium der aktuellen Probleme: des Verhältnisses von Staat und Kirche, der kirchlichen Verfassungsfragen, des Religionsunterrichts, sozialer Fragen und der internationalen, interkonfessionellen und politischen Beziehungen. Besonders nachdrücklich setzte sich der „Berliner Volkskirchendienst 1918" für die Erhaltung des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach an den Schulen ein[87]). Mit einer Entschließung[88]) wendete er sich an den gesamten deutschen Protestantismus und

[84]) CW 50/51, 1918; Hervorhebung von dort übernommen.

[85]) CW 50/51, 1918.

[86]) AELKZ 48, 1918.

[87]) Vgl. AELKZ 48, 1918 und CW 50/51, 1918.

[88]) Pr. Pfr. Arch. 1918, S. 295: „Die christlichen Gemeinden Deutschlands, die zusammen neun Zehntel des gesamten Volkes ausmachen, erheben evangelischerseits die unerläßliche Forderung, daß in den Schulen nicht nur nebenbei auch christlicher Religionsunterricht erteilt wird, sondern daß für ihre Kinder selbst bei Trennung von Staat und Kirche ein öffentliches Schulwesen auf dem Fundament christlicher Bildung und Gesittung mit darauf gegründeten Lehrplänen und Lehrordnungen staatsrechtlich gesichert bleibt.
Die christlichen Gemeinden erklären ein öffentliches Erziehungswesen, dessen Mittelpunkt ein religionsloser Moralunterricht sein würde, für ein völlig unzureichendes und die Grundlagen unserer deutschen Kultur zerstörendes Unternehmen." — Vgl. bes. Anm. 50. — DPB, das in

erzielte damit eine machtvolle Demonstration des evangelischen Willens nach gesicherter christlicher Erziehung in den Schulen. Ebenfalls für die Erhaltung des Religionsunterrichts trat der Zentralausschuß der Inneren Mission ein und fordert — für den Fall, daß der Religionsunterricht von den Lehrplänen der Schulen gestrichen werde — auf, sich zu „organisieren zum freiwilligen kirchlichen Unterricht". Vor allem aber war der Zentralausschuß bemüht, das Zusammengehörigkeitsgefühl aller Volksschichten zu wecken[89]).

Mehr in die Nähe von Rades Volkskirchenräten gehört der „Volksbund für evangelisch-kirchliches Leben" („Volkskirchenbund"), den Prof. D. Arthur *Titius* in Göttingen gründete. Rade schrieb in der „Christlichen Welt", daß diese Gründung „desselben Geistes" sei wie die seine[90]). Dennoch lassen sich manche Unterschiede feststellen. Der auffallendste ist, daß der Göttinger Volkskirchenbund sehr viel mehr die Frontstellung gegen die kirchenfeindlichen Bestrebungen und die Notwendigkeit, „den kirchlichen Wünschen politischen Nachdruck zu verschaffen[91])", betonte. Das kommt sowohl in der Art, in der sich der Bund konstituierte, als auch in der Reihenfolge der Aufgaben die er sich stellte, zum Ausdruck. An der am 18. November vollzogenen Gründung waren die lutherischen und reformierten Kirchenvorstände Göttingens beteiligt, die sich zu diesem Bund zusammenschlossen. Damit war eine weit sicherere, in den Kirchengemeinden verankerte Grundlage geschaffen, und schon am Bußtag (20. November) stieg die Mitgliederzahl über 1000. Die Aufgaben des Bundes faßte Titius in drei Punkten zusammen:

„1. Vertretung des evangelischen Glaubens im öffentlichen Leben, insbesondere Überleitung der Staatskirchen in staatsfreie Kirchen unter Wahrung der kirchlichen Lebensinteressen.
2. Umgestaltung der Kirchen in wahre Volkskirchen und Pflege des kirchlichen Lebens.
3. Bekämpfung kirchenfeindlicher Bestrebungen und öffentliche Mission an den der Kirche Entfremdeten[92])."

Wie diese drei Punkte, so war auch das Programm für die kirchliche Neugestaltung sehr allgemein gehalten. Es verlangte für alle Schichten der evangelischen Bevölkerung gleiche Rechte in der Kirche, die Eingliederung der freien kirch-

seiner Nummer vom Januar 1919 den Text dieses Protestes bringt, fügt hinzu: „Man schreibt den Text auf einen Bogen, läßt den Rest der Vorderseite und den übrigen Raum frei für Unterschriften (Namen, Stand, Wohnung) und läßt diese Bogen unterschreiben. Die ausgefüllten Bogen werden alsdann an den Volkskirchendienst ... zur Weitergabe an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung eingesandt. Es unterschreiben nur Personen beiderlei Geschlechts, die über 20 Jahre alt sind."

[89]) CW 50/51, 1918.

[90]) CW 50/51, 1918.

[91]) Artur Titius, „Zur Volkskirchenbewegung" (in: Das Evangelische Deutschland, Märzheft 1920, S. 206.) Vgl. auch Hann SB 1, 1919.

[92]) Ebenda.

lichen Tätigkeit in den kirchlichen Organismus und Schutz der kirchlichen Minderheiten sowie deren Vertretung in der Kirche bis in die höchsten Organe. An diesen Forderungen ist nichts Radikales. Darin mag auch der Grund dafür liegen, daß sich aus dem Göttinger Anfang eine weitverbreitete Bewegung entwickelte, die es wagen konnte, in der Öffentlichkeit für die evangelischen Kirchen zu sprechen. Titius wußte, „daß große Zahlen ... wichtig" waren. Deshalb proklamierte er: „Die demokratischen Grundsätze überbietend soll Mitglied jeder konfirmierte Christ beider Geschlechter werden. Der Bund muß soweit als möglich den Charakter eines Laienbundes tragen. Die Geistlichen müssen die Selbstverleugnung üben, bei eifrigster Mitarbeit auf die Vertretung im Vorstande, sobald andere geeignete Personen vorhanden sind, zu verzichten. Bestimmter Mitgliedsbeitrag wird nicht erhoben, um aus jedem Haus möglichst jedes Mitglied zu gewinnen[93])." Titius wollte keinen neuen Verein gründen, der Volkskirchenbund sollte die Gemeinde selbst sein, „nur zur Bewältigung der Aufgaben als Verein organisiert, um so besser wirken zu können[94])". Einen Erfolg konnte der Göttinger Bund aber nicht allein seiner maßvollen Forderungen wegen erringen. Bei aller entschiedenen Frontstellung gegen die Kirchenfeindschaft strebte der Bund die Neutralität gegenüber allen Parteien einschließlich der Sozialdemokratie an. Mit Genugtuung stellte Titius fest, daß „viele Tausende von Arbeitern, auch sozialdemokratischen, den Volkskirchenbünden angehören, daß hier und da überzeugte und selbst führende Sozialdemokraten mitzuarbeiten beginnen, und daß das Verhältnis zur offiziellen Sozialdemokratie kein unfreundliches ist[95])". Anfangs jedoch, vor den Wahlen zur Nationalversammlung war — wie weiter unten zu zeigen sein wird — das Verhältnis zur Sozialdemokratie stark ablehnend.

In welch starkem Maße die aus dem Göttinger Volkskirchenbund herausgewachsene Bewegung eine die Konsolidierung des Protestantismus anstrebende kirchliche Volksbewegung war, in der neue Möglichkeiten für den deutschen Protestantismus beschlossen lagen, die 30 Jahre später in die Wirklichkeit umgesetzt werden sollten, zeigt ein Aufsatz von *Titius* aus Anfang 1920. Da heißt es: „Man kann auch die Frage aufwerfen, ob nicht versucht werden soll, durch Zusammenschluß der volkskirchlichen Bewegung mit anderen evangelischen Vereinen Jahresversammlungen zu schaffen, die dem Deutschen Katholikentag eine Heerschau der Evangelischen gegenüberstellen. Ob dazu ein Bedürfnis vorliegen wird, wird ganz wesentlich von der Entwicklung der deutschen Kirchentage abhängen. Verkümmern diese oder werden sie durch die Erledigung von Rechts- und Verwaltungsgeschäften erdrückt, so wird es unabweisbare Pflicht sein, Tage zu schaffen, in denen inoffiziell aber lebendig an die Seele des deutsch-evangelischen Volkes gerührt und alle wichtigen, ob auch heiklen Grund- und Tagesfragen mit Offenheit und heiligem Ernst behandelt werden.

[93]) CW 50/51, 1918.

[94]) Titius, Zur Volkskirchenbewegung, Das Evangelische Deutschland, März 1920, S. 209.

[95]) a.a.O. S. 208 f.

Zu wünschen ist freilich, daß für allgemeine Volkskirchentage kein Raum und kein Bedürfnis bleibt, weil die Kirchentage selbst zu echten Volkskirchentagen sich auswachsen[96])."

Für einen solchen Vorschlag hatte das starke und schnelle Wachstum der Volkskirchenbünde, angeregt durch den Göttinger Anfang, den Grund gelegt. Bereits am 28. April 1919 fand in Berlin eine Tagung der deutschen Volkskirchenbünde statt, auf der der Zusammenschluß der einzelnen Bünde, die in einzelnen Provinzen und Ländern schon mehr als 100000 Mitglieder zählten, angebahnt wurde[97]). Dabei hatten sich in steigendem Maße die kirchlichen Behörden, Superintendenten und Präsides der Sache angenommen und von sich aus zur Gründung von Volkskirchenbünden aufgerufen.

Zusammenschlüsse, die sich ebenfalls als Volkskirchenbünde bezeichneten, aber ganz wesentlich sozialistisch orientiert waren, wie etwa der badische Volkskirchenbund, sollen später im Zusammenhang mit dem Religiösen Sozialismus behandelt werden.

In den ersten Wochen der Revolution bot sich ein sehr reichhaltiges Bild einzelner Erneuerungsbestrebungen, und manchem erschien es als eine Notwendigkeit, daß die kirchlichen Parteien mehr als bisher hervortraten. Der Kirchenhistoriker Hans von *Schubert* hielt eine verstärkte kirchliche Parteibildung für notwendig, da die bisher zurückgehaltenen liberalen, demokratischen, sozialdemokratischen, volkskirchlichen und gemeinschaftschristlichen Kräfte zur Geltung kommen müßten. Er meinte, nach der Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments und durch die Trennung von Kirche und Staat falle „die Vergiftung und Verfälschung der Motive" in der Kirchenpolitik weg und eine allenfalls von „Übergangskrankheiten" begleitete Parteibildung nach „rein kirchlich-religiösen Gesichtspunkten" könne einsetzen[98]).

Gegen kirchliche Parteibildungen wandten sich jedoch die Lutheraner. In der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" gab Wilhelm *Laible* seinem Bericht über die kirchlichen Neuerungsbestrebungen die bezeichnende Überschrift „Nicht überstürzen!" Er kritisierte darin, daß bei den volkskirchlichen Bestrebungen mehr oder weniger die konfessionellen Unterschiede verwischt würden. Das zielte nicht darauf hin, die einzelnen kirchlichen Richtungen zur Geltung kommen zu lassen, wie es v. Schubert wollte, sondern darauf, die kirchliche Neugestaltung den vorhandenen, vorwiegend mit konservativen und orthodoxen Männern besetzten Organen anheimzustellen.

---

[96]) a.a.O. S. 211.

[97]) Hann SB 19, 1919; Anfang Februar 1919 hatte der hannoversche Volkskirchenbund über 80000 Mitglieder (Hann SB 6, 1919); der Volkskirchenbund für Ostpreußen hatte im Februar 1919 bereits 150000 Mitglieder.

[98]) H. v. Schubert, Unsere religiös-kirchliche Lage in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Eine Vorlesung während Weltkrieg und Revolution. 1920.

Noch entschiedener wandte sich die „Evangelische Kirchenzeitung" gegen die revolutionären kirchlichen Bestrebungen, besonders gegen die Volkskirchenräte: „Wenn... das Bestehende übergangen wird, dann ist's nicht Entwicklung, sondern die Geschichtslosigkeit der Revolution. Und außerdem setzt sich bei den geplanten Änderungen die Kirche immer mehr dem Vorwurf aus, der staatlichen Entwicklung nachzuhinken. Weshalb soll die verfassunggebende Versammlung durch das allgemeine Wahlrecht zustande kommen? Wenn Preußens Suum cuique zerschlagen ist um des elenden ‚Jedem dasselbe' willen, so soll die Kirche der feste Pol sein in der Erscheinungen Flucht. Eine gesetzgebende Versammlung muß herauswachsen aus dem Vorhandenen, nicht eine volle Neuschöpfung sein. Sonst ist sie Einführung des sozialdemokratischen Geistes oder besser dieser Geistlosigkeit in der Kirche... Die Generalsynode hat mit gutem Fug und Recht nicht nur die Fähigkeit, ein Wahlgesetz aufzustellen, sondern kann auch selbst die neue Verfassung beschließen. Die Behörden haben ihr Recht nicht nur ad dies regis, sondern üben ihre Pflichten, haben ihre Rechte auch unbedingt weiter. . .[99])" Der Schriftleiter des „Deutschen Pfarrerblattes", *Pasche*, fürchtete, daß neugebildete Kirchenvertretungen, die aus allgemeinen Wahlen hervorgingen, vom Staat nicht als Rechtsnachfolger der früheren anerkannt werden könnten. Deshalb sollte die alte Generalsynode in Preußen das neue Wahlgesetz beschließen und am besten auch die neue Verfassung aufstellen[100]).

Ablehnend gegenüber der von *Rade* ergriffenen Initiative verhielten sich auch der Protestantenverein und der Protestantenbund. Eine Mitgliederversammlung des Protestantenvereins in Berlin am 27. November 1918 hatte zwar Beschlüsse gefaßt, die in manchen Punkten mit den Vorschlägen Rades und der anderen Initiatoren der Volkskirchenbewegung übereinstimmten: die kirchliche Neugestaltung in Preußen sollte Rücksicht nehmen auf andere Landeskirchen, damit ein weitgehender Zusammenschluß *(Reichskirche)* ermöglicht würde; der Neubau sollte von der Gemeinde aus stattfinden unter Beteiligung aller mündigen Kirchenmitglieder beiderlei Geschlechts nach dem geheimen, unmittelbaren Wahlrecht und nach dem Grundsatz der Verhältniswahl. Daneben war aber stark

---

[99]) EKZ 8, 1919.

[100]) DPB 1, 1919, wo Pfarrer D. Pasche schreibt: „Ihr (d. h. der Gemeinden) Zusammenschluß zur Volkskirche muß auf der alten Grundlage erfolgen. Würde durch unvermittelte Ausschreibung von Urwahlen nach Art der Wahl zur Nationalversammlung eine neue Kirche gebildet werden, so läge die große Gefahr vor, daß der Staat und auch andere Verpflichtete sie nicht als Rechtsnachfolgerin der alten Kirche ansehen und sich von den Pflichten, die sie gegen die Landeskirche hatten, freimachen. Die Weiterbildung muß so erfolgen, daß die Rechtsnachfolge unumstritten feststeht. Dazu ist es nötig, daß die jetzt noch bestehende Generalsynode das Wahlgesetz für die neue Volkskirche beschließt. Fraglich erscheint, ob sie auch die neue Verfassung geben oder dies der neuen Generalsynode überlassen soll. Wenn darauf zu hoffen wäre, daß diese neue Verfassung im wesentlichen dem Wunsche der Allgemeinheit entsprechen würde, so wäre es sicher das beste, wenn die bestehende Generalsynode sie festsetzte. Vielleicht kann man sich auch dahin einigen, daß sie nur den großen Rahmen der neuen Verfassung feststellt und den Einzelausbau der kommenden Generalsynode überläßt . . ."

betont, daß die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche vor allem „rechtlich gesichert" sein müsse[101]).

Am 3. Dezember nun schrieb Alfred *Fischer*, der Schriftleiter des Protestantenblattes, nach Marburg, daß seiner Meinung nach die Neuordnung nicht von freien Vereinigungen, die wie Pilze aus der Erde schössen, gemacht werden könne. Diese müßte vielmehr von den „vorhandenen geordneten Instanzen der Kirche" in die Hand genommen werden, wie es in Preußen bereits geschehe[102]). Lic. Gottfried *Traub*, Geschäftsführer des Protestantenbundes, teilte am 29. November Rade mit, „daß der Oberkirchenrat sich durch Einberufung eines Vertrauensrates von 30 bis 40 Herren ergänzt hat, in welchem alle theologischen Richtungen gleichmäßig vertreten sind und die Führer der gemeinsamen evangelischen Bestrebungen (Evangelischer Bund, Gustav Adolf-Verein) ihre Stelle haben". Deshalb richte er an Rade die Bitte, „die verschiedenen Bestrebungen nicht noch zu vermehren, auf eigene Faust jetzt die Zukunft der Kirche in die Hand zu nehmen[103]). . ."

Das von Traub genannte Gremium von Vertrauensmännern wird zum ersten Male in der Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrats und des Generalsynodalvorstandes an die Gemeinden der Landeskirche vom 23. November 1918 erwähnt. Danach sollte der Vertrauensrat als Ersatz für die Generalsynode, die man aus rechtlichen Erwägungen nicht einberief, zusammen mit dem Evangelischen Oberkirchenrat und dem Generalsynodalvorstand „unter Vorbehalt aller Zuständigkeiten für eine künftig zusammentretende Generalsynode" den Fortbestand des kirchlichen Lebens sichern und die künftige Entwicklung „mit Ruhe und Umsicht" vorbereiten[104]). In einer Bekanntmachung des Evangelischen Oberkirchenrats vom 20. Dezember wird dann mitgeteilt, daß der Vertrauensrat erstmalig am 29. und 30. November zusammengetreten sei und daß eine Ergänzung des Vertrauensrates durch Vertreter aus weiteren Landesteilen und auch „kirchlich interessierten und bewährter Frauen" stattgefunden habe[105]). Mit der Führung der Geschäfte dieses neugeschaffenen Gremiums wurde Pfarrer Lic. Otto *Dibelius* betraut[106]). Nach der mit der Bekanntmachung vom 20. Dezember zusammen veröffentlichten Liste bestand der Vertrauensrat aus 48 Mitgliedern, vier davon waren Frauen. Unter den Mitgliedern befanden sich die beiden führenden Theologen des „Berliner Volkskirchendienstes 1918", D. *Mahling* und D. *Spiecker*, der Schriftleiter des Deutschen Pfarrerblattes Pfarrer D. *Pasche*, Alfred *Fischer* und *Traub*. Mit acht Mitgliedern war die christlich-soziale Gruppe sehr stark vertreten, darunter D. Reinhard *Mumm*, Franz *Behrens*, D. Ludwig

[101]) PB 51, 1918.

[102]) Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 261.

[103]) a.a.O. S. 161.

[104]) AK 24, 1918, S. 516.

[105]) AK 2, 1919, S. 30.

[106]) Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 261; DPB 12, 1918.

Weber und Margarete *Behm*. Die Gemeinschaftskreise vertrat Pfarrer *Michaelis*, die „Positiven" D. *Philipps*, den Kirchlich-liberalen Zentralverein Justizrat *Hallensleben*, den Evangelischen Bund D. *Everling*. Adolf *von Harnack* und Reinhold *Seeberg* waren u. a. als Vertreter der theologischen Wissenschaft berufen worden. Von bedeutenden Kirchenmännern waren D. Ernst *von Dryander*, Generalsuperintendent D. *Gennrich*, Königsberg, und Generalsuperintendent D. *Zoellner*, Münster, vertreten. Daneben hatte der Oberkirchenrat eine Anzahl von Rittergutsbesitzern und Staatsbeamten berufen[107]).

Im gleichen Sinne wie *Traub* und Alfred *Fischer* richtete der Geschäftsführer des Vertrauensrates, Lic. *Dibelius* zwei Briefe an *Rade*, am 5. Dezember und am 28. Dezember. Aus zweierlei Gründen werden darin Bedenken gegen Rades Absichten geäußert: 1. daß die Einheit der Kirche in Gefahr gerate, 2. daß die Rechtskontinuität der Kirche nicht gewahrt werden würde. In dem ersten Brief teilte Dibelius Rade mit, die Dinge in Berlin liefen so, daß Rade seine Freude daran haben würde; man dächte daran, „durch die Generalsynode ein Wahlrecht schaffen zu lassen, das den Zusammentritt einer ganz demokratisch gewählten kirchlichen ‚Nationalversammlung' ermöglicht, die dann ihrerseits wieder den neuen Aufbau schafft". Zweifelhaft ist ihm, „ob es sich wirklich empfiehlt, in den Gemeinden Räte zu bilden, die Befugnisse irgendwelcher Art an sich reißen". Er möchte die Gestaltung der neuen Gemeindeorgane der Verfassung überlassen.

In dem zweiten Brief bittet er Rade, seine Pläne um der Kirche und seiner selbst willen nicht weiter zu verfolgen. Nur die „verfassungsmäßigen Organe der Kirche" könnten „die Brücke zum Neuen bilden", und nicht eine freie Initiative zur Schaffung einer kirchlichen Nationalversammlung. „Gesetzt den Fall, sie kämen so weit, daß sie Wahlen zu einer kirchlichen Nationalversammlung ausschrieben — was würde die Folge sein? Die verfassungsmäßigen Organe der Kirche . . . würden diese Nationalversammlung, noch ehe sie zusammengetreten ist, auf das nachdrücklichste bekämpfen und würden ihr das Recht bestreiten, im Namen der Kirche zu reden." Daß die konservativen Kräfte in der alten Generalsynode „von außerordentlicher Stärke" seien, wüßte man, aber er, Rade, möge das Vertrauen haben, daß das Menschenmögliche geschehe.

Dieser zweite Brief läßt erkennen, daß in der Tat die konservativen Kräfte wieder stärker zur Geltung gekommen waren. Schrieb Dibelius im ersten Brief, man dächte daran, allein das Wahlrecht von der alten Generalsynode aufstellen zu lassen, nicht aber die neue Verfassung, so waren doch bereits Stimmen laut geworden, die auch die Verfassung von der alten Synode geschaffen wissen wollten[108]). Dibelius schrieb an Rade, dessen und seiner Freunde Mitarbeit wäre willkommen. „Wenn ein ganzer Kreis dahintersteht wie der Ihrige, verschafft

[107]) Verzeichnis der Mitglieder des Vertrauensrats s. Anhang, S. 263 f.

[108]) S. o. Anm. 99 und 100.

das solchen Anregungen [gemeint sind die auf die Neuerungen gerichteten] natürlich bedeutendes Gewicht. Ich würde es z. B. sehr begrüßen, wenn Sie mit aller Energie dafür eintreten würden, daß nicht die alte Generalsynode die neue Verfassung macht, sondern daß die Generalsynode nur zu dem Zweck zusammentreten soll, allgemeine Wahlen für eine kirchliche Landesversammlung auszuschreiben[109]. . ."

Rade schrieb in seiner Antwort vom 31. Dezember, daß er nicht daran dächte, die Einheit der Kirche zu gefährden, und daß auch er die Wahrung der Rechtskontinuität wünsche, was ihn aber weniger interessiere, da das „die Herren in Berlin schon machen werden". „Ich interessiere mich vielmehr für das, was die Herren in Berlin vielleicht nicht von selber machen." Gegen die Bezeichnung seiner Bestrebungen als „wilde Neubildung" gewendet, schrieb er: „Wer so etwas wähnt, kennt uns nicht. Nur den Ernst zum Neuen, den haben wir allerdings, und daß mit konsistorialen Künsten die Kirche um eine große Frucht von der Katastrophe gebracht wird, davor werden wir sie nach Kräften behüten[110]."

Wie Rade sich so gegen eine zu große Ängstlichkeit des Kirchenregiments und den beharrlichen Konservatismus wandte, so konnte er auch nicht „über das Versagen des kirchlichen Liberalismus" mit Stillschweigen hinwegsehen. „Liest man seine führenden Organe, so findet man sie voll von Mahnungen zu Ruhe und Ordnung . . . Das Verständnis für den Wert des bisherigen Kirchentums, das in der Sorge um seine Erhaltung sich zeigt, ist gewiß überall sehr anerkennenswert. Aber mindestens so wichtig ist es, die Kirchenchristen zu beunruhigen . . . Die Revision, die Gott der Herr uns Evangelisch-Landeskirchlichen jetzt aufgetragen hat, geht auf den Bestand von vier Jahrhunderten. Da ist es mit einem leisen pietätvollen und klugen Hinüberleiten in die neuen Verhältnisse wirklich nicht getan . . . Niemand will das töricht und leichtfertig. Aber ohne große Gedanken, Ziele, Losungen geht das nicht. Um deutlicher zu werden: da gehen wir lieber mit ‚Licht und Leben' als mit dem ‚Protestantenblatt'. Daß irgendwelche Schwärmerei triumphiere, die Gefahr besteht nicht. Daß Zersplitterung einreiße, wird durch schwächliche Anfassung der Aufgaben viel eher gefördert als durch etwas anderes . . . Enger Vorsicht muß ein Gegengewicht geboten werden. Wie eng und ängstlich ist meine Schrift ‚Das königliche Priestertum' gerade von ‚liberaler' Seite aufgenommen worden. Ich bin froh, daß ich sie geschrieben habe, eben vor Torschluß des alten Landeskirchentums[111]. . ."

---

[109]) Die beiden Briefe bei Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 261 f.

[110]) Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 262 f.

[111]) CW 52, 1918.

V.

Der Protestantismus und die politischen Parteien

1. Die Situation vor den Wahlen

Der Zusammenbruch des Staates brachte eine auch für den deutschen Protestantismus bedeutsame Veränderung in den Parteien mit sich. Die Revolution hatte vor allem den konservativen Parteien und der Nationalliberalen Partei ihre bisherige Grundlage genommen. Diese wurden in der Hauptsache von der protestantischen Bevölkerung getragen und hatten innenpolitisch die evangelisch-kirchlichen Interessen vertreten. Insofern kann diese Folge der Revolution als der Zusammenbruch des „politischen Protestantismus" angesehen werden. Überstanden hatten die Revolution mehr oder weniger unbeeinträchtigt die Parteien, die sich im Juli 1917 für die Friedensresolution einsetzten und im Oktober 1918 die parlamentarische Regierung bildeten.

Während die Sozialdemokratie und das Zentrum, jetzt unter dem Namen „Christliche Volkspartei", sowie die von alten Mitgliedern der Fortschrittspartei wenige Tage nach der Revolution gegründete Deutsche Demokratische Partei für die alsbald von den revolutionären Machthabern angekündigten Wahlen in Reich und Ländern gerüstet waren, herrschte noch im Lager der konservativ-nationalen Rechten Unsicherheit und Ungewißheit über die Neuformierung. Erst als letzte traten die „Deutsche Volkspartei" und die „Deutschnationale Volkspartei" mit Aufrufen an die Öffentlichkeit.

Es soll hier nach dem Anteil gefragt werden, den evangelische Kreise an der Neubildung des deutschen Parteiengefüges gehabt haben. Das lebhafte Interesse des deutschen Protestantismus an Charakter und Programmatik der sich neu formierenden Parteien ist aus seiner Situation, wie sie im vorangegangenen Kapitel dargestellt wurde, erklärlich. Daß Theologen in Parteien aktiv tätig waren und sich als Kandidaten der Parteien aufstellen und in die Parlamente wählen ließen, war nicht neu. Nur geschah es nun mit ganz anderer Dringlichkeit. Was die evangelischen Theologen bewog, sich intensiver als bisher an der Politik zu beteiligen, war neben der Tatsache, daß nur auf diese Weise die staatliche Gesetzgebung hinsichtlich der Kirche beeinflußt werden konnte, politisches Interesse. In welche Richtung im einzelnen dieses politische Interesse tendieren konnte, hat das vorangegangene Kapitel bereits angedeutet. Im ersten Chaos der Revolution fand es zunächst seinen Ausdruck in Gesinnungsäußerungen allgemeinerer und zum Teil auch noch zurückhaltender Art, und erst nach und nach schloß sich dieses politische Interesse den Parteien an, in denen es sich Geltung zu verschaffen suchte. Dabei handelte es sich nicht um einen gradlinigen und

eindeutigen Vorgang; sowohl die Ungewißheit über den Charakter der neuen Parteien als auch unterschiedliche Vorstellungen über die geeignete Art, die evangelischen Forderungen im neuen Staat zur Geltung zu bringen, ließen die einzelnen politischen Strömungen des deutschen Protestantismus verschiedene Wege gehen. Die nahe bevorstehenden Wahlen jedoch zwangen dazu, die drohende Zersplitterung vor allem des konservativen Protestantismus zu überwinden und sich den Parteien anzuschließen, die den jeweiligen politischen Interessen am nächsten standen und die besten Chancen für die Wahlen zu haben schienen.

2. Gründungsversuche einer Evangelischen Partei

Der Gedanke, für das evangelische Volk und die evangelische Kirche eine politische Vertretung zu schaffen, wie sie für den deutschen Katholizismus im Zentrum bestand, lag durchaus nahe, da der Protestantismus seine politische Stütze im Staat verloren hatte und neben der sozialistischen, katholischen und liberalen Partei die protestantischen Interessen noch keine politische Vertretung gefunden hatten. Aber: die Verwirklichung eines solchen Gedankens bedeutete die Schaffung einer völlig neuen Partei, die an keine Traditionen und bisherigen Parteiorganisationen anknüpfen konnte. Zwar gab es in der stoeckerschen Christlich-Sozialen Partei eine evangelische Partei; aber auf sie zurückgreifen bedeutete von vornherein das Festlegen auf eine politische Linie, die im deutschen Protestantismus bisher wenig Anklang gefunden hatte, und auch auf eine theologisch-kirchenpolitische Tradition, die zum Teil in sehr schroffem Gegensatz zu anderen theologischen Richtungen stand. Die Partei, die sich nicht zu einer Volkspartei hatte entwickeln können, war nicht dazu geeignet, den Kern und Ausgangspunkt für eine neu zu schaffende Volkspartei abzugeben.

Schon an dieser Überlegung wird deutlich, vor welchen Schwierigkeiten alle standen, die den Versuch unternahmen, eine Evangelische Volkspartei ins Leben zu rufen. Der deutsche Protestantismus war kein so einheitliches Gebilde, daß er aus seinen Reihen heraus unter den politischen Verhältnissen der Revolutionszeit eine ähnliche machtvolle Parteiorganisation schaffen konnte, wie sie der Katholizismus im Zentrum besaß. In allen Parteien gab es bisher Protestanten. Sie waren in diesen Parteien oder wählten sie aus politischen Gründen; sie waren und wählten konservativ, nationalliberal, linksliberal oder sozialdemokratisch. Wollte eine evangelische Partei überhaupt zur Geltung kommen, dann mußte sie die bisher anderen Parteien zugefallenen Wähler auf sich zu vereinigen suchen, und das heißt, sie mußte die Gedanken vertreten, derentwegen ihre neu zu gewinnenden Wähler die bisherigen Parteien gewählt hatten. Und das wiederum bedeutete in der Revolutionssituation: daß sie das Erbe der konservativ-nationalliberalen Rechten antreten mußte, denn Zentrum, Sozialdemokratie und Linksliberale waren sogleich nach der Revolution wieder auf dem Plan. Als weiteres erschwerendes Moment für die Gründung einer evangelischen Partei mußte sich

neben den schon vorhandenen politischen Strömungen im deutschen Protestantismus die Verschiedenheit der theologischen und kirchenpolitischen Richtungen geltend machen, und als Hemmnis wirkte sich schließlich noch die Scheu vor einer politischen Betätigung unter evangelischem oder christlichen Namen aus[1]). Konnte da angesichts der Bedrohung des Bestandes der Kirchen die Notwendigkeit, eine parlamentarische Hilfstruppe der evangelischen Kirche zur Hand zu haben, ein ausreichendes Fundament für eine Parteigründung abgeben? Denn dies war, wie sogleich zu zeigen ist, das Hauptargument für die Versuche evangelischer Parteigründungen. Allein an diesen Überlegungen und Fragen, die aus der bekannten politischen und kirchlichen Situation erwuchsen, lassen sich die Chancen ablesen, die ein solcher Versuch in der damaligen Zeit hatte. Er war ein fragwürdiges Unternehmen. An Interesse gewinnt es aber dadurch, daß es als Vorläufer des Ende der zwanziger Jahre gegründeten „Christlichen Volksdienstes" anzusehen ist.

Der erste nachweisbare Anstoß zur Gründung einer Evangelischen Volkspartei ist der im „Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern" veröffentlichte Aufruf des Nürnberger Katecheten Gustav *Bub*, der das Datum des 15. November 1918 trägt[2]). „Nach reiflicher Überlegung" fordert darin der Verfasser die evangelischen Christen auf, sich politisch zusammenzuschließen, damit die evangelische Kirche bei der politischen und staatlichen Neugestaltung nicht „zur Einflußlosigkeit verurteilt" werde. Einflußlosigkeit bedeutet für ihn auch, die Vertretung der evangelischen Belange anderen Parteien anzuvertrauen. Als Wähler erhofft er sich vor allem die Frauen, die durch die Revolution das Wahlrecht erhalten hatten. Dem Aufruf, der ganz den Charakter einer impulsiven Einzelaktion hat, fehlen programmatische Gesichtspunkte; er ist politisch „farblos". Er nimmt weder Bezug auf die durch die Revolution geschaffene politische Lage, noch läßt er erkennen, welches die kirchlichen Interessen sind, die die neue Partei vertreten sollte.

Aus Bayern stammt noch ein zweiter Aufruf zur Gründung einer Evangelischen Volkspartei vom 20. November 1918, den „Licht und Leben" veröffentlichte. Sein Verfasser war der Erlanger Professor D. Ernst Friedrich Karl *Müller*, der Präses der reformierten Synode in Bayern[3]). Dieser zweite Aufruf ist konkreter gefaßt als der erste. Zwar geht er von derselben gedanklichen Voraussetzung aus wie der Aufruf Bubs; man müsse dafür sorgen, daß solche Männer in die Nationalversammlung kommen, „die eine Überstürzung der Trennungsfrage und eine Unterdrückung der evangelischen Kirche verhindern". Aber er geht nicht nur in seinen allgemeinen Ausführungen über den ersten Aufruf hinaus, er enthält auch ein in sieben Paragraphen gegliedertes Programm.

---

[1]) Vgl. Johannes Wendland, Kirche und politische Parteien, in: „Die Grenzboten" Nr. 13, März 1919, S. 202 ff.

[2]) Korrespondenzblatt 46, 1918.

[3]) LL 49, 1918.

Auf das Programm wird besonderes Gewicht gelegt: „Da die Verhältniswahl uns viel weniger an die Personen der Abgeordneten als an ein Programm binden wird, muß vor allem ein Programm feststehen, das entweder eine der alten Parteien aufnimmt, oder um das sich eine neue Partei sammelt." Von den alten Parteien aber kämen wegen ihrer Vergangenheit die Sozialdemokraten und die Liberalen nicht in Betracht, die Konservativen deshalb nicht, weil sie zu einseitig an bestimmte Volkskreise gebunden seien und wegen ihrer monarchischen Tradition und des Mißtrauens, das sie sich beim Volke zugezogen hätten. Als selbstverständlich gilt es, daß das Zentrum nicht geeignet ist, die Belange der evangelischen Kirche mit zu vertreten. So bleibe nur die Gründung einer neuen Partei übrig.

Prof. Müller bemüht sich aber sogleich, dieses Unternehmen gegen Mißverständnisse und Einwände abzugrenzen. Die im Programm aufgestellten Forderungen seien nicht „ewige Forderungen des Evangeliums"; sie seien im Hinblick auf die gegenwärtige Lage schnell formuliert worden, und ihre Verbesserung und Ergänzung sei jederzeit möglich. Auch sei der Name „Evangelische Volkspartei" nicht unantastbar. Nur dürfe in Namen und Programm nicht verschwiegen werden, „daß evangelisches Christentum sich politisch betätigen will". Gegen den zu erwartenden Einwand, „daß Religion und Politik unvermischt bleiben sollen" heißt es: „... der alte deutsche Fehler unfruchtbarer Prinzipienreiterei wird manchen abhalten zu tun, was praktisch nötig ist. Ein Christentum, das nicht auf lauter Leiden und Dulden gestimmt ist, sondern auch auf Durchdringung der Welt mit seinen Kräften, muß heute politisch mitwirken."

An dem von Müller entworfenen Programm ist charakteristisch, daß sich sechs der sieben Programmpunkte mit Forderungen und Feststellungen befassen, die auch in den Verlautbarungen der Kirchenbehörden und den Programmen der Volkskirchenbewegung auftauchten. So bestimmt § 1 als Grundziel, daß die Evangelische Volkspartei „für den bleibenden und steigenden Einfluß evangelischen Christentums im gesamten deutschen Volksleben, im Reich und in den Bundesstaaten" wirken soll. Ebenfalls in Übereinstimmung mit den rein kirchlichen und volkskirchlichen Verlautbarungen steht § 2: „Wir Christen können in jeder Staatsform leben, aber wir wenden uns gegen jede einseitige Klassenherrschaft. In den Volksvertretungen soll der Wille aller Volksgruppen zu möglichst gerechtem Ausdruck kommen." Die Paragraphen 3 bis 6 befassen sich mit dem Verhältnis von Christentum und Kirche zum staatlichen Leben. Die Forderung, die evangelischen Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften mit dem Recht der Selbstbesteuerung zu erhalten (§ 4) und den christlichen Religionsunterricht „von der Volksschule bis zur Universität" innerhalb der staatlichen Anstalten zu gewährleisten, wie die damit verknüpfte Forderung, daß sich der Staat eines besonderen Moralunterrichts enthalten solle (§ 5), werden in dem Programm sittlich begründet. § 3 leitet diese auf die Trennung von Staat und Kirche bezogenen Forderungen ein: „Soll die Selbstregierung des

Volkes von segensreichem Bestand sein, so gilt es, neben den materiellen die sittlichen Kräfte zu pflegen."

Ausdrücklich wird in § 6 dann noch einmal die Notwendigkeit der sittlichen Grundlagen des Staates betont: „Die Evangelische Volkspartei wirkt dafür, daß in der staatlichen Gesetzgebung die Grundlagen persönlichen sittlichen Lebens, Einehe und Familie geschützt bleiben." Damit wird zugleich übergeleitet zum letzten Programmpunkt, der sich mit der Wirtschafts- und Sozialpolitik befaßt: „In der Organisation des Wirtschaftslebens halten wir eine weitergehende Verstaatlichung von Großbetrieben, die der Gesamtheit unmittelbar dienen, für zulässig, ebenso ausgleichende Eingriffe in sozial und wirtschaftlich nicht mehr zu rechtfertigende Kapital-Anhäufungen." Ist diese Formulierung schon vorsichtig und zurückhaltend, so weist der nachfolgende Satz ausdrücklich die radikalen sozialistischen Forderungen zurück: „Das Privateigentum und das Erbrecht als sittliches Existenzmittel selbständiger Persönlichkeiten und Familien muß aber grundsätzlich erhalten bleiben." Abschließend wird in diesem letzten Programmpunkt der Ausbau der sozialen Fürsorgegesetzgebung gefordert.

Die beiden aus Bayern kommenden Aufrufe zur Gründung einer evangelischen Partei haben besonders in bayrischen Pfarrerkreisen lebhafte Diskussionen ausgelöst[4]). Auf einer Mitgliederversammlung des bayrischen Pfarrervereins wurde zu der Anregung des reformierten Theologen Müller Stellung genommen. Der Bericht des „Korrespondenzblattes für die evangelisch-lutherischen Geistlichen Bayerns" sagt darüber: „Es wurde vor allem durch Pfr. Anthes, Augsburg, der lutherische Grundsatz, daß ‚das Wort' es tun müsse, nicht politische Machtentfaltung, zur Geltung gebracht, aber auch die praktische Aussichtslosigkeit solch einer Parteigründung durch Hauptprediger Dr. *Geyer*, Pfr. Dr. *Stählin*, Pfr. *Langenfaß* u. a. betont. Dagegen wurde die Zusammenfassung aller bewußt Evangelischen als dringend nötig angesehen ... In längeren Ausführungen ... wies Pfr. *Meiser*, München, nach, daß das Vordringlichste nicht die politischen oder verfassungsordnenden Unternehmungen, sondern die allgemeine Klarheit über das sei, was unsere Kirche in der neuen Staatsordnung anstreben muß[5])." Dieser ablehnenden Haltung widersprach ein mit E. E. Zeichnender: „Unsere protestantischen Bauern haben keine Lust, sich der katholischen ‚Bayrischen Volkspartei' anzuschließen, zur liberalen ‚Deutschen Volkspartei' zieht es sie auch nicht. Von der Sozialdemokratie wollen gerade die Besten nichts wissen. Dem Programm der ‚Bayrischen Mittelstandspartei' fehlt das Zugkräftige ... Evangelische Partei ist etwas Klares." Sie solle in der Trennungsfrage Anwalt der Kirche sein, denn: „Die Sozialdemokraten, besonders die sozialdemokrati-

---

[4]) Korrespondenzblatt 46, 1918 und folgende Nrn.

[5]) a.a.O. 48, 1918.

schen *Juden* werden im kirchenfeindlichen Sinne vorgehen ... In dieser Zeit werden viele Evangelische für eine Evangelische Volkspartei sein, die erklärt: ‚Wir werden für die Interessen der evangelischen Kirche eintreten, für Trennung im kirchenfreundlichen Sinn'. Eine klare Evangelische Partei muß doch einmal kommen ... Im alten Regensburger Reichstag gab es bekanntlich zwei Parteien: das Corpus Catholicum und das Corpus Evangelicorum. Wann werden wir endlich wieder ein Corpus Evangelicorum bekommen?! Also auf zur Gründung eines Corpus Evangelicorum, einer Evangelischen Volkspartei[6])."

Stärker als die Zustimmung zur Gründung einer evangelischen Partei war die teils mit prinzipiellen, teils mit praktischen Erwägungen begründete Ablehnung. Grundsätzlich wurde dagegen eingewendet, daß in allen Parteien gläubige Christen seien; eine Evangelische Volkspartei werde die christlichen Sozialdemokraten vor den Kopf stoßen und dabei auch die evangelische Kirche in Mißkredit bringen, wenn sie gegen die Sozialdemokratie kämpfe und sich an der Verteidigung der „antisozialdemokratischen Wirtschaftspolitik" beteilige. Das Evangelium dürfe mit Politik nicht belastet werden, sondern müsse rein verkündigt werden[7]). Diese grundsätzliche Ablehnung, die vom Nordbayrischen Gemeinschaftsverband kam, und die auch sonst in der bayrischen Pfarrerschaft vorhanden war, bedeutete überhaupt die Ablehnung irgendeiner parteipolitischen Betätigung von Christen, besonders von Pfarrern. Sie ging sogar so weit, daß der Vorsitzende des Gemeinschaftsverbandes „im Hinblick auf 1. Kor. 9,19 ff." die Beteiligung an der Wahl ablehnte.

Es gab aber auch Kreise, die eine evangelische Partei aus praktischen Erwägungen ablehnten, dagegen grundsätzlich die Notwendigkeit einer politischen Betätigung für die evangelische Kirche anerkannten. Zum Teil wurde dabei die Ansicht geäußert, daß eine evangelische Volkspartei die beste Vertretung der Rechte der evangelischen Kirche sei, daß aber die Neugründung einer solchen Partei die notwendige einheitliche Front gegen die „jetzt herrschende *jüdisch*-sozialistische Diktatur" nur aufsplittere. Deshalb wurde von diesen Kreisen empfohlen, „alle idealen Bestrebungen der uns nahestehenden Parteien" wirksam zu unterstützen. Das war eine Empfehlung der nichtsozialistischen Parteien, wobei sich aber das Interesse besonders auf die Zentrumspartei richtete. Während eine Empfehlung vorschlug, eine evangelische Partei en bloc dem Zentrum einzugliedern, da ein Zusammengehen der beiden Konfessionen von Zentrumsführern begrüßt werde[8]), hieß es in einem anderen Diskussionsbeitrag: „Besonders wertvoll wäre es, wenn ein Zusammengehen mit dem Zentrum sich ermöglichen ließe, da jetzt die gemeinsame christliche Basis das entscheidende Moment ist. Wir werden gewiß auch von katholischer Seite Verständnis und Entgegenkommen

---

[6]) a.a.O. 49, 1918, auch 52, 1918.

[7]) a.a.O. 4, 1919.

[8]) a.a.O. 48, 1918.

finden, ohne daß wir unsere protestantische Eigenart zu verleugnen brauchten. In der Not müssen eben alle Gegensätze schweigen . . .[9])"

Günstiger wurde die Anregung Müllers von „Licht und Leben" aufgenommen. Pastor Samuel *Jaeger*, der den Aufruf Müllers kommentierte, stimmte ihm zu. Zugleich aber kam eine besondere Note in diese Zustimmung durch einen Hinweis auf den ehemaligen Reichskanzler Dr. Michaelis. Jaeger schrieb: „Wenn wir evangelischen Christen z. B. als Michaelis-Leute wählen, dann wird es sein, daß wir Stimmen bekommen." Ob das nun bedeuten sollte, daß die Gemeinschaftschristen den im Protestantismus seit der zweiten Kanzlerkrise stark umstrittenen Dr. Michaelis tatsächlich für eine evangelische Partei zu gewinnen dachten, oder ob sie nur seinen Namen als propagandistisches Aushängeschild verwenden wollten, geht aus den Andeutungen nicht hervor. Sie lassen aber erkennen, daß die gemeinschaftschristlichen Kreise um „Licht und Leben" glaubten, die von Karl Müller vorgeschlagene Evangelische Volkspartei könne für eine politische Gesinnung, wie sie sie in Michaelis verkörpert sah, im evangelischen Volk eine große Anhängerschaft gewinnen. In erster Linie richteten sich jedoch die Hoffnungen auf die gemeinschaftschristlichen Kreise selbst.

In welchem Umfang die Anregung Müllers zur Gründung einer evangelischen Partei in die Tat umgesetzt worden ist, geht aus den vorhandenen Quellen nicht hervor. Jedoch findet sich in der letzten Nummer des Jahres 1918 von „Licht und Leben" noch ein zweiter Aufruf Karl Müllers, in dem Richtlinien über die Gründung von Ortsvereinen gegeben werden. Danach sollten örtliche „Evangelische Volksvereine" gegründet werden, die in jeden Wahlkreis sich zur „Evangelischen Volkspartei" zusammenschließen und die Kandidatenliste für die Wahl aufstellen sollten. Als Nachteil wurde empfunden, daß die Presse bereits auf die alten Parteien festgelegt war, weshalb nur mit bezahlten Anzeigen in der Öffentlichkeit gewirkt werden könnte. Es wird jedoch darauf hingewiesen, daß „die Sonntagsblätter und viele christliche Vereine" erfolgreich für die neue Partei eintreten könnten. Dieser zweite Aufruf läßt schon deutlich eine Ernüchterung des anfänglichen Optimismus erkennen. Um so eindringlicher ruft er zur Mitarbeit auf: „Ihre eigentliche Tätigkeit gegen die Unterdrückung der Volkskirche wird die evangelische Volkspartei in den Parlamenten der Einzelstaaten üben müssen. Dort werden die betreffenden Fragen entschieden. Da aber heute alle Grenzen fließend werden, gehört die evangelische Volkspartei auch in die deutsche Nationalversammlung. Darum auf zur Arbeit! Geld und persönliche Arbeit ist nötig[10])!"

Der Gedanke einer evangelischen Parteigründung findet sich noch an mehreren anderen Stellen. Im „Reichsboten", der Tageszeitung der Stoeckergruppe[11]), schrieb der Pfarrer *Veidt*, Frankfurt/Main: „Begreifen wir jetzt nicht den Ernst

[9]) a.a.O. 48, 1918.
[10]) LL 51/52, 1918.
[11]) Zit. nach LL 49, 1918 (Reichsbote Nr. 597, 1918).

und das Gebot der Stunde, so gehen die Räder der neuen Entwicklung zermalmend über uns hinweg. Wir haben früher hin und her geredet über die Frage, ob wir eine christliche Politik treiben dürfen und können. Diese Fragen sind erledigt. Wir werden jetzt nicht mehr vor die Frage gestellt, ob wir dürfen oder können, sondern vor die Notwendigkeit, daß wir müssen. Wir brauchen eine politische Zusammenfassung aller derer, die unserem Volke die Kräfte evangelischen Christentums erhalten wollen. Wir brauchen eine evangelische Volkspartei. In die Nationalversammlung müssen die hervorragendsten Führer der Evangelischen hinein." Und noch kurz vor Weihnachten 1918 schrieb der „Reichsbote": „Die evangelische Kirche, der deutsche Protestantismus kann und darf nicht mehr von der Gnade anderer politischer Parteien leben. Die Flucht unter das Dach sonstiger Parteien endet doch schließlich mit demselben Fiasko, wie die reformatorische Flucht unter das Dach des Staates[12])." In Mannheim bemühte sich Pfarrer Paul *Klein*, eine „Evangelisch-Soziale Partei" ins Leben zu rufen, und entwarf auch ein Programm dafür[13]). In Erwägung gezogen wurde die Gründung einer evangelischen Partei auch von einem Leipziger Pfarrer im „Neuen Sächsischen Kirchenblatt[14])", in dem sich auch noch nach den Wahlen Beiträge zum Thema „Evangelische Volkspartei" finden[15]).

Zu einer tatsächlichen Parteigründung kam es in der Provinz Sachsen. Die tragenden Kräfte waren hier *Gemeinschaftskreise*, an der Spitze der Kaufmann *Behrens* und Superintendent *Brockes* aus Aschersleben[16]). Die „Zentralstelle" dieser „Evangelischen Volkspartei" befand sich in Ditfurt; Ortgruppen bestanden im Bereich von Halberstadt und Quedlinburg. Nach einem Bericht der „Reformation[17])" forderte sie in ihrem Programm:

„Freiheit für Rede, Presse, Versammlung, Kirche, Theater, Verein; ein Deutschland bis Wien; gleiches Wahlrecht für Mann und Frau in Gemeinde, Staat und Kirche; soziale Liebe; gerechten Lohn; Arbeitsschutz, Wohnungsfürsorge, Bodenreform; Sorge für Kriegsbeschädigte und Hinterbliebene; Sicherheit für die Kriegsanleihen; Steuerlast auf starke Schultern; Elternrecht: Erziehung; Kindesrecht: Nahrung, Bildung und Religion; Scheidung von Staat und Kirche; Erhaltung und Rückerstattung des Kirchenvermögens;

[12]) Zit. nach PB 52, 1918.

[13]) CW 50/51, 1918; 52, 1918 findet sich ebenfalls ein Hinweis auf die Anregung zur Gründung einer solchen Partei.

[14]) NSK 51, 1918.

[15]) NSK 24, 1919, da ein Aufsatz von Prof. C. Niedner, der für eine evangelische Volkspartei wirbt; desgl. in 17, 1920, wo auch ein Programmentwurf vorgelegt wird. Diesen späten Anregungen kommt aber keine große Bedeutung mehr zu, da sie nur eine Wiederholung der vorausgegangenen Versuche sind. Im zweiten der genannten Artikel finden sich Hinweise, daß sich in Hannover Ortsgruppen einer EVP gebildet hätten, 24, 1919 werden Zentralstellen einer evangelischen Volkspartei in Schlesien und Württemberg erwähnt. Nähere Angaben darüber ließen sich nicht finden.

[16]) NSK 24, 1919; Ref. 1, 1919 und 6, 1919.

[17]) Ref. 1, 1919, die das Programm in der hier wiedergegebenen Form bringt.

Schutz der evangelischen und katholischen Kirche; Einladung der kleinen *Freikirchen zur Mitarbeit.*"

Der Unterschied zu dem Programmentwurf E. F. Karl Müllers fällt sofort auf. Er besteht nicht nur darin, daß die spezifisch kirchlichen Forderungen erst am Ende stehen, sondern daß er auch einen politischen Willen erkennen läßt, der sich vor allem auf die Sozialpolitik richtet (Lohn, Arbeit, Steuern, Wohnung, Agrarreform[!], Fürsorgewesen). Bei den kirchlichen Forderungen wird im Unterschied zu dem Programm Karl Müllers, das in dieser Hinsicht wesentlich auf die Sicherung der Kirche gerichtet ist, ausdrücklich die Trennung vom Staat verlangt. Der Hinweis auf die Freikirchen und das Verlangen des „gleichen Wahlrechtes für die Frauen auch in der Kirche (eine Forderung, die über den Rahmen eines politischen Parteiprogramms hinausreicht) rücken dieses Programm in die Nähe der stark reformerischen volkskirchlichen Gruppen und sind ein Ausdruck gemeinschaftschristlicher Mentalität.

Am 2. Januar 1919 fand in Halle (Saale) ein konstituierender Parteitag statt, auf dem ein vorläufiger Vorstand gewählt wurde. Gleichzeitig wurde aber beschlossen, für die bevorstehenden Wahlen im Reich und in Preußen keine eigenen Kandidaten aufzustellen, damit nicht die Zersplitterung unnötig vermehrt würde. Statt dessen wurde empfohlen, die Parteien zu wählen, die deutlich für das Christentum einträten; ein Anschluß an eine andere Partei wurde entschieden abgelehnt. Wenn die Partei auch beabsichtigte, bei den nächsten Wahlen mit eigenen Listen hervorzutreten, so war doch praktisch der Verzicht auf eine Beteiligung an den bevorstehenden Wahlen gleichbedeutend mit einem Verzicht auf ein weiteres Bestehen.

Die Gründer der Evangelischen Volkspartei waren anfangs auch an den Evangelischen Bund herangetreten in der Hoffnung, von ihm Unterstützung für ihre Parteigründung zu erhalten. Dieser hielt sich jedoch stark zurück und brachte außer prinzipiellen Bedenken praktische Einwände vor: die Zeit bis zur Wahl sei zu kurz; die Gründung einer evangelischen Partei brächte nur „eine uns lähmende Zersplitterung der evangelischen Kräfte" und „würde den politischen Parteien, die willens sind, evangelische Interessen zu vertreten, als Konkurrenz in den Weg treten. Den gegnerischen Parteien aber wäre Gelegenheit geboten, das wahre Gesicht hinter der Maske einer Agitation gegen ein ‚Evangelisches Zentrum' zu verbergen[18])". Diese letzte Befürchtung fand bald eine Bestätigung. Die „Stimmen der Zeit" schrieben im Hinblick auf die Ablehnung, die das Ansinnen des Zentrums, Evangelische in seine Reihen aufzunehmen, im Protestantismus fand: „Die Rechnung besteht vorerst darin, daß man mit Feuereifer daran geht, eine ‚Evangelische Volkspartei' d. h. ein protestantisch-konfessionelles Überzentrum zu gründen[19])."

---

[18]) Vorstandsblatt des Ev. Bundes, X. Jg. 1919, S. 6.

[19]) Stimmen der Zeit, 96. Band, 1919, S. 203.

Im Juni 1919 kam es doch noch auf Wunsch der Gründer der Evangelischen Volkspartei zu einer Aussprache mit den führenden Männern des Evangelischen Bundes in dessen Hauptgeschäftsstelle in Berlin[20]). Dabei beharrte der Evangelische Bund auf seiner ablehnenden Haltung; seine Vertreter hielten es „nicht für angezeigt, einer Parteigründung in diesem Sinne näherzutreten, die nur durch das eine schöne Wort ‚evangelisch' zusammenhalten würde". Damit war der Versuch, für die Evangelische Volkspartei Rückhalt bei einer großen evangelischen Organisation zu suchen, gescheitert. Dafür hatte die Zusammenkunft ein anderes positives Ergebnis. Das Präsidium des Evangelischen Bundes wurde aufgefordert, „eine interfraktionelle Vereinigung bewußt evangelischer Parlamentarier in der Nationalversammlung und den Landesversammlungen und vielleicht auch Provinzialversammlungen und Stadtverordnetenversammlungen herbeizuführen". Die Leitung des Evangelischen Bundes trat daraufhin mit führenden evangelischen Politikern in Verbindung, darunter mit Friedrich *Naumann*, der eine solche Institution für „höchst wünschenswert" hielt und riet, auch Sozialdemokraten zur Beteiligung aufzufordern. Für den geplanten Kirchentag in Dresden empfahl er außerdem die Einberufung einer besonderen Sitzung für evangelische Abgeordnete[21]). Aber weder diese Anregung noch die interfraktionelle Vereinigung wurde Wirklichkeit. Wie der Gedanke einer solchen Vereinigung auf der einen Seite den Willen erkennen ließ, einen bewußt protestantischen Einfluß auf die Politik auszuüben, so war er andererseits das Eingeständnis der Aussichtslosigkeit einer evangelischen Parteigründung. Die Bemühungen um die Gründung einer evangelischen Partei wurde vor allem dadurch erschwert, daß ihnen in der neu entstehenden „Deutschnationalen Volkspartei" eine übermächtige Konkurrenz erwuchs, die sich mit der Unterstützung namhafter evangelischer Persönlichkeiten darum bemühte, die evangelisch-kirchliche Bevölkerung für sich zu gewinnen. So war die Empfehlung, eine andere für das Christentum eintretende Partei zu wählen, praktisch der Verweis auf die Deutschnationale Partei. Auf deutschnationaler Seite war man bestrebt, die schon vorhandenen Anfänge einer besonderen evangelischen Partei unter das Dach der eigenen Partei zu ziehen. In diesem Sinne schrieb Georg Wilhelm *Schiele* einen Brief an „Licht und Leben". Darin nannte er sich selbst „einen der tätigsten Antreiber der Deutschnationalen Volkspartei", sähe aber deshalb nichts Feindliches in der Evangelischen Volkspartei. Nur halte er die Parole „christlich und unchristlich" für verkehrt, da es bei der kommenden Wahl nur zwei große Parolen geben dürfe: „für oder gegen die sozialistische Gesellschaftsordnung" und „national oder international". Und dann heißt es in dem Brief weiter: „Ganz etwas anderes ist es, wenn sich eine entschlossene Gruppe bildet, sozusagen eine Unterpartei... Also möge die Evangelische

---

[20]) Darüber: Vorstandsblatt des Ev. Bundes, X. Jg., 1919, S. 198, 200.

[21]) Heuß, Friedrich Naumann, S. 630.

Volkspartei zeigen, was sie an Kräften zusammenzubringen vermag." Man könne ja beiden Parteien angehören. „. . . Ich glaube, daß es auch für die Werbung der Evangelischen Volkspartei nützlich ist, wenn sie ihren künftigen Mitgliedern über diese Verhältnisse gleich Klarheit geben kann. Sonst werden viele ihr mit dem Vorwurf der Zersplitterung begegnen. Ich würde es darum für nützlich halten, wenn die Evangelische Volkspartei von vornherein ankündigte: wir sind eine Unterabteilung der Deutschnationalen Volkspartei. Denn wohin sollen sie sonst gehen mit ihren Mitgliedern[22]) ?"

3. Die Deutschnationale Volkspartei

Die Deutschnationale Volkspartei, die als eine der letzten Parteien in den Wahlkampf eintrat[23]), war eine sich aus heterogenen Gruppen zusammensetzende „Sammlungsbewegung, die nach dem Sturz der Monarchie unter dem Eindruck der revolutionären Ereignisse im November 1918 eine Zusammenfassung aller restaurativen Kräfte versuchte, um an konservativen Staats- und Kulturtraditionen zu retten, was zu retten war[24])". Eine der Hauptstützen dieser konservativen Traditionen war bisher die evangelische Kirche mit ihrer vom Luthertum geprägten Staats- und Sozialauffassung gewesen. Mit welcher Intensität sie auf diesen Traditionen beharrte, haben die kirchlichen Kundgebungen der Revolutionszeit zum Teil schon erkennen lassen. Dabei traten allerdings fast ausschließlich die kirchlichen Interessen in den Vordergrund, während die politische Gesinnung nur andeutungsweise und zwischen den Zeilen zum Ausdruck kam. Erst als die politischen Parteien mit dem beginnenden Wahlkampf klarer in Erscheinung traten, machte sich auch wieder der politisch konservative Protestantismus deutlicher bemerkbar. Die Plattform seines Wirkens fand er in der Deutschnationalen Volkspartei, die die Nachfolge der konservativen Parteien (Deutsch-Konservative Partei, Reichspartei, Deutsche Reformpartei, Deutsch-Soziale Partei, Christlich-Soziale Partei) und des rechten Flügels der Nationalliberalen Partei antrat, also der Parteien, die in der Hauptsache vom deutschen Protestantismus getragen waren. Von den Gruppen nun, die die Deutschnationale Volkspartei bildeten, war die stoeckersche Christlich-Soziale Partei die am ausgeprägtesten evangelisch-kirchlich orientierte; ihr fiel ein beträchtlicher Anteil an der neuen Parteigründung zu, und sie konnte in der ersten Zeit einen erheblichen Einfluß in der neuen Partei ausüben.

a) Der Weg der Christlich-Sozialen zur Deutschnationalen Volkspartei.

Schon vor der Revolution waren im christlich-sozialen Lager Bestrebungen vorhanden, die Christlich-Soziale Partei wieder mit der Deutsch-Konservativen

[22]) LL 51/52, 1918.

[23]) Werner Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei und ihre Entwicklung bis zur Stabilisierung der Weimarer Republik. Phil. Diss. Marburg 1954 (Masch.), S. 25.

[24]) a.a.O. S. 260.

Partei zu verschmelzen. Wortführer dieser Absichten war der Schriftleiter der „Reformation" D. *Philipps*, der dafür Teile der Partei gewonnen hatte, während sich im eigenen Lager Reinhard *Mumm* dagegen wandte. Bei den konservativen Parteiführern fand der Gedanke wenig Anklang. Hier war es *Schiele*, der einen Zusammenschluß der Parteien auf der Rechten befürwortete.

Die durch die Revolution entstandene Lage regte nun zu größerer Aktivität an, eine umfassende Rechtspartei zu bilden. Die ersten Berührungspunkte ergaben sich durch einen Zufall[25]), und sogleich trat als einer der rührigsten Förderer der neuen Parteigründung der christlich-soziale Franz *Behrens* hervor. Innerhalb der Christlich-Sozialen Partei bestand jedoch zunächst keine Einigkeit. Am 18. November veröffentlichte die Siegener christlich-soziale Tageszeitung „Das Volk" einen Aufruf „An die Christlich-Sozialen!" zur Verbreitung auf die Wahlen. Es heißt darin: „Unverzüglich müssen unsere Freunde an den neuen Ausbau der Organisation, an die Durchführung des Vertrauensmännersystems gehen. Die Verhältniswahl gibt auch dort, wo die Christlich-Sozialen nicht zahlreich sind, jeder Stimme Gewicht. Wir müssen das schleunige Zusammentreten der Nationalversammlung fordern. Die herrschende Partei will die Trennung von Kirche und Staat und die religionslose Einheitsschule. Das ruft alle Christen auf die Schanzen. Ordnung und Ernährung müssen der Bevölkerung sichergestellt werden." Dann folgt der bemerkenswerte Schlußabschnitt: „Aus dem Zusammenbruch der alten Zeit ergibt sich der Sturz alter Parteien. Neues ist in Vorbereitung und Bildung. Seid der Parole gewärtig!" Unterschrieben ist dieser Aufruf von Franz *Behrens*, D. Reinhard *Mumm*, Otto *Rippel* und Wilhelm *Wallbaum*.

Am Tage darauf brachte Mumm im „Volk" als Grundlage für die politische Arbeit das alte christlich-soziale Programm in Erinnerung; er war der einzige, der im Hauptvorstand der Partei entschlossen am christlich-sozialen Kurs festhielt. Sein Gegenspieler war Franz *Behrens*, der von Anfang an bei den Verhandlungen zur Begründung einer umfassenden Rechtspartei mitwirkte, an denen allerdings anfangs auch Mumm teilnahm, an dessen Stelle dann Wallbaum trat[26]). Erst die Neugliederung der Wahlkreise konnte Mumm dazu bringen, sich von dem Gedanken einer Erhaltung der Christlich-Sozialen Partei in der bisherigen Form abzuwenden und den Anschluß bei der entstehenden Deutschnationalen Volkspartei zu suchen[27]). Denn nach der neuen Wahlkreiseinteilung, die die alte christlich-soziale Domäne Siegen—Wittgenstein—Biedenkopf zerriß, Biedenkopf zu Hessen schlug und Siegen und Wittgenstein dem Wahlkreis Westfalen-Süd (Reg.-Bez. Arnsberg) einverleibte, bestand keine Aussicht mehr, daß die Christlich-Sozialen im Alleingang einen Erfolg erringen konnten. Aber auch noch nach dieser Wendung suchte Mumm die christlich-soziale Tradition in der Deutschnationalen Volkspartei stärker zur Geltung zu bringen, als es Franz

[25]) a.a.O. S. 16. Es handelt sich um die Beerdigung eines freikonservativen Abgeordneten.

[26]) R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 94.

[27]) Mündl. Auskunft von J. Henrich, Krombach.

Behrens wollte[28]). In gewisser Hinsicht hat er sich dadurch eine ebenso unabhängige wie einflußreiche Position schaffen können, die ganz in seiner Person und in der Anlehnung an die mehr kirchlichen Kreise begründet war.

Der erste Aufruf der Deutschnationalen Volkspartei erschien im Siegener „Volk" am 27. November, nachdem am Tage zuvor noch einmal gemahnt worden war, der Parole gewärtig zu sein und die Parteiorganisation auszubauen (Reinhard Mumm hatte sich inzwischen nach Siegen begeben). Es handelt sich bei diesem Aufruf um den „Gründungsaufruf" der Deutschnationalen Volkspartei, den die Christlich-Sozialen *Behrens*, Margarete *Behm*, *Wallbaum*, *Rippel* und *Rüffer* mit unterzeichnet hatten[29]). In einem dem Aufruf angefügten Nachwort kommt jedoch wieder die Tendenz zum Ausdruck, die Eigenart der Christlich-Sozialen zu wahren. Darin heißt es: „Im Rahmen dieser neuen Vereinigung wird auch die Christlich-Soziale Partei, *getreu ihren bisherigen Grundsätzen*, mitarbeiten am Wiederaufbau des Deutschen Reiches." Der Aufruf habe die Zustimmung der an den Vorbesprechungen zur Gründung beteiligten christlich-sozialen Abgeordneten gefunden. Mumm war vor allem bestrebt, vom Siegerland aus — in merklichem Gegensatz zu seinen Parteifreunden in Berlin — in der Deutschnationalen Volkspartei den christlich-sozialen Gedanken stoeckerscher Tradition zur Geltung zu bringen.

Während bei den Gründungsverhandlungen die christlich-sozialen Vertreter, Behrens und Wallbaum, in der Hauptsache mit dazu beitrugen, den Namen „Deutschnationale Volkspartei" durchzusetzen[30]), warb Mumm im Siegerland mit einem Flugblatt, das ein Bild Stoeckers und die Behauptung enthielt, die Deutschnationale Volkspartei stehe bewußt auf dem Boden Stoeckers. Und dem Namen der Partei war in Klammern „christlich-sozial" beigefügt[31]). Dieser Gegensatz innerhalb der Christlich-Sozialen bedeutete jedoch nicht, daß die, die entschiedener als Mumm die Einheitlichkeit der neuen Partei anstrebten, nicht auch christlich-soziales Gedankengut zur Geltung bringen wollten. Nur lehnten sie — unter der Führung von Franz *Behrens* — den Wunsch Mumms nach engerer Fühlungnahme der alten Christlich-Sozialen in der Deutschnationalen Volkspartei ab. Gesinnungsmäßig wirkten auch sie im Geiste der christlich-sozialen Traditionen und gerieten dadurch in Gegensatz zu den Führern der alten Deutsch-Konservativen Partei.

Das kam nicht nur darin zum Ausdruck, daß sie als Parteivorsitzenden den Staatssekretär Dr. Clemens v. Delbrück wünschten, sondern auch — und noch stärker — in der Frage der Monarchie. Daß der monarchische Gedanke im Par-

---

[28]) R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 96.

[29]) W. Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei . . ., S. 17; Das Volk, Nr. 278, 27. 11. 1918.

[30]) W. Liebe, a.a.O. S. 24.

[31]) Archiv J. Henrich; vgl. Karl Buchheim, Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland, S. 375 f.

teiprogramm enthalten sein müßte, darüber bestand bei allen Einigkeit. „Es bestand jedoch weder Klarheit noch Einigkeit über die Neugestaltung des Kaisertums. Auf jeden Fall sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Deutschnationale Volkspartei ‚nicht eine Restauration der alten Monarchie durch Staatsstreich und Gewalt', sondern ein neues Kaisertum im Wege gesetzlicher Entwicklung erstrebe." In der Frage der Benennung nun dieses anzustrebenden neuen Kaisertums traten die von Anbeginn der Parteigründung an vorhandenen traditionellen Gegensätze und Spannungen zwischen deutschkonservativer und christlichsozialer Auffassung deutlich hervor. Der Vorschlag, das Neue sollte ein „Volkskaisertum", ein „soziales Kaisertum" sein, wurde besonders von Graf Westarp abgelehnt[32]). Diese Begriffe waren christlichsozialen Ursprungs, sie finden sich bereits im Eisenacher Programm von 1895, und sie gehörten zu den Gedanken, die die Christlich-Sozialen von den Deutsch-Konservativen schieden.

Überhaupt entfalteten die Christlich-Sozialen in der Deutschnationalen Volkspartei eine rege Aktivität. Während sich die alten Konservativen zurückhielten, drängten die Christlich-Sozialen in die Fraktionsausschüsse und Parteiausschüsse und erregten mit den Ergebnissen ihrer Arbeit bei jenen Erstaunen und Ablehnung[33]). Graf Westarp bezeichnete denn auch „die Verbindung mit den christlichsozialen Elementen und den christlichen Gewerkschaften als ein ‚Moment der Gefahr'". Auf die Richtung, aus der für sein Empfinden die Gefahr kam, weist der Satz, daß die Deutschnationale Volkspartei bis auf weiteres der „Stoßtrupp gegen Demokratie und Sozialismus" sein solle. Schuld daran hätten die konservativen Parteimitglieder, die nicht genügend die konservativen Auffassungen innerhalb der Deutschnationalen Volkspartei zur Geltung brächten, weniger die Parteileitung[34]). Man wird aus diesen Worten das alte konservative Mißtrauen, dem schon Stoecker begegnete, ablesen können, das die sozialen Tendenzen der Christlich-Sozialen als ein Abrutschen nach Links betrachtete. Gründe für solchen Argwohn mochte es angesichts der regen christlich-sozialen Aktivität gegeben haben, und in diese Richtung weist auch die „Reformation", in der D. *Philipps*, der für die Deutschnationale Volkspartei in ihr eifrig warb, schrieb: Lieber wäre es ihm, sie würde sich „Christlich-Deutsche Volkspartei" nennen und die stoeckerschen Gedanken mehr hervorkehren[35]).

Die Christlich-Sozialen sind niemals ganz in die neue Partei aufgegangen. Kurz bevor sich Ende 1928 die Christlich-Sozialen größtenteils von der Deutschnationalen Volkspartei trennten, hatte sich noch innerhalb dieser eine „Christlich-Soziale Reichsvereinigung" gebildet[36]). Und Reinhard Mumm, der die Leitung

[32]) W. Liebe, a.a.O. S. 48 f.

[33]) Nach mündl. Auskunft von J. Henrich.

[34]) W. Liebe, a.a.O. S. 62.

[35]) Ref. 49, 1918.

[36]) R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 140.

des „Evangelischen Reichsausschusses" der Partei zusammen mit D. Dr. *Kähler*, Greifswald, später mit D. Dr. von *Keudell* innehatte[37]), war nicht nur aufgeschlossen gegenüber dem Verlangen der Gemeinschaftskreise, ihnen Mandate der Partei zukommen zu lassen[38]), er bemühte sich auch, daß Vertreter der evangelischen Arbeiterbewegung für den Reichstag aufgestellt wurden[39]). Hegten schon Graf Westarp und Hergt ein merkliches Mißtrauen gegen die darin zutage tretende Tendenz, so verursachte vollends die grundsätzliche Ablehnung der Gewerkschaften durch Hugenberg das Ausscheiden der Christlich-Sozialen. „Es war dieselbe Katastrophe, die ein Menschenalter früher Adolf Stoecker erlebt hatte, als er sich 1895 von den Deutsch-Konservativen scheiden mußte[40])."

b) Von der „Evangelischen Volkspartei" zur Deutschnationalen Volkspartei

Die Aussichtslosigkeit einer evangelischen Parteigründung ließ die schwachen Versuche bald erlahmen. Einige der Anreger solcher Gründungen suchten den Anschluß bei den sich zusammenschließenden alten rechtsstehenden, „bürgerlichen" Parteien. So warb Gustav *Bub*, der Verfasser des ersten Aufrufs zur Gründung einer evangelischen Partei, Ende Dezember 1918 für die „Bayrische Mittelpartei", die als Untertitel die Bezeichnung „Deutsche christliche Volkspartei" führte. Dies war eine Partei vornehmlich des Mittelstands und wurde von der Konservativen Partei, der Reichspartei, der früheren Mittelstandspartei, dem Bund der Landwirte, dem mittelfränkischen Bauernbund, dem Windsheimer Bauernbund und den Christlich-Sozialen gebildet. Bub sagt in seinem Aufruf dazu: „So kommt es, daß unsere Partei einen überwiegend evangelischen Charakter trägt, ohne andersgläubige Christen auszuschließen[41])."

Von evangelischen Theologen traten neben Gustav Bub die Erlanger Professoren D. Hermann *Strathmann*, Dr. *Brunstäd*, D. *Jordan*, ferner Kirchenrat Dr. *Boeckh*, Nürnberg, und Senior *Seiler* aus Dillingen a. d. Donau hervor. Bub und Strathmann kandidierten auch für die Landtagswahlen[42]). Die Bayrische Mittelpartei, die eine ähnliche Zusammensetzung hatte wie die Deutschnationale Volkspartei, ist vor dieser gegründet worden und hat sich ihr erst 1920 angeschlossen.

---

[37]) a.a.O. S. 127.

[38]) a.a.O. S. 131 ff.; der frühere Reichskanzler Michaelis trat mit diesem Ansinnen an Mumm heran. „Er führte die Abonnentenziffern der evangelischen Sonntagsblätter an und verlangte auf Grund dessen ... einige zwanzig Mandate von der deutschnationalen Partei für die Gemeinschaftskreise. Ich hielt das für übersteigert und für unmöglich durchzusetzen." (S. 132). Mit derselben Bitte traten auch im Auftrage des Gnadauer Verbandes D. Michaelis-Bielefeld, der Bruder des Reichskanzlers Michaelis, Prof. Veidt-Herborn und Josef Gauger sowie drei weitere Vertreter an die Leitung der DNVP heran.

[39]) a.a.O. S. 131.

[40]) a.a.O. S. 139.

[41]) Korrespondenzblatt 52, 1918.

[42]) W. Liebe, a.a.O. S. 106 f.; Korrespondenzblatt 52, 1918.

Zur Deutschnationalen Volkspartei ging auch der Frankfurter Pfarrer *Veidt*, der in der Gemeinschaftsbewegung stand und später Professor am Predigerseminar in Herborn war. Er kandidierte auf der Liste der Deutschnationalen Volkspartei für die Nationalversammlung und erlangte auch ein Mandat[43]).

Ebenfalls zu den Deutschnationalen gingen die gemeinschaftschristlichen Befürworter des Aufrufs von Präses *Müller*, Samuel *Jaeger* und Joseph *Gauger*. Sie haben sich vergeblich bemüht, in der Deutschnationalen Partei zu Einfluß zu gelangen und trennten sich von ihr, als Hugenberg die Führung der Partei übernahm. Vorher schon, 1924, hatte Samuel Jaeger, damals Leiter der Theologischen Schule in Bethel, den äußeren Anstoß zur Gründung des Christlichen Volksdienstes gegeben, an der die beiden schon 1920 wieder aus der Deutschnationalen Volkspartei ausgeschiedenen Korntaler Paul *Bausch* und *Simpfendörfer* (der heutige baden-württembergische Kultusminister) beteiligt waren[44]). So wurde auf dem Umweg über die Deutschnationale Volkspartei doch noch eine evangelische Partei ins Leben gerufen, zu der 1928 auch die alten Christlich-Sozialen stießen. Ein Charakteristikum dieser evangelischen politischen Bewegung, die sich nicht Partei nannte, war die auffällig starke Beteiligung der Gemeinschaftskreise, derjenigen, die stark biblizistisch orientiert waren und eine ebenso orientierte evangelische politische Richtung schon in der Revolutionszeit gesucht und gewünscht hatten. Der Christliche Volksdienst muß in dieser Hinsicht als eine späte Frucht der Revolution angesehen werden[45]).

c) Die evangelischen Kräfte in der Deutschnationalen Volkspartei

Wie der Anteil evangelisch-kirchlicher Kreise an der Mitgliederzahl der Deutschnationalen Volkspartei bedeutend war, so fand auch diese neue Partei, die „in vieler Hinsicht als eine Fortsetzung der ‚Deutschen Vaterlandspartei'" angesehen werden konnte[46]), überhaupt eine auffallende Unterstützung in der Propaganda im Raume der Kirche. Was die Deutschnationale Volkspartei für den konservativen Protestantismus so anziehend machte, war die starke Betonung des Christentums zusammen mit dem Bekenntnis zur Monarchie und zum nationalen Gedanken. „Während der Gründungsaufruf nur einmal einleitend von einem ‚lebendigen Christentum' sprach, widmeten ihm die ‚Richtlinien' einen besonderen Abschnitt. Man war jetzt bereit, sich offen für die christlichen und kirchlichen Belange einzusetzen. Die Erteilung von Religionsunterricht,

---

[43]) S. Verz. d. Kandidaten zur Nationalversammlung, Anhang, S. 237 ff.

[44]) Lt. Auskunft von Paul Bausch MdB., Korntal.

[45]) Hinweise über die Entstehung des Christlichen Volksdienstes finden sich bei K. Buchheim, Gesch. d. christlichen Parteien, wo aber die Beziehungen besonders der Gemeinschaftskreise (Sam. Jaeger, J. Gauger) zu dem Gründungsversuch einer ev. Volkspartei in der Revolutionszeit nicht berücksichtigt sind, durch die manches am Verhalten der den Volksdienst bildenden Kreise zur DNVP zu erklären ist.

[46]) W. Liebe, a.a.O. S. 26. Mitglieder der DNVP wurden Tirpitz, Kapp und Traub.

eine ‚rechtlich gewährleistete Stellung der Kirchen und ihrer Diener, sowie die Sicherstellung ihrer wohlerworbenen Rechte' wurden gefordert. Man wollte die evangelischen Christen stärker an sich ziehen und übernahm dabei programmatisches Gedankengut der Christlich-Sozialen und der Deutsch-Konservativen[47])."

Die Forderungen auf kirchlichem Gebiet entsprachen ganz denen der Kirchenbehörden, wirkten doch bald nach der Gründung der Deutschnationalen Volkspartei führende Vertreter der evangelischen Kirchen maßgeblich an der Gestaltung der neuen Partei mit. Hier ist an erster Stelle der Vorsitzende des Generalsynodalvorstandes der altpreußischen Landeskirche, Landrat a. D. D. *Winckler*, zu nennen, der nach der Wahl Vorsitzender der deutschnationalen Landtagsfraktion in Preußen und später der Nachfolger Hergts im Parteivorsitz wurde. Winckler gehörte zu den Kreisen, die sich dafür einsetzten, daß die alten Deutschkonservativen im Augenblick den gemäßigten Kräften wichen, „weil wahltaktisch ‚eine geschlossene Rechte mit entsprechenden Namen ungeheueren Zulauf' haben würde[48])". Eine Reihe von Mitgliedern des im November berufenen Vertrauensrates der preußischen Landeskirche sind ferner hier zu nennen; besonders die schon genannten ehemaligen Christlich-Sozialen Mumm, Franz Behrens, Margarete Behm, Rüffer, dazu Philipps und Lic. Gottfried Traub, der Liquidator der „Deutschen Vaterlandspartei[49])", Lic. Otto Dibelius, der Geschäftsführer des Vertrauensrates, wurde Anfang 1919 in den Berufsständischen Reichsausschuß der Deutschnationalen Volkspartei gewählt, in dem er der Vertreter der evangelischen Geistlichkeit war[50]). Er war später an der Gründung des „Evangelischen Reichsausschusses" der DNVP beteiligt[51]).

Überhaupt fanden in der ersten Zeit viele evangelische Pfarrer, führende Kirchenmänner und Theologen den Weg zur Deutschnationalen Volkspartei[52]), darunter die Generalsuperintendenten D. *Blau*, *Klingemann*, D. *Reinhard*, Danzig, der später zusammen mit Mumm auf die Gestaltung des Parteiprogramms der DNVP Einfluß geübt hat[53]), und D. *Wessel*, Detmold; die Superintendenten *Bronisch*, *Hensel*, Oberkirchenrat *Költzsch*, Dresden; Oberkonsistorialrat D. *Conrad*, Berlin, D. Dr. *Diehl*, Darmstadt, ferner D. *Pasche* vom Deutschen Pfarrerblatt, der Vorsitzende des Evangelisch-Lutherischen Schulvereins Pfr. Dr. *Kropatschek*, der eine Zeitlang in der „Kreuzzeitung" mitgearbeitet hatte, und D. *Everling* vom Evangelischen Bund. Was diese Männer in die politische Betätigung trieb, war das Verlangen nach Ordnung, Sicherheit und Ehrbarkeit im öffentlichen Leben des Volkes, einer Ordnung allerdings, die bestimmt war

[47]) W. Liebe, a.a.O. S. 44.

[48]) W. Liebe, a.a.O. S. 26.

[49]) Gottfried Traub, Erinnerungen, München 1949.

[50]) W. Liebe, a.a.O. S. 40.

[51]) R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 127.

[52]) W. Liebe, a.a.O. S. 38 f.; vgl. Liste der Kandidaten zur Nationalversammlung, Anhang, S. 237 ff.

[53]) Mündl. Auskunft von Vermessungsrat Gädeke in Siegen.

von im weitesten Sinne konservativen Prinzipien, von den sozialethischen Grundsätzen des Luthertums, das einer gefährlichen Verflachung seiner Weltmoral anheimgefallen war. Was diese Männer bewegte, war bestes Wollen, ehrliche Absicht, aber es klaffte zwischen ihrer persönlichen Frömmigkeit und ihrem sozialen Streben eine Kluft, die verdeckt wurde durch die ideologische Verquickung von Christentum und Nationalismus. Dem entsprach, was der Gründungsaufruf der Deutschnationalen Volkspartei proklamierte: daß man von der Vereinigung der Kräfte des nationalen Gedankens mit denen des Christentums die Rettung erwarte[54]). Ja, alsbald begann das nationalpolitische Moment, das Christliche in der Deutschnationalen Volkspartei zu verdrängen in dem Maße, in dem die Wirtschaftspolitik, die die evangelischen Kirchenmänner den „Fachleuten" überließen, weil sie weder Kenntnis noch eigene ethische Grundsätze dafür besaßen, immer mehr an Bedeutung für den politischen Kampf erlangte.

Unter den Theologen in der Deutschnationalen Volkspartei war Lic. Gottfried *Traub*, der einstige Weggenosse Friedrich Naumanns und ehemalige Agitator der Vaterlandspartei, der entschiedenste Verfechter der nationalistischen Politik. Adolf *Stein*, der als Parteisekretär Stoeckers Wahlen in Siegen organisiert hatte und nun unter dem Namen „Rumpelstilzchen" als Parlamentsberichterstatter der Berliner „Täglichen Rundschau" wirkte, nennt Traub „die vielleicht stärkste agitatorische Begabung der Rechten[55])". Im hundertsten seiner „Eisernen Blätter" erklärte Traub seinen Entschluß, sich der Deutschnationalen Partei anzuschließen: „Zum ‚Berliner Tageblatt[56])' gehe ich nicht. Die Berliner Leitung der nationalliberalen Partei ist gleichfalls dahin abgeschwenkt. Das Zentrum wirbt auch in evangelischen Kreisen um der bedrohten Kirche und Schule willen; aber Luther und die Wartburg sind zu kostbare Kleinodien, die kein Protestant vergessen darf. Bleiben allein übrig die Deutschnationale Volkspartei und die Deutsche Volkspartei, auf deren Verständigung wir hoffen. Gott sei Dank, daß man die Worte ‚deutschnational' noch offen aussprechen hört. ‚Aber,' höre ich, ‚bei der Deutschnationalen Volkspartei arbeiten Konservative mit'. Allerdings. Ich habe sie bekämpft in der preußischen Wahlrechtsfrage und stimmte für das gleiche Wahlrecht. Das tut mir nicht leid; die Haltung der Konservativen wirkte da verhängnisvoll. Furchtlos und treu aber standen sie jederzeit zum Vaterland in allen Fragen der auswärtigen Politik und wahrten seine Geltung in der Welt. Gegenüber dem Feind sind die Konservativen unbeirrt eine gerade Linie gegangen, die das deutsche Gewissen fordert . . . Dazu haben sie gewagt, das Wort ‚Preußen' freudig in den Mund zu nehmen . . . Endlich warnten die Konservativen von jeher vor Großstadtluft und Großstadtgefahren. Darin hat

[54]) Felix Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, Heft 3: Von der Revolution bis zum neuen Reichstag 1918—1920. Dritte Aufl., Leipzig u. Berlin 1920, S. 119 f.

[55]) Adolf Stein, Friedrich der Vorläufige, die Zietz und die anderen, S. 56.

[56]) Tageszeitung der früheren Fortschrittlichen Volkspartei, deren Mitglied Traub bis 1917 war; jetzt Organ der DDP.

ihnen der Krieg recht gegeben. Ein Volk ohne den Erdgeruch der Scholle verkommt. Darum gehe ich mit meiner freiheitlichen Überzeugung zur Deutschnationalen Volkspartei. Die Deutschnationale Volkspartei ist eine Partei mit eigenem Anfang und eigenen Zielen ... Heute verlangt man nach aufrechten Männern, tapferen Frauen und knappen Grundsätzen. Hier nenne ich einige Grundlinien: Nationalstolz, Reichsgeltung in der Welt, privatwirtschaftliche Gesellschaftsordnung, sozialer Fortschritt, christliche Bildung und Freiheit der Überzeugung. Unsere Hauptfeinde sind die nationale Würdelosigkeit, die Klassendiktatur, die Zwangswirtschaft und die Verwüstung unserer Schulbildung... Wir schämen uns vieler, die sich deutsch nennen, und haben Erbärmliches gesehen. Am Deutschtum aber verzweifeln wir nicht. Und für unseren protestantischen Glauben kämpfen wir allezeit ..." Ein Jahr später gehörte Traub zu den führenden Leuten des Kapp-Putsches. Seine bisher in loser Folge herausgegebenen Eisernen Blätter erschienen seit 1919 als Monatsschrift, die den Charakter einer Parteizeitschrift der DNVP hatte. Deren Schriftleitung und Herausgabe besorgte er, bis er wegen seiner Beteiligung am Kapp-Putsch von Schiele abgelöst wurde. Zudem war er Herausgeber der „München-Augsburger Abendzeitung", die er im Geiste der Deutschnationalen Partei leitete und in der er Betrachtungen und Leitartikel schrieb[57]).

Von großer Bedeutung wurde für die Deutschnationale Volkspartei, daß durch die Revolution die Frauen politische Gleichberechtigung erhalten hatten. Dem patriarchalisch gesinnten Konservatismus war dieses Geschenk der Revolution zwar eine seinem Prinzip zuwiderlaufende Neuerung, die er im Grunde ablehnte; aber kirchliche wie politische Kreise hegten die Hoffnung, daß die Frauen dazu beitragen würden, den restaurativen Parteien einen Erfolg bei den Wahlen zu erringen. So warb vor allem die Deutschnationale Volkspartei unter den evangelischen Frauen, die, bisher „unpolitisch" und traditionsgebunden, sich von den deutschnationalen Grundsätzen angesprochen fühlen mußten[58]). Unterstützt wurde sie dabei von der Kirche, die vor allem im Kampf um den Religionsunterricht die evangelischen Frauen und Mütter aktivierte und sie an ihre Pflicht bei den bevorstehenden Wahlen erinnerte[59]). Für die Deutschnationale Volkspartei

---

[57]) W. Liebe, a.a.O. S. 110.

[58]) Vgl. W. Liebe, a.a.O. S. 39.

[59]) Der „Deutsch-Evangelische Frauenbund" richtete an die evangelischen Frauen Deutschlands einen Aufruf, in dem es heißt: „... Evangelische Frauen haben in ihrer großen Mehrheit das Wahlrecht nicht erstrebt. Nun es ihnen aber zugewiesen wird, haben sie es auszuüben als eine Pflicht, die ihnen auferlegt ist. Die Frauen sind berufen, diejenigen mitzubestimmen, die über Deutschlands Wohl und Wehe entscheiden, die unser und unserer Kinder Los in der Hand haben. Darum, evangelische Frauen und Mädchen, rüstet Euch, sucht Euch zu unterrichten über die Lage, lernt die Programme der politischen Parteien kennen. Erkundigt Euch nach der Gesinnung derer, die Ihr wählt, damit Ihr sicher seid, daß sie Eure Wünsche vertreten werden. Entzieht Euch nicht der neuen Pflicht. Sagt nicht in kurzsichtiger Bequemlichkeit: auf eine Stimme mehr oder weniger kommt es nicht an. Es kommt doch auf sie an, denn nur aus Einzel-

wurden besonders die evangelischen Frauenverbände gewonnen, deren Führerinnen aktiv in der DNVP tätig wurden. Neben Margarete *Behm*, der Vorsitzenden des Heimarbeiterinnenverbandes, waren es Magdalene *von Tiling*, seit 1918 erste Vorsitzende des Verbandes evangelischer Religionslehrerinnen und Vorsitzende der „Vereinigung Evangelischer Frauenverbände"; in der späteren Zeit folgte sie bedingungslos dem Kurs Hugenbergs. Ferner: die Vorsitzende des Deutsch-Evangelischen Frauenbundes Paula *Mueller-Otfried* und die Studienrätin Dr. Elisabeth *Spohr*[60]).

Der evangelische Charakter der Deutschnationalen Volkspartei, der allerdings auch Katholiken wie Frhr. v. Landsberg und Walraff angehörten, der schon darin angedeutet war, daß die sieben Mitglieder des bis zum Zusammentritt der Nationalversammlung bestandenen geschäftsführenden Vorstandes — Hergt, Graef, Dietrich, Schulz (Bromberg), Wallbaum, Prof. Dr. Werner und Margarete Behm — evangelisch waren, fand zum Teil auch seinen Ausdruck in der Namensgebung einzelner Landesverbände. Während sich in Bayern die Mittelpartei die Unterbezeichnung „Deutsch-Christliche Volkspartei" gab, nannte sich die DNVP in Baden in den ersten Jahren „Christliche Volkspartei Badens[61])". In Württemberg dagegen hieß die Deutschnationale Partei „Bürgerpartei" und setzte sich für die Belange der Kirche in gleicher Weise ein wie ihre Schwesterparteien in anderen Landesteilen. Sie wurde ausdrücklich von Gemein-

---

stimmen wird die Mehrheit gebildet, die über die wichtigsten Dinge unseres Lebens entscheidet. ... Ob Ihr das Stimmrecht gewünscht habt oder nicht, ob es Euch Glück bedeutet oder Last, jetzt ist es Eure Pflicht, es auszuüben, wenn Ihr Euer Vaterland liebt, wenn Euch Eurer Kinder Zukunft am Herzen liegt." (Kirchl. Sonntagsblatt aus Niedersachsen 1, 1919). Für die Wahlen zur preußischen Landesversammlung richtete das „Kirchliche Sonntagsblatt aus Niedersachsen" 4, 1919 einen Aufruf an die evangelischen Frauen, in dem es heißt: „... die sozialistische Regierung in Berlin will rücksichtslos Staat und Kirche trennen! Sie will damit aus den Schulen Religionsunterricht und Beten entfernen. Sie will der Kirche jede Unterstützung entziehen. Sie würde damit viele Pastoren brotlos machen. Sie würde damit vielen Gottesdienst, Taufe, Abendmahl, Konfirmation, Trauung nehmen. Sie würde das Feiern von Sonntag und Festtag unmöglich machen. Wollt Ihr, evangelische Frauen, Euch das gefallen lassen? Nie und nimmer! Dann ist unser Leben nicht mehr lebenswert ..."
Das „Thür. Evang. Sonntagsblatt" 1, 1919, schrieb zum Frauenwahlrecht: „Das Wahlrecht ist heute die Grundlage des politischen Lebens! Je nach der Zahl der abgegebenen Stimmen werden die politischen Parteien ihre Vertreter in die Nationalversammlung entsenden. Die Nationalversammlung hat die große Aufgabe zu lösen, unserem Volk eine neue Verfassung zu geben, das heißt, sie wird bestimmen, wie wir in Zukunft politisch und gesellschaftlich leben werden ... Darf die Frau fehlen, wenn über solche ernste Dinge entschieden wird? ... Muß sie nicht mitwirken, daß unsere Kinder ernst und fromm erzogen werden und daß eine freie Kirche in Segen arbeiten kann an denen, die sich zu ihr halten wollen? Müssen nicht Gewissen und Glauben die Grundpfeiler im Leben unseres Volkes bleiben, des Volkes, das einst das Volk der Reformation gewesen ist? Das alles hängt von derWahl ab, an der die deutsche Frau jetzt teilnehmen kann. Auch wenn sie den Gang zur Wahl scheut, bestimmt sie die Zukunft unseres Volkes mit; denn durch ihr Nichterscheinen unterstützt sie die, welche vernichten wollen, was uns heilig ist ..."

[60]) W. Liebe, a.a.O. S. 94 ff.

[61]) a.a.O. S. 92 f. u. S. 100.

schaftskreisen für die Wahl empfohlen. Auch hier wurden Theologen politisch tätig und konnten bei der württembergischen Landtagswahl Mandate erringen. Neben dem Schriftleiter Dr. *Beiswenger*, einem ehemaligen Theologen, waren es Prof. Dr. *Wurster*, „der von der Kirche in den Landtag geschickt wurde und dort in der Zeit der Verfassunggebenden Landesversammlung ein kurze Rolle gespielt hat[62])", und der Ravensburger Stadtpfarrer *Wurm* (der spätere Württembergische Landesbischof), der sich vor dem Kriege dem „kleinen Häuflein der mit den Deutschkonservativen verbundenen Christlich-Sozialen" angeschlossen hatte[63]). Nach der Revolution wirkte er zunächst in der Volkskirchenbewegung in Württemberg mit, zog sich daraus aber zurück, als er in die politische Arbeit der Bürgerpartei eintrat. Als Landtagsabgeordneter fand er — wie er in seinen Erinnerungen berichtet — über seine Fraktion hinaus freundschaftliche Beziehungen und Verständnis, sogar bei der kommunistischen Abgeordneten Klara Zetkin. Überhaupt fehlten in Württemberg die schroffen Gegensätze Norddeutschlands, und Wurm bezeichnet die politische Atmosphäre des Landes wie des Landtags als „gemäßigt". In seiner politischen Betätigung im Landtag kam er jedoch bald zu der Überzeugung, „daß unsereiner in diesem Milieu nicht viel ausrichten konnte", da es ihm „an Fachkenntnissen sowohl juristischer als geschäftlicher Art" mangelte. Nur in der Schulgesetzgebung konnte er „stärker in die Verhandlungen eingreifen[64])". Den Mangel an Kenntnissen auf den rechtlichen und wirtschaftlichen Gebieten, die in der Hauptsache das Feld der parlamentarischen Arbeit bildeten, sowie das Ungewohnte der parlamentarischen Arbeit empfanden die meisten der neu in die Politik eingetretenen Theologen, und viele zogen sich deshalb, zum Teil verdrossen und verbittert, bald wieder zurück[65]).

4. Die Deutsche Volkspartei

Mit der Deutschnationalen Volkspartei in mancher Hinsicht verwandt war die Deutsche Volkspartei, die Nachfolgerin der Nationalliberalen Partei, die anfangs mit der alten Fortschrittspartei eine große liberale Partei bilden wollte. Auch in der Deutschen Volkspartei waren nationale Gedanken und die Hoffnung auf die Wiederkehr der Monarchie lebendig. Dagegen unterschied sie sich von der DNVP durch das Hervorkehren der liberalen Gesinnung und das Bekenntnis zu einer „wahrhaft demokratischen Politik[66])". Als Forderungen auf kirchenpolitischem Gebiet stellte sie in ihrem Aufruf vom 18. Dezember 1918 auf: „Die geschichtlich überkommene Verbindung von Staat und Kirche darf nicht aufgelöst werden. Volle Gewissensfreiheit. Der Religionsunterricht gehört nach

[62]) Schriftl. Auskunft von Paul Bausch MdB., Korntal.

[63]) Theophil Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, Stuttgart (1953), S. 54.

[64]) a.a.O. S. 65 f.

[65]) Vgl. R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 155.

[66]) Aufruf der Deutschen Volkspartei vom 18. 12. 1918, in: Felix Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, Heft 3, S. 86.

wie vor in die Schule. Kein Gewissenszwang für Eltern und Lehrer. Die geistliche Schulaufsicht ist zu beseitigen ..." In den später veröffentlichten „Grundsätzen" der Partei wird Religion und Kirche ein längerer Abschnitt gewidmet. Darin tritt sie ein für die Erhaltung der öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirche und des kirchlichen Selbstbesteuerungsrechts, für die Freiheit der Kirche „von staatlicher Bevormundung" und für die „volle Freiheit und Selbstverwaltung aller religiösen Gemeinschaften".

Die anfänglich erhobene Forderung, die Verbindung von Staat und Kirche nicht zu lösen, findet sich in den späteren Grundsätzen nicht mehr. Statt dessen heißt es: „Die Verpflichtungen des Staates sollen durch Gesetz in einer den Lebensbedingungen der Kirche entsprechenden Form allmählich abgelöst werden. Für den Fortbestand der theologischen Fakultäten, der Seelsorge in Heer und Marine, in den öffentlichen Krankenhäusern und Gefängnissen sind auch ferner staatliche Mittel bereitzustellen." Ferner wird gefordert, auch anderen Religionsgemeinschaften die Möglichkeit zu geben, die gleichen Rechte wie die vom Staate anerkannten Kirchen zu erlangen. Das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zum Staat solle die Form „verständnisvoller Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften mit dem Staate" erhalten; als Aufgabe dieser Zusammenarbeit wird die „Volkserziehung" und die „Milderung der konfessionellen Gegensätze durch gegenseitiges Verständnis und einträchtiges Zusammenarbeiten im öffentlichen Leben" genannt. Die auf Religion und Kirche bezüglichen Forderungen der Deutschen Volkspartei sind „neutraler" gehalten als die der Deutschnationalen Partei. In ihnen wird das Erbe des nationalen Liberalismus sichtbar, der das Christentum zwar als „Grundpfeiler deutscher Kultur und deutschen Volkslebens" ansah, aber mit einem betonten Nationalismus und einer national-liberalen Kulturgesinnung überlagerte[67]).

Obwohl vor den Wahlen in evangelischen Kreisen für die Deutsche Volkspartei ebenso geworben wurde wie für die Deutschnationale Volkspartei, oft auch beide gemeinsam genannt und empfohlen wurden, fand doch die Deutsche Volkspartei weniger Zulauf aus kirchlichen Kreisen als die DNVP. Einige kirchliche Laien und Pfarrer jedoch waren in ihr vertreten und gelangten auch in die Nationalversammlung[68]). Unter ihnen ragte besonders Geheimrat D. Dr. Wilhelm *Kahl*, der Vorsitzende des „Berliner Volkskirchendienstes 1918" hervor, der in der Nationalversammlung eine bedeutende Rolle spielte. In den Verhandlungen über die Schulgesetzgebung wirkte der schleswig-holsteinische Provinzialschulrat *Runkel* mit[69]) und als Kulturpolitiker der Partei betätigte sich D. Hermann *Schuster*, Hannover, der in einer Flugschrift der DVP das Kulturprogramm der Partei kommentierte. Diese Schrift, die die „Vaterlandspartei" zu verteidigen

[67]) Vgl. „Grundsätze der Deutschen Volkspartei" vom Oktober 1919, Abschn. 12 „Religion und Kirche" in: F. Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, Heft 3, S. 104.

[68]) Vgl. Liste der Kandidaten für die Nationalversammlung, Anhang, S. 237 ff.

[69]) R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 129.

suchte und auch sonst nicht frei war von chauvinistischen Tönen, nannte als oberste Kulturforderung der Deutschen Volkspartei die Erziehung zu „vaterländischer Würde und Ehre" und zu „deutscher Gesinnung". Auf kirchlichem Gebiet wurden von Schuster die in kirchlichen Kreisen erhobenen und in den Grundsätzen der Deutschen Volkspartei enthaltenen Forderungen vorgebracht, die hauptsächlich die Erhaltung des äußeren kirchlichen Status betrafen[70]).

Neben kirchlichen Laien gab es auch einige Pfarrer in der Deutschen Volkspartei, die aber wenig hervortraten. Um prominente Kirchenvertreter handelte es sich dabei nicht mit Ausnahme von Pfr. Julius *Assmann*, Bromberg, der bald nach der Revolution zum Superintendenten ernannt wurde.

5. Die Deutsche Demokratische Partei und der freie Protestantismus

Am 16. November 1918 eröffnete Ernst *Troeltsch* die Reihe seiner „Spektatorbriefe" in Ferdinand Avenarius' „Kunstwart" unter der Überschrift „Das Ende des Militarismus" mit einer Anklage des gestürzten Regimes, wie sie für einen „Bürgerlichen" radikaler nicht zu denken war[71]).

Die Hoffnung der der politischen Reform aufgeschlossenen Kreise, zu denen eine nur kleine Anzahl evangelischer Theologen gehörte, daß es noch gelingen könnte, den innerlich erschütterten Staat durch seine Umgestaltung in eine Art „Tory-Demokratie", wie sie Naumann in seiner Schrift „Demokratie und Kaisertum" vorschwebte, vor dem drohenden Unheil zu retten, hatte endgültig die Revolution zunichte gemacht. Troeltsch zog aus diesem Tatbestand die Konsequenz: „Es gibt eine Rettung nur durch die Grundsätze der reinen Demokratie, nachdem eine Reform und Fortbildung des bestehenden Rechtes und der Institutionen zuerst von der herrschenden Klasse verweigert und dann von der Revolution unmöglich gemacht worden ist. Nur das Majoritätsprinzip kann uns mit Hilfe einer Nationalversammlung, die erst uns den Überblick über die wirkliche Kräfteverteilung gibt und neben der Diktatur des Proletariats die übrigen Gruppen wieder zum Vorschein bringt, aus dem Provisorium und der Gefahr des Chaos retten. Es gibt keinen anderen Weg und keine andere Hilfe . . .[72])."

Ernst Troeltsch trat der Deutschen Demokratischen Partei bei und wirkte als Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung an der Neugestaltung des Preußischen Staates mit. In der Deutschen Demokratischen Partei fand er sich zusammen mit den Theologen, die, um die „Christliche Welt" geschart, seit der Julikrise 1917 immer mehr dem Wege gefolgt waren, den die Reichstagsmehrheit eingeschlagen hatte. Zu nennen sind hier vor allem Martin *Rade*, Wilhelm *Bousset*, Otto *Baumgarten*, Rudolf *Otto*,

---

[70]) Das Kulturprogramm der Deutschen Volkspartei. Ein Vortrag von D. Hermann Schuster, 2. Aufl. 1919. Staatspolitischer Verlag, Berlin (Flugschriften der DVP).

[71]) Ernst Troeltsch, Spektatorbriefe. Hrsg. von H. Baron, 1924, S. 1 f., 4 ff.

[72]) a.a.O. S. 11 f.

Karl *Aner*, Dietrich *Graue*, Vorstandsmitglied des Protestantenvereins, und Friedrich *Naumann*, der die neue Partei führte. Es war eine kleine Schar von Professoren und Pfarrer, zum Teil von Naumanns Nationalsozialem Verein herkommend, zum Teil ehemalige Mitglieder der Fortschrittlichen Volkspartei, zum Teil auch bisherige Anhänger der Nationalliberalen Partei. Konsistorialräte, Superintendenten oder Generalsuperintendenten waren nicht unter ihnen.

Die liberale Tradition, die die neue Deutsche Demokratische Partei von der Fortschrittlichen Volkspartei übernahm, ließ sie in den Augen der Kirche, deren Leitung durchweg konservativ gesinnt war, in ähnlicher Weise wie die Sozialdemokratie als eine Gefahr für das Christentum erscheinen. Die „aufgeklärte" Weltanschauung der liberalen Fortschrittspartei, die offensichtliche Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche und die liberale Kulturpolitik hatten bisher in der Kirche einen entschiedenen Gegner gefunden, und diese Gegnerschaft übertrug sich nun auf die Deutsche Demokratische Partei. Aber nicht allein die liberale Kulturtradition war der Grund dafür. Auch politische Motive spielten eine Rolle. Die Deutsche Demokratische Partei bekannte sich ohne Einschränkung zur Republik, während sich der konservative Protestantismus dem „Stoßtrupp gegen Sozialismus und Demokratie" (Westarp), der Deutschnationalen Volkspartei anschloß. Wie gegen die die Friedensresolution des Reichstages unterstützenden Parteien, zu der die Fortschrittliche Volkspartei gehört hatte, Mitte 1919 ein Pfarrer unter der Parole „gegen die schwarz-rot-goldene Internationale" zum Kampf aufgerufen hatte, so wurde es jetzt von Kirchenblättern im Gefolge der Deutschnationalen Volkspartei ebenfalls getan. Diese Kirchenzeitungen sprachen der Deutschen Demokratischen Partei den nationalen Charakter ab und bezeichnete sie eben neben der „schwarzen", „ultramontanen" und „roten", „sozialistischen" Internationale als Vertreterin der „goldenen Internationale" des Kapitals oder des Judentums[73]). Die kulturpolitische Tradition und diese Diffamierung der Deutschen Demokratischen Partei, die darauf hinauslief, ihr die Mitschuld am Zusammenbruch des alten Staates zu geben, beeinträchtigten von vornherein die Stellung der evangelischen Theologen in dieser Partei. Dazu kam noch, daß diese Theologen kirchlich und theologisch links standen und neben und mit ihrer politischen Stellungnahme eine kirchliche Position einnahmen, die gegen das konservative Landeskirchentum gerichtet war[74]). Die revolutionären kirchlichen Bestrebungen, wie sie am stärksten Rade in der „Christlichen Welt" vertrat, erscheinen im Zusammenhang mit dem politischen Engagement der freien Protestanten in einem neuen Licht.

In dem Gründungsaufruf, mit dem die Deutsche Demokratische Partei am 16. November an die Öffentlichkeit trat, wurden Religion und Kirche überhaupt nicht erwähnt. Erst im Wahlaufruf vom 15. Dezember stand ein kurzer Satz darüber, der sich darauf beschränkte, „die Freiheit des Gewissens und der

[73]) Ref. 9, 1919; im gleichen Sinne ein Flugblatt der DNVP.

[74]) Vgl. Kap. IV, 2.

Religionsübung" zu fordern und zu verlangen, daß die Trennung von Kirche und Staat „unter voller Wahrung der Würde und unter Sicherung der finanziellen Selbständigkeit der Kirche" geschehe[75]). Über diesen einzigen Satz hinaus enthielt weder der Gründungsaufruf noch der Wahlaufruf kulturpolitische Forderungen. Dennoch sind „weltanschauliche" Motive darin zu erkennen, die sich dann in der Religions- und Kirchenpolitik auswirkten und bei den bald folgenden scharfen Auseinandersetzungen mit der Deutschnationalen Volkspartei und ihren theologischen Vertretern eine wesentliche Rolle spielten. Sie kommen in dem entschiedenen Bekenntnis zur Demokratie und zur Republik, im Rechtsgedanken und Gleichheitsgedanken zum Ausdruck, deren konsequenter Ausfluß die im Parteiprogramm vom Dezember 1919 festgelegte Schul- und Religionspolitik ist.

Ein wesentlicher Anteil an der Ausbildung der Kulturpolitik der Deutschen Demokratischen Partei fiel den Theologen, besonders Martin *Rade* zu. Aber zunächst erhebt sich die Frage, was die „liberalen" Theologen bewogen hat, zur Deutschen Demokratischen Partei zu gehen. Einen Einblick in die Motive dieses Schrittes gibt Rade: „Die Deutschnationale Volkspartei ist durch das Erbe belastet, das sich meinen Lesern durch die Formel ‚Thron und Altar' zur Genüge beleuchtet; sie hat alle Sünden des bisherigen Staatskirchentums mit zu vertreten. Die Christliche Volkspartei, das frühere Zentrum, kommt für unsereinen nicht in Betracht. Da ist mir die Demokratische Partei, in die ich, einst nationalsozial, durch Naumann und die Entwicklung seiner Gruppe mit hinübergeführt worden bin, doch lieber. Sie hat noch keine entschiedene Kirchenpolitik gehabt, sie wird jetzt in dieser Hinsicht vielleicht den Ausschlag geben und wird kirchliche Mitglieder wie mich auf ihre Stellungnahme einwirken lassen, wenn wir nur ernstlich und ehrlich selber Demokraten sind[76])."

Einen Eindruck von der demokratischen Gesinnung Rades und anderer mit ihm verbundener freier Protestanten hat bereits die Darstellung der Volkskirchenbewegung gegeben. Nach zwei Seiten hin wirkte sich das bewußte Eintreten für die Demokratie aus. Als Theologen wollten sie Einfluß nehmen auf die Neugestaltung des Staates und nicht in Ablehnung und bloßem Protest verharren. Sie wollten weder den Sozialdemokraten noch den Konservativen die Lösung der Trennungsfrage allein überlassen. Als kirchlich gesinnte Demokraten wollten sie „dafür arbeiten, daß die ungeheuere politische Wendung auch unserer deutschen Kirche zugute kommt". Die vollkommene Aneignung demokratischer Grundsätze sollte zur Grundlage „eines starken und umfassenden Christentums in unserem Volke" werden[77]). Das staatliche Ideal, das den Theologen in der Deutschen Demokratischen Partei vorschwebte, war der „freie Volks-

---

[75]) Wahlaufruf der Deutschen Demokratischen Partei vom 15. Dezember 1918 in: F. Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, Heft 3, S. 71.

[76]) CW 5, 1919.

[77]) CW 5, 1919.

staat"[78]), in dem durch den Ausgleich der sozialen Gegensätze die geistig-kulturelle und wirtschaftliche Einheit der Nation zum Ausdruck kommen sollte. Außenpolitisch stand ihnen der Völkerbundsgedanke, das Ideal der Gewaltlosigkeit und das Selbstbestimmungsrecht der Völker im Vordergrund[79]).

Ihre Aufgeschlossenheit für soziale und auch sozialistische Gedanken, durch ihre Herkunft von Naumann und dem Evangelisch-Sozialen Kongreß gefördert, hatte allerdings nur anfangs, im Gründungsaufruf, eine Entsprechung[80]). Schon im Wahlaufruf vom 15. Dezember sind diese Tendenzen erheblich abgemildert.

Baumgarten hatte in der Dezember-Nummer der „Evangelischen Freiheit" in programmatischen Sätzen zur Vorbereitung auf die Nationalversammlung neben der Betonung demokratischer Prinzipien besonders stark zum Sozialismus tendierendes Gedankengut herausgestellt und schrieb in einem Nachwort zu diesen Programmsätzen: „Man wird vielleicht erschrecken über die tiefen Eingriffe in die freie Bewegung des einzelnen, in die Familien- und Erwerbsrechte des Individuums; aber man wird sich eben gewöhnen müssen an solche Anpassung, an die Sozialisierung des Lebens, wenn man nicht zur völligen Beseitigung der Privatinitiative und des Privateigentums an Produktionsmitteln reizen will. Ich glaube den unabwendbaren Zug des Zeitgeistes erkannt zu haben. Wenn uns nur im Arbeits- und Bildungsleben die Bewegungs- und Entfaltungsfreiheit individueller Kraft gewahrt wird, dann ist der Charakter protestantischer Kultur zu retten."

In seiner Lebensgeschichte gestand er später offen „die Überspannung der demokratischen und sozialistischen Tendenzen", das Übersehen „der Wichtigkeit stärkerer Kapitalansammlung" und der privatwirtschaftlichen Initiative wie auch die Überschätzung der kirchenfeindlichen Tendenzen der Revolution ein[81]). Baumgartens „Anfälligkeit" für die anfänglich weitgehenden Konzessionen an den Sozialismus wird man in seinem theologischen Denken zu suchen haben, wie es in seinen in der Revolutionszeit gehaltenen Predigten zum Ausdruck kommt. Darin bezeichnete er die Revolution als „eine große Entkleidung der Menschheit von allem Flittertand der Kultur und eine große Reduktion und Vereinfachung des Lebens wie einst die Reformation zu den innerlichsten persönlichsten Werten, die allein vor den Augen des ewigen Richters bestehen[82])".

[78]) Wahlaufruf der DDP vom 15. 12. 1918 in: F. Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, Heft 3, S. 71.

[79]) a.a.O. S. 73.

[80]) „Aufruf zur Gründung einer demokratischen Partei" vom 16. 11. 1918 in: Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, Heft 3, S. 70. „Die Zeit erfordert die Gestaltung einer neuen sozialen und wirtschaftlichen Politik. Sie erfordert, für monopolistisch entwickelte Wirtschaftsgebiete die Idee der Sozialisierung aufzunehmen, die Staatsdomänen aufzuteilen und zur Einschränkung des Großgrundbesitzes zu schreiten, damit das Bauerntum gestärkt und vermehrt werden kann . . . die internationale Durchführung eines sozialistischen Mindestprogrammes . . ."

[81]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 361 f.

[82]) Baumgarten. Lebensgeschichte; Predigten aus der Revolutionszeit, Tübingen 1919, S. 71: Predigt vom 1. 12. 1918.

Wenn alle Kultur dahinfalle und im Kampf des Sozialismus wider den Wirtschaftsindividualismus die Unvernunft noch weiter siege, so sagte er in der Weihnachtspredigt 1918, bleibe doch das Kind in der Krippe, das „Unverlierbare", die letzte Zuflucht[83]). Daran wird der klaffende Gegensatz seines sozialethischen Denkens offenbar: auf der einen Seite empfand er die Revolution als eine Reduktion des Lebens auf das Wesentliche, auf das, worauf es für den Glauben ankommt, auf der anderen Seite galt ihm die wirtschaftliche Konsequenz dieser Vereinfachung als „Unvernunft", als ein mögliches Schicksal, dem er nicht entschieden entgegentrat, sondern auswich.

Auch bei Rade bestand eine „sozialistische" Tendenz durch die Beziehung zum „Schlüchterner Kreis", dessen Zeitschrift in der ersten Zeit den Titel „Der Christliche Demokrat" trug und aus dem sich eine Reihe der Deutschen Demokratischen Partei angeschlossen hatte, sich aber unter dem Einfluß der Schweizer Religiösen Sozialisten von ihr wieder entfremdeten[84]).

Die Haltung dieser Theologen und kirchlichen Laien in der Deutschen Demokratischen Partei war trotz der späteren Änderung der Position, die manche von ihnen vornahmen, keineswegs nur ein in der Revolutionsbegeisterung angenommener äußerer Habitus. Sie kam aus innerster Überzeugung, aus Frömmigkeit und theologischem Denken. Sie war der verantwortungsbewußte Versuch, eine Brücke zu schlagen vom Kern der christlichen Botschaft, wie sie sie verstanden, zur neuen Wirklichkeit der Gesellschaft und des Staates. Sie war der Versuch, die Stagnation des weltentfremdeten konservativen Luthertums und des zu optimistischen, an die Welt verlorenen kirchlichen Liberalismus in Kirche und politischem Denken auf dem doppelten Wege der bewußt christlichen Bewährung in der Politik und der entschieden demokratischen Haltung in der Kirche zu überwinden.

Das aber forderte sofort den Widerstand des politisch und kirchlich konservativen Protestantismus heraus, der es diesen Theologen verdachte, daß sie sich der Demokratischen Partei zur Verfügung stellten[85]). Im Wahlkampf mußten sie die für sie erschütternde Erfahrung machen, daß auch jene protestantischen Kreise, die in ihrer konservativen Gesinnung die demokratische Wahl des Schmutzes und der Ungerechtigkeiten wegen, die sie aufwühlte, verabscheuten, die Schranken der politischen Fairneß überschritten. Rade berichtete über seine Wahlreise[86]): „Wahrhaft bekümmernd ist die allgemeine seelische Eigenart der Menschen, das Häßliche und Zweifelhafte auf der Gegenseite stärker zu empfinden als auf der eigenen. Ganz allgemein ist sie zwar nicht; manchen wird ein Fehlgriff der eigenen Genossen peinlicher sein als eine Gemeinheit des feindlichen

---

[83]) a.a.O. S. 92.

[84]) Vgl. Kap. VI, 2.

[85]) Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 266.

[86]) CW 7, 1919.

Angriffs. Aber es bleibt doch sonderbar, wieviel man in der Vertretung der eigenen Sache verträgt und übersieht."

Als Beispiel für diese Ungerechtigkeiten führt er ein Flugblatt der Deutschnationalen Volkspartei an, gegen das auch Baumgarten in der „Evangelischen Freiheit" Stellung nahm. Beide nahmen Anstoß an dem Satz: „International ist auch die Demokratie, die nach französischem Muster unter Alleinherrschaft der Demagogie den Mammonismus auf den Thron setzt", noch mehr aber daran, daß dieses Flugblatt, das von 95 deutschen Hochschullehrern unterzeichnet war, auch die Unterschriften von angesehenen evangelischen Theologen trug. Es waren dies: Graf Baudissin, von Dobschütz, von Gall, Haussleiter (Halle), Kaftan, König (Bonn), Kunze, Loofs, Lütgert, Mahling, Procksch, Rendtorff, R. Seeberg und Smend.

Man möchte annehmen, schrieb Baumgarten, daß diese Männer „den Wortlaut nicht genau gelesen haben, als sie ihn ihren politisch andersdenkenden Kollegen an den Kopf warfen". Ihm war es unbegreiflich, daß Männern wie Naumann, Rade, Otto, Meinecke und ihm der Vorwurf des Mammonismus gemacht wurde, und unverständlich, wie ein solcher sittlicher Vorwurf mit christlicher Gesinnung vereinbar sei. Als eines der Motive für diese Angriffe gegen sich und seine Freunde betrachtet er den *Antisemitismus*, der sich in der Polemik gegen die Deutsche Demokratische Partei und die sozialistischen Parteien deutlich zeigte. Baumgarten verkannte dabei keineswegs „die starke Beteiligung jüdischer Elemente" in der Revolution, doch wandte er sich entschieden gegen eine Beeinträchtigung, Beschränkung oder Bekämpfung der am politischen Leben beteiligten Juden „um ihres Namens willen", ebenso gegen eine Begrenzung auf ihren Bevölkerungsanteil oder eine eigene politische Körperschaft. Man müsse sich die Konsequenzen solcher Absichten nur klarmachen, um vor dem „ganzen tumultarischen Stimmungstreiben" zurückzuschrecken[87]).

Gegen den Vorwurf, in der Deutschen Demokratischen Partei herrsche „Kirchenfeindschaft oder kirchliche Gleichgültigkeit" richtete sich ein demokratisches Flugblatt, das von den Pfarrern Aner, Graue und Heyn mit unterzeichnet war. Darin hieß es: „Die Konservativen, jetzt Deutschnationalen, haben lange genug die unbeschränkte Herrschaft über die Kirche gehabt, und das unbestreitbare Ergebnis ist eine weitverbreitete Religionslosigkeit... Dagegen geben uns die Führer der Deutschen Demokratischen Partei und ihre öffentlichen Kundgebungen die Gewähr des vollen Verständnisses für die Religion und die Lebensbedingungen der Kirche."

Die „Evangelische Kirchenzeitung" nannte diese Pfarrer wegen der — völlig zutreffenden — Behauptung, die Deutschnationale Partei bestünde aus den alten Konservativen, „politische Stümper und gewissenlose Hetzer" und warf ihnen vor, daß sie mit der Unterstellung, die Konservativen hätten die unumschränkte

---

[87]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 368.

Herrschaft über die Kirche ausgeübt, dazu beitrügen, „das Vertrauen zur Wahrheitsliebe der evangelischen Pfarrerschaft zu untergraben". Beweis der antikirchlichen Gesinnung der Demokratischen Partei war der „Evangelischen Kirchenzeitung", daß diese Partei es in Stettin abgelehnt hatte, sich für die „Erhaltung eines pflichtgemäßen Religionsunterrichts in der Schule" einzusetzen, „dessen Besuch nicht in das Belieben der Eltern gestellt" sei; „ihre volle Verständnislosigkeit für das dem Volke Heilsame" habe sie jedoch vollends durch ihr wiederholtes Zusammengehen mit der Sozialdemokratie bewiesen[88]).

Diese Gegnerschaft wurde noch verschärft, als zu der ideologischen Auseinandersetzung die sachliche hinzukam. Zwei Probleme gaben dazu den Anlaß: das des Religionsunterrichts und das der Trennung von Kirche und Staat.

Die sehr verwickelten und ins Uferlose gehenden Auseinandersetzungen um Schule und Religionsunterricht, deren Ergebnis die für das staatliche Gedeihen bis heute folgenschwere Institution des elterlichen Rechts war, den religiösen Status der Schulen zu bestimmen, sollen und können wegen ihres Umfanges hier nicht dargestellt werden. Das folgende beschränkt sich deshalb auf die für die einzelnen politischen Strömungen relevanten kulturpolitischen Ideen und Forderungen.

Die Deutsche Demokratische Partei und die Theologen in ihr befanden sich in der schwierigen Lage, weder den sozialdemokratischen noch den katholischen Forderungen beistimmen zu können[89]). Die Sozialdemokratie verlangte die „weltliche Schule", in der es keinen Religionsunterricht geben sollte, und forderte damit nicht nur die katholische, sondern auch die evangelische Kirche heraus. Das Zentrum verlangte die konfessionelle Schule, und von evangelischer Seite wurde diese Forderung entsprechend der föderativen, auf landschaftlichen Unterschieden beruhenden Traditionen zum Teil unterstützt. Während die christlichen Kirchen den Religionsunterricht als einen Bestandteil des allgemeinen Lehrplans erhalten wissen wollten, forderten die Sozialdemokraten, an die Stelle des Religionsunterrichts einen „Weltanschauungsunterricht" zu setzen. Zwischen diesen beiden Gegensätzen stand die „unitaristische" Tradition des deutschen Liberalismus, für die die Erziehung ein nationales Anliegen war und die deshalb den kulturellen, konfessionellen und „weltanschaulichen" Föderalismus und Separatismus ablehnte. Diese Tradition wirkte in der Deutschen Demokratischen Partei fort und kam darin zum Ausdruck, daß sie gegen Sozialdemokratie und Zentrum am Einheitsgedanken des staatlichen Bildungswesens festhielt und die Gemeinschaftsschule als einzige Schulform forderte, wobei der Religionsunterricht jeweils konfessionell erteilt werden sollte. Dadurch versuchten die Demokraten, besonders *Naumann*, eine drohende Entchristlichung der Schule zu verhindern, wie sie in den allein von Sozialdemokraten beherrschten

---

[88]) EKZ 8, 1919.

[89]) Vgl. zum Folgenden: Heuß, Friedrich Naumann, S. 626 f.

Landesteilen verwirklicht zu werden schien. Andererseits bestand jedoch das katholische Mißtrauen gegen die Gemeinschaftsschule, was die Vermittlerrolle der Demokraten äußerst erschwerte, und auch auf protestantischer Seite gab es Bestrebungen nach der rein konfessionellen Schule, weniger allerdings aus konfessionellen Gründen als aus der Befürchtung, daß eine nicht konfessionelle Schule dem Einfluß des antireligiösen sozialistischen Geistes schnell erliegen würde.

Im Hintergrund der parteipolitischen Auseinandersetzungen um die Schule rivalisierten die konfessionellen und freien Schul- und Lehrerverbände miteinander; jene suchten ihren Einfluß geltend zu machen für einen reinen Konfessionalismus des Religionsunterrichts und eine entschieden christliche Schule, diese, liberal und sozialdemokratisch gesinnt, schwankten zwischen Befürwortung der religionslosen Schule und der Simultan-Schule mit Religionsunterricht, der unabhängig von den Kirchen sein sollte. Bezeichnend für diese Kreise ist das von Naumann in einem Brief an Payer zitierte „ironische Wort eines Sozialdemokraten, der preußische Lehrerverein wünsche Erklärung des Protestantenvereins zur Staatsreligion[90])".

Sehr drastisch glossierte Ernst *Troeltsch* in den Spektatorbriefen die kulturpolitische Situation in der Zeit der Entstehung der neuen Verfassungen im Reich und in den Ländern: Es herrschte „Kulturkampfabstimmung". In der Nationalversammlung suchte man sie zu überwinden, dafür wurden aber in Preußen die Auseinandersetzungen schärfer, „dessen sozialdemokratische Fraktion stramm preußisch gesinnt ist und gleichzeitig den Kulturkampf an allen Ecken und Enden entzündet hat. Hier hilft ihr der in Wahrheit völlig interfraktionelle Lehrerverein mit, der eine einheitliche Kultur aller Bürger im Stile des aufgeklärten, von den ‚Pfaffen' völlig emanzipierten Volksschullehrers will und die Diktatur des Proletariats am liebsten durch die Diktatur des Volksschullehrers ersetzt hätte. Diese Kreise sehen fast die einzige bleibende Errungenschaft der Revolution in der die Kirche zertrümmernden oder völlig beiseite setzenden Bildungspolitik. In dieser Hinsicht setzt die sozialdemokratische Fraktion den Geist Adolf Hoffmanns fort, und die Minister wünschen, vermögen oder verstehen nicht, ihn zu dämpfen, erkennen jedenfalls nicht die alles zersprengenden Folgen dieses neuen Kulturkampfes, in den sie fröhlich und ahnungslos wie in eine Selbstverständlichkeit hineingezogen sind[91])".

Mit dem — später in das Parteiprogramm aufgenommenen — Vorschlag, neben „dem durch die Konfession bestimmten Religionsunterricht" für diejenigen, die daran nicht teilzunehmen wünschten (es ist vor allem an Kinder von Dissidenten gedacht), einen „allgemeinen religionskundlichen Unterricht zu erteilen", erregten die Demokraten einen heftigen Widerspruch der streng kirchlichen Kreise. Der Gedanke, daß „alle Schüler mit der Geschichte und dem Wesen der

[90]) a.a.O. S. 627.

[91]) E. Troeltsch, Spektatorbriefe, S. 74.

Religion vertraut gemacht werden" sollen „unter Wahrung der Gewissensfreiheit von Eltern, Kindern und Lehrern", verrät deutlich seine Herkunft von den Theologen in der Demokratischen Partei, von Rudolf Otto, Wilhelm Bousset und Ernst Troeltsch, drei bedeutenden Vertretern der „religionsgeschichtlichen Schule". Die Tendenz dieses Vorschlages war, den von den Sozialisten geforderten „Moralunterricht" durch einen Kompromiß auszuschließen, der zwar formal der sozialistischen Forderung entsprach, aber inhaltlich das Gegenteil von ihr sein sollte[92]). Zu irgendeiner Bedeutung allerdings ist dieser Vorschlag nicht gelangt; er blieb Programmpunkt.

Fast noch heftiger als um den Religionsunterricht und die Schule wurde um die Gestaltung der Trennungsfrage gekämpft. Das Leitmotiv der demokratischen Kirchenpolitik läßt sich in der kurzen Formel ausdrücken, die in dem Satz enthalten ist, den *Rade* in seinem Beitrag „Zum Kulturteil des demokratischen Parteiprogramms" schrieb: „Wir dürfen die evangelische Kirche nicht den Konservativen überlassen[93])."

Während *Naumann* in der Nationalversammlung mit großem Geschick die Sozialdemokraten dazu brachte, den öffentlich-rechtlichen Status der Kirche verfassungsmäßig zu sichern, und nun hoffte, „daß die Kirche in demselben Geist handle[94])", entfesselte *Rade* in Preußen einen heftigen Sturm. Hier ging es um die Ablösung des landesherrlichen Summepiskopats. Die neu zu schaffende preußische Verfassung mußte die bisherigen königlichen Rechte anderen Instanzen übertragen. Die Absicht war, diese der Staatsregierung zu geben. Sollte nun die Staatsregierung auch die Rechte des Königs als Summus Episkopus erhalten?

Einige Kirchenregierungen hatten sogleich nach dem Umsturz erklärt, daß die Rechte der Landesherren hinsichtlich der Kirche durch die Abdankung dieser nun an die Kirche gefallen seien, und hatten zum Teil die Synoden entsprechende Beschlüsse fassen lassen[95]). In den preußischen Kirchen jedoch wurde dies vereitelt durch das Bestreben, die Rechtskontinuität dadurch zu wahren, daß der langwierige Weg einer neuen Gesetzgebung von einem Wahlgesetz bis zur Verabschiedung der neuen Kirchenverfassung durch die Generalsynode eingeschlagen werden sollte. Die dafür nötige Einberufung der Generalsynode unterblieb jedoch zunächst, und es gab genug Stimmen in der Kirche, die um keinen Preis wünschten, daß diese durchweg konservative Synode den kirchlichen Neubau in Angriff nehme. Die Lage für die preußische Landeskirche wurde aber durch die geplante Verfassungsgesetzgebung bedrohlich. Fielen die Summepis-

---

[92]) Vgl. Das Programm der DDP vom Dezember 1919 in: Felix Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, Heft 3, S. 77.

[93]) Die Hilfe, 34, 1919.

[94]) Heuß, Friedrich Naumann, S. 624.

[95]) So in Baden und in Oldenburg: siehe bes. Kap. VII.

kopatsrechte an die preußische Regierung, dann war die Kirche der Willkür des Staates ausgesetzt; Proteste und Verwahrungen waren dann nur ein schwaches Kampfmittel. Die Beweggründe dieser Verfassungsgesetzgebung waren ganz offensichtlich, sich eine Einflußmöglichkeit auf die preußische Landeskirche zu verschaffen. Die Parteien der Linken, Sozialdemokraten und auch Demokraten, hatten ein offen bekundetes Interesse daran, daß die Kirche sich eine demokratische Verfassung gebe und sich zur Volkskirche umgestalte. Dabei befanden sich die Demokraten in einer beklemmenden Situation. Einserseits wollten sie die „ehrliche Entlassung der Kirche aus dem Staat, die Befreiung der Religion von der Politik", andererseits sollte in der Kirche demokratische Gesinnung einziehen. *Rade* schrieb in seinem Aufsatz über den kulturellen Teil des demokratischen Parteiprogramms, daß die Staatskirche Freikirche werden müsse, wie die monarchischen Staaten Freistaaten geworden seien. Aber er wollte doch nicht diese Umgestaltung der Kirche völlig frei überlassen: „Wie das geschieht, kann für den neuen Staat nicht gleichgültig sein. Es fragt sich, ob und wie er Einfluß darauf üben soll[96])."

Angesichts der bedrohlichen Lage unternahm Ernst *Troeltsch* einen den Absichten seiner Partei und der Sozialdemokratie widersprechenden Schritt. Er wollte, daß die Kirche der staatlichen Gesetzgebung zuvorkomme. *Troeltsch*, Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, dem nach Adolf Hoffmanns Ausscheiden Konrad Haenisch als Minister vorstand, trat an den deutschnationalen Abgeordneten Karl-Bernhard *Ritter* heran, um ihn zu veranlassen, zum Konsistorium nach Kassel zu fahren. Er sollte das Konsistorium dazu bewegen, die Synode einzuberufen, damit sie an die Stelle des Summus Episkopus eine eigene kirchliche Spitze setze. Troeltschs Absicht war es, durch die Kasseler Aktion eine „Initialzündung auszulösen", die die Übernahme der bisherigen Summepiskopatsrechte in die Hände der Kirche in Gang bringen sollte. Der Konsistorialbezirk Kassel schien ihm deshalb am besten als Ausgangspunkt geeignet, weil er die wenigsten kirchlichen Spannungen aufwiese. Er ließ Ritter wissen, daß die preußische Regierung nichts gegen ein solches Vorgehen der preußischen Kirchen einwenden werde. Dieser fuhr nach vorheriger Ankündigung nach Kassel und trug dort Troeltschs Pläne vor. Der Generalsuperintendent *Möller* jedoch war nicht geneigt, sich derart hervorzuwagen und äußerte, daß der Hase die Ohren anlege und sich ducke, wenn es gefährlich sei. Ritter reiste unverrichteter Dinge wieder ab; der entscheidende Schritt zur Einleitung einer neuen kirchlichen Ordnung der preußischen Kirche in voller Unabhängigkeit vom Staat unterblieb, und die für die evangelische Kirche in Preußen verhängnisvolle Entwicklung nahm ihren Lauf[97]).

Nun brachten bei der Verabschiedung des Gesetzes, das vorläufig die Staatsgewalt in Preußen neu ordnen sollte, die Deutschnationalen einen Antrag ein,

[96]) S. Anm. 93.

[97]) Nach mündl. Auskunft von Kirchenrat D. K. B. Ritter, Marburg.

demzufolge von den Rechten des Königs, die auf die Staatsregierung übergehen sollten, die Summepiskopatsrechte ausgenommen werden sollten. Die Demokraten dagegen beantragten, dem entsprechenden Paragraphen den Satz anzufügen: „Die Rechte des Königs als Träger des landesherrlichen Kirchenregiments gehen bis zum Erlasse der künftigen Verfassung auf drei von der Staatsregierung zu bestimmende Staatsminister evangelischen Glaubens über[98])." Dieser Vorschlag folgte dem Vorbild Sachsens, wo die Institution der drei Minister in evangelicis eingeführt worden war, als der Kurfürst zur katholischen Kirche übertrat, um die Krone Polens zu erlangen. Er hatte auch gegenüber dem Antrag der Deutschnationalen Volkspartei den Vorzug, daß er nicht in der negativen Formulierung verharrte, sondern sagte, wer an die Stelle des Landesherrn treten sollte. Beide Anträge fanden in der knapp dreistündigen Sitzung des Parlaments am 20. März 1919, in der das Gesetz zur vorläufigen Ordnung der Staatsgewalt in Preußen etwas hastig in zweiter und dritter Lesung verabschiedet wurde, für sich zunächst keine Mehrheit. In der dritten Lesung wurden die beiden Anträge vereinigt eingebracht und gelangten mit den Stimmen der Deutschnationalen, der Deutschen Volkspartei, des Zentrums und der Demokraten in die vorläufige preußische Verfassung.

Der evangelische Oberkirchenrat legte, gestützt auf zwei Rechtsgutachten von Senatspräsident D. Berner und dem Marburger Juristen Prof. Bredt (DNVP), am 26. März sogleich „entschieden Verwahrung" ein gegen dieses Gesetz, das er als „einen schwerwiegenden Eingriff in die Grundrechte" der Landeskirche betrachtete. Seiner Auffassung nach seien „in den Befugnissen der Krone die Rechte des Trägers des Kirchenregiments grundsätzlich zu unterscheiden", und jene seien nach dem Wegfall der Monarchie „an die Kirche zurückgefallen"[99]). Mit dieser Auffassung setzte sich allerdings die preußische Kirche in Widerspruch zu ihrer Praxis. Friedrich Koch machte damals in seinem Aufsatz über die rechtliche Lage des Kirchenregiments in der altpreußischen Landeskirche im „Preußischen Pfarrarchiv[100])" darauf aufmerksam, daß sich die Kirche auf diese Verwahrung beschränkte, „ohne selbst anzugeben, wen sie an die Stelle des Landesherrn zu setzen und wie sie die entstandene Lücke auszufüllen gedächte". Die Kirche beanspruchte theoretisch die Summepiskopatsrechte für sich, hatte aber rechtliche Bedenken, sie einfach sich selbst zu übertragen und auszuüben. „Zu einer Berufung der Generalsynode, die in erster Linie die Aufgabe gehabt haben würde, eine Notverfassung zu beschließen, hielt man sich offenbar nicht für befugt; denn nach § 24 der am 20. Januar 1876 vom König erlassenen Generalsynodalordnung kann nur der König selbst die Generalsynode einberufen; auch ernennt er nach § 24 30 Mitglieder der Synode. Gegen eine Berufung bzw. Er-

[98]) Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 267; vgl. Rathje auch zum Folgenden.

[99]) AK 12, 1919, S. 243.

[100]) Pr. Pfr. Arch. 1919, S. 165 ff.

nennung durch den Evangelischen Oberkirchenrat oder den Vorstand der Generalsynode hätte auch stets der Einwand der Rechtsungültigkeit nahegelegen[101])."

Während Prof. D. *Kähler*, Greifswald, Mitglied der deutschnationalen Fraktion in Preußen, die Regelung der vorläufigen Verfassung als zwar nicht grundsätzlich richtig, aber unter den Verhältnissen als allein möglich anerkannte, bezeichneten die DNVP und die kirchlich rechtsstehende Presse sie als einen „Verrat an der Kirche"[102]) und gaben die Schuld an der ganzen Sache Martin Rade. Man verdächtigte die freien Protestanten in der Deutschen Demokratischen Partei, sie hätten deshalb die Summepiskopatsrechte nicht an die Kirche zurückgeben wollen, weil sie der liberalen Theologie auf dem Wege über den Staat mehr Einfluß verschaffen und im demokratischen Sinne Einfluß auf den Verfassungsneubau der Kirche nehmen wollten.

In der Nationalversammlung hatte es Naumann deutlich abgelehnt, daß sich der Staat mit Verfassungvorschriften in den kirchlichen Neubau mische[103]). Auch in den von der demokratischen Fraktion der preußischen Landesversammlung beschlossenen „Sätzen zur Kirchenpolitik" heißt es: „Aller Eingriffe in das innerkirchliche Leben der Landeskirche soll sich der Staat schon heute enthalten, auch wo durch den noch andauernden Übergangsausbau das Recht dazu gesetzlich gegeben wäre. Wer auf das innerkirchliche Leben im demokratischen Geiste einwirken will, soll sich innerhalb seiner Kirche als ihr Glied lebendig beteiligen." Daneben steht aber der Satz: „Der demokratische Staat hat ein Interesse an einer demokratischen Verfassung der Kirche. Die preußischen Landeskirchen würden daher sich und dem Staate dienen, wenn sie beim Aufbau ihrer Verfassung sich durch Urwahlen auf den Gesamtwillen des Kirchenvolkes stellen und auf jede ängstliche konservative Einengung des passiven Wahlrechts verzichten wollten[104])." Diese Sätze zur Kirchenpolitik der Deutschen Demokratischen Partei entsprachen vollkommen dem, was Rade in der „Hilfe" zur Kulturpolitik der Partei veröffentlicht hatte[105]).

Nachdem die drei Minister in evangelicis — der Demokrat *Oeser*, und die beiden revisionistischen Sozialdemokraten *Heine* und *Südekum* — ernannt worden waren, nicht ohne daß kirchliche und religiöse Bedenken im Protestantismus laut wurden[106]), zeigte es sich, daß die Regelung der vorläufigen Verfassung hinsichtlich der Kirche zwar eine rechtliche Lücke füllte, aber doch den politischen Instanzen die Beeinflussung der kirchlichen Aufbauarbeit verführerisch nahelegte. Zwar hatte Rade in seinem Schlußwort zur Verabschiedung der Gesetzesvorlage gesagt, die gesetzliche Bestimmung über die kirchenregimentlichen

[101]) a.a.O. S. 167.

[102]) Mündl. Auskunft von Kirchenrat D. K. B. Ritter, Marburg.

[103]) Heuß, Friedrich Naumann, S. 629.

[104]) Ref. 48, 1919.

[105]) S. Anm. 93.

[106]) Vgl. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 267 f.; EKZ 23, 1919.

Rechte des Landesherrn sei ein „Notparagraph" wie die „Einrichtung des Notbischofs seinerzeit ein Notrecht" gewesen, und er hatte die Hoffnung ausgesprochen, „daß im Laufe dieses Intermistikums die hohe Staatsregierung von diesem Paragraphen recht wenig Gebrauch machen" werde[107]). Aber es blieb doch nicht ohne Versuche, auf dem Wege über die Regierung die kirchliche Entwicklung in Preußen zu beeinflussen[108]). Dabei waren kirchliche und parteipolitische Interessen völlig unlösbar miteinander verquickt. Diese Vorkommnisse können deshalb nicht allein den Demokraten zur Last gelegt werden. Welche Kräfte auf der Gegenseite am Werk waren, macht die „Reformation" deutlich, die in Kulturkampfstimmung Rade, Troeltsch und Otto angriff und schrieb, die Deutsche Demokratische Partei hätte sich mit Zentrum und Sozialdemokraten zusammengetan, um „unter schwarz-rot-goldener Flagge die evangelische Kirche zu vergewaltigen"[109]).

Mit großen Hoffnungen hatten die freien Protestanten die politische Mitarbeit in der Deutschen Demokratischen Partei begonnen. *Rade* hatte in seinem Aufsatz zum Kulturprogramm der Partei mit einem Seitenblick auf die evangelische Kirche proklamiert: „Sie [die Deutsche Demokratische Partei] wird eine Kulturpartei sein, oder sie wird nicht sein." Er und seine Freunde hatten gehofft, der Demokratischen Partei eine Anhängerschaft im Protestantismus gewinnen und in der Partei ein tieferes Verständnis für die evangelische Kirche wecken zu können. Aber sie blieben eine kleine Elitetruppe, der die große Gefolgschaft fehlte. Nur unter den Freikirchen und Gemeinschaften, unter denen „die Partei schon bisher treueste Anhänger gehabt" hatte[110]), fand die Demokratische Partei Resonanz. Rade stellte nach den Wahlen etwas resigniert fest, daß die kirchlichen Blätter „mit einer wahrhaft verblüffenden Selbstverständlichkeit" für die Deutschnationale Volkspartei eingetreten seien. Nur am Niederrhein hätten „die streng christlichen Gemeinschaften mit den Demokraten" gestimmt.

Ende 1919 zog *Baumgarten* in der „Evangelischen Freiheit" das Fazit der Bemühungen. Im Dezember hatte in Leipzig ein Parteitag der Deutschen Demokratischen Partei stattgefunden, auf dem die religiös und kirchlich Interessierten — zu einer Gruppe innerhalb der Partei zusammengeschlossen — ihren Einfluß geltend zu machen suchten. Baumgarten stellte fest, daß sie nicht die nötige Gefolgschaft in der Partei hatten finden können, und fragte: „Wird die Deutsche Demokratische Partei imstande und genügend von freiem, protestantischem Geiste erfüllt sein, um in dem an sich unnatürlichen Bunde mit dem antireligiösen, antiidealistischen, antiprotestantischen Sozialismus und mit dem ebenso antiprotestantischen, dem deutschen Idealismus und freier, weltlicher Bildung

---

[107]) Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 267.

[108]) S. u. Kap. VII, 2.

[109]) Ref. 48, 1919, auch 49, 1919.

[110]) Die Hilfe 34, 1919.

wesensfremden Klerikalismus das Daseins- und Betätigungsrecht des Protestantismus zu behaupten?" Baumgarten erkannte die „schwache Stelle" des freien Protestantismus, die es ihm nicht möglich machte, zu einer großen volkskirchlichen und demokratisch gesinnten Massenbewegung zu werden: seinen „Individualismus", seine „Verinnerlichung" und seine „im Grunde aristokratischen Ideale", die ihm jede Aussicht auf eine erfolgreiche Beeinflussung der Massen nahmen. Innerhalb der Partei hegte er — wie auch Arthur *Titius* — starke Bedenken gegen die Absicht des preußischen Fraktionsvorsitzenden Friedberg, auf politischem Wege eine demokratische Kirchenverfassung zu erzwingen. Das Ergebnis von Baumgartens Bilanz ist Resignation: „So scheint alles, was wir zuletzt erlebt haben, zu dem Schluß zu zwingen, daß der freie Protestantismus im neuen Deutschland zu einer höchst bescheidenen, wesentlich innerlichen Sauerteigwirkung verurteilt ist. Aber vielleicht ist es unsere gottgewollte Aufgabe, uns an solcher Wirkung genügen zu lassen, die doch viel weiter reicht, als der an äußere Erfolge sich klammernde Kleinglaube zu erkennen vermag[111])."

6. Der evangelische Flügel der Zentrumspartei

Das alte Zentrum trat nach der Revolution unter dem neuen Namen „Christliche Volkspartei", in Bayern unter dem Namen „Bayrische Volkspartei" auf. Das rheinische Zentrum nannte sich für kurze Zeit „Freie deutsche Volkspartei". Auch tauchte die Bezeichnung „Christlich-Demokratische Partei" auf[112]). Damit unternahm das Zentrum den Versuch, als eine überkonfessionelle Partei aufzutreten und auch Protestanten für sich zu gewinnen.

In den ersten Wochen der Revolutionszeit war in beiden christlichen Konfessionen die Überzeugung vorherrschend, der bevorstehende Kampf würde wesentlich ein Kampf des Christentums gegen die Weltanschauung des religionsfeindlichen Sozialismus sein. In dem Streit um Schule und Religionsunterricht fanden auch von beiden Konfessionen gemeinsam veranstaltete Protestkundgebungen statt. In dieser Situation entstand der Anschein, als sei durch die Revolution der interkonfessionelle Kampf in den Hintergrund getreten. Persönliche Kontakte zwischen Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche wurden aufgenommen. Es kam zur Bildung eines „Interkonfessionellen Ausschusses", der sich die Aufgabe stellte, die gemeinsamen Interessen der beiden christlichen Konfessionen in den bevorstehenden politischen Kämpfen zu wahren. Diesem Ausschuß gehörten von evangelischer Seite der geschäftsführende Vorsitzende des Evangelischen Bundes, Otto *Everling*, und Prof. D. Adolf *Deißmann* an, der den Vorsitz in diesem Ausschuß innehatte, von katholischer Seite Prof. Dr. Martin *Faßbender*, der der stellvertretende Vorsitzende des Ausschusses war[113]).

---

[111]) EF Januar 1919; vgl. Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 410.

[112]) Vorstandsblatt des Evangelischen Bundes, X. Jg., 1919.

[113]) Vorstandsblatt des Evangelischen Bundes, X. Jg., 1919, S. 199; Die Wartburg 3, 1919.

Ausdrücklich hatte sich das Präsidium des Evangelischen Bundes in seiner Kundgebung vom 16. November 1918 bereit erklärt, „gerne in den neuen Verhältnissen zur Wahrung der religiösen Lebenswerte ein großes Wegstück mit andersgläubigen, besonders auch mit unseren katholischen Volksgenossen zusammenzugehen[114])". Diese friedlichen Worte trugen dem Evangelischen Bund ein förmliches Friedensangebot der Jesuiten ein[115]). P. Matthias Reichmann SJ schrieb in den „Stimmen der Zeit[116])" im Anschluß an den dort wiedergegebenen vollen Wortlaut der Kundgebung des Evangelischen Bundes vom 16. November 1918: „Unsere Leser werden gewiß mit uns Gott danken, daß er neben dem vielen Traurigen der Gegenwart uns den Tag erleben ließ, der uns einen so wohltuenden und vielversprechenden Gruß von dieser Seite eintrug. Dem Evangelischen Bund sei für solche Worte des Entgegenkommens ebenfalls herzlich gedankt."

Nun suchte das Zentrum der gemeinsamen Front gegen die Religionsfeindschaft eine politische Gestalt zu geben. In einem Flugblatt, verfaßt von Prof. Dr. Martin *Faßbender*, hieß es in diesem Sinne: „Niemand kann darüber im Zweifel sein, daß es sich in der Zukunft handelt um einen Kampf auf Leben und Tod für christliche Ideen und christliche Ideale in ihrer Gesamtheit. Nicht die Unterscheidungslehren der einzelnen christlichen Bekenntnisse stehen heute in Frage und Gefährdung, sondern es handelt sich um die Stellungnahme für oder gegen den Gottesglauben, für oder gegen Christus ... Es handelt sich um die christliche Weltanschauung, denn als christliches Gemeineigentum darf man den großen Unterbau bezeichnen, aus dem sich die Arkaden des Parteiprogramms der Zentrumspartei erheben ... Auf dieser Grundlage könnte das Zentrum als christliche Volkspartei den Sammelpunkt abgeben für die große Zahl von Anhängern der christlichen Weltanschauung ... Verhängnisvolle Kurzsichtigkeit würde es jedoch bedeuten, wollte man nicht unter Überbrückung der Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten durch stärkeres Betonen des beiden gemeinsamen Glaubensschatzes diesen Ausbau im angeregten Sinne vollziehen. Hand aufs Herz: Was sind denn alle aus der Reformationszeit überkommenen Kontroversen zwischen den christlichen Religionsgemeinschaften, so wichtig auch die einzelnen Glaubenslehren jedem ihrer Anhänger sind, im Vergleich mit dem Abgrund, der uns trennt von — Adolf Hoffmann?[117])"

Diese und andere Versuche, evangelische Christen für die Zentrumspartei zu gewinnen, hatten wenig Erfolg. Zwar war eine gemeinsame Front gegen Adolf Hoffmann vorhanden, aber für einen Protestanten kam mit einer gewissen

---

[114]) Vorstandsblatt des Evangelischen Bundes, X. Jg., 1919, S. 2.

[115]) Fritz von der Heydt, Gute Wehr. Werden, Wirken, Wollen des Evangelischen Bundes. Zu seinem 50jährigen Bestehen. Berlin 1936, S. 136 f.; Vorstandsblatt des Ev. B., X. Jg., 1919, S. 199.

[116]) 96. Band, 5. Heft, Febr. 1919.

[117]) Nr. 6 der Flugschriften der Deutschen Zentrumspartei: „Revolution und Kultur". Ein Aufruf zum Kampf um die Christlichen Lebensideale. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Martin Faßbender. Ausgegeben am 6. Jan. 1919.

Selbstverständlichkeit das Zentrum „nicht in Betracht". Selbst da, wo die Neigung bestand, zur Verteidigung des Christentums ein Zusammengehen mit dem Katholizismus gutzuheißen, wurde befürchtet, „daß wir Evangelischen unter den gebrauchten Worten etwas anderes verstehen als das katholische Zentrum[118])".

Vereinzelt jedoch hatte die Werbung des Zentrums Erfolg. Bei der Diskussion über die Gründung einer Evangelischen Volkspartei innerhalb der bayrischen Pfarrerschaft war der Gedanke eines Zusammengehens mit der Zentrumspartei aufgetaucht[119]). Er hatte aber wenig Widerhall gefunden, da die Mehrzahl der bayrischen Pfarrer bestrebt war, sich überhaupt aus der Parteipolitik herauszuhalten. Wenig Erfolg hatte auch der Aufruf eines Augsburger Protestanten zum Eintritt in die Bayrische Volkspartei, der in der katholischen „Augsburger Postzeitung" erschien[120]). Nur ein prominenter Vertreter des bayrischen Luthertums fand den Weg in diese Partei und wurde auch in den Landtag gewählt. Es war dies Frhr. *von Pechmann*, Mitglied der bayrischen Synode und Direktor der Bayrischen Handelsbank in München, ein Mann von christlich-konservativer Gesinnung.

Erfolgreicher war die Werbung des Zentrums in Berlin. Hier bildete sich Anfang Januar 1919 ein „Bund christlicher Demokraten — Evangelischer Zweigverein der Zentrumspartei[121])". Die Begründer dieses evangelischen Flügels der Zentrumspartei waren Pfarrer *Haecker* von der Lutherkirche in Berlin, „der einst als Liberaler nach Berlin gewählt wurde, aber schon lange seinen Übergang ins andere Lager vollzogen hat[122])", und der Greifswalder Theologieprofessor D. Karl *Dunkmann*[123]), dazu zwei Laien, der Berliner Rechtsanwalt *von Rehbinder* und der Bankier Albert Richard *Weidner*[124]). Ihre Werbung für ein Zusammengehen der Konfessionen in Partei und Parlament stieß jedoch in der Berliner protestantischen Kreisen auf Ablehnung. Das Organ des „Kirchlich-Liberalen Zentralvereins in Berlin", „Kirchlich-Liberal", schrieb über Pfarrer Haecker: „In seinen Kreisen mag Pfr. Haecker ja einen gewissen Erfolg haben, aber wenn das ‚Düsseldorfer Tageblatt' triumphierend berichtet, daß der ‚gläubige Pfarrer Haecker von der Luthergemeinde mit seiner ganzen Gemeinde zur Zentrumspartei übergetreten sei', so ist das ein gewaltiger Irrtum. Auf den Leim kriecht die gut liberale Luthergemeinde nicht[125])."

Der Vorstand des Evangelischen Bundes war anfangs gegenüber der Zentrumspartei mit Äußerungen zurückhaltend. Er stellte zwar fest, daß das Zentrum

[118]) NSK 51, 1918.
[119]) S. o. Kap. V, 2.
[120]) Vorstandsblatt des Ev. Bundes, X. Jg., 1919, S. 11.
[121]) Vgl. K. Buchheim, Geschichte der christlichen Parteien, S. 333.
[122]) KL 1, 1919.
[123]) K. Buchheim, Geschichte der christlichen Parteien, S. 333.
[124]) EKZ 35, 1919.
[125]) KL 1, 1919.

trotz seiner Namensänderung noch immer die konfessionell-katholische Partei sei, die es bisher war, sah aber „unter den derzeitigen Verhältnissen von einer für alle Verhältnisse bindenden Wahlparole" ab und richtete nur an den Hauptverein und die Zweigvereine die Bitte, „in Zweifelsfragen, besonders wo die Neigung besteht, trotz bestehender Bedenken für Zentrumslisten einzutreten, vorher rechtzeitig mit uns Fühlung zu nehmen[126])". Bald aber sah sich auch der Evangelische Bund genötigt, zu den Bestrebungen des Zentrums, sich einen evangelischen Flügel anzugliedern, entschiedener Stellung zu nehmen. Anlaß gaben — neben der Gründung des „Bundes christlicher Demokraten" durch Pfarrer Haecker — Vorkommnisse des Wahlkampfes. Der Evangelische Bund empfand es als Undank für seine Zurückstellung alles konfessionell Trennenden, daß die Zentrumspartei vor evangelischen Kirchen „angeblich" von Evangelischen verfaßte Werbeflugblätter verteilte[127]).

Als „Selbsttäuschung" wurde es bezeichnet zu glauben, das Zentrum würde nach der Wahl nicht wieder seinen alten Namen und sein altes Wesen annehmen, und es wurde darauf hingewiesen, daß für die Bayrische Volkspartei die alten Zentrumsführer kandidierten, aber keine Männer, die als bewußte Protestanten gelten könnten und die in der Lage wären, die protestantischen Interessen zu wahren. Dazu brachte der Evangelische Bund das für den deutschen Katholizismus verbindliche Gesamthirtenschreiben des deutschen Episkopats vom 1. November 1917 über ein Zusammengehen von Katholiken und Protestanten in Erinnerung, das durch nichts überholt sei. Darin war ein Zusammengehen in Fragen der Religion und Weltanschauung grundsätzlich abgelehnt worden. In „gewissen wirtschaftlichen Fragen" sei ein Zusammengehen als zulässig erklärt worden, wobei sich aber die Bischöfe das Recht vorbehielten, über einzelne Fälle zu befinden und sie zu beaufsichtigen.

Mit derselben Deutlichkeit, mit der der Evangelische Bund die tatsächlichen Grenzen einer politischen Union, wie sie dem Zentrum von der Kirche gesteckt waren, aufzeigte, wandte er sich auch gegen die Evangelischen, die sich der Christlichen Volkspartei angeschlossen hatten. Die „Reformation" zitierte zustimmend das Blatt des Evangelischen Bundes „Deutsch-Evangelische Korrespondenz", in dem es gegen den evangelischen Zentrumsflügel hieß: „. . . dieser Versuch der Herren Haecker und Dunkmann, durch das Zentrum und durch Rom dem deutschen Protestantismus zur politischen Macht zu verhelfen, stellt doch einen Rekord politischer Unreife dar, der schwerlich übertroffen werden kann. Feuer und Wasser lassen sich eher vereinigen, als daß Rom von seinen Grunddogmen der ‚alleinseligmachenden Kirche' lassen und der Kirche des fanatisch bekämpften Mannes von Wittenberg auch nur die Existenzberechtigung als einer berechtigten Erscheinungsform des Christentums zugestehen könnte. Es lohnt sich kaum, gegen eine solche Donquichotterie ernstlich anzukämpfen.

[126]) Vorstandsblatt des Ev. Bundes, X. Jg., 1919, S. 6.

[127]) a.a.O. S. 11.

Selbst der Satz stimmt nicht, daß ‚die von einer Konfession (sc. der katholischen) erstrebte und erkämpfte Bewegungsfreiheit auch der anderen (sc. der evangelischen) zugute kommen müsse'. Die ungehemmte Bewegungsfreiheit der Jesuiten, der geschworenen Feinde des Protestantismus und der evangelischen Kirche, die das Zentrum gegen den Widerstand aller bewußt evangelischen Kreise Deutschlands unter Ausnützung der Kriegslage durchgesetzt hat, beweist das Gegenteil. Dasselbe wäre der Fall bei einer uneingeschränkten Vermehrung von Orden und Klöstern. Ein evangelischer Flügel des Zentrums, der dafür eintreten würde (und wie dürfte er sich sträuben), kämpft nicht mehr für den Protestantismus, sondern zur Wahrung von Ruhm, Macht und Einfluß der römischen Kirche[128])."

Von den „Stimmen der Zeit[129])" wurde solch eine Kritik am Verhalten der evangelischen Zentrumsanhänger als ein „merkwürdiger und lehrreicher Entrüstungssturm" bezeichnet, der offenkundig mache, daß „bei den Baubeflissenen einer neuen Landes- und Reichskirche ... nicht der Wunsch nach Annäherung oder Wiedervereinigung mit der Mutterkirche" [!] vorhanden sei. Im katholischen Lager bestand offenbar die Meinung, daß die „positiven" Kreise in der Evangelischen Kirche für ein Zusammengehen mit den Katholiken in der Zentrumspartei aufgeschlossen seien. Sie gründete sich darauf, daß von „positiver" Seite („Reichsbote") „sonst so gern die gemeinschaftlichen Interessen" hervorgehoben worden seien und daß im Lager der „Positiven" eine Abneigung gegen den Evangelischen Bund bestand. Es war aber ein Mißverständnis, wenn die „Stimmen der Zeit" eine Äußerung des „Reichsboten" aus dem Jahre 1890, in der die „einseitige Frontstellung des Evangelischen Bundes gegen Rom" kritisiert worden war, für eine Absage an jegliche scharfe Grenzziehung gegenüber Rom und dem deutschen Katholizismus hielten; sie übersahen, daß solche Kritik, ein Ausfluß des innerprotestantischen theologischen Parteienstreits, nicht prokatholisch, sondern antiliberal gemeint war und besagte, daß „nur gläubiges und kirchliches Christentum", nicht aber liberales gegen Rom siegen könne[130]). Die aus solcher irrigen Meinung geschöpfte Hoffnung wurde enttäuscht. Der „Reichsbote" nannte die Christliche Volkspartei einen „Wolf im Schafskleide", bezeichnete Haecker und Dunkmann als „Verräter am evangelischen Glauben" und ihr Verhalten als „Irreführung" und „Wahlschwindel". Er veröffentlichte die Warnungen vor der Christlichen Volkspartei, die der Berliner Pfarrerverein und die Kreissynode der Diözese Berlin I an die evangelische Bevölkerung richteten, und einen auch in anderen Berliner Zeitungen erschienenen Aufruf des Vorstandes des „Volkskirchlichen Arbeitsverbandes evangelischer Vereine und Gemeinden Großberlins" gegen ein Eintreten für die Christliche Volkspartei[131]).

---

[128]) Zit. nach Ref. 7, 1919.

[129]) Stimmen der Zeit, 97. Band, 1919, S. 199 ff.

[130]) Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 50.

[131]) Nach Zusammenstellung in den Stimmen der Zeit, 97. Band, 1919, S. 200 f.

Was hatten nun, so muß gefragt werden, diejenigen diesen Angriffen entgegenzusetzen, die sich in die Reihen der Zentrumspartei begeben hatten? Eine Antwort darauf gab *Dunkmann* in einem Aufsatz mit dem Titel „Der politische Zusammenschluß der Evangelischen und Katholischen in der Christlichen Volkspartei", der im Aprilheft der Monatsschrift „Das Evangelische Deutschland. Zentralorgan für die Einheitsbestrebungen des Deutschen Protestantismus" erschien.

Dunkmann wollte reale Politik treiben, die sich nicht von Gefühlen leiten lasse und die die Revolution nicht „mit ein paar frommen Wünschen oder Redensarten aus der Welt" schaffe. Vom Protestantismus forderte er Überwindung der konservativen Politik und damit eine politische Neuorientierung, nachdem das „paritätische preußische Staatsgebilde" fortgefallen und damit auch die „alte Zentrumspolitik" überflüssig geworden sei. An Stelle der Parität im Staate solle nun die Parität der Konfessionen in einer politischen Partei verwirklicht werden. Dunkmann glaubte die Stunde gekommen, für das „ideelle", „streng paritätische Programm" der Zentrumspartei, das nicht nur den Anschluß evangelischer Christen an diese Partei, sondern auch eine Politik „im Blick auf das Ganze" unter christlichem Aspekt ermögliche. Als Vertreterin der katholischen Kirche hielt er die Zentrumspartei in der Republik für überflüssig, deshalb maß er den „kleinlichen Kämpfen" betont konfessionell auftretender Unterorganisationen der Partei keine Bedeutung zu.

Bei einer aufs Ganze des Staates gerichteten christlichen Politik mußte sich aber die Frage erheben, wie die auseinanderstrebenden konfessionellen und kirchlichen Tendenzen nicht nur der beiden großen Konfessionen, sondern auch der kleineren christlichen Gruppen und Denominationen eine annehmbare gemeinsame Grundlage erhalten könnte.

Die Antwort darauf fand er in dem „Gedanken einer allgemeinen christlichen Religiosität", den man nicht in das Reich der Utopie verweisen dürfe. Er gestand zu, daß diese allgemeine christliche Religiosität nicht als geschichtliche Wirklichkeit existierte, fand in ihr aber „eine lebendige geschichtliche Triebkraft". Wenn diese sich „in den großen Konfessionen, in den zahllosen sonstigen Gemeinschaftsbildungen und weiter noch in spiritualistischen und mystischen Gebilden" auswirke, dann dürfe man sie „auch in die Politik als realen Faktor einführen". „... Alle diejenigen, die an diesem Gedanken achtlos vorbeigehen, machen sich einer schweren Selbsttäuschung schuldig, denn sie verkennen eine der gewaltigsten Grundkräfte der menschlichen Geschichte."

Auf dieser ideellen Grundlage trat Dunkmann für ein Zusammengehen mit dem Katholizismus ein und erhoffte — gegen alle eventuellen Nachteile, die dem Protestantismus daraus erwachsen könnten — für das evangelische Volk einen Gewinn davon. Diesen Gewinn sah er darin, „daß gerade ein solches Zusammengehen Gelegenheit bietet, dem evangelischen Volksteil in klarer Selbstunterscheidung von der katholischen Kirche zum Bewußtsein zu bringen, daß es sich

zwar um eine gemeinsame *politische* Aufgabe handelt, die aber von verschiedenen kirchlichen Kräften gelöst werden soll. Nichts kann uns dieses evangelische Selbstbewußtsein mehr in Erinnerung bringen, als das enge Zusammengehen auf neutralem politischem Boden." Auf jeden Fall wäre es ein Vorteil, wenn das System der konfessionellen Verhetzung und Anfeindung abgebrochen würde. „Mag es weite sogenannte protestantische Kreise geben, die von dem ‚Kampf gegen Rom' geradezu leben, deren ‚Evangelium' keinen anderen Inhalt hat, als einen allgemeinen verschwommenen Idealismus, bei denen die ‚Freiheit' im Mittelpunkt steht. Aber diese Kreise sind auch sicher nicht die Stützen und Träger der evangelischen Kirche. Diese braucht den Kampf gegen Rom nicht als Existenzmittel zu pflegen, sie kann vielmehr praktisch mit der katholischen Kirche in vielen Stücken zusammengehen und bei aller Reserve, die selbstverständlich zu empfehlen ist, doch ein friedliches, nachbarliches Verhältnis pflegen."

Die politische Entwicklung in der ersten Hälfte des Jahres 1919 widerlegte Dunkmanns politische Konstruktion. Ihre Schwäche bestand darin, daß sie den aus der Geschichte abstrahierten Gedanken der allgemeinen christlichen Religiosität gleichzeitig als „realen Faktor" und als geschichtlich nicht existierende Wirklichkeit betrachtete. Reale Faktoren des politischen Kampfes in der Revolutionszeit waren allein die Interessen der einzelnen Kirchen, die zwar in die gleiche Richtung, gegen die Religionsfeindschaft, liefen, aber sich doch sachlich unterschieden. Reale Faktoren waren die nationalistische Gesinnung eines großen Teils des Protestantismus und die Koalition des Zentrums unter Erzberger mit den Sozialdemokraten und den Liberalen. Realität aber wurde nicht das von Dunkmann zitierte „ideelle, streng paritätische Programm" der Zentrumspartei und die von ihm geglaubte Umwandlung der Partei.

Baumgarten, der anfangs auch die Hoffnung hatte, das Zentrum werde eine grundlegende Wandlung durchmachen, nachdem für den Katholizismus kein Anlaß mehr gegeben war, seine Interessen gegen einen konfessionell voreingenommenen Staat zu vertreten, schrieb enttäuscht: „Liegt es nicht in diesem neuen Deutschland bereits so, daß man wie unter der Zensur des Burgfriedens es kaum noch wagen kann, sorgenvolle Gedanken eines deutschen Protestanten über modern-deutsches Wesen auszusprechen?[132])"

Zu denen, die eine politische Verbindung mit dem Zentrum erwogen, gehörte auch der ehemalige Schleswiger Generalsuperintendent Theodor *Kaftan*, der seit 1917 Pfarrer der altlutherischen Gemeinde in Baden-Baden war. Was ihn bewog, für eine solche Verbindung einzutreten, war die Befürchtung, „daß die Christen gar nicht anders können, als geschlossen den Nichtchristen in unseren Parlamenten gegenüberzutreten[133])". Bemerkenswert ist dabei seine Auffassung der Zentrumspartei. In ihr sieht er nicht „eine Partei im gewöhnlichen Sinn politischer Parteien"; ein Anschluß an diese Partei bedeute nicht eine Identifi-

[132]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 370 f.

[133]) Th. Kaftan, Was nun?, S. 56.

zierung mit „einer politischen Einzelpartei", da das Zentrum selbst einen politisch rechten und linken Flügel habe. Als konfessionelle Partei sei das Zentrum nur deshalb erschienen, weil sich ihm Evangelische bisher nicht angeschlossen hätten. Voraussetzung einer politischen Verbindung sei jedoch die volle Anerkennung und Gleichberechtigung der Evangelischen. Kaftan sah in der Beteuerung des Zentrums, keine konfessionelle, sondern eine christliche Partei zu sein, schließlich die grundsätzliche Bereitschaft, die Evangelischen als gleichberechtigt anzuerkennen. Er sagte: „Die römische Kirche als solche kann von ihren Grundgedanken aus die evangelische niemals als gleichberechtigt anerkennen. Gerade darum würde das Zentrum sich als nicht katholische, sondern christliche Partei dadurch erweisen, daß es politisch diese Gleichberechtigung anerkennt[134])."

Auch in seiner politischen Gedankenwelt, die Kaftan in seiner Schrift „Was nun?" vom Jahre 1919 darlegte, hat er Berührungspunkte mit katholischen politischen Theorien. Neben der Abneigung gegen das preußische „militärisch-bureaukratische System", die wohl eher ein schleswigsches Erbteil ist, ist vor allem sein Eintreten für den Föderalismus und eine berufsständische Staatsstruktur zu nennen, ferner das betonte Eintreten für das Selbstbestimmungsrecht sowohl in nationalen, als auch in innerpolitischen und kulturpolitischen Fragen. Seine sozialpolitischen Gedanken jedoch verraten deutlich ihre Herkunft von Adolf Wagner und den Staatssozialisten.

Die wirkliche Situation in der Zentrumspartei veranlaßte bereits Mitte 1919 die meisten der Befürworter der politischen Gemeinschaft mit den Katholiken aus der Christlichen Volkspartei, die sich wieder Zentrumspartei nannte, auszutreten. Am 30. Juni veröffentlichte Pfarrer Haecker im „Reichsboten" eine Erklärung über seinen Austritt. Die politische Entwicklung seit den Wahlen zur Nationalversammlung, so schrieb er, habe ihn gelehrt, daß sein Eintreten für das Zentrum „ein Fehler" gewesen sei, zu dem er sich öffentlich bekennen wolle. „Ich ziehe mich", so heißt es dann, „vom Zentrum zurück, ohne die Hoffnung aufzugeben, daß es bewußt evangelischen Deutschen vergönnt sein möge, mit deutschen Katholiken, die Verständnis für evangelische Frömmigkeit haben, auf dem Gebiet sittlicher Politik zusammenzugehen. Als Partei aber, der ich dienen könnte, kommt das Zentrum für mich nicht mehr in Betracht. Zumal der politischen Leitung des Herrn Erzberger mag ich mich nicht anvertrauen[135])." Der Berliner Bankier Weidner, der den „Bund christlicher Demokraten" finanziell unterstützt hatte, legte sein als Zentrumsmitglied erlangtes Stadtverordnetenmandat nieder und trat ebenfalls aus[136]).

Den eigentlichen Anlaß für die Austritte der evangelischen Zentrumsmitglieder gaben die Schwierigkeiten, die die Führung der Zentrumspartei dem „Bund christlicher Demokraten" machte. Dessen Führer hatten zu Anfang dem Reichs-

[134]) a.a.O. S. 55.

[135]) Zit. nach NSK 30, 1919.

[136]) EKZ 35, 1919.

ausschuß des Zentrums Bedingungen für ihre Mitarbeit gestellt, in denen sie eine paritätische Stellung für sich forderten:

„1. Führende Persönlichkeiten der evangelischen Zentrumsbewegung sollen Sitz und Stimme im Reichsausschuß der christlichen Volkspartei und in den Zentralvorständen in den Bundesstaaten erhalten.

2. Evangelische Mitarbeiter, die dem leitenden Generalsekretär der Partei nicht untergeordnet, sondern beigeordnet sind, sollen in die Generalsekretariate berufen werden.

3. Eine durch mündliche Verhandlungen zu bestimmende Anzahl von Protestanten sollte bei den Wahlen zu gesetzgebenden Körperschaften in solchen Bezirken und an solchen Stellen der Listen aufgestellt werden, die eine Wahl der Kandidaten gewährleisten.

4. Es sollten Presseorgane gewonnen werden, welche die christliche Volkspartei als politische und interkonfessionelle Partei einwandfrei charakterisieren, das Streben nach Erhaltung und Kräftigung der allgemeinen christlichen Kultur zum Gemeingut des deutschen Volkes machen, und die jeder religiösen Überzeugung Rechnung tragen."

Die Verhandlungen über diese Bedingungen blieben ohne ein für die evangelischen Zentrumsmitglieder befriedigendes Ergebnis. Zwar wollten Gröber und die Zentrumsfraktion der Nationalversammlung die evangelischen Forderungen anerkennen, aber mit dem Reichsausschuß kam es zu keinem Einvernehmen darüber. In einer Erklärung von Haecker, Weidner und einem dritten aus der Zentrumspartei wieder ausgetretenen Evangelischen, Arthur Hassfurth, in der „Täglichen Rundschau" (Nr. 316 vom 2. Juli 1919), wo diese Vorgänge erwähnt wurden, wurde das Scheitern der Verhandlungen auf „Quertreibereien der Integralen" und auf das Verhalten des Zentrums zu den rheinischen Separatisten in Köln zurückgeführt[137]).

Zur selben Zeit trat in Bayern Frhr. von Pechmann aus der Bayrischen Volkspartei wieder aus. Er erklärte dazu: „Der Mehrheit der Nationalversammlung ist mit dem Zentrum auch die Bayrische Volkspartei beigetreten. Damit sehe ich die Hoffnung auf fortschreitende Zusammenfassung der volks- und staatserhaltenden Kräfte beider christlichen Bekenntnisse völlig gescheitert; und ganz unmöglich ist es für mich geworden, der Partei länger anzugehören, für die ich mich, von jener Hoffnung getragen und bestimmt, bis zum äußersten eingesetzt habe; ich kann nur meinen Austritt erklären[138])."

Von den evangelischen Zentrumsmitgliedern, die weiter in der Partei verblieben, konnte nur der Rechtsanwalt von Rehbinder später ein Parlamentsmandat erlangen[139]). Die Austritte der evangelischen Zentrumsmitglieder wurden

[137]) Die Wartburg 28, 1918.

[138]) EKZ 35, 1919.

[139]) K. Buchheim, Geschichte der christlichen Parteien, S. 333, wo aber die Austritte der führenden Männer unerwähnt bleiben.

von der protestantischen Presse mit Befriedigung aufgenommen. Die „Evangelische Kirchenzeitung" schrieb dazu: „Rom bleibt Rom, und es wäre zu wünschen, daß baldigst auch das letzte Glied des ‚Evangelischen Flügels' sich von dieser aussichtslosen Verbindung löst." Das „Neue Sächsische Kirchenblatt" freute sich „des Erwachens der weltfremden Idealisten"[140]). Wie weit die Gegnerschaft gegen einen Beitritt evangelischer Theologen zur Zentrumspartei ging, zeigt das Verhalten der Greifswalder theologischen Fakultät. Sie erklärte, daß Dunkmann ihr nicht mehr angehöre und berief auch sogleich als seinen Nachfolger D. Girgensohn aus Dorpat[141]). Dunkmann, der beim Zentrum blieb, gab zusammen mit Giesberts und Prof. Götz Briefs seit 1919 die „Deutschen Monatshefte für christliche Politik und Kultur" heraus[142]). Zu Einfluß und Bedeutung ist er nicht gelangt.

Das Bemühen der Zentrumspartei, evangelische Mitglieder zu gewinnen, wurde nicht nur durch die Befürchtung hervorgerufen, daß ein Teil der katholischen Arbeiter und Kleinbürger für die Sozialdemokratie stimmen würde; das hatte die Leitung des Evangelischen Bundes klar genug erkannt. Es spielten dabei auch die innerkatholischen Spannungen zwischen dem „universalistischen" Gewerkschaftsflügel der Partei und den „Integralen" eine Rolle. In dem Versuch, evangelische Christen für die Zentrumspartei zu gewinnen, erkannte der Evangelische Bund das Bestreben derer, die die kuriale und bischöfliche Bevormundung als hemmend empfanden, durch „eine starke Anzahl nichtkatholischer Mitglieder dem Zentrum einen festeren, unabhängigen Standpunkt in kirchlichen und politischen Grenzfragen" gegenüber den kirchlichen Behörden zu geben[143]). Solche Versuche sind auch später nach dem Scheitern dieses ersten Versuchs von Stegerwald unternommen worden, haben aber ebensowenig Anklang im Protestantismus gefunden.

7. Wahlen, Parlamente und die Kirche

a) Die evangelische Kirche und die Wahlen im Januar 1919

Für die evangelischen Kirchen brachten die Wahlen eine völlig neue Situation. Bei den bisherigen Wahlen für den Reichstag und die einzelnen Landesparlamente stand es außer Frage, welche Parteien für die protestantische Bevölkerung in Betracht kamen. Solange die alten Verfassungen in Kraft waren, im Reich die von Bismarck geschaffene, in Preußen das den Konservativismus begünstigende Dreiklassenwahlrecht, war von der Sozialdemokratie nichts zu fürchten. Zwar gab es Gegensätze zwischen den Konservativen und Liberalen, aber diese, wenn sie auch zuweilen mit Heftigkeit ausgetragen wurden, wie etwa bei der

[140]) EKZ 35, 1919.

[141]) EKZ 5, 1919.

[142]) EKZ 35, 1919.

[143]) Vorstandsblatt des Ev. B., X. Jg., 1919, S. 59.

Schulgesetzgebung am Anfang des Jahrhunderts, hatten keinen Vorrang vor den nationalen Fragen, in denen sich der deutsche Protestantismus, ob konservativ, national oder freisinnig, im Grunde einig war. Diese Einigkeit konnten auch die immer wieder in der Kulturpolitik zur Geltung gekommenen kirchenparteilichen Gegensätze nicht in dem Maße beeinträchtigen, daß sich dies auf die Wahlen zu den Parlamenten auswirkte. Das Verhältnis der Kirche zum Staat war gefestigt, das zu den Parteien richtete sich nach deren Verhältnis zu Staat und Monarchie, zuweilen getrübt durch kulturpolitische Streitereien und durch die beim linken Bürgertum vorhandene Nachbarschaft mit der Sozialdemokratie. Die Kirche — Pfarrerschaft, Kirchenbehörden und kirchliche Vereine und Verbände — sah keinen Anlaß, vor den Wahlen ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, welche Parteien für einen kirchlich und protestantisch gesinnten Deutschen wählbar seien; denn das verstand sich von selbst.

Durch die Revolution und ihre Folgen hatte sich das alles geändert. Es war zunächst eine offene Frage, welche Partei die Interessen der Kirche im politischen Raum vertreten könnte. Auch als die beiden neuen Parteien der Rechten, die Deutschnationale Volkspartei und die Deutsche Volkspartei, auftraten, herrschte noch immer in weiten kirchlichen Kreisen Unsicherheit. Die Weise der Verhältniswahl, bei der dem Wähler Listen vorgelegt wurden, deren Aufstellung Sache der Parteien war, gab weder die Gewißheit, daß kirchlich gesinnte Kandidaten überhaupt aufgestellt, noch daß sie an aussichtsreicher Stelle der Listen plaziert werden würden.

In dieser Situation unternahmen volkskirchliche Vereinigungen und der Evangelische Bund den Versuch, Klarheit zu schaffen über das Verhalten der Parteien zu den evangelischen Kirchen und Einfluß zu üben auf die Zusammenstellung der Listen. Das erste geschah durch die Anregung, an die Parteien Fragen zu stellen und die Antworten darauf den Gemeindemitgliedern zur Kenntnis zu bringen, damit sie sich ein Urteil bilden könnten über die Parteien, die für sie als wählbar in Betracht kämen. Ihren Ausgang nahm diese Aktion vom „Berliner Volkskirchendienst 1918", der zusammen mit der „Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen", dem „Volkskirchlichen Arbeitsverband evangelischer Gemeinden Berlins" und dem „Evangelischen Bund" brieflich an die Parteien folgende Fragen richtete:

„1. Wie steht Ihre Partei zur Frage des christlichen Religionsunterrichts in den Volksschulen und höheren Lehranstalten?

2. Wie steht Ihre Partei zur Erhaltung der Seelsorge in Heer und Marine, in den öffentlichen Krankenhäusern und den Gefängnissen?

3. Wie steht Ihre Partei zu der bisherigen Rechtsstellung der Kirchen als Korporationen des öffentlichen Rechts, insbesondere zu ihrem Rechte der Besteuerung Ihrer Glieder?

4. Wie steht Ihre Partei zu der Frage der weiteren Gewährung der Aufwen-

dungen des Staates für die Kirche und zur Sicherung des kirchlichen Eigentums?"

Die diese Fragen stellenden Verbände behielten sich vor, die Antworten oder die Tatsachen, daß sie bis zum 25. Dezember keine Antwort erhielten, zu veröffentlichen[144]).

Eine ähnliche Befragung unternahm auch der Göttinger Volkskirchenbund in Hannover. Dieser übersandte den Parteien sein Programm mit der Bitte um Antwort, ob die Parteien bereit seien, für dieses Programm einzutreten[145]). Damit war das Ansinnen verbunden, sich auf dieses Programm zu verpflichten und evangelische Persönlichkeiten in die Kandidatenliste aufzunehmen.

Das Ergebnis beider Befragungen zeigt keine grundsätzlichen Unterschiede. Alle Parteien, ausgenommen die sozialistischen, gaben mehr oder weniger positive Antworten: SPD und USPD begnügten sich mit einem Hinweis auf das Erfurter Parteiprogramm. In Hannover fielen die Antworten allerdings konkreter aus. Die Deutschnationale Volkspartei antwortete, daß sie für die vom Volkskirchenbund vertretenen Forderungen „nachdrücklich" eintreten werde, „in Fortsetzung des hohen kirchlichen Interesses, das die konservativen Parteien von jeher den Kirchen und ihren Angelegenheiten entgegengebracht haben". Die Deutsch-Hannoversche Partei erwiderte, daß das Programm „unseren eigenen Anschauungen ... durchaus entspricht" und daß sie nur solche Kandidaten aufstellen werde, „die auf dem Boden dieser Grundsätze stehen und sie mit allem Nachdruck zur Geltung zu bringen gewillt sind". Die Deutsche Volkspartei gab als Antwort, daß sie „eine Gegnerin der Trennung von Staat und Kirche" sei und daß ihre Kandidaten auf diesen Programmpunkt verpflichtet seien. Die Deutsche Demokratische Partei erklärte sich mit den Forderungen des Volkskirchenbundes einverstanden; sie werde das Programm durch ihre Kandidaten „auch parlamentarisch vertreten lassen"[146]).

In ähnlicher Weise, wenn auch nicht in so ausgeprägter, organisierter Form, war auch dieser Gedanke, die Aufstellung der Kandidaten zu beeinflussen, anderwärts vorhanden. In einem Flugblatt einer reformierten Gemeinde wird es als nötig erachtet, „die kommenden Wahlen zur Nationalversammlung in dem Sinne zu beeinflussen, daß möglichst nur solche Männer in die gesetzgebende Körperschaft gewählt werden, welche eine Bürgschaft dafür geben, daß die Frage der Trennung von Kirche und Staat in gerechtem, ruhig abwägendem Sinn behandelt und die Bedeutung des Christentums für die ganze Kultur, wie vor allem für die Jugenderziehung und für den sittlichen Gehalt unseres Volkslebens berücksichtigt wird"[147]).

---

[144]) Vorstandsblatt des Ev. B., X. Jg., 1919, S. 8 f.

[145]) Programm des Göttinger Volkskirchenbundes, s. o. Kap. IV, 2.

[146]) Hann SB, 2, 1919.

[147]) Es handelt sich vermutlich um ein Flugblatt der reformierten Gemeinde Marburg/Lahn.

Die kirchliche Presse — Sonntagsblätter und Gemeindeblätter — nahm die Ergebnisse der Befragungen zum Anlaß, Ratschläge für die Wahlen zu geben. Überschriften wie „Mit dem Wahlzettel zum Kampf für Christus und Kirche“[148]) tauchten auf. Die evangelischen Presseverbände ermahnten die evangelischen Christen durch Flugblätter, ihre Stimmen „recht“ abzugeben und „den abwärts sausenden Wagen“ aufzuhalten[149]). Was es bedeutete, den Stimmzettel recht abzugeben, machten Zeitungsaufsätze und Flugblätter deutlich. Entsprechend den Antworten, die die Parteien auf die Befragung hin gegeben hatten, wurden in erster Linie die beiden neuen Parteien der Rechten, Deutschnationale Volkspartei und Deutsche Volkspartei empfohlen bzw. die ihnen in den einzelnen Landesteilen entsprechenden Parteien. Zurückhaltender war man bei der Deutschen Demokratischen Partei, die gerade noch angehen mochte, wo es vor allem galt, daß „möglichst wenig Sozialdemokraten und möglichst viel Nichtsozialdemokraten“ gewählt würden[150]).

Die Parolen für die Wahl waren in erster Linie antisozialistisch. Das Evangelisch-kirchliche Sonntagsblatt für Siegerland und Wittgenstein veröffentlichte ein Wahlinserat, in dem unter dem Motto „rot gegen nicht rot“ das gesamte Bürgertum aufgefordert wurde, die Liste der „vereinigten bürgerlichen Parteien“, der DVP und DNVP, zu wählen, deren Kandidaten, an dritter Stelle Reinhard Mumm, „unerschütterlich für die Wahrung des nationalen und christlichen Geistes“ eintreten würden.

In Hannover hatte sich ein interkonfessioneller „Christlicher Soldatenbund“ gebildet, der vor den Wahlen in Flugblättern zum „Kampf gegen die Idee der Sozialdemokratie“ aufrief. In einem dieser Flugblätter heißt es: „Wir haben keinen Platz unter den Sozialdemokraten . . . Kameraden! In Eurer Hand liegt es, das Unrecht von Eurer Kirche, das Unheil von Eurem Vaterland abzuwehren! . . . Tut am 19. und 29. Januar Eure Pflicht! Ruft durch Euren Stimmzettel den gegenwärtigen Machthabern ins Ohr: Wir lassen Gott nicht hinauswerfen aus Staat und Reich! Wir lassen unsere Kirche nicht entrechten und berauben! Wir lassen unsere konfessionellen Schulen nicht schließen! Wir überlassen unsere Kinder keinen ungläubigen Lehrern! Wir lassen uns für die Tage der Krankheit den Liebesdienst unserer Krankenschwestern nicht rauben! Es mag ein schwerer Kampf werden, aber es soll ein heiliger Kampf sein!“ Ein zweites Flugblatt gibt sich den Anschein der Amtlichkeit durch die Überschrift „Heeressache!“ und fährt dann im Befehlston fort: „Sämtliche Offiziere, Militärbeamte, Unteroffiziere und Mannschaften wählen am 26. Januar zur preußischen Landesversammlung!“ Am Ende heißt es: „Nieder mit der sozialistischen Herrschaft! Jeder wählt . . . die Liste der bürgerlichen Parteien. Keiner wählt sozialistisch!“

---

[148]) Kirchl. SB aus Niedersachsen, 50, 1918.

[149]) Wahlwerbeblatt Nr. 5 des Ev. Presseverbandes f. Westfalen.

[150]) Hann SB 2, 1919.

Durch die Stellungnahmen zu den Wahlen klingt immer wieder hindurch, und an manchen Stellen wird es direkt ausgesprochen, daß es im Grunde nicht Sache kirchlicher Organe sei, sich in den Wahlkampf einzuschalten, daß es aber bei den bevorstehenden Wahlen, die über die Kirche und die christliche Gesittung im Volksleben entschieden, eine Pflichtverletzung sei, wenn die kirchliche Presse nicht in eindeutiger Weise dazu Stellung nähme. Die Eindeutigkeit bestand nun aber in erster Linie nicht in der Option für die Parteien der Rechten, sondern in der Frontstellung gegen die Kirchen- und Schulpolitik der Sozialdemokraten. Dabei waren zunächst die anderen politischen Eigentümlichkeiten der sozialdemokratischen Programmatik relativ unwichtig, und es finden sich an manchen Orten Äußerungen, daß auch Christen dann mit gutem Gewissen die Sozialdemokratische Partei wählen könnten, wenn diese ihre Religionsfeindlichkeit abgelegt habe[151]). So machtvolle Demonstrationen wie die Unterschriftensammlung zur Erhaltung des Religionsunterrichts[152]) waren keine „reaktionären" oder parteipolitisch konservativen Bestrebungen. Man wird auch die Empfehlung der „bürgerlichen" Parteien nicht grundsätzlich als „reaktionäre" Propaganda bezeichnen dürfen. Denn daneben bestand in der Zeit bis zu den Wahlen in manchen protestantischen Kreisen, wenn auch nicht unter den alten kirchlichen Führern, die Bereitschaft, sozialistische Tendenzen hinzunehmen, wenn nur die christlich-kulturellen Forderungen auch erfüllt würden. So war in sehr vielen Fällen die Empfehlung der „bürgerlichen" Parteien nur im Interesse der Kirche und nicht als eine unbedingte, bewußte Befürwortung des gesamten Ideengehalts dieser Parteien geschehen. Diese Haltung läßt sich am knappsten unter einem Satz zusammenfassen, den das Hannoversche Sonntagsblatt kurz vor der Wahl schrieb: „Bei dieser Wahl gilt das Wort: Wer nicht wider uns ist, der ist für uns[153])."

Dennoch hatten die Empfehlungen der neuen Rechtsparteien auch eine allgemein politische Seite, die um so deutlicher hervortrat, je mehr diese Parteien wuchsen und ihre restaurativen Absichten erkennen ließen, die gerade die evangelisch-kirchlichen Kreise ansprechen mußten. Die enge Verbindung, die die kirchliche Führungsschicht mit der politischen Rechten, vor allem mit der Deutschnationalen Volkspartei bald nach deren Gründung einging, gab auch den nicht parteipolitisch gemeinten Empfehlungen der Parteien der Rechten den Anschein einer Option für diese Parteien. Insofern waren die nicht parteipolitisch gemeinten Stellungnahmen zu den Wahlen doch zweideutig. Selbst die Beschränkung auf kirchlich-religiöse Gesichtspunkte bedeutete weithin eine Distanzierung gegenüber der Demokratie und Republik. In die dadurch entstandene Lücke traten in der Folgezeit zwei Bewegungen, die für die evangelische Kirche und

[151]) So z. B. Hann SB 2, 1919.

[152]) Vgl. oben Kap. IV, 1.

[153]) Hann SB 2, 1919.

ihr sozialethisches Verhalten bestimmend wurden und die Distanz zur politischen Realität der Weimarer Republik befestigten: die restaurative Bewegung, wie sie in der Deutschnationalen Volkspartei verkörpert war, und die sogenannte „dialektische Theologie", die in sozialethischer Hinsicht so weitgehende Restriktionen vornahm, daß dies einem sozialethischen Indifferentismus gleichkam und die die Distanz zu jeder kulturellen Wirklichkeit theologisch-systematisch in polemischer Wendung gegen den „Kulturprotestantismus" zu begründen suchte.

Neben der von rein kirchlichem Interesse geleiteten Befürwortung der nichtsozialistischen Parteien stand jene parteipolitische Propaganda im kirchlichen Raum, die ganz bewußt die konservativen und monarchischen Werte der vergangenen Epoche hervorkehrte und für sie eintrat. In der Sonntagsblatt- und Gemeindeblattpresse, das muß beachtet werden, findet sich bis auf wenige Ausnahmen die Beschränkung auf die mit kirchlichen und religiösen Gründen motivierte Empfehlung der „bürgerlichen" Parteien. Ausgesprochen parteilich dagegen nahmen zu den Wahlen die an kirchenpolitische Richtungen gebundenen Kirchenzeitungen Stellung, so die „Reformation", die sich in den Dienst der DNVP stellte, und die von Otto Baumgarten geleitete „Evangelische Freiheit", die sich für die DDP einsetzte.

Das Ergebnis der Wahl zur Nationalversammlung war für die evangelische Kirche eine Enttäuschung. Die „Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" sah in ihm nur noch eine Bestätigung der Tatsache, daß die Hoffnung, die Kirche werde mit Gewinn aus dem Kriege hervorgehen, sich „als ein Fehlschlag ersten Ranges erwiesen" habe: „Wer noch zweifeln wollte, sehe sich die letzten Wahlen an; sie geben ein deutliches Bild, wie man im deutschen Volk denkt. Das Zentrum konnte seine Leute noch einigermaßen halten. Aber das evangelische Volk entschied sich in überwältigender Mehrheit für die Unkirchlichen, ja Kirchenfeindlichen; man wählte für die Sozialdemokratie, also gerade für die Partei, die soeben am rücksichtslosesten gegen die Kirche gehandelt hatte[154])."

Damit war das Ergebnis der Wahlen zutreffend gekennzeichnet. Die Stimmen für die konservativ-nationale Rechte waren von nahezu 30 Prozent bei der Reichstagswahl des Jahres 1912 auf 14,7 Prozent gesunken. Dagegen erzielen die Parteien der Reichstagsmehrheit einen erheblichen Stimmenzuwachs. Obwohl das Zentrum in den Industriegebieten einen Teil seiner Wähler an die Sozialdemokratie verlor, konnte es im ganzen ein Anwachsen von 16,7 auf 19,7 Prozent verbuchen. Die Deutsche Demokratische Partei erzielte 18,5 Prozent gegenüber 13,1 Prozent der liberalen Parteien bei der Wahl von 1912. Am stärksten nahmen die Sozialdemokraten, jetzt gespalten in Unabhängige und Mehrheitssozialdemokraten, zu: ihr Stimmenanteil wuchs von 34,9 auf 45,5 Prozent an. Der Blick auf eine Konfessionskarte lehrt, daß diese Zunahme an

[154]) AELKZ 32, 1919.

sozialistischen Wählern in der Hauptsache in rein oder vorwiegend protestantischen Gebieten stattfand[155]). Dabei war ihnen der Einbruch in die bisher von den Konservativen beherrschten Provinzen Ostpreußen und Pommern gelungen. So konnten die sozialistischen Parteien in den Wahlkreisen, die über 80 Prozent protestantischen Bevölkerungsanteil aufwiesen, bis zu 65 Prozent der Stimmen auf sich vereinigen, während im Vergleich dazu in den Gebieten mit 75 Prozent und mehr katholischer Bevölkerung der Prozentsatz sozialdemokratischer Wähler zwischen 22 und 37 Prozent lag.

In dieser politischen Tatsache lag ein Appell an die evangelische Kirche, den sie in der falschen Weise verstanden hat. Friedrich *Thimme*, Direktor der Bibliothek des Herrenhauses, hat diesen Appell in seinem Aufsatz „Das Verhältnis der revolutionären Gewalten zur Religion und den Kirchen" in dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Revolution und Kirche"[156]) ausgesprochen: „Die Kirche muß es sich klarmachen, daß sie durch ihre enge, viel zu enge Verbindung mit den herrschenden Klassen in Staat und Gesellschaft, die noch in dem Kriege sinnfällig zutage getreten ist, das Vertrauen der breiten sozialistischen Massen verloren hat und verlieren mußte, und sie wird nunmehr alles aufzubieten haben, dieses Vertrauen zurückzugewinnen, indem sie sich im ureigensten Interesse von ihrer einseitig staatlich-bürgerlichen Basis und Orientierung auf die Tiefe, auf den Urgrund des Volkes zurückzieht und sich bemüht, sich ganz anders als bisher in die Psyche und die Anschauungswelt auch der sozialistischen Arbeiterwelt einzuleben. Sie wird weit ernstlicher und ängstlicher Sorge zu tragen haben, daß man sie nicht von neuem mit sozial rückständigen und politisch reaktionären Parteien identifizieren könne. Schon macht sich ja wieder das Bestreben mancher Parteien geltend, die Kirche unter dem Vorgeben, ihre Interessen vorzugsweise zu vertreten, an sich zu ketten, und sie als Vorspann gegen die Sozialdemokratie zu benutzen. Es würde wahrhaft verhängnisvoll sein, wenn die Kirche solchen Lockungen folgen wollte; ganz im Gegenteil muß sie sich erinnern, daß das Christentum von Haus aus eine Religion der Armen und Bedrückten war, und sie muß mit höchstem Ernst und Eifer darangehen, die dadurch bedingte Wesensverwandtschaft mit dem Sozialismus zu vertiefen und zu verankern[157])." Wenn Thimme daneben ebenso deutlich eine Revision der sozialistischen Haltung zur Religion verlangte, so minderte es doch nicht den an die Kirche gerichteten Appell, ihre eigene Haltung zu revidieren.

Die evangelische Kirche jedoch sah sich durch das Anwachsen der sozialdemokratischen Wählerschaft veranlaßt, gerade das Gegenteil zu tun: sie stellte sich auf die Seite der „reaktionären Parteien" und bemühte sich nicht, das Vertrauen der Arbeiterschaft wiederzugewinnen.

---

[155]) Vgl. dazu die Wahlstatistik S. 180.

[156]) Friedrich Thimme, Das Verhältnis der revolutionären Gewalten zur Religion und den Kirchen, in: Revolution und Kirche. Hrsg. v. F. Thimme und F. Roloffs. Berlin 1919, S. 1—50.

[157]) a.a.O. S. 44.

b) Protestanten in den Parlamenten[158])

Betrachtet man die in die Verfassunggebende Nationalversammlung gewählten Abgeordneten auf ihre Zugehörigkeit zu den Religionsgemeinschaften hin, so ergibt sich folgendes Bild: 167 Abgeordnete gehören einer evangelischen Kirche an, 107 Abgeordnete sind Angehörige der katholischen Kirche, je einer ist altkatholisch und deutsch-katholisch. Der jüdischen Glaubensgemeinschaft gehören 9 zu, als Freireligiöse bezeichnen sich 14, während 84 Abgeordnete als Dissidenten, konfessions- oder religionslos bezeichnet werden. Von 40 Abgeordneten fehlen Angaben über die Zugehörigkeit zu einer Kirche[159]). Davon entfallen auf die einzelnen Fraktionen der Nationalversammlung:

	SPD	CVP	DDP	DNVP	DVP	USP	BBB	D.Han	fraktionslos
evangelisch	38	3	61	41	18	3		2	1
katholisch	9	87	3	1	3		4		
altkath. u. deutsch-kath.	2								
jüdisch	4		3			2			
freireligiös	13					1			
Dissidenten usw.	69		1			14			
ohne Angabe	30		7		1	2			
	165	90	75	42	22	22	4	2	1

Von den als evangelisch ausgewiesenen Abgeordneten wird man zumindest die der SPD angehörenden nicht als kirchliche Christen ansprechen dürfen. Einen deutlichen Eindruck von den evangelischen Kräften in der Nationalversammlung vermittelten die in den einzelnen Fraktionen befindlichen Theologen und kirchlichen Laien.

Bei den Wahlen zur Nationalversammlung kandidierten 39 evangelische Theologen, 17 auf den Listen der Deutschnationalen Volkspartei, 7 für die Deutsche Volkspartei, 11 für die Deutsche Demokratische Partei, je einer für das Zentrum, die Deutsch-Hannoversche Partei, den Braunschweigischen Landeswahlverband und die Deutsche Friedenspartei. Nur sieben von ihnen wurden in die Nationalversammlung gewählt, vier Deutschnationale: Oberkonsistorialrat *Költzsch*, Dresden, Reinhard *Mumm*, Gottfried *Traub* und Pfarrer *Veidt*, Frankfurt a. M.; zwei Volksparteiler: Pfarrer Julius *Assmann*, Bromberg und Pfarrer *Oertel*, Neukirch (Hunsrück); Friedrich *Naumann* bei den Deutschen Demokraten.

Nach den Theologen folgten als zweitstärkste Gruppe die Vertreter der evangelischen Arbeitervereine, von denen 10 kandidierten und 4 gewählt wurden.

[158]) S. Zusammenstellung d. ev. Theologen in den Parlamenten, Anhang, S. 237 ff.

[159]) Angaben lt. Handbuch der verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung Weimar 1919. Hrsg. vom Bureau des Reichstages. S. 120 ff.

Auf den Listen der Deutschnationalen Volkspartei kandidierten 9, für die Deutsche Volkspartei einer; sämtliche gewählten Arbeitervertreter gehörten der deutschnationalen Fraktion an: Franz *Behrens*, Vorsitzender des Zentralverbandes der Forst-, Land- und Weinbergsarbeiter Deutschlands, Generalsekretär und Zentralvorstandsmitglied des Gewerkvereins christlicher Bergarbeiter Deutschlands, stellvertretender Vorsitzender des Gesamtverbandes der christlichen Gewerkschaften, Vorsitzender des Gesamtverbands Deutscher Krankenkassen; Wilhelm *Koch*, Leiter des Zentralverbands deutscher Militärhandwerker und Arbeiter, Mitglied des Ausschusses des Gesamtverbands evangelischer Arbeitervereine Deutschlands und des Ausschusses des Gesamtverbands der christlichen Gewerkschaften; Wilhelm *Wallbaum*, Generalsekretär des Gesamtverbands evangelischer Arbeitervereine, Vorstandsmitglied des christlich-nationalen Land-, Forst- und Weinbergsarbeiter-Verbands, der Freien kirchlich-sozialen Konferenz und des Deutsch-Evangelischen Volksbundes; Margarete *Behm*, Hauptvorsitzende des Gewerkvereins der Heimarbeiterinnen Deutschlands, Vorstandsmitglied des Gesamtverbands der christlichen Gewerkschaften und des Deutsch-evangelischen Frauenbundes.

Die dritte Gruppe bildeten kirchlich gesinnte Laien, von denen ein Teil später im Dresdener Kirchentag vertreten war. Es waren 9 Kandidaten, die sich für ein Parlamentsmandat bewarben, 4 auf den Listen der Deutschnationalen Volkspartei und der Deutschen Demokratischen Partei und 3 auf den Listen der Zentrumspartei. Zu einem Parlamentsmandat gelangten 4 von ihnen: Geheimrat Prof. Wilhelm *Kahl*, Deutsche Volkspartei, Mitbegründer des „Berliner Volkskirchenbundes 1918", bei den Demokraten Prof. Dr. Walter *Schücking*, Marburg, der dem Kreis der Christlichen Welt nahestand, bei der Bayrischen Volkspartei (Zentrum) Joh. Richter, Landau und Alexander Schneider, Nürnberg.

Auch in den einzelnen Landesparlamenten waren eine Anzahl von Theologen und kirchlichen Laien vertreten. In Preußen waren dies: in der deutschnationalen Fraktion die Superintendenten *Blau*, *Bronisch*, *Klingemann*, *Reinhard* und die Pfarrer *Koch* und *Ritter*; in der Fraktion der DVP: Pfr. *Assmann*; in der demokratischen Fraktion: *Otto*, *Rade* und *Troeltsch*; dazu ein Deutsch-Hannoveraner, Pfr. *Prelle*. In Bayern waren Prof. *Strathmann* (DNVP) und Frhr. *von Pechmann* (BVP) in den Landtag gewählt worden. Im sächsischen Parlament gehörte Prof. *Rendtorff* der deutschnationalen Fraktion an. Je drei Kirchenmänner gehörten in Württemberg der deutschnationalen und der deutsch-demokratischen Fraktion zu: der ehemalige Theologe *Beisswenger*, Pfarrer *Wurm* und Prof. *v. Wurster* (Deutschnational); Stadtpfr. *Essenwein*, Regierungsdirektor *v. Hieber* und Pfr. *Lamparter* (Demokraten). Dazu kamen zwei ehemalige Theologen, die der Sozialdemokratischen Partei angehörten: die Professoren Sackmann und Herrmann. In den hessischen Landtag waren Prof. D. *Diehl* (DNVP) und Prof. D. *Eck* (DDP) gewählt worden. In der Badischen verfassunggebenden Nationalversammlung waren Pfr. W. A. *Karl* und der Geh. Oberkirchenrat Th. Friedrich

Mayer deutschnationale Abgeordnete (Mayer war Fraktionsvorstand); Pfr. *Fehn*, Prof. Dr. Eberhard *Gothein*, Nationalökonom und Verfasser von Schriften über die Zeit der Gegenreformation, und Dekan Friedrich *Holdermann* gehörten der Fraktion der Deutschen Demokratischen Partei an. Ferner waren in das Parlament von Sachsen-Altenburg Pfr. *Hammer* (DNVP), in das Braunschweigische Parlament Pastor *Keck* (DDP), in Anhalt Pfr. *Baumecker* (DDP), in Lippe Generalsuperintendent *Wessel* (DNVP) und in Lübeck Pfr. *Kanitz* (Bürgerschaft) gewählt worden.

Die Anzahl und entsprechend das Gewicht dieser 50 in den Parlamenten vertretenen evangelischen Männer und Frauen entsprach nicht den Wünschen und Erwartungen der evangelischen Organisationen, die sich vor der Wahl um eine Beeinflussung der Parteien bemüht hatten. Es sollte sich aber zeigen, daß es bei der speziellen gesetzgeberischen Arbeit, vor allem in der Nationalversammlung, weniger auf die Zahl als auf die Fähigkeiten und die Autorität der wenigen evangelischen Abgeordneten ankam. Es galt in der die Kirche betreffenden gesetzgeberischen Arbeit der Nationalversammlung in Weimar, gegen die Auffassung der Sozialdemokraten, die die Ausübung des Glaubens zu einer Privatsache des Einzelnen machen wollten, eine dem Wesen der Kirche und dem neuen Staat entsprechende Lösung zu finden. Dies war um so mehr eine geschichtliche Aufgabe der wenigen „Fachmänner" in der Nationalversammlung — Friedrich *Naumann*, Wilhelm *Kahl*, Reinhard *Mumm*, Gottfried *Traub* und des dazu als Reichskommissar für Kirchen- und Schulfragen nach Weimar berufenen *Harnack*; auch Martin *Rade* nahm für einige Zeit an den Ausschußberatungen über die Kirchenfragen teil[160])—, als nicht nur vom sozialdemokratischen Standpunkt aus kein Weg zu einer positiven Lösung gefunden werden konnte, sondern auch die Kirchenleitungen keine einheitliche Vorstellungen über die künftige Stellung der Kirche besaßen. „Es wurde Naumanns Aufgabe, die Sozialdemokratie zu gewinnen, daß sie die Kirche größer sehe als einen privaten Verein[161])." Fast noch schwieriger war es, die bisherige Vorstellung der Kirche über ihr Verhältnis zum Staat in neue Bahnen zu leiten, ohne dabei parteipolitische oder einseitig kirchenpolitische Gesichtspunkte unterfließen zu lassen. Dies war bei so unterschiedlicher politischer und kirchlicher Herkunft Mumms, Traubs und Naumanns eine Gefahr, und manche Gegensätze mußten ausgestanden werden. Das Ergebnis der parlamentarischen Behandlung der Kirchenfrage brachte schließlich dank Naumanns erfolgreichen Bemühens die Sozialdemokratie zu einer Anerkennung des öffentlich-rechtlichen Status der Kirche. Das war für die evangelische Kirche eine Überraschung; die Kirchenparagraphen der Verfassung brachten ihr mehr, als sie zu hoffen gewagt hatte.

---

[160]) Johannes Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 266.

[161]) Th. Heuß, Friedrich Naumann, S. 624.

VI.

Protestantismus und Sozialismus

1. Die politisch-weltanschauliche Auseinandersetzung

Eine große Zahl von Schriften über das Verhältnis von Christentum und Sozialismus rief die Revolution hervor, in denen in aktueller Weise versucht wurde, die Fragen, die dieses alte Thema aufwarf, für die Gegenwart neu zu beantworten. Denn neben die Auseinandersetzung über die Kirchenfrage trat mit neuer Eindringlichkeit die Frage, wie sich die Kirche und der einzelne Christ zur Sozialdemokratie, die nun Regierungspartei geworden war, zur sozialistischen Bewegung und zum sozialistischen Ideengut zu verhalten hätte. Es war dies das aus dem Empfinden der Unzulänglichkeit bisheriger Antworten geborene Bemühen, vor allem Idee und Erscheinungsform des Sozialismus gründlicher zu verstehen. Die Abstufungen, Unterschiede, Gegensätze innerhalb des Sozialismus verwirrten manchen Betrachter und ließen ihn die Sozialdemokratie als einen Proteus erscheinen, „der sich nicht packen läßt, sich immer wandelt und eben deshalb immer feindlich bleibt“[1]). Sich gegenseitig ausschließend, so schien es, standen national Denkende und „Vaterlandslose“, Religionsgegner und religiös Empfängliche und Suchende in dieser Bewegung nebeneinander. Gab es überhaupt einen einheitlichen Wesenskern, etwas, das bei aller Vielgestaltigkeit gleich blieb? Bestanden Anzeichen dafür, daß die Sozialdemokratie ihre Religionsfeindschaft überwinden würde? War zu hoffen, daß sie einmal nicht mehr Klassenkampfpartei sein, nicht mehr Parteisozialismus verfechten werde? Gab es schließlich eine Brücke und Verbindung zwischen christlichem Geist und sozialistischem Gedankengut? Mit solchen Fragen wurde der Proteus Sozialismus zu fassen gesucht.

Die Antworten, die auf diese Fragen gegeben wurden, waren in den meisten Fällen keine Revision des bisher negativen Urteils; sie kamen gerade angesichts der Revolution und ihrer Begleitumstände zu dem Schluß, daß „ein scharfer Kampf gegen die Sozialdemokratie, ihre Irrtümer, Gewalttätigkeit und das furchtbare Unrecht, das sie am Deutschen Reich mit ihrer jahrzehntelangen Verhetzung und schließlich mit der Revolution begangen hat“, geführt werden müsse[2]). Und wenn dieser politische Kampf auch die Sache der Parteien war, so wurde es doch als Aufgabe der Kirche angesehen, die weltanschaulichen Grund-

[1]) KJB 1920, S. 2.

[2]) a.a.O. S. 20 f.

lagen der Sozialdemokratie zu bekämpfen und die christliche Gegenposition deutlich zu machen.

Was solcher Betrachtungsweise als das Herz der sozialistischen Bewegung galt, als „das Bleibende in all den verschiedenen und oft stark wechselnden Erscheinungen, die die Sozialdemokratie bietet", und was die sozialistischen Ideen als „afterreligiös" erscheinen ließ, war — nicht anders als zur Zeit Wicherns — der Wille des Proletariats zur „Selbstbefreiung". „Der christliche Sozialismus hat immer nur die Hebung des Proletariats, die Förderung seiner Interessen, die Besserung seiner Lage gesucht. Er ging nie auf die Selbstbefreiung des Proletariats. Er war nie Klassenkampfbewegung im vollen Sinne des Wortes[3])." Dagegen waren Weg und Ziel des Sozialismus auch für die patriarchalischen Evangelisch-Sozialen nicht nur durch die Unbotmäßigkeit gegenüber der bestehenden politischen Ordnung, sondern damit auch gegen das 4. Gebot des Dekalogs belastet[4]). Denn „Selbstbefreiung" galt als Ungehorsam gegen die Obrigkeit und zugleich als der hybride Versuch, Heil zu erlangen und zu einer Freiheit zu gelangen, die allein Gott geben könne. Der Selbstbefreiung wurde genauso wie der Selbstrechtfertigung im Bereich des Religiösen das „sola fide" und „sola gratia" entgegengestellt. „Der Mann, der nie Gewalt angerührt hat, steht nicht auf der Seite derer, die die Eroberung der politischen Gewalt mit allen Mitteln betreiben. Der Mann, der Gott diente und von ihm das tägliche Brot erwartete und wußte, daß denen, die Gottes Reich suchen, ‚solches alles zufallen wird', steht nicht auf der Seite derer, die den Menschen lediglich auf sich selbst und die Organisation seiner Klassengenosssen stellen und ihm ‚die verdammte Zufriedenheit' abzugewöhnen für eine Hauptaufgabe ansehen[5])."

Dies war die Einstellung, die den Antworten vor allem des Luthertums zugrunde lag und in ihnen mehr oder weniger klar zum Ausdruck kam. Das Hauptgewicht war dabei auf den „dogmatischen" Charakter der sozialistischen „Lehre" gelegt worden. Das war auch der Fall in der Vorlesung Hans von *Schuberts* in in der Zeit des Kriegsendes und der Revolution über die religiös-kirchliche Lage[6]) und in seiner knappen, wesentlich auf die Auseinandersetzung mit Karl Kautsky beschränkten Schrift „Christentum und Kommunismus"[7]). Auch er empfand die tiefe weltanschauliche Kluft, die die Sozialdemokratie, die von der Kirche fordere, keine Klassenreligion mehr zu sein, und ihrerseits ihren klassensozialisti-

---

[3]) a.a.O. S. 11 f.

[4]) Niebergall wies nach der Revolution nachdrücklich darauf hin, daß „mit dem alten Regiment ... jeder Rest von patriarchalischem Geist, wie er in der Erklärung des 4. Gebots noch immer mitsprach, seine Rechtfertigung" verliere (EF Juni 1919).

[5]) KJB 1920, S. 28.

[6]) Hans v. Schubert, Unsere religiös-kirchliche Lage in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Ein Vortrag während Weltkrieg und Revolution. Tübingen 1920.

[7]) Tübingen 1919, bes. S. 25 ff.

schen Habitus nicht abzustreifen gedenke, vom Christentum trennte. Wohl könne sich die „Volkskirche mit volkssozialistischen Gedanken, aber nicht mit klassensozialistischen befreunden"; weil „hinter diesem Klassensozialismus ein Dogma stehe, ein Glaube, eine Weltanschauung, die eben jenen Klassensozialismus zu einer förmlichen Klassenreligion und, sofern diese Klasse jetzt den Staat beherrscht, zu einer Klassenstaatsreligion macht, wird es letztlich darauf ankommen, ob diese Weltanschauung oder die christliche siegt"[8]).

Dem Fragenkomplex „Sozialismus und Christentum" war eine 1919 beginnende Schriftenreihe „Christentum und soziale Frage" gewidmet, die Georg *Merz* mit dem Thema „Religiöse Ansätze im modernen Sozialismus" eröffnete. Dem folgten von Friedrich *Rittelmeyer*: „Zur innersten Politik" und Friedrich *Heiler*: „Jesus und der Sozialismus". Schon in der Themenstellung kündigt sich eine offenere, undogmatische Haltung an. Die Polemik gegen den Sozialismus und seine parteipolitischen Erscheinungsformen fehlt, wie überhaupt eine Distanz zu den gesellschaftlichen Wirklichkeiten vorherrscht. Das fällt am deutlichsten bei Rittelmeyer auf, der sich — ähnlich wie der ihm in manchem geistesverwandte Christoph *Schrempf* in seinen Anfang 1919 gehaltenen Reden[9]) — aus der ihn abstoßenden politischen Wirklichkeit zurückzog und den Kern des politischen und sozialen Problems mit einem Appell an das innerste Wesen des Einzelnen zu treffen glaubte. „Innerste Politik" und innerstes, wahres Menschsein war ihm das gleiche. Rittelmeyer, der die Landeskirche verließ und zur Anthroposophie ging, stand seinem ganzen Wesen nach auf der Seite der Revolution, war religiöser Revolutionär wie auch Schrempf, ein Revolutionär der Seele. Darin war er denen verwandt, bei denen Georg Merz „religiöse Ansatzpunkte im modernen Sozialismus" fand: den Arbeiterdichtern, die ebenfalls die Schranken des Doktrinarismus durchbrachen und zum Menschlichen vorzudringen suchten.

Merz hob in seiner Schrift die Erscheinungen heraus, die dazu geeignet waren, das weitverbreitete Bild von der atheistischen, religions- und kirchenfeindlichen Sozialdemokratie zu korrigieren. Waren es auch Namen von Außenseitern in der sozialdemokratischen Partei, die er nannte, so ist doch seine ganze Schrift von der Hoffnung getragen, daß diese religiösen Ansätze in der Sozialdemokratie immer mehr zur Geltung kommen würden und daß die evangelische Kirche dadurch veranlaßt würde, ihr Verhalten zu dieser Partei zu ändern. An die kirchliche Verkündigung stellte er die Frage: „Soll unsere Verkündigung darauf gerichtet sein, der Seele des Einzelnen Trost zu bringen in Sündenqual und Seelen-

---

[8]) H. v. Schubert, Unsere religiös-kirchliche Lage . . ., S. 174 f.

[9]) Christoph Schrempf, Aus der Zeit — für die Zeit. Sieben Reden. Stuttgart 1919; Rittelmeyer konnte wohl sagen: „Christus kommt nicht nur zu anderer Zeit als wir wähnen, sondern auch in anderer Gestalt und von anderer Seite. Heute kommt er in der Verhüllung des Sozialismus", doch blieb daneben und darüber die Enthaltung von der Parteipolitik herrschend.

schmerz, Frieden im Kampf der Welt, Ruhe inmitten des Erdgetümmels, oder sollen wir Menschen wecken, die dafür einstehen, daß Gottes Reich wächst und zunimmt, daß Gottes Name geheiligt werde in allen seinen Geschöpfen und allen deren Werken[10]) ?"

In der Reich-Gottes-Predigt sah er einen Zugang zu den religiös aufgeschlossenen Sozialisten, deren Vorhandensein es ihm als „Unwahrhaftigkeit" erscheinen ließ, „von der Gottlosigkeit der Sozialdemokratie schlechthin zu reden". Eher noch ließ Merz das sozialistische Mißtrauen gelten, das hervorgerufen worden war durch die Parteinahme evangelischer Pfarrer für die „bürgerlichen" Parteien, womit die Kirche aufs neue in den Verdacht käme, das sozialistische Gesellschaftsprogramm als unchristlich zu verdächtigen. Er empfahl, daß sich die Pfarrer grundsätzlich von der Parteipolitik fernhielten, daß sie aber, dem Vorbild Friedrich *Siegmund-Schultzes* folgend, „zum Proletariat" gingen[11]). Eine innerliche, menschliche Nähe, nicht zur Partei, nicht zum Programm, wohl aber zu den von der Kirche verkannten, suchenden Menschen klingt aus der Schrift von Merz. Feindschaft, Haß, Mißtrauen findet man in ihr nicht, dafür aber eine optimistische, gemessen an der Wirklichkeit der sozialistischen Parteien zu optimistische, gleichwohl vom Vertrauen auf die Kraft des Geistes der Liebe getragene Beurteilung des Sozialismus. Was in der Schriftenreihe „Christentum und soziale Frage" geschrieben wurde, war, über das Intellektuelle, die Analyse, den Vergleich, die ethische Darlegung hinausgehend, ein Zeichen sozialer Gesinnung und Haltung, aber doch keine Begeisterung für die sozialistischen Gesellschaftsideale.

Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhang ein Aufsatz von Heinrich *Hermelink* über den „Geist des deutschen Bolschewismus" bleiben, der in der „Christlichen Welt" erschien[12]). Ein kleines Meisterstück klarer Analyse der Entwicklung des Sozialismus während des Krieges, überragt er, auch wenn der Verfasser eingangs auf die „Anspruchslosigkeit seines nichtfachmännischen Standpunktes" hinweist, das meiste, was in kirchlichen Publikationen zu diesem Thema gesagt wurde. Hermelink untersucht darin die Triebkräfte des Linkssozialismus, der nach russischem Vorbild die Revolution zu revolutionieren suchte, im Gegensatz zu den Mehrheitssozialdemokraten, die „keineswegs entzückt" waren von den spartakistischen Arbeiterräten neben ihnen, und sich „um die politische und demokratische Gestaltung der amorphen, sozialen Revolution" bemühten. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß es keinen allen sozialistischen Erscheinungen gemeinsamen Wesensgehalt gibt. Im Gegensatz zur Mehrheitssozialdemokratie erkennt er im Kommunismus, der die Diktatur des Proletariats errichten wollte, eine politische Kraft, die sich gegen die Bour-

[10]) Georg Merz, Religiöse Ansätze im modernen Sozialismus, S. 23 f.

[11]) a.a.O. S. 25 f., 33.

[12]) CW 24 und 25, 1919.

geoisie, die Demokratie und jedes Staatswesen richtete, die alle als kapitalistisch zerschmettert werden müßten. „Der Bolschewismus", so schreibt er, „ist die Liquidation und zugleich die Fortsetzung des Weltkrieges." Eine Triebkraft dafür sieht er in der „Enttäuschung über den mangelhaften Ertrag der Revolution", darin, daß sich die „goldenen Berge nicht einstellten", die die vulgäre sozialistische Revolutionstheorie versprochen hatte. „Doch kann man die Erfahrung machen, daß diese enttäuschten Alten dank ihrer politischen und gewerkschaftlichen Erziehung sich viel eher in die Resignation ‚ökumenischer Einsicht' zurückfinden würden — wenn sie nicht immer wieder aufgestachelt würden von der jungen Garde . . ."

Schätzt Hermelink so das auf die Gewinnung einer staatlichen Ordnung gerichtete Streben der Mehrheitssozialisten seiner Bedeutung nach hoch ein, so findet er doch auch im Spartakismus, dem „deutschen Bolschewismus", einen großen geistigen Impuls. Für das Verhalten der Kirche folgert er daraus: „Wir erleben hier einen Prozeß der Vergeistigung sowohl der mechanisierten Fabrikarbeit als auch der im Materialismus versunkenen, sozialistischen Bewegung. Der Ruf nach dem *neuen Menschen* . . . ist gerade für unsere volkskirchliche Aufgabe in der Gegenwart außerordentlich bezeichnend und wichtig." Das aber bedeutete für Hermelink kein kampfloses Verhalten zum Bolschewismus, nur sollte der Kampf, den er gegen diesen geführt wissen wollte, nicht in einer abwehrenden Bekämpfung seiner politischen Gestalt und seiner die natürlichen sozialen Grundgebilde umstürzenden Theorie bestehen, sondern in vorbildhafter, in den natürlichen Ordnungen verwurzelter Arbeit: „Insbesondere wird gegenüber der einseitigen Heraushebung des Kommunismus die Staatsgesinnung im Zusammenhang mit den großen internationalen Gedankenkomplexen neu zu erarbeiten sein. Deshalb haben wir dahin zu wirken, daß jeder aus seiner Tagesaufgabe und seinem Standpunkt heraus um eine innere Auseinandersetzung mit den großen Ideen eines echten Sozialismus und Pazifismus sich mühe. Am Christentum wird er dabei nicht vorbeikommen."

Es darf nicht übersehen werden, daß solche Stimmen, wie die der Schriftenreihe „Christentum und soziale Frage" und die Hermelinks die Ansichten nur eines kleinen Teils des deutschen Protestantismus widerspiegeln und daß sich demgegenüber die Mehrheit des Protestantismus, festhaltend an dem konservativ-nationalen Sozial- und Staatsgedanken und an der pessimistischen Lebens- und Menschenanschauung, ablehnend verhielt. Noch stärker war diese Ablehnung gegen die Protestanten, die sich ganz offen nicht nur zu den Ideen des Sozialismus bekannten, sondern auch zu seinen politischen Organisationen, die das, was Merz, Rittelmeyer und Hermelink an praktischem Verhalten für erforderlich hielten, dadurch in die Wirklichkeit umzusetzen gedachten, daß sie im wahrsten Sinne des Wortes zum Proletariat und mit dem Proletariat gingen.

2. Die Anfänge des Religiösen Sozialismus nach dem Kriege bis zur Tambacher Konferenz

Wenn man auf die Anfänge der religiös-sozialen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg sieht, so muß man zunächst das geistige und politische Klima berücksichtigen, das der Krieg hervorgerufen hatte. Denn so sehr auch die mit der Revolution offenkundig gewordene „tiefe Kluft zwischen der kulturellen Revolution und der religiösen Tradition" und die bolschewistische Revolution in Rußland den unmittelbaren Anstoß zu dieser Bewegung gaben[13]), so hat doch die Revolution nur einem längst angestauten, von verschiedenen Seiten her gespeisten Strom den Weg freigegeben. Aber es ist nur bedingt richtig, wenn Paul Althaus[14]) meint, diese Bewegung sei nicht erst durch „Kriegs- und Revolutionspsychose" aufgekommen. Denn sieht man die religiös-sozialistische Bewegung in einem größeren Zusammenhang als dem mit dem politischen und ökonomischen Sozialismus, zu dem ja schon vor dem Kriege Protestanten in Beziehung getreten waren und damit dargelegt hatten, daß freimütiges und ursprüngliches Christentum für die Proletarier nicht nur Trost bereit hielte, sondern auch tätige Hilfe: so zeigt sich, daß bis auf die Gestalt Christoph *Blumhardts* im deutschen Protestantismus die Elemente fehlten, die für den religiösen Sozialismus nach dem Kriege charakteristisch waren.

Bezeichnend dafür war der Gegensatz der deutschen „Evangelisch-Sozialen" zu den Schweizer „Religiös-Sozialen". Die Diskussion, die beide vor dem Kriege im Anschluß an die Versammlung der Freunde der „Christlichen Welt" 1912 miteinander führten[15]), verrät eine tiefe, grundsätzliche Verschiedenheit in der ganzen theologischen Denkweise.

„Nicht religiöser Individualismus, sondern Reichgottesglaube", so formulierte Peter Barth für die Schweizer, die es als Reformierte für ihre Aufgaben hielten, die Welt nach Gottes Willen zu einer „Stätte der Offenbarung der Gerechtigkeit und damit der Herrlichkeit Gottes" gestalten zu helfen. „Dieser soziale Glaube ..., dieser Glaube an das zu uns kommende Gottesreich wird heute wieder immer klarer unser Glaube ... Darum muß alles verschwinden, was der Gerechtigkeit Gottes, was dem Reiche der Bruderliebe unter den Menschen entgegensteht. Von da aus ergibt sich die Notwendigkeit und ergeben sich die Direktiven für die Stellungnahme des Christen im öffentlichen, sozialen und politischen Leben der Gegenwart." Den Weg zur Gerechtigkeit Gottes und das Verlangen danach fanden sie in Programm und Sehnen der Sozialisten. Um des Zieles willen und weil sie in der sozialistischen Bewegung „etwas von dem Odem des lebendigen Gottes" zu spüren glaubten, fanden sie für die Arbeiterbewegung „vor aller Kritik ein aus der Gewißheit Gottes stammendes Ja!". „Sicher ist,

---

[13]) Paul Tillich, Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit. Stuttgart 1950, S. 91.

[14]) Paul Althaus, Religiöser Sozialismus, Gütersloh, 1921, S. 13.

[15]) Joh. Rathje, Ms. Blatt 906 ff. zum Folgenden.

daß Christentum und Sozialismus . . . sich aus ihrer jetzigen Erscheinungsform heraus in einer neuen Einheit finden werden, sobald das Christentum selber wieder die gewissenschärfende soziale Macht wird, sobald diejenigen, die vom Sozialismus herkommen, in den Christen Menschen finden, die für dieselben Menschheitsziele unbedingt, ja noch mit festerem Glauben eintreten . . . Die Kirche Christi ist da, wo die Menschheit in der Welt dem Gottesreich entgegengeht."

Wie anders waren dagegen die deutschen „Evangelisch-Sozialen", für die Pfarrer Rudolf *Schubring* antwortete, indem er gerade das „individualistische Prinzip" hervorkehrte: „Wir kämpfen um des Christentums willen gegen viele einzelne Schäden des Kapitalismus an, aber wir sagen nicht: das Christentum gebietet die sozialistische Ordnung. Was uns Anhängern einer auf dem Prinzip der Konkurrenz beruhenden Gesellschaftsordnung nottut, ist prophetischer Geist von der Kraft der Schweizer, der aber nicht den Sozialismus und den wirtschaftlichen Frieden verkündet, sondern den Geist der Liebe und der Kraft, um den Wettkampf zu beleben und in rechte Bahnen zu lenken. Die Kirche dieses Geistes wird auch nicht etwa zur feilen Dienerin des Kapitalismus werden, sondern mit Ernst betonen, daß das Ringen und Streben der Stände sittlich wertvoll ist und zum Aufbau des Reiches Gottes gehört, und daß es deshalb widersittlich ist, dem einen Stand die Hände zu knebeln, wie es im Kampf gegen die Arbeiterbewegung sooft versucht wird." Das ist die Gesinnungsethik des liberalen und optimistischen Luthertums der wilhelminischen Epoche, die Leonhard Ragaz dazu verleitete, das harte Wort auszusprechen, die deutschen Kirchen seien die des „Antichrist"[16]).

Daß nicht alle Evangelisch-Sozialen so entschieden wie Schubring die Gedanken der Schweizer ablehnten, zeigte der Diskussionsbeitrag von Emil *Fuchs*, nach dem Kriege einer der Führer der religiösen Sozialisten in Deutschland. Er glaubte, die Schweizer würden über die deutschen Evangelisch-Sozialen anders urteilen, wenn sie sie genauer kennten. Für jene sei „der Sozialismus noch ein Stück ideeller Zukunftserwartung: Reich Gottes", während er für die deutschen Evangelisch-Sozialen bereits „eine sehr reale Gegenwartsmacht" sei. Im Gegensatz zu den Schweizern erwartete Fuchs die Neugestaltung des Wirtschaftslebens nicht „als eine Erlösung von den zermalmenden Einflüssen kapitalistischer Wirkungsweise, sondern als die Konsequenz dieser menschenzermalmenden Macht". . . Daß Fuchs mit dieser Ansicht der „orthodoxen" marxistischen Lehre vom automatischen Ablauf des ökonomischen Prozesses der kapitalistischen Wirtschaft und der Geschichte um vieles näher stand als die Schweizer, machen die Folgerungen deutlich, die er daraus zog: „Die Folge davon ist, daß wir außerstande sind, diese Entwicklung zu beschleunigen. Wir sind manchmal fast in der Stimmung, sie hemmen zu wollen, damit wir Zeit gewinnen, die Menschen innerlich für die neuen Anforderungen zu rüsten." Von dieser erzieherischen Aufgabe,

[16]) Leonhard Ragaz, Mein Weg. I, S. 358.

„die Seelen ins Neue zu stimmen und doch mit der alten Kraftquelle christlicher Religion und Sittlichkeit in Fühlung zu halten", war nach der Ansicht von Fuchs die evangelisch-soziale Bewegung völlig ausgefüllt, ja sie bangte, ob sie diese große Aufgabe bewältigen könnte bis zum Eintreffen des Neuen. Mit den Schweizern war er sich darin einig, daß die sozialen und wirtschaftlichen Mißstände beseitigt werden müßten, „ob durch den Kapitalismus oder unter Überwindung des Kapitalismus zum Sozialismus, ist einerlei". Er glaubte sich auch mit ihnen einig, wenn er die Stimmung, die Entwicklung hemmen zu wollen, ansah als ein Ausweichen vor der „Härte, mit der sich die Verwirklichung sozialer Neugestaltung vollzieht", „die uns erst recht unfähig macht, der Zukunftsgestaltung gerecht zu werden".

War dies aber wirklich eine Übereinstimmung? Konnten ihn die Schweizer mit Recht als im wesentlichen einen der Ihren betrachten? Im praktischen Verhalten, im grundsätzlichen Ziel, im Hinnehmen der unvermeidlichen „Härte" näherte sich Fuchs den Schweizern zwar, aber die andere Verteilung der Gewichte verrät doch seine lutherische Herkunft. Und darin stand er doch Leuten wie Rudolf Schubring näher als den reformierten Schweizern. Für ihn, der den Geschichtsprozeß als unbeeinflußbar betrachtete, bestand die Aufgabe nur darin, die einzelnen, die Individuen, gesinnungsmäßig zu rüsten, damit sie als Christen tüchtig wären für einen sozialen Zustand ohne Mißstände. Ein prophetischer Geist, wie ihn die Schweizer hatten und Schubring ihn auch für die deutschen Evangelisch-Sozialen, allerdings rein formal, wünschte, wehte hier nicht, eher waltete eine „apokalyptische" Geisteshaltung vor.

Neben der verschiedenen Betrachtungsweise des Sozialismusproblems trennte aber vor allem Schweizer und Deutsche die unterschiedliche Einstellung zu den Fragen des Krieges und des Pazifismus[17]).

Vor dem Kriege gab es im deutschen kirchlichen Protestantismus noch kaum das Gefühl, in einer übersättigten, flach gewordenen, dem Untergang geweihten, der Katharsis bedürftigen Welt zu leben. Nur einige wenige sahen dunkle, schauerliche Zeiten kommen, angewidert von der hohlen Betriebsamkeit, in der sie weder Gott noch Seele fanden, — Gläubige einer neuen Wirklichkeit, Extremisten, Expressionisten, fernab von Kirche und Christentum. Es waren zum Teil die „Revolutionäre der Seele", die Georg Merz im Sozialismus gefunden hatte. Die Jugendbewegung enthielt ein ausgeprägtes „antibourgeoises" Moment. Im Protestantismus gab es vor dem Kriege schon „volkskirchliche" Bestrebungen, die die Kirche auch für die Arbeiterschaft wieder anziehend machen sollten. Dies alles waren Erscheinungen, die sich nach dem Kriege im Religiösen Sozialismus wiederfanden. Vorher jedoch standen sie, einzeln, im Schatten des alles überragenden Nationalgedankens und der ihm assimilierten darwinistischen und nietzscheschen Kampfgedanken. Erst die Revolution und die mit ihr gekomme-

[17]) a.a.O. I, S. 371 f.

nen Ideen des radikalen Umsturzes gaben all den einzeln und für sich bestehenden Erscheinungen eine gemeinsame Richtung.

Christoph *Blumhardt*, der Apostel des Gottesreiches, hatte in den Jahren vor dem Kriege den unheimlichen Druck der bevorstehenden Katastrophe gespürt, und als der Krieg ausbrach, da nahm dieser pazifistische Mensch freudig die betrübende Zeit hin. Aber dies war eine andere Freude als die, die Kirchen und Gottesdienste füllte und auf die Größe der Nation gerichtet war und eine Katharsis der Volksgemeinschaft im Geiste des kirchlichen Christentums vom Kriege erhoffte. In Blumhardts endzeitlicher Sicht stellte der Krieg eine Vorbereitung des Gottesreiches dar: „. . . Es muß alles umgewandelt werden. Gottes Wege führen durch Gericht, und das Gericht muß Gott schaffen. Es soll eine Reinigung werden in unserer unrein gewordenen Gesellschaft, und das Wort Gottes bleibt unser Licht und Trost auch im Tode der Zeit und Kultur. Das Reich Gottes wird jetzt ernstlich vorbereitet, und ich freue mich, daß Gottes Ernst redet mit den Menschen[18])." Dieses Gefühl, daß eine Zeit der unmittelbaren Gottesnähe und zugleich eine Zeit der Zerschlagung des Gehäuses menschlicher securitas hereingebrochen sei, trat spontan mit der Revolution auf und gab den Antrieb zu schöpferischer Aktivität. Diese vollzog sich in der Hinwendung auf den Sozialismus, der als Leitstern über der neuen Epoche aufgegangen war.

Einer der Sammelpunkte des Religiösen Sozialismus war in der ersten Zeit der Schlüchterner Kreis, aus dem die „Neuwerk-Bewegung" hervorging. Die erste Äußerung dieses Kreises, die hervorgerufen worden war durch Rades Aufruf zur Bildung von Volkskirchenräten, kündigte schon die Richtung an, in der sich diese Bewegung entwickelte[19]). Am 29. März wurde in Schlüchtern eine Vereinigung gegründet, die sich nach der am 6. April zum ersten Male erschienenen Wochenzeitung „Der Christliche Demokrat" „Vereinigung der Freunde des Christlichen Demokraten" nannte. Als Führer traten hervor: Pfarrer Otto *Herpel* aus Lißberg (Oberhessen), Paul *Flemmig* und der spätere Leiter der Siedlungsgemeinschaft „Habertshof", der Lehrer Eberhard *Arnold*. Flemmig eröffnete die Zeitung mit einem kurzen, programmatischen Artikel, der die Überschrift „Christen" trug. Eingangs zitierte er die Stellen der Apostelgeschichte von der „urchristlichen Gütergemeinschaft" (Apg. 2, 42—47; 4, 32 ff.) und bekannte dann: „Seit ich dies zum ersten Male las, trage ich eine untilgbare Sehnsucht in mir." Er sah darin Vorbild, Programm und Hoffnung einer grundlegenden Neuorientierung, eines „urchristlichen" Sozialismus. In der ersten Nummer schrieben ferner Pfarrer Paul *Lieberknecht*, Hofgeismar, über das Thema „Evangelisches Friedensideal" — er hatte sich bereits Ende 1917 auf die Seite Aners und seiner Freunde gestellt — und Carola *Barth*, die die von der Revolution gebrachte „bürgerliche Gleichberechtigung der Frau" befürwortete.

[18]) Zit. nach L. Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter. 2. Aufl. 1925, S. 314 f.

[19]) S. o. S. 119 ff.

Auffällig war die schon im Titel der Zeitung angedeutete starke Hinneigung zur Demokratie, die in der ersten Zeit sogar stärker hervortrat als die sozialistische Tendenz. Herpel war Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei und warb für sie in seinem Blatt. In Nr. 2 hieß es in einem Artikel, in dem die demokratischen Programme der Linken der Paulskirchenversammlung und das der Deutschen Demokratischen Partei gegenübergestellt wurden: „Wir Demokraten sind stolz darauf, daß uns die Revolution nicht gezwungen hat, umzulernen wie manch andere Partei; das Programm, das unsere Vorfahren vor mehr als 70 Jahren aufstellten, ist auch das unsere . . ." Die Tendenz solcher Werbung war es — ähnlich der Rades und Baumgartens —, einerseits die Gefahr abzuwenden, daß der Protestantismus sich den neuen Rechtsparteien anschloß, andererseits die Zahl der „Christen" in dieser Partei zu mehren, damit „auch in der Deutschen Demokratischen Partei Verständnis und Förderung für die Fragen des Christentums und der christlichen Kirche vorhanden sind[20])". Die Verwandtschaft mit den Bestrebungen Baumgartens und Rades — dieser schrieb für die Zeitung „Briefe aus Berlin", Berichte über die politischen Geschehnisse in der Reichshauptstadt[21]) — kam auch in der Kritik zum Ausdruck, die dieselbe Richtung einschlug wie Rades Betrachtungen zum Kulturprogramm der Deutschen Demokratischen Partei in der „Hilfe"[22]). Mit dem Schlüchterner Kreis standen auch der der Deutschen Demokratischen Partei angehörende Hessische Kultusminister Dr. Reinhard *Strecker* und der Demokrat Anton *Erkelenz* in Verbindung. Die Hinneigung zur Demokratischen Partei war jedoch von recht eigenwilligen Vorstellungen bestimmt. Das läßt die Betonung der „geistigen Seite der Politik" erkennen[23]), vor allem aber das Programm der Vereinigung der Freunde des Christlichen Demokraten[24]). Darin werden als Aufgaben der Vereinigung genannt:

1. Pflege aller echten Demokratie zugrunde liegenden persönlichen Freiheit in jeder sittlich berechtigten Form und ihre Durchdringung mit dem Geiste lebendigen Christentums.
2. Energische Bekämpfung aller selbstischen Interessen durch entschiedene Vertretung der christlichen Idee vom menschlichen Brudertum und ihre Anwendung auf sämtliche menschlich-gesellschaftlichen Lebensformen.
3. Geltendmachung der Bergpredigt Jesu nicht nur für das Einzelleben, sondern auch für das Leben der Völker und ihre Politik.
4. Unterstützung aller lebensreformerischen Bestrebungen der Gegenwart, soweit sie vor der Kritik eines entschiedenen Christentums bestehen.

---

[20]) CD 6, 1919.

[21]) CD 8 u. 9, 1919.

[22]) CD 13, 1919; Die Hilfe 34, 1919.

[23]) CD 5, 1919.

[24]) Veröffentlicht in CD 3, 1919.

5. Kritik der Kultur vom christlichen und demokratischen Standpunkt aus und ihre Förderung aus der Kraft der christlichen und demokratischen Gesinnung.
6. Sammlung aller christlich-idealistischen Kreise innerhalb der Demokratie, um diese vor dem Untertauchen in die Wirtschaftsprobleme zu bewahren und sie immer fähiger zu machen für die großen Aufgaben an der Seele und dem Geiste unseres Volkes.
7. Das Bestreben, den Geist der Demokratie zunehmend zu verinnerlichen und auch von uns aus, gemäß dem oben Dargelegten, der demokratischen Arbeit erstrebenswerte Hochziele zu stecken.
8. Enge Verbindung vom Christentum und evangelischer Kirche mit der politischen Linken, um dadurch sowohl die christliche Religion wie auch die politische Linke in Zukunft vor dem großen Fehler der Vergangenheit zu bewahren, daß man nur die politische Rechte für das Christentum eintreten läßt und dadurch das Christentum zu großen Teilen in die Arme der politischen Reaktion treibt.

Die substantiellen Gedanken dieses Programms — Selbstlosigkeit, „Brudertum", soziale Verwirklichung der Bergpredigt, Lebensreform, Innerlichkeit — fallen gegenüber den zum Teil sehr vagen Worten über die Demokratie sogleich auf. Sie verdrängten schließlich auch nach kurzer Zeit die Erörterung des Problems „Demokratie". Mit der Kritik an der Deutschen Demokratischen Partei wurde die anfangs starke Hinneigung zu ihr immer schwächer. Ende Juli stellte Heinrich *Euler*, Marburg, in Nr. 12 des „Christlichen Demokraten" die Frage „War Deutschland reif zur Demokratie?" und beantwortete sie mit einem „Nein". Da aber die Rückkehr zur Monarchie ausgeschlossen sei, bleibe nur der Weg der Demokratie, diese aber müsse eine christliche Demokratie sein. War das schon eine versteckte Absage an die Demokratische Partei, so vollzog schließlich Otto *Herpel*, der als Herausgeber des Blattes den demokratischen Charakter am stärksten in den Vordergrund gestellt hatte — er verfaßte die „Demokratische Chronik" —, selbst den Bruch mit dieser Partei und trat aus. Im „Christlichen Demokraten" traten seit Ende Juni immer stärker soziale Themen in Erscheinung. Friedrich *Niebergall* schrieb über Sozialismus: „Wir sind sozial und demokratisch, warum sind wir nicht sozialdemokratisch? Wir wollen nichts davon wissen, daß nun eine Klassenherrschaft des Proletariats eintrete, wie wir früher eine des Kapitalismus gehabt haben oder noch haben. Wir wollen auch von der Internationale nichts wissen, wenn sie echt deutsch darauf hinauskommt, die anderen vor dem eigenen Volke zu achten und zu bevorzugen . . . Und endlich sind wir im strengen Gegensatz zu der materialistischen Gesinnung und der gleichen Denkweise, wie sie schier unausrottbar in der Sozialdemokratie steckt[25])." An anderer Stelle[26]) schrieb er: „Wir dienen dem Evangelium mit dem Sozialismus und dem Sozialismus mit dem Evangelium."

[25]) CD 13, 1919.
[26]) CD 19, 1919.

Entschiedener als Niebergall trat der Solinger Pfarrer Lic. Hans *Hartmann* für den Sozialismus ein. Sich selbst charakterisierte er mit den Worten: „Ich bin zur Zeit Demokrat vom linken Flügel, also radikaler." Von ihm erschien in Nr. 9 des „Christlichen Demokraten" ein Aufruf zur Bildung einer Gesinnungsgemeinschaft von Pfarrern und Theologieprofessoren[27]). Unter dem Hinweis auf *Kutters* Buch „Wir Pfarrer" schrieb Hartmann: „Wir, denen die deutsche Revolution nicht hält, was sie versprach, die statt festem Zugreifen nur Paktieren, Angst, Kleinmut sehen, wir, die wir vor allem statt Ideen und Idealen Wirtschaftsfanatismus und Lohnforderungen als allmählich bleibenden Bodensatz der Revolution finden — wir müssen alle Gleichgesinnten sammeln, ... soweit sie im Sozialismus einen Schritt zur Erfüllung der christlichen Liebesidee finden, soweit sie also den Sozialismus ‚von innen heraus' idealisieren wollen."

In diesen programmatischen Sätzen klingt eines der Grundthemen des Religiösen Sozialismus an: die Enttäuschung über das Versinken der Revolution in materiellen Fragen und Forderungen, die um so schwerer wog, als für die evangelischen Theologen, die den Sozialismus bejahten, der Sozialismus mehr war als nur eine ökonomische Bewegung; und am Verhalten zu diesem „Absinken" der Revolution in eine Lohnbewegung schieden sich zwei Hauptrichtungen des Religiösen Sozialismus. Die eine, realpolitisch und aktivistisch, ging zur Sozialdemokratie und suchte in ihr, ihre wirtschaftlichen und politischen Forderungen bejahend, sich christlich zu verwirklichen. Die andere, quietistisch und kompromißlos, wandte sich von der Politik ab, erwartete eine „kommende Revolution" und verwirklichte sich in der Abgesondertheit von aller Politik. Die eine suchte nach einem Wege, Bergpredigt-Christentum im gesellschaftlichen und politischen Leben in der Welt zu verwirklichen, die andere verwarf Parteien und Politik und wurde esoterisch. Mit diesen beiden Hauptrichtungen sollen hier die beiden Pole angedeutet sein, zwischen denen der Komplex des Religiösen Sozialismus in der Anfangszeit schwebte. Sie trafen in der Zeitung des Schlüchterner Kreises aufeinander, nachdem sich diese von der Demokratischen Partei entfernt hatte.

Neben Hans Hartmann, der nach der Veröffentlichung seines ersten Aufrufes bald auch für den Pazifismus eintrat[28]) und die kirchliche Entwicklung einer radikalen Kritik unterzog[29]), traten nun auch die beiden Mitunterzeichner jenes ersten enthusiastischen Aufrufs, Pfr. Heinrich *Schultheiß*, Gelnhaar, und Pfr. Dr.

---

[27]) Erschienen auch in CW 18, 1919.

[28]) CD 19, 1919.

[29]) CD 25, 1919: „Kommt die Kirche mit?"; 26, 1919: „Neue Kirche." In CW 9, 1919: „Die Kirche als Kampforganisation", worin die Bekämpfung der Sozialdemokratie durch die Kirche von Hartmann verurteilt wird: „Man behauptet, nicht politisch zu kämpfen und tut es doch. Nicht die Kirchenbehörden offiziell, aber das weiß doch jeder: für die Gemeinde ist der Pfarrer der Vertreter der Kirche, und was er tut, tut die Kirche. Und nun hat die evangelische Kirche wieder gezeigt, daß sie fast geschlossen gegen die Sozialdemokratie kämpft, daß sie den festen ‚bürgerlichen' Block forderte, und der demokratischen Partei, die ehrlich eine Partei der Versöhnung nach rechts und links sein will, die Ablehnung der Listenverbindung sehr übelnahm ..."

Otto *Roth*, Dortmund, hervor. Schultheiß richtete eine Kampfansage an die Satten und Müden, die „lieblosen Lippenbekenner" und dem Götzen Mammon Verfallenen, und eine Absage an die deutsche Kultur, „eine der größten Utopien, die es jemals gegeben hat". Mit aktivistischem Enthusiasmus verlangt er nach neuer, gestaltender Tat: „Der Sang des Lebens tönt aus den Taten der Suchenden, die Werke des Satten sind mit den Blumen des Todes gekränzt[30])."

Roth stellte eine Reihe von Forderungen auf, mit denen er die Christen zur Tat bewegen wollte, damit dem „reaktionären Charakter" der Landeskirchen entgegengewirkt würde. Hierbei macht sich die „Flucht" aus dem politischen Raum bemerkbar, denn die Forderungen, die Roth aufstellte, sollten in einer Gemeinschaft verwirklicht werden, „die produziert, um in der Nachfolge Jesu ihr Leben nach Gottes Willen zu gestalten". Er dachte dabei an ein Anknüpfen an die Brüdergemeinde. Als Forderungen für diese Gemeinschaft stellte er auf: Verzicht auf ein gewisses Maß an Privateigentum, Regelung des Gemeinwesens nach streng demokratischen Grundsätzen, „Verbannung aller militärischen und nationalen Propaganda sowie Ablehnung der Wehrpflicht"; „Restlose Durchführung der bodenreformerischen Grundsätze", innerbetrieblicher Sozialismus nach dem Vorbilde Ernst Abbés, Gleichberechtigung der Geschlechter, „Ablehnung jeder Üppigkeit in Lebenshaltung und Kleidung", Enthaltung von Alkohol und Tabak und Verbot des „niederen Amüsementsbetriebes" (Wirtshaus, Kino, Schundliteratur), statt dessen kulturelle und religiöse Erbauung[31]).

Hier fanden sich Elemente zusammen, die aus verschiedenen Richtungen kamen. Die Grundidee, ein Leben in der Nachfolge Jesu in einer relativ abgeschlossenen Gemeinschaft zu führen, hatte sein Vorbild in den englischen Settlements, wie überhaupt die ethischen Grundzüge typisch puritanisch sind und auf deutschem Boden, was Lebensführung und Kulturkritik betrifft, in der Jugendbewegung vertreten wurden. Bei dem deutlichen Bestreben nach Absonderung ist doch aber die Grenze zur Gesellschaft noch unscharf; das Bewußtsein, ihr anzugehören und ihr verpflichtet zu sein, drückt sich in der Ablehnung des Militärischen, der Gewalt und des Nationalen aus. Die Idee, die in diesem von Pfr. Dr. Roth entworfenen Programm zum Ausdruck kam, fand schließlich im Habertshof bei Schlüchtern seine Verwirklichung durch Marburger und Göttinger Studenten[32]). Von da aus drangen siedlerische Elemente in die bereits vor dem Kriege (1911) von Friedrich *Siegmund-Schultze* gegründete „Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost" ein[33]), eine Bewegung, die ihre Aufgabe darin sah, zum Proletariat engsten Kontakt zu finden, seine Situation kennen und verstehen zu lernen und auf dem Wege der sozialen Fürsorge ihm Hilfe zu bringen. Die pazi-

[30]) CD 25, 1919.

[31]) CD 21, 1919.

[32]) Paul Honigsheim, Romantische und religiös-mystisch verankerte Wirtschaftsgesinnungen, in: Festgabe für Lujo Brentano zum 80. Geburtstag, München u. Leipzig 1925, Bd. I, S. 280.

[33]) a.a.O. S. 287.

fistischen Ideen und die Ablehnung des Nationalismus vertrat der Berliner Pfarrer August *Bleier*, der in Berlin die „Vereinigung der Freunde von Religion und Völkerfrieden" leitete, die aus Arbeiterkreisen Zuzug erhielt und neben kirchlich Gesinnten auch Monisten und Freireligiöse aufnahm[34]).

Die Abwendung von der Demokratischen Partei, die Otto Herpel vollzog, führte ihn mitten hinein in die religiös-soziale Gedankenwelt. Zunächst wandte er sich der Jugendbewegung zu. Im „Christlichen Demokraten" erschienen seit Anfang September unter dem Titel: „Von der neuen Jugend" Darstellungen der einzelnen Jugendorganisationen, einschließlich der kommunistischen. Herpel selbst schrieb über die christliche Jugend. Er vermißte vor allem bei den akademischen Bünden (Wingolf, Schwarzburgbund, Deutsche Christliche Studentenvereinigung) den „aktivistischen Zug", das Zutrauen und den Willen „zum Umbau der Welt" nach den der Jugend eigentümlichen Idealen und stellte ihnen die Elite der freideutschen Jugend, den „Erfurter Kreis" unter der Führung von Karl Udo *Iderhoff* gegenüber, der zusammen mit Karl Backofen und Fritz Röhr die „Erfurter Führerblätter" herausgab. In Nummer 10 dieser Blätter fand sich eine von Iderhoff verfaßte „Kurze Vorrede", in der es heißt:

> „Vielleicht niemals mehr kann in der Welt, jedenfalls aber auf lange hinaus unter der Firma ‚christlich' im reinen reformatorischen Sinne . . . etwas Politisches, Soziales, Humanitäres, mit anderen Worten Tat, aus Jesu Christi Geist getan werden. Zur Zeit kann die Parole keine andere sein, gerade für uns christliche Jugend, aus der Kraft der unbedingten Lebensauffassung der Jugend — deren Erfüllung wir in dem ‚Leben' nach Johannes 17, 3 wissen — allein Taten, politische Taten tun müssen."

Dabei wird die Theologie und alles Dogmatische abgelehnt.

> „Alle Mission muß aktivistische Sozialpolitik werden, eine Sozialpolitik, die der Mechanik des Dostojewskischen Großinquisitors den Todeshauch nimmt und sie mit Christi Leben füllt[35])."

Noch deutlicher werden die sozialen und politischen Ziele dieser Jugendführer in einem Aufsatz „Jugend und Politik" von Iderhoff dargestellt, der ein rigoroses Ideal aufrichtete. Den bloßen Nützlichkeitsinteressen einzelner Gruppen und Klassen widerstrebe das starke Gemeinschaftsbewußtsein der Jugend. Darum müsse die Politik nach den Idealen der Jugend umgewandelt werden: „Politik muß uns werden eine schöpferische, geistige Leistung, eine Kunst, die mit aller Kraft darauf dringt, Form und Inhalt zu vermählen zum vollendeten Werk, das erlösen wird. Die Staatskunst ist eine soziologisch-pädagogische, ja, man darf, recht verstanden, sagen, eine priesterlich-seelsorgerische Kunst. Es soll der Priester mit dem Staatsmann gehen . . . Wir, die Jugend, haben die Sendung an unser Volk, es herauszuführen aus der Öde der Nützlichkeitspolitik . . . Die

[34]) Ernst August Suck, Der religiöse Sozialismus in der Weimarer Republik. Phil. Diss. Marburg 1953 (Masch.).

[35]) CD 24, 1919.

Forderung, die jetzt aufzustellen ist, heißt auf eine Formel gebracht: die Jugend muß politisiert werden in unserem Sinne ... Nur der tatgewordene Geist kann unser Volk erlösen[36])."

In demselben Heft des „Christlichen Demokraten", in dem dieser Aufsatz Iderhoffs stand, fand sich aus der Feder Karl *Barths* ein Nekrolog auf Friedrich Naumann. Er ist eine radikale Verurteilung, ganz im Sinne der rigorosen Ethik der Jugendbewegung und der revolutionären Frömmigkeit, die sich im Gegensatz zu der Landeskirche lutherischer Prägung befand. Naumanns Heimat, so schrieb Barth, war „die orthodoxe lutherische Kirche Sachsens, aber das ist zufällig, es hätte auch die katholische oder die mohammedanische sein können — jedenfalls *die* Kirche, der das Verhältnis zum Göttlichen eine von vornherein feststehende, geordnete und sich gleichbleibende Beziehung ist, die bloß der religiösen Erklärung und Verklärung bedarf". Zwar habe Naumann bei seiner Berührung mit der Arbeiterschaft geahnt, daß in ihr eine neue Welt zur Geburt dränge, die etwas Großes, Umwälzendes verhieße. „Aber es kam nicht" und „unvermerkt geschah es, daß sich ihm das Bestehende überhaupt: der Staat und die Hohenzollern und das preußische Militär, der deutsche Bürger mit seiner unvergleichlichen ‚Tüchtigkeit', der Großkapitalismus, der Handel und das Unternehmertum, kurz das wilhelminische Deutschland, das sich um die Jahrhundertwende dem Zenit seines Glanzes näherte, mit einem seltsamen religiösen Heiligenschein zu umgeben begann. Es verwandelte sich das ‚christlich-soziale' Fähnlein über Nacht in ein ‚national-soziales', um dann 1903 definitiv im Museum des Freisinns zu verschwinden." Damit habe sich Naumann seinem lutherischen Ausgangspunkt wieder zugewandt. „Vor die Wahl gestellt zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, zwischen dem Möglichen und Unmöglichen hat er schweren Herzens, aber schließlich wohl überlegt und entschlossen nach dem Sichtbaren und Möglichen gegriffen." „Er ist, nachdem sich das Neue Testament endgültig vor ihm verschlossen hatte, einer der Einflußreichsten des neuen Deutschlands geworden, ein berühmter und allezeit bereiter Parlaments- und Volksredner, das geistige Haupt des deutschen Linksliberalismus. Sein Name wurde letzten Herbst genannt, als es sich um die Besetzung des Reichspräsidentenstuhls handelte. — ‚Das alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest.'" „Er hat den Sozialdemokraten unermüdlich Vernunft, Mäßigung und Opportunismus gepredigt, und der 4. August 1914, der dunkle Tag, an dem die deutsche Sozialdemokratie den Sozialismus verraten hat, war das verhängnisvolle Symbol für den Charakter seines eigenen Lebenswerkes." Barth schloß: „Wenn etwas durch die heutige Weltkatastrophe Lügen gestraft, abgetan und erledigt ist, so ist es die religiöse und politische Gedankenwelt Friedrich Naumanns ... Seine Gestalt ist die Verkörperung der tragischen Größe, Schuld und Beschämung nicht nur seines Volkes, sondern unserer ganzen Zeit."

---

[36]) CD 25, 1919.

Mit dem Auftreten Barths im Schlüchterner Kreis erhielt dieser eine theologische Blickrichtung, die dem Verlangen, aus der Wirrnis relativer, vergänglicher, bedingter Werte herauszufinden, einen neuen Weg wies. Barth, der sich in dieser Zeit gerade innerlich von der religiös-sozialen Richtung, die Ragaz vertrat, löste, aber noch unverkennbar von ihr geprägt war, der früher die Mentalität der deutschen Evangelisch-Sozialen, besonders der jüngeren, als Redaktionshelfer und Kandidat bei Martin Rade kennengelernt hatte, setzte seine Kritik an einem völlig neuen Punkte an. Denn sieht man ab von der radikalen Verurteilung der deutschen Politik, wie sie auch Ragaz übte, und von der sozialistischen Argumentation, die der der deutschen Linkssozialisten ähnlich war, so bleibt als weitere Komponente der Barthschen Gedanken die Unbedingtheit seines Glaubensverständnisses, mit der er sich gegen die Kompromißhaftigkeit, ja angebliche Lügenhaftigkeit eines Glaubens wandte, wie ihn Naumann repräsentierte. Und mehr noch: hier tauchte ein völlig anderes Verhalten zur Welt des Politischen, Sozialen und Kulturellen auf, das die Geschichte mit ihren Problemen, den Bereich also, in dem Gottesgebot und die Notwendigkeit zum Handeln aufeinander trafen, nicht mehr als theologisches Problem empfand.

Ein solches Glaubensverständnis und ein solches Verhalten zur Welt und zur geschichtlichen Wirklichkeit fand gerade bei denen einen bereiteten Boden vor, die, angewidert von der Selbstsicherheit der bisherigen Kultur, sich anschickten, ein Leben zu führen, das nicht vor den Realitäten der gesellschaftlichen Ordnungen von der Familie bis zum Völkerbund bedingt sein sollte, sondern allein vom Absoluten. Das war der Fall, wenn Iderhoff das Leben nicht unter dem Gebot Gottes geführt wissen wollte, sondern in der Erkenntnis Gottes, der allein wahrer Gott ist, und Christi (Joh. 17, 3). Das war auch der Fall, wo man sich die Vorbilder wahrer christlicher Lebensweise von Rußland, von Tolstoj und mehr noch von Dostojewski holte — eine Erscheinung übrigens, die sich nach dem letzten Krieg wiederholte. In den Gestalten des Starez Sosima und Aljoschas sah man die Beispiele der Solidarität mit der sündhaften Welt, das Vorbild der hell strahlenden Demut, die geduldig auf Gott wartet[37]).

Das Auftreten dieser Einflüsse im Kreis um den „Christlichen Demokraten" machte sich auch äußerlich bemerkbar. Mitte September erschien die Ankündigung der Titeländerung in „Das neue Werk" mit dem Untertitel „Der Christ im Volksstaat". In dieser Gestalt erschien die Zeitung mit der Nr. 27, und zugleich trat neben Herpel als Mitherausgeber Gerhard *Günther*, der im Hamburger Proletariat wirkte[38]). Er eröffnete die erste Nummer der umbenannten Zeitung mit einem Artikel, der die bezeichnende Überschrift „Die kommende Revolution"

[37]) Vgl. Paul Honigsheim, Romantisch und religiös-mystisch verankerte Wirtschaftsgesinnungen, S. 288.

[38]) Vgl. hierzu: Karl D. Paetel, Der deutsche Nationalbolschewismus 1918—1932, in: Außenpolitik, Zeitschrift für internationale Fragen. 3. Jg., 1952, Heft 4, S. 230; A. Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918—1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen, Stuttgart 1950.

trug. Er richtete darin eine Absage an die nicht mehr kühn und gläubig wirkenden Führer der Revolution. Weder die „Revolutionäre aus Haß", die den augenblicklichen Zustand überwinden wollten, noch die Gegenrevolutionäre, die zum vorrevolutionären Zustand zurückkehren möchten, wiesen einen Weg in die Zukunft. Die Wahrheit liege „außerhalb dieser ganzen auf Macht eingestellten Betrachtungsweise": in Demut und Liebe[39]). Damit wurde die Abwendung von der öffentlichen Wirksamkeit im Bereich der Politik vollzogen. Zugehörigkeit und Mitarbeit bei einer Partei wird als unwichtig erachtet, ja abgelehnt: „Wir sind keine ‚Partei', sondern eine Gemeinschaft." Alleiniger Richtungsweiser sei Christus, aber einen gemeinsamen Weg gebe es nicht. „Wir werden alle, jeder für sich, unseren eigenen Weg suchen müssen. In der Heimat kommen wir dann sicher zusammen[40])."

Die Frage, die in dieser Situation auftauchte, war: „Was sollen wir tun?" August *Bleier* stellte sie für das „Neue Werk[41])": „Was sollen wir tun? Wir um das ‚Neue Werk', die wir verschiedenen politischen Richtungen angehören?" Seine Antwort war zu verkünden, daß „die echte Revolution erst noch kommen muß, nämlich die geistige, die seelische. Denn echte christliche Religion ist revolutionär." Das richtete sich sowohl gegen die in der Lohnfrage versandete sozialistische Revolution, als auch gegen den „Unglauben der Menge der bloß Kirchengläubigen".

Karl *Barth* schloß mit dieser Frage, was denn nun zu tun sei, seinen Vortrag, den er auf der Konferenz der Religiös-Sozialen in Tambach hielt, die vom 23. bis zum 25. September 1919 stattfand. Die Antwort war sein Vortrag, der in dem Zusammenhang, in den er hier gestellt wird, als eine Zusammenfassung und zugleich dialektische Überhöhung der bisher genannten Einzelmomente erscheint. Neben Barths Römerbriefkommentar, der in erster Auflage um die gleiche Zeit erschien, stellt dieser Vortrag mit dem Titel „Der Christ in der Gesellschaft[42])" eine Art Programmschrift der sogenannten „dialektischen Theologie" dar. Barth verengte die Theologie, die christliche Ethik auf einen Punkt: Christus. Alle vorher beschrittenen Wege christlicher Sozialgestaltung waren für ihn unverzeihliche Irrwege, weil sie eine illegitime Verbindung „zweier artfremder Größen", Gottes und der Welt, hergestellt hätten, womit Christus „säkularisiert" worden sei. Gott und Menschenwelt sind bei Barth — wie bei Rudolf Otto — total geschieden, jedoch mit dem einen Unterschied, daß bei Otto der Gegensatz von absoluter Heiligkeit und menschlicher Profanität durch den „Sohn" aufgehoben wird[43]), während für Barth in einseitiger Überspitzung die Welt der Acker war,

[39]) CD 27, 1919.

[40]) CD 32, 1919.

[41]) CD 24, 1919.

[42]) Versehen mit einem Geleitwort von Hans Ehrenberg erschien es als Broschüre 1920 im Patmos-Verlag, der religiös-sozialistische Literatur herausbrachte.

[43]) Das Heilige, 26.—28. Aufl. 1947, S. 198.

in den der Same des „Wortes" vom Prediger zu streuen sei. Das Heilige wird nur auf das profane Leben „bezogen[44])".

Eine endgültige Aufhebung dieses totalen Gegensatzes ist für Barth rein eschatologisch: „... Wir erkennen das ganz andere, die Ewigkeit im Leben der Gottheit, aber darum kommen wir doch nicht mehr darüber hinweg, daß auch für uns das ewige Leben ‚Leben' heißen kann. Gerade das ganz andere an Gott, das sich gegen alle Säkularisierung, gegen alle bloßen Anwendungen und Bindestriche sträubt, treibt uns mit zwingender Kraft, unsererseits auszuschauen nach einem wurzelhaften, prinzipiellen ursprünglichen Zusammenhang unseres Lebens mit jenem ganz anderen Leben. Wir wollen leben und nicht sterben. Der lebendige Gott ist es, der uns, indem er uns begegnet, nötigt, auch unser Leben zu glauben. Mag denn diese Belebung unseres Lebens, an die wir, durch Gott selbst genötigt, glauben müssen, letzten Endes schlechthin jenseitig in der Aufhebung der Kreatürlichkeit bestehen, in der wir uns jetzt und hier dem Leben Gottes gegenüber befinden. Gerade das meinen wir ja auch in tiefsten Grunde. ‚Wir warten auf unseres Leibes Erlösung' (Röm. 8, 23). Es muß sich ja doch auch diese Aufhebung auf unser ganzes diesseitiges Leben beziehen [!] und das Licht, das durch die wachsende Erkenntnis Gottes in unsere Seele kommt, wird es je länger desto weniger zugeben, daß wir uns auch nur an einem Punkt mit dem endgültigen Todescharakter unseres diesseitigen Daseins abfinden können[45])."

Indem so die Seele „erwacht", sind alle Dinge, „die mehr als Stoff sein, die eine eigene grob-klotzige Dinglichkeit für sich in Anspruch nehmen wollen", tot. „Alle Gültigkeiten des Lebens" werden „einer prinzipiellen Verneinung unterworfen." Ja, Barth geht so weit, daß er die revolutionäre Zerstörung der sozialen und kulturellen Werte gutheißt: der Familie, „die wahrlich kein Heiligtum, sondern der gefräßige Götze des bisherigen Bürgertums gewesen ist"; der Autorität, gegen die sich die Jugendbewegung richtet; der Kunst durch den Expressionismus; der Arbeit durch die Spartakisten; schließlich der Kirche, der Religion. Der Protest gegen das Bestehende ist für Barth „ein intregrierendes Moment im Reiche Gottes[46])". Wenn er auch die Welt als Schöpfung Gottes bejaht, so wie sie ist, so doch nur deshalb, weil „schlichte Sachlichkeit unseres Denkens, Redens und Tuns auch innerhalb der jeweiligen bestehenden Verhältnisse und im Bewußtsein der Gefangenschaft, in der wir uns befinden, eine Verheißung hat[47])". Die Lebensführung kann weder in der Lebensverneinung noch in der Lebensbejahung, sondern nur in der „grundsätzlichen Gebrochenheit der Lebenserkenntnis Dostojewskis" stattfinden[48]), in der Erkenntnis der Niedrigkeit, „im Bewußt-

[44]) Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft, S. 10 f., 19 u. ö.

[45]) a.a.O. S. 20.

[46]) a.a.O. S. 28.

[47]) a.a.O. S. 36.

[48]) a.a.O. S. 38.

sein der solidarischen Verantwortlichkeit, die auf unsere Seele gelegt ist der entarteten Welt gegenüber[49])."

Die Grundhaltung, die einzunehmen ist, ist die der Opposition, der Standpunkt ist „innerhalb der Sozialdemokratie, in der unserer Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist und an der es sich erweisen muß, ob wir dieses Problem in seiner absoluten und relativen Bedeutung verstanden haben. Wer von uns dürfte sich rühmen, tief genug in dieser gebrochenen Lebenserkenntnis zu stehen?[50])"

Seine letzte Wurzel hat diese Lehre vom gebrochenen Dasein, dessen Ja und Nein nur Vorläufigkeitscharakter hat, in der Prädestinationslehre Calvins, auf die er sich bezieht und von der aus er die Stellung des Christen in der Gesellschaft „unter den Gesichtspunkt der spes futurae vitae" stellt. „Wir werden uns dann weder mit Naumann ins Ja verrennen und verbohren, bis es zum Unsinn geworden ist, noch mit Tolstoj ins Nein, bis es ebenfalls ad absurdum geführt ist . . . Wir werden dann, ohne uns um den bösen Schein zu kümmern, die Freiheit haben, jetzt Ja und jetzt Nein zu sagen und beides nicht nach äußerem Zufall und innerer Willkür, sondern nach dem wohlgeprüften Willen Gottes jeweilen ‚das Gute, das Wohlgefällige, das Vollkommene' (Röm. 12, 2)[51])."

So verwandelte Barth das Thema „Der Christ in der Gesellschaft", das seinem einfachen Sinne nach eine soziologische, sozialethische und politische Frage enthielt, in das Thema „Christus in der Gesellschaft", noch genauer gesagt: „Die Verheißung in der Gesellschaft", womit er es der geschichtlichen Problematik enthob und des ethischen Ernstes entkleidete. Die Bergpredigt, „in der Menschen selig gepriesen werden, die es gar nicht gibt, in der dem, was zu den Alten gesagt ist und was wir beständig zueinander sagen müssen, ein ‚Ich aber sage euch!' gegenübergestellt wird, für das wir weder in der heutigen noch in irgendeiner denkbaren Gesellschaft Verwendung haben, die eine Moral verkündigt, deren Voraussetzung darin besteht, daß es keine Moral mehr geben darf"[52]), hatte für ihn nur gesellschaftskritische Funktion; die Frage ihrer Verwirklichung, ihrer Gültigkeit für das gesellschaftliche Leben wurde überhaupt nicht gestellt, war von dem ganzen Glaubensverständnis Barths aus überhaupt nicht zu stellen. Die theologische Frontstellung gegen das Luthertum nicht nur in seiner konservativen Gestalt, sondern auch in der Form, die die deutschen religiösen Sozialisten anstrebten, von denen sogleich zu berichten sein wird, war genauso deutlich wie die gegen den Calvinismus, der auf die theokratische Sozialgestaltung hinzielte, wie sie Leonhard Ragaz als Zeitgenossen Barths vorschwebte.

Von dieser theologischen Position wurde jede politische Programmatik, welcher Art auch immer, jede politische Position abgelehnt; wenn es den Worten nach

[49]) a.a.O. S. 36.
[50]) a.a.O. S. 45.
[51]) a.a.O. S. 50.
[52]) a.a.O. S. 42.

auch den Anschein hatte, als stellte man sich auf den Boden der Sozialdemokratie, so richtete sich doch auch die Negierung aller mit soziologischen und politischen Mitteln zu errichtenden Ordnungen gegen die soziale Ordnung, die die Sozialdemokratie als regierende Partei, die sie damals war, aufrichtete und mittrug[53]). Im Sinne der ‚polis' war ein solches Verhalten unpolitisch, auch im Sinne einer demokratischen Opposition. Und dennoch hatte die Barthsche Lehre, die in kurzer Zeit die junge deutsche Theologengeneration zu großen Teilen durchdrang, eine nicht zu unterschätzende politische Relevanz. Neben der Opposition gegen den demokratischen Staat der Weimarer Republik von der Seite des konservativen, jetzt deutschnational orientierten Kirchentums auf dem rechten Flügel des deutschen Protestantismus trat auf der linken Seite ein theologisch fundierter Sozialanarchismus, eine zum Prinzip erhobene soziale und kulturellen Indifferenz, und beide haben es in der Folgezeit dem deutschen Protestantismus — allen Versuchen zum Trotz, die die bewußten protestantischen Demokraten unternahmen — unmöglich gemacht, ein Verhältnis zur Demokratie zu finden. Hierin teilte der deutsche Protestantismus das Schicksal des Weimarer Staates, der ebenfalls und unter dem nicht geringen Einfluß gerade des deutschen Protestantismus durch die reaktionäre Opposition von rechts und die revolutionäre von links untergraben wurde und in die Katastrophe stürzte.

Ernst *Troeltsch*, der diese staatliche Konstellation bereits am Anfang der Weimarer Republik deutlich als eine Gefahr erkannte, hat auch neben der offenen Parteinahme der evangelischen Kirchen für die gegenrevolutionäre Politik die Gefährlichkeit der Diastasentheologie der jungen Generation erkannt. In seinem Vortrag über den „Geist im neuen Deutschland", den er Anfang Oktober 1919 auf der Versammlung der Freunde der „Christlichen Welt" in Eisenach hielt, richtete er sich mit ungewöhnlich kritischer Schärfe gegen die Emanzipationsbestrebungen der Jugend und ihre Opposition gegen das Bürgertum: „Mit der Revolution hat sich ein Teil der Jugend geradezu organisiert zum Klassenkampf gegen das Alter. Die Jugend ist instinktiv auf neuen, aber sehr verworrenen Wegen. Sie lehnt insbesondere die Geschichte von Herzen ab. Was aus dieser Jugend werden kann, weiß ich nicht. Ich glaube nur soviel zu beobachten, daß es nicht angezeigt ist, von dieser Jugend und ihrer inneren Gärung sehr viel für die Erneuerung des Geistes zu hoffen . . ., und das Kokettieren mit der Barbarei bringt uns auch nicht weiter[54])."

Zunächst war die Situation derer, die nach neuen Wegen suchten, noch verschwommen und unklar. Im Schlüchterner Kreis wurde zwar Barths Aufsatz über Naumann mit Begeisterung aufgenommen, ebenfalls ein solcher über

---

[53]) a.a.O. S. 46: Barth verwahrt sich gegen den Irrtum, „als wollten wir durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demokratisieren, Sozialisieren, Revolutionieren, und wenn dabei das Gründlichste und Umfassendste gemeint wäre, etwa dem Sinn des Gottesreiches Genüge leisten."

[54]) Verhandlungen der Freunde der Christlichen Welt in Eisenach, Marburg 1920, S. 15.

Christoph *Blumhardt*, der das positive Gegenstück zu dem über Naumann bildete[55]); Blumhardt wird darin dargestellt als der, der nicht der Versuchung erlegen sei, das Greifbare zu bejahen und das Utopische an der Sozialdemokratie abzuweisen; wenn jedoch Barth intrepretierte, Blumhardt habe „im Endzielgedanken der Sozialisten das *Gleichnis* des Gottesreiches" erkannt, so traf er damit den Sinn von Blumhardts prosozialistischer Einstellung nicht[56]). Aber neben der „neuen Theologie" wirkten eine Reihe anderer religiös-sozialer Gruppen auf die Anfänge der religiösen Sozialisten in Deutschland.

Christoph *Blumhardt* ist bereits genannt worden. Die Revolution erlebte er noch, starb aber 1919. Seit dem Ausbruch des Krieges hatte er sich, wenn auch die Ereignisse genau beobachtend und verfolgend, aus der öffentlichen Wirksamkeit zurückgezogen[57]). In der Revolutionszeit ist er nicht mehr tätig geworden. Das Vorbild aber, daß er mit seinem Übertritt zur Sozialdemokratie gegeben, und die Verkündigung des Gottesreiches als der neuen Gesellschaft, wirkte auf die junge religiös-soziale Bewegung. Blumhardts Wirkung auf den Schlüchterner Kreis ist unverkennbar. Herpel, der in der ersten Nummer des „Neuen Werkes" die religiös-soziale Bewegung beschrieb, hob neben einer starken Akzentuierung Calvins und Zwinglis Blumhardt hervor, der nicht den Fehler gemacht habe, neben die Sozialdemokratie einen christlichen Sozialismus setzen zu wollen. Der Aktivismus und die Ablehnung der Gewalt, die in Blumhardts Schriften immer wieder auftauchen, wurde auch von den Quäkern vertreten, die auf weite Teile der deutschen religiösen Sozialisten einen Einfluß ausübten und auch besonders in der Neuwerkbewegung vertreten waren[58]). Der Neuwerk-Verlag brachte u. a. Schriften von Quäkern heraus. Einfluß des Quäkertums ist schließlich auch bei der Begründung der Siedlungsgemeinschaft der Schlüchterner wirksam gewesen.

Die Wirkung der genuinen Schweizer Religiös-Sozialen, Hermann *Kutters* und Leonhard *Ragaz'* kam hinzu. Diese selbst jedoch hielten sich zurück; Kutter hatte 1916 eine Schrift mit dem Titel „Neue Reden an die Deutsche Nation" veröffentlicht, die aber in Deutschland keine Beachtung fand. Er war deswegen „ein wenig verstimmt und hielt sich 1918/19 still[59])". Was einer größeren Wirkung Ragaz' vor allem im Wege stand, war seine antideutsche Einstellung und die damit im Kern verbundene äußerst kritische Haltung gegenüber der deutschen evangelisch-

---

[55]) CD 28, 1919.

[56]) Mehr als nur ein Gleichnis, war für Blumhardt die sozialistische Bewegung ein „Feuerzeichen vom Himmel, welches Gericht ankündigt"; sie war in seinen Augen die Bewegung, die auf eine neue Gesellschaftsordnung zustrebte, und er bejahte sie gerade dieses Zieles wegen, weil er das Endziel Jesu darin sah, „daß hier auf Erden eine Gesellschaft ersteht zum Lobe Gottes". (Zit. nach L. Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes . . ., S. 112, 109, 117).

[57]) Eugen Jäckh, Blumhardt, S. 176 f.

[58]) Vgl. Paul Honigsheim, Romantische und religiös-mystisch verankerte Wirtschaftsgesinnungen, S. 282 f.; diesen auch zum Folgenden. Walter Koch, Die Stellung des Quäkertums zur sozialen Frage, München 1921 (Christentum und soziale Frage, Heft 7).

[59]) Mitteilung von Prof. Dr. Walter Nigg.

sozialen Bewegung. Ragaz selbst wollte an der Tambacher Konferenz teilnehmen, war aber durch Krankheit verhindert[60]). Er ist später mit den deutschen religiösen Sozialisten in Berührung gekommen. So mit Emil *Fuchs*; auch den Habertshof bei Schlüchtern besuchte er, wie denn Ragaz selbst dem Siedlungsgedanken nahegetreten war[61]). In der Revolutionszeit wirkte er nur durch seine bisherige literarische Tätigkeit auf die religiös-sozialen Kreise in Deutschland, fand jedoch keine ausgesprochene Nachfolge unter den Deutschen. Wie der Einfluß Blumhardtscher Gedanken, so war auch der seine mehr allgemeiner Natur und vermischte sich mit den Einflüssen, die aus der Jugendbewegung, aus dem Quäkertum und vom Osten kamen.

Die Vielfalt der Einflüsse und treibenden Faktoren, die die Anfänge des Religiösen Sozialismus bestimmten, sind beim Schlüchterner Kreis am stärksten ausgeprägt gewesen, da mit ihm eine Reihe weiterer Einzelgruppen in mehr oder weniger fester Verbindung stand. Der Kreis um den Berliner Pfarrer *Bleier*, die „Vereinigung der Freunde von Religion und Völkerfrieden", ist schon genannt worden. Sie trat für die Kriegsdienstverweigerung und einen unbedingten Pazifismus ein. Damit verband sich eine ebenso unbedingte Ablehnung des Rassenhasses. Im „Neuen Werk"[62]) erhob er die Forderungen: „Laßt Euch nicht wieder mit dem gottlosen Kriegs-Haß und Revanchegeist erfüllen, der Sedanfeiern und Schlachttage religiös zu weihen wagt, Maschinengewehre und Handgranaten segnet." Das Weihnachtsevangelium „Friede auf Erden" müsse fortreißen zu „revolutionärer, religiöser Leidenschaft". Und gegen den Rassenhaß heißt es: „Wer Antisemit ist, kann kein Christ sein . . . Wir wollen Revolutionäre sein und den antisemitischen Geist bekämpfen als das, was er ist, als Haßgeist, Lügengeist, Gottlosigkeit und Gottentfremdung." Die sozialistische Seite der Vereinigung Bleiers bestand im Antikapitalismus und gipfelte in der Ablehnung des Völkerbunds „als eines Instruments zur Verteidigung kapitalistischer Interessen"[63]).

Erwähnt worden ist auch bereits Friedrich *Siegmund-Schultzes* „Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost", sowie Pfarrer Lic. Hans *Hartmann* in Solingen. Dieser richtete sein Augenmerk mehr als die eigentlichen Vertreter des Schlüchterner Kreises und als August Bleier auf die Kirche und ihre Neugestaltung. Er wollte die Sozialdemokratie nicht nur für die Religion gewinnen, sondern für die Kirche, die aber nicht mehr Klassenkirche sein und nicht mehr den „Kirchengott" verkündigen sollte[64]).

---

[60]) Leonhard Ragaz, Mein Weg, II., S. 191.

[61]) a.a.O. II., S. 165 f.

[62]) NW 34, 1919.

[63]) Paul Honigsheim, S. 287.

[64]) „Ansprache vom 1. Mai 1919 in einer musikalischen Feier in der Kirche (in Solingen-Foche)" in: Göttinger Predigtbibliothek, 15. Reihe, Heft 4, S. 73 ff.

Unter kirchlichen Gesichtspunkten stand auch der von Lic. Karl *Aner* gegründete Bund „Neue Kirche" in Berlin, der anfangs — Aner war Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei — mit dem Kreis um den „Christlichen Demokraten" Berührung hatte. Dieser Bund wuchs hervor aus der Friedensaktion des Jahres 1917 und fand den Weg zum Sozialismus durch die von den Sozialisten vertretene Idee der Völkerversöhnung. Gegen einen Antrag Mumms und Traubs in der Nationalversammlung, im Artikel 145 (Bildungsziele des öffentlichen Unterrichts) das Wort „Völkerversöhnung" zu streichen, ließ der Bund eine Protesterklärung veröffentlichen, worauf die „Evangelische Kirchenzeitung" sich genötigt fühlte, „die nationale Stellungnahme der Abgeordneten D. Mumm und D. Traub in der Nationalversammlung" zu verteidigen. — Die Forderungen, die der Bund „Neue Kirche" an die Kirche richtete, entsprachen denen der radikaleren Volkskirchenbewegung und standen unter dem Gesichtspunkt, daß der sozialistischen Arbeiterschaft durch demokratische Reformen und durch Beseitigung der engen Bekenntnisschranken der Zugang zur Kirche erleichtert werden sollte. Durch die Gründung dieses Bundes angeregt, rief im April 1919 Pfarrer Erhard *Starke* in Sachsen zur Gründung eines sächsischen Pastorenbundes „Neue Kirche" auf, dessen Programm dem des Berliner Bundes entsprach. Die Verbindung mit der Sozialdemokratie sollte hergestellt werden, da der „weltüberwindende Charakter" des Christentums mit dem Sozialismus auf einer Linie läge[65]).

Anfang Dezember 1919 schloß sich Aners Bund mit dem von dem Berliner Pfarrer Günther *Dehn* begründeten „Bund sozialistischer Kirchenfreunde" zum „Bund Religiöser Sozialisten" zusammen. Der „Bund sozialistischer Kirchenfreunde" war Anfang März 1919 entstanden und hatte es sich zur Aufgabe gestellt, innerhalb der sozialistischen Kreise Verständnis für religiöse und kirchliche Fragen zu wecken. Weiterhin wollte er für eine von Staat, jeder Gesellschaftsklasse und Partei unabhängige Volkskirche eintreten. Er verlangte jedoch eine Stärkung des sozialistischen Einflusses auf die Kirche, die Bildung „sozialistischer Gemeindekörperschaften" und die Wahl sozialistischer Pfarrer in Arbeitergemeinden[66]). Dehn ließ 1919 sein Buch „Großstadtjugend" erscheinen, das eine erregende Analyse der sozialen und sittlichen Probleme der Arbeiterjugend darstellt. Diese Art, an das Problem „Der Christ in der Gesellschaft" heranzugehen, verleugnete nicht die geistige Leistung, die bisher von den Evangelisch-Sozialen zustande gebracht worden war, wie denn auch die Gruppen, die sich nicht scheuten, schlicht einen Bindestrich zwischen Christentum und Sozialismus zu setzen, die Verbindung zum Evangelisch-Sozialen Kongreß suchten. Sie waren sich dessen bewußt, daß sie diesem gegenüber neue, politische Gesichtspunkte zur Geltung brachten, aber sie standen ihm dadurch nahe, daß sie überhaupt

[65]) NSK 17, 1919; 22, 1919.

[66]) Heinrich Dietrich, Wie es zum Bund der Religiösen Sozialisten kam (Schriften der Religiösen Sozialisten, Nr. 2), S. 57.

eine bestimmte Vorstellung von der Kirche hatten: sie wollten die volksnahe Kirche, die Volkskirche. Dementsprechend begnügten sie sich nicht damit, nur Religion und Sozialismus einander näherzubringen, sondern suchten die Verständigung zwischen den beiden realen Größen Kirche und Arbeiterschaft herbeizuführen. Für sie war der Sozialismus eine Kirchenfrage und damit eine konkret in der Geschichte zu lösende Frage, eine Frage der Ethik und der kirchlichen Praxis.

Unter dem Titel „Sozialismus als Kirchenfrage" veröffentlichten der damalige Berliner Privatdozent Lic. Paul *Tillich* und Pastor Dr. Carl Richard *Wegener* eine kurze Programmschrift, in der sie an die Stelle der bisher in der Kirche dominierenden „dogmatischen Fragestellung" die „ethische" setzten. Von der „Liebesethik Jesu" aus erhoben die Verfasser Anklage gegen den Egoismus im Gesellschaftsleben und sahen es als Pflicht der Liebe an, für den Sozialismus einzutreten. In einer Verbindung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gestaltungskräfte des Sozialismus und der sittlichen und religiösen Kräfte des Christentums sahen sie eine Überwindung des klaffenden Zwiespalts von profan-eigengesetzlicher Gesellschaftskultur und Christentum und erblickten die Möglichkeit einer „großen Synthese von Religion und Gesellschaftskultur[67])". Von der Kirche verlangten sie eine „positive" Stellungnahme zur Sozialdemokratie; positiv aber war ihnen noch nicht der „Wille zur christlichen Sozialreform" und der „Versuch, die Arbeiterschaft für die Kirche zu gewinnen". „Es hieße . . ., den Judenchristen ähnlich, die den Heidenchristen das jüdische Zeremonialgesetz auferlegen wollten, den Sozialisten das Gesetz der bürgerlichen Lebensform auferlegen, würde das Christentum die positive Stellung zu ihnen von ihrer Teilnahme an der gegenwärtigen Lebensform der Kirche abhängig machen." Als positive Stellungnahme galt die Anerkennung des Sozialismus als „ein neues ethisches Ideal, das für alle Kreise Geltung hat[68])". Die Kirche sollte den Sozialismus in sich aufnehmen, damit sie zur Volkskirche werde.

Um Tillich und Carl *Mennicke*, welcher auch in Dehns „Bund sozialistischer Kirchenfreunde" mitarbeitete und Mitglied der USPD war, sammelte sich später ein Kreis, der sich um die „Blätter für religiösen Sozialismus" scharte. Sein Beitrag zum religiösen Sozialismus bestand hauptsächlich in der theologischen, ethischen und geschichtsphilosophischen Arbeit, die der Kirche eine neue Orientierung geben sollte.

Die Gruppen um Aner, Dehn und Tillich unterschieden sich vom Schlüchterner Kreis und ähnlichen Gruppen im Laufe der Zeit immer deutlicher durch ihre kirchliche Orientierung, und auch wo sie mit diesem in Verbindung standen und von ihm Anregungen erhielten, wußten sie doch ihrem Sozialismus im Unterschied zu der personalgemeindlichen Prägung des Schlüchterner Kreises eine

[67]) P. Tillich u. C. R. Wegener, Der Sozialismus als Kirchenfrage, S. 9. Vgl. auch: Paul Tillich, Der Protestantismus, S. 91.

[68]) P. Tillich u. C. R. Wegener, Der Sozialismus als Kirchenfrage, S. 15 f.

offene kirchliche und politische Gestalt zu geben. Mit der Jugendbewegung standen sie kaum in einem Zusammenhang. Im „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes", das aus dem religiös-sozialistischen badischen Volkskirchenbund herausgewachsen war und 1923 von diesem und dem Neuwerk-Kreis gemeinsam herausgegeben wurde, schrieb Hans *Ehrenberg*: „Es besteht ein großer Unterschied zwischen Neuwerk und Volkskirchenbund ... Dort in Schlüchtern vor allem Jugend, Arbeiter- und Studentenjugend, sozialistische christliche Jugend — in jenen Lebensjahren, von denen die Jugendbewegung geprägt ist, kurz vor und kurz nach dem zwanzigsten; solcher Jugend ist Kirchenpolitik, ja nur Organisation eine fremde Angelegenheit, und sie steht ihr leicht mit einem gewissen Gefühl der Geringschätzung gegenüber, zumal die mystische Zeitströmung sie in solchen Empfindungen unterstützt... In Schlüchtern selbst gab man die Zeitschrift ‚Neuwerk' heraus; halb Jugend- halb Intellektuellenblatt, mit wechselnden Redaktionen, bis sich jetzt seit kurzem eine gewisse Beruhigung und Abklärung allzu vieler Problematik niederschlägt... Ganz anders der Volkskirchenbund! Mit nüchternen, nah gesteckten Zielen begannen wir; am Anfang sah es aus, als wäre es nur Kirchenpolitik. Mit der Jugendbewegung standen wir in keinem Zusammenhang; wer zu uns zählte, stand fast ausnahmslos im reifen Alter des Berufslebens[69])." Dieser Generationsunterschied, der sich in seiner ganzen Wucht in der ersten Zeit nach der Revolution auswirkte, in der sich eine junge Generation, die nicht mehr in eigener Tätigkeit das Funktionieren einer staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung erlebt hatte, allen rationalen Ordnungsgedanken gegenüber skeptisch verhielt, galt auch für die Religiösen Sozialisten um Aner, Dehn und Tillich.

Während vom Berliner Zentrum des Religiösen Sozialismus seit 1920 Wirkungen bis nach Schlesien und Ostpreußen reichten und auch Verbindungen zu Westfalen und dem Rheinland hergestellt wurden[70]), bildete sich in Süddeutschland in Karlsruhe ein zweites Zentrum des Religiösen Sozialismus.

Der Anfang der badischen Religiösen Sozialisten war — darin dem Anfang der Volkskirchenbewegung ähnlich — der Versuch, eine Brücke zu schlagen zwischen Kirche und Arbeiterschaft. Wie die Volkskirchenbünde war die „Volkskirchliche Vereinigung in Baden" zunächst „unpolitisch". Doch im Unterschied zu dem „Berliner Volkskirchendienst 1918", zu dem von Titius ins Leben gerufenen „Volkskirchenbund" und den diesen beiden verwandten Organisationen, die von Theologen gegründet worden waren, standen am Anfang der badischen „Volkskirchlichen Vereinigung" der sozialdemokratische Abgeordnete Rechtsanwalt Dr. *Dietz*, Karlsruhe, und der Karlsruher Stadtpfarrer *Rohde*, der von Naumann herkam[71]). In seinem ersten Aufruf, der sich von denen der anderen

---

[69]) H. Dietrich, Wie es zum Bund der Religiösen Sozialisten kam, S. 35 f.

[70]) a.a.O. S. 58 f.

[71]) a.a.O. S. 7.

Volkskirchenbünde in den wesentlichen sachlichen Gesichtspunkten nicht unterschied und selbst den theologischen Parteien gegenüber bewußte Neutralität anstrebte, wurde aber sogleich deutlich, daß die Vereinigung eine kirchenpolitische Partei sein wollte, um ihr Ziel, die Demokratie in der Kirche, erreichen zu können[72]). Durch die Mitwirkung des Sozialdemokraten Dietz wurde die Ablehnung der Staatskirche mit größter Deutlichkeit und mehr Gewicht vertreten — Dietz war aus der „innerlich abhängigen Staatskirche ausgetreten und erst nach der Revolution wieder zu ihr zurückgekehrt", denn „einer wirklichen Volkskirche könne auch ein Sozialdemokrat mit Überzeugung angehören und in ihr mitwirken"[73]). Gerade diese Tendenz wurde auch von den evangelischen Abgeordneten der sozialdemokratischen Fraktion in der Ende 1918 gewählten Badischen Nationalversammlung unterstützt, die den Aufruf unterzeichneten[74]).

Anfangs fehlten der Vereinigung die Mitglieder sowohl aus der Arbeiterschaft als auch aus der Pfarrerschaft. Unter großen finanziellen Schwierigkeiten wurde das Schwetzinger Gemeindeblatt „Bote aus Kurpfalz", das bald mit dem Titel „Das Christliche Volk" erschien und von Prof. Hans *Ehrenberg* aus Heidelberg redigiert wurde, in den Dienst der Werbung gestellt. Ohne viel Erfolg. „Die Sprache, unter der das Blatt seinen Werbezug in Arbeiterkreisen antreten konnte, war damals noch nicht gefunden[75])."

Für Ende September 1919 waren Wahlen zu einer verfassunggebenden Generalsynode in Baden vorgesehen, die aus Urwahlen hervorgehen sollte. Um der „Volkskirchlichen Vereinigung" einen Erfolg bei diesen Wahlen zu sichern, wurden zwei Wege beschritten. Einmal wurden Demokraten und Sozialdemokraten, aus denen die noch auf Karlsruhe beschränkte Vereinigung bestand — die Pfarrer, Positive wie Liberale, hatten sich wegen der theologischen Neutralität zurückgehalten —, aufgefordert, Vertrauensmänner zu nennen, die bei der Wahlvorbereitung mitwirken könnten[76]). Der zweite Weg war eine Listengemeinschaft mit den Liberalen, die seit 60 Jahren die Mehrheit der Synode bildeten und zu einem Zusammengehen mit den Volkskirchlichen geneigt waren, weil sie einen Sieg der Positiven fürchteten. Doch diese Listenverbindung zerbrach wieder, und der Volkskirchenbund enthielt sich ganz der Wahl[77]).

Damit vollzog sich die entscheidende Wende. Pfarrer *Rohde* legte den Vorsitz nieder. Er, selbst „Bürgerlicher", sah für die Vereinigung eine Zukunft nur „als ein Bund kirchenfreundlicher Sozialisten". Den Versuch „auf der ursprünglich geplanten Grundlage einer Versöhnung der Klassengegensätze im Volkskirchen-

[72]) a.a.O. S. 8 ff.; am Ende des Aufrufes heißt es: „Nur eine starke Partei kann in den kommenden Wahlen diese Grundsätze sichern helfen." (S. 10).

[73]) a.a.O. S. 11.

[74]) a.a.O. S. 10.

[75]) a.a.O. S. 14.

[76]) a.a.O. S. 14.

[77]) a.a.O. S. 17 f.

bunde zunächst im kirchlichen Leben", sah er als vollständig gescheitert an: „Das Bürgertum steht unseren Bestrebungen der Hauptsache nach verständnislos gegenüber. Hätte es dafür noch eines Beweises bedurft, so ist er durch die Haltung der Liberalen Partei bei den Kirchenwahlen erbracht. Statt eine Versöhnung mit den Sozialisten zu suchen, treiben die bürgerlich-kirchlichen Kreise immer mehr in die Arme der Reaktion. Damit aber ist ein politisch neutraler Pfarrer an der Spitze des Volkskirchenbundes eine Unmöglichkeit geworden, und aus der Entwicklung der Dinge muß, wenn nicht Stagnation eintreten soll, die Konsequenz rechtzeitig gezogen werden[78])."

Neuer Vorsitzender wurde Dr. Heinrich *Dietrich*, Karlsruhe, und der Badische Volkskirchenbund gab sich schließlich Anfang 1920 ein von Lic. Georg *Wünsch*, damals Pfarrer in Messkirch, entworfenes Programm, in dem neben den volkskirchlichen Grundsätzen die vollzogene Hinwendung zum Sozialismus zum Ausdruck kam[79]). Nun begann sich die Bewegung auszudehnen. Es wurde Verbindung aufgenommen mit dem um diese Zeit in Pforzheim von Vikar Erwin *Eckert*, dem späteren Geschäftsführenden Vorsitzenden des Bundes Religiöser Sozialisten, gegründeten „Bund evangelischer Proletarier", einem „zum Zwecke der jeweiligen Wahlen gebildeten Aktionsverband der sozialistisch gesinnten evangelischen Männer und Frauen, die entschlossen sind, die entkirchlichten Massen durch Jesus Christus zu Gott zu bringen[80])."

In den Jahren nach 1919 gingen von Baden Ausstrahlungen aus nach der Pfalz und nach Württemberg, wo vorher nur vereinzelt und ohne organisatorischen Zusammenhang Beziehungen nach Baden und Berlin vorhanden waren.

Ebenfalls aus volkskirchlichen Anfängen ist der religiöse Sozialismus in Thüringen hervorgegangen. Hier war unter der geistigen Leitung von Prof. *Weinel* ein Volkskirchenbund entstanden, der allerdings ursprünglich bei parteipolitischer Neutralität ein Ziel seiner Arbeit in der Erziehung des evangelischen Volkes zur politischen Mitarbeit sah. Weinel selbst neigte stark dem Nationalen zu und war im November 1918 von den Arbeiter- und Soldatenräten aus Görlitz, wo er als Militärpfarrer wirkte, ausgewiesen worden. Bei den Kirchenwahlen im Jahre 1919 nahm der Volkskirchenbund auch sozialistische Kandidaten auf seine Liste, doch diese resignierten bald wieder, „weil sie einsahen, daß es unmöglich war, irgendwie dem kirchlichen Leben eine Richtung zu geben, die ihr Gewissen befriedigt hätte[81])." Auch hier bildete sich wie in Baden die Überzeu-

[78]) a.a.O. S. 19: Brief Pfr. Rohdes vom 21. 10. 1919, in dem er seinen Rücktritt erklärte.

[79]) Vgl. dazu a.a.O. S. 23 ff. — Georg Wünsch erhielt später den ersten in Deutschland geschaffenen Lehrstuhl für Sozialethik an der Theologischen Fakultät Marburg/Lahn; die Initiative dazu ging von Rudolf Otto, Heinrich Hermelink und Martin Rade aus.

[80]) a.a.O. S. 26. — Eckert schloß sich später der KPD an und mußte deshalb auf Drängen der Badischen Landeskirche hin sein kirchliches Amt niederlegen.

[81]) a.a.O. S. 52: Bericht von Emil Fuchs über die Anfänge des Religiösen Sozialismus in Thüringen; vgl. dazu auch: Ernst August Suck, Der Religiöse Sozialismus in der Weimarer Republik, S. 64 ff.

gung, daß nur eine selbständige sozialistische Gruppe in der Kirche Hoffnung auf Einfluß haben könne. Die weitere Entwicklung, die — nicht ohne Einfluß der Tambacher Konferenz — allmählich nach 1919 anhob, führte dann unter der Beteiligung von Pfarrer Emil *Fuchs* und des Kreises, der sich um ihn sammelte, zur „Bewegung für freie Volkskirche und zur Annäherung an die Sozialdemokratie".

Verlief auch die Entwicklung der einzelnen zunächst noch unscharf abgegrenzten religiös-sozialistischen Anfänge sehr unterschiedlich, so bildete doch die Tambacher Konferenz im September 1919 einen ersten Meilenstein auf dem Wege des Religiösen Sozialismus in Deutschland. Sie war zustande gekommen wesentlich durch die Verbindung, die von Schlüchtern aus zu den Schweizer Religiös-Sozialen aufgenommen worden war, und brachte den fast nur von einem Gefühl der Solidarität mit dem Proletariat geprägten deutschen Teilnehmern die Bekanntschaft mit einer Gestalt des Religiösen Sozialismus, die auf die in Tambach Versammelten großen Eindruck machte, aber keinen Anstoß zur Tat gab. Das Urteil der Kirche, das sich in der Kirchlichen Presse widerspiegelte, hob besonders den Gegensatz zwischen den Schweizern und den Deutschen hervor. Diese — es waren hauptsächlich die Schlüchterner, der „Bund Neue Kirche", der „Bund sozialistischer Kirchenfreunde", Pfarrer Lic. Hans *Hartmann* und als Vertreter der Süddeutschen Professor Hans *Ehrenberg* — erstrebten eine neue Stellung des Christen zu Staat und Gesellschaft und befürworteten einen Eintritt der Christen in die Sozialdemokratische Partei. Daneben kam bei diesen auch eine stark emotionale Reichgotteserwartung zum Ausdruck. Der vom Evangelischen Presseverband für Deutschland unter der Leitung von August *Hinderer* herausgegebene „Evangelische Volksdienst", ein Mitteilungsblatt für die Volkskirchenbünde, schrieb[82]): „Endlich aber machte sich bei einer Anzahl der Teilnehmer eine stark ekstatische Erwartung des Gottesreiches auf Erden geltend. Der Leiter der Versammlung erklärte einmal wörtlich: ‚In zwei Jahren werden wir die Welt für Gott gewonnen haben.' Bei dieser Stellungnahme ist es selbstverständlich, daß es zu einer eigentlichen Organisation nicht kam. Man begnügte sich mit der Gesinnungsgemeinschaft." Dagegen wurde an den Schweizern hervorgehoben, daß sie nicht die religiöse Überzeugung mit der politischen so unklar vermischten, vielmehr davon dringend abrieten und die Sachlage nüchterner beurteilten. Wenn das gesamte Urteil des „Evangelischen Volksdienstes", das auch vom Presseverband anderwärts verbreitet wurde, im ganzen zurückhaltend war und nur die „ekstatischen" Erscheinungen zurückwies, so hatte dies seinen Grund in der noch vorhandenen Bereitschaft der volkskirchlichen Organisationen, die Kirche den neuen Verhältnissen anzupassen. Das Schwärmerische wurde als eine Gefahr erkannt; die Gewinnung der Arbeiterschaft für die Religion wurde zwar begrüßt, aber es wurde befürchtet, daß die Kirche nicht die Wert-

[82]) Evangelischer Volksdienst. Mitteilungen aus der Arbeit der Evangelischen Volkskirchenbündnisse, Nr. 5, Okt. 1919.

schätzung erfahren würde, die ihr als einem „notwendigen Mittel zur Pflege der Religiosität“ zukommen müsse. In dieser Kritik steckte schon der Keim für die tiefen und mit Heftigkeit ausgetragenen Gegensätze zwischen der sich immer mehr im alten Sinne restaurierenden Kirche und den bald nicht mehr „schwärmerischen“, mit dieser Restauration unzufriedenen Religiösen Sozialisten.

VII.

Die „innerkirchliche Revolution" und ihre Beendigung durch den Kirchentag in Dresden 1.—5. September 1919

Die Volkskirchenbewegung war, gemessen an dem bisherigen Zustande der evangelischen Landeskirchen, eine revolutionäre Bewegung. Doch waren ihre Pläne und Forderungen für den deutschen Protestantismus nichts völlig Neues. Was in den beiden Jahren 1918 und 1919 die deutschen Landeskirchen bewegte, war bereits in der Zeit der Revolution des Jahres 1848 Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen innerhalb der evangelischen Kirche gewesen. Damals hatte sich Karl v. Hase in seiner Schrift „Die evangelisch-protestantische Kirche des deutschen Reiches" (1849) für einen Zusammenschluß der Landeskirchen und für eine Umgestaltung des Kirchenwesens im Sinne einer auf die Souveränität des Kirchenvolkes gegründeten Volkskirche eingesetzt. Doch waren diese bereits in manchen Landeskirchen in das Stadium der Verwirklichung eingetretenen Pläne ebenso ein Opfer der Restauration geworden wie die christlich-soziale Initiative Wicherns. Was die politische Entwicklung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts unterdrückt hatte, das brachte sie jetzt wieder an die Oberfläche. Forderungen nach einer kirchlichen „Constituante", einer Kirchenversammlung für den gesamten deutschen Protestantismus wurden erhoben, die zu einem weitgehenden Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen führen sollte. Der Wunsch wurde laut, an einem solchen Zusammenschluß auch die evangelischen Freikirchen teilnehmen zu lassen. Vor allem aber wurde verlangt, die bisherige Obrigkeits-, Staats- und Pastorenkirche in eine unbürokratische Volkskirche umzuwandeln, ihr ein demokratisches Wahlrecht und ein auf diesem Wahlrecht begründetes Verfassungssystem zu geben und so kirchlicherseits die Hindernisse zu beseitigen, die bisher weiteste Volksschichten, vor allem der Arbeiterschaft, der Kirche ferngehalten hätten.

Bei allen Beteuerungen, die Kirche sei von der politischen Revolution nicht mit betroffen, bei aller Ablehnung demokratischer Gedanken auch für die Kirche und bei der Sorge um die Wahrung und Sicherung des Bekenntnisstandes konnten jedoch die konservativen Kräfte im Protestantismus die Dringlichkeit einer Neubesinnung nicht von der Hand weisen. Dies führte schließlich dazu, daß der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß zusammen mit der Konferenz Deutscher Evangelischer Arbeitsorganisationen einen allgemeinen evangelischen Kirchentag vorbereitete[1]). Vertreter dieser beiden Körperschaften kamen am

[1]) Verhandlungen des Ersten Deutschen Evangelischen Kirchentages in Dresden vom 1. bis 5. September 1919 (Sonderdruck des AK), Stuttgart 1919, S. 45.

27./28. Februar 1919 zu einer vorbereitenden Konferenz in Kassel zusammen. Diese Konferenz sprach sich einmütig dafür aus, daß ein Kirchentag „unter den gegenwärtigen Verhältnissen geboten und als eine dauernde Einrichtung ins Auge zu fassen sei". Aufgabe des Kirchentages sollte es sein, „unbeschadet der Selbständigkeit der Einzelkirchen und unter sorgfältiger Wahrung ihrer Eigenart und insbesondere ihres Bekenntnisstandes eine von dem Vertrauen des ganzen evangelischen Volkes getragene einheitliche, rechtlich geordnete Vertretung der gemeinsamen Interessen aller im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß bereits zusammengeschlossenen Landeskirchen" zu schaffen. Ausdrücklich wurde dabei festgestellt, daß es sich bei dem Kirchentag nicht um die Gründung einer *Reichskirche* handeln könne[2]).

1. Die Idee einer Reichskirche

Tatsächlich waren Absichten einer solchen Gründung aufgetaucht. Am deutlichsten hat der Protestantenverein auf seiner Versammlung am 27. November 1918 in Berlin als Ziel des kirchlichen Zusammenschlusses die Bildung einer Reichskirche angesehen (vgl. S. 125). Auch Martin Rade befürwortete einen sehr weitgehenden Zusammenschluß. Wenn er auch „keine charakterlose Union" wollte, so erstrebte er doch eine „freie evangelische Volkskirche", die die Rechtsnachfolgerin der bisherigen Landeskirchen sein und der bekenntnismäßigen und landschaftlich-traditionellen Vielfalt des deutschen Protestantismus Raum bieten sollte. Von einer Reichskirche sprach er zwar nicht, wollte sie in dem Sinne, wie sie der Protestantenverein sich vorstellte, wohl auch gar nicht, doch forderte er als Ausgangsbasis für die kirchliche Neuordnung „eine einheitliche Reichssynode" (vgl. S. 116 ff, da bes. Anm. 81). Während die Protestantenvereinsversammlung und Rade nicht an den konfessionellen Bestand der alten Landeskirchen zu rühren gedachten, vielmehr eine organisatorische und pragmatische Zusammenfassung anstrebten, unternahmen die beiden Professoren D. Otto *Schmitz* und Karl *Heim* in Münster den Versuch, unter der kurzen Bekenntnisformel „Jesus der Herr" eine die herkömmlichen Landeskirchen überwindende „freie evangelische Volkskirche" zu schaffen.

Alle solchen Versuche fanden jedoch wenig Widerhall. Einmal hatten die Landeskirchen alle Hände voll zu tun, ihr eigenes Kirchentum funktionsfähig zu erhalten und sich mit den neuen Machthabern in den deutschen Staaten auseinanderzusetzen, zum anderen war die Diskussion über das Für und Wider einer Reichskirche mitten im Kriege vorweggenommen worden. Ausgelöst hatte sie Heinrich *Weinel* mit seinem Aufsatz „Die deutsche Reichskirche", der im September 1915 in Ferdinand Avenarius' „Kunstwart" erschienen war. Weinel fand mit seinen Gedanken besonders bei den Lutheranern, vor allem bei Bezzel, den entschiedensten Widerspruch. Das veranlaßte ihn, seinem ersten Aufsatz einen

[2]) Ebenda.

weiteren — „Warum keine Reichskirche?" — im November und Dezember 1916 im „Kunstwart" folgen zu lassen.

Weinels mitten im Kriege konzipierter Plan zur Schaffung einer Reichskirche trägt deutlich die Züge des nationalen Einheitserlebnisses der ersten Kriegszeit. Er schrieb: „In diesen großen Tagen, in denen sich im Deutschen Reich vollenden will, was das 19. Jahrhundert in Hoffnung und Erfüllung, in Krieg und Friedenstat aufgebaut hat, steigt auch ein halbvergessener Traum unserer Urgroßväter wieder vor uns auf: eine einheitliche Kirche des Deutschen Reiches." Weinel hoffte, „daß unsere Tage, da im Wetter des Weltkrieges Deutschland von neuem geboren wird, uns wenigstens auch die evangelische Kirche des Deutschen Reiches bringen werden" (S. 129). Er beruft sich dabei auf Fichte und Jahn, von denen hundert Jahre zuvor der erste Anstoß zur Bildung einer Nationalkirche ausgegangenen war, und auf Karl von Hase, der in der Zeit um 1848 der entschiedenste Verfechter des Reichskirchengedankens war. Doch: „Eine von irgend jemand festgesetzte Staatsreligion mit einem gesetzlich gebotenen Überzeugungsbestand (die für beide großen christlichen Kirchen zu gelten hätte), wie Fichte sie gebot, ist in der Tat ein furchtbarer Gedanke. Ja, selbst der Versuch, ein neues evangelisches Bekenntnis aufzustellen, auf das sich alle vereinigen sollen, um der neuen Reichskirche anzugehören, wäre ebenso unevangelisch wie aussichtslos. Es ist längst durch die Geschichte widerlegt." (S. 133.) Sein Plan sieht vor, daß der Zusammenschluß nur „in völliger Freiheit" und bei gegenseitiger Anerkennung vorgenommen werde. Die „erste und grundlegende Forderung", die er für den Zusammenschluß erhob, war, daß das „gesamte deutsche Kirchenvolk" durch allgemeine, gleiche, direkte und geheime Wahlen einen „Reichskirchentag" einberufe, der dann die Reichskirche konstituieren sollte (S. 135 f.).

Verband sich so einerseits, wie schon bei Karl von Hase, mit dem Gedanken des kirchlichen Zusammenschlusses das Bestreben, durch „Demokratisierung" die Kirche zur Volkskirche zu machen, so wollte Weinel andererseits dem deutschen Protestantismus auch nach außen hin eine größere Geschlossenheit verleihen, als sie ihm der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß gab. Dessen Aufgaben sollten in wesentlich erweiterter Form an die den Landeskirchen gegenüber mit größeren Vollmachten und größerer Autorität ausgestattete Reichskirche übergehen. Dabei stand — und hier macht sich wieder die Situation der ersten Kriegsjahre bemerkbar — das nationale Interesse an den deutschen evangelischen Auslandsgemeinden, an der Auslandsdiaspora und an der Mission im Vordergrund. Auch dachte Weinel, daß eine Reichskirche dem Katholizismus in Deutschland besser gewachsen sein würde (Kunstwart 1916, Dez.-Heft S. 216).

Eine völlig ungeteilte Zustimmung fand Weinel mit seinem Plan nirgends. Am weitesten kam seinen Gedanken Wilhelm Thümmel entgegen, der 1916 zu diesem Thema eine Schrift mit dem Titel „Volksreligion oder Weltreligion?, Landeskirche oder Bekenntniskirche?" erscheinen ließ. Martin Rade, der kurz

nach dem Erscheinen von Weinels erstem Aufsatz im „Kunstwart" in Stuttgart einen Vortrag über die „Kirche nach dem Kriege" hielt (unter diesem Titel veröffentlicht, Tübingen 1915), sagte, er werde Weinel nicht folgen. Er hielt die Erreichung des Ziels weder für wahrscheinlich noch für wünschenswert. Wie er im staatlichen Bereich dem Föderalismus den Vorzug gibt, so auch auf dem Gebiete des deutschen Protestantismus. „Unser Reich ist ein Bundesstaat. Die Landeskirchen sind durch Geschichte und Verfassung Kirchen der Einzelstaaten." (S. 35) Einige Genugtuung bereitet es Weinel, daß Martin Schian seinem Plan gegenüber sich wohlwollend äußert, doch auch bei diesem begegnet er einer resignierten Haltung. Schian möchte mittun, wenn andere beginnen.

Die entschiedenste Ablehnung fand Weinel bei den Lutheranern. Ihr geistiges Oberhaupt, der Leiter der bayrischen Landeskirche und 2. Vorsitzende des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, Hermann *Bezzel*, formulierte in Antithese zu Weinel den prägnanten und programmatischen Satz: „Nicht Nationalkirche als Zweckverband, sondern Internationale als Bekenntnisgemeinschaft." Damit war für das Luthertum in Deutschland jede über eine föderative Zusammenarbeit der Landeskirchen hinausgehende Annäherung ausgeschlossen. Kirche war und ist ihm nur unter einem einheitlichen Bekenntnis denkbar. Es war nicht etwa das nationalistische Gedankengut, das in allen Reichskirchenplänen seit Fichte und Jahn eine hervorragende Rolle spielte, welches den Lutheranern ein Stein des Anstoßes war, sondern die Gefahr einer Union, die man lutherischerseits grundsätzlich in allen ökumenischen Einigungsbestrebungen heraufziehen sah.

Unter dem Eindruck der fast allseitigen Zurückhaltung und Ablehnung resignierte schließlich auch Weinel selbst. Eine Reichskirche, so schrieb er am Ende seines zweiten Aufsatzes im „Kunstwart", sei keine Notwendigkeit, auf die man dringen müßte; sie sei nur „eine schöne und segensvolle Sache". Zu hoffen bleibe, daß, wenn nur der Gedanke weiter verbreitet werde, die Kirche ihr Ideal noch erreiche, wie es auch der deutsche Staat erreicht habe.

Eine besondere Stellung nahm Theodor *Kaftan* in den Fragen der kirchlichen Neuordnung ein. Schon vor dem Kriege und vor der Revolution hatte er seine Abneigung gegen das Staatskirchentum offen ausgesprochen (vgl. seine Schrift „Die staatsfreie Volkskirche", 1918). Nach der Revolution zeigte dann Kaftan eine für einen Lutheraner ungewöhnliche Offenheit für demokratische Gedanken (vgl. Hans Rothe: „Die politische Wirksamkeit Theodor Kaftans in der Weimarer Republik" in Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe, 13. Band, 1955).

Theodor *Kaftan* sah in seiner 1919 erschienenen Schrift „Was nun?" zwar die Revolution genauso als ein Unglück an wie die Konservativen und Nationalliberalen, aber er begrüßte es, daß mit dem landesherrlichen Kirchenregiment, „in dem das Pontifikat der römischen Cäsaren wieder aufgelebt war", das Staatskirchentum beseitigt worden war. Erhalten wollte er jedoch beim kirchlichen

Neubau die aus der engen Verbindung von Staat und Kirche erwachsene Volkskirche als eine die Masse der Getauften umgreifende Organisation. Eine „reine Kirche" sollte entstehen, in der Religion und Politik nicht mehr miteinander verquickt würden, sondern allein das Bekenntnis gelte. Er wollte „das alte Kirchenwesen neu bauen" (S. 45). Allerdings verlangte Kaftan dafür auch „eine gewisse Hilfe des Staates" (S. 47): die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaft und das Recht, Kirchensteuern zu erheben. Ohne das könne die Volkskirche die Massen nicht zusammenhalten, „es sei denn, daß die Kirche sich selbst als eine Art Staatswesen organisiert, wie die römische Kirche das tut, wir aber das weder können noch wollen" (S. 47). Kaftan grenzte sich dabei auch gegen die Gemeinschaften ab, deren lockeres Gemeinschaftsprinzip er als einer lutherischen Kirche nicht gemäß ablehnte; in den Gemeinschaften stecke „mehr reformierter als lutherischer Geist" (S. 46); sie sind ihm nicht „wirkliche Kirche", nicht Bekenntniskirche.

Damit wies Kaftan zugleich jeden Versuch des Kirchenneubaus zurück, der nicht auf einem einheitlichen Bekenntnis beruht, sondern nur den Namen „Kirche" — Kaftans lutherischen Anschauungen entsprechend zu Unrecht — führt, „in Wahrheit aber ein Warenhaus ist, in dem allerlei Religion dargeboten wird zur Befriedigung von allerlei religiösen Bedürfnissen". Annehmbar war ihm allenfalls noch ein „Zweckverband, der auf die Allüren einer Kirche verzichtet und in seinem Rahmen den Christen volle Bewegungsfreiheit läßt, die *Kirche* zu bauen". Kaftan ging es um die reine Bekenntniskirche, darum konnte er sagen, daß es „von anderen als von Christen" abhinge, ob der kirchliche Neubau zu einer Volkskirche, einem Zweckverband oder einer Freikirche führe (S. 47).

Es ist auffallend, wie wenig in der gesamten Auseinandersetzung um den kirchlichen Neubau der Gedanke einer freikirchlichen Gestaltung auftritt. Nahegelegen hätten solche Gedanken, das beweisen die wenigen Äußerungen in dieser Richtung. Allgemein aber wollte man in allen kirchlichen Lagern an der Volkskirche festhalten, manchen lag sogar daran, eine enge Verbindung mit dem Staat aufrechtzuerhalten. Die Gründe, die gegen eine freikirchliche Gestaltung sprachen, waren hauptsächlich finanzieller Art. Man wollte die staatlichen Dotationen und das Kirchensteuerrecht behalten, nachdem sich herausgestellt hatte, daß die anfangs gefürchtete radikale Trennung von Staat und Kirche und damit der Fortfall des Kirchensteuerrechts und der staatlichen Zuwendungen nicht zu befürchten waren. Wäre dies jedoch eingetreten, so wären die evangelischen Kirchen praktisch gezwungen gewesen, sich als Freikirchen zu konstituieren. Das aber war, wie es Theodor Kaftan sagte, nur „ultima ratio" (Was nun ? S. 47).

Das war auch die Meinung von Johannes *Herz*, der glaubte, an der Volkskirche festhalten zu müssen, solange nicht „politische oder geistige Entwicklungen" die Freikirche nötig machten. Der Volkskirche gab er den Vorzug, weil sie ein positives Verhältnis zu „Staat und Volkskultur" habe, durch die Kindertaufe ihre Mitglieder gewinne und so einen volkserzieherischen Einfluß ausüben

könne. Das alles sei bei einer Freikirche nicht vorhanden. Außerdem fürchtete er in einer Freikirche die Verrechtlichung des Bekenntnisses und „religiöse und geistige Engigkeit" („Volkskirche", 1. Jg. Nr. 17/1919, Sp. 255 ff).

Auffallend ist, daß die Freikirche bei allen Erörterungen lediglich im Gegensatz zur Volkskirche gesehen wurde, nicht aber im Gegensatz zur Landeskirche, die ihrem Wesen nach immer noch staatskirchliche Züge trug und bis heute trägt. Dabei handelte es sich nach der Revolution doch in erster Linie darum, eine neue kirchliche Gestalt zu finden an Stelle des Landeskirchentums, dem die Revolution seinen Boden entzogen hatte. Die Umgestaltung der Landeskirche zur Freikirche war eine kirchenrechtliche Logik, zumal ein gravierender Unterschied zum Freikirchentum nach dem Wegfall der kirchenverfassungsrechtlichen Bindung an den Staat nicht mehr vorhanden war. Damit aber war die Voraussetzung gegeben für eine ökumenische Zusammenfassung der bisherigen Landeskirchen mit den in Deutschland bestehenden Freikirchen. Die volkskirchlichen Bestrebungen mußten dem nicht notwendigen im Wege stehen. Wo eine Zusammenfassung der Landeskirchen mit den Freikirchen erwogen wurde, da geschah es im engen Zusammenhang mit volkskirchlichen Bestrebungen, die ohnehin für eine Überwindung des Landeskirchentums eintraten. Am deutlichsten kamen diese Gedanken in Martin *Rades* programmatischen Sätzen zur Gründung von Volkskirchenräten zum Ausdruck.

Irgendeine Resonanz fanden sie jedoch im Landeskirchentum nicht. Die Neuordnungsbestrebungen bewegten sich in landeskirchlichen Grenzen, und wo man an einen kirchlichen Zusammenschluß dachte, da kamen nur die Landeskirchen in Betracht. Als eine Enttäuschung empfand es Otto Baumgarten, daß auf der Kasseler Vorkonferenz mit den aktuellen volkskirchlichen, ethischen und politischen Fragen auch die Verbindung zu den Freikirchen vernachlässigt wurde und man sich mit der „formalen Schöpfung eines Kirchentages" begnügte[3]). Um so heftiger wurde die innerkirchliche Neuordnung diskutiert.

2. Wegfall des Summepiskopats — Demokratisierung der Kirche

Ansätze zu einer verfassungsrechtlichen Neuorientierung der Kirche waren vorhanden. Aber in ihr selbst herrschte Unsicherheit und Ängstlichkeit. Der in Preußen gebildete Vertrauensrat war bereit, eine wenn auch vorsichtige Demokratisierung der Kirche zu befürworten, zugleich aber war er zusammen mit den kirchlichen Führungsgremien darauf bedacht, die Rechtskontinuität zu wahren. Deutlich wurde gesagt, daß die Kirche unabhängig sei von der politischen Entwicklung des Staates. Diese Erklärungen hatten den doppelten Sinn, die bisherige Verbindung mit dem Staat als frei von allen politischen Aspekten darzustellen und gleichzeitig die rechtlichen Ansprüche an den Staat als von allen politischen Veränderungen unberührbar in Geltung zu erhalten. Dem entsprach

[3]) EF April 1919, S. 117 f.

eine grundsätzliche Negierung der Auswirkung der politischen Revolution auf die Kirche einerseits und andererseits die faktische Anerkennung der neuen Regierungsgewalten als Rechtsnachfolgerinnen der alten. Tatsächlich war die Kirche vor allem in Preußen rechtlich in einem Punkte von der politischen Umwälzung abhängig: in der Frage des landesfürstlichen Summepiskopats. Wenn sich auch die Kirche bemühte, die Rechte des Königs in der Kirche als unabhängig von den Rechten der Krone darzustellen[4]), so war sie doch — gleichgültig ob diese juristische Unterscheidung zutreffend war oder nicht — in dem Augenblick handlungsunfähig, in dem der König abdankte. Denn die preußische Kirchenverfassung war nur solange funktionsfähig, als der Landesfürst die Möglichkeit hatte, die Generalsynode einzuberufen. Mochte also die rechtliche Kontinuität hinsichtlich der Rechte der Kirche als öffentlich-rechtlicher Körperschaft tatsächlich unabhängig sein von politischen Veränderungen im Staat, so war doch die Kirche faktisch durch das Summepiskopat von der Verfassungsänderung des Staates in ihrer eigenen Verfassung abhängig. Nur wenn sie selbst einen revolutionären Akt vollzog, konnte sie sich unabhängig machen. Hier nun zeigte sich die innerkirchliche Bedeutung der Behauptung, die Kirche sei von der Änderung der Staatsform nicht mit betroffen. Verbot sich eine nicht durch die bestehende Verfassung gerechtfertigte Änderung der Verfassung, so noch viel mehr eine Demokratisierung. Denn die Demokratisierung des Staates, von der sich die Kirche unabhängig glaubte, war für die Kirche nicht nur das Ergebnis der „illegitimen" Revolution, sondern zugleich auch die Einführung politischer Prinzipien, die ihres geschichtlichen Ursprungs wegen als unchristlich und widerchristlich bezeichnet wurden. Adolf *Wagner*, der Nationalökonom, bezeichnete so in naivem Biblizismus die neue Regierungsform als nicht von Gott gewollt und geordnet. Die demokratische Entwicklung des Staates sei nicht göttlichen Ursprungs, und das Ziel, Zustände zu schaffen, die „ewigen Frieden verbürgen" sollen, könne dem göttlichen Plan nicht entsprechen. In der Bibel stehe „kein Wort von Republik oder Präsident, von Sozialdemokratie oder Völkerbund, deren Erscheinen uns das goldene Zeitalter verheiße. Wohl aber lesen wir von Königreichen und Fürstentümern, die herrschen und bestehen sollen bis in die letzten Gerichtszeiten[5])." Aber auch da, wo die staatliche Veränderung hingenommen wurde, galten demokratische Grundsätze für die Kirche als unannehmbar.

Das Zögern der preußischen Kirchenleitung, von sich aus eine Neuregelung der Kirchengewalt in die Wege zu leiten, hatte für die Kirchenprovinzen, die durch den Versailler Vertrag vom Deutschen Reich abgetrennt wurden, bedeutsame Folgen. Dadurch, daß die Kirche sich auf den Standpunkt stellte, von sich aus keinen revolutionären, der Verfassung nicht entsprechenden Akt vollziehen zu dürfen, und darauf wartete, daß ihr die Rechte des Summus Episkopus

[4]) Vgl. oben S. 161.
[5]) Ref. 39, 1919.

von allein zufielen, ermöglichte sie es der Regierung Polens, die landesherrlichen Kirchenrechte der zur Altpreußischen Union gehörenden Kirchenprovinzen Posens und Pommerellens an sich zu nehmen[6]). Hier wirkte sich erschwerend die Institution der drei Minister in evangelicis aus, die, wenn auch nur als vorläufige Einrichtung, in Preußen die landesherrlichen Kirchenrechte in die Hände regierender Minister legte.

Anders als in Preußen vollzog sich die Ablösung des Summepiskopats in den Landeskirchen von Baden, Hessen, Oldenburg, Mecklenburg-Strelitz, Sachsen-Weimar, Lippe-Detmold und Waldeck. Einzig in Baden übertrug der Großherzog die durch die Verfassung an seine Person gebundenen kirchenregimentlichen Rechte durch ein „provisorisches Gesetz" am 20. November 1918 dem Oberkirchenrat und dem erweiterten Generalsynodalvorstand. Die alsbald auf den 28. und 29. November zusammengerufene noch seit dem Jahre 1914 bestehende und nur vertagte Generalsynode bestätigte das vom Großherzog erlassene „provisorische Gesetz[7])."

In Hessen (Darmstadt) gab das Oberkonsistorium am 7. Dezember bekannt, daß die Funktion des Landesherrn bei der kirchlichen Gesetzgebung an das Oberkonsistorium und den Synodalausschuß, „dessen Entschließung die landesherrliche zu ersetzen hat", übergegangen sei[8]). Diese Regelung wurde im August 1919 von der Landessynode bestätigt und gleichzeitig durch ein neues Gesetz ersetzt, in dem bestimmt wurde: „§ 2. Das seitherige landesherrliche Kirchenregiment geht auf die Landessynode über. In ihrem Auftrag wird es durch das aus dem Oberkonsistorium und dem Landessynodalausschuß bestehende erweiterte Oberkonsistorium ausgeübt."

In Oldenburg nahm die Synode eine Verfassungsänderung vor und übertrug die Befugnisse des Großherzogs dem Oberkirchenrat[9]). In Sachsen-Weimar, Lippe-Detmold und Waldeck wurde ein Landeskirchenrat gebildet, dem die Befugnisse des Landesfürsten übertragen wurden[10]), während das Konsistorium von Mecklenburg-Strelitz mit dem Ministerium übereinkam, daß die Rechte, „die bisher der Oberbischof durch das Konsistorium ausübte, nunmehr durch das Konsistorium selbständig vollzogen werden sollten[11])". Der Weg zu einem Verfassungsneubau war damit für diese Kirchen geöffnet, gleichwohl aber bedeutete dies noch keine Demokratisierung der Kirche.

Wo diese innerhalb der Volkskirchenbewegung gefordert worden war, war sie — und darin bestand wiederum eine Entsprechung zur politischen Revolution —

---

[6]) Vgl. A. Rohde, Geschichte der evangelischen Kirche der Provinz Posen. G. Die evangelische Kirche der Provinz Posen unter polnischer Herrschaft 1919—1939 (Mskr.), S. 217 ff.

[7]) AK 1, 1919, S. 15 ff.; 15, 1919, S. 307.

[8]) AK 20, 1919, S. 465.

[9]) AK 1, 1919, S. 25 ff.: Gesetz vom 10. 12. 1918.

[10]) AK 5, 1919, S. 121 f.; 9, 1919, S. 191; 15, 1919, S. 328 f.

[11]) AK 2, 1919, S. 53.

verbunden mit dem Bestreben, einen engeren Zusammenschluß des deutschen Protestantismus herbeizuführen. Von der Volkskirchenbewegung wurde diese Sammlung des Protestantismus angestrebt, damit für eine Gesamtvertretung des Protestantismus gegenüber dem zentralistischer gewordenen Staat jenseits aller theologischen und kirchenpolitischen Gegensätze eine gemeinsame Basis zum Dienst im Volk und im Staat gefunden würde. Die Forderung der Demokratisierung der Kirche stand dabei unter dem Gesichtspunkt, daß die Kirche nur dann unbefangen und ohne auf Mißtrauen zu stoßen diesen wie auch immer gearteten Dienst erfüllen könnte, wenn sie sich nicht nur innerlich neu belebte, sondern auch „mit mehr als einem Tropfen demokratischen Öls" salbte[12]).

Demokratisierung der Kirche — das bedeutete die Einführung des allgemeinen, geheimen und unmittelbaren Wahlrechtes für die Wahl der landeskirchlichen Synoden und der geforderten Kirchenversammlung des gesamten Protestantismus. Das Schlagwort der durch diese Forderungen heraufbeschworenen Auseinandersetzungen hieß: „Urwahlen". Die Fronten, die sich bei der Auseinandersetzung bildeten — auf der einen Seite die Konservativ-Positiven, auf der anderen die Demokratisch-Liberalen — entsprachen weitgehend der Frontstellung, die die parteipolitische Orientierung im Protestantismus hervorgerufen hatte. Diese stand bei den zum Teil leidenschaftlich geführten Diskussionen um das kirchliche Wahlrecht, nach dem die verfassunggebenden Synoden entstehen sollten, nicht nur im Hintergrund; sie machte sich auf beiden Seiten sehr offen bemerkbar. Den Verfechtern der Urwahlen ging es weniger um die Stärkung ihrer theologischen und kirchenpolitischen Position in den Synoden — obgleich auch dieses Motiv eine wesentliche Rolle spielte[13]) —, als vielmehr darum, daß die evangelische Kirche das ihr durch die nun weggefallene Verbindung mit dem alten Staat anhaftende Wesen ablegte und der neuen demokratischen Zeit entsprechend eine zeitnahe Gestalt annähme. Am deutlichsten traten die politischen Motive bei den Theologen in der Deutschen Demokratischen Partei hervor[14]), in der auf Anregung von *Rade* ein „Ausschuß für kirchliche Angelegenheiten" gebildet worden war, der die demokratischen Bestrebungen in der Kirche unterstützen sollte, wie die antidemokratischen Bestrebungen von der Deutschnationalen Partei unterstützt würden[15]). Hans *Hartmann* stellte der Kirche ein förmliches Ultimatum, in dem er mit dem Austritt „der Massen" aus der Kirche drohte, wenn diese sich nicht „zu einer Geistesmacht" umgestalten ließe, „die das Vertrauen des ganzen Volkes gewinnt[16])". Friedrich *Niebergall* warnte davor,

---

[12]) Adolf Deißmann, Revolution und Kirche, in: Deutsche Politik 51, 1918, S. 1617.

[13]) Vgl. KL 1, 1919; auch die Propaganda der „Geschäftsstelle für kirchliche Urwahlen" in Berlin läßt diese Tendenz erkennen (EF Jan. 1920, S. 16 ff.: L. Zscharnack, Die gegenwärtige Lage der altpreußischen Landeskirche).

[14]) Vgl. oben S. 162.

[15]) Leopold Zscharnack, Die gegenwärtige Lage der altpreußischen Landeskirche, in: EF Jan. 1920, S. 19.

[16]) CD 26, 1919.

die Neugestaltung der Kirche zu einem „Flickwerk" werden zu lassen[17]). Dietrich *Graue*, Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei und Vorstandsmitglied des Protestantenvereins, ging schließlich so weit, die Demokratische Partei in Preußen aufzufordern, die Bewilligung staatlicher Gelder von der Einführung eines nicht im Widerspruch zum bürgerlichen Wahlrecht befindlichen kirchlichen Wahlrechts abhängig zu machen[18]). In solcher Extremität bewegte sich die Propaganda für kirchliche Urwahlen allerdings im allgemeinen nicht.

Auch die Gegner des demokratischen Wahlrechts motivierten ihre Ablehnung mit politischen Argumenten, ja sie begründeten ihre Ablehnung grundsätzlich weltanschaulich. Hierin wurde der Widerstand gegen demokratische Gedanken, wie er vor der Revolution in der Kirche geübt wurde, unverändert fortgesetzt. In Klagen über die moralische Verwüstung, die maßlose Vergnügungssucht und die Sittenlosigkeit gaben die Kirchenzeitungen die Schuld an diesen Auswüchsen dem neuen demokratischen Staate, der die Ideale der nationalen Ehre und der bisherigen Gesellschaftsordnung und damit die Stützen der Wohlanständigkeit und Sittlichkeit verächtlich beiseite geworfen habe und damit auch das Christentum ablehne. „Das gleiche, geheime und direkte Wahlrecht ist das Wahlrecht der französischen Revolution. Es stammt nicht aus dem Geiste Jesu, sondern aus dem Geiste Jean Jaques Rousseaus. Mit diesem Wahlrecht ist der französische Geist in das deutsche Volk eingedrungen und hat Deutschland politisch nicht nur demokratisiert, sondern auch französisiert... Reichspräsident Ebert hat am Tage seiner Erwählung die demokratische Wahrheit unverblümt ausgesprochen. Fortan, so sagte er, sollen für das deutsche Volk nicht mehr maßgebend sein altüberlieferte Autoritäten oder auf Gott und Gottes Fügung zurückgeführte Mächte, sondern lediglich der Wille des Volkes und seine Wähler. Das ist der Rationalismus in konsequenter Übertragung auf die Politik, und dieser Rationalismus führt notwendig zum Atheismus[19])." Bei einer kirchlichen Neuordnung, deren Notwendigkeit auch von den Orthodox-Konservativen nicht geleugnet werden konnte, bedeutete für sie ein solches angeblich „in unversöhnlichen Gegensatz zur göttlichen Stiftung der Kirche" stehendes Wahlrecht[20]), die Zerstörung der Landeskirche. In konsequenter Fortsetzung der weltanschaulich motivierten Ablehnung demokratischer Kirchenwahlen glaubte man sich vor der Gefahr, daß die Liberalen und die zum Sozialismus hinneigenden Volkskirchenbünde, die demokratischen Wahlen dazu benutzen wollten, das kirchliche Bekenntnis zu schwächen[21]).

---

[17]) EF April 1919.

[18]) Die Hilfe 45, 1919.

[19]) AELKZ 23, 1919.

[20]) Ebenda.

[21]) EKZ 36, 1919.

3. Der Dresdener Kirchentag

Die Einberufung des Kirchentages lag in den Händen des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, der auch die Richtlinien für den Kirchentag festlegte[22]). Diese entsprachen den Zielen, die der von der Kasseler Vorkonferenz eingesetzte Arbeitsausschuß zur Vorbereitung des Kirchentages ausgearbeitet hatte[23]). Der Grundgedanke war, an die kirchliche Entwicklung anzuknüpfen, die 1851 mit der Gründung der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz begonnen hatte, deren Aufgaben der Kirchentag fortführen sollte, wobei die Selbständigkeit der Landeskirchen unangetastet bleiben sollte. Ebenso wurden die Aufgaben des 1903 gegründeten Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, die Vertretung der kirchlichen Interessen nach außen, auf den Kirchentag übertragen. Als weitere Aufgabe wurde dem Kirchentag die Förderung und Vertiefung des Protestantismus „auf allen Gebieten seiner Lebensbestätigung" gestellt. Abgelehnt wurde „einerseits die Verflüchtigung seiner Arbeit am Reich Gottes zu einem äußeren Zweckverband" und andererseits die Errichtung einer Reichskirche. Bindende Beschlüsse sollte der Kirchentag als dauernde Institution treffen in den Fragen der übernationalen Vertretung des deutschen Protestantismus, der „ökumenischen Geltendmachung der sittlich-religiösen Weltanschauung der evangelischen Kirche der deutschen Reformation", in der Vertretung der Landeskirchen gegenüber dem Staat, den deutschen Einzelstaaten und gegenüber anderen deutschen und fremden Religionsgemeinschaften und in der Leitung der Auslandsdiaspora. Da die Landeskirchen in ihrer bisherigen Gestalt bestehen bleiben sollten, wurden dem Kirchentag im Hinblick auf eine einheitliche Entwicklung aller Landeskirchen nur mittelbare Befugnisse eingeräumt. Dies entsprach zwar nicht den hochgespannten Forderungen, die im Lager der Volkskirchenbewegung aufgestellt worden waren, aber es war doch ein Schritt über den bisherigen Zusammenschluß der evangelischen Kirchen in Kirchenkonferenz und Kirchenausschuß hinaus. So gehörte in die mittelbare Zuständigkeit des Kirchentages die Behandlung der Kirchenverfassungsfragen, der Fragen des Bildungswesens, der kirchlichen Sozialarbeit, der Volkskirche, der äußeren und inneren Mission.

Der bisherige Kirchenausschuß sollte mit der dauernden Geschäftsführung des Kirchentages betraut werden und sich durch 15 weitere Mitglieder ergänzen, die aber bei Abstimmungen mit rechtlich bindenden Folgen kein Stimmrecht haben sollten. Als letztes Ziel des Kirchentages war die Schaffung eines Kirchenbundes vorgesehen.

Mit diesen vom Arbeitsausschuß ausgearbeiteten und vom Kirchenausschuß gebilligten Richtlinien wurde eine „innerkirchliche Revolution" weitgehend zurückgedrängt. Dadurch, daß das eigentliche Betätigungsfeld des

[22]) Verhandlungen des Ersten Deutschen Evangelischen Kirchentages (Sonderdruck), S. 48.
[23]) a.a.O. S. 60 ff.

Kirchentages auf rein kirchenorganisatorische Probleme beschränkt wurde, kam zugleich die vermeintliche Unabhängigkeit der evangelischen Kirchen von der Revolution zum Ausdruck. Dem entsprach auch, daß der vorbereitende Ausschuß davon absah, dem Kirchentag eine Wahlordnung für den Zusammentritt künftiger Kirchentage vorzuschlagen, da erst der Abschluß der durch den Fortfall des Summepiskopats notwendig gewordenen Neuordnung in den Landeskirchen abgewartet werden sollte[24]). Nur am Rande sollten die für den Protestantismus aktuellen Tagesfragen, deren Behandlung von der Kasseler Vorkonferenz gewünscht wurde, nach dem Arbeitsplan des Vorbereitenden Ausschusses berücksichtigt werden. Für die beiden ersten Verhandlungstage waren „Vorträge über religiöse Fragen der Gegenwart" vorgesehen, die aber nicht zur Diskussion gestellt werden sollten.

Die Zusammensetzung des zunächst für die Zeit vom 15. bis 18. Juli 1919 vorgesehenen, dann aber auf Anfang September verschobenen Kirchentags in Dresden, lag, da man sich scheute, Wahlen zu veranstalten, weitgehend in den Händen des Vorbereitenden Ausschusses, der wiederum vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß abhängig war. Nach den Grundsätzen des Arbeitsausschusses sollten etwa 330 Mitglieder des Kirchentages berufen werden. Knapp die Hälfte davon fiel auf die Vertreter der Kirchenregierungen der im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß zusammengeschlossenen Landeskirchen (50) und auf die Synodalen aus den einzelnen Landeskirchen, die von den Synodalvorständen zu benennen waren (102). Damit war dem kirchlichen Konservativismus ein verhältnismäßig großer Einfluß gesichert. Dieser Einfluß wurde noch dadurch vermehrt, daß der Kirchenausschuß die 18 Mitglieder der religionsunterrichtlichen Gruppe und die 66 Mitglieder der sog. Ausgleichsgruppe, weitere Vertreter der Kirchenregierungen, Kirchenrechtslehrer, Parlamentarier, Journalisten, Frauen und 10 Angehörige des Arbeiterstandes vorschlagen sollte. Während die theologischen Fakultäten 17 Vertreter zu delegieren hatten, oblag es dem Arbeitsausschuß der „Konferenz Deutscher Evangelischer Arbeitsorganisationen" und dem „Deutschen Volkskirchenbund", 75 Vertreter der evangelischen Vereine auszuwählen. Nur in dieser Gruppe, in der auch die neu gegründeten Vereinigungen vertreten sein sollten, waren „revolutionäre" kirchliche Bestrebungen vertreten. Über 40 Vereine waren an dieser Kirchentagsgruppe beteiligt, in der Hauptsache die alten Organisationen wie Dorfkirchenbund, Jugendvereinigungen, der Verband der Kirchenpatrone, Gustav-Adolf-Verein, Evangelischer Bund, Missionsverbände, Innere Mission, Pfarrerverein, theologische und kirchenpolitische Gruppen. Die neu entstandenen Volkskirchlichen Vereinigungen bildeten nur einen kleinen Teil der Vereinsgruppe. Dennoch kam die Zusammensetzung dieser Gruppe einer repräsentativen Vertretung des deutschen Protestantismus näher als die des gesamten Kirchentages.

---

[24]) a.a.O. S. 49.

Während der Vorbereitung des Kirchentages stellte sich noch ein weiteres Problem ein. An dem Verlangen, die Kirche zu einer Volkskirche zu machen, konnten auch die maßgebenden Instanzen nicht vorbeigehen. So bemühte man sich, Vertreter der Arbeiterschaft zu finden und einzuladen. Einer Äußerung von Oberkonsistorialrat D. *Moeller*, dem stellvertretenden Vorsitzenden des Vorbereitungsausschusses, ist zu entnehmen, daß einzelne Mitglieder dieses Ausschusses besonders eindringlich gefordert haben, die Arbeiterschaft, auch die sozialdemokratische, bei der Auswahl der Kirchentagsmitglieder hinreichend zu berücksichtigen[25]). Daß auch Sozialdemokraten berufen würden, war vor allem der Wunsch Martin *Rades*[26]). Sein Vorschlag, die drei preußischen Minister in evangelicis einzuladen, nicht in ihrer Eigenschaft als solche, sondern „als prominente Personen, die aus freiem Entschluß der einladenden Instanz ... mit zur Teilnahme berufen werden", fand bei den maßgeblichen Männern keinen Anklang. Rade wurde bedeutet, daß die „genannten Herren schon grundsätzlich mit Rücksicht auf die große Zahl der übrigen Landeskirchen nicht würden in Betracht kommen können" und „daß die Entscheidung über die Einladungen zum Kirchentage nicht von parteipolitischen, sondern lediglich von kirchlichen Gesichtspunkten zu erfolgen habe[27])". Rade schlug andere Sozialdemokraten vor, und an die drei Ausschußmitglieder D. *Jeremias*, D. *Schneemelcher* und D. *Titius* schrieb er noch einmal eine eindringliche Mahnung. Er wollte nicht nur „Renommierarbeiter oder der Partei beigetretene Pastoren" eingeladen haben, sondern „Männer und Frauen, von deren Teilnahme bzw. Aufforderung die Sozialdemokratie wollend oder nicht Notiz nehmen muß". Er hielt es für eine Pflicht des Kirchentages, dem sozialdemokratischen Teil des Kirchenvolkes eine Vertretung zu gewähren, und er wollte auf seine Teilnahme am Kirchentag unter öffentlicher Darlegung seiner Gründe verzichten, wenn der Kirchentag diese Pflicht versäumte. Schließlich wurden doch drei Sozialdemokraten eingeladen, die aber nicht zum Kirchentag erschienen. Es waren dies der Oberwerkführer Lang aus Neuenburg bei München, der Landtagsabgeordnete Lokomotivführer Neumann aus Magdeburg und der Metallarbeiter Quenzer aus Karlsruhe[28]).

Noch während der Verhandlungen des Kirchentages, bei der Debatte über die Urwahlen, wies Rade, besorgt um die Zukunft der Landeskirchen, auf das Fehlen sozialdemokratischer Mitglieder hin: „Sehen Sie sich den Bestand unserer Versammlung an: wir haben keinen einzigen Sozialdemokraten unter uns. Folglich sind wir keine Volksvertretung, keine Vertretung der Volks-Kirche. Manche fürchten, die Sozialdemokratie könnte das Urwahlsystem ausnützen, um die Kirche für sich zu erobern. Es ist sogar meinem Kollegen Adolf Hoffmann

---

[25]) J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, S. 269.

[26]) a.a.O. S. 268 f.

[27]) Ebenda.

[28]) Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1919. Dresden, 1. bis 5. IX. 1919. Hrsg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß. Berlin 1920, S. 228.

zugetraut worden, daß er zu diesem Zweck wieder in die Kirche eintreten könnte. Wer so denkt, kennt weder Herrn Hoffmann, noch seine Parteigenossen. . . Nein, jene Angst vor der Sozialdemokratie teile ich nicht. Ich kann während unserer ganzen Tagung die Angst nicht loswerden, daß die Kirche zu einer Sekte der Bürgerlichen wird[29])." Dieser Eindruck bestand nicht zu Unrecht. Betrachtet man die Liste der Kirchentagsmitglieder, so fällt die erstaunlich große Zahl von zum Teil führenden Deutschnationalen und Volksparteilern auf, abgesehen von einer Reihe von Vertretern des konservativen Adels.

Die konservative Stimmung, die den gesamten Kirchentag beherrschte, kam in der Begrüßungsansprache des Präsidenten D. *Moeller* schon zu Beginn zum Ausdruck, in der die Vergangenheit beschworen wurde: „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." Dem folgte die feierliche Bezeugung, daß die deutschen Kirchen ihren einstigen fürstlichen Schirmherrn tiefen Dank schuldeten und daß dieser Dank „im evangelischen Volk unvergessen fortleben" werde. D. Moeller erinnerte auch an ein Wort D. Haucks aus der Kriegszeit: „Gelänge es den Feinden, den Widerstand der deutschen Heere zu brechen und das deutsche Volk zu vernichten, so wäre auch dem Protestantismus in der Welt eine unheilbare, tödliche Wunde geschlagen[30])." Dieselbe pessimistische Stimmung, die sich in Moellers Begrüßungsansprache fand, lag auch über der Predigt, die der greise Oberhofprediger Ernst von *Dryander* zur Eröffnung des Kirchentages in der Dresdner Kreuzkirche hielt. Was er der versammelten Kirchentagsgemeinde für die Gegenwart zu sagen wußte, war fast wörtlich dasselbe, was er im Jahre 1890 zur Eröffnung des Preußischen Landtages in der Berliner Schloßkapelle gepredigt hatte: soziale Einrichtungen, Gesetze und Verordnungen nützten nichts, wenn sie nicht aus dem sozialen Geiste geschaffen würden, der die evangelische Kirche durchdringe. Dryander hatte 1919 noch nicht begriffen, daß es nicht „ein Aufschrei der gequälten Menschheit nach Liebe" war, der in der sozialen Frage zum Ausdruck kam, sondern vielmehr die Forderung elementarster wirtschaftlicher Rechte[31]).

Neben dem organisatorischen Zusammenschluß der Landeskirchen zu einem Kirchenbund und der Konstituierung des Kirchentags als einer dauernden Einrichtung nahm die Erörterung der Kirchenverfassungsfragen und der Fragen des kirchlichen Wahlrechtes einen größeren Raum ein als ursprünglich vorgesehen war. Hierbei kam es schließlich auch zu einer deutlichen Gruppenbildung. Auf der einen Seite standen die Vertreter des „freien" Protestantismus, Liberale,

[29]) a.a.O. S. 227

[30]) a.a.O. S. 57 f.

[31]) E. v. Dryander, Gott und Mensch. Predigten und Reden, 1926, S. 230; die Rede von 1890: S. 132.

Protestantenvereinsmitglieder und Freunde der Christlichen Welt, auf der anderen Seite die konservativ-konfessionellen Gruppen und die Vertreter der Kirchenregierungen.

Die Vorlage des Arbeitsausschusses zum Tagungspunkt „Synodalverfassung und kirchliche Wahlen in den Landeskirchen" strebte die Ausgestaltung der Kirche zur Volkskirche an. Die Kirchengewalt sollte ganz auf die Landessynoden übergehen, und die Neuordnung sollte an die Synodalordnung anknüpfen. Unter den Einzelbestimmungen ragten besonders hervor: die Empfehlung des Rechts der Pfarrerwahl durch die Gemeinden, der Gemeindeselbstverwaltung, der Ablösung der Patronatsrechte und -pflichten, der Einführung des Bischofsamtes und des Schutzes kirchlicher Minderheiten[32]).

Nachdem einige Anträge der orthodox-konservativen Gruppe, die Vorlage des Ausschusses ohne Stellungnahme den Landeskirchen zu übergeben, abgelehnt worden waren, entstand sogleich eine Diskussuion um die Patronatsfrage. Ein in der Hauptsache von den „Liberalen" gestellter Antrag, die maßvolle Formulierung der Ausschuß-Vorlage durch eine grundsätzliche Ablehnung der Patronatsrechte und -pflichten zu ersetzen, gab dem Vorsitzenden des Verbandes der Kirchenpatrone der Kurmark, v. Arnim-Kröcklendorff, Anlaß zu einer heftigen Erwiderung. Er behauptete: „Der Umsturz hat sich auf unsere Kirche nicht miterstreckt", und trat dafür ein, daß die Privatpatronate erhalten blieben, die staatlichen jedoch abgelöst würden. Das Patronat, so sagte v. Arnim, beruhe „auf dem Rechte und der Pflicht des alten deutschen Hausvaters, für die religiöse Pflege seiner Familienangehörigen zu sorgen. Dieses alte patriarchalische Verhältnis lebt noch jetzt weiter in den ländlichen Privatpatronen, auf den Gütern, wo der Herr auch jetzt noch um das leibliche und geistige Wohl der ihm anvertrauten Leute bekümmert ist. Denn wer unsere Verhältnisse kennt, weiß, daß die Bilder, die gewisse christentumsfeindliche Blätter seit Jahrzehnten von ostelbischen Junkern zu entwerfen pflegen, erstunkene und erlogene Verleumdungen sind, geboren aus den niedrigsten Instinkten zur Verhetzung und Untergrabung der Einigkeit im deutschen Volk und unter den Christen[33])." Gegen diese politisch-konservative Ideologie waren die Argumente derer, die die Patronatsverhältnisse entschieden ablehnten, die in Wahrheit dem ursprünglichen patriarchalischen Familienideal weithin nicht mehr entsprachen, geradezu schwach. Statt auf die soziologische Verschiebung in der Struktur der Landbevölkerung hinzuweisen, von der auch die Kirchengemeinden mit betroffen waren, hielt man dieser Ideologie nur entgegen, daß durch das Patronat die Patronatspfarrer einem allseitigen, besonders aber sozialdemokratischen Mißtrauen ausgesetzt seien und — wie Baumgarten in der Diskussion sagte — daß das Patronat „schlechterdings in unsere Zeit nicht mehr gehört"[34]).

[32]) Verhandlungen Kirchentag (Sonderdruck), S. 71 ff.

[33]) Verhandlungen Kirchentag (Kirchenausschuß), S. 178 f.

[34]) a.a.O. S. 189.

Noch heftiger trafen die Konservativen und die Liberalen bei der Erörterung der Urwahlfrage aufeinander. Für diese Frage hatte der Vorbereitungsausschuß ein besonderes Referat vorgesehen, da er in Anbetracht der unterschiedlichen Entwicklung in den einzelnen Landeskirchen von einer Behandlung dieser Frage in der an die Landeskirchen zu überweisenden Vorlage über Synodalverfassung und Wahlverfahren absehen wollte.

Die bisherigen Wahlordnungen für die Synoden sahen ein Siebsystem („organische Wahl") vor, wonach von der Gemeindevertretung über die Diözesan-, Kreis-, Provinzialsynode bis zur obersten Synode die Synodalen von der nächstunteren delegiert wurden. Dabei unterlag selbst die Wahl der Gemeindevertretungen in manchen Kirchen noch Beschränkungen. Dieses Siebsystem wurde vor allem von den theologischen und kirchlichen Minderheiten abgelehnt, die sich dadurch benachteiligt fühlten. Die Revolution hatte dieser Ablehnung neuen Antrieb und neue Argumente gegeben. Sie — hauptsächlich die Liberalen — forderten ein fortschrittliches Wahlsystem für die verfassunggebenden Kirchenversammlungen, von denen sie hofften, daß sie auch dem ganzen Kirchenwesen ein fortschrittlicheres Gepräge geben würden. Dabei erhob sich die Frage, ob die Urwahlen nach dem Verhältniswahlverfahren vorgenommen werden sollten, wobei durch die erforderliche Aufstellung mehrerer Listen die kirchlichen Parteien in den Vordergrund gerückt werden würden, oder nach dem Mehrheitswahlverfahren, wobei die Persönlichkeiten, die zu wählen waren, eine wesentliche Rolle spielen müßten. Umstritten war auch, ob eine Anmeldung zu Wählerlisten gefordert und wie hoch das aktive und passive Wahlalter festgesetzt werden sollte. Gegen die Beteiligung der Frauen an den kirchlichen Wahlen erhob sich kein wirklich ernster Widerspruch; für die Kirche ließ man das Frauenwahlrecht noch eher gelten als für die politische Gemeinde.

In Preußen hatte der Vertrauensrat Anfang April 1919 einen Wahlgesetz-Entwurf vorgeschlagen, der allgemeine, unmittelbare und geheime Wahlen nach dem Modus der Verhältniswahl vorsah. Dieser fand aber bei den Vertretern des Siebwahl-Systems starken Widerspruch. Auf dieser Seite war man sogar geneigt, das bisher in Preußen übliche Wahlrecht für die Gemeindewahlen beizubehalten, nach dem nur diejenigen das Wahlrecht hatten, die wirtschaftlich selbständig waren. Der preußische Oberkirchenrat entwarf einen vermittelnden Vorschlag, wonach die nach dem allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlrecht entstehenden Gemeindevertretungen in unmittelbarer Wahl die verfassunggebende Kirchenversammlung wählen sollten. Gegen die Einführung von Urwahlen sprachen sich grundsätzlich die Provinzialsynoden von Brandenburg, Sachsen[35]), Pommern[36]), Schlesien[37]), Westfalen und des Rheinlandes aus, also nicht

[35]) Pr. Pfr. Arch. 1919, S. 95 f.

[36]) a.a.O. S. 98.

[37]) a.a.O. S. 9 f.

nur die in der Hauptsache lutherischen Kirchenprovinzen, sondern auch die Provinzen mit starkem reformierten Einschlag[38]).

Die nicht zur Altpreußischen Union gehörenden und die außerpreußischen lutherischen Kirchen neigten 1919 in der Mehrheit dem Urwahlsystem zu, teils in Verbindung mit dem Mehrheitswahlrecht, teils mit dem Verhältniswahlrecht. Für Urwahlen zu den verfassunggebenden Synoden erklärten sich die Kirchen von Hannover, Schleswig-Holstein, die meisten der Thüringischen Kirchen, die Oldenburgische Kirche[39]) und die Württembergische Kirche[40]). In Württemberg fand bereits am 1. Juni 1919 die Wahl der verfassunggebenden Kirchenversammlung statt, die, entgegen den gegenüber Urwahlen gehegten Befürchtungen, daß die „Liberalen" Vorteile gewinnen könnten, einen starken Sieg der „Positiven" brachte[41]). Für die Wahl der Kirchenversammlung durch die Gemeindevertretungen entschieden sich die evangelisch-lutherische Kirche Sachsens, die bisher ein Wahlmännersystem auf der Basis der Gemeindevertretung hatte, und die Braunschweigische Kirche. — In Braunschweig hatte die Regierung die Auflösung der bestehenden Landessynode verfügt und die Wahl einer neuen Synode nach dem bürgerlichen Wahlrecht angeordnet. Das Braunschweigische Konsistorium hatte dagegen bei der Reichsregierung Beschwerde eingelegt, und der Kirchentag nahm eine von Reinhard Mumm beantragte Erklärung an, in der der Eingriff der Braunschweigischen Regierung in die kirchlichen Belange auf Grund des Artikels 137 der Weimarer Verfassung scharf zurückgewiesen wurde.—

Von den unierten Kirchen entschieden sich für Urwahlen: Baden[42]), Anhalt und Nassau, während Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt die Urwahlen ablehnten.

Lippe-Detmold, in der Hauptsache reformiert, hatte vor dem Zusammentritt des Kirchentages noch keine Entscheidung gefällt. Doch lehnte das Konsistorium Urwahlen ab; es hielt es „für ein unveräußerliches Recht der Kirchengemeinden, durch ihre Vertreter die Wahlen zur Landessynode zu vollziehen"[43]). Ebenso lehnte die evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover Urwahlen ab und wollte die neue Verfassung durch die alte Synode schaffen lassen[44]).

Der Berichterstatter des Vorbereitenden Ausschusses, Kirchenrat D. Rahlwes, Meiningen, hatte dem Kirchentag diese Situation der Urwahlfrage dargestellt.

[38]) Vgl. hierzu überhaupt: Verhandlungen Kirchentag (Sonderdruck), S. 75 ff.

[39]) Wahlgesetz zur Verfassunggebenden Landeskirchenversammlung vom 1. Juli 1919, AK 15, 1919, S. 319 ff.

[40]) Gesetz zur Einberufung einer Landeskirchenversammlung vom 12. Februar 1919, AK 6, 1919, S. 141 ff.

[41]) Von den 82 zu wählenden Mitgliedern der Synode entfielen auf die „Rechte" (d. h. Orthodoxen und Pietisten) 41, auf die vermittelnde Gruppe 30 und auf die „Linke" (volkskirchliche) 12 (nach Ref. 36, 1919).

[42]) Wahlgesetz für eine außerordentliche Generalsynode vom 18. Juni 1919, AK 14, 1919, S. 284 ff.

[43]) Verhandlungen Kirchentag (Sonderdruck), S. 83.

[44]) a.a.O. S. 77.

Als in die Diskussion eingetreten werden sollte, stellten 22 Kirchentagsmitglieder, darunter hervorragende sächsische Lutheraner wie der Vorsitzende der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz, D. *Ihmels*, Superintendent *Költzsch*, P. *Laible*, der Vorsitzende des evangelisch-lutherischen Schulvereins Dr. *Kropatschek*, führende Vertreter des Positiven Verbandes und andere Lutheraner den Antrag[45]), die Besprechung der Urwahlfrage von der Tagesordnung abzusetzen, da der in Aussicht gestellte Bericht dem Kirchentag nicht zugegangen sei (das Referat von Rahlwes war nicht, wie die übrigen Vorlagen des Vorbereitungsausschusses, den Kirchentagsmitgliedern schriftlich ausgehändigt worden), und die Behandlung der Frage den Landeskirchen ohne Anregung zu überlassen. Zur Begründung des Antrags sprach Amtsgerichtsrat Prof. Dr. Müller aus Hainsberg in Sachsen, wobei der eigentliche Grund der Ablehnung offenkundig wurde: „Wir müssen vermeiden, der Öffentlichkeit zu zeigen, wie groß die Gegensätze hier sind. Denn die uns feindlichen Machthaber warten nur darauf, die Blöße zu erkennen, wo sie den Keil der Spaltung eintreiben können." Und nach einem Hinweis auf die Vorgänge in Braunschweig hieß es weiter: „Ein Nachgeben ist von uns Gegnern des Urwahlsystems nicht anzunehmen, hier setzen wir ein entschiedenes ‚Niemals' entgegen. Wir wollen die Kirche nicht der Masse ausliefern. Gewiß verkennen wir nicht bei den Anhängern des Urwahlsystems ihre guten Motive, aber diese entspringen einem Idealismus, den wir nach den Vorgängen der politischen Wahlen nicht teilen können."

Gegen diesen Antrag sprach Alfred *Fischer*. Die Abstimmung ergab eine Stimmengleichheit. Damit war der Antrag gefallen. Die „Liberalen", deren Häupter auf dem Kirchentag Alfred Fischer und Martin Rade waren, stellten darauf zwei Anträge, den Landeskirchen die Aufnahme von Urwahlen in die Verfassung zu empfehlen und den Wunsch auszusprechen, daß die Körperschaften, die den Neubau der Landeskirchen schaffen sollten, „in der Mehrheit ihrer Mitglieder aus allgemeinen und unmittelbaren Wahlen hervorgehen"[46]).

Während die „Liberalen" die Einführung der Urwahlen als eine religiös-sittliche Pflicht bezeichneten und mit Ernst die Volkskirche durch die Einführung der Urwahlen sichern wollten, lehnten die „Konservativen" die Urwahlen mit sittlichen Argumenten ab. Der Präses der Westfälischen Provinzialsynode, D. *Kockelke* sagte: „Was durch Urwahlen erreicht wird, haben wir zur Genüge durch die politischen Wahlen ersehen. Unser Volk ist aufgepeitscht, die Instinkte und Leidenschaften sind wachgerufen, die so nötige innere Einheit und die Liebe zum Vaterland ist dadurch nicht gewachsen[47])." Auf die Wahlen in Württemberg wurde, obwohl sie als Exempel kirchlicher Urwahlen gelten konnten, nicht eingegangen, und die eigentliche Problematik, die für das kirchliche Leben durch

---

[45]) a.a.O. S. 21.

[46]) a.a.O. S. 24.

[47]) Verhandlungen Kirchentag (Kirchenausschuß), S. 219.

die Frage der Urwahlen angerührt wurde, kam überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Kirchentages. In der Frage der Urwahlen stand der Kirchentag eindeutig unter politischen Aspekten, und die schmissige Rede, die der Herausgeber der „Reformation", D. *Philipps*, gegen die Urwahlen hielt, war ein Zeichen für die Spannung, die die Debatte heraufbeschworen hatte.

Zu einem peinlichen Zwischenfall kam es, als Generalsuperintendent D. *Zoellner*, Münster, als die angebliche Losung der Zeit „Selbsterlösung, Erlösung von der Selbstsucht durch die Organisation" charakterisieren zu müssen glaubte und dem entgegensetzte: „Erlösung von der Selbstsucht durch die Erlösung unseres Heilands." Als Zoellner ausführte: „Unsere großen Massen leben in dem Taumel, sie könnten ein neues Geschlecht produzieren, wenn sie ihre Ordnung und ihre Verfassung neu einrichteten. Wir setzen dagegen das Evangelium von der Erlösung durch unseren Herrn Jesus Christus. . .", da rief Rade durch den Zwischenruf „Geistliche Demagogie schlimmster Sorte!" Unruhe in der Versammlung hervor. Die Eindeutigkeit der Worte Zoellners, nämlich die Frontstellung gegen die Demokratie und die Sozialdemokratie, gegen die der Vorwurf der „Selbsterlösung" gang und gäbe war, konnte nicht bestritten werden. Aber nachdem Zoellner erklärt hatte, er habe die Anhänger des Urwahlsystems nicht „auf eine Stufe mit den Selbsterlösungsleuten" stellen wollen, nahm Rade seinen Zwischenruf zurück.

Die beiden Anträge der „Liberalen" wurden schließlich durch einen von D. Reinhard *Mumm* eingebrachten Antrag hinfällig, demzufolge die Entscheidung über das kirchliche Wahlsystem den alten Synoden überlassen werden sollte. Diesem Antrag, der mit Mehrheit angenommen wurde, war als zweiter Abschnitt die Zurückweisung des Eingriffs der Braunschweiger Regierung angefügt, die die einstimmige Billigung des Kirchentags fand[48]).

Zu ausgesprochen politischen Gegensätzen kam es noch einmal gegen Ende der Verhandlungen. Der soziale Ausschuß hatte eine Liste der Aufgaben des vom Kirchentag neu gebildeten Ausschusses für soziale Angelegenheiten vorgelegt, in der die Unterstützung der christlich-nationalen Arbeiterbewegung als Aufgabe der kirchlichen Sozialarbeit genannt worden war. Dagegen meldete Baumgarten Einspruch an, da es sich um eine politisch, „nämlich antisozialdemokratisch zu betrachtende Bewegung" handle, „zu der der politisch neutrale Kirchentag nicht Stellung zu nehmen hat". Mumm dagegen stellte fest, es handle sich „in keiner Weise um eine politische Bewegung" und sprach ihr den Dank der Kirche dafür aus, daß sie „unendlich viel Angriffe auf den christlichen Glauben und die christlichen Kirchen auf sich genommen" habe. Der christlich-nationale Arbeitersekretär Jander wies seinerseits die Unterstellung politischer Ziele (die sie allerdings nach der Revolution allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz zusammen mit der Deutschnationalen Partei doch verfolgte) zurück und forderte

---

[48]) Verhandlungen Kirchentag (Sonderdruck), S. 26.

„eine geschlossene Front für unsere Kirche" an Stelle der Angriffe aus dem eigenen Lager[49]).

Schon am zweiten Verhandlungstag hatte das Referat von Arthur *Titius* — „Evangelisches Christentum als Kulturfaktor" — den lauten Unwillen der Konservativen hervorgerufen. Es war getragen von der Bereitschaft, vom evangelischen Christentum her die Verbindung mit der neuen Zeit zu suchen, und vom Bestreben, die Aufgaben zu umreißen, die dem Protestantismus neu gestellt waren[50]). Fern von der Tendenz, „alles herunterzureißen, was uns bisher echte Größe war", forderte Titius mit einer das konservative Empfinden fast verletzenden Deutlichkeit und Entschiedenheit von der evangelischen Kirche eine grundsätzlich den neuen Staat bejahende nationalpolitische und sozialpolitische Neuorientierung. Und dies forderte er gerade, weil er wußte, was auch die konservativen Protestanten sagten, daß „die besten Verfassungen und Gesetze keine wirkliche Einigung unseres Volkes schaffen". Zu einer nationalen Einigung komme es nur durch die Botschaft der Liebe. „Der Sozialismus wird daher mit dem Christentum gehen, oder er wird scheitern." Unruhe und Widerspruch unter seinen Zuhörern erregte Titius, als er über die Nationalpolitik sprach[51]): „Unser Vaterland gilt auch uns Christen mehr als das eigene Leben. Aber mehr als Vaterland und Volk gilt uns das Walten der ewigen Gerechtigkeit und Liebe. Gott kann auch Völker zerbrechen, wenn sie sich nicht mehr fähig erweisen, Träger jenes ewigen Geisteslebens zu sein, das er in ihnen entzündet hat. Gott hat uns hart geschlagen, aber vernichtet hat er uns noch nicht. Er hat die kaiserliche Macht zerbrochen, die unser Stolz und unsere Freude war, und stellt uns auf einen langen, schweren, unübersehbaren Leidensweg. Wir sind bereit, ihn zu gehen, dessen gewiß, daß es dennoch Gnadenwege, Segenswege sind, die er uns führen will. Wir, deren Waffen die ganze Welt in Schranken hielten, sollen lernen, waffenlos durch eine waffenstarrende Welt zu gehen (Bewegung). Wir, die wir besiegt sind durch leere Worte von Gerechtigkeit, Freiheit und Glück in einem kommenden Bunde der Völker (Unruhe), wir sollen glauben lernen, daß diese Worte Wahrheit werden können. Sei es darum! Wir deutschen Christen wollen alle Rachegedanken ertöten, wir wollen, weil Gott es jetzt will, das Ideal der Militärmacht begraben. Wir wollen ehrlich für den Völkerbund eintreten (Widerspruch), indem wir, was Gottes Walten uns durch unsere Geschichte aufgezwungen hat, freiwillig zu unserer höchsten Aufgabe erwählen."

Blickt man auf das Ergebnis des Kirchentages, so erscheint die Konsolidierung des deutschen Protestantismus durch die Anbahnung eines Kirchenbundes als bleibender Erfolg. Diese Konsolidierung aber hatte noch einen anderen Aspekt. Sie bedeutete zugleich den Abschluß der „innerkirchlichen Revolution".

[49]) Verhandlungen Kirchentag (Kirchenausschuß), S. 315 f.

[50]) a.a.O. S. 147 ff.

[51]) a.a.O. S. 151 f.; der folgende Abschnitt der Rede von Titius mit den eingefügten Bemerkungen über das Verhalten der Versammlung.

Die „Liberalen" erlitten in den entscheidenden Fragen eine Niederlage. Dabei handelte es sich weniger um eine Niederlage der freien Theologie. Dieser Kampf wurde auf einer anderen als der kirchenpolitischen Ebene ausgetragen. Es war die Niederlage des Gedankens der Volkskirche, die die Massen nicht nur durch die Kirchentüren führen, sondern in theologisch freier Weise aber um so ernster im Ethos für die neue Zeit, für die Demokratie und die Republik erziehen sollte, nicht um der Politik willen, sondern um dem Protestantismus einen neuen Zugang zum Volk in allen seinen Teilen zu schaffen.

Besorgt schrieb Otto *Baumgarten* nach dem Kirchentag: „Wir konnten uns nicht dem Eindruck entziehen, daß die national-patriotische Erregbarkeit der Mehrheit noch größer war als die hochkirchliche. Wir sind daher von der Besorgnis erfüllt, ob nicht wirklich unserem armen Volk auch noch das Mißgeschick begegnen wird, daß sein Protestantismus den alten Bund von Thron und Altar nicht loswerden wird. Sollte wirklich die evangelische Kirchlichkeit eine Schutztruppe der politischen Reaktion werden?[52])"

Ernst *Troeltsch* stellte nach dem Kirchentag in einem in der „Hilfe"[53]) erschienenen Aufsatz „Die Kundgebungen des Dresdner Kirchentages" in tiefer Enttäuschung und unbestechlicher Nüchternheit fest, daß es sich so verhalte, wie es Baumgarten befürchtete. „Den reformierten politisierenden, sozialreformerischen, demokratischen und weltbündlerischen Protestantismus verachtet man als werkheiligen Sektengeist. Aus eben diesem Grunde hat der Protestantismus bis jetzt nicht wie der Katholizismus ein Verhältnis zu der neuen politischen Lage gefunden. Wenigstens in keiner Weise ein positives. Die paar liberalen Protestanten und religiös-sozialen Idealisten, die man stets mißhandelt hatte, kommen bei alledem ja nicht in Betracht und sind von der Kirche auch nur in der Zeit der Angst vor Adolf Hoffmann wichtig genommen worden. Heute steht in Preußen der damals gebildete Vertrauensrat im Winkel, und seine Vorschläge für die kirchliche Neubildung sind vergessen. So sind es auch heute und heute erst recht die konservativen, revolutionsfeindlichen, antidemokratischen Elemente der Gesellschaft, die in den kirchlichen Neubildungen meistenteils die Führung haben . . . Die Konservativen haben im Staate die Herrschaft verloren, in der Kirche wollen sie sie haben. Das Ideal ist, die Kirche zur Burg einer Art geistiger Gegenrevolution zu machen . . . Das ist nicht böser Wille und nicht Mangel an Intelligenz. Es ist die naturnotwendige Folge der bisherigen politisch-sozialen Entwicklung der meisten — nicht aller — deutschen Staaten . . . Die Kirche . . . ist heute die eigentliche konservative Musik, worin die vielen, völlig machtlosen Liberalen der paar Städte nichts ändern können." Troeltsch stellt die Frage, wie sich der Staat zu dieser Kirche verhalten solle, und kommt zu dem Ergebnis, daß er völlig machtlos sei. „Er wird die Urwahlen von sich aus nicht durchsetzen können und wollen, er begnügt sich auch hier mit frommen

[52]) Baumgarten, Lebensgeschichte, S. 404.

[53]) Die Hilfe 41, 1919.

Wünschen und sieht vor seinen Augen die konservative Gegenbewegung in die Höhe wachsen, mit der für ihn nicht wie mit dem Katholizismus ein Vergleich möglich ist ... Dabei fürchtet der Staat natürlich nicht die konservative Theologie, die ihn nichts angeht, aber die konservative Politik, die ihn sehr viel angeht ..."

Im Blick auf den Kirchentag, die repräsentative Versammlung des deutschen Protestantismus, heißt es schließlich: „Und nun lese man in dem Lichte dieser Gesamtsituation die Kundgebungen des Dresdner Kirchentages ... Man vergleiche den allgemeinen religiösen Aufruf mit dem Hirtenbrief der katholischen Bischöfe, welcher letztere offen und ehrlich auf die politisch-ethischen Hauptfragen des Tages eingeht, während der protestantische über sie schweigt. Man lese die Fürbitte für den Kaiser und ergänze sich die Hintergedanken! Würdig ist die Kundgebung bezüglich der Mission, aber auch sie redet an der gegnerischen Denkweise völlig vorbei, auf die sie doch wirken will ... Die mannhafte und vom religiösen Standpunkt tadellose Rede von Titius, der allein auf das große ethische Problem des Weltkrieges einging und hier eine dunkle, noch ungeklärte Frage anerkannte, hat die Majorität als unpatriotisch niedergezischt. Und dabei hat man in Dresden nach Möglichkeit das grüne Holz gezeigt. Was soll am dürren werden, das zu Hause geblieben ist und in der Macht sitzt?" Diese Frage steht am Ende des Jahres 1919. Daß sie mit Recht gestellt war, hat die politische Rolle, die der deutsche Protestantismus in der Weimarer Republik spielte, bewiesen. Als nach der Hugenberg-Krise der Deutschnationalen Volkspartei einige Konservative im deutschen Protestantismus langsam einzusehen begannen, daß die bisher betriebene Politik verhängnisvoll werden würde, war es zu spät.

Anhang

I. Christlich-soziale Kandidaten zur Wahl 1912

Wahlkreis	Kandidat	konfessionelle Mehrheit	gewonnen von
Koblenz 1: Wetzlar-Altenkirchen	Franz Behrens	Prot. 68 v. H.	Christl.-Soz.
Arnsberg 1: Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf	Lic. Mumm	Prot. 83 v. H.	Christl.-Soz.
Arnsberg 2: Olpe-Meschede-Arnsberg	Oberlandgerichts-sekretär Brünnemann	Kath.	Zentrum
Arnsberg 3: Altena-Iserlohn	Brünnemann	Prot. 68 v. H.	Sozialdem.
Arnsberg 6: Dortmund	Dr. Eickhoff	Prot. 54 v. H.	Sozialdem.
Köln 1: Stadt Köln	Pfr. Stuhrmann	Kath.	Sozialdem.
Köln 2: Landkr. Köln	Pfr. Stuhrmann	Kath.	Zentrum
Köln 5: Siegkreis-Waldbroel	Pfr. Lic. Hein	Kath.	Zentrum
Köln 6: Mülheim-Wipperfürth-Gummersbach	Pfr. Lic. Hein	Kath.	Zentrum
Düsseldorf 1: Lennep-Mettmann	Pfr. Stuhrmann	Prot. 73 v. H.	Sozialdem.
Düsseldorf 3: Solingen	Kirchenkassenrendant Weck	Prot. 60 v. H.	Sozialdem.
Düsseldorf 5: Essen	Pfr. Keudel	Kath.	Zentrum
Düsseldorf 7: Mörs-Rees	Pfr. Lic. Hein	Kath.	Zentrum
Düsseldorf 10: Gladbach	Postsekretär Grotepaß	Kath.	Zentrum
Münster 3: Borken-Recklinghausen	Pfr. Glauert	Kath.	Zentrum
Minden 1: Minden-Lübbecke	Pfr. Rüter	Prot. 97 v. H.	Fortschr.
Minden 2: Herford-Halle	Parteisekretär Wallbaum	Prot. 93 v. H.	Nationallib.
Wiesbaden 2: Stadt Wiesbaden	Generalmajor z. D. Klingender	Prot. 57 v. H.	Nationallib.
Wiesbaden 5: Dillkreis-Oberwesterwald	Dr. Burckhardt	Prot. 72 v. H.	Christl.-Soz.
Wiesbaden 6: Frankfurt/Main	Franz Behrens	Prot.	Sozialdem.
Hessen 6: Erbach-Bensheim	Otto Rippel	Prot. 72 v. H.	Sozialdem.
Hannover 10: Meppen-Bentheim-Lingen	Franz Behrens	Kath.	Zentrum
Königsberg 3: Stadt Königsberg	Franz Behrens	Prot.	Sozialdem.
Berlin 3:	Lic. Mumm	Prot.	Sozialdem.
Potsdam 10: Beeskow-Storkow	Franz Behrens	Prot.	Sozialdem.
Lübeck:	Franz Behrens	Prot.	Sozialdem.
Bremen:	Kaufm. Schlunk	Prot.	Sozialdem.
Schaumburg-Lippe:	Druckereibesitzer Knopp	Prot.	Fortschr.

II. Theologen in der Reichstagswahl 1912

(Die Gewählten sind *kursiv* gedruckt)

Deutschkonservative Partei:
Pastor Köhler, Freiberg/Sa., im Wahlkreis Sachsen 19, Stolberg — Lössnitz — Schneeberg — Hartenstein.

Wirtschaftliche Vereinigung:
Pastor Tetzlaff, Solingen, im Wahlkreis Düsseldorf 4, Düsseldorf-Stadt.
Pastor Voß, Büttel, im Wahlkreis Hannover 18, Stade-Blumenthal.
Pfarrer Wangemann, Gautzsch, im Wahlkreis Sachsen 12, Leipzig-Stadt.

Nationalliberale Partei:
Pastor Baumecker, Leopoldshall, im Wahlkreis Anhalt 2, Bernburg-Ballenstedt.
Lic. Everling, Direktor des Evangelischen Bundes, Halle/Saale, im Wahlkreis Sachsen 10, Döbeln.
Pfarrer Küster, Höchst a. M., im Wahlkreis Wiesbaden 1, Wiesbaden-Land-Obertaunus.
Pastor Kröpelin, Kroitsch, im Wahlkreis Breslau 5, Ohlau—Nimptsch—Strehlen.
Pastor Meyer, Herford, im Wahlkreis Minden 2, Herford-Halle.
Pfarrer Richter, Königswalde, im Wahlkreis Sachsen 15, Mittweida-Burgstädt.
Pfarrer Wehrmann, Großschweidnitz, im Wahlkreis Sachsen 2, Löbau (in Stichwahl).

Fortschrittliche Volkspartei:
Pastor Ende, Lichtenstein, im Wahlkreis Sachsen 17, Merane-Glauchau.
Pfarrer Fresenius, Essenheim, im Wahlkreis Wiesbaden 5, Dillkreis-Oberwesterwald.
Pfarrer Heyn, Greifswald, im Wahlkreis Stralsund 1, Rügen-Franzburg-Stralsund.
Pfarrer Keck, Herrnhausen, im Wahlkreis Braunschweig 3, Holzminden-Gandersheim.
Pfarrer Korell, Königstädten, im Wahlkreis Hessen 18, Bingen-Alzey.
Pfarrer Krüger-Welthousen, St. Goar, im Wahlkreis Koblenz 4, Kreuznach-Simmern.
Pfarrer Kruspe, Meißen, im Wahlkreis Sachsen 7, Meißen-Großenhain.
Pfarrer a. D. Lic. Traub, Dortmund, im Wahlkreis Arnsberg 7, Hamm-Soest.

Demokratische Vereinigung:
Prediger Tschirn, Breslau, im Wahlkreis Breslau 6, Breslau-Ost.

Friedensvereinigung:
Pastor Schmidt, Wodder, im Wahlkreis Schleswig-Holstein 1, Hadersleben-Sonderburg.

III. Mitglieder des Vertrauensrates der preußischen Landeskirchen

(Nach AK 2, 1919, S. 37 ff.)

1. v. Ammon, Exz. Generalleutnant a. D., Berlin,
2. Behm, Margarete, Berlin, Vorsitzende des Verbandes evangelischer Heimarbeiterinnen,
3. Behrens, Franz, MdR., Generalsekretär des Gewerkvereins christlicher Bergleute,
4. D. Berner, Senatspräsident beim Oberverwaltungsgericht, Berlin,
5. Colsmann, Paul, Fabrikbesitzer, Langenberg (Rhld.),
6. Dr. Dietrich, Prof., Wirkl. Geh. Obermedizinalrat, Berlin,
7. D. Ernst von Dryander, Exz. Wirkl. Geh. Rat, Berlin,
8. D. Everling, Direktor des Ev. Bundes,
9. Dr. Faber, Zeitungsverleger, Magdeburg,
10. Alfred Fischer, Pfr., Berlin, Protestantenverein,
11. Dr. Franz, Stadtrat, Berlin,
12. D. Gennrich, Gen.-Sup., Prof., Königsberg i. Pr.,
13. v. Günther, Landesökonomierat, Präses der Prov.-Synode der Provinz Posen,
14. Hallensleben, Justizrat, Berlin (Kirchlich-lib.),
15. Frau von Hanenfeld, Berlin,

16. D. Dr. von Harnack, Exz., Wirkl. Geh. Rat, Prof., Berlin,
17. D. v. Hegel, Wirkl. Geh. Rat, Oberpräsident a. D., Berlin,
18. v. Hennigs, Rittergutsbesitzer, Techlin b. Triebsees i. Pom.,
19. v. Jagow, Exz., Oberpräsident, Wirkl. Geh. Rat, Danzig,
20. Dr. Körte, Oberbürgermeister, Königsberg i. Pr.,
21. Dr. Krämer, Rechtsanwalt und Notar, Berlin,
22. Kühme, Stadtverordneter, Werkzeugmeister, Halle/S.,
23. Lichten, Monteur, Stettin,
24. Dr. Lisco, Exz., Wirkl. Geh. Rat, Staatssekretär a. D., Berlin,
25. Frl. Macholz, Oberlehrerin, Berlin,
26. D. Mahling, Prof., Geh. Konsistorialrat, Berlin,
27. Michaelis, Pfr., Bielefeld,
28. D. Reinhard Mumm, MdR., Berlin,
29. D. Pasche, Pfr., Dieskau (Saalkreis), Pfarrerverein,
30. Pfannschmidt, Sup. a. D., Berlin, Schriftführer der Vereinigung der Ev.-Luth. innerhalb der preuß. Landeskirche (bekenntnistreue Gruppe),
31. D. Philipps, Pastor, Schriftleiter der „Reformation",
32. Frau Erbmarschall Gräfin von Plettenberg auf Heeren,
33. Remy, Geh. Bergrat, Lipine Bez. Oppeln,
34. Rüffer, Arbeitersekretär, Berlin,
35. Frau Geh. Medizinalrat Schlegtendal, Berlin,
36. Dr. Ferd. Jak. Schmidt, Prof., Berlin,
37. Dr. v. Schwerin, Rittergutsbesitzer, Hohenbrünzow bei Hohenmocker in Vorpommern, Vorsitzender des Jerusalemvereins,
38. D. Dr. Reinhold Seeberg, Prof., Geh. Konsistorialrat, Berlin,
39. Graf von Seidlitz-Sandreczki, Landesältester, Erblandmarschall, Olbersdorf b. Reichenbach/Schlesien, Vorsitzender der bekenntnistreuen Gruppe innerhalb der preußischen Kirche.
40. Siebel, Walther Alfred, Fabrikant, Freudenberg Krs. Siegen,
41. D. Spieker, Präsident des Zentralausschusses der IM, Berlin,
42. Streiter, Redakteur, Berlin,
43. D. Stock, Pfr., Berlin,
44. Dr. v. Sydow, Exz., Staatsminister a. D., Berlin,
45. Dr. Traub, Pfr., Dortmund,
46. D. Ludwig Weber, Pfr. i. R., Bonn,
47. Dr. de Weerth, Regierungsassessor a. D., Elberfeld,
48. D. Zoellner, Gen.-Sup., Wirkl. Geh. Oberkonsistorialrat, Münster i. Westf.

IV. Ev. Theologen und kirchliche Laien in den verfassunggebenden Parlamenten 1919

A. Verfassunggebende Nationalversammlung:

a) Deutschnationale Volkspartei:
Behrens, Franz, Generalsekretär des Gewerkvereins christlicher Bergarbeiter, stellvertr. Vors. d. Gesamtverb. christl. Gewerkschaften.
Koch, Wilhelm, Mitglied des Ausschusses d. Gesamtverb. ev. Arbeitervereine und des Ausschusses des Gesamtverbandes christlicher Gewerkschaften.
Költzsch, Franz Heinrich, Dr. phil., Oberkonsistorialrat und Superintendent, Dresden.
Mumm, Reinhard, Pfarrer D., Direktor des Kirchl.-soz. Bundes, seit 1918 Mitglied des Zentralausschusses d. IM.
Traub, Gottfried, Pfarrer Lic., Dortmund.
Veidt, Pfarrer, Frankfurt/Main.
Wallbaum, Wilhelm, Generalsekretär des Gesamtverbandes der ev. Arbeitervereine (legte sein Mandat im September nieder).

Behm, Margarete, Hauptvorsitzende des Gewerkvereins der Heimarbeiterinnen Deutschlands, Vorstandsmitglied des Gesamtverbandes der christlichen Gewerkschaften und des Deutsch-evangelischen Frauenbundes.
Außerdem kandidierten für die DNVP:
D. Conrad, Oberkonsistorialrat, Berlin.
Dunkel, Verbandssekretär, Berlin.
Fabig, Pfr., Döllstedt b. Stadtilm.
Gräfe, Pfr., Arnsfeld.
Grotepaß, Postsekretär (früher christl.-soz.), Wermelskirchen.
Hensel, Superintendent, Johannisburg (Ostpr.).
Herrmann, Adolf, Pfr., Wilferdingen.
Klingemann, Lic., Divisionspfarrer, Mülheim/Ruhr.
Lattmann, Amtsgerichtsrat, Schmalkalden.
Meyer, Konrad, Pfarrer, Prof. Lic., Magdeburg.
Nack, Pfr., Köln.
Noack, Pfr., Hoyerswerda.
Pasche, Pfr. D., Schriftleiter d. Deutschen Pfarrerblattes, Dieskau.
Reimers, Pfr., Hamburg.
Rüffer, Paul, Generalsekretär i. d. christl. Gewerkschaften, Berlin.
Tergau, Pfr., Arle, Krs. Norden.
Voß, Pfr., Geestemünde.
Winkler, Fritz, Seminardirektor, Oels (Schlesien).
v. Carlowitz, Marie, Dresden.
Mueller-Otfried, Paula, Vorsitzende des Deutsch-evangelischen Frauenbundes, Hannover.
v. Tiling, Magdalene, Studienrätin, Vors. des Verbandes Ev. Religionslehrerinnen, Elberfeld.
Wolff, Margarete, Gewerkschaftssekretärin, Zehlendorf.

b) Deutsche Volkspartei:
Assmann, Julius, Pfarrer (später Superintendent), Bromberg.
Kahl, Wilhelm, Geheimrat, Prof. D. Dr. jur., Mitglied des Generalsynodalvorstandes der evangelischen Landeskirche Preußens.
Oertel, Pfr., Aufsichtsratsmitglied d. Landwirtschaftlichen Zentraldarlehnskasse f. Deutschland, Neukirch (Hunsrück).
Runkel, Heinrich, Dr. phil., Provinzialschulrat, Schleswig.

Außerdem kandidierten für die DVP:
Kessler, Pfarrer, Dresden.
Laufer, Karl, Arbeitersekretär, Darmstadt.
Lübeck, Pastor, Magdeburg.
Luther, Pfr., Berlin.
Prietze, Pfr., Königsrode (Harz).
Stock, August, Pfr., Dr., Berlin.

c) Deutsche Demokratische Partei:
Naumann, Friedrich, D., Berlin.
Schücking, Walter, Prof., Dr. jur., Marburg/Lahn.

Außerdem kandidierten für die DDP:
Baumgarten, Otto, Prof. D., Kiel.
Bousset, Wilhelm, Prof. D., Gießen.
Ende, Oberpfr., Lichtenstein-Callnberg.
Keck, Pastor, Herrnhausen b. Seesen.
Knoop, Pastor, Oerel, Kr. Bremervörde.
Kruspe, Pastor, Meißen.
Loesche, Pastor, Rochlitz.
Rade, Gottfried, Pfr., Steinbach-Hallenberg (Sohn Martin Rades).
Starck, Pfr., Krefeld.
Stein, Pfr., Kassel.

d) Zentrum (CVP und BVP):
Richter, Joh., Steuerinspektor, Landau.
Schneider, Alexander, Amtsgerichtssekretär, Nürnberg.

Es kandidierten ferner für das Zentrum:
Haecker, Pfr., Berlin.
Weidner, Bankier, Berlin.

Ferner kandidierten:
e) Deutsch-Hannoversche Partei:
D. Haccius, Pfr., Missionsdirektor, Hermannsburg.

f) Braunschweigischer Landeswahlverband:
Steigertal, Pastor, Ölper.

g) Deutsche Friedenspartei:
Knapp, Paul, Pfr., Ravensburg.

B. In den einzelnen Landesparlamenten waren folgende Theologen vertreten:

1. Preußen

a) DNVP:
Blau, Paul, Generalsuperintendent, Posen.
Bronisch, D., Generalsuperintendent, Neusalz (Schles.).
Klingemann, D., Generalsuperintendent, Koblenz.
Reinhard, D., Generalsuperintendent, Danzig.
Ritter, Karl Bernhard, Pfr., Berlin.
b) DVP:
Assmann, Julius, Pfr., Bromberg.
c) DDP:
Otto, Rudolf, Prof. D., Marburg.
Rade, Martin, Prof. D., Marburg.
Troeltsch, Geheimrat Prof. D. Dr., Berlin.

d) Deutsch-Hannoversche Partei:
Prelle, Pfr., Hannover.

2. Bayern

a) DNVP:
Strathmann, Hermann, Prof. D., Erlangen.
b) BVP:
Pechmann, Frhr. v., Dir. d. Bayrischen Handelsbank, München.

3. Sachsen

DNVP:
Rendtorff, Prof. D., Leipzig.

4. Württemberg

a) DNVP (Bürgerpartei):
Beißwenger, Schriftsteller, früher Theologe.
Wurm, Theophil, Stadtpfr., Ravensburg.
v. Wurster, Prof. D., Tübingen.
b) DDP:
Essenwein, Stadtpfr.
v. Hieber, Regierungsdirektor.
Lamparter, Pfr.
c) SPD:
Sackmann, Prof., ehemaliger Theologe.
Herrmann, Prof., anfänglich Theologe.

5. Hessen-Nassau

a) DNVP:
Diehl, Prof. D., Darmstadt.

b) DDP:
Eck, Prof. D., Gießen.

6. Baden
a) DNVP:
Karl, Wilhelm, Pfr., Tauberbischofsheim.
Meyer, Theodor Friedrich, Geh. Oberkirchenrat, Karlsruhe (Fraktionsvorstand).
b) DDP:
Fehn, Georg, Pfr., Unterschüpf.
Holdermann, Friedr., Dekan, Mitgl. d. Gen.-Synodenaussch., Lörrach.

7. Sachsen-Altenburg
DNVP:
Hammer, Pfr.

8. Braunschweig
DDP:
Keck, Pastor, Herrnhausen b. Seesen.

9. Anhalt
DDP:
Baumecker, Pfr.

10. Lippe-Detmold
DNVP:
Wessel, Generalsuperintendent, Detmold.

11. Lübeck
Bürgerschaft: Kanitz, Pfr.

Quellennachweis

1. Einzelschriften, Aufsätze und Sammelwerke

Alektor (= Otto Grätz): Das politische Programm des Christentums. Leipzig 1919.

Althaus, Paul: Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik. Gütersloh 1921.

Arndt, Georg: Pressearbeit und Verlag des Evangelischen Bundes 1887—1928. 1928.

Barth, Karl: Der Christ in der Gesellschaft. Eine Tambacher Rede. Mit einem Geleitwort von Hans Ehrenberg. Würzburg 1920.

Baumgarten, Otto: Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen 1920.

Baumgarten, Otto: Meine Lebensgeschichte. Tübingen 1929.

Baumgarten, Otto: Predigten aus der Revolutionszeit. Tübingen 1919.

Becker, Rudolf: Christentum, Demokratie und Sozialismus. Leipzig 1919.

Benz, Ernst: Wichern und der Sozialismus, Stuttgart 1949.

Bergsträsser, Ludwig: Geschichte der politischen Parteien in Deutschland. 7. Aufl. München 1952.

Bertholet, Alfred: Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit. Tübingen 1917.

Bousset, Wilhelm: Die Stellung der evangelischen Kirche im öffentlichen Leben bei Ausbruch der Revolution, in: Revolution und Kirche. Berlin 1919.

Born, Karl Erich: Staat und Sozialpolitik seit Bismarcks Sturz. Wiesbaden 1957.

Bredt, Viktor: Reichskanzler Michaelis und die päpstliche Friedensaktion, in: Preuß. Jahrbücher Bd. 206, 1926.

Bredt, Viktor: Michaelis und Kühlmann, in: Preuß. Jahrbücher Bd. 207, 1927.

Bruder, Walter: In Gottes Heerdienst. Fünfzehn Feldpredigten 1917—1918. Stuttgart 1918.

Buchheim, Karl: Die Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland. München 1953.

Bülow, Bernhard Fürst von: Denkwürdigkeiten. Hrsg. von Franz von Stockhammer. Berlin 1930/31.

Conrad, P.: Festhalten bis ans Ende. Andachten für die Kriegszeit. Berlin 1916.

Conze, Werner: Friedrich Naumann. Grundlagen und Ansatz seiner Politik in der nationalsozialen Zeit (1895—1903), in: Schicksalswege deutscher Vergangenheit. Beiträge zur geschichtlichen Deutung der letzten 150 Jahre. Hrsg. von W. Hubatsch. Düsseldorf 1950.

Dehn, Günther: Großstadtjugend. Berlin 1919.

Deißmann, Adolf: Deutscher Schwertsegen. Stuttgart und Berlin 1915.

Deuerlein, Ernst: Zur Friedensaktion Papst Benedikt XV. (1917), in: Stimmen der Zeit, Bd. 155, 1954/5.

Diebert: Hie Schwert des Herrn und Gideon. Neue Folge der „Feldgrauen Predigten". Leipzig 1916.

Dietrich, Heinrich: Wie es zum Bund der Religiösen Sozialisten kam. Karlsruhe o. J.

Dockhorn, Wilhelm: Die christlich-soziale Bewegung in Deutschland. 1928.

Doehring, Bruno: (Hrsg.) Ein feste Burg. Predigten und Reden. 1914.

Doehring, Bruno: Gott und wir Deutsche. Gedanken zur Gegenwart. Berlin 1916.

Doehring, Bruno: Ihr habt nicht gewollt. Gedanken zur Gegenwart. 4. Folge. Berlin 1919.

Doehring, Bruno: Die Religion des Schlachtfeldes. Berlin 1916.

Dryander, Ernst von: Aufgaben der Kirche. Ein Wort in ernster Zeit. Berlin 1919.

Dryander, Ernst von: Erinnerungen aus meinem Leben. 4. Aufl. Berlin 1926.

Dryander, Ernst von: Gott und Mensch. Predigten und Reden. Zusammengestellt von Lic. Karl Grüneisen. 2. Aufl. Halle 1926.

Dryander, Ernst von: Der Kaiser. Berlin-Steglitz o. J.

Dryander, Ernst von: Deutsche Predigten aus den Jahren vaterländischer Not. Zusammengestellt von Lic. Carl Grüneisen. Halle 1924.

Dryander, Ernst von: Evangelische Reden in schwerer Zeit. Heft 1—19. Berlin 1915—1919.

Dryander, Ernst von: Weihnachtsgedanken in der Kriegszeit, in: Zwischen Krieg und Frieden Nr. 10. Leipzig 1914.

Dunkmann, Karl: Der politische Zusammenschluß der Evangelischen und Katholischen in der „Christlichen Volkspartei", in: Das evangelische Deutschland, Jg. IV, 1919, S. 65—74.

Eger, Hans: Der Evangelisch-Soziale Kongreß. Ein Beitrag zu seiner Geschichte und Problemstellung. Leipzig 1931.

Erdmann, August: Die christliche Arbeiterbewegung in Deutschland. Stuttgart 1908.

Erdmann, Karl Dietrich: Die Geschichte der Weimarer Republik als Problem der Wissenschaft, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, 3. Jg. 1955, 1. Heft, S. 1 ff.

Eyck, Erich: Geschichte der Weimarer Republik. Erster Band. Vom Zusammenbruch des Kaisertums bis zur Wahl Hindenburgs. Stuttgart 1954.

Fischer, Fritz: Die Auswirkung der Reformation auf das deutsche und westeuropäisch-amerikanische politische Leben, in: Europa in evangelischer Sicht, hrsg. von F. K. Schumann. Stuttgart 1953.

Fischer, Fritz: Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 171/3, Mai 1951.

Frank, Walter: Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung. Berlin 1928.

Gehring, Oscar, und *Rössler*, K. J.: Die verfassunggebende badische Nationalversammlung 1919. Karlsruhe 1919.

Gerlach, Ernst Ludwig von: Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken. Hrg. von Jakob von Gerlach. Schwerin 1903.

Geyer, Christian, und *Pauli*, August: Christliches und Widerchristliches im modernen Sozialismus. München 1920 (Christentum und soziale Frage, Heft 6).

Göhre, Paul: Der unbekannte Gott. Leipzig 1919.

Goens, G.: Gott mit uns! Feldpredigten im Großen Hauptquartier gehalten von D. G. Goens, Geheimer Konsistorialrat, Militär-Oberpfarrer und Feldprediger. Berlin 1914.

Hagen, Maximilian von: Die Päpstliche Friedensvermittlung 1917, in: Historische Zeitschrift 174, 1954.

Handbuch der verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung. Berlin 1919.

Harnack, Adolf von: Erforschtes und Erlebtes. Reden und Aufsätze. Neue Folge, 4. Band. Gießen 1923.

Harnack, Axel von: Der Aufruf Kaiser Wilhelms II. beim Ausbruch des 1. Weltkrieges, in: Neue Rundschau, 64. Jg. 1953, S. 612—620.

Hartmann, Hans: Die Stimme des Volkes. München 1920 (Christentum und soziale Frage, Heft 5).

Hase, Karl von: Die evangelisch-protestantische Kirche des deutschen Reiches. 2. Aufl. 1852. Gesammelte Werke, 10. Bd., Leipzig 1892.

Heering, Gerrit Jan: Der Sündenfall des Christentums. Gotha 1930.

Heiler, Friedrich: Jesus und der Sozialismus. München 1919 (Christentum und soziale Frage, Heft 3).

Heimpel, Hermann: Luthers weltgeschichtliche Bedeutung, in: Die Sammlung 1. Jg. 1946, Heft 9/10.

Heuß, Theodor: Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit. Berlin 1937.

Heydt, Fritz von der: Mit Luther bei den Feldgrauen. Bonn 1918.

Heydt, Fritz von der: Gute Wehr. Werden, Wirken und Wollen des Evangelischen Bundes. Zu seinem 50jährigen Bestehen. Berlin 1936.

Hoensbroech, Paul Graf von: Papst, Wilson, Reichstagsmehrheit und deutsches Volk. Berlin 1917.

Holl, Karl: Christentum und Sozialismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Tübingen 1928. S. 505—513.

Holl, Karl: Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, S. 404—436.

Holl, Karl: Die religiöse Wirkung der großen Kriege. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, S. 302—384.

Honigsheim, Paul: Romantische und religiös-mystisch verankerte Wirtschaftsgesinnungen, in: Festgabe für Lujo Brentano zum 80. Geburtstag, Band 1. München und Leipzig 1925.

Horkenbach, Cuno: Das Deutsche Reich von 1918 bis heute. Berlin 1930.

Jahn, H.: Eine Reichskirche? 1916.
Jahresbericht des Rheinischen Hauptvereins des Evangelischen Bundes über das Jahr 1919 (Archiv des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bensheim).
Jordan, Hermann: Die Demokratie und Deutschlands Zukunft, in: Im Neuen Deutschland. Grundfragen deutscher Politik in Einzelschriften. Hrsg. von Prof. D. Jordan. Heft 3, Berlin 1918.
Jordan, Hermann: Wie kam es? Krieg und Zusammenbruch in ihren Zusammenhängen, in: Im Neuen Deutschland. Heft 10. Berlin 1919.
Just, Alfred: Luthers Lehr' unsere Wehr. 30 Entwürfe zu Vorträgen in evangelischen Vereinen für das Reformationsjubeljahr. Gütersloh 1917.
Kirchliches *Jahrbuch* für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Hrsg. J. Schneider. Berlin 1908 ff.
Kaftan, Theodor: Vier Kapitel von der Landeskirche. 2. Aufl. Schleswig 1907.
Kaftan, Theodor: Die gegenwärtige Kriegslage und wir Christen. Ratzeburg 1916.
Kaftan, Theodor: Die staatsfreie Volkskirche. 1918.
Kaftan, Theodor: Was nun? Eine christlich-deutsche Zeitbetrachtung. Leipzig 1919.
Koch, Walter: Die Stellung des Quäkertums zur sozialen Frage. München 1921 (Christentum und soziale Frage, Heft 7).
Köhler, Walter: Ernst Troeltsch. Tübingen 1941.
Kremers, Hermann: Die Einkreisung des deutschen Protestantismus. Ein Mahnruf. Aus dem Jahresbericht des Vorsitzenden, erstattet auf der 30. Provinzialversammlung des Rhein. Hauptvereins des Ev. Bundes zu Duisburg am 1. X. 1917 (Archiv, Bensheim).
Kriegspredigten aus dem großen Krieg 1914 und 1915. Hrsg. von Prof. D. P. Wurster. 3. Aufl. Stuttgart 1915.
Lama, Friedrich von: Die Friedensvermittlung Papst Benedikt XV. und ihre Vereitlung durch den deutschen Reichskanzler Michaelis (Aug.—Sept. 1917). München 1932.
Lutherisches *Jahrbuch* 1919. Hrsg. von Georg Kropatschek. Dresden und Leipzig 1919/20.
Liebe, Werner: Die Deutschnationale Volkspartei und ihre Entwicklung bis zur Stabilisierung der Weimarer Republik. Phil. Diss. Marburg 1954 (Masch.).
Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie. Bonn 1929.
Martin, Alfred von: Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken. München 1922
Maximilian Prinz von Baden: Erinnerungen und Dokumente. Stuttgart und Berlin 1927.
Mayer, E. W.: Aus der Geschichte der Nationalliberalen Partei in den Jahren 1868—1871. München 1922.
Meinecke, Friedrich: Kühlmann und die päpstliche Friedensaktion 1917, in: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil. Hist. Klasse 17, Berlin 1928.
Merz, Georg: Religiöse Ansätze im modernen Sozialismus. München 1919 (Christentum und soziale Frage, Heft 1).
Michaelis, Georg: Für Staat und Volk. Eine Lebensgeschichte. Berlin 1922.
Michaelis, Wilhelm: Der Reichskanzler Michaelis und die päpstliche Friedensaktion von 1917, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 7. Jg. 1956, Heft 1, S. 14 ff. und Heft 5, S. 293 ff.
Montgelas, Max Graf: War im Sommer 1917 ein Verständigungsfriede möglich?, in: Berliner Monatshefte Jg. 10/II, 1932.
Müller, Hermann, und *Stresemann*, Gustav: (Hrsg.) Zehn Jahre deutsche Geschichte 1918—1928. 1928.
Mumm, Reinhard: Der christlich-soziale Gedanke. Bericht über eine Lebensarbeit in schwerer Zeit. Berlin 1933.
Mumm, Reinhard: Der Religionsunterricht und die Nationalversammlung. 1919.
Naumann, Friedrich: Gestalten und Gestalter. Lebensgeschichtliche Bilder. Hrsg. von Theodor Heuß. Berlin und Leipzig 1919.
Naumann, Friedrich: Ausgewählte Schriften. Civitas Gentium, Quellenschriften und Monographien zur Soziologie und Kulturphilosophie. Herausgegeben von Max Graf zu Solms. Frankfurt a. Main 1949.
Nürnberger, Richard: Imperialismus, Sozialismus und Christentum bei Friedrich Naumann, in: Historische Zeitschrift 170, 1950.

Paetel, Karl O.: Der deutsche Nationalbolschewismus 1918—1932, in: Außenpolitik. Zeitschrift für internationale Fragen, 3. Jg. 1952, Heft 4, S. 229—242.
Pfister, R.: Die Haltung der schweizerischen Kirchen während des Weltkrieges 1914—1918, in: Theologische Zeitschrift, 6. Jg. 1950, S. 338 ff.
Pott, August: Vom Feld fürs Feld. Predigten. Marburg 1915.
Der *Protestantismus* der Gegenwart. Hrsg. von G. Schenkel. Stuttgart 1926.

Rade, Martin: Die Kirche nach dem Kriege. Tübingen 1916.
Ragaz, Leonhard: Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter. 2. Aufl. München und Leipzig 1924.
Ragaz, Leonhard: Mein Weg. Zürich 1952.
Rathje, Johannes: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart 1952.
Rathje, Johannes: Ungedruckte Teile des Manuskripts von „Die Welt des freien Protestantismus" (Universitätsbibliothek Marburg). Zitiert: Rathje, Ms.
Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Hrsg. von Albert Hauck. Zitiert: RE.
Die *Religion* in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. Hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. Zitiert: RGG².
Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat. Hrsg. von Friedrich Thimme und Ernst Rolffs. Berlin 1919.
Reichmann, Matthias: Der Protestantismus und die Trennung von Kirche und Staat, in: Stimmen der Zeit, 97. Band, 1919, S. 190 ff.
Rittelmeyer, Friedrich: Zur innersten Politik. München 1919 (Christentum und soziale Frage, Heft 2).
Röder, Adam: Der deutsche Konservatismus und die Revolution. Gotha 1920.
Rohde, Arthur: Geschichte der evangelischen Kirche der Provinz Posen. Abschnitt G. Die evangelische Kirche der Provinz Posen unter polnischer Herrschaft 1919—1939 (Manuskript).
Rosenberg, Arthur: Die Entstehung der deutschen Republik 1871—1918. Berlin 1928.
Rothe, Hans: Die politische Wirksamkeit Theodor Kaftans in der Weimarer Republik, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 2. Reihe, 13. Band. Preetz (Holstein) 1955.
Rothfels, Hans: Zeitgeschichte als Aufgabe, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, 1. Jg. 1953, Heft 1, S. 1 ff.

Schian, Martin: Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg. Berlin 1921—1925.
Schowalter, A.: Der Krieg in Predigten, 2. Teil: Feldpredigten. Barmen 1916.
Schreiber, Georg: Deutsche Kirchenpolitik nach dem ersten Weltkrieg. Gestalten und Geschehnisse der Novemberrevolution 1918 und der Weimarer Zeit, in: Historisches Jahrbuch, 70. Jg. 1951, S. 196—333.
Schrempf, Christoph: Aus der Zeit für die Zeit. Stuttgart 1919.
Schubert, Hans von: Christentum und Kommunismus. Ein Vortrag. Tübingen 1919.
Schubert, Hans von: Unsere religiös-kirchliche Lage in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Eine Vorlesung während Weltkrieg und Revolution. 1920.
Schubert, Ernst: Die deutsch-evangelischen Einheitsbestrebungen vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Berlin 1919.
Schütte, Ernst: Noch einmal: Der Reichskanzler Michaelis und die päpstliche Friedensaktion von 1917, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 7. Jg., 1956.
Schuster, Hermann: Das Kulturprogramm der Deutschen Volkspartei.Berlin 1919.
Schwarz, Walter: August Hinderer. Leben und Werk. Stuttgart 1951.
Seeberg, Reinhold: Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. 4. Aufl. Leipzig 1903.
Sell, Friedrich C.: Die Tragödie des deutschen Liberalismus. Stuttgart 1953.
Shanahan, William O.: German Protestants Face the Social Question. Vol. I. The Conservativ Phase 1815—1871. Notre Dame, Indiana, 1954 (Dort auch weitere Lit.).
Siegfried, Theodor: Zum Problem des Religiösen Sozialismus. Sonderdruck aus den Theologenrundbriefen für den Bund Deutscher Jugendvereine. 1927.

Soecknick, Gerda: Religiöser Sozialismus der neuen Zeit. Mit besonderer Berücksichtigung Deutschlands. Jena 1926.
Deutscher *Staat* und deutsche Parteien. Beiträge zur deutschen Partei- und Ideengeschichte. München 1922.
Stahl, Friedrich Julius: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. 29 akademische Vorlesungen. Berlin 1863.
Stahl, Friedrich Julius: Der Protestantismus als politisches Prinzip. 2. Aufl. Berlin 1853.
Statistik des Deutschen Reiches. Band 250.
Stoecker, Adolf: Reden und Aufsätze. Mit einer biographischen Einleitung hrsg. von Reinhold Seeberg. Leipzig 1913.
Suck, Ernst-August: Der religiöse Sozialismus in der Weimarer Republik. Phil. Diss. Marburg 1953 (Masch.).

Thümmel, Wilhelm: Volksreligion oder Weltreligion? Landeskirche oder Bekenntniskirche? 1916.
Tillich, Paul: Christentum und Sozialismus, in: Das neue Deutschland, Heft 6, 1919.
Tillich, Paul: Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit. Stuttgart 1950.
Tillich, Paul, und *Wegener*, C. R.: Der Sozialismus als Kirchenfrage. Berlin 1919.
Traub, Gottfried: Erinnerungen. München 1949.
Troeltsch, Ernst: Deutscher Geist und Westeuropa. Hrsg. von Hans Baron. Tübingen 1925.
Troeltsch, Ernst: Gesammelte Schriften. Band I—IV. Tübingen 1913—1925.
Troeltsch, Ernst: Spektatorbriefe. Hrsg. von Hans Baron. Berlin 1924.
Troeltsch, Ernst: Das Wesen des Weltkrieges, in: Der Weltkrieg in seiner Einwirkung auf das deutsche Volk. Hrsg. von Max Schwarte. Berlin 1918.

Unger, Alfred: D. Martin Luther, der Mann des Glaubens und der Prophet des deutschen Volkes. Eisleben 1917.

Verhandlungen der Freunde der Christlichen Welt in Eisenach 1.—2. 10. 1919. Marburg 1920.
Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1919. Dresden, 1.—5. 9. 1919. Hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß. Berlin 1920. Zitiert: Verhandlungen (Kirchenausschuß).
Verhandlungen des 1. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Dresden vom 1.—5. 9. 1919. Stuttgart 1919. Sonderdruck aus dem Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland. Zitiert: Verhandlungen (Sonderdruck).
Vierteljahreshefte zur Statistik des Deutschen Reiches. 28. Jg. Berlin 1919.
Volkelt, Hans: Demobilisierung der Geister? Eine Auseinandersetzung vornehmlich mit Geh. Rat Prof. Dr. Ernst Troeltsch. München 1918.
Vorländer, Karl: Sozialdemokratische Pfarrer, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band 30. 1910.

Weinel, Heinrich: Die deutsche evangelische Kirche. Ihre Notwendigkeit, ihre Aufgaben, ihre Gestaltung und ihr Bekenntnis. Nebst einer Chronik der Versuche deutscher kirchlicher Einigung von 1807 bis zum 1. Juni 1933. Gotha 1933.
Weinel, Heinrich: Die deutsche Reichskirche, in: Kunstwart, September-Heft 1915.
Weinel, Heinrich: Warum eine Reichskirche?, in: Kunstwart, Dezember-Heft 1916.
Wessel, Ludwig: Kriegsnot und Gottesnähe. Evangelische Feldpredigten, gehalten im Hauptquartier Ober-Ost. Berlin 1916.
Wessel, Ludwig: Von der Maas bis an die Memel. Bielefeld und Leipzig 1918.
Westarp, Cuno Graf von: Das Ende der Monarchie am 9. November 1918. Abschließender Bericht nach den Aussagen der Beteiligten. Mit einem Nachwort hrsg. von Werner Conze. Stollhamm/Oldb. Berlin 1952.
Westphal, Otto: Der Staatsbegriff Heinrich von Treitschkes. München 1922.
Wünsch, Georg: Evangelische Ethik des Politischen. Tübingen 1936.
Wünsch, Georg: Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. Tübingen 1921.
Wurm, Theophil: Erinnerungen aus meinem Leben. Stuttgart 1953.

Zahn-Harnack, Agnes von: Adolf von Harnack. Berlin 1936.

2. Zeitungen, Zeitschriften und Flugblätter. Periodica

Kirchliches Amtsblatt. Gesetz- und Verordnungsblatt für den Amtsbezirk des Königlichen Konsistoriums zu Cassel.

Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Tübingen 1910.

Der deutsche Aufbau. Hrsg. von Bruno Doehring. Berlin.

Kirchliche Bewegungen der Gegenwart. Eine Sammlung von Aktenstücken. Unter Mitwirkung von Lic. Alfred Uckeley hrsg. von D. Friedrich Wiegand. Leipzig 1907—1909.

EB Eiserne Blätter. Hrsg. von D. Gottfried Traub.

CD Der christliche Demokrat. Wochenblatt für das evangelische Deutschland. Hrsg. von Otto Herpel. (Fortgesetzt in: Das Neue Werk.)

DE Deutsch-Evangelisch. Monatsblätter für den gesamten deutschen Protestantismus. Hrsg. von D. Dr. Martin Schian.

Das evangelische Deutschland. Zentralorgan für die Einigungsbestrebungen des deutschen Protestantismus. Hrsg. von D. Gottlob Mayer.

Die evangelische Diaspora, insbesondere das Auslandsdeutschtum. Monatshefte des Gustav-Adolf-Vereins. Hrsg. von Franz Rendtorff.

Flugblattdienst des Evangelischen Presseverbandes für Westfalen. Wahlwerbeblatt Nr. 5.

Flugblätter. Sammlung Brieger. 1918—1932. Universitätsbibliothek Marburg/Lahn.

Flugschriften der Deutschen Zentrumspartei. Hrsg. vom Generalsekretariat. 1918—1919.

Flugschriften aus der Revolutionszeit 1918/19. Universitätsbibliothek Marburg/Lahn.

CF Christliche Freiheit. Blätter für deutschen Glauben und deutsche Zukunft. Evangelisches Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen. Hrsg. von Gottfried Traub.

EF Evangelische Freiheit. Monatsschrift für die kirchliche Praxis in der gegenwärtigen Kultur. Hrsg. von D. Otto Baumgarten.

Gemeindeblatt für die Christusgemeinde Cassel-Wilhelmshöhe.

Evangelisches Gemeindeblatt für den Kirchenkreis Delitzsch.

Evangelisches Gemeindeblatt für Elbing Stadt und Land.

Evangelisches Gemeindeblatt für Erfurt Stadt und Land.

Evangelisches Gemeindeblatt des Kirchenkreises Hagen.

Evangelisches Gemeindeblatt für Hildesheim.

Evangelisches Gemeindeblatt für die Lausitz.

Evangelisches Gemeindeblatt für Rothenburg o. T.

Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt, Kassel.

Göttinger Gemeindeblatt.

Hamburgisches Gemeindeblatt.

Evangelischer Gemeindebote aus Lüdenscheid.

Deutscher Glaube. Eine Monatsschrift für die deutschen evangelischen Gemeinden in der alten Ostmark (bis 1918: Evangelischer Gemeindebote für Österreich).

Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst. Hrsg. von Georg Cleinow.

Die Hilfe. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst.

AK Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland. Amtliches Publikationsorgan der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz und des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses.

NSK Neues Sächsisches Kirchenblatt.

EKZ Evangelische Kirchenzeitung. Organ der Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen innerhalb der preußischen Landeskirche (Konfessionelle Gruppe). Begründet von E. W. Hengstenberg.

AELKZ Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung. Organ der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz. Leipzig.

Preußische Kirchenzeitung. Berlin.

Reformierte Kirchenzeitung. Organ des Reformierten Bundes für Deutschland.

KL Kirchlich-Liberal. Mitteilungsblatt des kirchlich-liberalen Zentralvereins zu Berlin.

Korrespondenzblatt Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen Bayerns.

LL Licht und Leben. Evangelisches Wochenblatt. Hrsg. von J. Gauger, Elberfeld.

Amtliche Mitteilungen des Königlichen Konsistoriums der Provinz Sachsen. Magdeburg.

Pr. Pfr. Arch. Preußisches Pfarrarchiv. Zeitschrift für Rechtsprechung und Verwaltung auf dem Gebiet der evangelischen Landeskirche. Berlin.

DPB Deutsches Pfarrerblatt. Verbandsblatt der deutschen evangelischen Pfarrervereine. Essen.

Philadelphia. Organ der evangelischen Gemeinschaftspflege.

Deutsche Politik. Wochenschrift für Welt- und Kulturpolitik. Hrsg. von E. Jäckh, P. Rohrbach, Ph. Stein.

Göttinger Predigtbibliothek. 15. Reihe. 1918—1920.

PB Protestantenblatt. Wochenschrift für den deutschen Protestantismus. Hrsg. von Alfred Fischer, Adolf Schäfer und D. Curt Stage.

Ref. Die Reformation. Deutsche Evangelische Kirchenzeitung für die Gemeinde. Hrsg. von D. Wilhelm Philipps.

BES Berliner evangelisches Sonntagsblatt.

Braunschweiger SB Braunschweiger Sonntagsblatt. Kirchliche Zeitung für die evangelischen Gemeinden.

Hann. SB Hannoversches Sonntagsblatt.

Sonntagsblatt für das deutsche Heer.

Kirchliches Sonntagsblatt aus Niedersachsen.

Evangelisch-Kirchliches Sonntagsblatt für Siegerland und Wittgenstein.

ThES Thüringer Evangelisches Sonntagsblatt.

Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart.

Das Volk. Siegen (Christlich-soz. Tageszeitung).

Evangelischer Volksdienst. Mitteilungen aus der Arbeit der evangelischen Volkskirchenbündnisse. Hrsg. vom Evangelischen Presseverband für Deutschland. Berlin.

Volkskirche. Halbmonatsschrift für Aufbau und Ausbau unserer evangelischen Kirche. Hrsg. von Otto Everling.

Vorstandsblatt des Evangelischen Bundes.

CW Die Christliche Welt. Hrsg. von D. Martin Rade.

NW Das Neue Werk. Der Christ im Volksstaat. Eine Wochenschrift. Hrsg. von Gerhard Günther und Otto Herpel. Schlüchtern (bis September 1919: Der Christliche Demokrat).

Die Wartburg. Deutsch-evangelische Wochenschrift. Organ für amtliche Kundgebungen des Zentralausschusses zur Förderung der evangelischen Kirche Österreichs, des Deutsch-evangelischen Bundes für die Ostmark, des Wehrschatzbundes, des Luthervereins. Leipzig.

NKZ Neue Kirchliche Zeitschrift. Leipzig.

ZRGG Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

3. Zur Ergänzung der Quellen wurden Auskünfte eingeholt von:

Paul Bausch, MdB, Korntal,
Vermessungsrat i. R. Gädeke, Siegen.
Prof. Dr. Adolf Grabowski, Marburg/Lahn.
Hauptlehrer i. R. Jakob Henrich, Krombach/Siegen.
Prof. Dr. Walter Nigg, Dällikon/Zürich.
Kirchenrat Dekan D. Karl Bernhard Ritter, Marburg/Lahn.
Superintendent i. R. D. Arthur Rohde, Osnabrück.
Prof. D. Friedrich Siegmund-Schultze, Dortmund.
Pfarrer D. Lic. Gottfried Traub †, München-Solln.
Prof. D. Alfred Uckeley †, Marburg/Lahn.
Prof. D. Leopold Zscharnack †, Kassel.

Personenregister

Althaus, Paul 188
Aner, Karl 48, 51—55, 152, 156, 205
Arnold, Eberhard 191
Assmann, Julius 151, 180 f.

Barnikol, Ernst 116
Barth, Carola 116, 191
Barth, Karl 5, 24, 31, 197 f., 199 ff.
Barth, Peter 188
Bäumer, Gertrud 61
Baumecker (Pfr.) 182
Baumgarten, Otto 39, 41, 53, 55 f., 58, 61, 69, 84, 88 f., 91 f., 93 f., 100, 102 f., 116, 151, 154, 156, 163 f., 170, 178, 218, 227, 231, 233
Bausch, Paul 144
Bebel, August 19
Beckmann, Otto 60
Behm, Margarete 127, 141, 145, 148, 181
Behrens (Kaufmann, Aschersleben) 136 f.
Behrens, Franz 27 f., 126, 140 f., 145, 181
Beißwenger 149, 181
Benedikt XV. 43, 48
Bennigsen, Rudolf von 16
Bethmann Hollweg, Theobald von 6, 39 f.
Bezzel, Hermann 214, 216
Bismarck, Otto Fürst von 14, 17, 18, 21, 113
Blau, Paul 145, 181
Bleier, August 196, 199, 204
Blumhardt, Christoph 25, 188, 191, 203
Bluntschli, Johann Caspar 16
Boekh (Kirchenrat, München) 143
Bornhäuser, Karl 116
Bousset, Wilhelm 13, 24, 151, 159
Braun, Max 53
Bredt, Viktor 161
Brockes (Sup., Aschersleben) 136 f.
Broecker, Arthur von 119
Bronisch (Sup.) 145, 181
Brunstädt, Friedrich 143
Bub, Gustav 131, 143
Budde, Karl 116
Bülow, Bernhard von 100 f.
Bunke, Ernst 25 f.
Bunsen, Karl Josias von 12

Calwer, Richard 25
Chappuzeau (Pfr.) 54
Christaller, Helene 116
Clemen, Carl 116
Conrad (Oberkonsistorialrat, Berlin) 95, 145

Darwin, Charles 71
Dehn, Günther 205
Deißmann, Adolf 24 ff., 164
Delbrück, Hans 39
Dibelius, Otto 126 f., 145
Dibelius, Martin 116
Diehl, Wilhelm 145, 181
Dietrich, Heinrich 209
Doehring, Bruno 34, 63, 67, 84, 86 f.
Dostojewski, Feodor Michajlowitsch 198, 200
Drews, Paul 25 ff.
Dryander, Ernst von 14, 35, 50, 94 f., 111 f., 127, 226
Dunkmann, Karl 53, 166—170

Ebert, Friedrich 113, 222
Eck (Prof., Gießen) 181
Eckert, Erwin 209
Ehrenberg, Hans 207 f., 210
Erkelenz, Anton 191
Ernst, Paul 25
Erzberger, Matthias 36, 39 f., 45, 84 f., 113, 171
Essenwein (Pfr.) 181
Euler, Heinrich 193
Everling, Otto 30, 127, 145, 164

Faßbender, Martin 164 f.
Fehn (Pfr.) 182
Fichte, Johann Gottlieb 17, 69, 215 f.
Fischer, Alfred 53 f., 89 f., 92, 102, 126 f., 230
Flemmig, Paul 191
Foerster, Erich 116, 119
Fresenius (Pfr.) 116
Friedrich (Pfr.) 116, 119
Friedrich d. Gr. 14
Fuchs, Emil 116, 189 f., 204, 210

Gauger, Joseph 85, 144
Gay (Pfr.) 116, 119
Gennrich (Generalsup.) 127
Gerlach, Ernst Ludwig von 12
Geyer (Pfr.) 133
Göhre, Paul 23 f.
Goens, G. (Pfr.) 34
Gothein, Eberhard 182
Gothein, Georg 56
Grabowsky, Adolf 61
Graue, Dietrich 151, 156, 222
Gregory, Caspar René 24
Gröber, Adolf 172

Günther, Gerhard 198

Haccius (Missionsdir.) 54
Haecker (Pfr.) 166 ff., 171 f.
Haenisch, Konrad 110, 160
Hallensleben, von 127
Hammer (Pfr.) 182
Harms (Pfr.) 54
Harnack, Adolf von 21, 23, 37 f., 39, 73, 100 f., 127, 182
Hartmann, Hans 116, 194, 204, 210, 221
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 13
Heiler, Friedrich 185
Heim, Karl 214
Heine, Wolfgang 162
Heitmüller, Wilhelm 116
Henrich, Jakob 60
Hensel (Sup.) 145
Hergt, Oskar 143, 145, 148
Herkner, Heinrich 61
Hermelink, Heinrich 186 f.
Herpel, Otto 116, 119, 191 f., 193, 196
Herrmann, Wilhelm 116
Hertling, Georg von 56, 84
Herz, Johannes 116, 127 f.
Heydt, Fritz von der 53
Heyn (Pfr.) 30, 156
Hinderer, August 109, 210
Hoffmann, Adolf 98, 100, 107, 110, 114, 160, 165, 225 f.
Holdermann (Dekan) 181
Holl, Karl 5, 101
Hugenberg, Alfred 143 f.

Iderhoff, Karl Udo 196
Ihmels, Ludwig 230

Jaeger, Samuel 144
Jahn, Friedrich Ludwig 215 f.
Jeremias, Alfred 225
Johann Albrecht Herzog von Mecklenburg 57
Jordan, Hermann 53, 79 ff., 143
Jülicher, Adolf 116

Kähler (Prof., Greifswald) 143, 162
Kaftan, Theodor 170 f., 216 f.
Kahl, Wilhelm 121, 150, 181 f.
Kant, Immanuel 90
Kapp, Wolfgang 57
Karl, A. W. (Pfr.) 181
Kautsky, Karl 184
Kawerau, Gustav 27
Keck (Pfr.) 182
Kirmss, Paul 50
Klein, Paul 136
Klingemann (Generalsup.) 145, 181
Koch, Friedrich 77 f., 83, 161
Koch, Karl 181
Koch, Wilhelm 181
Kockelke 230
Költzsch, Franz Heinrich (Oberkonsistorialrat) 145, 180, 230
Kremers, Hermann 44 ff., 66
Kropatschek (Pfr.) 145, 230
Kübel, Johannes 53
Kutter, Hermann 194, 203
Kuyper, Abraham 12

Lahusen, Friedrich 33
Laible, Wilhelm 68, 124, 230
Lamparter (Pfr.) 181
Langenfaß, Friedrich 133
Lassalle, Ferdinand 19
Legien, Carl 62
Lenin 63
Lieberknecht (Pfr.) 52, 191
Liebknecht, Wilhelm 19
Ludendorff, Erich 39, 113
Luther, Martin 14, 42, 49

Mahling, Friedrich 23, 121, 126
Mann (Pfr.) 53
Maurenbrecher, Max 24 f., 116
Max Prinz von Baden 61, 76, 84, 91
Mayer, Th. Friedrich 182
Meinecke, Friedrich 61, 81, 100
Meiser, Hans 133
Mennicke, Carl 206
Merz, Georg 185 f.
Meyer (Pfr.) 30
Michaelis, Georg 40 f., 55
Michaelis, Walter 127
Möller (Generalsup.) 160
Moeller (Oberkonsistorialrat, Berlin) 225 f.
Müller, Adam 13
Müller, Johannes 91
Müller, E. F. Karl 131 ff., 144
Mueller-Otfried, Paula 148
Mumm, Reinhard 27 f., 60, 96, 126, 140 ff., 145, 176, 180, 182, 205, 231

Naumann, Friedrich 22 ff., 26, 30, 69, 80 ff., 95, 101, 116, 138, 151, 153, 157, 159, 162, 180, 182, 197, 201
Niebergall, Friedrich 88, 102, 116, 193, 221
Nietzsche, Friedrich 71
Nithack-Stahn, W. (Pfr.) 51
Novalis 13
Nuschke, Otto 116
Oertel (Pfr.) 180
Oeser (preuß. Minister) 162
Oncken, Hermann 61

Otto, Rudolf 5, 73, 116, 151, 159, 181, 199

Pacelli, Eugenio 46
Pasche (Pfr.) 53 f., 57 f., 125 f., 145
Payer, Friedrich von 84, 86
Pechmann, Wilhelm Frhr. von 166, 172, 181
Pëus, Heinrich 25
Philipps, Wilhelm 53, 60, 66, 98, 127, 140, 142, 145, 231
Pless, O. (Pfr.) 51
Pott, August 34
Prelle (Pfr.) 181
Printerer, Groen van 12

Rade, Martin 23, 26, 30 ff., 39 f., 42, 47, 52, 58 f., 61, 84, 89 f., 92, 94, 100 ff., 113 f., 116 ff., 125, 127 f., 151 ff., 155 f., 159 f., 162 f., 181 f., 191 f., 192, 215 f., 218, 221, 225, 230 f.
Ragaz, Leonhard 31, 63, 189, 198, 203 f.
Rehbinder, von 166, 172
Reinhard (Generalsup.) 145, 181
Rendtorff, Franz 181
Rippel, Otto 140 f.
Rittelmeyer, Friedrich 51, 53, 185
Ritter, Karl Bernhard 160, 181
Rohde (Pfr.) 207 f.
Rolffs (Pfr.) 54
Roth, Otto 119, 195
Rothe, Richard 15
Rousseau, Jean Jacques 71
Rüffer, Paul 141, 145
Runkel, Heinrich 150

Scheidemann, Philipp 84 f.
Schenkel, Daniel 15
Schian, Martin 27, 32 f., 48, 53, 55, 216
Schiele, Georg Wilhelm 138, 140
Schmitz, Otto 214
Schneemelcher, W. 61, 225
Schomburg, H. E. 69, 87
Schrader, Karl 16
Schrempf, Christoph 185
Schubert, Hans von 124, 184
Schubring, Rudolf 189
Schubring, Wilhelm 42, 71, 90
Schücking, Walter 181
Schultheiß, Heinrich 119, 194
Schuster, Hermann 150 f.
Schwarz, Karl 15
Seeberg, Erich 116
Seeberg, Reinhold 27, 127
Seefeld, Fritz 48
Seiler (Pfr.) 143
Siegmund-Schultze, Friedrich 116, 186, 195
Simons, Walter 93
Simpfendörfer, Wilhelm 144
Sohm, Rudolf 24
Spahn, Martin 43
Spiecker, Karl 121, 126
Spohr, Elisabeth 148
Stahl, Friedrich Julius 12 f.
Stählin, Wilhelm 133
Starke, Erhard 55, 205
Stein, Adolf 146
Stoecker, Adolf 19 ff., 22 f., 83, 141 ff.
Strathmann, Hermann 143, 181
Strecker, Reinhard 192
Stuhrmann (Pfr.) 72
Südekum, Albert 162

Thimme, Friedrich 179
Thümmel, Wilhelm 215
Tiling, Magdalene von 148
Tillich, Paul 206 ff.
Tirpitz, Alfred von 57
Titius, Arthur 24, 122 f., 164, 225, 232
Tolstoj, Leo N. 198, 201
Traub, Gottfried 24, 30, 32, 41 f., 43, 47, 57, 111, 113, 126 f., 145 ff., 180, 182, 205
Treitschke, Heinrich von 13 f., 22
Troeltsch, Ernst 7, 23, 31, 61 f., 100, 158 f., 160, 181, 202, 233
Trotzki, Leo 63

Veidt (Pfr.) 135, 144, 180

Wächter, Theodor von 25
Wagner, Adolf 20, 219
Wallbaum, Wilhelm 140 f., 148, 181
Weber, Ludwig 27, 127
Weber, Max 39
Wegener, Carl Richard 206
Weidner, Albert Richard 166, 171 f.
Weinel, Heinrich 53, 209, 214 ff.
Welcker, Georg 25
Wessel, Ludwig 109 ff.
Wessel (Generalsup.) 145, 182
Westarp, Cuno Graf von 142 f., 152
Wichern, Johann Hinrich 10, 18
Wielandt, R. (Pfr.) 51
Wilhelm II. 14, 20 f., 50, 67, 111 f., 114 f.
Wilson, Woodrow 70, 84, 90
Winckler 145
Wünsch, Georg 209
Wurm, Theophil 149, 181
Wurster, P. von 149, 181

Zahn, Theodor von 98 f.
Zezschwitz, G. von 95 f.
Zoellner (Generalsup.) 127, 231

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung 5

II. Protestantismus und Politik vor der Revolution 9

1. Der Konservativismus 10
2. Die Liberalen und der Nationalismus 15
3. Die soziale Frage 19
4. Der Fall Deißmann — ein Exempel 25
5. Die Reichstagswahl von 1912 27
6. Der deutsche Protestantismus im Weltkrieg bis zur Krise 1917 30

III. Zwischen politischem Realismus und Alldeutschtum 39

1. Kanzlerwechsel und Reichstagsresolution im Juli 1917 39
2. Um die päpstliche Friedensnote 43
3. „Im Gedächtnismonat der Reformation“ 48
4. Um Vaterlandspartei und Volksbund 57
5. Friede mit Rußland — Frühjahrsoffensive im Westen 63
6. „Sieg oder Untergang“ 67
7. Demokratie und Parlamentarismus: Die Verfassungsreform unter dem Reichskanzler Prinz Max von Baden und ihr Echo im deutschen Protestantismus 70

IV. Im Chaos der Revolution 93

1. Die Situation der Kirche 93
2. Revolutionäre kirchliche Bestrebungen 115

V. Protestantismus und politische Parteien 129

1. Die Situation vor den Wahlen 129
2. Gründungsversuche einer Evangelischen Partei 130
3. Die Deutschnationale Volkspartei 139
   a) Der Weg der Christlich-Sozialen zur Deutschnationalen Volkspartei . 139
   b) Von der Evangelischen Volkspartei zur Deutschnationalen Volkspartei 143
   c) Die evangelischen Kräfte in der Deutschnationalen Volkspartei . . . 144
4. Die Deutsche Volkspartei 149
5. Die Deutsche Demokratische Partei und der freie Protestantismus . . . 151
6. Der evangelische Flügel der Zentrumspartei 164
7. Wahlen, Parlamente und die Kirche 173
   a) Die evangelische Kirche und die Wahlen im Januar 1919 173
   b) Protestanten in den Parlamenten 180

VI. Protestantismus und Sozialismus 183
1. Die politisch-weltanschauliche Auseinandersetzung 183
2. Die Anfänge des Religiösen Sozialismus nach dem Kriege bis zur Tambacher Konferenz 188

VII. Die „innerkirchliche Revolution" und ihre Beendigung durch den Kirchentag in Dresden 1.—5. September 1919 213
1. Die Idee einer Reichskirche 214
2. Wegfall des Summepiskopats — Demokratisierung der Kirche 218
3. Der Dresdener Kirchentag 223

Anhang 235

Quellennachweis 241

Personenregister 249