Friedrich-Martin Balzer
Christian Stappenbeck (Hg.)

Sie haben das Recht zur Revolution bejaht

Christen in der DDR

Ein Beitrag zu 50 Jahre »Darmstädter Wort«

PAHL-RUGENSTEIN

Christen in der DDR

Ein Beitrag zu 50 Jahre „Darmstädter Wort“

Pahl-Rugenstein Nachf. Bonn 1994

2. durchgesehene und korrigierte Ausgabe Marburg 2021

Umschlagbild:
Gemälde aus dem Schweriner Dom von Nils Stenbock-Fermor aus dem Jahre 1936.
Die 3. Figur von links stellt Karl Kleinschmidt dar.

Inhalt*

Vorwort ... 2

Kurzbiographie Karl Kleinschmidt ... 6

Karl Kleinschmidt
Bürger der DDR seit drei Jahrzehnten ... 7

Karl Kleinschmidt
Irrwege und Arbeitereinheit ... 9

Karl Kleinschmidt
Kirchenkampf und Widerstand ... 11

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Karl Kleinschmidt ... 72

Kurzbiographie Hanfried Müller ... 79

Hanfried Müller
Der Christ in Kirche und Staat ... 80

Hanfried Müller
Die Begegnung evangelischer Theologie mit dem historisch-dialektischen Materialismus ... 92

Hanfried Müller
Von der Verantwortung der Christen in der DDR ... 162

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hanfried Müller ... 170

Kurzbiographie Gert Wendelborn ... 177

Gert Wendelborn
Charta der Neuorientierung – Die Rezeption des „Darmstädter Wortes“ heute ... 178

Gert Wendelborn
Luthers Wort und Werk als Hilfe für eine sach- und zeitgemäße christliche Existenz ... 183

Gert Wendelborn
Die Neubesinnung über rechte christliche Existenz im Sozialismus unter Christen in der DDR ... 190

Gert Wendelborn
Die evangelischen Kirchen in der DDR (1994) ... 208

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Gert Wendelborn ... 231

Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes ... 243

Zu den Herausgebern: ... 244

Personenregister ... 245

* Inhaltsverzeichnis orientiert sich an den Seiten der PDF-Datei.

Vorwort

„*Denn so ihr nur die liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn dafür haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner?*“ *Matth*. 5, 46

Es geschah und geschieht selten, daß die etablierte Kirche etwas übrig hat für ihre Widersacher. Sie liebt ihre Privilegien und ihre Wohltäter. Sie verabscheut ihre Feinde, die Freidenker, und die Revolutionäre außerhalb und innerhalb der Kirche. Denn von diesen hat sie nichts anderes zu befürchten als eine Beschneidung ihrer Vorrechte.

Darum ermahnt sie üblicherweise die Christen, zur Kirche zu halten, deren Interessen zu wahren und keine Gemeinschaft mit ihren Widersachern zu pflegen. Das ist schlicht die ganz normale Haltung menschlicher Interessenvereinigungen überall in der Welt.

Die in diesem Buch zu Worte kommenden Christen aus der DDR stehen für eine andere Haltung. Und sie stehen für eine größere Zahl: Männer und Frauen (sie sind leider unterrepräsentiert), die den bürgerlichen Konsens der Kirche brachen, das Recht zum Aufbau eines anderen deutschen Staatswesens, das Recht zum grundlegenden sozialen Umbruch bejahten und sich dafür engagierten. Nicht die Frage: Wer oder was nützt der Kirche, nützt mir und meinesgleichen? ist ihr Maßstab gewesen, sondern die andere Frage: Was brauchen die, denen wir bisher vieles schuldig blieben? – Damit standen sie und stehen im Widerspruch zum offiziellen Kirchentum. Dieses tat ja für den Lohn gesellschaftlicher Privilegierung eifrig mit bei der Restauration der bürgerlichen kapitalistischen Vorkriegsgesellschaft in den westlichen Besatzungszonen, nun auch wohl oder übel die Demokratie in Kauf nehmend, die man in Weimar noch nicht mochte.

Sie stehen aber auch für die Unterschiedlichkeit der Meinungen und die Verschiedenheit jener Gruppierungen, die mit einem gängigen Terminus, manchmal abfällig, als „fortschrittliche“ bezeichnet wurden. Zum Teil haben sie sich gegenseitig beargwöhnt und gelegentlich einander widersprochen in ihrer spezifischen Stellungnahme zum DDR-Staat. Allzu verschieden war die Begründung, die ein religiöser Sozialist gab („wer Christ ist, muß Sozialist sein“), die ein Barth-Schüler und dialektischer Theologe mit den Sätzen „Von der Freiheit der Kirche zum Dienen“ formulierte oder die ein Bultmann-Schüler und Theologe vom linken Flügel der Nuschkeschen CDU in einer antikapitalistischen Grundentscheidung für den weltlichen Frieden („ex oriente pax“) als Grundlage für die politische Parteinahme bevorzugte.

Drei Menschen sehr verschiedenen Alters kommen im Folgenden zu Wort:

Der erste geboren im deutschen Kaiserreich, der zweite in der nach Weimar genannten Republik, der dritte im Reich, das sich das Großdeutsche nannte.

Karl Kleinschmidt, der die Novemberrevolution als 16jähriger erlebte, war [8] seit Beginn seines pfarramtlichen Wirkens ein engagierter Sozialist. Als Christ meinte er allerdings nicht einen besseren, einen „religiösen“ Sozialismus in Abgrenzung zum marxistischen. Er stand als Nachfolger von Emil Fuchs dem Landesverband der Thüringer Religiösen Sozialisten vor und focht bis zur Niederlage und dem Verbot seiner Bewegung unerschrocken gegen die deutsch-nationalen und faschistischen Kräfte. Im Kirchenkampf ab 1933 sah er die Bekennende Kirche vor allem als deutsch-nationale Kirchenfraktion in Konkurrenz mit der deutsch-christlichen. Nach der Befreiung vom Faschismus, für ihn nicht nur „Kriegsende“ oder „Zusammenbruch“, wie in der Kirche die Termini lauten, warnte er wiederholt und eindringlich vor der üblichen Glorifizierung der BK als einer Widerstandsbewegung. Er ging, als SPD-Mitglied die Einheit der Arbeiterparteien bejahend, in die SED, in der er, der Schweriner Domprediger, als einziger bekannter Pfarrer bis zu seinem Lebensende Mitglied war, in Kirchenkreisen wie in Parteikreisen umstritten und angefeindet. Im „Evangelischen Pfarrerblatt“ des Bundes Evangelischer Pfarrer in der DDR, in dessen Redaktion auch der junge Gert Wendelborn mitwirkte, hatte er lange sein Publikationsorgan.

Hanfried Müller, Jahrgang 1925, kam aus eben jener von Kleinschmidt kritisierten Bekennenden Kirche; er wurde in der Differenzierung zwischen ihrem klerikalen und ihrem reformatorischen Flügel

nach 1945 zum Theologen, votierte politisch für den Weg zum Kommunismus, teilte aber gegenüber einem „religiösen Sozialismus“ die Bedenken, deretwegen Karl Barth sich 1919 von ihm getrennt hatte. Für kein politisches Ziel, für keine noch so gute Sache dürfe man den Kampf im Namen Jesu Christi führen. Als Wehrmachtssoldat, der er wie Kleinschmidt mit dem Koppelschloßmotto „Gott mit uns“ gewesen war, trug er an seiner und der Kirche Schuld an dem barbarischen Krieg. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis der evangelischen Kirche in Deutschland, mit dem Niemöllerschen Satz „durch uns ist unendliches Leid über viele Völker gebracht worden“, empfand er als ein befreiendes Wort, dessen ganze Ambivalenz und versteckte Selbstrechtfertigung erst später wahrnehmend. Die Schulddebatte führte zur antifaschistisch-demokratischen Umwälzung in vielen christlichen Köpfen, so auch in dem Müllers. Am Ende des Studiums verließ er die BRD, promovierte in Berlin über Bonhoeffer und arbeitete fortan als Universitäts-Theologe in der DDR, aktiv im bruderschaftlichen Weißenseer Arbeitskreis, aber ohne Mitgliedschaft in einer Partei. Der Burgfrieden der DDR-Regierung mit dem evangelischen Kirchenbund vom 8. März 1978 schmerzte ihn, weil er ihn theologisch wie politisch für nicht legitim hielt. Die danach gegründeten „Weißenseer Blätter“ waren sein, von Kleinschmidt nicht mehr erlebtes, Publikationsorgan. Gelegentlich schrieb darin auch Wendelborn, trotz eines strikten Verbotes der CDU-Parteileitung.

Gert Wendelborn, geboren 1935, stammte aus der Arbeiterklasse, anders als Kleinschmidt und Müller, die aus der bürgerlich-akademischen Mittelschicht kamen. Sein Vater war Takler auf der Neptunwerft in Rostock, und das Schlüs-[9]selerlebnis seiner Kindheit war die Inhaftierung seines Vaters im KZ Sachsenhausen. Anders als die beiden Vorgenannten mußte Wendelborn „Klassenverrat“ nicht vollziehen, als er sich für die DDR und den realen Sozialismus entschied. Er wurde nach seinem Theologiestudium als Mitglied und Funktionsträger der CDU zum Bündnispartner der SED, vom jungen Luther ebenso geprägt wie von den vorreformatorischen Bewegungen des Mittelalters, wie sie beispielsweise bei Joachim von Fiore, Franz von Assisi und den Hussiten zum Ausdruck gekommen waren. Sein ganz eigenes und vermittelndes Profil zeigte sich darin, daß er einerseits die DDR-Kirchenpolitik, die im „Gespräch vom 6. März 1978“ mit dem Kirchenbund und im „Lutherjahr“ 1983 gipfelte, mittrug, aber andererseits auch die bruderschaftlichen Positionen, darunter die „Sieben Sätze“ des Weißenseer Arbeitskreises über den Auftrag der Kirche zum Dienen, schätzt. Gleichzeitig vermochte er die Theologie Dorothee Sölles und Jürgen Moltmanns in ihren kapitalismuskritischen Seiten zu würdigen, was weder Kleinschmidt noch Müller eingefallen wäre. – Sein Aufsatz über „rechte christliche Existenz im Sozialismus“ zur Neubesinnung unter Christen in der DDR gibt einen weiten Überblick, ist eine instruktive und verständnisvolle Beschreibung der verschiedenen Positionen, die in der Kirche, äußerlich gesehen: zumeist an ihrem Rande, mit Ausnahme des Weges, den der Thüringer Bischof Mitzenheim ging, wirksam wurden.

Die Kirchenpolitik der SED, mit der ihres Koalitionspartners CDU oft nicht übereinstimmend, wird von den Autoren in diesem Band nur spärlich beleuchtet, selten kommentiert. Die Selbstverteidigung der Kirche ist nicht ihr Thema, darum fehlt ihnen jede Aufgeregtheit, wenn tradierte Rechte der Kirche beschnitten werden. Und dies hat die SED, soweit es das Verhältnis der Kräfte zuließ, gern getan. Müller sagt in seinem Aufsatz von 1958: „Wo Christen als Staatsbürger in der einen oder anderen Weise mit der Kirchenpolitik des Staates aktiv zu tun haben, werden sie sich zwar dessen bewußt sein, daß das politische Recht, weltliche Macht der Kirche ... zu brechen, unbestritten bleibt. Sie werden sich aber um so mehr hüten, den Staat in den Dienst ihrer innerkirchlichen Wünsche zu stellen ...“ Weniger Bedenken hätte hierin Karl Kleinschmidt gehabt, in der Erinnerung daran, daß in der Kirchengeschichte nicht nur einmal eine reformatorische Bewegung mit staatlicher Hilfe zum Zuge kam.

* * *

Es könnte gefragt werden, warum gerade die drei Dargestellten in diesem Band präsentiert werden, wie es zu solcher Auswahl kam. Eine zufällige und eine inhaltliche Begründung kann als Antwort gegeben werden. Zufällig ist die Auswahl, weil der in Westdeutschland wirkende Herausgeber im Rahmen seiner politikwissenschaftlichen und kirchengeschichtlichen Forschungen über die religiösen Sozialisten die hier Ausgewählten persönlich kennengelernt hat. Sie [10] beeindruckten ihn in ihrer spezifischen und unterschiedlichen Art nachhaltig. Und sie sind, das zur inhaltlichen Begründung,

jeder in bestimmter Hinsicht typisch. Die Zugehörigkeit zu drei unterscheidbaren Generationen, die Divergenz in der theologischen Denkweise und die Verschiedenheit der parteipolitischen Organisiertheit sprechen für sich.

Der Leser dieses Buches sollte nicht den fruchtlosen Versuch unternehmen, die Aussagen zu harmonisieren und dabei demselben Schema zu folgen, das einerseits den SED-Kirchenpolitikern und andererseits den Antikommunisten passend erschien: „fortschrittliche Christen“ oder in anderm Zusammenhang „Friedenspfarrer“ als homogene Gruppe zu fassen. – Freilich ist man als Zeitgenosse und Leser versucht, für ähnliche Haltungen eine gemeinsame Grundlage zu bestimmen. Das ist auch in diesem Fall nicht vergeblich, sondern führt sogar zu einer Entdeckung:

Bei allen – den genannten und den viel mehr ungenannten und unbekannten Christen, die die DDR als Alternative zu den bisherigen imperialistischen deutschen Staaten bejahten – gibt es nämlich einen gemeinsamen Bezugspunkt: Einhellig erkennen sie als kirchlich-theologische Wegweisung das „Darmstädter Wort“ des Bruderrates der Bekennenden Kirche aus dem zweiten Nachkriegsjahr 1947 an, ein Wort, das in harter Selbstkritik vier Irrwege der Kirche beschrieb, ein Wort, an dem sich die Geister scheiden.

Wendelborn nennt es die „Charta der Neuorientierung“. Kleinschmidt schreibt am Schluß seiner Erinnerungen: „In diesem Wort laufen sie ineinander, die beiden Wege, von denen wir berichteten, der Weg des Bekenntnisses und der Weg des Gehorsams.“ Für Müller ist das Darmstädter Bruderratswort „ein Wort wahrer Buße“.

Ein großer Teil der Bekennenden Kirche, besonders in Ostdeutschland, lehnte den Text als eine Zumutung ab. Er falle der Kirche in der sowjetischen Zone in ihrem schweren Abwehrkampf gegen den Kommunismus in den Rücken, meinten sie. Er zeige eine übertriebene Bußhaltung. Fast alle diese Einwände argumentierten mit praktischen Erfordernissen, mit dem Interesse der Kirche, also, mit dem Schlagwort gesagt, klerikal.

„Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, den Traum einer besonderen deutschen Sendung zu träumen ...“ Das ist die Darmstädter Warnung vor dem Nationalismus, dem die protestantische Kirche so nachhaltig verfiel.

„Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front‘ aufzurichten ... Wir haben die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben der Menschen solche Wandlung erfordert. Wir haben das Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen.“ Das ist die Warnung vor dem selbstsüchtigen Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten.

„Wir sind in die Irre gegangen, als wir meinten, eine Front der Guten gegen [11] die Bösen ... im politischen Leben und mit politischen Mitteln bilden zu müssen.“ Das ist die Warnung vor der Verwandlung der Kirche in eine Partei.

„Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.“ Das ist das, was man heute mit dem Begriff der vorrangigen Option der Kirche für die Armen und Schwachen bezeichnet, deren Sache so oft den eigensüchtigen Kircheninteressen widerspricht.

Diese „Option“, also die Liebe zu Menschen, die nicht unbedingt die Kirche der Reichen lieben können, bildet ein verbindendes Band für die in den folgenden Selbstzeugnissen zu Wort kommenden Christen, die das Staatswesen DDR als ein unbestritten alternatives Gesellschaftsgefüge bejahten, eine Gesellschaftsordnung, die bisherige Eliten und bisherige Leitvorstellungen negierte und neue einsetzte. Sie bejahten eine Ordnung, die von der Kirche als feindlich wahrgenommen wurde. Und sie fragten nicht danach, was sie als Gegenleistung und Vorteil für ihre Parteinahme erhalten könnten.

Heute predigen diejenigen, die den Irrweg der Nation fortsetzten, denen „Buße“, die wirklich umkehrten und dem Irrweg ein Ende bereiten wollten.

Dem Hessischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst, dem Darmstädter Oberbürgermeister, der Evangelischen Landeskirche in Hessen-Nassau und in Baden danken wir für Druckkostenzuschüsse, die dazu beitragen, die aktuelle Publikation zum 50. Jahrestag des „Darmstädter Wortes“ möglich zu machen.

Die vorherrschende Kirchen- und Religionsgeschichtsschreibung in diesem Land hat die demokratischen und revolutionären Tendenzen in der Kirche oft genug verdrängt, verschwiegen oder verfälscht. Selbst die Väter des Darmstädter Wortes, unter denen auch der religiöse Sozialist Ludwig Metzger als Darmstädter Oberbürgermeister war, erwähnten 1947 die frühen Warner der Kirche nicht, als sie vom kollektiven „wir“ sprachen, das in die Irre gegangen ist.

Anders als damals in Darmstadt sollen nach einem weiteren Epochenumbruch jene, die in ihrem Denken und Handeln den in Darmstadt beschriebenen Irrwegen nicht folgten, hier zu Wort kommen. Anhand ihrer vorgelegten Texte und der beigefügten Bibliographie möge sich jeder Leser ein eigenes Urteil darüber bilden darüber, was sie tatsächlich dachten und wollten. Ihre Texte laden ein zu Kritik, Widerspruch und der Erkenntnis, daß links-orientierte Christen und nichtchristliche revolutionäre Linke mehr Gemeinsamkeiten haben, als sie in der DDR zu haben schienen. Für beide ist dieses Buch bestimmt.

Marburg und Berlin, den 8. März 1997

Friedrich-Martin Balzer und Christian Stappenbeck

[12]

Karl Kleinschmidt, 1902-1978, Pfarrer, Publizist

Geboren am 26. April 1902 in Hannover als Sohn eines Oberstudiendirektors; erste Kontakte zur Arbeiterbewegung als Werkstudent in Gerthe bei Bochum auf dem Schacht Konstantin der Große; 1921–1924 Theologiestudium in Jena und München; Vikariat; Eintritt in den Bund der Religiösen Sozialisten 1926 in Weißbach/Thüringen; 1927 Eintritt in die SPD; Mandats- und Funktionsträger der SPD bis 1933; 1927–1933 Pfarrer in Weißbach und Eisenberg, führend im thüringischen Landesverband der Religiösen Sozialisten, als Nachfolger von Emil Fuchs Landesvorsitzender des Bundes der Religiösen Sozialisten in Thüringen (1930–1933); während dieser Zeit mehrere kirchliche Repressionen, so Verweis, verschärfter Verweis, Disziplinarverfahren mit 200 Mark Geldstrafe trotz der Proteste des Bundes der religiösen Sozialisten und eines Gutachtens von Gustav Radbruch und vorläufige Amtsenthebung zur Durchführung eines Verfahrens mit dem Ziel der Ausstoßung aus dem Pfarrerstand. Mitglied der thüringischen Landessynode. 1933 inhaftiert, 1.7.1933 Austritt aus thüringischem Kirchendienst im Protest gegen Gleichschaltung der Kirche; kabarettistisches Wirken bei Werner Fincks Katakombe in Berlin; während der Zeit des „Dritten Reiches“ Haussuchungen, 3 Wochen „Schutzhaft“, 4 Wochen Gefängnis wegen „Beleidigung des Führers und Reichskanzlers“; Ende 1934 nach längerer Arbeitslosigkeit Aufnahme in den mecklenburgischen Kirchendienst aufgrund der Protektion durch den deutsch-christlichen Landesbischof Walther Schultz, ein ehemaliges Mitglied der Bruderschaft sozialistischer Theologen; neuerliche vorläufige Amtsenthebung wegen des eines „deutschen Pfarrers unwürdigen Verhaltens in der Judenfrage“. Mitarbeiter des Büros „Grüber“ in Mecklenburg. 1939 Disziplinarverfahren; 1939–1945 Wehrmacht, zuletzt Oberfeldwebel; amerikanische Kriegsgefangenschaft bis Juni 1945. 1935–1967 Domprediger in Schwerin; Mitbegründer des Kulturbundes in Mecklenburg, Vizepräsident des Kulturbundes der DDR; 1945 Leiter der Informationsabteilung der Landesregierung, Mitglied der kirchlichen Spruchkammer und Synode; 1946 Mitglied der SED und des FDGB seit ihrer Gründung; 1947 [13] Mitbegründer der VVN; Gründungsmitglied und Mitglied des engeren Vorstandes des Deutschen Schriftstellerverbandes; 1949 Teilnahme am Pariser Weltfriedenskongreß, Gründungsmitglied des Deutschen Komitees der Kämpfer für den Frieden (ab 1950 Friedensrat); 1949–1954 Mitglied von Deutschem Volksrat bzw. Volkskammer und des Mecklenburgischen Landesparlamentes; 1954–58 Kolumnist der „Berliner Zeitung“ (mit Stephan Heym); 1955 Ko-Hrsg. von „Glaube und Gewissen“, 1958 Mitbegründer und Leitungsmitglied des Bundes Evangelischer Pfarrer in der DDR, 1959 verantwortlicher Redakteur des „Evangelischen Pfarrerblatts“; Ehrenmitglied der Kirchlichen Bruderschaft Sachsens; 1961–1973 Mitglied des Regionalausschusses der Christlichen Friedenskonferenz; Teilnehmer der I. und III. Allchristlichen Friedensversammlung (ACFV) in Prag 1961 und 1964; em. 1968; gestorben am 13.8.1978.

[14]

Karl Kleinschmidt

Bürger der DDR seit drei Jahrzehnten

Ich lebe seit dem Jahre 1928 in der Deutschen Demokratischen Republik. Zwar gab es sie zu dieser Zeit noch gar nicht, doch glaubte ich schon damals an sie, liebte sie und hoffte auf sie mit einer Kraft, die mich alle Widrigkeiten und Widerwärtigkeiten dessen ertragen ließ, was „stattdessen“ 1933 kam.

Die Liebe zu ihr fing schon zu einer Zeit zu keimen an, als ich noch Student war und mir die Mittel zum Studium als Arbeiter zu verdienen versuchte. Das war nicht leicht. Ich erinnere mich noch, mich damals mit einem Studienkameraden verkracht zu haben, weil ein anderer ihn auf der Straße eine trockene Semmel verzehren gesehen hatte, von der ich nichts wußte und die er nicht mit mir geteilt hatte. Und sowas ist später Richter geworden!

Ich habe damals – es war im Sommer 1922 – als Bergmann gearbeitet. Auf Schacht 6 und 7 der Zeche „Konstantin der Große“ in Gerthe bei Bochum. Das war mein „konstantinisches Zeitalter“. Ich war als Lehrhauer mit einem alten Hauer im Gedinge. In der Reparatur, um eingedrückte Stollen wieder „befahrbar“ zu machen. In drangvoll fürchterlicher Enge, wobei man nur auf der Straße liegend oder auf dem Bauche kriechend arbeiten konnte. Wir hatten unter anderem neun Fuß lange Stempel zupaß zu sägen und benutzten dabei eine Doppelhandsäge, bei deren Verwendung ich mir am scharfkantigen Versatz ständig den Ellenbogen blutig stieß, der rasch vereiterte und die Arbeit immer schmerzhafter machte. So fragte ich meinen Hauer eines Tages, ob er nicht eine kleine Säge beschaffen könne.

„Warum nicht einen größeren Arbeitsplatz?“ fragte er grinsend zurück, und ich lachte pflichtschuldigst, obwohl ich den Witz recht blöde fand. Aber er war ja schließlich mein Vorgesetzter. Er hatte jedoch gar keinen Witz machen wollen, wie sich herausstellte, als er mich wütend anschrie: „Lach nicht so dämlich! Das ist eine ernste Angelegenheit!“ Dann belehrte er mich, daß eine kleinere Säge keine Aushilfe sei, wenn einem der Arbeitsplatz zu enge würde.

Ich verstand immer noch nicht, was er eigentlich meinte, und so wurde er deutlicher: „Wenn die Produktivkraft wächst, werden die Produktionsverhältnisse zu eng. Das spürst du an deinem Ellenbogen und schreist nach einer kleineren Säge, die deine Produktivkraft beschränkt. Arbeitseinschränkung – das ist auch das ‚Heilmittel‘ der Kapitalisten, wenn sie den Druck der wachsenden Produktivkraft auf die Produktionsverhältnisse spüren, auf die ihre Macht sich gründet, und die sie darum unter keinen Umständen ändern wollen. Wir brauchen keine ‚kleinere Säge‘. Wir brauchen Änderung der Produktionsverhältnisse. Das ist unsere Aufgabe, und darum geht der Klassenkampf. Hast du denn das nicht gelernt auf der Universität?“

In dieser Stunde des Jahres 1922 fing die Erde sich für mich 750 Meter unter [15] ihrer Oberfläche an zu drehen, zu drehen in Richtung der völligen Veränderung ihrer Produktionsverhältnisse und sozialen Struktur durch die Arbeiterklasse, der ich mich sechs Jahre später dann für mein Leben verband, ein Jahr, nachdem ich Pfarrer geworden war, Pfarrer auf einem kleinen Rittergutsdorf, und Hunderte von Erfahrungen mir als richtig bestätigten, was ich von dem Kumpel gelernt hatte.

Er war mein erster, und Emil Fuchs wurde zu meinem zweiten Lehrer auf meinem Wege zum Sozialismus. Das, was ich von ihm lernte, verband meinen Drang zum Sozialismus mit meinem Drang nach christlicher Verwirklichung, will sagen nach weltveränderndem Gehorsam gegen Christi Liebesgebot.

So bin ich zum christlichen Bürger einer deutschen demokratischen Republik geworden, etwa zwanzig Jahre bevor ich sie, nach dem schauerlichen Intermezzo des „tausendjährigen Reiches“, als Deutsche Demokratische Republik aus der Taufe heben half. In ihr hat das Geglaubte, Geliebte und Gehoffte Gestalt gewonnen, wobei mir ihre geographische Größe nicht so wichtig ist wie ihre Gestalt, ihr Charakter, ihr Wille zum inneren und äußeren Frieden, ihr stellvertretendes Handeln für alle Deutschen.

Das Gesetz, nach dem sie angetreten, ist ihr Geschichtsauftrag zur Bewältigung einer deutschen Vergangenheit, die nur in der Überwindung des deutschen Imperialismus und Militarismus durch das Bündnis der Arbeiter, Bauern und Intellektuellen unter Führung der Arbeiterklasse gelingen kann.

Ich weiß mit durch nichts zu erschütternder Gewißheit, daß die Arbeiter-und-Bauern-Macht der Deutschen Demokratischen Republik durch nichts, nicht einmal durch eigene Fehler, von diesem Geschichtsauftrag abgebracht werden kann. Ich weiß, daß es nicht Wille zur Selbstbehauptung nur, sondern echter Geschichtsgehorsam ist, der sie auf diesem Wege hält, und daß sie sich vollenden muß „nach dem Gesetz, nach dem sie angetreten". Ich liebe sie gerade um dieses Gehorsams willen.

Ich bin ein Stück von ihr. Sie ist mein Vaterland vor allem, weil sie sich allen Völkern der Erde verbunden fühlt und um aller Völker Daseinsrecht bangt und ringt wie um das eigene, und weil sie kein anderes Volk, sondern allenfalls dessen Unterdrücker und Ausbeuter zu hassen vermag und haßt mit einer Glut, die ihre Liebe zu allen Unterdrückten und Ausgebeuteten zum Glühen bringt.

Die Glut dieser Liebe wird einmal die Herzen aller friedliebenden Deutschen zum Glühen bringen und ganz Deutschland vereinigen zu einem Staat, vor dem „die Völker nicht erbleichen wie vor einer Räuberin, sondern ihre Hände reichen uns wie anderen Völkern hin".

Dieses Deutschland der Zukunft wird soviele christliche Züge in seinem Antlitz tragen, wie gläubige Christen im Gehorsam gegen Christi Liebes- und Friedensgebot an seiner Gestaltung aktiv mitwirken.

Es macht mich glücklich, daß meine Söhne und Enkel in einem friedliebenden, sozialistischen Deutschland aufwachsen, bewahrt nicht nur vor jeder Versu-[16]chung, sondern auch vor jeder Möglichkeit, zu Verbrechern am eigenen Volke und an anderen Völkern zu werden. *Nicht* bewahrt freilich vor geistigen Auseinandersetzungen, vor denen die Bürgerwelt, in der ich aufgewachsen bin, mich zu bewahren suchte. Wenn ihr das gelungen und ich in den zwanziger Jahren jenem alten Kumpel und Emil Fuchs nicht begegnet wäre, so wäre ich heute womöglich Militärpfarrer in der westdeutschen Bundeswehr. So bin ich froh, daß auch meine Nachkommen vor geistigen Auseinandersetzungen nicht bewahrt sind, sondern alles lernend mit allem selbst fertig zu werden lernen, in ihrer Existenz gesichert nicht nur durch die Fürsorge der eigenen kleinen Familie, sondern durch die große Familie unserer Arbeiter- und Bauern-Macht, die das Antlitz jenes alten Kumpels trägt.

In ihr zu leben, mit ihr und für sie zu arbeiten und einzustehen – das ist mir Glück und Aufgabe zugleich seit nunmehr dreißig Jahren.

[17]

Karl Kleinschmidt

Irrwege und Arbeitereinheit

Der 21. April dieses Jahres, zwanzigster Jahrestag der Vereinigung der Sozialdemokratischen und der Kommunistischen Partei zur Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands am 21. April 1946 in der damaligen Sowjetischen Besatzungszone, gibt dem Autor nicht nur darum besondere Veranlassung zur Nachdenklichkeit, weil er seinerzeit an dieser Vereinigung in seinem Heimatlande Mecklenburg aktiv beteiligt gewesen ist, sondern auch darum, weil dieser Tag in seinem Leben eine Vorgeschichte hat. Er hat anno 1932 in seinem damaligen Wohn- und Amtssitz Eisenberg in Thüringen an dem Versuch einer Vereinigung der lokalen Arbeiterparteien zu einer antifaschistischen Aktionseinheit mitgewirkt. Dieser Versuch war insofern gelungen, als der bis zur Auflösung der Arbeiterparteien im März 1933 hielt, was man sich davon versprochen hatte. Doch soll hier nicht die Geschichte dieses Versuches erzählt, sondern nur die Tatsache erwähnt werden, daß er damals nicht nur die Kräfte des Widerstandes gegen den aufkommenden Faschismus addiert, sondern die ganze Stadt (wenn auch nur für ein halbes Jahr) in ihrem Habitus verändert hat.

Was damals (unter anderem wegen der lokalen Beschränktheit) scheitern mußte, ist im April 1946 in einem großen Teile Deutschlands gelungen und hat den Habitus dieses Teiles, seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Verfassung, seine Lebens- und Verhaltensweisen im Inneren und nach außen völlig verändert – zum Guten, Menschlichen und Friedlichen hin verändert. Man *geniert* sich heute in diesem Teile Deutschlands, wenn man auf Kosten anderer zu leben versucht, auf Kosten anderer Menschen oder auf Kosten anderer Völker.

Das sind nicht nur äußere Veränderungen, sondern auch Veränderungen bis ins Herz, bis in das Bewußtsein und in die Empfindung hinein. Solche Veränderungen vollziehen sich oft, ohne daß sie dem einzelnen gleich bewußt werden. Nur, wenn eine Reise ihn in die Bundesrepublik führt oder er Besuch aus der Bundesrepublik bekommt, dann merkt er daran, daß er Menschen begegnet, die so denken und empfinden, wie er früher empfunden und gedacht hat, wie tief die Veränderungen sind, die sich in ihm selbst vollzogen haben. Drüben gilt das noch als „rechter Weg“, was er selbst längst als Irrweg erkannt hat.

„Irrweg einer Nation“ – erinnern wir uns des Buches von Alexander Abusch noch, das diesen Titel trägt? – Oder des Darmstädter Wortes des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland über den politischen Weg unseres Volkes vom August 1947, in dem auch von „Irrwegen“ die Rede ist? – Nicht von solchen unseres Volkes nur, sondern auch von solchen unserer Kirche?

Hieß es darin nicht: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, den Traum einer besonderen deutschen Sendung zu träumen, als ob am deutschen [18] Wesen die Welt genesen könne?“ Hieß es da nicht: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front‘ gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen aufzurichten?“ Und hieß es nicht: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen zum Diesseits hätte gemahnen müssen?“ Es sieht (bei uns in der Deutschen Demokratischen Republik) so aus, als hätte christliche Schuldeinsicht uns von solchen Irrwegen abgebracht und uns über neue Wege auf die rechte Straße geführt.

Aber wenn es solche Einsichten gewesen sind, warum haben sie dann nur bei uns und nicht auch drüben jene Veränderungen bis ins Menschliche zum Menschlichen hin bewirkt? Sollte es „drüben“ weniger Christen oder weniger christliche Einsicht geben? – Gewiß nicht!

Etwas anderes ist anders hüben als drüben – und dieses andere ist das Entscheidende. Bei uns ist die Arbeiterklasse durch die Vereinigung ihrer politischen Organisationen an die Macht gekommen – und „drüben“ ist sie zersplittert und darum nahezu ohnmächtig. Wer herrscht und in welchem Umfange, das ist nicht mit einem parlamentarischen Rechenschieber auszurechnen noch an der Zahl der Soldaten oder Polizisten zu ermessen, die der eine oder andere dirigiert. Das liegt in der Luft, im Umgang miteinander, ist an der „herrschenden“ Meinung, dem „herrschenden“ Lebens- und Kunststil

abhörbar, ablesbar und sichtbar, mehr im Fluge zu erhaschen als aus Statistiken zu entnehmen. Und versucht man es so „im Fluge“ zu erhaschen, dann hat man sie in ihrer vollen, brutalen, rücksichtslosen Lebendigkeit: Die absolute Herrschaft der Großbourgeoisie in der Bundesrepublik, für die „Demokratie“, „Freiheit“ und „Christentum“ nur Kulissen sind.

Diese Herrschaft hat in unserem Teile Deutschlands die Arbeitereinheit endgültig zerbrochen, und sie wird auch in der Bundesrepublik durch die Arbeitereinheit zerbrochen werden müssen, wenn Deutschland als friedliches Deutschland zum Nutzen seiner Nachbarn und nicht zu deren Schaden vereinigt werden soll. Diese Arbeitereinheit ist auch für die Christenheit in Deutschland eine Hilfe. Sie hat bei uns das Weiterlaufen der Kirchen auf den alten Irrwegen tatsächlich, wenn auch nicht absichtlich verhindert, die das Darmstädter Wort des Reichsbruderrates als Irrwege festgestellt hat, auf die sie in der Bundesrepublik sich weithin weiterhin bewegen, weil keine Arbeitereinheit sie daran hindert oder davor warnt. Als „Linksprotestanten“ werden amtlich die Protestanten verhöhnt, die sich von den Wegen abgewandt haben, die im Wort des Reichsbruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg des deutschen Volkes als Irrwege gekennzeichnet worden sind.

Wir akzeptieren diese Verunglimpfung als treffende Charakterisierung: Wer Irrwege verlassen und den rechten Weg finden will, muß nach *links* gehen, [19] muß *mit* den Arbeitern gehen und nicht *gegen* sie marschieren. Die politische Macht der Kirche in der Bundesrepublik ist eine vom Staat auf Gegenleistung geborgte Macht. In der DDR mag die Kirche politisch ohnmächtig sein; sie ist jedoch frei von jeder Nötigung und von jeder Versuchung, auf den alten Irrwegen neues Unheil über die Welt zu bringen. Die Arbeitereinheit in der DDR ist ein kostbares Gut auch für die Christen in der DDR.

[20]

Karl Kleinschmidt

Kirchenkampf und Widerstand

Erinnerungen und Dokumente, gesammelt von Karl Kleinschmidt

Seinem Vaterlande, der Deutschen Demokratischen Republik, zu ihrem 20. Jahrestage zugeeignet vom Verfasser

Vorbemerkung von Friedrich-Martin Balzer

Die Geschichte des Kleinschmidt-Textes ist eine lange und komplizierte. Im folgenden wird anhand zugänglicher Quellen erläutert, welche Bewandtnis es damit hatte und warum er schließlich in der DDR nicht veröffentlicht wurde.

Am 22. Dezember 1968 schreibt Karl Kleinschmidt[1], daß er vor einer Woche ein Manuskript unter dem Titel „Kirchenkampf und Widerstand – Erinnerungen und Dokumente“ abgeliefert habe. Es sollte – gemäß dem Forschungsauftrag des DDR-Staatssekretärs Hans Seigewasser an Karl Kleinschmidt – zum 20. Jahrestag der DDR gedruckt sein und werde Erwin Eckert, von dem er zahlreiche Dokumente für diesen Forschungsauftrag erhalten hatte, „eine Freude machen“. Damit sei der „erste Teil der Arbeit“ abgeschlossen, die der Untersuchung gelte, „ob der Kirchenkampf der BK etwas mit dem antifaschistischen Widerstand zu tun gehabt hat. Die Frage wird verneint“. „Der Kirchenkampf der religiösen Sozialisten dagegen“, so Karl Kleinschmidt, „ist ein Teil des antifaschistischen Widerstandes gewesen und geschichtlich als solcher zu würdigen.“ Die Arbeit solle „Appetit auf die zweite, umfangreichere machen“, mit der im April 1969 begonnen werden sollte.

Eine Einsicht in das Manuskript war Dritten zunächst nicht möglich, da es „nicht versendbar“ und „vor der Drucklegung nur im Beisein von Karl Kleinschmidt bzw. des Auftraggebers“ gelesen werden dürfe[2]. Der Vertrag zwischen dem Staatssekretär und Kleinschmidt sei in dem Augenblick „hinfällig, in welchem gegen diese Abmachung verstoßen“ werde. Bei einem Treffen mit Karl Kleinschmidt in Berlin am 15. Februar 1969 konnte ich zwar in das Manuskript von 164 Seiten einsehen, aber die Freude über eine verständnisvolle Darlegung der Motive Eckerts konnte sich bei Eckert nicht einstellen, da die Verabredung zwischen Eckert und Kleinschmidt, die mit der Materialübergabe verbunden gewesen war, nur teilweise eingehalten worden war.[3] Auch Seigewasser scheint mit dem abgelieferten Manuskript nicht zufrieden gewesen zu sein. Am 20.7.1969 deutet Kleinschmidt an, daß er mit seiner Arbeit „in einer Krise stecke“, da [21] sein Auftraggeber einerseits und Eckert als der „Materiallieferant“ andererseits „offenbar sehr verschiedene Auffassungen von dem haben, was ich *eigentlich* hätte machen sollen und tatsächlich gemacht habe.“ Eckert erwarte „eine Verstärkung gerade der Teile“, die der „Auftraggeber am liebsten gestrichen haben möchte“.

Kleinschmidt wünscht sich „von Herzen“, sich „auf die ganze Geschichte nicht eingelassen zu haben. Man kriegt darüber nur Krach mit anständigen Leuten“. „Ich sehe mich vor ein Entweder – Oder gestellt, bei dem ich mich entweder mit Dir oder einem anderen verkrachen muß. Ich habe aber weder zum einen noch zum anderen Lust.“[4] Walter Bredendiek hatte in einem Exposé zum Kleinschmidt-Forschungsauftrag zu bedenken gegeben, ob man künftig nicht – als ob der Forschungsgegenstand „religiöse Sozialisten“ nicht allzu lange in der DDR- und BRD-Wissenschaft tabuisiert gewesen wäre – „Themaformulierungen wie ‚Beiträge zur Geschichte und zum Kampf der religiösen Sozialisten‘ aus dem Verkehr ziehen“ sollte. Einer der angeführten Gründe Bredendieks waren die erheblichen Bedenken, „diese von jemandem schreiben zu lassen, der während der darzustellenden Vorgänge in der vordersten Front des Kampfes stand“.[5] Nachzeichnen könne das „nur ein anderer, da es für den Akteur „an die Grenzen seelischer Bezirke“ rühre, „deren Inhalt man selbst nicht nach außen kehren“ könne.

[1] Brief von Karl Kleinschmidt an F. M. Balzer vom 22.12.1968, in: Privatarchiv Balzer.
[2] Brief von Karl Kleinschmidt an F. M. Balzer vom 5.2.1969.
[3] Siehe auch das Vorwort zu „Ärgernis und Zeichen“, Bonn 1993, S. 8.
[4] Brief und Postkarte von Kleinschmidt an Eckert vom 20. Juli 1969.
[5] Kopie des Exposés vom 28. August 1968 im Privatarchiv Balzer.

Am 14.9.1969 schreibt Karl Kleinschmidt: „Ich habe hier auch Ärger, aber völlig anderen.“[6] Nach vielen Korrespondenzen hin und her kommt am 8.10.1969 das Aus. Kleinschmidt teilt seinen unumstößlichen Entschluß mit, „von einer Veröffentlichung des MS abzusehen und jede weitere Arbeit daran einzustellen“.[7] Versuche von Eckert, trotz „einiger Bedenken“ das Buch erscheinen zu lassen, waren vergeblich gewesen. Das Dilemma lag in der Unvereinbarkeit zwischen den Wünschen des Auftraggebers und den Verabredungen, die Kleinschmidt mit Eckert getroffen hatte. Die tiefe Enttäuschung, die der erste Teil des Forschungsauftrages bei Eckert auslöste, war – im Rückblick nach 25 Jahren – wohl darin begründet, daß nach der durch das Promotionsvorhaben im Entstehen begriffenen Aufarbeitung der Rolle Erwin Eckerts, die Kleinschmidt als „Eckertiade“ bezeichnete, nun in der DDR eine „Kleinschmidtiade“, so instruktiv dies auch war, dabei herausgekommen war.

Das Manuskript befindet sich seit dem Tode von Erwin Eckert zusammen mit seinem Nachlaß im Privatarchiv Balzer. Die hier vorgelegte Erstveröffentlichung erfolgt im Einvernehmen mit Kleinschmidts Sohn, Christoph Kleinschmidt. An-[22]gesichts der Neigung Kleinschmidts, historische Quellen literarisch nachzubereiten und mit dem Wortlaut nicht immer ganz exakt umzugehen, sind die von Kleinschmidt angeführten Belege, soweit möglich, mit den Originalquellen verglichen und mit dem Nachweis einer Fundstelle versehen worden. Bei dieser mühsamen Kleinarbeit hat meine Frau, Brigitte Kustosch, mir sehr geholfen. Die Recherche im Nachlaß Kleinschmidt, der sich in der Landesbibliothek Berlin befindet, hat Christian Stappenbeck übernommen. Für schnelle Hilfe ist auch Frau Dr. Käte Gaede und Herrn Dr. Peter Rohrlach zu danken.

Aus dem literarischen Essay, das sich auf historische Quellen stützte, ist durch die Hinzufügung eines Anmerkungsapparates eine weitgehend überprüfbare Analyse und ein Stück lebendiger und lesbarer Erinnerungen geworden. Mit der Erstveröffentlichung nach fast 30 Jahren kann der Leser nun selbst beurteilen, ob Kleinschmidt ein relevanter Beitrag zur Kirchengeschichte und zur Geschichte der Arbeiterbewegung gelungen ist und welchen Platz Kleinschmidt in der Geschichte des antifaschistischen Widerstandes einnimmt. Die von Karl Kleinschmidt vor fast 30 Jahren aufgeschriebenen Erinnerungen stellen zwar nicht unbedingt einen systematischen Beitrag zur Geschichte der religiösen Sozialisten oder des Kirchenkampfes dar. Sie vermögen aber Antwort auf die Frage zu geben, warum einer wie Karl Kleinschmidt sich nach 1945 in den Dienst des Aufbaus eines antifaschistischen, demokratischen und sozialistischen Deutschland gestellt hat.

Vorwort Karl Kleinschmidt

Am 50. Jahrestage der Novemberrevolution in Deutschland beginne ich im Blick auf den 20. Jahrestag ihres Sieges auf dem Boden und in der Gestalt der Deutschen Demokratischen Republik mit der Niederschrift von Erinnerungen an zwei Bewegungen in den deutschen evangelischen Kirchen. Ihren Ausgang nahm die eine von der Revolution 1918, die andere von deren schwerster Niederlage anno 1933. *Beide* waren Bewegungen evangelischer Christen, die es ernst mit ihrer Kirche meinten, nur, während die eine wollte, daß die Kirche recht „evangelisch“ *werde*, wollte die andere, daß sie Kirche *bleibe* und sich gegen die Welt behaupte.

Ich habe mich *in* und *mit* beiden bewegt in der Zeitfolge, in der sie geschichtlich aufeinander folgten, und wäre in der Lage, beider Geschichte zu schreiben, wenn mir nicht zu beiden die Distanz fehlte, aus der sie überschaubar werden, und auch die Objektivität, die Subjekte der Bewegung in Objekte der Betrachtung zu verändern vermag. Auch halte ich mein Wissen für zu wissenschaftlicher Darstellung nicht ausreichend. Es ist lückenhafter noch als der dokumentarische Nachlaß des Geschehenen, den ich aus privaten, kirchlichen und öffentlichen Archiven bisher habe zusammentragen können.

[23] Ich schreibe nicht aus der Betrachtung von oben, sondern „von unten“. Ich schreibe aus dem Miterleben, was mir in Erinnerung geblieben ist und was ich dokumentieren kann. Indem ich damit befaßt bin, sind mir die Freunde, Genossen und Weggefährten von damals stets gegenwärtig.

Am 9. November 1968
Karl Kleinschmidt

[6] Brief von Karl Kleinschmidt an F. M. Balzer vom 14.9.1969.
[7] Brief von Karl Kleinschmidt an F. M. Balzer vom 8.10.1969.

Die Gefährten heute

Emil Fuchs (95), Pfarrer außer Amt und Professor für systematische Theologie im Ruhestand

Erwin Eckert (76), Evangelischer Christ ohne Amt und Stand und Kommunist in voller Aktion

Gerhard Nordbeck (76), Arzt außer Dienst und Sanitätsrat

Erich Hertzsch (68), Pfarrer außer Amt und emeritierter Professor der Praktischen Theologie ohne Ruhestand

Einleitung

Kirchenkampf und Widerstand – es gibt in der Kirchengeschichte keine Zeit ohne Kirchenkämpfe und in der Weltgeschichte keine Epoche ohne Widerstand der Beherrschten gegen die Herrschenden. Im Folgenden ist mit „Widerstand" der antifaschistische gemeint und mit „Kirchenkampf" der der „Bekennenden Kirche" gegen die „Glaubensbewegung Deutsche Christen" und deren Versuche, kirchliche Macht zu usurpieren, um die Kirchen dem Faschismus verfügbar zu machen.

Das Thema „Kirchenkampf und Widerstand" stellt uns die Frage nach der Bezogenheit beider aufeinander – mit anderen Worten die Frage, ob der Kirchenkampf als Frontabschnitt des antifaschistischen Widerstandes angesehen werden kann oder nicht. Diese Frage ist nicht einfach mit Ja oder Nein zu beantworten.

Gewiß ist der Kirchenkampf auch von solchen evangelischen Christen mitgekämpft worden, die als Antifaschisten im Widerstand tätig waren. Auch hat es *Kontakte* zwischen Widerstands- und Bekenntnisgruppen gegeben, freilich nur in gegenseitiger Hilfe, nicht auch in gemeinsamen Aktionen. Vor allem: Der Kirchenkampf nützte objektiv dem Widerstand, so wie der Widerstand dem Kirchenkampf. Und: Der Kirchenkampf immunisierte viele Kirchenglieder gegen weitere faschistische Beeinflussung (ohne eine entsprechende Immunisierungsabsicht seitens der Bekennenden Kirche) und nötigte (wiederum absichtslos) die faschistische Staatsmacht, die ideologische Gleichschaltung der Kirche aufzuge-[24]ben und ihre Kräfte in Richtung auf Zerstörung der Kirche und des Christentums umzugruppieren, wodurch der antikirchliche und antichristliche Charakter des Nationalsozialismus aller Welt offenbar wurde.

Aber das ist nur die eine Seite, haben wir doch bisher nur von den antifaschistischen *Wirkungen* des Kirchenkampfes gesprochen. Gab es auch solche *Absichten* der „Bekennenden Kirche" als Trägerin des Kirchenkampfes? Der antifaschistische Widerstand trägt *revolutionären* Charakter als Widerstand gegen die Konterrevolution in welcher Gestalt auch immer. Von *solchem* Widerstand konnte in den evangelischen Kirchen in Deutschland – will sagen in den Führungsschichten – nicht die Rede sein, und zwar von 1918 an. Sie waren und verstanden sich als konterrevolutionär.

Das ist keine Unter-, sondern eine Feststellung, die schon 1919 von dem damals hochberühmten Theologen und Kulturphilosophen Ernst Troeltsch (gest. 1923) getroffen wurde, als er in einer Analyse des ersten allgemeinen Kirchentages aller evangelischen Kirchen in Deutschland diese Kirchen als „Burgen der Gegenrevolution" bezeichnete. Er wollte diese Burgen nicht schleifen. Und auch die „Bekennende Kirche" dachte – später – nicht daran. Sie trat an, um diese Burgen zurückzuerobern, soweit sie durch Handstreich in die Hände der „Glaubensbewegung Deutsche Christen" gefallen waren, die sie ihrerseits nicht schleifen, sondern nur durch faschistische Kirchenbaumeister antikommunistisch modernisieren lassen wollten.

Der Kirchenkampf der „Bekennenden Kirche" gehört also in eine völlig andere Kategorie als der antifaschistische Widerstand. Jedoch gibt und gab es echte, antifaschistische, kirchliche Widerstandsgruppen, deren Widerstand zugleich auch Kirchenkampf war. Sie waren zusammengeschlossen im „Bund religiöser Sozialisten Deutschlands", der seinen besonderen Kampf kämpfte in Solidarität mit der internationalen Arbeiterbewegung.

Von diesen Gruppen und ihrem Bunde soll im Folgenden zunächst die Rede sein. Von ihnen und ihrem Kampf weiß kein Heldenbuch des Kirchenkampfes oder Widerstandes zu berichten. Es ist das

Verdienst des Historikers Walter Bredendiek, auf diesen Mangel in der Kirchengeschichtsschreibung hingewiesen und erste Schritte zu seiner Behebung unternommen zu haben.

Indes, da weiterzuhelfen ist *nicht* die Absicht dieser Arbeit, so wichtig das unter anderen Gesichtspunkten ist. Hier geht es um anderes: Die Deutsche Demokratische Republik ist die deutsche Gestalt des Sieges über die Konterrevolution, die in der Bundesrepublik nicht nur unbesiegt geblieben, sondern etabliert ist. In der Deutschen Demokratischen Republik haben die evangelischen Kirchen zweifellos an jenem Siege teil, verlieren sie doch ihren Klassencharakter und damit die Nötigung bürgerlicher Verfremdung ihrer Verkündigung des Evangeliums. Drückt sich jedoch ihr Teilhaben am Siege über die Konterrevolution auch in ihrer Teilnahme an der Sicherung und dem Ausbau dieses Sieges aus? Das ist die Frage.

[25] Zwar sind *sie* keine „Burgen der Gegenrevolution" mehr. Doch sind sie mit Kirchen, die das zweifellos noch sind, weiterhin eng verbunden – durch zunehmend verschleierte Kanäle. Sie erklären sich mit ihnen als mit „deutschen" Kirchen verbunden, auf eine Weise also, die etwas ganz anderes ist als kirchlich-ökumenische Verbindung. Von diesen Kirchen gilt doch: Ihre Restaurierung und Modernisierung – wie andererseits auch der wachsende Widerstand vieler Menschen, einschließlich Christen, gegen sie – lassen deutlich erkennen, daß sie als „Burgen" noch gebraucht werden. Darum sind sie so wohldotiert.

Wir meinen und sagen es gleich im Vorhinein, daß die evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik die Brücken zu solchen Burgen abbrechen sollten, von denen ihnen keine Botschaft kommt, die ihnen bei der Bewältigung ihrer besonderen Aufgabe förderlich oder hilfreich sein könnte. Diese Meinung mit alten Bildern zu illustrieren, die, mögen sie auch wie unmoderne Aufnahmen aussehen, doch zu warnenden – aber auch ermunternden – Gleichnissen werden könnten, ist die Absicht des Erzählers.

Die religiösen Sozialisten

Ihr Herkommen

Seit es Christen auf Erden gibt, hat es unter ihnen zu allen Zeiten auch solche gegeben, deren Glaube nicht auf die eigene Zukunft, sondern auf die der Welt zielte: die Zukunft der Welt im Reich Gottes auf Erden. Sie sind die Vorfahren der religiösen Sozialisten; von jenen kommen diese her.

Es waren – zu allen Zeiten – Christen, die mit dem Himmel nicht das Sternenzelt, sondern den Himmel auf Erden meinten, wenn sie zu Gott, dem Vater im Himmel, beteten: „Dein Reich komme" und „Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden!"

Die „Konstantinische Veränderung" des Abendlandes machte solche Christen zu Ketzern. Diese Veränderung begann mit dem Mailänder Religionsedikt des Römischen Kaisers Konstantin des Großen (306–337), durch das die bis dahin im Römischen Reich als „Atheisten" verfolgten Christen der abendländischen Welt als Vertreter einer „anerkannten Religion" integriert wurden.

Diese Konstantinische Schenkung – die so genannte war eine spätere kirchliche Fälschung, wie sich erst im 15. Jahrhundert herausstellte, ohne daß das damals schon peinliche Folgen für den durch sie erreichten kirchlichen Macht- und Besitzstand gezeitigt hätte –, die echte Schenkung also erwies sich als ein Danaergeschenk ähnlich dem legendären Trojanischen Pferde. Ihre staatliche Anerkennung kostete die Christenheit ihre Unabhängigkeit und den Verzicht auf die Verwirklichung ihrer Hoffnungen – kurz, den Verzicht auf alles, was denen unbequem oder gefährlich werden konnte, denen sie nun Anerkennung und Sicherheit zu verdanken hatte.

[26] Unter dem Druck so veränderter Verhältnisse veränderte sich die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche. Aus einer frohen Botschaft für alle Mühseligen und Beladenen von einer Veränderung der Welt zum Wohle aller Menschen wurde eine Religion des Verzichtes, der Demut gegenüber den weltlichen Herren und der Vertröstung auf ein besseres Jenseits. Es war das Jenseits aller irdischen und menschlichen Möglichkeiten der Verwirklichung. Diese war also in keines Herrn und keines Sklaven Macht gegeben; also waren die Sklaven jeder Hoffnung auf Befreiung beraubt – und

ihre Herren jeder Verpflichtung dazu. Dieses zur „Religion“ gewordene Evangelium leistete als Opium für jeden aufkeimenden Widerstand und Veränderungswillen den Herren der Welt so gute Dienste, daß die römische Kirche rasch zu Ansehen, Macht und Reichtum kam und als zweites Danaergeschenk ein religiöses Monopol erhielt: Das Christentum wurde zur Staatsreligion erklärt. Das berechtigte die Kirche, jede andere Religion, ja selbst jede christliche Abweichung von ihren Grundsätzen entweder als „Atheismus“ oder als „Ketzerei“ blutig zu unterdrücken, wobei ihr jederzeit Staatshilfe zur Verfügung stand.

So fürchterliche Veränderung des Evangeliums wurde erleichtert durch ein – die historische Reihenfolge ist dabei unwesentlich – weiteres Danaer-, also Hellenengeschenk, durch den Hellenismus und seine Philosophie, den Neuplatonismus, der in die kirchliche Verkündigung eindrang. Diese heidnische Philosophie lehrte im Gegensatz zum Neuen Testament nicht die *Einheit* des Menschen in Leib, Geist und Seele, sondern dualistisch die wesentliche *Verschiedenheit* von Seele und Leib. Der Leib galt als Sitz alles Bösen, die Seele als „göttlicher Funke“ im Menschen. Der Funke, im Tode erst von leiblicher Fesselung befreit, könne sich alsdann mit dem göttlichen Flammenmeer, aus dem er stamme, wiedervereinen. Aus dieser Gedankenwelt kam die Verachtung alles Leiblichen, Wirklichen, Materiellen und die Verhimmelung der reinen Geistigkeit, die das Evangelium zur „Religion“ verfremden sollte.

Und was verleitete die einfachen Christen zur Aneignung solcher Verfremdung? Enttäuschte Hoffnungen, Resignation, Niedergeschlagenheit und, im Falle „christlichen“ Wohlverhaltens, letzte Hoffnung auf Gnadenerweise wenn nicht auf Erden, dann wenigstens im Himmel auf der einen Seite, auf der anderen das absolute – und mächtige – Desinteresse an jeder Veränderung bei den in die kirchliche Führung kommenden herrschenden Kreisen im Römischen Reiche.

Dennoch gab es weiterhin viele Christen, die es beim „alten Evangelium“ und dem Alten Testament belassen wollten, das von keiner Vergeistigung, von keiner Verhimmelung und von keinem Hellenismus zu sagen weiß. In die Ketzergeschichte dieser Christen gehören auch die religiösen Sozialisten, die Ketzer des 20. Jahrhunderts. [27]

Ihr Aufkommen

Das Aufkommen der religiösen Sozialisten ist ohne das Aufkommen der internationalen sozialistischen Arbeiterbewegung nicht denkbar. Rechnet man sie in deren Geschichte unter die „utopischen Sozialisten“, so ist das ebenso richtig wie ihre Subsumierung unter die „Schwärmer“ in der Geschichte der Theologie. Indes, mögen sie auch geschichtlich von beiden etwas haben, kann man sie doch weder mit den einen noch mit den anderen identisch nennen, sind sie doch erst zu einer Zeit aufgekommen, als Schwärmerei und Utopismus in der Arbeiterbewegung durch den wissenschaftlichen Sozialismus schon überwunden waren und der Begriff „Sozialismus“ marxistisch verstanden wurde. Gewiß mündeten viele Bäche, „schwärmerische“, „utopistische“, „revisionistische“ und „opportunistische“, in den Strom „Religiöse Sozialisten“. Doch in diesem Strom klärte sich das Wasser, wobei vieles auch abfloß oder ausgeschieden wurde, was den Strom hemmen oder vergiften konnte. Davon werden wir noch berichten.

Das Aufkommen der „Religiösen Sozialisten“ in Deutschland fällt in das Jahr 1919, in *das* Jahr also, an dessen Anfang die Ermordung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht durch konterrevolutionäre Kräfte stand. Diese hatten vorher – schon im Dezember 1918 – an allen Berliner Litfaßsäulen plakatiert: *Arbeiter, Bürger! Das Vaterland ist dem Untergang nahe. Rettet es! Es wird nicht bedroht von außen, sondern von innen: Von der Spartakusgruppe. Schlagt ihre Führer tot! Tötet Liebknecht! Dann werdet ihr Frieden, Arbeit und Brot haben! Die Frontsoldaten!*

Danach, und zwar zuerst in Berlin, beginnen sich Christen zu Gruppen zu sammeln, die mit dem Träger der *Revolution*, der sozialistischen Arbeiterbewegung, sympathisieren. Jetzt wollen sie sich mit ihr solidarisieren im Kampf gegen die Konterrevolution, vor allem auch in der *Kirche*. Zweifellos wäre es zu solchen Gruppenbildungen *nicht* gekommen, wenn die Identifikation der evangelischen Kirchen in Deutschland mit der Gegenrevolution nicht so unerträglich gewesen wäre, wie es diesen evangelischen Christen damals bewußt geworden war.

Unter ihnen waren selbstverständlich auch solche Pfarrer, die sich angesichts einer so konterrevolutionären Haltung der Kirchen vornehmlich Sorgen um eine Massenflucht der revolutionären Arbeiter aus diesen Kirchen machten. Ihr Rat an die Kirchen zu größerer Zurückhaltung kam aus opportunistischen Gründen. Aber gerade diese Ratgeber blieben nicht lange dabei. *Kern* der genannten Gruppen in Berlin wie überall waren Christen, die wußten, daß der Kirche nur zu helfen sei, wenn die ihr angehörenden Arbeiter aus Objekten kirchlicher Betreuung zu Subjekten kirchlichen Handelns würden.

Vor allem die Berliner Pfarrer Günther Dehn und Paul Piechowski machten erste Tatbestands- und Sachverhaltsaufnahmen darüber, in welchem Umfange und aus welchen Gründen Berliner Arbeiter der Kirche angehörten und sich am kirchlichen Leben beteiligten. Ihr besonderes Interesse galt denjenigen Arbei-[28]tern, die sich eigene Gedanken über ihre Zugehörigkeit machten. Es waren, so ließ sich feststellen, zweifellos christliche, jedoch ganz andere als bürgerliche Gedanken, die urchristlichen Vorstellungen viel näher zu stehen schienen als bürgerlich-kirchlichen. Aus dieser Erkenntnis ergab sich zumal bei Paul Piechowski die Vorstellung von einer Regeneration der Kirche durch Entbürgerlichung ihrer Verkündigung unter dem Einfluß einer Proletarisierung der kirchlichen Kreise. Diese letzte Konsequenz vollzog Günther Dehn nicht mit, wie wir noch sehen werden.

In Baden, Thüringen und anderswo entwickelten sich ähnlich wie in Berlin ähnliche Gedanken und Vorstellungen – wenn auch nicht überall ähnlich motiviert – fast gleichzeitig, als ob sie in der Luft gelegen hätten und nur aufgenommen zu werden brauchten. Als ob „die Zeit erfüllet war“, wie es im Markus-Evangelium heißt. Es ist dieses Wort, das unter dem Eindruck dessen, was damals geschah und auch ihn ergriff, Paul Tillich zur Entwicklung seiner Vorstellung vom „Kairos“ anregte, die ihn von Karl Barth und dessen Theologie wesentlich unterschied.

Was überall in Deutschland fast gleichzeitig zündete, war nicht reformerisch wie „Christlich-“, „Evangelisch-“ oder „Religiös-Sozial“. Als „Religiös-Sozialistisch“ war es auf revolutionäre Veränderung in Kirche und Gesellschaft aus.

Neben den Namen von Günther Dehn, Paul Tillich, Bernhard Göring und Ernst von Harnack sind von Anfang an auch die von Erwin Eckert in Baden und von Emil Fuchs im Gespräch der religiösen Sozialisten, die nicht nur auf regionale, sondern auch auf *nationale*, *ja internationale* Vereinigung drängen. Die *lokale* bzw. *regionale* war schon vielerorts geschehen. Aber die entstandenen Vereinigungen hatten ohne Kontakt miteinander gehandelt. Es galt nun weiterzukommen.

Ihr Fortkommen

Ein erster Vorschlag in dieser Richtung wurde von dem Meersburger Pfarrer Erwin Eckert mit einer Einladung der Vertreter ähnlicher regionaler Gruppierungen in seinen Pfarrort am Bodensee für den 1. bis 4. August 1924 gemacht. Außer Eckert waren – von den schon Genannten – Günther Dehn, Paul Piechowski und Bernhard Göring dabei und sprachen, neben anderen, auch zu den Problemen und Aufgaben einer Vereinigung der einander ähnlichen Gruppen.

Da es uns hier weniger um eine Geschichte der Vereinigung als vielmehr um eine Darstellung ihrer inneren Entwicklung geht, mag es genügen, die Thesen von Günther Dehn und einige von Erwin Eckert einander gegenüberzustellen. Vorweg muß dazu bemerkt werden, daß die Thesen Dehns für ein Referat „Sozialismus, Evangelium und Kirche“ und die Eckerts für ein solches über Sinn und Aufgabe der in Aussicht genommenen Vereinigung zusammengestellt waren. [29]

„Thesen Dehn

1. Im Evangelium redet Gott zur Welt in Gericht und Gnade.

2. Im Gericht wird die Welt dargetan als chaotisch, von Gott gelöst, versunken in Eigengesetzlichkeit.

3. In der Gnade wird über die Welt gestellt: Versöhnung, Auferstehung, Gotterfülltheit.

4. Der Sozialismus bedeutet den Versuch, die gegenwärtig herrschende Profitwirtschaft in Gemeinwirtschaft umzuwandeln.

5. Er ist trotz seiner ethischen Überlegenheit über die kapitalistische Wirtschaftsweise nicht an sich als ‚christliche' Wirtschaftsordnung anzusprechen.

6. Seine religiöse Bedeutung liegt in seiner Negativität, in seiner Kulturkritik, in seinem Protest gegen die bürgerliche Welt.

7. Die Kirche ist der Ort der Verkündigung des Evangeliums. Sie hat eine spezifisch religiöse Bedeutung.

8. In der gegenwärtigen Kirche ist infolge ihrer soziologischen Gebundenheit an die bürgerliche Welt der Zugang zum Proletariat versperrt.

9. Es ist zu fordern, nicht daß die Kirche sich soziologisch mit der Arbeiterwelt verbinde, sondern daß sie ihrer religiösen Bestimmung zurückgegeben werde."[8]

Die Frage, durch *wen* die Kirche „ihrer religiösen Bestimmung zurückgegeben" werden soll, die die „bürgerliche Welt" ihr entzogen hat, wird in Dehns Thesen weder gestellt noch beantwortet, es sei denn negativ dahin, daß das jedenfalls *nicht* dadurch geschehen könne oder dürfe, „daß die Kirche sich soziologisch mit der Arbeiterwelt verbinde". Das Folgende sind Antithesen zu den Thesen Dehns.

„Thesen Eckert

1. Der Volkskirchenbund der evangelischen Sozialisten ist der freie Zusammenschluß der Männer und Frauen, die überzeugt sind, daß Gott eine neue, die sozialistische Wirtschafts-, Gesellschafts- und Lebensordnung werden läßt, die der religiösen Gewißheit und den sittlichen Forderungen des Evangeliums mehr entspricht als alle bisher gewesenen Formen des Lebens der Menschen untereinander. [...]

2. Die Art und Weise der Beherrschung aller naturgegebenen Vorräte und Kräfte, der Eigentumsverhältnisse, der Herstellung und des Verbrauches der Waren, kurz die Wirtschaft bestimmt die Form des gesamten menschlichen Lebens. [30]

3. Die sich nach bestimmten eigenen Gesetzen ablösenden Formen der Wirtschaft leiten so stets neue Kulturepochen ein. Es gibt für diese Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens ein letztes Ziel – die Form der Wirtschaft, aus der die dem Geiste des Evangeliums entsprechende Kulturform als Selbstverständlichkeit erwächst.

4. Der Anfang der nächsten Etappe zu diesem letzten Ziel ist die sozialistische Ordnung der Wirtschaft. Sie zu erkämpfen ist die Aufgabe der Klasse in den einzelnen Völkern, die unter der Unzulänglichkeit der gegenwärtigen Ordnung leidet. Die evangelischen Sozialisten zählen sich zu diesen klassenbewußten Kämpfern, sie sind tatkräftige Mitglieder der freien Gewerkschaften, der freien Angestellten- und Beamtenverbände. [...]"[9]

Das mag genügen, um die Spannungen erkennbar zu machen, die bei einer Vereinigung zu überwinden waren. Man erkennt zugleich Eckerts Antwort auf die Frage, durch *wen* und *wodurch* die Kirche „ihrer religiösen Bestimmung zurückgegeben" werden solle: durch *ihre* „soziologische Verbindung mit der Arbeiterwelt", die Dehns neunte These so entschieden abgelehnt hatte.

Nebenbei: Da die in Meersburg Versammelten sich zu Beginn ihres Kongresses noch nicht klar darüber waren, ob sie sich „religiöse Sozialisten" nennen sollten, wie die Berliner es taten, oder „evangelische Sozialisten" wie die Badener, benutzt Eckert in seinen Thesen noch die ihm geläufige Bezeichnung. Der Name „religiöse Sozialisten" setzte sich erst im Laufe dieses Kongresses durch, weil es schon Gruppen gab, zu denen sich auch Katholiken und Glaubensjuden rechneten.

Die Spannungen im Kongreß, die so präzise formuliert waren, schienen doch bei weiterer Entwicklung nicht unlösbar. Die gegebene Gemeinsamkeit andererseits schien nicht ausreichend für eine festere Bindung aneinander als die in einer losen „Arbeitsgemeinschaft der religiösen Sozialisten Deutschlands",

[8] Günther Dehn, Evangelium – Sozialismus – Kirche, Thesen zur Meersburger Tagung, in: Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes (SAV) 1924, Nr. 30, S. 5. Hier und im folgenden werden die von Karl Kleinschmidt angeführten Passagen so weit als möglich mit einer Fußnote versehen und wo ein Vergleich möglich ist, im Originalwortlaut der Quelle wiedergegeben.
[9] Erwin Eckert, Unsere Stellung zur Wirtschaft, zum Staat und zum Völkerleben, in: SAV 1924, Nr. 30, S. 30.

in der jede Richtung oder Gruppe volle Selbständigkeit behielt. Die Arbeitsgemeinschaft sollte lediglich der gemeinsamen Abwehr kirchlicher Angriffe dienen, denen *alle* ihr angehörenden Gruppen und Personen, wie stark ihre Meinungen auch divergierten, gleichermaßen ausgesetzt waren.

Durch organisatorische Maßnahmen waren die Meinungs- und Richtungsverschiedenheiten unter den religiösen Sozialisten selbstverständlich nicht zu beheben oder auszugleichen, wohl aber durch ernsthafte Gespräche. Dazu gab eine Berliner Tagung der Arbeitsgemeinschaft im Jahre 1925 gute Gelegenheit. Dieser *zweite Kongreß* bildete die Arbeitsgemeinschaft aus einer solchen von Gruppen um in eine aus *Kreisen* bestehende. *Vier* Kreise wurden gebildet, der nord-[31]deutsche, der süddeutsche, der westdeutsche und der mitteldeutsche mit Emil Fuchs, Pfarrer Fricke, Erwin Eckert und Paul Piechowski als den Vorsitzenden je eines Kreises. Zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft wurde Bernhard Göring bestimmt (der übrigens nach 1945 zum Zweiten Vorsitzenden des FDGB gewählt wurde).

In welchem Maß und Umfang die Arbeitsgemeinschaft sich in der Zwischenzeit innerlich gefestigt hatte, erwies sich auf dem nächsten, dem *Dritten Kongreß* der religiösen Sozialisten. Er tagte, wieder in Meersburg, vom 1. bis 5. August 1926 und führte zur Veränderung der Arbeitsgemeinschaft in einen *Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands* mit gemeinsamem Programm und einheitlicher Satzung. Organisatorisch war dieser Bund in Landesverbände mit relativer Selbständigkeit gegliedert. Das gemeinsame Programm, wenn auch noch nicht als solches formuliert, kam in der folgenden vom Kongreß einstimmig verabschiedeten Kundgebung zum Ausdruck:

Wir religiösen Sozialisten Deutschlands bekennen uns zur Bewegung des internationalen Sozialismus und kämpfen für seine Verwirklichung in der Welt. Wir führen diesen Kampf in lebendiger Fühlungnahme mit dem arbeitenden Volk, seinen Parteien und seinen freien Gewerkschaften. Diese unsere Einstellung ist für uns eine zwingende Notwendigkeit, umso zwingender, je lebendiger der einzelne religiöse Sozialist von den Kräften des Christentums ergriffen wird. Wir können nicht anders. Wir müssen als religiöse Menschen bei denen stehen, die in der Tiefe ringen, und wir glauben zu wissen, daß der Kampf für die Rechte des arbeitenden Volkes ein Schicksalskampf ist um eine neue Gemeinschaft der Menschen untereinander. Aus diesem Bewußtsein heraus erheben wir lauten Einspruch gegen die ungeheuerlichen Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens, in denen das Geld alles und der Mensch nichts bedeutet. [...] Innerhalb der Kirche kämpfen wir für die Rechte des arbeitenden Volkes und dafür, daß die Grundsätze des Christentums durchgeführt werden auch in den öffentlichen Ordnungen des Daseins: Gerechtigkeit unter den Menschen, Friede auf Erden und allen Volksgenossen Freude und volles Genüge! In diesem Geist rufen wir alle Menschen auf die guten Willens sind, sich mit uns zusammenzuschließen unter der Losung: Durch das Evangelium zum Sozialismus! Durch den Sozialismus zum Evangelium!"[10]

Zwischen diesen noch auf Einladung der Arbeitsgemeinschaft zusammengekommenen und den nächsten, nun vom *Bunde* einberufenen *Vierten Kongreß* – Mannheim – fiel die Veröffentlichung des ersten Heftes einer vom Bund geschaffenen Reihe „Schriften der religiösen Sozialisten". Es war von Erwin Eckert verfaßt und trug den Titel „Was wollen die religiösen Sozialisten?" Ursprüng-[32]lich auf einen Programmentwurf angelegt, geriet es Erwin Eckert unter den Händen zu einer ausführlichen Programmschrift, die für ein Programm zu lang wurde. So wurde sie als Vorbereitung auf den Kongreß des Jahres 1927 veröffentlicht. Die Veröffentlichung ist nicht als die Privatmeinung des Autors aufzufassen, dessen Namen sie trägt. Sie spiegelt den Bewußtseinsstand des Bundes der religiösen Sozialisten im Jahre 1927 wider. Bezeichnend für sie ist die Konzentration des Bundes auf seine kirchlichen Aufgaben. Das wird gleich im ersten Satz deutlich: *„Die religiösen Sozialisten sind die Vorkämpfer des revolutionären Proletariats auf dem Gebiet des religiösen und kirchlichen Lebens. Sie kämpfen in den Kirchen gegen die Kirchen um eine neue Gemeinschaft, um eine neue Kirche, die aus Christi Geist das Leben des Einzelnen und das Leben der Gesellschaft für die kommende sozialistische Ordnung vorbereitet, festigt und heiligt."*[11]

[10] Kundgebung des III. Kongresses des Bundes der religiösen Sozialisten Deutschlands, in: SAV 1926, Nr. 33, S. 173.
[11] Erwin Eckert, Was wollen die religiösen Sozialisten?, Schriften der religiösen Sozialisten Nr. 1, (Mannheim) (1927) 20 S., S. 3.

Das kann man den Introitus nennen. Ihm folgt eine Anklage gegen die Kirchen: *„Die Kirchen haben das Proletariat gottlos genannt und als glaubenslos gestempelt. [...] Die christlichen Kirchen machen die letzten und entscheidenden Fragen seelischen Lebens zu Angelegenheiten des kirchlich-behördlichen Apparats. Die Kindesseelen übersättigen sie und ersticken sie mit systematischem und erzwungenem Religionsunterricht; dem nach Erlösung Hungrigen geben sie Steine lastender Anklage, [...] statt dem Brot eines neuen Lebens. Sie moralisieren, wo sie helfen, menschliche Schwäche einsehen und vergeben sollten.“*[12] *„[...] Den bestehenden Kirchen sind tote Formen und Formeln vergangener Frömmigkeit wichtiger als die Offenbarungen und Zeugnisse lebendiger Gegenwartsfrömmigkeit, wichtiger als das Verlangen des Proletariats nach Lebenserfüllung und Lebensinhalt.“*[13]

„*Die christlichen Kirchen vergeistlichen alle klaren Gebote Jesu Christi, sie projizieren das Reich Gottes in das Übersinnliche, die leidende Masse vertrösten sie, ach wie oft, auf das Jenseits. [...] Die christlichen Kirchen dulden den wider-christlichen Kapitalismus, der zu Imperialismus und Nationalismus führt, ohne dagegen ernsthaft Front zu machen, ja sie stellen sich durch direkte und indirekte Angriffe auf die proletarischen Kampforganisationen und durch Inschutznahme des Besitzes in den Dienst der reaktionären Bourgeoisie und deren Helfershelfer.“*[14]

Der Anklage schließt sich eine Selbstdarstellung der religiösen Sozialisten an, die solche Anklagen gegen die Kirchen erheben: „*Die religiösen Sozialisten erheben aber diese Anklagen nicht nur, sie werden auch dafür sorgen, daß das* [33] *Evangelium Jesu Christi rein und lauter verkündigt werde, und die Kirchen verhindert werden, weiterhin Menschensatzungen und -wünsche für wichtiger zu erachten als den klaren Willen Gottes.“*[15] *„[...] Die religiösen Sozialisten bleiben daher in den christlichen Kirchen und sind zugleich, wenn sie organisiert sind, in den proletarischen Parteien und Gewerkschaften, den freien Angestellten- und Beamtenverbänden, [...] Die religiösen Sozialisten bleiben auch in der Kirche, weil sie der Ansicht sind, daß nicht die Priester und Pfarrer, nicht der Papst und die Kirchenregierungen die Kirche ausmachen, sondern das Volk, die Masse der Sehnsüchtigen und Verlangenden, der Mühseligen und Beladenen, die durch den Kampf des Proletariats von der äußeren Not befreit, Lebenserfüllung und Lebenskraft in der Gemeinschaft der neuen Kirche finden sollen.*[16] [...] Die religiösen Sozialisten brauchen nicht davon zu sprechen, *„daß alle bürgerlichen Parteien und Verbände zu den geschworenen Feinden der religiösen Sozialisten gehören“*, und auch davon nicht, daß *„die Kirchenregierungen die religiösen Sozialisten bis zum Äußersten bekämpfen“*. Aber von denen müsse gesprochen werden, die „*heimliche Gegner sind, die sogar unter ähnlichen Namen [...] den Kampf des Proletariats hemmen wollen“*.[17]

Sodann werden solche „heimlichen Gegner“ in dieser Programmschrift beim Namen genannt und kurz charakterisiert: Der „christliche Sozialismus“ oder „Solidarismus“ sei „*ein Versuch der katholischen Kirche, die kommunistisch-sozialistische Bewegung zu unterbinden und zu neutralisieren in den Kreisen der katholischen Arbeiterschaft, den ‚christlichen Sozialismus‘ der Ketteler [1811–1877, d. Hrsg.], Hertling[1843–1919, d. Hrsg.], Hitze [1851–1921, d. Hrsg.], Pesch[1854–1926, d. Hrsg.], Duhr [1852–1930, d. Hrsg.], [...] Pieper [1866–1942, d. Hrsg.], Steinbüchel [1888–1949, d. Hrsg.], [...] etc.“ „Die religiösen Sozialisten haben mit diesem ‚Sozialismus‘ nichts zu tun, sie werden ihn rücksichtslos bekämpfen als eine Verkleisterung der Wirklichkeit mit verklärenden Phrasen und als einen Versuch, die sozialistische Terminologie zu benutzen, um dem Proletariat Sand in die Augen zu streuen.“*[18]

Die „Kirchlich-Sozialen“ hingegen seien Christen, die versuchten, „*durch wohlgemeinte persönliche Anstrengungen*“ [...] des sozialen Problems Herr zu werden. Eckert erkannte diese Versuche *„als Zeugnisse edler, echter, christlicher Frömmigkeit und eines hohen Verantwortungsgefühls dem*

[12] Ebenda, S. 4.
[13] Ebenda, S. 3.
[14] Ebenda, S. 5.
[15] Ebenda.
[16] Ebenda, S. 11.
[17] Ebenda, S. 13.
[18] Ebenda, S. 13.

Nebenmenschen gegenüber“ durchaus an, aber *„für die Frage nach der Befreiung des Proletariats sind die tapferen Versuche eines Ketteler und Kolping[1813–1865, d. Hrsg.], eines Wichern[1808–1881, d. Hrsg.] und Bodelschwingh [1831–1910, d. Hrsg.] im* [34] *Endergebnis belanglos“*.[19] Was die 1878 von dem damaligen Hofprediger Stoecker gegründete „Christlich-Soziale Volkspartei“ betreffe, so könne sie nur als erster Versuch der evangelischen Kirche bezeichnet werden, „*die proletarisch-sozialistische Bewegung lahmzulegen. Der beste Beweis für die durch und durch reaktionären Absichten dieser ‚Arbeiterpartei‘ ist es, daß nicht nur damals das Bekenntnis zur Monarchie ausgesprochen und verlangt wurde, sondern daß der Erbe dieser Bewegung, der ‚Kirchlich-Soziale Bund“, heute die Organisation der ‚sozial interessierten‘ der Deutschnationalen, also der feudalistischen Kreise ist!“*[20] Auch die „Evangelisch-Sozialen“ seien klassenmäßig dem Bürgertum, und zwar dem liberalen, zuzurechnen. Der „Evangelisch-Soziale Kongreß“ habe das Erbe der „National-Sozialen Partei“ angetreten. *„Theologieprofessoren, christliche Nationalökonomen, vom ‚Mitleid mit der Arbeiterschaft‘ getriebene Männer und Frauen treiben seit* 1890 *etwa in diesen Kongressen ‚wissenschaftlich‘-soziale Probleme. Es gibt da allerhand Diskussionsmöglichkeiten über ‚sozialen Kapitalismus‘, die ‚seelischen Schäden der Fabrikarbeit‘, ‚Heimarbeit‘ usw., Zusammenkünfte ‚sozial interessierter‘, diskussionsgewandter christlicher Intellektueller, Bürger und Kleinbürger.“*[21]

Diese Auswahl aus der Sammlung von äußerlich und scheinbar ähnlichen, doch in Tat und Wahrheit ganz anderen Bewegungen, von denen die religiösen Sozialisten schon 1927 um der Klarheit ihrer Entscheidung und Entschließung willen sich meinten absetzen zu müssen, mag zur Charakterisierung des damaligen Bewußtseinsstandes im Bund der religiösen Sozialisten genügen. Emil Fuchs bezeichnete diese Schrift auf dem Mannheimer Kongreß 1928 als die *beste* bisher erarbeitete Programmschrift des Bundes. Daß sie es wirklich war und die Meinung dieses Vierten Bundeskongresses wiedergab, machen sowohl die „Richtlinien“ deutlich, die der Kongreß erließ, als auch die Kundgebung, mit der er abschloß:

„*Kundgebung*

Wir religiösen Sozialisten bekunden erneut unsere tiefste Verbundenheit mit dem Kampf des arbeitenden Volkes um die Verwirklichung des Sozialismus. Die Teilnahme an diesem Kampf ergibt sich aus unserer Zugehörigkeit zum klassenbewußten Proletariat. Sie ist für uns eine Forderung des religiösen Gewissens.

Das Proletarierelend in der kapitalistischen Gesellschaft bedeutet die vollständige Mißachtung menschlicher Würde und die stärkste Hemmung für die Entfaltung eines sinnvollen Menschentums. Darum kämpfen wir in unerschütterlicher Gemeinschaft mit unseren Brüdern und Schwestern im Proletariat innerhalb der von ihm geschaffenen wirtschaftlichen und politischen Organisationen.

[35] *Wir lehnen alle von bürgerlichen und christlichen Sozialreformern propagierten Rettungsversuche der heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entschieden ab. Nur eine grundlegende Neugestaltung aller wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen im Sinne des Sozialismus kann uns helfen. Soll das Proletariat dieser seiner Aufgabe gerecht werden, dann bedarf es hierzu der restlosen Einigkeit über alle nationalen, weltanschaulichen und religiösen Schranken hinweg. Wir religiösen Sozialisten bedauern daher aufs Tiefste die derzeitige Zerrissenheit des Proletariats. Wir wollen nach Kräften daran mitarbeiten, daß der sich schließenden Front des internationalen materialistischen Kapitalismus die geschlossene Front des internationalen Proletariats gegenübersteht.*

Nach wie vor werden wir religiösen Sozialisten es als unsere besondere Aufgabe betrachten, innerhalb der bestehenden Kirchen und Religionsgemeinschaften um das Recht des arbeitenden Volkes und um die Befreiung des Christentums aus den kapitalistischen und nationalistischen Fesseln zu kämpfen. Wir rufen alle Menschen ohne Unterschied der Konfessionen, die mit uns einer Gesinnung und eines Willens sind, auf zum Zusammenschluß und zur Mitarbeit in unserem Bunde zum Kampf

[19] Ebenda, S. 14.
[20] Ebenda, S. 14.
[21] Ebenda, S. 14 f.

um den Sozialismus aus der Kraft christlichen Glaubens, zum opferbereiten Kampf unter dem roten Banner mit dem schwarzen Kreuz.“[22]

Für die Arbeit der religiösen Sozialisten hatte der Kongreß das folgende Dokument beschlossen:

„*Richtlinien*

1. Die religiösen Sozialisten kämpfen in bewußter Verantwortung vor Gott und den Menschen in und mit dem revolutionären Proletariat um die sozialistische Neuordnung; sie haben erkannt, daß die Religion beim Aufbau der sozialistischen Gemeinschaft eine entscheidende Rolle spielt.

2. Das privatkapitalistische System bedingt den Klassenkampf in der Wirtschaft, im Staat und in allen Beziehungen des gesellschaftlichen Lebens. Die besitzende und darum herrschende Klasse sucht das Bestehende zu sichern, die abhängige und besitzlose Klasse zu unterdrücken und zu ihrem Vorteil auszunützen. Die unterdrückten Massen aber suchen sich zu befreien und eine bessere Art des Lebens der Menschen untereinander zu erzwingen. Das Proletariat führt diesen Klassenkampf gemäß den Erkenntnissen, die es Karl Marx verdankt. Jede Propaganda gegen diesen Kampf der Arbeiterschaft um die Neugestaltung der Wirtschaft und Gesellschaft ist vom Bund der religiösen Sozialisten aus unmöglich. Das schließt nicht aus, daß die religiösen Sozialisten wie alle anderen Sozialisten die fundamentalen Erkenntnisse und Erfahrungen der marxistischen Forschungs- und Arbeitsmethode studieren, kritisieren und an ihrer Ergänzung und Vertiefung arbeiten.

3. Die besondere Aufgabe der religiösen Sozialisten ist es, die Kräfte des Evan-[36]*geliums für das Leben des einzelnen Menschen und für den Aufbau der sozialistischen Gemeinschaft wirksam zu machen. Sie führen darum einen entschlossenen Kampf gegen die antisozialistische Grundhaltung und Agitation der bestehenden Kirchen, der sich als christlich nennenden Verbände und Zeitschriften.*

4. *Die religiösen Sozialisten sind überzeugt, daß der Sieg des Proletariats nicht aufgehalten werden kann, wenn der aus Not und Elend geborene Kampf der Mühseligen und Beladenen, der Unterdrückten und Ausgebeuteten von der Gewißheit durchdrungen wird. Gott will es, daß wir alle Kräfte einsetzen für die neue, die kommende Ordnung, eine Ordnung der Gerechtigkeit, des Friedens und der brüderlichen Gemeinschaft.“*[23]

Wir erzählen hier nicht – das sei gerade an diesem Punkte wieder hervorgehoben – die Geschichte der Organisation des Bundes der religiösen Sozialisten in Deutschland, sondern die seiner Vorbereitung auf den letzten schweren Kampf, in den er zu gehen und in dem er zu bestehen hat. Es ist der Kampf gegen den zur Macht über Deutschland drängenden Faschismus. Ihn werde er bestehen müssen, das wußte der Bund. Er wollte wohl vorbereitet in das Treffen gehen.

Der Bund war 1928 immerhin schon so vorbereitet, daß es ihm nicht mehr widerfahren konnte, den Faschismus etwa für eine „dritte *Kraft*“ im Kampf zu halten. Er wußte, daß der Faschismus mit einer scheinsozialistischen Ideologie, dem „Nationalsozialismus“, Verwirrung unter die Arbeiter tragen und ihre Kampforganisationen durcheinander bringen wollte. Er wußte auch, daß es ihm aber schon gelungen war, tiefe Einbrüche sowohl in kleinbürgerliche als auch in bäuerliche Schichten der Bevölkerung zu erzielen – und damit auch in kirchliche Kreise. So mußten solche Einbrüche auch in die traditionelle Wählerschaft der bürgerlichen Parteien unmittelbar bevorstehen, die ja vor allem auf Bauern und Kleinbürger angewiesen waren.

Unter solchen Sorgen bereitete sich der Fünfte Kongreß der religiösen Sozialisten im Jahre 1930 vor. Er sollte ganz im Zeichen des Kampfes gegen den Faschismus stehen. Selbstverständlich, daß dazu eine gründliche Analyse des Faschismus in allen seinen Formen und Weisen notwendig war.

Vor dieser Zusammenkunft ereignete es sich, daß sich in Thüringen die Nationalsozialisten mit den Deutschnationalen in die Macht über das Land teilten, der Faschismus also in einem wenn auch kleinen Teil Deutschlands schon an die Macht kam.

[22] SAV 1928, Nr. 33, S. 169.
[23] SAV 1928, Nr. 33, S. 174.

Warnung und *Mahnung* kamen – 1930! – noch rechtzeitig, konnten von allen evangelischen Kirchen gehört werden und wurden doch von allen evangelischen Kirchen in Deutschland in eben den Wind geschlagen, der in ihnen wehte. Diese wurden in allen kirchenbehördlichen Registraturen zu den Akten gelegt, in de-[37]nen sich das Material für Dienststrafverfahren gegen Pfarrer, die religiöse Sozialisten waren, häufte.

„Kampf gegen den Faschismus!" war das Thema des *Fünften* Kongresses, der vom 1. bis 5. August 1930 in Stuttgart stattfand. Dazu sollten Emil Fuchs aus Eisenach als Referent und Otto Bauer aus Wien als Korreferent sprechen. Leider waren im letzten Augenblick beide (infolge fiebriger Erkrankung) verhindert. Einer der jungen Thüringer Pfarrer (Aurel von Jüchen, d. Hrsg.) mußte für sie einspringen. Wir lassen G. M. im „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes" vom 17. August 1930 darüber berichten: *„Jüchen ist von überzeugender Geistigkeit, gelegentlich sarkastisch, hat Freude an geschichtlichen Parallelen; er müht sich, das marxistische Prinzip objektivierter Geschichtsbetrachtung anzuwenden, um zu einer klaren Analyse zu kommen. Die Pfarrer Böhm und Kleinschmidt aus Thüringen ergänzen das Referat aus ihrer Erfahrung mit der nationalsozialistischen Gefahr in ihrem Lande."*[24] Immerhin war der Nationalsozialist Frick Landesminister für Inneres und Kultur in Thüringen!

Das auf diesem Kongreß über den Faschismus Erarbeitete schlug sich in dem folgenden Dokument nieder:

„*Erklärung gegen den Faschismus*

Der Kongreß der religiösen Sozialisten Deutschlands sieht mit großer Besorgnis die innere und äußere Haltlosigkeit der christlichen Kirchen gegenüber den gefährlichen Absichten des Faschismus. Die bürgerlichen kirchlichen Kreise stimmen den Bestrebungen der Faschisten darum vor allem völlig kritiklos zu, weil sie eine Sicherung der für sie vorteilhaften wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Machtverhältnisse erhoffen. Die religiösen Sozialisten fühlen sich verpflichtet, darauf hinzuweisen, daß durch die faschistisch-nationalsozialistische Propaganda der vorchristliche heidnische Machtstaat, die Vorherrschaft der Gewalttätigen und Selbstherrlichen, wiederaufgerichtet werden soll. Es ist ihnen darum vollkommen unbegreiflich, daß der von dem nationalsozialistischen Minister Frick herausgegebene Schulgebetserlaß, der das christliche Gebet zu faschistischer Gesinnungsbildung und Parteipolitik mißbraucht, nicht sofort auf [38] *den schärfsten Widerspruch der Thüringischen Landeskirche gestoßen ist. Die unentschlossene Haltung der Kirche erweckt den Anschein, als ob sie Angst habe, gegenüber der Brutalität und Rückschrittlichkeit des Faschismus die Forderungen christlicher Frömmigkeit zu verteidigen, als ob die Kirche den Staat ermächtige, Schulgebete vorzuschreiben, die dem Geist des Christentums, dem Geist der Liebe und brüderlichen Gemeinschaft widersprechen. Es ist notwendig, diese Führungs- und Kraftlosigkeit des thüringischen Kirchenregiments festzustellen und die entschiedenen Christen aufzufordern, sich dem Bund religiöser Sozialisten anzuschließen, der sich allein mit aller Entschlossenheit gegen die Indienststellung des christlich kirchlichen Gebets für die Haßpropaganda der Faschisten gewendet hat. Die religiösen Sozialisten begnügen sich nicht damit, daß das Reichsgericht einen Teil der Gebete des thüringischen Innenministeriums wiederholt zurückgewiesen hat, sie müssen auch die nicht beanstandeten Gebete, darunter auch das aus einer Gebetssammlung des Landeskirchenrats stammende, als zweideutig und unzulänglich energisch zurückweisen. Die Vorkommnisse in Thüringen sollten alle Christen in Deutschland hellhörig machen und*

[24] Unser 5. Kongreß in Stuttgart 1. bis 5. August 1930, in: SAV 1930, Nr. 33, S. 261. Kleinschmidt erwähnt hier ausdrücklich den religiösen Sozialisten und Pfarrer Aurel von Jüchen (1902–1991), der in der DDR eine persona non grata war, nachdem er 1950 vom sowjetischen Geheimdienst verhaftet und zu 15 Jahren Zwangsarbeit in Workuta verurteilt worden war. Die Tatsache, daß ein aufrechter Antifaschist und religiöser Sozialist, der wie Kleinschmidt 1946 in die SED eingetreten war, eingekerkert und verfemt wurde, gehört zu den bitteren Wahrheiten in der Geschichte der DDR. Erst 1990 wurde von Jüchen durch die Schiedskommission der PDS rehabilitiert. Im Oktober 1955 im Zuge der Entlassung der „Spätheimkehrer" freigelassen, lebte von Jüchen bis zu seinem Tod in Westberlin. Siehe den Nachruf von Ulrich Peter „Unser Genosse ist tot", in: Christ und Sozialist 1/1991, S. 27–32 und die im Rahmen des Hauptseminars Kirchengeschichte im Sommersemester 1982 von Renate Pitzer-Reyl angefertigte Seminararbeit über Aurel von Jüchen, die sich im Privatarchiv Friedrich-Martin Balzer in Marburg befindet.

die Gefahr erkennen lassen, die christlicher Art und Lebensgestaltung vom Faschismus her drohen.“[25]

Jedem Wort dieser Erklärung hört man noch heute an, daß es im Kampfgetümmel einer konkreten Situation an einem bestimmten Kampfabschnitt niedergeschrieben worden ist: Acht Jahre nach dem „Marsch auf Rom“ des italienischen Faschismus, ein Jahr nach dem Konkordat der römischen Kurie mit dem italienischen faschistischen Staat, unmittelbar nach dem ersten Erlaß von kirchlicher Bedeutsamkeit durch den ersten nationalsozialistischen Minister in einer deutschen Landesregierung, in der Erwartung kirchlicher Abmachungen mit dem Faschismus auch in Deutschland, in dem Wissen, daß es dazu kommen wird, wenn dem Faschismus nicht äußerster Widerstand entgegengesetzt wird.

Der Bund wußte, daß er keinen Zweifrontenkrieg zu führen haue, wenn er gegen den Faschismus und *in* der Kirche *gegen* die Kirche kämpfen mußte. Er kämpfte in und außerhalb der Kirche nur gegen *einen* Feind: die Konterrevolution. Deren Allgegenwart spürte er in der ganzen vergehenden Bürgerwelt. Er diagnostizierte den Nationalsozialismus, medizinisch ausgedrückt, als Euphorie eines Schwerkranken, theologisch aber als Verstockung gegen den Willen Gottes zur Veränderung der Welt. In dieser Stuttgarter Erklärung gegen den Faschismus ist noch heute erkennbar, was der Kongreß bei ihrer Verabschiedung empfand: das, was wir verhindern müssen, ist schon geschehen. Die kirchlichen Führungsschichten *sind* schon faschisiert! Und es ist nicht so, daß sie etwa nur nicht wüßten, was sich vorbereitet. Sie *tun* nur so, als ob sie es nicht wüßten, und freuen sich auf den Fortgang. „Natürlich“ wollen sie nicht das Recht der sozialistischen [39] Arbeiterbewegung auf die Macht. Aber sie wollen nicht einmal ihr Mitbestimmungsrecht; sie wollen ihre Vernichtung. Diese wollen sie – aus „Christlichkeit“, versteht sich – möglichst ohne Blutvergießen, scheuen aber auch davor nicht zurück, wenn die Arbeiterbewegung sich nicht selbst auflöst. Zur sozialistischen Arbeiterbewegung gehören auch die religiösen Sozialisten. So ist auch deren Zerstreuung eine bürgerliche wie kirchliche Notwendigkeit. Was die religiösen Sozialisten auch sagen oder tun, es ist nur noch für die Polizei oder für die Kirchengerichte interessant.

So stand es schon 1930 um die religiösen Sozialisten in der Kirche, und sie wußten es und sagten *doch*, was zu sagen notwendig war, sagten es auf dem Fünften Kongreß des Bundes religiöser Sozialisten Deutschlands, dem letzten, den abzuhalten ihnen gegeben war.

„Kundgebung des V. Kongresses

Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit drängt der Entscheidung entgegen. Die feudalistischen und bürgerlichen Schichten ballen sich unter nationalistischen und faschistischen Parolen zusammen zum Angriff auf die werdende sozialistische Gesellschaft. Sie versuchen die Einheit der proletarischen Abwehrfront mit allen möglichen Mitteln zu verhindern, ja sie schrecken nicht davor zurück, Christentum und Kirche für ihre Interessenpolitik zu mißbrauchen. Bei den gegenwärtigen politischen Entscheidungen, auch im Wahlkampf um die neue Zusammensetzung des Reichstages, handelt es sich im besonderen darum, daß die kapitalistisch-bürgerlichen Kreise durch Einschränkung und Aufhebung sozialpolitischer Gesetze den Lebensraum der Arbeiter und Angestellten einengen wollen. Dadurch sollen die wirtschaftlich Abhängigen gezwungen werden, unter den schlechtesten Bedingungen und für den geringsten Lohn ihre Arbeitskraft zu verkaufen.

Soziale Gesetzgebung ist sittliche Forderung für jeden entschiedenen Christen. Es sollte selbstverständlichste Aufgabe christlicher Nächstenliebe sein, durch den Ausbau der sozialen Gesetzgebung die Not der Witwen und Waisen, der Alten und Invaliden, der aus dem Wirtschaftsprozeß ausgeschalteten Jugendlichen, der Arbeitslosen und der unter dem Wohnungselend Leidenden zu lindern, die sich aus dem kapitalistischen Wirtschaftssystem zwangsläufig ergibt.

Die bürgerlichen Parteien fordern sogar den Abbau der bisherigen Sozialleistungen. Auch das „christliche“ Zentrum, die „christliche“ Bayrische Volkspartei, der „christlich“-soziale Volksdienst stehen auf der Seite der sozialen Reaktion.

[25] Erklärung des Bundes gegen den Faschismus, in: SAV 1930, Nr. 33, S. 261 f.

Die Kirchen haben sich zwar in öffentlichen Kundgebungen offiziell für die Überwindung der sozialen Nöte ausgesprochen, die kirchlichen Kreise aber stützen immer noch die bürgerlichen Parteien, die durch ihre rückschrittliche Sozialpolitik die Not der Massen vergrößern. Die Wirkungslosigkeit der gutgemeinten kirchlichen Versuche, durch Almosen und organisierte Wohltätigkeit der Nöte Herr zu werden, zeigt, wie untauglich diese Mittel einer vergangenen Zeit sind. [40] *Wir religiösen Sozialisten werden nicht aufhören, die Kirche zur Umkehr zu rufen. Wir wollen sie nötigen, sich im Kampf um die neue, bessere Ordnung auf die Seite der im besonderen Sinne Mühseligen und Beladenen zu stellen. Alle christlichen Männer und Frauen, die sich der Verantwortung gegenüber ihren Mitmenschen, ihren notleidenden Brüdern und Schwestern bewußt sind, fordern wir auf sich ohne Rücksicht auf Beruf und Konfession in die sozialistische Front einzugliedern. Nur dann besteht die Hoffnung, durch die Umgestaltung der ungerechten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung die bestehenden Nöte zu beseitigen.“*[26]

Diesen *Wahlaufruf* beschloß der Kongreß zu den Reichstagswahlen am 14. September 1930. Es waren die Wahlen, die dann die bürgerlichen Parteien der bürgerlichen Mitte und Linken praktisch ausradierten und so der NSDAP 109 Reichstagsmandate einbrachten. Diese gingen ohne Ausnahme auf Kosten der nicht-katholischen bürgerlichen Parteien. Die Arbeiterparteien hingegen kosteten sie nicht ein einziges Mandat; vielmehr hatten *beide* Arbeiterparteien Stimmen- und Mandatsgewinne zu verzeichnen. Das Ergebnis dieser Wahlen erwies vor aller Augen, daß der Faschismus durchaus kein „dritter Weg“ war, sondern nur die Betonierung des alten. Es war ferner hinsichtlich der *bürgerlichen* Entscheidung eindeutig und sagte: Schluß mit dem Verhandeln! Schluß mit der Arbeiterbewegung, wenn es sein muß, mit Gewalt! Und die kirchlichen Kreise gehörten zu den bürgerlichen. Möglich, daß sie schon damals Luthers Sendschreiben „wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ bedachten, so wie die Deutschnationalen den Brief weiland Kaiser Wilhelms des Zweiten an seinen Reichskanzler von Bülow im Jahre 1905: *Erst die Sozialisten abschießen, köpfen, unschädlich machen, wenn nötig per Blutbad – und dann Krieg nach außen*.

Die religiösen Sozialisten bedachten es gründlich auf ihre Weise und erkannten, was Luther noch nicht geahnt, Wilhelm II. aber schon gewußt hatte: *Konterrevolution ist Kriegsvorbereitung*. *Das* bedachten die Kirchenleitungen und kirchlichen Kreise nicht. Sie waren unbedenklich – soweit. Bedacht aber unterstützten sie die Konterrevolution. Damit halfen sie ihr nun einmal in den Krieg, den sie vorbereitete.

Das haben sie freilich erst im *Nachdenken*, will sagen im Denken nach dem zweiten Weltkriege erkannt und in der Stuttgarter Schulderklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – undeutlich genug – auszusagen versucht.

Der Bund religiöser Sozialisten Deutschlands ist den evangelischen Kirchen und ihren kirchlichen Kreisen zeit seines Lebens ein getreuer Warner gewesen auf ihrem Wege aus der Revolution in die Gegenrevolution. Er wollte ihnen *helfen*, wenn er sie schalt, und hat sie nicht ohne Wegweisung gelassen, wenn sie [41] sich verliefen. Aber wo die religiösen Sozialisten einen Weg wußten, sahen die Kirchenleitungen und „kirchlichen Kreise“ nur eine Wand: die Wand, die sie selber als Sicherung gegen die Revolution errichtet hatten und nicht niederzureißen sich getrauten aus unevangelischer Angst, damit sich selbst zu zerstören. Sie hockten hinter ihren Mauern wie die Ritter im Bauernkrieg in ihren belagerten Burgen und warteten auf Entsatz. Wenn sie doch wenigstens Luther gelesen hätten und sein Sendschreiben „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ – sie hätten vielleicht das Nachdenken über die Mauern gelernt, hinter denen sie hockten, denn davon ist ja in diesem Sendschreiben die Rede.

Die drei Mauern, von denen Luther schreibt, sind drei falsche Lehren: die von den zwei Völkern – den Priestern und den Laien –, die von den zwei Gewalten – der Kirche und dem Staat – und die von den zwei Rechten – dem geistlichen und dem weltlichen Recht. Im Gefängnis dieser Mauern müsse das Evangelium verderben, hatte Luther gemeint und dazu aufgerufen, sie zu zerstören. Sie waren stehengeblieben oder später wiedererrichtet oder ausgebessert worden. Nun riefen es die religiösen

[26] Kundgebung des 5. Kongresses, in: SAV 1930, Nr. 33, S. 257.

Sozialisten. Reißt die Mauern nieder! Kirchen sind keine Festungen, sondern offene Städte, in denen man einander begegnet. Wartet nicht auf Entsatz! Das Entsetzen wird euch packen, wenn der *in* euren Mauern steht, auf den ihr wartet, damit er eure Mauern befestige. Das Evangelium, das hinter euren Mauern verkümmert, wird der Preis sein, den ihr eurem „Retter" zahlen müßt. Verkauft es nicht! Laßt ihm die Freiheit, um die die Arbeiterbewegung kämpft!

Das war der Rat des Bundes religiöser Sozialisten. Er kostete ihm das Leben. Der Rat aber überlebte den Tod des Ratgebers und kann nicht zum Schweigen gebracht werden, ehe er nicht befolgt ist.

Es war ein guter Rat und ist es noch heute, auch wenn er in keinem kirchlichen Lehrbuch steht und keine Darstellung der Kirchengeschichte von seinem Zustandekommen zu melden weiß.

Die Geschichte des Ratgebers und des Ratgebens wollen auch wir – wie schon gesagt – nicht schreiben. Wir haben von beider Auf- und Fortkommen berichtet und wollen fortfahren mit der Darstellung dessen, *wofür* und wogegen in den Jahren 1930 bis 1933 Christen kämpfen mußten und gekämpft haben, die für den Sozialismus und gegen seine Entstellung oder Vernichtung standen.

Was wir aus ihrem Kampf mitteilen, sind nur *Episoden*. Sie sind weder unter politischen noch unter literarischen Gesichtspunkten ausgewählt, sondern durch den Zufall des Dabeigewesenseins und der Möglichkeit, sie dokumentieren zu können. [42]

Kämpfe

Um das „Freiheitsgebet"

Die Schulgesetzgebung der Weimarer Republik hatte die bis dahin obligatorische Teilnahme am staatlichen Religionsunterricht und am Schulgebet zum Leidwesen der Kirchenbehörden fakultativ gemacht. Die religiösen Sozialisten fanden das begrüßenswert. Darüber hinaus waren sie der Meinung und vertraten sie auch bei allen Schul- bzw. Elternratswahlen, daß die christliche Unterweisung und Schulung der Getauften nicht Sache der Staatsschulen, sondern Aufgabe der Kirche sei, also nicht durch staatliche Angestellte, sondern durch kirchliche Beauftragte zu erfolgen habe.

In diese – allgemeine – Situation hinein platzte in Thüringen ein Heft des Amtsblattes des Landesministeriums für Volksbildung. Es enthielt einen Erlaß des Volksbildungsministers Frick – des später aus anderen Gründen in Nürnberg hingerichteten Naziführers[27] – nebst fünf Vorschlägen für das darin befohlene, Verzeihung: empfohlene schulische „Freiheitsgebet", dazu folgende Begründung:

„Die deutsche Not findet ihre Ursache nur zum Teil in wirtschaftlicher Bedrängnis. Art- und volksfremde Kräfte versuchen seit langem, die geistig-sittlich-religiösen Grundlagen unseres deutschen Denkens und Fühlens zu zerstören, um das deutsche Volk zu entwurzeln und es so leichter beherrschen zu können. Unser deutsches Volk wird nur dann jenen gefährlichen Einflüssen erfolgreich Widerstand leisten können, wenn es die religiös-sittlichen Triebkräfte seines Wesens sich rein bewahrt und sie der heranwachsenden Jugend überliefert. Damit fällt nebst dem Elternhaus der deutschen Schule und ihren Lehrern eine nationale Aufgabe von größter Bedeutung zu. Untrennbar mit dem deutschen Volkstum ist das Christentum verbunden. Als wertvollen Bestandteil christlicher Erziehung halten wir das tägliche Schulgebet für eine Selbstverständlichkeit in Schulklassen, deren Mehrheit einem der christlichen Bekenntnisse angehört. Es geht nicht an und widerspricht dem Geiste einer demokratischen Verfassung, daß eine Mehrheit von Schülern und Schülerinnen auf die Pflege ihres religiösen Denkens verzichten müssen, nur weil eine Klassenminderheit oder der Lehrer sich vom Christentum abgewendet hat. Die heranwachsende christliche deutsche Jugend ist Trägerin und Gestalterin des deutschen Schicksals. Sie hat deshalb ein Recht darauf auch in der Schule Gelegenheit zu bekommen, vom allmächtigen Vater im Himmel Hilfe und Kraft zu erbitten zur Befreiung ihres Volkes und Vaterlandes. Wir empfehlen deshalb mit dem selbstverständlichen Vorbehalt, daß dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgesellschaften und der Glaubens- und [43] *Gewissensfreiheit von Lehrern und Schülern damit in keiner Weise Eintrag geschieht, ein der deutschen Not und*

[27] Siehe Werner Fischer, Wilhelm Frick. „An den Galgen mit den Verbrechern ...", in: Kurt Pätzold/Manfred Weißbecker (Hrsg.), Stufen zum Galgen, Lebenswege vor den Nürnberger Urteilen, Leipzig 1996, S. 224–263.

Hoffnung gewidmetes Thüringer Schulgebet zur Einführung, das zum Beginn und Ende der Wochenarbeit von der Jugend oder den Lehrern zu sprechen wäre. Es kann dabei eines der fünf Entwürfe benutzt werden, die wir als Beispiele geben.“[28]

Es bedarf keines Studiums der nachfolgenden Vorschläge, um zu erkennen, was damit gemeint war. Schon dieses erste „Religionsedikt“ von nazistischer Seite, ergangen von dem ersten nationalsozialistischen Minister in Deutschland, war in all seiner Heuchelei, Schleimerei, Verlogenheit und Verschlagenheit Faschismus in Reinkultur. Er machte deutlich, was von den Christen und ihren Kirchen erwartet wurde und – was ihnen bevorstand, wenn sie nicht Ordre parierten. In dem Erlaß ist in nuce schon die Absicht enthalten, die christlichen Kirchen in ganz Deutschland in nationalsozialistische Schulungsburgen zu verwandeln, die das Christentum ideologisch auf „hehren“ Nationalismus umzupolen haben – was im Weigerungsfalle die Staatsschulen mit ihrem Religionsunterricht oder parteieigene Institute schon besorgen werden.

Das alles ist auch ohne Beispiel klar. Gleichwohl soll es an einem der Gebetsvorschläge demonstriert werden – an dem Gebet aus des Ministers Mappe, das einer Gebetssammlung des – damaligen – Landeskirchenrates der Thüringer evangelischen Kirche entstammt, wie des Ministers Amtsblatt versichert: *„Herr Gott, du wollst mit starker Hand / In dieser Zeiten Grauen / Die Heimat, das deutsche Vaterland, / Tief in die Herzen uns bauen. / Gott laß uns wachsen rein und groß, / Einst frohen Dienstes zu walten, / Des freien Volkes lichteres Los / In starken Händen zu halten!“*[29]

Sehr alt scheint die „landeskirchliche Gebetssammlung“ nicht gewesen zu sein, der dieses eher an Turnvater Jahn als an einen kirchlichen Autor erinnernde Poem entnommen sein will. Woher mag der Herr Frick diese Sammlung nur bekommen haben? Jedenfalls war der Autor ein Nationalsozialist ohne jeden Abstrich. Übrigens könnte er auch der „deutsche Dichter“ gewesen sein, dem die ministerielle Sammlung den dritten ihrer Vorschläge zuschreibt, an dessen Ende es heißt*: „Ich glaube, du strafst des Landes Verrat / und segnest der Heimat befreiende Tat. / Deutschland, erwache zur Freiheit!“*[30]

Enthält das erstgenannte Beispiel keinen einzigen christlichen Ton, so wäre beim zweiten allenfalls zu fragen, warum es eigentlich „Gebet“ genannt wird oder wurde. Angebetet wird darin ja nicht einmal Deutschland – das wird höchstens wegen seiner Schlafmützigkeit gerüffelt.

[44] Keine kirchliche Stelle regte sich wegen dieser Verhöhnung des christlichen Gebetes. Daher erklärte sich der Landesvorstand Thüringen des Bundes religiöser Sozialisten für zuständig und übergab der Presse folgenden Protest: *„Wir protestieren gegen die Anordnung eines nationalistischen Schulgebetes durch das Thüringische Volksbildungsministerium. Es ist Mißbrauch und Verhöhnung von Gebet und Religion, sie in den Dienst politischer Leidenschaften und Absichten zu stellen. ‚Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht unnützlich führen!‘ Wer Kindern ein Parteiprogramm in Gebetsform aufzwingt, schädigt den christlichen Glauben mehr als jede Beschimpfung durch den Gegner es tun kann. Wir erwarten von der ernsthaft religiösen Lehrerschaft, daß sie diese Zumutung mit aller Entschiedenheit zurückweist. Wir erwarten von der christlichen Elternschaft, daß sie sich hinter die protestierenden Lehrer stellt. Und wir erwarten vor allem vom Landeskirchenrat der Thüringer evangelischen Kirche, daß er klar und deutlich Front macht gegen diesen verhängnisvollen Eingriff politischer Mächte in die kirchliche Verkündigung. D. Emil Fuchs, Pfarrer – Karl Kleinschmidt, Pfarrer – Carla Nordbeck – Otto Kunz, Oberlehrer – Dr. Hans Bödehold, Karl Dickmann, Werkmeister.“*[31]

In seiner letzten und dringlichsten Erwartung sollte der Vorstand der Thüringer religiösen Sozialisten sich täuschen. Der Landeskirchenrat – der damalige – schwieg in allen Tonarten. Lassen wir Emil Fuchs im „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes“ darüber berichten: *„… aber inzwischen hat auch der Thüringer Volkskirchenbund (liberal) eine Erklärung dazu erlassen. In ihr wird zuerst dem Volksbildungsministerium der Dank ausgesprochen, daß in seinem Erlaß ‚der Wert religiös-christlicher*

[28] Amtsblatt des Ministeriums für Volksbildung in Thüringen, zit. nach: SAV 1930, Nr. 18, S. 142.
[29] Ebenda.
[30] Ebenda.
[31] Das Thüringer Freiheits-Gebet, in: SAV 1930, Nr. 18, S. 143.

Erziehung lebhaft anerkannt werde', dann aber festgestellt, daß dieser Erlaß ‚das Gebet in die Niederungen politischer Leidenschaft' hinabziehe und dadurch ‚nicht nur zu einem Verstoß gegen den Geist des Christentums, sondern zugleich auch gegen den Geist der Volksgemeinschaft' werde, ‚den zu hüten und zu pflegen die Thüringer Schule als Gemeinschaftsschule besonders berufen ist'.

Die ‚Frankfurter Zeitung' wendet sich gegen diese Vorgänge mit einer energischen Frage, ob sich denn keine kirchliche Stelle finde, die gegen diese Herabwürdigung der Religion ein Wort sage. Sie konnte dann einen Artikel eines von der Gesamtkirche herausgegebenen Blattes ‚Glaube und Heimat' zitieren, in dem sehr vorsichtig an dem Erlaß Kritik geübt war. Sie hätte auch eine Mitteilung zitieren können, die in der kirchlichen Pressekorrespondenz kurz nach dem Erlaß erschien, in der gesagt wurde, daß dieser Erlaß ohne Verständigung mit Kirchenbehörde und Lehrerschaft erschienen sei, die doch sonst üblich sei bei solchen Dingen."[32]

[45] Bewunderungswürdig, daß die – damalige – Kirchenleitung wenigstens nicht auch das noch verschwiegen hat! Aber mehr „war auch nicht drin", nicht ein bißchen mehr. *Ohne* kirchliche Mithilfe kam der Erlaß mit all seinen Mustergebeten zu Fall. Für den Bund der religiösen Sozialisten war dieser Erlaß nicht allein ein Erlaß. Er war zugleich ein *Zeichen*, das *alle* Kirchen in Deutschland hätte alarmieren müssen. Doch es alarmierte nur den Bund religiöser Sozialisten, das aber so, wie es sich in der „Erklärung gegen den Faschismus" durch seinen Fünften Kongreß in Stuttgart widerspiegelt.

Krieg mit dem Pfarrerblatt

„Deutsches Pfarrerblatt" – „das Verbandsblatt der deutschen evangelischen Pfarrervereine und der Vereinigung preußischer Pfarrervereine" – hatte das „Wort der religiös-sozialistischen Internationale über Nationalismus und Faschismus an die europäische Christenheit"[33] nachgedruckt. Es hatte ein vom Herausgeber D. Wahl gezeichnetes „Nachwort der Schriftleitung" folgen lassen, das den Eindruck macht, als wäre jener Abdruck nur dieses Nachwortes wegen erfolgt. Dessen Wortlaut: *„Vorstehende Erklärung des internationalen Ausschusses der religiösen Sozialisten ging mir durch Herrn Pfarrer Eckert – Mannheim, den Herausgeber des Sonntagsblattes für das arbeitende Volk [sic] (jetzt „Der religiöse Sozialist „) zu mit der dringenden Bitte um Abdruck im Deutschen Pfarrerblatt. Obgleich kein unmittelbarer Anlaß bestand, diese Erklärung zu bringen, da sie auf die begonnene Aussprache über Nationalsozialismus und Christentum keinen Bezug nimmt, nicht einmal den Namen „ Nationalsozialismus" nennt, entschloß sich die Schriftleitung doch gerne dazu, Herrn Eckerts Wunsche zu entsprechen. Nicht nur in der Verfolgung ihres Grundsatzes, im Pfarrerblatt möglichst freie Aussprache zu gewähren, sondern auch deshalb, weil sie für die Aussprache selbst aus dieser Kundgebung der religiösen Sozialisten Förderung und Klärung erhofft. Die [...] von Dr. Ragaz – Zürich an erster Stelle gezeichneten und wohl auch verfaßten Ausführungen unterscheiden sich, unbeschadet großer sachlicher Schärfe und einiger formal verletzender Partien, im Ganzen wohltuend von der Kampfesweise, wie sie uns zum Beispiel in dem Organ der deutschen religiösen Sozialisten, dem obengenannten „ Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes „ ‚für das Pfarrer Eckert verantwortlich zeichnet, wiederholt begegnet. In der nämlichen Nummer 48 dieses ‚Sonntagsblattes', in der diese Erklärung des Internationalen Ausschusses der religiösen Sozialisten erschien, fand sich ein Spottbild auf evangelische Pfarrer, die der nationalsozialistischen Bewegung zuneigen: ein pausbackiger evangelischer Pfarrer im Ornat, in der Linken einen Abend-*[46]*mahlskelch (!) haltend, mit der Rechten eine Seifenblase in die Luft blasend, die mit dem Hakenkreuz geschmückt ist. Ein Beispiel nur für zahlreiche andere Beweise einer maßlosen Bekämpfung politischer Gegner.*

Sachlich möchten wir uns heute zu dem ganzen Thema nur mit wenigen Worten äußern, ohne auf die eigentlich zur Diskussion stehenden Fragen einzugehen, um dem weiteren Verlauf der Aussprache nicht vorzugreifen. Wir glauben aber betonen zu sollen, daß uns die religiösen Sozialisten am wenigsten autorisiert erscheinen, an der Stellung der Nationalsozialisten zum Christentum Kritik zu üben. Denn wenn sie diesen Entstellungen des Evangeliums durch einseitiges Hervorheben des völkischen

[32] Emil Fuchs, Der „Religionskampf" in Thüringen, in: SAV 1930, Nr. 24, S. 189.
[33] Christentum und Faschismus sind unvereinbar, Ein Wort der religiös-sozialistischen Internationale über Nationalismus und Faschismus an die europäische Christenheit, in: SAV 1930, Nr. 48, S. 377–379.

und des Rassegedankens vorwerfen, sollten sie nicht vergessen, daß sie mit ihrer nicht weniger einseitigen Verkehrung des Evangeliums in ein marxistisches Sozialprogramm zum mindesten im Glashause sitzen, wo man nicht mit Steinen um sich werfen soll. Zum anderen meinen wir, daß gerade die religiösen Sozialisten die ihnen näherliegende Aufgabe hätten, auf ihre sozialdemokratischen Parteigenossen, insbesondere auf die Freidenker unter ihnen, und vor allem auf die Kommunisten, die im ‚Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes' mit äußerster Sanftmut behandelt werden, im Interesse einer anderen Einstellung zum Christentum einzuwirken. Der wütende Kampf gegen die nationalsozialistische Bewegung gerade vom christlichen Standpunkt aus verliert durch falsche Frontstellung stark an überzeugender Durchschlagskraft.

Über die nationalsozialistische Bewegung selbst können wir uns ein abschließendes Urteil nicht erlauben, halten auch alle schon jetzt als fertig gefällte Beurteilungen für übereilt. Die junge stürmische Bewegung muß noch zeigen, was aus ihr wird. Daß ihr noch manche Mängel anhaften, wird uns umso weniger wundern, je sorgfältiger wir die Bekämpfung der Bewegung von seiten des Zentrums sowie der linken und linksten politischen Strömungen, vor allem der Kommunisten, beachten. Es ist ungerecht, den Nationalsozialisten ihre vielleicht mitunter allzu stürmische Kampfesweise zum Vorwurf zu machen, aber die Gewalttaten ihrer kommunistischen Gegner, die wohl schon an die hundert ermordete Nationalsozialisten auf dem Gewissen haben, schonend mit dem Mantel religiös-sozialistischer Liebe zu bedecken. Wir können dem Opfermut der nationalsozialistischen Jugend, die freudig ihr Leben einsetzt für ihre Sache, ebensowenig unsere Anerkennung versagen wie ihrem begeisterten Streben, das deutsche Volk und Vaterland aus der gegenwärtigen untragbaren Lage zu befreien – gleichviel, ob ihre politischen Mittel und Ziele in allen Punkten die richtigen sind oder nicht. Auch in dieser Beziehung wäre es verfehlt, übereilte Urteile zu fällen, statt der jungen Bewegung Zeit zu gönnen, sich auf verantwortungsbewußte politische Arbeit einzustellen. Was wir vom einfach christlichen Gesichtswinkel aus bis jetzt wahrgenommen haben von national-sozialistischen Regierungsmaßnahmen in Thüringen und Braunschweig, das läßt uns nicht auf Unvereinbarkeit der nationalsozialistischen Bewegung mit evangelischem wie katholischem Christentum schließen. Wenn aber ausgerechnet Zentrum, Sozialdemokratie und Kom-[47]*munismus miteinander wetteifern in wütender Bekämpfung der gefürchteten nationalsozialistischen Bewegung, dann – so meinen wir – hätten wir als Evangelische wie als Deutsche alle Ursache zu der naheliegenden Vermutung, daß in dieser jungen kraftvollen Bewegung gerade vom evangelischen und deutschen Standpunkt aus ein guter, beachtenswerter Kern enthalten sein dürfte, auf den das Schriftwort Anwendung fände: ‚Verdirb es nicht, es ist ein Segen drin.' [...] D. Wahl".*[34]

Man muß das langsam und wieder und wieder lesen und Wort für Wort. Sonst glaubt man nicht, was damals unter Pfarrern in Deutschland nicht nur möglich, sondern nahezu selbstverständlich war. Sodann aber fragt man sich, ob „das" überall in Deutschland wirklich so überwunden ist, daß es keinen Christenmenschen mehr dazu verleiten kann, sich für „objektiv", „neutral", ja sogar für einen guten Christen zu halten, wenn er faschistisch denkt.

Damals antwortete das *Sonntagsblatt* dem *Pfarrerblatt* sofort: *„Herr D. Wahl! [...] ‚Vielleicht mitunter allzu stürmische Kampfesweise' – das ist das härteste Wort der Kritik, das die Nationalsozialisten aus Ihrem Munde zu hören bekommen. ‚Gewalttaten – hundert ermordete Gegner auf dem Gewissen!' – das ist die Sprache, in der Sie von Kommunisten reden! Und wenn Rechtsradikale Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht ‚umlegen', Erzberger ‚erledigen' oder Rathenau ‚killen' (und sich dessen noch Jahre danach im ‚Völkischen Beobachter' rühmen!), wenn sich Nationalsozialisten schützend vor Fememörder stellen, denen das Schwurgericht bescheinigen mußte, daß sie ‚in unmenschlicher Rohheit' und ‚aus Mordlust' gehandelt haben, – das ist dann ‚Opfermut der nationalsozialistischen Jugend', dem Sie Ihre Anerkennung nicht versagen können, Herr D. Wahl! Und wenn Nationalsozialisten nach einwandfreiem Nachweis allein im Jahre 1930 fünfunddreißig Arbeiter ermordet haben und hunderte aufs Schwerste verletzten, dann nennen Sie das wohl auch ‚freudig das Leben einsetzen', nämlich das Leben anderer, Herr D. Wahl!*

[34] Nachwort des Schriftleiters D. Wahl zur Erklärung der religiös-sozialistischen Internationale „Christentum und Faschismus sind unvereinbar", in: Deutsches Pfarrerblatt, 1931, Nr. 2 vom 13. Januar 1931, S. 23.

Und wenn Nationalsozialisten vor kurzem erst wieder die Reichsbannerleute Herbert Graf und Willi Schneider ermordet haben, – dann ist das ‚vielleicht allzu stürmische Kampfesweise', aber jedenfalls ‚anerkennenswerter Opfermut', der ‚freudig' sein Leben einsetzt, Herr D. Wahl!! Die Nationalsozialisten werden sich bei ihrem nächsten Mord auf den Herausgeber des ‚Deutschen Pfarrerblattes' berufen können: Wenn schon der verantwortliche Schriftleiter des größten deutschen Pfarrerblattes nichts Besonderes dabei findet ...!?

Graust Ihnen denn nicht vor der Verantwortung für das Leben von Volksgeflossen, die Sie mit solchen leichtsinnigen Worten auf sich und den deutschen [48] *Pfarrerstand wälzen? Wenn Pfarrer so etwas ‚Sachlichkeit' nennen, dann wundert es mich nicht mehr, wenn Arbeiter von Heuchelei reden! – Denn Arbeiter werden unmöglich glauben, daß der Schriftleiter des ‚Deutschen Pfarrerblattes' nicht weiß, daß die Leistungen der Nationalsozialisten auf dem Gebiet des politischen Mordes einzigartig sind und daß den planmäßig ausgeführten Morden an Luxemburg, Liebknecht, Eisner, Erzberger, Rathenau, Gareis und so weiter, an Femeopfern und Reichsbannerleuten nichts, aber auch wirklich gar nichts ‚Gleichwertiges' von der anderen Seite gegenübergestellt werden kann! – Wissen Sie es wirklich nicht, Herr D. Wahl? Und nun noch eine Frage! – Sie versuchen uns religiösen Sozialisten in die Schuhe zu schieben, wir hätten politische Morde der Kommunisten ‚schonend mit dem Mantel religiös-sozialistischer Liebe' zugedeckt. Ich weiß zwar nicht, mit welcher Art von Liebe Sie die Morde der Nationalsozialisten zudecken (ich glaube, daß so etwas wie Beschönigung eines Mordes überhaupt nichts mit Liebe zu tun hat!) – aber ich möchte Sie fragen, woher Sie die Berechtigung zu dieser geradezu ungeheuerlichen Unterstellung nehmen! – Welche Morde meinen Sie? – Wann sind jemals durch religiöse Sozialisten kommunistische Morde beschönigt worden? – Auf welche Nummer des ‚Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes' bzw. auf welche Äußerung eines religiösen Sozialisten beziehen Sie sich? – Ich hoffe, daß Sie den Mut aufbringen werden, für Ihre Behauptungen gerade zu stehen, Herr D. Wahl! Im übrigen. Ich werde mir diese Nummer des ‚Deutschen Pfarrerblattes' aufheben als Symptom für die Faschisierung des Pfarrerstandes, und um Ihr Gedächtnis aufzufrischen, wenn Sie unter anderer politischer Konjunktur wieder einmal von der ‚Neutralität des Pfarrers' oder seinem ‚sozialen Verständnis' schreiben sollten. Dann werde ich Sie daran erinnern, daß es eine Zeit gegeben hat, in der Sie Mord ‚vielleicht allzu stürmische Kampfesweise' und ‚Opfermut, dem man seine Anerkennung nicht versagen kann', genannt haben, Herr D. Wahl! Eisenberg (Thür.), den 18. Januar 1931 – Karl Kleinschmidt, Pfarrer."*[35]

Und D. Wahl antwortete. Selbstverständlich nicht dem Briefschreiber. Aber vor den Lesern des Pfarrerblattes versuchte er doch, sich mit der Feststellung zu verantworten, Tötung in Notwehr könne nicht als Mord bezeichnet werden, und die Nationalsozialisten, die im Straßenkampf getötet hätten, hätten das in Notwehr getan. Im übrigen wäre es unstatthaft, dem Nationalsozialismus alle seit der Novemberrevolution begangenen politischen Morde anzulasten. Das wäre ebenso unbrüderlich wie der Ton, in dem ihm geschrieben worden sei. Und auf die Karikatur eines den Nationalsozialisten nahestehenden Pfarrers im Sonntagsblatt wäre der Verfasser des Briefes an ihn „aus begreiflichen und verständlichen Grün-[49]den" überhaupt nicht eingegangen. Nun, das kann nachgeholt werden. Hier ist die Karikatur[36]:

[35] Karl Kleinschmidt, „Allzu stürmische Kampfesweise", in: RS 1931, Nr. 4, S. 15.

[36] Die Karikatur von Elisabeth Fuchs erschien erstmalig im Bundesorgan „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes" 1930, Nr. 48 vom 30.11.1930, S. 380. Siehe hierzu: Friedrich-Martin Balzer/Karl Ulrich Schnell, Der Fall Erwin Eckert, Zum Verhältnis von Protestantismus und Faschismus am Ende der Weimarer Republik, Köln 1987, Bonn ^{2}1993, S. 90.

Man hätte so etwas – damals – verbieten sollen, nicht wahr? – Ist es nicht eines Christen, geschweige denn Pfarrers unwürdig, so etwas auch nur zu *denken*? – Und hier ist es sogar aufgezeichnet und veröffentlicht worden! – So dachte voller Empörung Herr Dr. Wahl und sehnte sich nach einer Diktatur, die solche „Sudeleien" verbieten würde. Die Diktatur müßte selbstverständlich eine bürgerliche sein. Eine proletarische beileibe nicht – die würde solche Zustände ja nur verschlimmern. Also muß man den Nationalsozialismus unterstützen. So dachte nicht nur Dr. Wahl, sondern auch – zum Beispiel – der Kirchenpräsident D. Wurth, der den Schriftleiter des Sonntagsblattes, Erwin Eckert, wegen der Veröffentlichung dieser Zeichnung mit einer Kirchenstrafe belegte. Was hat es mit der Zeichnung nun wirklich auf sich? Sie stellt das Konterfei nicht einer bestimmten Person – falls man auf den Gedanken kommen sollte, Dr. Wahl sei damit gemeint –, sondern eines bestimmten Typs dar. Also der Typ des mit dem Nationalsozialismus sympathisierenden Pfarrers? Auch das stimmt nicht ganz. Genau genommen handelt es sich um die gleichsam analphabetische, bildhafte religiös-sozialistische Agitation gegen den Faschismus in der Kirche: Die Kirche selber – darum das Ornat – verändert das ihr anvertraute Gut, das Evangelium – Kelch mit Kreuz –, mit Hilfe des kirchlichen Apparates – das Blasrohr! – in Seifenschaum und diesen durch kräftiges Pusten auf das Evangelium in eine nationalsozialistische – das Hakenkreuz – Seifenblase, die – hoffentlich bald! – *platzen* wird. Das war genau das, was damals den Kirchen zu sagen war. Und es war der Bund religiöser Sozialisten, der es ihnen, weil keine andere kirchliche Gruppe es tat, damals zu sagen hatte. [50]

Kampf mit der Kirche

Das Recht, ihre tatsächliche kirchliche Pflicht zu tun – das Recht zu sagen, was sie zu sagen hatten, wurde den religiösen Sozialisten nicht nur von dem Sprecher aller deutschen, und preußischen, Pfarrervereine, sondern auch von allen deutschen – und preußischen – Kirchenleitungen bestritten. Es schien: Wirksam zu bestreiten war es, via Beamtenrecht, nur den Pfarrern unter ihnen, waren sie doch, auch über ihre Pensionierung hinaus, verpflichtet, sich an die Vorschriften zu halten und sich innerhalb wie außerhalb des Dienstes „der Achtung und des Ansehens würdig zu erweisen, die ihr Beruf und Stand erfordern". Konnte es also – damals – noch strittig sein, was von einem jeden Pfarrer zu halten sei, der Arbeiter mit „Genosse" anredete? Dergleichen war auf keinen Fall „standesgemäß".

Dabei aber ließen es die religiös-sozialistischen Pfarrer ja nicht einmal bewenden. Nein, sie „verwirrten" ihre – und andere – Gemeinden durch eine Interpretation des Evangeliums, gegen die theologisch, „leider", nicht anzukommen war. Aber was sollte werden? Dieses Predigen konnte die Gemeinden ja immerhin einmal zu erwägen verleiten, ob denn die ach so „natürliche" und damals noch fast unbestrittene Gleichsetzung von Bürgerlichkeit und Christlichkeit am Ende, vielleicht, unter Umständen, womöglich doch nicht so ganz selbstverständlich ...? Keinesfalls durfte ein weiteres Umsichgreifen solcher Erwägungen in den Gemeinden länger geduldet werden. Nun, den Pfarrern solches Reden zu verbieten – es gab da Möglichkeiten. Sie waren der vielfältigsten Art.

Man konnte die Predigten solcher Pfarrer beanstanden und tat es. Erreichte man damit auch wenig, so doch wenigstens, in einigen Fällen soviel, daß einige Pfarrer vorsichtiger wurden. Bei den *Gemeinden* aber erreichte man damit gar nichts. Sie ließen sich dadurch gegen ihre Pfarrer nicht einnehmen. So mußte man es mit übler Nachrede versuchen. Vielleicht konnte man etwa glaubhaft machen, daß ein solcher Pfarrer silberne Löffel gestohlen oder irgendwo einen ihm nicht gehörenden Mantel habe mitgehen heißen. Nichts blieb unversucht, und es kam immer näher und näher die Zeit der Reichstagswahlen, von denen schon auf dem Fünften Kongreß der religiösen Sozialisten im August des Jahres 1930 die Rede gewesen war. Was auf diesem Kongreß beschlossen worden war, hatte, wie sich denken läßt, die politische Aktivität auch der Pfarrer, die religiöse Sozialisten waren, sehr gesteigert. Auch in Thüringen.

So kam die Thüringer Kirchenleitung auf den großartigen Gedanken, den Pfarrern jede politische Betätigung in der Öffentlichkeit ganz einfach zu verbieten. Das geschah – am 5. August war der Fünfte Kongreß zuendegegangen – am 20. August 1930. Die Verfügung war vom Thüringer Pfarrerverein angeregt worden. Sie trug die Unterschrift des damaligen Landesoberpfarrers – Landesbischöfe gab es damals noch nicht – D. Reichardt und war voll beweglicher Vermahnungen zur Einigkeit, die vom alten Attinghausen aus „Wilhelm Tell" hätten sein können. Sachlich gab sie der

kirchlich-institutionellen Notwendigkeit der Einheit dadurch kirchengesetzlichen Ausdruck, daß sie die Uneinigkeit schlicht ver-[51]bot, um dieselbe wenigstens in der Öffentlichkeit nicht kenntlich werden zu lassen. Verboten war damit das Auftreten von Pfarrern als Redner in politischen Versammlungen, genauer: in Versammlungen politischer Parteien. Das Verbot war außerordentlich leicht umgehbar. (Sollte, mußte es das sein – im Blick auf andere Pfarrer als die religiösen Sozialisten?) Man brauchte ja nicht in Versammlungen politischer Parteien zu sprechen. Man konnte es auch in Versammlungen des „Stahlhelms" tun oder auf „Deutschen Abenden" mit anschließendem Tanz ... Auch für die religiösen Sozialisten waren Ausweichmöglichkeiten zu finden, sogar honorigere. Trotzdem protestierte der Vorstand ihres Thüringer Landesverbandes. Sein Schreiben wurde ebenso der Presse übergeben, wie die Verbotsverfügung in der Tagespresse veröffentlicht worden war: *„Der Landeskirchenrat hat in einer Verfügung vom 20. August 1930 (A 239/20.8.) die Pfarrer darauf aufmerksam gemacht, daß sie sich aller öffentlichen politischen Parteitätigkeit zu ‚enthalten' haben. Er fügt hinzu. ‚Daher ordnen wir an, daß die angegebenen Richtlinien des Landeskirchentages von allen Pfarrern unserer Kirche unbedingt befolgt werden.' Wir nehmen an, daß diese Verfügung einen seelsorgerlichen Rat darstellt. Sollte sie mehr sein wollen, so würde sie gegen Art. 118 der Reichsverfassung verstoßen und damit ungültig sein. Bei aller Würdigung der Gründe, die dem Erlaß zugrunde liegen, kann ein Teil der uns nahestehenden Pfarrer dem Rat nicht Folge leisten. Es wird dem Landeskirchenrat bekannt sein, daß schon seit Monaten Pfarrer unserer Landeskirche in zahlreichen Versammlungen für eine Partei eintreten, die den Sturz der Reichsverfassung erstrebt, ohne vom Landeskirchenrat daran gehindert worden zu sein. Der Erlaß des Landeskirchenrates erschien erst, nachdem einer unserer Freunde in Eisenberg in einer politischen Versammlung gesprochen hatte. Es wird unmöglich sein, in der Öffentlichkeit den Eindruck zu verwischen, daß zwischen diesen Vorgängen ein ursächlicher Zusammenhang besteht. Eine ganze Reihe unserer Freunde aus dem Pfarrerstand sind schon Verpflichtungen für Wahlvorträge eingegangen. Würden sie diese jetzt zurückziehen, so müßte in der Öffentlichkeit der Eindruck entstehen, daß man als Pfarrer wohl gegen, aber nicht für die Verfassung reden kann. Man weiß außerdem, in welchem Maße auf den Kanzeln mehr oder weniger offen politische Beeinflussung geübt wird. Die Freigabe der St. Georgenkirche in Eisenach für die kirchliche Feier des organisierten Verfassungsbruchs ist unter ausdrücklicher Befürwortung durch den Landeskirchenrat erfolgt. Dieser Vorgang nimmt uns die letzte Möglichkeit, an die Durchführbarkeit der genannten Ordnung zu glauben. Wie stellt sich zum Beispiel der Landeskirchenrat die Durchführung der vom Kirchentag in Nürnberg 1930 erlassenen Kundgebung zur Arbeitslosenfrage vor, wenn uns jede Möglichkeit genommen wird, gegen diejenigen Parteien offen zu reden, die jede Hilfe für die Arbeitslosen offen und nachweislich sabotieren? Die bisherige Haltung der Kirche hat in weitesten Kreisen ein schweres Mißtrauen angehäuft, das durch Passivität nicht überwunden werden kann. Die Verantwortung für Leben und Auftrag der Kirche zwingt Pfar-*[52]*rer, auch in politischen Versammlungen das zu sagen, was nun einmal das Evangelium zu den sozialen Fragen unserer Zeit zu sagen hat. Der Bund religiöser Sozialisten kann die ihm nahestehenden Pfarrer nur bitten, auf diesem Wege weiterzugehen. Der Bund religiöser Sozialisten – Landesverband Thüringen – Der Vorstand – i. A. Emil Fuchs – Karl Kleinschmidt – Carla Nordbeck"*.

Diesem Schreiben lag in seiner Ausfertigung für den Landeskirchenrat der Thüringer evangelischen Kirche das folgende bei: *„Eisenach, den 25. August 1930 – Die Unterzeichneten teilen dem Landeskirchenrat mit, daß sie für die bevorstehenden Reichstagswahlen in öffentlichen Versammlungen reden werden. Die beiliegende Erklärung des Bundes religiöser Sozialisten begründet auch für sie, warum sie sich außerstande sehen, die gegebenen Zusagen rückgängig zu machen. D. Emil Fuchs, Pfarrer – Karl Kleinschmidt, Pfarrer"*.

Der Landeskirchenrat antwortete den beiden Pfarrern unter dem 27. August 1930 in zwei getrennten, aber gleichlautenden Schreiben: *„Unser Schreiben vom 20.8.1930 enthält nicht nur einen seelsorgerischen Rat, vielmehr eine dienstliche Anweisung. Daß sie als solche im Widerspruch mit Artikel 118 der Reichsverfassung stünde, kann nicht zugegeben werden. Pfarrer, die ihr zuwiderhandeln, müssen damit rechnen, wegen eines Dienstvergehens zur Rechenschaft gezogen zu werden."*

Sie „müssen" unter *bestimmten*, brauchen aber nicht unter *allen* Umständen damit zu rechnen – sollte das wohl heißen. Und so kam es denn auch. Zuvor ist noch zu bemerken, daß am selben Tage (27.

August) der Landeskirchenrat die Verbotsverfügung in der kirchlichen Korrespondenz mit der Bitte „an alle verehrlichen Schriftleitungen“ bekanntgab, sie „ganz besonders zu beachten“ und ihr „wegen ihres wichtigen Inhalts schnellste und weiteste Verbreitung“ zu verschaffen. Ebenfalls am selben Tage legte der Landeskirchenrat seine Verbotsverfügung dem Erweiterten Landeskirchenrat vor, dem außer den Mitgliedern des Landeskirchenrates auch einige Synodalmitglieder angehörten – unter anderen Emil Fuchs. Er war der einzige, der gegen die Verfügung stimmte. Mithin waren sozusagen die kirchlichen Grundlagen für ein Vorgehen gegen solche Pfarrer gegeben, die man als Gesetzesbrecher zu diffamieren gedachte. Die nationalsozialistischen Pfarrer halfen sich durch Veranstaltung von „Deutschen Abenden“ drum herum. Die Pfarrer der religiösen Sozialisten lehnten solches „Drum-Herum“ ab und sprachen auf Versammlungen sozialistischer Parteien. Noch zwei weitere Thüringer Pfarrer gesellten sich zu den beiden, die dem Landeskirchenrat schon angezeigt hatten, daß sie sein Verbot übertreten wollten. Alle vier avisierten vor jeder Übertretung diese der Kirchenbehörde mit Ort und Datum. Damit nahmen sie der Kirchenleitung die Möglichkeit, das Delikt zu übersehen und hinterher behaupten zu können, ihr sei von einem Schuldiggewordensein anderer nichts bekannt oder angezeigt worden. So *mußte* die Kirchenleitung in allen vier Fällen Ermittlungen anstellen. Sie traf dann aber doch eine Auswahl nach eigenem freien Ermessen, sie erhob nur gegen einen von den Vieren Anklage – [53] gegen den Vorsitzenden des Landesverbandes, wie von der „Überparteilichkeit“ und „politischen Neutralität“ des Landeskirchenrates zu erwarten gewesen war.

Die „Selektion“ wurde mit einem ganz besonderen Vergehen des Beklagten begründet, mit der Tatsache nämlich, daß er seine Parteilichkeit dadurch zum Ausdruck gebracht habe, daß er in einem Umzug „unmittelbar hinter der roten Fahne“ mitgegangen sei, und das noch dazu in seinem eigenen Pfarrort. Es wurde ihm zur Last gelegt, seine Amts- und Standespflichten schuldhaft verletzt, sich durch sein Verhalten im Amt und außerhalb desselben des Vertrauens, des Ansehens und der Achtung *unwürdig* erwiesen zu haben, die sein Beruf und Stand erfordern. Das alles, indem er „der ausdrücklichen Anweisung des Landeskirchenrates vom 20.8. zum Trotz und in dem Bewußtsein, dadurch sein Amt verlieren zu können“ – es folgt die Aufführung einer Reihe der von ihm gehaltenen Versammlungen, der Geschichte mit der roten Fahne und seiner Bereitschaft, sich – selbstverständlich auch das nur aus lauter Trotz – einem Nazipfarrer in öffentlicher Diskussion zu stellen.

Seine politischen Sünden waren leicht nachweisbar. Aber mit dem Nachweis anderer Vergehen in und außer dem Amt haperte es bedenklich. So langte die Fülle seiner Sünden am Ende doch nur zur Verurteilung zu zweihundert Mark Geldstrafe und den Kosten des Verfahrens. Während dieses noch lief, hob der Landeskirchentag die Verbotsanweisung des Landeskirchenrates auf. Denn eben das Verfahren machte die Sinnlosigkeit und Lächerlichkeit der Anweisung selbst dem Pfarrerverein so augenscheinlich, daß er auf Aufhebung dieser Verordnung ebenso drängte, wie er ihre Einführung einige Monate zuvor angeregt hatte. So existierte bei der Hauptverhandlung die Verordnung, gegen die der Beklagte gesündigt hatte, schon nicht mehr – bis auf das Verbot, Abzeichen zu tragen und in Umzügen mitzugehen.

Zur Verfahrensweise und zur Urteilsbegründung äußerte sich unmittelbar danach Emil Fuchs im Sonntagsblatt „Der religiöse Sozialist“ unter anderem wie folgt:

„1. Die Urteilsbegründung des Disziplinargerichtes liegt nun vor. Sie enthält zunächst die Feststellung dessen, was niemand leugnet, daß Kleinschmidt ein deutliches Verbot seiner vorgesetzten Behörde nicht beachtet hat. Er hat damit dasselbe getan, was drei andere Pfarrer der Thüringer evangelischen Kirche auch getan haben. Um diesen Tatbestand streiten wir uns nicht.

2. Aber: Erschreckend ist es, daß ein kirchliches Disziplinargericht einfach so tut, als ob die gesamten Verhandlungen des Thüringer evangelischen Kirchentages vom April dieses Jahres nicht gewesen wären. Dieses Disziplinargericht erklärt, daß das Verbot des Landeskirchenrates in jeder Weise berechtigt gewesen sei. Es wird ignoriert, daß der Landeskirchentag es eben nicht für berechtigt erklärt, sondern aufgehoben hat.

Die Tatsache kommt dadurch gar nicht zur Geltung, daß Kleinschmidt durch ein plötzliches, der gesetzlich deutlich festgelegten Lage der Kirche widerspre-[54]*chendes Verbot in eine Zwangslage*

gebracht war. Entweder mußte er diesem Verbot ungehorsam sein, oder er mußte die Bewegung, die er vertrat, unheilbar schädigen. In dieser Zwangslage hielt er seiner Sache und Überzeugung die Treue. Dafür wird er nun bestraft; dafür wird er von einer Kirche bestraft, die durch sein Verhalten zu der Klarheit gekommen ist, wie unmöglich solch ein Verbot ist. – Man läßt sich den Weg zeigen, aber man bestraft den Wegweiser. Man korrigiert die Kirchenbehörde und rettet ihre Ehre, indem man ihr vor der Öffentlichkeit ein Opfer darbringt. Wieviel wird in Kirchen von Reue und Buße geredet, wenn aber einmal eine Kirchenbehörde sich selbst korrigieren müßte, macht sie es schlimmer als die Gewalthaber und Großen dieser Erde in der Verhüllung des Fehlers. Ob das Retten der Ehre ist?

3. Ganz unmöglich sind die Ausführungen über das Verbot und die Reichsverfassung. Man mag das mit hundert Meinungen von hundert großen Juristen bekräftigen. Übrig bleibt nur, daß man die Grundlagen jedes wirklich demokratischen Lebens, jedes wirklichen Volksstaates zerstört, wenn man die Arbeit an der politischen Meinungsbildung bewertet, wie hier das Disziplinargericht sie bewertet. Für den für sein Volk mitverantwortlichen Bürger ist diese Arbeit nicht nur ‚Recht' sondern ‚Pflicht'. Und es ist schwerste, sündhafte Pflichtverletzung, wenn er sie nicht tut. Dasselbe gilt von einer Kirche, – wenn sie sich gar noch Volkskirche nennt. Sie ist verpflichtet, das Ringen um politische Klarheit und Sicherheit mitzutragen, und verletzt ihre ganz klare Pflicht, wenn sie behagliche Ruhe dieser Arbeit vorzieht. Wie ein Disziplinargericht es wagen kann, alle diese Gedanken seiner Urteilsbegründung zugrundezulegen, nachdem sie vom Landeskirchentag selbst ganz klar und deutlich abgelehnt sind, ist rätselhaft. [...]

4. Zur Komik steigert sich die Urteilsbegründung da, wo man die Verurteilung über das Mitgehen in einem Umzug der SPD begründet. Hier erscheint der Satz: ‚Nach seinem eigenen Geständnis ist er etwa 150 Meter weit unmittelbar hinter der roten Fahne im Zuge mitgegangen.' [...] Dazu aber zwei ernste Fragen: Stammt diese Verurteilung der roten Fahne, diese Verachtung des Zeichens, das Millionen unserer Volksgenossen und Kirchenglieder Sinnbild ihrer höchsten Ideale ist, aus dem Geiste der evangelischen Kirche oder aus der politischen Haltung der Glieder des Dienstgerichtes? [...] Und. Wie würde ein Dienstgericht urteilen über einen Pfarrer, der [...] hinter der schwarzweiß-roten Fahne hergegangen wäre? – [...] Hat er dadurch auch das Ansehen des Pfarrstandes gefährdet?

5. Den Höhepunkt erreicht die Befangenheit des Dienstgerichtes in der Beurteilung der persönlichen Qualifikation und Dienstführung unseres Genossen Kleinschmidts. Zwar muß man anerkennen, daß hier nichts Beschwerendes vorliegt. – Während des ganzen Verfahrens gegen ihn schwirrten durch Thüringen immer neue Gerüchte über persönliche Verfehlungen, die man ihm schuld gab. Man hat von sehr einflußreicher Stelle aus alles aufgeboten, um etwa noch nicht bekanntes Material zu beschaffen. Kleinschmidt sollte des Pfarramtes unwürdig [55] *erklärt werden. Hier sagt das Urteil genug. Es war alles vergeblich. Es blieb bei Gerüchten, Behauptungen, für die man den Beweis nicht antreten konnte. Wer selbst die intensivsten Vorverhandlungen über diese Dinge [im erweiterten Landeskirchenrat, KK] mitgemacht hat, wird sagen müssen, daß alle diese Verdächtigungen in sich zusammengebrochen sind. Sobald es zu offener Aussprache kam, wurde sie eine Rechtfertigung Kleinschmidts und eine Niederlage seiner Gegner. Das Disziplinargericht aber nimmt einen Passus in seine Urteilsbegründung auf der gleichzeitig feststellt, daß man gegen seine Persönlichkeit und Amtsführung nichts Beschwerendes feststellen könne und dann doch Andeutungen enthält, als ob da denn doch irgendetwas vorliege. Den Höhepunkt bildet der Satz: ‚Wiederholt ist auch der Eindruck entstanden, daß er es mit der Wahrheit nicht immer ganz genau nehme, doch hat ihm in keinem Falle eine bewußte Unwahrheit einwandfrei nachgewiesen werden können.' Ist so etwas ‚richterliches Urteil' oder ‚üble Nachrede', frage ich hier das Disziplinargericht? – [...]*

6. Es ist nicht der Pfarrer Karl Kleinschmidt, der hier verurteilt wurde. Es ist der neugewählte Vorsitzende des Bundes religiöser Sozialisten in Thüringen. Der Bund religiöser Sozialisten wird auf diesen Richterspruch des Gerichts hin unserem Genossen Kleinschmidt sein Vertrauen nicht entziehen. [...]"[37]

[37] Emil Fuchs, Die Urteilsbegründung im Falle Kleinschmidt, in: RS 1931, Nr. 29, S. 125.

Die Verurteilung verfehlte ihren Zweck völlig. Das Verfahren erwies sich als eine – relativ preiswerte – Agitation für den Bund religiöser Sozialisten nicht nur in Thüringen, insofern der Bund dadurch in aller Munde kam. Auch dem – schwachen – Ansehen des Bundes in der Pfarrerschaft vermochte das Verfahren nicht zu schaden, sondern allenfalls dem der Kirchenleitung, die durch das Verfahren gezwungen wurde, das zurückzunehmen, was der Bund religiöser Sozialisten von vornherein verurteilt hatte: die politische Gängelei der Pastoren durch ihre vorgesetzte Behörde.

In Baden

Auch in Baden verlief der Versuch, die religiösen Sozialisten aus dem kirchlichen Geschehen auszuschalten, ähnlich und – ähnlich ergebnislos wie in Thüringen. Nur sah man hier, belehrt durch die Thüringer Erfahrungen, von einem generellen Verbot der politischen Betätigung von Pfarrern ab. Das Verbot hätte unter Umständen eine Verfassungsklage auslösen können. Es hätte auch solche Pfarrer politisch behindern können, die zu behindern keine Absicht bestand. Die politische Betätigung von Pfarrern war eben so unterschiedlich und gegensätzlich, daß man sie nicht unter einen Geßlerhut bringen konnte. Oder sollte man Pfarrer etwa daran hindern, gegen die atheistischen Sozialdemokraten und die gottlosen Kommunisten zu wettern? Das gehörte doch zu ihren Amtspflichten, [56] ob es nun von der Kanzel oder in einer Versammlung geschah. Es konnte ja auch beim nachweislich unpolitischen Stahlhelm geschehen oder im Militärverein, und dann war es bestimmt keine „politische Betätigung“, nein, es war mit der pflichtschuldigen politischen Neutralität des Pfarrers vollkommen vereinbar. Man stellte es also einfach in das Ermessen der Kirchenleitung zu entscheiden, was politische Betätigung ist und was nicht.

Als geradezu idealer „Ermessensfall“ erwies sich der „Fall Eckert“. Da gab es – ähnlich wie im „Fall Kleinschmidt“ – etwas ganz Besonderes. Auch Eckert hatte nicht einfach nur in politischen Versammlungen gesprochen, sondern außerdem war er zwar nicht in einem Umzug mitgegangen, aber es war seinetwegen in einer Versammlung zu einer Schlägerei gekommen, die ohne seine Anwesenheit in dieser Versammlung nicht stattgefunden hätte. Was war da geschehen?

Pfarrer Erwin Eckert aus Mannheim, Bundesvorsitzender der religiösen Sozialisten Deutschlands, hatte am 17. Dezember 1930 in Neustadt an der Hardt zu sprechen. Das trachteten die Nationalsozialisten aus verständlichen Gründen zu verhindern. Wenn nicht anders, dann durch einen Pistolenschuß, der denn auch in der Versammlung fiel. Ob er nun gezielt war oder nicht, er löste unter den Anwesenden die Unruhe und Empörung aus, die der überwachenden Polizei genügten, die Versammlung aufzulösen. Erwin Eckert hatte mit dem Schuß und dem ihm folgenden Gemenge nur soviel zu tun, daß er den Schützen vor der Empörung der Versammelten dadurch zu schützen versuchte, daß er sich vor ihn stellte. So ist der Vorgang dem Verfasser noch heute in Erinnerung.

Dem Kirchenpräsidenten gab der Vorfall die willkommene Gelegenheit, Pfarrer Eckert jedes weitere politische Auftreten zu verbieten und ihn, als er sich um dieses Verbot natürlich nicht kehrte, weil es den Nationalsozialisten nur allzu gut zu Paß kam, kurzerhand und tief empört seines Dienstes zu entheben – erst einmal vorläufig. Das geschah mittels einer Verfügung, die hier im vollen Wortlaut folgt: *„Evangelischer Oberkirchenrat Karlsruhe, den 6. Februar 1931 – Nr. 2461 – Eilbrief mit Zustellungsurkunde – [...] Nach § 23 des Dienstgesetzes ordne ich mit sofortiger Wirkung Ihre vorläufige Enthebung vom Amte an.*

Zu dieser Maßnahme bin ich aus folgenden Gründen gezwungen. In Ihrem Bericht vom 3. dieses Monats haben Sie erklärt, daß Sie meine Anordnung, in politischen Versammlungen als Redner nicht aufzutreten, nicht befolgen werden. Infolgedessen war ich genötigt, von Amtswegen das Dienststrafverfahren mit Beschluß vom 4. Februar 1931 Nr. 2293 gegen Sie zu eröffnen. Durch Ihr Auf treten in einer Versammlung in Kaiserslautern haben Sie Ihre in Aussicht gestellte Gehorsamsverweigerung auch verwirklicht. Außerdem fanden Sie es für notwendig, Ihren an den Evangelischen Oberkirchenrat gerichteten weiteren Bericht vom 3. Februar 1931, in welchem Sie völlig unsachliche und für die Kirchenbehörde in hohem Maße beleidigende Ausführungen machen, der Presse zur Veröffentlichung zu übergeben. [...] Da gegen Sie der dringende Verdacht [57] *eines Dienst Vergehens vorliegt, das nach seiner Beschaffenheit mit einer der in § 8 Ziffer II 2–4 des Dienstgesetzes bezeichneten Strafen zu*

ahnden ist, und bei Berücksichtigung Ihrer ganzen Persönlichkeit und der angeführten letzten Vorkommnisse mit Sicherheit angenommen werden muß, daß Sie auch noch weiterhin ein Verhalten an den Tag legen werden, das geeignet ist, das Wohl der Kirche zu schädigen, so mußte ich Sie nach § 23 des Dienstgesetzes vorläufig Ihres Amtes entheben. Ich erwarte, daß Sie ohne Schwierigkeiten den Dienst an den von mir mit der Verwaltung der Pfarrei betrauten Vikar Karle in Mannheim abgeben, und untersage Ihnen das Betreten der dienstlichen Räume und der Kirche zu jeglicher Vornahme von Amtshandlungen. Sollten Sie dieser Anordnung nicht nachkommen, so werde ich auch davon nicht abstehen, gegen Sie strafgerichtlich vorzugehen. Der Kirchenpräsident – gez. D. Wurth".[38]

Diese im rüdesten Tone verfügte Amtsenthebung mit gleichzeitiger Einleitung eines Dienststrafverfahrens mit dem Ziele der Amtsenthebung war, wie die Kirchenleitung durch ihren Pressedienst mitteilen ließ, „nicht aus kirchenpolitischen oder allgemeinpolitischen Gründen" erfolgt, sondern hatte, wie Eckert hier nun öffentlich vorgeworfen wurde, „wegen seines zügellosen, jeder Ordnung hohnsprechenden Verhaltens" erfolgen müssen. Dieses bestand nach kirchenbehördlicher Auffassung also darin, daß Eckert sich weder durch kirchliche Verbote noch durch nationalsozialistische Pistolenschüsse daran hindern ließ, den Nationalsozialismus zu bekämpfen, den er als äußerste Versuchung der Christenheit und schwere Bedrohung für das Christentum erkannt hatte. Er hielt sich für verpflichtet zu diesem Kampf, weil offenbar war, daß, was er und die Seinen erkannt hatten, die Kirchen nicht wußten oder nicht wissen wollten. Jedenfalls unterstützten sie den Nationalsozialismus offen, weil sie sich kirchliche Vorteile davon versprachen. Dem zu widersprechen und zuwiderzuhandeln sollte „zügellos" und „jeder Ordnung hohnsprechend" sein. Deswegen sollte ein Pfarrer seines Amtes entsetzt werden! Nein, nicht allein deswegen! Erwin Eckert hatte seiner Kirchenleitung unter dem 2. Februar 1931 einen Brief geschrieben und diesen in Nr. 6 des Sonntagsblattes „Der religiöse Sozialist" veröffentlicht. Darin hatte er den Kirchenpräsidenten des „willkürlichen Mißbrauchs seiner Amtsgewalt" beschuldigt, unter anderen mit folgenden Worten: *„Der Herr Präsident hat auf das Drohen der Nationalsozialisten, die eine von mir in Neustadt a. d. H. abgehaltene Versammlung der SPD nach einem vorher besprochenen Plan terrorisierten und sprengten, mir die Beteiligung an einer aus diesem Grunde wiederholten Versammlung untersagt, weil ‚es sich mit dem Ernst und der Würde des Pfarramtes nicht vereinigen' lasse, wenn der Träger dieses Amtes die ‚Ursache zu solchen wüsten, die öffentliche Ordnung in erheblichem Maße störenden* [58] *Schlägereien' sei. [...] Das Verbot des Herrn Präsidenten fällt zeitlich zusammen mit einem Sonderbefehl des Stahlhelms gegen mich, in dem der badische Gauführer des ‚Stahlhelm' folgendes bestimmt. ‚Ich ordne an, daß das Auftreten des Pfarrers Eckert verhindert wird. Geeignete Maßnahmen hierzu gehen den Stahlhelm-Obergruppenführern sofort schriftlich oder mündlich zu.'"*[39]

Nun, weder die Maßnahmen des „Stahlhelm" noch die der NSDAP oder des Evangelischen Oberkirchenrates erwiesen sich als hinreichend geeignet, das weitere Auftreten Pfarrer Eckerts gegen den Faschismus zu verhindern. Bezeichnend aber, daß sich alle drei Dienststellen darüber einig waren, was unter empfindlicher Störung der „öffentlichen Ordnung" zu verstehen war, und daß der Pfarrer nicht gegen den Nationalsozialismus sprechen durfte. Wer es dennoch tat, machte sich „der Störung der öffentlichen Ordnung" auch dann schuldig, wenn er polizeilich oder strafgerichtlich deswegen noch nicht belangt werden konnte. Aber gehörte denn der Nationalsozialismus damals bereits zur „öffentlichen Ordnung"? – Nach der Logik – und Politik – des Herrn Kirchenpräsidenten und anderer Deutschnationaler damals, 1931!, offenbar schon. Es gab ganz allgemein in den evangelischen Kirchen in Deutschland, und das nicht erst seit 1931!, eine, nur *eine* für alle Pfarrer unter Strafandrohung verbotene Grenze – *nicht* die zwischen Orthodox und Liberal oder anderen *theologischen* Lehrmeinungen, sondern allein die zwischen Rechts und Links, zwischen Bürgerlich und Sozialistisch. Der Nationalsozialismus nun wurde von ihnen allen von vornherein ganz richtig zum bürgerlichen Lager gerechnet. Darum wurde er von ihnen auch von vornherein mindestens für „nicht untragbar", in den meisten Fällen aber für „durchaus tragbar", wenn nicht sogar für eine besonders erwünschte

[38] EOK an Erwin Eckert, Abschrift des Eilbriefs mit Zustellungsurkunde vom 6. Februar 1931, in; Privatarchiv Eckert in Marburg, Ordner Februar 1931.
[39] Erwin Eckert, Ich klage den Präsidenten der badischen Landeskirche an, in; RS 1931, Nr. 6, S. 23.

Attraktion gehalten. Aber was hatte es eigentlich mit der „wüsten Schlägerei“ auf sich, an der Erwin Eckert die Schuld gehabt haben sollte? Zwar erinnert der Verfasser sich dieser Schlägerei in Neustadt an der Hardt, doch täuschen Erinnerungen oft und verändern sich im Laufe der Jahre. So hat der Verfasser nach einem ähnlichen Fall gesucht, über den unmittelbar danach von einem Augenzeugen berichtet worden ist. Er fand ihn im Sonntagsblatt „Der religiöse Sozialist“, Nr. 6 des Jahrganges 1931. Auch hier ging es um eine Reihe von Vorträgen in öffentlichen Versammlungen. Ein religiöser Sozialist hatte sie über das Thema „Christentum und Nationalsozialismus“ zu halten. Der Bericht ist geeignet klarzustellen, was es mit der Schuld von Pfarrern, die den religiösen Sozialisten angehörten, an „wüsten Schlägereien und Störungen der öffentlichen Ordnung“ auf sich hat.

„‚Positiv-christliche Schlägerei‘

[...] Pfarrer Kleinschmidt hat in Bayern eine Reihe von Vorträgen über den Nationalsozialismus und seine Beziehungen zum Christentum gehalten, in denen er [59] *– fernab von aller Tagespolitik – den psychologischen Ursachen der nationalsozialistischen Bewegung nachforschte und sie in einer Seelenhaltung zu finden glaubte, die nach seiner Ansicht in klarem Widerspruch zum evangelischem Christentum steht. [...] Kleinschmidt hatte in Ansbach, Altdorf Wendelstein und Feucht zu sprechen. Die Ansbacher Versammlung, die wegen Überfüllung schon eine Viertelstunde vor Beginn polizeilich geschlossen werden mußte, verlief in mustergültiger Ordnung. Ebenso die des nächsten Tages in Altdorf obgleich hier die Nationalsozialisten, die in der Versammlung nicht den Mund aufzumachen wagten, nach Schluß eine Schlägerei zu provozieren versuchten. Der Besonnenheit des Reichsbanners und der überwiegenden Mehrzahl der Versammlungsbesucher, die sofort ruhig nach Haus gingen, gelang es, diese Schlägerei auf ein paar Unentwegte und Betrunkene zu lokalisieren. Für die beiden nächsten Versammlungen in Wendelstein und Feucht waren von Nürnberg aus systematische Störungsaktionen organisiert worden. Die Reichsbannerleitung Nürnberg bekam rechtzeitig Nachricht, daß ein SA-Trupp von etwa 70 Mann nach Wendelstein marschiert sei, um die [.1 Versammlung zu sprengen. Mit großer Umsicht [...] eingeleitete Gegenmaßnahmen verhüteten das Eindringen der Nationalsozialisten in den Versammlungsraum und damit eine schwere Schlägerei, die in dem zum Bersten gefüllten Saal sicherlich die furchtbarsten Folgen gezeitigt hätte. – Die Nationalsozialisten randalierten noch eine Weile vor dem Versammlungslokal, um dann nach Feucht abzumarschieren, wo Kleinschmidt am Abend reden sollte. Auch hier war [...]für umfassende Schutzmaßnahmen gesorgt. Die Nationalsozialisten besetzten, da der Eingang in das Versammlungslokal durch das Reichsbanner abgeriegelt war, ein schräg gegenüberliegendes Lokal, von wo aus sie durch maßlos aufreizende Sprechchöre, Lieder und Zurufe das Reichsbanner aus seiner besonnenen Ruhe zu bringen versuchten. Glücklicherweise völlig erfolglos. Etwa um 6 Uhr [nachmittags, KK] – die Versammlung sollte um 8 Uhr beginnen – rückte von Nürnberg eine durch die Nationalsozialisten angeforderte Verstärkung von etwa 150 Mann an. Der vier Mann starke Gendarmerieposten ließ diesen Trupp ruhig die Brücke passieren, die die beiden Lokale voneinander trennte und vor dem Versammlungslokal in Gruppenkolonne aufmarschieren, ohne auch nur den Versuch zu machen, das zu verhindern. Die Reichsbannerleitung ließ sofort, nichts Gutes ahnend, die Deckung des Lokaleingangs verstärken – da stürmten die 150 Nationalsozialisten unter Wüstem Gebrüll den Lokaleingang. Es entstand eine wilde Schlägerei. – Nach etwa drei bis fünf Minuten erbitterten Kampfes gelang es dem zahlenmäßig stark unterlegenen Reichsbanner [...], die Nationalsozialisten auf ihr Lokal zurückzuwerfen. Es war keinem einzigen Nationalsozialisten gelungen, in das Lokal einzudringen. Das Reichsbanner zählte acht Verletzte, darunter zwei schwer Verletzte; wieviel auf der Gegenseite verletzt sind, konnte noch nicht festgestellt werden Es war ein fürchterlicher Anblick – diese wild aufeinander losschlagenden Menschen – und das Stöhnen der Verwundeten schnitt in die Seele. Und* [60] *doch war unendlich viel Schlimmeres verhindert. Es ist nicht auszudenken, welches Blutbad die Nationalsozialisten angerichtet hätten, wenn es ihnen gelungen wäre, in das Lokal einzudringen. Der Saal faßt etwa 200 Personen. Die Nationalsozialisten boten etwa 220 Mann auf um die Versammlung zu sprengen. Das Reichsbanner war genötigt, ebenfalls zirka 200 Mann zum Schutze des Lebens der Versammlungsbesucher heranzuziehen. Eine knappe Stunde nach Beendigung der Straßenschlacht erschienen etwa 60 Mann Landespolizei mit Karabinern und Maschinenpistolen, um für Ordnung zu sorgen, als alles schon in Ordnung war, und schließlich erschien der Bezirksamtmann und verbot die Versammlung, die gerade beginnen sollte.*

Es ist zum Lachen, dieses Aufgebot von 500 Mann wegen einer Versammlung von knapp 200! – Ach, es ist gar nicht zum Lachen, denn im Krankenhause, da liegen die Verletzten und stöhnen, und wissen nicht, ob sie nicht ihr Leben lang Krüppel bleiben.

Wir stellen diesen Tatbestand hier ausdrücklich wenige Stunden nach dem Vorfallfest, weil wir vermuten, daß man diesen vom Zaune gebrochenen schweren Landfriedensbruch der Nationalsozialisten zur Hetze gegen die religiösen Sozialisten auszunutzen versuchen wird. Wir stellen fest, daß kein einziger der etwa 220 Nationalsozialisten, die sich an der Aktion gegen die Kleinschmidtschen Versammlungen beteiligt haben, auch nur ein Wort von dem gehört hat, was Kleinschmidt seinen Freunden und Feinden gesagt hat bzw. sagen wollte. Wir stellen das deswegen fest, weil man wahrscheinlich behaupten wird, Kleinschmidt habe durch ‚Hetzreden' das Vorgehen der Nationalsozialisten provoziert.

Wir stellen weiter fest, daß in Kleinschmidts Vorträgen kein Wort enthalten gewesen ist, das aus dem Rahmen sachlich-wissenschaftlicher, von ernstem Bemühen um psychologisches Verständnis für den Gegner getragener Behandlung des ihm gestellten Themas ‚Faschismus und Christentum' herausgefallen wäre. Wir sind gespannt, wie sich die nationalsozialistische Presse herauslügen wird! – Und wir sind vor allem gespannt, ob sich auch jetzt wieder Pfarrer finden werden, die vom ‚Gottessegen' des Nationalsozialismus zu phantasieren wagen!

Es ist wirklich allerhöchste Zeit, daß sich die Kirchen zu klarer Entscheidung aufraffen! – Eine Kirche, die den Mut nicht aufbringt, einen klaren Trennungsstrich zu ziehen zwischen sich und diesem Bandenunwesen, macht sich mitschuldig am Blute jedes durch diese Amokläufer verletzten oder getöteten Volksgenossen. – Eine Kirche, die aus ängstlicher Rücksicht auf politisch einflußreiche oder-finanzgewaltige Kirchenglieder Unrecht nicht mehr Unrecht zu nennen wagt, hat das Recht verwirkt, sich Kirche Christi nennen zu dürfen. Toby"[40]

Nicht wegen des heutigen Seltenheitswertes solcher Berichte haben wir diesen Artikel so ausführlich nachgedruckt, sondern darum, weil er deutlicher, als jede [61] nachträgliche Analyse es Vermag, dokumentiert, daß die religiösen Sozialisten im Kampf gegen den Faschismus zwar durchaus nicht *allein* waren, aber doch *kirchlich* allein standen. Ja sie hatten sogar die Kirchenleitungen und die „kirchlichen Kreise" gegen sich, obwohl sie selbst ihren Kampf als christlich motiviert und kirchlich notwendig verstanden.

Ferner läßt dieser Bericht erkennen, in welch hohem Grade die religiösen Sozialisten und andere antifaschistische Sprecher an jenen rüden Tumulten „schuld" waren. Diese waren ja nun eindeutig organisiert, und zwar gerade zu dem Zweck, das Auftreten religiöser Sozialisten zu verhindern. Offensichtlich konnte nur völlige Widerstandslosigkeit gegen den Faschismus diejenige „öffentliche Ordnung" begründen, nach der sich die „Windmacher" im Reich und in der Kirche „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte" sehnten. Dann brauchten sie nicht mehr so zu tun als ob, nicht mehr demokratisch und nicht mehr sozial, sondern sie konnten mit dem ganzen „modernen Unsinn" ein Ende machen, auf daß endlich wieder Ordre pariert werde im *Staat* und in der *Kirche*.

Das wünschte der deutschnationale Kirchenpräsident von Baden möglichst sofort zu erreichen. Und damit sind wir wieder beim „Fall Eckert" und wissen genau, worin Eckerts Schuld an der Prügelei in Neustadt an der Hardt bestand. Eckerts vorläufige Dienstenthebung war mit der Einleitung eines Dienststrafverfahrens verbunden. Er antwortete mit einer Klage vor dem kirchlichen Verwaltungsgericht. Darin stellte er den Antrag, die Verfassungs- und Kirchenrechtswidrigkeit der kirchlicherseits gegen ihn erlassenen Verbote politischer Betätigung festzustellen und damit auch die anderen kirchenregimentlichen Verfügungen aufzuheben, die gegen ihn aufgrund seiner Übertretungen dieser Verbote ergangen waren.

Das aber *verweigerte* das kirchliche Verwaltungsgericht. Trotz des im Falle Kleinschmidt ergangenen Rechtsgutachtens des Heidelberger Staatsrechtslehrers Professor Dr. Gustav Radbruch trat es der Auffassung der Kirchenleitung bei, sie könne mit Eckert verfahren, wie es ihr behebe.

[40] Toby, „Positiv-christliche" Schlägerei der Nationalsozialisten, in: RS 1931, Nr. 6, S. 25.

Das Verwaltungsgericht tat noch ein Übriges. Es stellte der Kirchenleitung ein Vorstrafenregister des Klägers Erwin Eckert zur Verfügung. Daraus ergab sich: Eckert war zu einer Geldstrafe von 50 Mark kirchlich verurteilt worden, weil er sich im „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes" gegen die Wahl Hindenburgs zum Reichspräsidenten geäußert hatte; Eckert hatte das „stärkste Mißfallen" seiner Kirchenleitung, das diese ihm nun aussprach, dadurch erregt, daß er für die Fürstenenteignung war, 1926; wegen eines Artikels „Was wollen die religiösen Sozialisten" erneut „stärkstes Mißfallen", 1929; Eckert war 1930 „verwarnt" worden wegen seiner Stellungnahme zu den „gottlosen Religionsverfolgungen in Rußland", als ob er daran teilgenommen hätte; Eckert hatte einen Verweis erhalten wegen Veröffentlichung der Karikatur eines Nazipfarrers, die der Kirchenleitung ebensowenig gefiel wie der NSDAP – diesen Verweis hafte er übrigens erst am 3. Januar 1931 einstecken müssen.

So „diffamiert" und sozusagen gefesselt durch das Verwaltungsgericht glaub-[62]te man Eckert getrost dem Dienstgericht überstellen zu können. Überdies hafte Oberkirchenrat Friedrich beruhigenderweise durch die Dekanate der Landeskirche feststellen lassen, daß kirchliche Mehrheiten in allen Dekanaten vorhanden seien, welche ein strenges Vorgehen gegen Eckert billigen würden. In Eckerts eigener Gemeinde hafte es Herr Friedrich allerdings mit völlig negativem Erfolge versuchen lassen, eine solche Feststellung zu erzielen.

Indes kam der Landeskirche noch etwas dazwischen. Ein offenbar gebildeter und kenntnisreicher Jurist aus München schrieb dem Evangelischen Oberkirchenrat einen Brief – einen Brief, wie der Oberkirchenrat deren schon vorher von Tausenden von Kirchengliedern bekommen hafte, aber die waren „kleine Leute" gewesen. In dem Brief hieß es, eine weitere Verfolgung Eckerts durch die Kirchenleitung werde es dem Absender und seiner Familie unmöglich machen, einer solchen Kirche weiterhin anzugehören. Derlei Briefe pflegt man kirchlicherseits nicht zu beantworten. In diesem Falle jedoch schien die Kirchenleitung ein besonders schlechtes Gewissen zu haben; jedenfalls wurde *dieses* Schreiben von dem Kirchenpräsidenten i. A., Friedrich, unter dem 14. Februar 1931 prompt und wie folgt beantwortet: *„Über das gegen Pfarrer Eckert eingeleitete Dienststrafverfahren sind Sie offensichtlich [d. h. durch den Karlsruher Rechtsanwalt, Freund und Verteidiger von Eckert, Dr. Dietz, KK] falsch unterrichtet. Die Evangelische Landeskirche Badens wird niemals gegen einen Pfarrer ein Dienststrafverfahren einleiten wegen seiner politischen Gesinnung. Die Pfarrer unserer Landeskirche können einer politischen Partei angehören, welcher sie wollen, es seien denn Parteien, die programmäßig gegenchristlich und gegenkirchlich sind. Im vorliegenden Fall bin ich gegen Pfarrer Eckert nicht vorgegangen, weil er Sozialdemokrat ist, denn sonst hätte ich das ja schon längst tun müssen, sondern weil er als politischer Redner in einer Art und Weise aufgetreten ist, die in weiten Kreisen des Kirchenvolkes Anstoß und Ärgernis erregt hat, „[weshalb denn auch über 100.000 Badener evangelische Christen ihr Votum gegen ein Verfahren gegen Pfarrer Eckert schriftlich abgegeben haben, KK] „und ich ihm deshalb, als er alle meine Mahnungen in den Wind schlug, schließlich ein Redeverbot auferlegen mußte, das er dann nicht befolgt hat. Ich würde in gleicher Weise gegen jeden Pfarrer vorgehen, der etwa als Angehöriger einer Rechtspartei sich politisch betätigte in einer Art, wie sie mit dem Pfarramt nicht zu vereinigen ist. Das Verfahren gegen Pfarrer Eckert dürfte demnach durchaus in der Linie liegen, die Sie beobachtet wünschen und die dahin führt, die Kirche nicht zum Tummelplatz staatlich-politischer Auseinandersetzungen werden zu lassen. Bei dieser Sachlage muß ich es durchaus Ihrer gewissensmäßigen Prüfung anheimgeben, ob Sie aus der Kirche austreten wollen oder nicht. Der Kirchenpräsident – i. A. Friedrich."*[41]

[63] Die in diesem Brief gegebene Schilderung des „Sachverhaltes" entsprach den Tatsachen durchaus nicht. Hingegen ist es eine Tatsache, daß der Oberkirchenrat Friedrich zu der Zeit, als er diesen Brief im Auftrage des Kirchenpräsidenten zeichnete, schon eingetragenes Mitglied der NSDAP war. Das blieb als nicht zur Sache gehörig in diesem Schreiben selbstverständlich unerwähnt.

Das längst eingeleitete Dienststrafverfahren gegen Eckert wurde nun erst recht durchgeführt. Es nahm zwei Tage, den 13. und 14. Juni 1931, in Anspruch. Und es endete *nicht* mit der Amtsenthebung

[41] EOK Baden, Nr. 2739, Das Verhalten des Pfarrers Eckert betreffend, Oberkirchenrat Friedrich an Eugen Kirchbauer, München vom 14. Februar 1931, in: Kopie in Privatarchiv Eckert in Marburg, Ordner Februar 1931.

Eckerts. Das Kirchengericht verurteilte ihn freilich zu den Kosten des Verfahrens und der Rückstufung seines Dienstalters um sechs Jahre.

Damit war die vorverfügte vorläufige Amtsenthebung nicht nur aufgehoben, sondern auch darüber hinaus für ungerechtfertigt erklärt. Erwin Eckert war, wenn auch recht kostspielig, wieder in sein Amt eingesetzt. Nicht stattgegeben war der dringenden Bitte des Anklagevertreters, Mitgliedes der NSDAP und Oberkirchenrates Friedrich an das Dienstgericht: „*Lösen Sie die Beziehungen zwischen Pfarrer Eckert und uns*!“ *Das* hat das Dienstgericht *nicht* getan; das hat Pfarrer Erwin Eckert später selbst getan; davon wird noch die Rede sein.

Vorerst freuten sich die Mannheimer, daß sie „ihren“ Pfarrer Eckert wieder harten. Ihre Freude war die Freude auch des ganzen Bundes der religiösen Sozialisten Deutschlands, die seinen Sieg als ihren Sieg ebenso empfanden, wie Eckert in dem Ausgang des Verfahrens einen Sieg des Bundes in seiner Landeskirche sah.

Erwin Eckert informierte seine Freunde und Genossen über seine Verurteilung – die tatsächlich ein Freispruch war – durch einen Brief im Sonntagsblatt „Der religiöse Sozialist“: *„Liebe Freunde! Ein Vorpostengefecht aus dem Kampf um die Erreichung unserer Ziele ist zu Ende. Wir haben das Recht und die Notwendigkeit der religiös-sozialistischen Bewegung gegen die kirchliche Reaktion verteidigt, einen Angriff abgeschlagen, der zu ihrer Ausschaltung und Vernichtung führen sollte. Selbst die aus der bürgerlichen Mentalität bestimmten Richter konnten sich, wenigstens zum Teil, nicht der Wichtigkeit und dem inneren Zwang unseres Wollens entziehen. Der konkrete Anlaß zu dem schweren Zusammenstoß zwischen uns und den Machthabern einer vergehenden Periode kirchlichen Lebens war unser politischer und weltanschaulicher Kampf gegen den Faschismus, gegen die widerchristliche Verzerrung des militärischen Nationalismus. Wir werden diesen Kampf auch weiterhin unerschrocken führen und zu jedem Opfer bereit sein. Wir müssen ihn führen um unseres Volkes, um des Evangeliums und um der Zukunft der Kirche willen. Viele von den Freunden und Genossen haben in diesen Monaten der Spannung und Entscheidung mir durch ihre Anhänglichkeit und innere Verbundenheit geholfen, die Gehässigkeit und Hinterhältigkeit Unserer Gegner zu vergessen. Ich danke euch dafür, Genossen und Freunde! Wir wollen auch weiterhin fest zusammenstehen, unerschütterlich und freu in allem* [64] *Schweren*, *was uns noch auf dem Wege zu unseren Zielen beschieden sein wird*. *Pfarrer Eckert“*.[42]

Der Kampf, in dem ein Vorpostengefecht zuende gegangen war, galt nicht mehr nur der Erreichung religiös-sozialistischer Ziele. Er war ein Kampf auch um die Einheit der sozialistischen Arbeiterbewegung in ihrem Kampf gegen den Faschismus. Und in diesem Kampf wurde der Bund religiöser Sozialisten von einem Vorfall betroffen, der ihn ums Leben zu bringen drohte.

Stadtpfarrer Erwin Eckert, Vorsitzender des Bundes religiöser Sozialisten in Deutschland, wurde am 11. Dezember 1931 durch Spruch des Dienstgerichtes der badischen Landeskirche seines Pfarramtes und seiner Amtsbezeichnung für verlustig erklärt, dazu seines Einkommens, seines Anspruches auf Ruhegehalt und seines Rechtes auf Vornahme von Amtshandlungen. Er wurde also mit der härtesten Strafe belegt, die kirchenrechtlich überhaupt möglich ist.

Das geschah mit einer einzigen Begründung: Pfarrer Eckert war in Konsequenz seiner politischen Überzeugung und Haltung Mitglied der Kommunistischen Partei Deutschlands geworden, nachdem die Sozialdemokratische Partei Deutschlands ihn wegen seiner Opposition gegen den Kurs ihrer Parteileitung ausgeschlossen hatte.

Bei seinem Eintritt in die Kommunistische Partei – den Erwin Eckert übrigens im Beisein Walter Ulbrichts erklärte – waren ihm sein Amt und seine christliche Überzeugung betreffend keinerlei Bedingungen gestellt oder Vorbehalte gemacht worden. Darüber informierte das Zentralkomitee der KPD durch seinen Sekretär Ernst Schneller unter dem 15. Oktober 1931 die Bruderschaft sozialistischer Theologen auf deren Anfrage. *„Werte Genossen! Auf Ihr Schreiben vom 12. Oktober und auf Grund unserer Unterredung am gleichen Tage teile ich Ihnen folgendes mit. Beim Übertritt des*

[42] Erwin Eckert, Liebe Freunde, in: RS 1931, Nr. 25, S. 108.

Genossen Eckert zur kommunistischen Partei sind ihm wegen seiner Zugehörigkeit zur Kirche und wegen seiner Tätigkeit als Pfarrer keinerlei Bedingungen gestellt worden.

Die Aufnahme des Genossen Eckert ist für uns keine Frage der Opportunität, sie erfolgte in voller Übereinstimmung mit unseren Grundsätzen. Genosse Eckert ist zu uns als revolutionärer Marxist gekommen. Wir haben diesen Übertritt freudig begrüßt.

Daß gerade in Ihrem Kreise in Verbindung mit diesem Übertritt des Genossen Eckert die Stellung des Kommunismus zu Religion und Kirche besonders interessiert, ist für uns verständlich. Wir sind gern bereit, darüber mit Ihnen in Erörterungen einzutreten. Ich schreibe Ihnen diesen Brief in Übereinstimmung mit dem Sekretariat des Zentralkomitees der KPD. Mit kommunistischem Gruß gez. Ernst Schneller".[43]

[65] Was die Kirchenleitung betrifft, so war sie *nicht* zu Erörterungen über diese Frage mit ihrem Pfarrer bereit, auch nicht mit irgend jemandem sonst. Sie schloß Erwin Eckert ohne weiteres aus dem Kirchendienst mit der Begründung aus, *„daß es mit dem Amt eines im aktiven Dienst der Kirche stehenden Geistlichen nicht vereinbar ist, als agitatorisch tätiges Mitglied einer politischen Partei anzugehören, die derzeitig jeglicher Art von Religiosität, vor allem aber dem Christentum und den es vertretenden Kirchen, den schärfsten Kampf angesagt hat."*[44]

Die Bruderschaft sozialistischer Theologen nahm zur Amtsenthebung Eckerts in drei Besprechungen Stellung. Bei der dritten, in Eisenach, erklärte sie: *„[...] Die Bruderschaft bedauert es auf das Tiefste, daß durch den Schritt des badischen Kirchenpräsidenten vorschnell die Lösung einer Frage erstrebt wird, die [...] das ganze evangelische Deutschland angeht und zu der entscheidend und abschließend erst Stellung genommen werden kann, wenn eine Klärung der gegenwärtigen Lage und eine gründliche Durchdenkung all der Probleme erfolgt ist, die in der Fragestellung: Religion und Kommunismus, Kirche und KPD enthalten liegen."*[45]

In gleicher Sache wandte sich die Bruderschaft sozialistischer Theologen am 1. Dezember 1931 an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß zu Händen seines Präsidenten D. Dr. Kapler. *„1. Es möchte der DEKA als das geschäftsführende und vollziehende Organ des Kirchenbundes in Berücksichtigung der von uns dargelegten Gründe die badische Kirchenregierung zur Aussetzung des Verfahrens gegen Stadtpfarrer Eckert veranlassen. 2. Es möchte in Bezug auf die Frage, ob ein kommunistisch eingestellter Pfarrer Träger eines kirchlichen Amtes sein kann, der Rechtsausschuß als der zuständige Unterausschuß des Kirchenausschusses zusammentreten. 3. Es möchte der DEKA uns [der Bruderschaft, KK] eine schriftliche Mitteilung zugehen lassen, wie angesichts der Vorgänge in Baden der bisher proklamierte Grundsatz von der Überparteilichkeit der Kirchen des evangelischen Deutschland zu verstehen ist."*[46]

Es versteht sich, daß der Herr Präsident D. Dr. Kapler keine Veranlassung fand, diesen Brief zu beantworten.

Innerhalb der Bruderschaft sozialistischer Theologen und des Bundes religiöser Sozialisten Deutschlands fand *sich niemand*, der Erwin Eckert das Recht zu seiner politischen Entscheidung etwa abgesprochen oder kein Verständnis dafür aufgebracht hätte.

Schwierigkeiten tauchten erst auf, als Erwin Eckert auf seinen definitiven Ausschluß aus Gemeinde und Amt hin auch aus der Kirche austrat. Er begründe-[66]te seinen Austritt damit, daß er einer Kirche, der er als Pfarrer nicht mehr dienen dürfe, auch nicht angehören könne, umso weniger als durch diese Entscheidung die Kommunisten, denen er sich verbunden fühle, aus der Kirche ausgeschlossen seien.

Heinrich Dietrich, Vorsitzender des Landesverbandes Baden der religiösen Sozialisten, schrieb damals an Eckert einen Brief, um ihn über die Lage im Landesverband Baden zu informieren. Das vom

[43] Ernst Schneller an die Bruderschaft sozialistischer Theologen vom 15. Oktober 1931, zit. nach: ZRS 1932, S. 17 f.
[44] Veröffentlichung durch den evangelischen Pressedienst, zit. nach: Dokumente zum Fall Eckert, in: ZRS 1932, Heft 1, S. 18.
[45] Zit. nach: ZRS 1932, S. 18.
[46] Zit. nach: ZRS 1932, S. 19 f.

Thema her Wichtige in diesem Brief lautet: *„Lieber Eckert! [...] Schwere Wochen liegen hinter mir. Du konntest es nicht mehr erleben, welchen Aufruhr Dein Übertritt zur KPD in unseren Reihen ausgelöst hat. Die bürgerliche Presse brachte darüber eine kurze Notiz, für die badische kirchenpolitische Presse ist es eine angenehme Auffrischung ihres erschlafften Lebensgeistes, für den Bund aber waren die letzten Wochen ein Kampf auf Leben und Tod. Es schien, als ob ein Teil des Bundes die Flinte ins Korn wirft, der andere gegen Dich rebelliert und der dritte und der kleinste Dich versteht und trägt. Die einen haben sofort unsere Zeitung abbestellt oder ihre Ämter im Bund niedergelegt und damit alle Beziehungen zu uns abgebrochen. [...] Wir hatten in ganz Baden Bezirksversammlungen, die zum Teil gut besucht waren. [...] Je nach der geographischen und soziologischen Lage war die Stimmung verschieden. Vielleicht kann ich sie auf folgenden Nenner bringen: Weder als Mitglied noch als Leser haben wir durch Deinen Übertritt zur KPD auch nur einen Mann gewonnen. Also zahlenmäßig brachte uns Dein Übertritt nur Verluste. Nur in Mannheim sind Dir einige unserer Freunde zur KPD gefolgt. Ich habe aber überall bei einzelnen Menschen für Deinen Schritt Sympathie feststellen können. [...] Die zukünftige Entwicklung unseres Bundes ist sehr problematisch. [...] In unserem Programm, das Du selbst geschrieben hast, steht als unsere wesentliche Aufgabe, innerhalb der Kirche für die Kirche zu kämpfen. [...] Den Einzelnen können wir als Mitglied unseres Bundes ertragen, auch wenn er außerhalb der Kirche steht. Wer aber Propaganda für den Kirchenaustritt machen will, muß unseren Bund verlassen ...“*[47]

Soweit der Landesverbandsvorsitzende. Auf seine Ausführungen bezieht sich unser folgendes Dokument. Die Lage, in der sich der Bundesvorstand durch den Schritt Eckerts gebracht sah, findet erregenden und bewegenden Ausdruck in einem Brief, den Emil Fuchs, Mitglied der Bundesleitung, ihm am 18. November 1931 von Kiel aus schrieb. Wir geben ihn hier wieder, soweit er die Sache betrifft. *„Neben den großen politischen Fragen, um die man ja fast verzweifeln kann im heutigen Deutschland, steht mir im Mittelpunkt die Frage unseres Bundes. Du hast ja Dietrichs Denkschrift bekommen. Er legt Dir die Lage wohl ganz richtig dar. Wünsch und ich, auch Ragaz würden es für ein furchtbares Versagen* [67] *des Bundes halten, wenn er nicht imstande wäre, die Tür zum Kommunismus, die Du aufgerissen hast, für uns offen zu halten. Wir sind uns völlig klar, daß das schwer sein wird, denn Du wirst ja gerade nicht gnädig mit der SPD fahren, wenn Du Deine öffentliche Aktion in Deutschland beginnst. – Schwieriger wird die Frage Deiner Stellung zur Kirche. Hier müssen wir uns klar sein, daß innerhalb derselben Kirche vom Bund aus nur eine Politik getrieben werden kann. Das hindert nicht, daß aus der Kirche Ausgetretener bei uns sind. Aber die, die zur Kirche Stellung nehmen, müssen sich klar sein, ob sie die Zerstörung oder die Eroberung dieser Kirche wollen. Ich meine fast, unsere alte Parole könnte nur gewinnen, wenn sie auch vom Kommunismus her ausgegeben würde. Jedenfalls müßten wir uns sehr eingehend verständigen über das, was Du hier vorhast.*

Dasselbe gilt von Deinem Amt als Organisator des Bundes. Ich bin sehr dagegen, daß wir Dich zum Abdanken nötigen. Aber es wird ja wohl mit einer großen Tätigkeit als Agitator des Kommunismus schon allein tatsächlich nicht zu vereinigen sein. Du würdest uns eine große Hilfe schaffen, wenn Du selbst hier Vorschläge machen würdest. Denken wir es uns einmal so: Du klärst Deine Haltung zur Kirche. Hoffentlich so, daß wir darin eins bleiben. Schlägst dann vor, daß Du zwar zweiter Vorsitzender bleibst, aber die Geschäftsführung des Bundes abgibst oder zunächst niederlegst. Schade, daß Kleinschmidt nicht in Mannheim ist, sonst würde ich vorschlagen, ihn zu beauftragen. Aber von Eisenberg her wird das wohl kaum gehen.

Es ist doch auch wichtig für Eure badischen Kirchenwahlen, daß die Sache in Ordnung bleibt. Die wären zu einer entscheidenden Sache im kirchlichen Leben geworden. Soll nun der Kirchenpräsident den Triumph erleben, daß es nichts wird? [...] Sei von uns allen sehr, sehr herzlich gegrüßt Dein Emil Fuchs.“[48]

---

[47] Zit. nach Kopie im Privatarchiv Eckert in Marburg, Ordner November 1931.

[48] Emil Fuchs an Erwin Eckert vom 18. November 1931, in: Privatarchiv Eckert, Ordner November 1931. Andere Teile dieses Briefes sind veröffentlicht in: Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.), Ärgernis und Zeichen, Erwin Eckert (1893–1972), Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben, Bonn 1993, S. 353 f.

Aus Dietrichs Darlegungen über die Lage im Bunde Eckert gegenüber ist hier nachzutragen: Die Theologen zeigten im allgemeinen Verständnis für Eckerts Schritt. Sie waren aber nicht bereit, ihm darin zu folgen. Doch wollten sie ihn in der Führung des Bundes halten und gegenüber der Kirchenleitung vertreten.

Die Landesverbände bildeten, wie Dietrich ferner schildert, in dieser Sache drei Gruppen: Die erste erklärte sich in Sachen Eckert für *neutral*. Dazu gehörte der Badener Landesverband. Die zweite erklärte sich *gegen* die Weiterführung des Bundes durch Eckert: Westfalen, Bayern und Württemberg. Eine dritte erklärte sich für Eckert. Zu ihr gehörten Lippe und Thüringen.

[68] Diese Reaktion der Mehrheit der Landesverbände sowie das Verhalten einiger Mitglieder des Bundesvorstandes ließ Eckert an der Möglichkeit verzweifeln, vom Bunde religiöser Sozialisten aus den Kampf aufnehmen zu können, den er in der gegebenen Kampfsituation für unvermeidlich und notwendig hielt.

Erwin Eckert erklärte darum (*nach* seiner unehrenhaften Entfernung aus dem Kirchendienst nicht nur seinen Austritt aus der Kirche, sondern auch [d. Hrsg.]) seinen Austritt aus dem Bund religiöser Sozialisten. Das war ein schwerer Schlag für den Bund, so erleichtert einige Funktionäre, die von Eckerts weiterer Führung Schwierigkeiten mit der SPD-Führung zu bekommen gefürchtet hatten, auch aufgeatmet haben mögen.

Im Abschiedsbrief von Emil Fuchs an Erwin Eckert spiegelt sich wider, wie Verbundenheit und Schmerz von Eckerts Freunden empfunden wurden. Auch daraus zitieren wir nur das die Sache Betreffende. *„Lieber Genosse und Freund Eckert! [...] Wir schauen [...] auf Deinen Weg, den wir nicht mitgehen können, weil er unserer ehrlichen Überzeugung nach falsch ist, aber wir lieben Dich und ehren Doch um der Tapferkeit und persönlichen Ehrlichkeit, um der glühenden Liebe zur Masse willen, mit denen Du diesen Weg gehst, und wir ehren die Rücksichtslosigkeit gegen Dich selbst, die in dem allen liegt. Tiefes Mitleid haben wir mit einer Kirche, die so wenig weiß von ihrer Aufgabe, daß sie Dich in diesem Augenblick hinausstieß und um gegenwärtiger Vorteile willen ihr Wesen und ihre Zukunft verleugnet. Wir werden nicht aufhören, der Kirche zu sagen, daß sie das Evangelium verleugnet, wenn sie nationalsozialistische Pfarrer duldet und den kommunistischen ausstößt. Wir sagen ihr, daß sie mit ihrer ganzen nationalistischen Haltung seit 1918 und der ganzen Verleugnung des Evangeliums [...] eine ganz wesentliche Schuld an der furchtbaren Katastrophe trägt, die über unser Volk hereinbricht. Sie gerade war es, die jene Sinnesänderung mitverhinderte, die jede christliche Botschaft schaffen soll. Und wenn heute eine christliche Kirche den Gewaltgeist des Nationalsozialismus trägt, ja fördert, während sie den kommunistischen Pfarrer ausstößt, so bedeutet das eine entsetzensvolle Enthüllung der völligen Unfähigkeit, nach christlichen und nicht nach bürgerlichen Maßstäben zu urteilen. Wir sehen es heute klarer denn je, wie sehr unsere Kirche auf dem Wege des Untergangs, der Selbstvernichtung ist, wenn es nicht den religiösen Sozialisten gelingt, sie hier herauszureißen. [...] Wir werden nicht aufhören, darum zu ringen, daß die Botschaft des Evangeliums aus der Verbürgerlichung dieser Kirche herausgerissen, rücksichtslos dieser Zeit als erneuernde Kraft geboten wird. Um diese Aufgabe, um unsere Arbeit wird nun zwischen Dir und uns schärfste Auseinandersetzung sein, muß sie sein, ob wir wollten oder nicht. Laß es ein sachliches Ringen um die Fragen sein, um den richtigen Weg des Proletariats, und laß es ein Ringen sein, in der tiefsten Freundschaft, die dann am festesten steht, wenn man am schärfsten miteinander kämpft. War es nicht schon oft so zwischen uns? Es soll so bleiben. Vorahnung dessen, was Ziel unserer Arbeit und unseres Kampfes sein muß, der Einigung des Prole-*[69]*tariats für seine Aufgabe. In dieser Hoffnung grüße ich Dich in der Verbundenheit, die nicht zerstört werden kann. Dein Emil Fuchs“.*[49]

Bewegend deutlich wird auch in diesem Brief des schon damals tiefverehrten Nestors der religiösen Sozialisten: Ihnen war die Aufgabe wichtiger als der Bund. Zu diesem hatten sie sich vereint, um jene erfüllen zu können. Und die Aufgabe hieß *Kirche*. Und dabei ging es ihnen weder um Recht und Macht und Einfluß der Kirche in der Welt noch darum, der Kirche die Schäflein wieder zuzuführen, die ihr davongelaufen waren. Es ging ihnen allein darum, das Evangelium zu befreien aus seiner

[49] Emil Fuchs, Ein Abschiedswort an unseren Genossen Eckert, in: RS 1931, Nr. 52, S. 217.

„Verhimmelung“ durch die Bürgerlichkeit, durch eine Bürgerlichkeit, die Verewigung will, aber keine Veränderung. Liegt solche Befreiung denn *auch* nicht in Menschenhand? – Wenn sie aber menschenmöglich ist: Wie können Menschen befreien, die Verewigung wollen und keine Veränderung? Die Kirche ist so, wie sie ist, weil die „kirchlichen Kreise“ so sind, wie sie sind: *bürgerlich*. Man muß die kirchlichen Kreise verändern, wenn man die Kirche und ihre Verkündigung „entbürgerlichen“ will.

Darum ging der Streit im Bunde religiöser Sozialisten von Anfang an. Günther Dehn war für Entbürgerlichung der kirchlichen Verkündigung auf dem Wege ihrer „Entideologisierung“, nicht aber auf dem Wege soziologischer Veränderung ihrer Struktur. Die Mehrheit der Bundesmitglieder wollte solche Veränderung. Günther Dehns Vorstellungen liefen praktisch auf „Bekehrung“ der in der Kirche herrschenden Kreise hinaus. Darum hat er sich dann mutig und redlich bemüht, erst als theologischer Hochschullehrer in Halle und nach 1933 in der Bekennenden Kirche. Der Bund meinte, auf dem Wege über Kirchenwahlen Veränderungen in der soziologischen Struktur der „kirchlichen Kreise“ erreichen zu können. Er meinte es auch dann noch, als Erwin Eckert hinsichtlich dieses Mittels schon resigniert hatte.

Der Fall Eckert macht Schule

Die Ausstoßung Erwin Eckerts aus dem kirchlichen Amt ermutigte, und zwar schon vor dessen Kirchenaustritt, die thüringische Kirchenleitung zu einem ähnlichen Versuch. Er galt einem bereits emeritierten Pfarrer kommunistischer Gesinnung. Dieser Pfarrer war noch vor Erwin Eckert und damit als erster deutscher evangelischer Pfarrer überhaupt zu Studienzwecken in die Sowjetunion gereist. Von seinen Erlebnissen und Erfahrungen berichtete er überall, wo man sich dafür interessierte – und das waren im allgemeinen weder Pfarrkonvente noch kirchliche Gemeindeabende. Dort vielmehr fühlte man sich durch die Kirchenleitungen schon aufs beste informiert, oder hatte sich so zu fühlen, und glaubte daher, oder hatte zu glauben, Augenzeugenberichte nicht anhören zu müssen. So mein-[70]te dieser Pfarrer, nach anderen Möglichkeiten suchen zu müssen, die Wahrheit über die Sowjetunion unter die Leute zu bringen. Das störte seine Kirchenleitung, die sich für zuständig hielt – und so machte sie ihm den Prozeß.

Der Betroffene wandte sich an die Landesleitung des Bundes religiöser Sozialisten, dem er angehörte. Auf diese Weise kam es zu einem Artikel im Sonntagsblatt „Der religiöse Sozialist“, der die Überschrift dieses Kapitels trug. *„Pfarrer Dr. Vogl erscheint dem Landeskirchenrat ‚unwürdig, dem Pfarrerstand anzugehören‘, weil er in von der Gemeinschaft proletarischer Freidenker veranstalteten Versammlungen über das Thema ‚Bringt der Sozialismus eine neue Kultur?‘ Vorträge gehalten hat. [...] Was ist der Tatbestand? – Pfarrer Dr. Vogl gehört keiner politischen Partei an. Er hat eine Studienreise durch Sowjetrußland gemacht, die ihn zum warmen Freund der Sowjetunion gemacht hat. Er hielt es für seine Pflicht, der Wahrheit über die Sowjetunion eine Gasse zu brechen und den Lügen, die u. a. auch von kirchlicher Seite fahrlässig oder böswillig über Sowjetrußland verbreitet werden, entgegenzutreten, wann und wo auch immer ihm dazu Gelegenheit geboten wurde. Er war und ist bereit, seine Aufklärungsvorträge vor jeder Organisation zu halten, die ihn dazu auffordert: Und es war und ist ihm gleichgültig, wo er das sagen kann, was er um der Wahrheit willen sagen muß. Er hat also unter anderem auch in Versammlungen der proletarischen Freidenker gesprochen, weil er dazu aufgefordert wurde, so wie er vor Pfarrerkonferenzen oder Stahlhelmversammlungen über Sowjetrußland sprechen würde, wenn man ihn darum bittet. Es ist nicht seine Schuld, wenn das Interesse an der Wahrheit über die Sowjetunion in diesen Kreisen nicht allzu rege ist. Jedenfalls wird man ihm keinen Vorwurf daraus machen dürfen, daß die proletarischen Freidenker interessierter sind als andere.*

Die Behauptung des Landeskirchenrates, daß man dadurch, daß man als Gastredner einen Vortrag vor Freidenkern hielte, indirekt zum Kirchenaustritt auf fordere und sich unwürdig mache, dem Pfarrerstand anzugehören, ist geradezu grotesk! Diese Begründung seines Vorgehens zeigt deutlich, daß der Landeskirchenrat auch in diesem Falle auf eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Christentum und Sozialismus bzw. Kommunismus verzichten und sich lediglich an formelle ‚Verstöße‘ halten will. Mit anderen Worten: Er will nicht das Was? – sondern das Wo? der Vorträge Dr. Vogls zum Gegenstand der Anklage machen.

Ich halte es für notwendig, in aller Öffentlichkeit festzustellen, daß ich wiederholt als bestellter und angekündigter Korreferent in Freidenkerversammlungen gesprochen habe und das auch in aller Kürze in Eisenberg wieder tun werde. Ich würde auch keinen Anstoß nehmen, als Hauptreferent in einer Freidenkerversammlung zu sprechen. Die ‚Würde' des Pfarrers hängt an dem, was er sagt, und nicht daran, wo er es sagt. [...] Der Eröffnung des Dienststrafverfahrens gegen Pfarrer Dr. Vogl ist eine polizeiliche Haussuchung bei ihm vorausgegangen, die natürlich völlig ergebnislos verlief Es wäre interessant zu erfahren, ob diese [71] *polizeiliche Aktion in einem inneren Zusammenhang mit der kirchlichen Aktion gegen Dr. Vogl steht. Die Vorgänge der letzten Wochen um Pfarrer Dr. Vogl lassen jedenfalls einen solchen Verdacht als nicht unbegründet erscheinen. Ich werde darüber Näheres berichten, sobald ich absolut zuverlässiges Material in Händen habe. Eine bezügliche Anfrage an den Landeskirchenrat, die am 22. November an ihn gerichtet wurde, ist bis heute ohne Antwort geblieben.*

Pfarrer i. R. Dr. Vogl versichert, daß er sein Amtsgelübde, ‚das Evangelium Jesu Christi nach bestem Wissen und Gewissen zu verkündigen', ein ganzes Pfarrerleben lang treu gehalten habe, und wir haben keine Veranlassung, an der subjektiven und objektiven Wahrheit dieser Versicherung unseres Bundesfreundes zu zweifeln. Der Landeskirchenrat der Thüringer evangelischen Kirche wird sich darüber im klaren sein, daß sein Versuch, einen alten Mann, der sein Leben lang ein ehrlicher Kämpfer gewesen ist und sich und seine Existenz immer voll eingesetzt hat für seine Überzeugung, um das Brot seines Alters zu bringen, auf unseren entschiedenen Widerstand stoßen wird.

Der Wortlaut des Rußlandvortrages unseres Bundesfreundes ist dem Landeskirchenrat seit Monaten bekannt. Am Inhalt dieses Vortrages wird mit keinem Wort Kritik geübt. Lediglich an dem Ort, wo er gehalten wurde. Ein solches Verhalten steht keinem weltlichen Gericht wohl an – für eine Kirchenbehörde, die den Anspruch macht, Hüterin des Evangeliums zu sein, ist es ganz und gar unmöglich! Karl Kleinschmidt, Pfarrer".[50]

Die Kirchenleitung sprach dem Verfasser die „schärfste Mißbilligung" dieses Artikels aus. Der Verfasser replizierte mit einer Verteidigung seines Angriffs auf die Kirchenleitung, und diese beantwortete die Replik wiederum mit deren „schärfster Mißbilligung", stellte aber das Verfahren gegen Pfarrer Dr. Vogl ein. Und das war immerhin zwei schärfste Mißbilligungen wert.

In die Zeit der Fälle Kleinschmidt, Vogl und Erwin Eckert fiel auch der „Fall Dehn". Das war kein Zufall, wenn auch sein Anlaß schon zwei Jahre zurücklag. Damals war Günther Dehn noch Pfarrer in Berlin gewesen. Im November 1928 hatte er in der Ullrichskirche zu Magdeburg einen Vortrag gehalten, in welchem er gegen den Mißbrauch des Evangeliums zur Verherrlichung des Soldatentodes mit der Feststellung Verwahrung eingelegt hatte, daß der Soldatentod dem Märtyrertod nicht gleichgesetzt werden dürfe.

Selbstverständlich hatte daraufhin sofort ein wüstes Kesseltreiben des „Stahlhelm" gegen ihn eingesetzt, und ebenso selbstverständlich hatte sein Konsistorium Dehn nicht gedeckt, sondern seine Äußerungen „bedauert".

Zwei Jahre danach wurde Günther Dehn als Professor für praktische Theologie an die theologische Fakultät der Universität Heidelberg berufen. Von neuem, und aus dem alten Grunde, rührte da der „Stahlhelm" die Trommel – und die [72] Berufung wurde *widerrufen*. In allen Fakultäten erhoben sich Proteste, nur in der theologischen so gut wie keine.

Nun nahm Günther Dehn im Februar 1931 einen Ruf als Professor für praktische Theologie an die Universität Halle an. Und wieder begann der Rumor gegen ihn, diesmal hauptsächlich von den waffenstudentischen Korporationen der Universitäten Halle, Jena und Leipzig getragen, für deren Angehörige die Beteiligung daran „offiziell" war. Doch Rektor und Senat in Halle blieben fest. Nicht so die theologische Fakultät, galt doch Dehn für sie bestenfalls als noch eben tragbar.

Der preußische Kultusminister Grimme, für Halle als für eine preußische Universität zuständig, hatte für die Neubesetzung des vakant gewordenen Lehrstuhls für praktische Theologie drei Vorschläge gemacht: Paul Piechowski, Emil Fuchs, Günther Dehn. Alle drei waren religiöse Sozialisten wie der

[50] Karl Kleinschmidt, Der „Fall Eckert" macht Schule, in: RS 1931, Nr. 51, S. 212.

Minister selbst. Eben deshalb lehnte die theologische Fakultät die gesamte Liste ab, bezeichnete aber mit gewissen Vorbehalten Günther Dehn als „nicht untragbar“ – vermutlich, weil er sich vom Bund religiöser Sozialisten getrennt hatte. Kein Wunder also, daß sich die theologische Fakultät *nicht* für Günther Dehn einsetzte, als es darauf ankam.

Und die Kirche? Als Zuständiger ließ sich der damalige Generalsuperintendent D. Dr. Otto Dibelius ansprechen und vernehmen. Auf die öffentliche Anfrage von Professor Dr. Otto Piper, einem Mitglied der Bruderschaft sozialistischer Theologen in Münster, antwortete D. Dr. Otto Dibelius im Hugenbergblatt „Der Tag“. Er verlautbarte, es handele sich im Fall Dehn um ein Problem, das die Kirche nichts anginge. Es ginge dabei nur um die Person eines akademischen Lehrers, nicht aber um das Recht einer bestimmten theologischen Richtung. Als ob Otto Dibelius als Generalsuperintendent bereit gewesen wäre, gegen Stahlhelm und Waffenstudententum das Recht derjenigen theologischen Richtung zu vertreten, die Günther Dehn vertrat!

Zu jener Zeit erklärte der damalige hallische Pfarrer Johannes Jänicke, Mitglied der Bruderschaft sozialistischer Theologen und der Bruderschaft antimilitaristischer Pfarrer, der spätere Bischof in Magdeburg: *Was hülfe es der Theologie und der Kirche, wenn sie die ganze junge nationale Bewegung gewönne und dabei Schaden nähme an ihrer Botschaft von des Menschen Sünde und Gottes Herrschaft über unseren Idealen, Instinkten und Leidenschaften?*

Auch das war „in den Wind“ gefragt, in den Wind, der damals in der Kirche wehte. Man muß ihn in das „Gespür“ bekommen, wenn man begreifen will, warum eigentlich die so schreien mußten, die gegen diesen Wind redeten. Sie mußten es, um überhaupt gehört zu werden mit ihrer Warnung – und mit ihrer Werbung um Helfer bei der Rettung der Kirche vor ihr selbst. Und weiter ging der Kampf um sie, gegen sie, für sie – der Kampf um jedes ihrer Glieder.

In demselben Jahre 1928, in welchem Günther Dehn in Magdeburg seinen für ihn so folgenreichen Vortrag hielt, geschah es am 29. Juli in Bad Frankenhausen [73] am Kyffhäuser, daß in einem Umzug u. a. die Attrappe einer *Kanone* mitgeführt wurde, der drei als *Pfarrer* verkleidete Personen voranschritten. Gegen einen *Lehrer*, Otto Schroeder mit Namen, wurde, weil er in diesem Umzug mitgezogen war, ein Disziplinarverfahren eingeleitet, das mit seiner Bestrafung zu 50 Mark endete. In der Begründung des Urteils hieß es, daß *„in dem Nebeneinanderstellen von Kanone und Geistlichkeit eine Handlung zu erblicken ist, die den äußeren Bestand der öffentlichen Ordnung durch Einwirkung auf die Gefühle stört. Es handelte sich hier um die Darstellung einer unsittlichen Scheinheiligkeit und um die Symbolisierung des Gedankens, daß Pfarrer und Kanone zusammengehören.“*

Gegen die genannte Straffestsetzung wurde von höherer Stelle Berufung eingelegt und auf Dienstentlassung bestanden. Das Gericht hat sich dabei offensichtlich auf den Standpunkt gestellt, daß die gebrandmarkte Verbindung zwischen Kirche und Militarismus *nicht* existiere und daß darum Darstellung oder Symbolisierung solcher Verbundenheit eine Verhöhnung der Kirche bedeute.

Der Vorfall und das Urteil des Dienstgerichtes darüber erfuhren eine interessante Beleuchtung durch einen Vorgang, der sich nicht so lange danach in Oldisleben – ganz in der Nähe Bad Frankenhausens – abgespielt hat. Dort feierte der örtliche *Militärverein* irgendein Fest mit irgendeinem Umzug. In diesem wurde u. a. eine richtiggehende feldmarschmäßig bespannte Kanone mitgeführt. Und an diesem Umzug beteiligte sich der Ortspfarrer von Oldisleben, Pfarrer Atzel, in einer Kutsche unmittelbar hinter der Kanone herfahrend.

„Der religiöse Sozialist“ schrieb dazu: *„Wir haben bis heute noch nichts davon gehört, daß sich der Landeskirchenrat der Thüringer evangelischen Kirche auf denselben Standpunkt gestellt hätte wie das Dienstgericht, das den Genossen Lehrer Schroeder verurteilt hat. Auf den Standpunkt nämlich, daß die Zusammenstellung von Pfarrer und Kanone die Darstellung einer unsittlichen Scheinheiligkeit bedeutet [...]. Dieser Pfarrer hat das wirklich getan, was die Freidenker von Frankenhausen gegeißelt haben – wer ist denn nun der Gotteslästerer?*

Das Dienstgericht der Thüringer evangelischen Kirche steht auf dem Standpunkt, daß die Beteiligung eines Pfarrers an einem öffentlichen Umzug jedem unbefangenen Beurteiler anstößig und mit der

Würde des Pfarrer unvereinbar' erscheinen muß. [...] Das Dienstgericht hat sich sogar ‚fragen müssen, ob der Beschuldigte dadurch nicht sich des Vertrauens, des Ansehens und der Achtung unwürdig gezeigt habe, die sein Beruf und Stand erfordern'. – Gilt das alles nicht für Umzüge von Stahlhelm und Militärverein? [...] Der Landeskirchenrat hat es ruhig geschehen lassen, daß ein Lehrer wegen Beteiligung an einem Umzug disziplinarisch bestraft wurde, in dem kirchliche Mißstände gegeißelt wurden, die tatsächlich bestehen, die gar nicht bestritten werden können, die bei jedem Stahlhelm- oder Nazi-Aufmarsch unter pastörlicher Assistenz immer wieder weithin sichtbar deutlich werden. [...] Wir bestreiten jedem Dienstgericht [74] *das Recht, die Feststellung dieses Tatbestandes als Verhöhnung der Kirche zu bestrafen, solange die Kirchenregierung den festgestellten Tatbestand nicht als Verhöhnung des Christentums empfindet.*

Das Urteil des Dienstgerichtes über den Genossen Schroeder ruft nicht ihn, es ruft die Pfarrer und Kirchenregierungen zur Buße, die die unüberschreitbare Grenze zwischen Nationalismus und Christentum nicht sehen und immer wieder vergessen, daß die Verbindung von Christentum und Militarismus Verhöhnung des Christentums ist, wie ein weltliches Dienstgericht ausdrücklich festgestellt hat. Der Landeskirchenrat wird dieses Urteil nicht totschweigen können."[51]

Es ist notwendig, auch von solchen Vorgängen an sich kleineren Gewichts zu berichten und sie nicht für zu geringfügig zu halten. Auch und sogar gerade sie zeigen das lastende Gewicht der Atmosphäre, in der sie stattfanden und für die sie symptomatisch sind. Es muß ja erkennbar gemacht werden, wie über alle Maßen selbstverständlich die Verbindung von Kirche und Militarismus in Deutschland einmal war.

Einmal war? Kann dergleichen ohne große Mühe verschwinden? Schon wieder gibt es eine Art Selbstverständlichkeit der Verbindung von Kirche und Militarismus in der Bundesrepublik. Das ist erkennbar seit Abschluß des Militärseelsorgevertrages und muß erkannt werden trotz anfänglich heftigen Widerstandes gegen diesen Vertrag – der Widerstand hat sich ohnmächtig abgefunden und aus seiner Ohnmacht eine Theorie gemacht, die es gestattet, „in der Freiheit des Evangeliums" selbst mit des Teufels Großmutter schlafen zu gehen.

Das Jahr zuvor

Erinnern wir uns der schweren Niederlage des Thüringer Landeskirchenrates vor dem Thüringer Landeskirchentag. Die Kirchenleitung hatte durch ihr Verbot politischer Betätigung für Pfarrer „den politischen Streit aus der Kirche heraushalten" wollen. Tatsächlich hatte sie damit eine außerordentlich lebhafte öffentliche Erörterung dieses Verbotes in der gesamten deutschen politischen und kirchlichen Presse entfesselt, von seiner Erörterung in Gemeindeversammlungen und Pfarrkonventen ganz zu schweigen. Der Landeskirchenrat hatte also mit seinem Maulkorberlaß das Gegenteil von dem erreicht, was er damit erreichen wollte.

Nicht genug damit. Die das Verbot bewußt übertretenden Pfarrer hatten den Landeskirchenrat genötigt, sie zu bestrafen. Der Landeskirchentag aber nahm ihm das moralische Recht dazu mit der Aufhebung des Verbotes und einer Dienstanweisung, die den Pfarrern nur das Tragen politischer Abzeichen und die Teilnahme an Demonstrationen untersagte. Das öffentliche Stellungnehmen zu politischen Fragen jedoch, soweit sie christliche Grundsätze berühren – darum war es ja gegangen –, machte er den Pfarrern damit faktisch zur Pflicht. Die Nieder-[75]lage war für die Kirchenleitung so schmählich, daß sie vor der Verurteilung des Hauptangeklagten das Redeverbot auch formell aufzuheben, geschweige denn die Aufhebung zu veröffentlichen nicht wagte.

Zu unterscheiden ist, daß *nur* die *Rechtspresse*, und zwar die gesamte, für das Verbot, die demokratische und sozialistische Presse jedoch für seine Aufhebung gewesen waren, und daß *nur* sozialistische Pfarrer wegen seiner Übertretung in Anklagezustand versetzt worden waren.

Zum Verständnis der Bedeutung dieses Sachverhaltes ist zu erinnern, daß zu den Reichstagswahlen die deutschnationalen und deutschchristlichen Pfarrer auf „Deutschen Abenden" sprachen und so das Verbot umgingen. Die religiösen Sozialisten aber hatten derartige Umwege ausdrücklich abgelehnt.

[51] Karl Kleinschmidt, Der Pfarrer und die Kanone, in: RS 1931, Nr. 40, S. 169.

Sie lehnten es sogar ab, zu den Wahlen etwa auf Veranstaltungen des Bundes religiöser Sozialisten zu sprechen. Sie bestanden darauf, das nur auf Veranstaltungen von Arbeiterparteien zu tun. Nur so war es möglich, gegen das Verbot zu kämpfen und seine Aufhebung zu erreichen.

Nun also war wenigstens in einer deutschen Landeskirche des Pfarrers Freiheit und Recht, ja auch Pflicht zu *politischer Diakonie* – und das nicht allein in Predigt und Seelsorge, sondern auch in der Öffentlichkeit – anerkannt und dem Gerede von „politischer Neutralität" des Pfarrers ein Ende gemacht. Solche politische Diakonie gehörte nun ebenso zu seinen Amtspflichten wie die daraus folgende Verpflichtung, sich das Wissen anzueignen, das erforderlich ist, um beurteilen zu können, was eigentlich in Wirtschaft und Gesellschaft christlichem Leben förderlich oder schädlich ist.

Von daher gesehen kann die Kirche in der gegenwärtigen Situation nur auf der Seite des sozialistischen Proletariats gegen Krieg und Kriegsgeschrei, gegen kapitalistische Ausbeutung und faschistische Unterdrückung stehen", hieß es nach Erhalt Stellungnahme des Landeskirchenrates in einer Verlautbarung des Landesverbandes Thüringen der religiösen Sozialisten, und weiter: *„Es ist unsere Aufgabe, ihren Gliedern das klar zu machen, damit sie in den Entscheidungen, die vor ihnen stehen und von ihnen gefordert sind, nicht ohne christlichen Rat bleiben."*

Was jedoch war in gleichzeitigen kirchenamtlichen Kundgebungen zu hören? *Verstockung* – es gibt dafür kein zutreffenderes als dieses biblische Wort! Verstockung gegen alles, was Deutschland als Folgen eines durch seine Führungsschicht verschuldeten Krieges zu tragen hatte. Der „Dolchstoß", „Versailles" und die „Kriegsschuldlüge" sollten an allem schuld sein. Ein ständig anschwellendes Selbstmitleid ließ, von der Rechten eifrig angeheizt, immer mehr Deutsche sich selbst als die Unglücklichsten unter der Sonne erscheinen. *Und die Kirche heizte mit!*

Unter dem 23. Oktober 1931 hatte der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß unter seinem Präsidenten D. Dr. Kapler eine *Kundgebung zur Kriegsschuldfrage* erlassen. Sie hätte zu einem Bußruf im rechten Augenblick werden müssen [76] und können, *wenn* die evangelischen Kirchen in Deutschland sich ihrer evangelischen Verantwortung bewußt gewesen und mit dieser Kundgebung die so notwendige politische Diakonie geübt hätten. Aber sie dachten nur „national" und nicht evangelisch und leisteten mit ihrer Kundgebung genau das, was die Verstocktheit sich nur wünschen konnte.

Dazu mußte ein ernstes Wort gesagt werden. Von wem sonst als von den religiösen Sozialisten? Es gab ja keine anderen evangelischen Gruppen, denen der Sinn danach stand, sich gleichzeitig mit der Kirche *und* dem Nationalismus anzulegen. Von allen Landesverbänden der religiösen Sozialisten kamen Stellungnahmen gegen Kaplers Kundgebung, auch vom Thüringer. Dessen Erklärung erschien in den ersten Tagen des Jahres 1932 vielerorts in der Tagespresse und löste dort heftige Diskussionen in „Stellungnahmen" und unter der Rubrik „Eingesandtes" aus. Wir zitieren aus dieser Erklärung: *„[...] Was will [...] der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß mit seinen wiederholten Kundgebungen zur Kriegsschuldfrage? [...] will der DEKA eine führende Rolle spielen in der Unschuldspropaganda, die gerade von den Kreisen betrieben wird, die selbst weidlich mitgeholfen haben, die Mentalität zu erzeugen, aus der der Krieg geboren wurde, und denen noch heute der Geist des Hasses und der Lüge Lebenselement ist? Die Kundgebung des DEKA unterscheidet sich in nichts von der Unschuldspropaganda nationalistischer Kreise.*

Die Kirche hat die Aufgabe, das religiöse Gewissen der Völker zu sein. Luther weist in seiner Schrift über den Türkenkrieg den Predigern die Aufgabe zu, dem Volk, dem sie selbst angehören, seine großen und unzähligen Sünden aufzuweisen. Der DEKA tut das Gegenteil!

Kein Wort sagt er darüber, daß der Krieg die notwendige Frucht des kapitalistischen und imperialistischen Expansionswillens der europäischen Staaten ist, dem Deutschland wie alle anderen Staaten zum Opfer gefallen war. [...] Ein moralisches Urteil kann ein Volk nur von seinem eigenen Gewissen empfangen. Aber diese Gewissensfrage, die der DEKA als eine kirchliche Instanz dem deutschen Volke, insbesondere den Kreisen, die sie nicht hören wollen, hätte stellen müssen, unterschlägt er! Sie paßt nicht hinein in den Rahmen der nationalistischen Unschuldspropaganda, denn diese [...] hat ja gar nicht die Absicht, Krieg und Kriegsgeist zu überwinden, sondern sie aufs neue zu erzeugen.

Noch einen anderen Dienst leistet diese kirchliche Kundgebung (die eben keine kirchliche Kundgebung ist) der nationalistischen Propaganda. Sie beginnt mit den Worten. ‚Von Monat zu Monat wächst die innere und äußere Not im deutschen Volke, Sorge und Verzweiflung, Empörung und Gewalttat. Unser Volk ist mit seinen moralischen und physischen Kräften dem Ende nahe. Unermeßliche Verluste, ungeheuerliche Lasten sind ihm unter Verletzung feierlicher Versprechungen auferlegt. Dieses Unrecht wird vor dem Gewissen der Völker immer wieder zu rechtfertigen gesucht durch die Belastung unseres Volkes mit der Kriegsschuld.‘

[77] *Dieser Satz ist nichts anderes als eine kirchliche Bestätigung der nationalsozialistischen Deutung der Not unseres Volkes und eine überaus verständnisvolle väterliche Entschuldigung nationalsozialistischer Gewaltmethoden.*

Genau wie die nationalsozialistische Propaganda erklärt diese Kundgebung des DEKA die Not unseres Volkes aus den Lasten, die der Vertrag von Versailles unserem Volke auferlegt hat [...]. Sollte der DEKA noch nichts davon gehört haben, daß die deutsche Krise ein Teil der Weltwirtschaftskrise ist? – [...] [Der Kirchenausschuß, d. Hrsg.] wolle einen Augenblick an die Überlegung wenden, ob man im Ernst die Weltwirtschaftskrise auf den Versailler Vertrag zurückführen kann. [...] Gewiß wird die Deutung des DEKA bereitwilligst geglaubt werden. Sie wird von allen denen geglaubt werden, die die Unzulänglichkeit, Torheit und Unsittlichkeit des kapitalistischen Wirtschaftssystems, dieses Herdes der Weltnot und unserer Not, dieses Herdes der Verelendung, der Kriege und rachsüchtiger Friedensverträge, nicht einsehen wollen. Diese Bereitwilligkeit vieler, der Deutung des Kirchenausschusses zu glauben, ändert aber nichts daran, daß diese Deutung falsch ist, eine der üblichen Sündenbocktheorien, die immer bereitwillig geglaubt werden.

Wir religiösen Sozialisten sehen uns wieder einmal zu der Feststellung genötigt, daß der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß, der berufen wäre, unparteiisch dem Volke eine verantwortliche geistige Deutung seiner Lage zu geben, versagt, furchtbar versagt und weder die religiöse noch die sachliche Vollmacht hat, ein klärendes und helfendes Wort zur Lage zu sagen. Bund religiöser Sozialisten – Landesverband Thüringen – Karl Kleinschmidt, Pfarrer – Vorsitzender.“[52]

Es soll von dem Sturm die Rede nicht sein, der sich im Blätterwalde gegen diese Erklärung erhob – nur von der Betretenheit, die sie bei höheren kirchlichen Dienststellen auslöste. So fragte der Präsident Kapler unter dem 5. Februar 1932 (K. A. D. III 60) beim Thüringer Landeskirchenrat an, ob er „in dieser Sache“ etwas zu unternehmen gedenke; er selbst, Kapler, wolle nur in der kirchlichen Presse darauf antworten lassen. Der Landeskirchenrat in Eisenach antwortete darauf am 25. Februar, daß er „gegen das dort geplante Vorgehen keinerlei Bedenken“ habe, sich seinerseits aber nicht in der Lage sehe.. .usw. Jedenfalls habe *„gegen Pfarrer Kleinschmidt am 20. Mai 1931 ein großes Dienststrafverfahren mit seiner Verurteilung zu 200 RM und den Kosten des Verfahrens geendet. Sein Vorgehen vor allem auch in der Presse gibt vielfach zu Beanstandungen Anlaß. Wir haben aber Abstand genommen, durch Verhängung von Ordnungsstrafen nach dem obigen großen Verfahren das Gewicht und Ansehen unserer sehr beschränkten Strafmittel zu beeinträchtigen. Kleinschmidts Art hat uns aber schon jetzt wieder Anlaß gegeben, in einem anderen Fall gegen ihn einzuschreiten. Wir* [78] *werden dabei den Aufsatz ‚Kirchliche Unschuldspropaganda‘ einbeziehen, gez. D. Reichardt“*

Der andere zum Einschreiten nötigende „schwere Fall“ schien der Thüringer Kirchenleitung ebenfalls in einem Zeitungsartikel des Beanstandeten gegeben. Dieser hatte sich darin unter der Überschrift „Die Hintertreppe“ mit einem Erlaß des Reichswehrministers Schleicher befaßt, der Mitgliedern der NSDAP den Eintritt in die Reichswehr ermöglichte. In diesem Zusammenhang hatte der Verfasser erklärt: *„Diese Verfügung ist ein Fanal. Das reaktionäre Bürgertum scheint den Zeitpunkt für gekommen zu halten, um die Verfassung zu liquidieren. Die Richter und Staatsanwälte, ja das oberste Gericht der Republik, fühlen sich längst nicht mehr verpflichtet, die Verfassung des Reiches vor den Angriffen ihrer Gegner zu schützen. Sie sind es gewesen, die dieser Verfügung des Reichswehrministers am wirksamsten vorgearbeitet haben. Die protestantischen Kirchen schicken sich bereits an, dem anbrechenden Dritten Reich das ‚Herzlich willkommen!‘ an die Kirchentüren zu nageln. Sie*

[52] Karl Kleinschmidt, Kirchliche Unschuldspropaganda, in: RS 1932, Nr. 3, S. 9.

treffen alle Vorbereitungen dafür, daß sich die Nationalsozialisten in ihr wohl und heimisch fühlen, indem sie Verkündigung, Lehre, Gottesdienst und kirchliche Handlungen den Bedürfnissen des Nationalsozialismus so weit wie möglich anzupassen suchen."

Das also war der „schwere Fall", der mit der „kirchlichen Unschuldspropaganda" gekoppelt werden sollte. Nun hing „die Hintertreppe" damit tatsächlich zusammen, und so erhielt der Verfasser für jeden Artikel RM 50.–, zusammen also RM 100.– Disziplinarstrafe, „die wir im August dieses Jahres von Ihren Bezügen kürzen", wie dem Verfasser unter dem 17. Juni (1932) von seiner Kirchenleitung mitgeteilt wurde.

Die Sorge des Thüringer Landesverbandes der religiösen Sozialisten im Jahre 1932 waren jedoch die für den Herbst dieses Jahres bzw. für Anfang 1933 in Aussicht stehenden Wahlen zum Landeskirchentag. Der Fall Eckert machte dem Landesverband intern noch zu schaffen. Emil Fuchs war mit seiner Berufung an die Pädagogische Akademie in Kiel sozusagen außer Landes gegangen. Es heißt in den „Mitteilungen der Landesverbandsgeschäftsstelle" vom 21. März 1932 unter Punkt 11:

„Landeskirchentagswahlen werden vermutlich im Herbst stattfinden. Wir werden einen unerhört schweren Kampf gegen den Nationalsozialismus zu führen haben, der (wie absolut sicher feststeht) seinen ganzen riesigen und glänzend funktionierenden Propagandaapparat in den Dienst der Agitation für die Kirchenwahlen stellen wird. Wir werden einfach überrannt und an die Wand gedrückt, wenn wir nicht mit größter Intensität schon jetzt umfassende Vorbereitungen treffen. Es geht um das Lebenswerk des Genossen Emil Fuchs in Thüringen. Hitler weiß ganz genau, was für eine Waffe die Kirche in seiner Hand sein kann. Die Parole ‚Gebt Hitler die Macht in der Kirche!' geht unter Thüringer Pfarrern um. Und die Nationalsozialisten werden auch um diese Machtposition mit derselben Energie und Hemmungslosigkeit kämpfen, mit der sie sonst ihren [79] *Machtkampf zu führen gewohnt sind. Wir wissen, daß wir alles aufbieten müssen, wenn wir in diesem Kampf bestehen wollen. Hitler hat bereits einen Vorsprung. Wir müssen ihn einholen! – Die Faschisierung der Kirche bedeutet die Stabilisierung des Faschismus. Volk und Kirche brauchen unsere ganze Kraft. Drauf und dran!"*

Der Landesverband der religiösen Sozialisten hielt am 17. und 18. September 1932 in Jena seinen Landesverbandstag, auf dem er einmütig sein Wahlprogramm beschloß.

„*Das Wahlprogramm des Landesverbandes*

A. Auf dem Gebiet der Religion

1. Wir wollen die religiöse Haltung der Kirche radikalisieren im Gehorsam gegen das Wort Gottes.

2. Wir wollen, daß die Kirche in ihrer Auseinandersetzung mit dem Freidenkertum um ihre Schuld an der Glaubenslosigkeit wisse.

3. Wir wollen, daß die Kirche in ihrem Verhältnis zum Proletariat ihre geschichtliche Schuld erkenne und wiedergutzumachen versuche.

4. Wir wollen, daß die Kirche in ihrer Verkündigung den religiösen Individualismus überwinde, damit in der Kirche wieder Gemeinden entstehen, in denen die Menschen sich durch das Hören des Wortes Gottes und durch gegenseitige Hilfe verbunden fühlen.

5. Wir wollen, daß die Kirchenleitung sich nicht durch taktische und interessenpolitische, sondern durch biblische Gesichtspunkte leiten läßt. Die biblische Haltung der Kirche wird nicht durch Wahlrechtsänderungen, sondern durch entsprechende Vorbildung der Kandidaten und durch Schulung von Pfarrern und Laien gewährleistet.

6. Wir wollen, daß die Kirche durch aktive, vom Evangelium bestimmte Stellungnahme zu den Gegenwartsnöten erweist, daß Religion etwas anderes ist als „Fusel" und „Opium für das Volk".

B. Auf dem Gebiet der Politik

1. Wir wollen, daß die Kirche der Sachlichkeit diene, d. h. daß sie die Unwahrhaftigkeit, Romantik und Phrasenhaftigkeit vieler politischer Ideologien entlarvt und ihre Glieder zu reformatorischer Nüchternheit der Betrachtung erzieht, die das Wissen um die Sünde von ihr fordert.

2. Wir wollen, daß die Kirche ihre moralische und religiöse Autorität für den Völkerfrieden einsetzt. Gerade die evangelische Kirche sollte wissen, daß nicht der Appell an den guten Willen, sondern nur die Organisation des Friedens den Frieden sichern kann.

3. Wir wollen, daß die Kirche in ihrer Verkündigung auf die Aufhebung der kapitalistischen Anarchie im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben hinwirkt, weil wirkliche Gemeinschaft in dieser Unordnung nicht möglich ist.

4. Wir wollen, daß die Kirche die nationalegoistische Unbußfertigkeit und Verstocktheit in der Deutung des deutschen Schicksals in der Kriegs- und Nach-[80]*kriegszeit durch eine evangelische Haltung der Bußfertigkeit und des Gehorsams gegen Gottes Führungen zu überwinden versuche.*

5. Wir wollen, daß die Kirche an der Überwindung der politischen Gegensätze nicht durch billige und fruchtlose Ermahnungen zur Einigkeit, sondern dadurch mitarbeite, daß sie die Gemeindeglieder der verschiedenen Stände und Anschauungen zu verantwortlicher Aussprache zu vereinen sucht.

6. Wir wollen, daß die Kirche jede Vergewaltigung eines Volksteils durch einen anderen (Antisemitismus usw.) in ihren eigenen Reihen verhindert.“[53]

Zu diesem – nur in seinen ersten Teilen wiedergegebenen – Wahlprogramm erließ der Landesverbandstag einen Wahlaufruf. *„Genossen und Genossinnen! Seit Jahr und Tag steht das Proletariat in einem ideellen und materiellen Existenzkampf von unerhörtem Ausmaß. In den Wahlkämpfen des Jahres 1932, in den Reichspräsidentenwahlen, bei den Landes- und Reichstagswahlen habt Ihr mit äußerster Energie für die politische Freiheit und für das Lebensrecht des Volkes gekämpft.*

Heute rufen wir Euch, soweit Ihr der Kirche angehört, auf mit derselben Energie und Einsatzbereitschaft an den Kirchenwahlen, die im Januar 1933 stattfinden, teilzunehmen.

Ihr wißt, wie ungeheuerlich das Urteil gerade kirchlicher Kreise über das Wollen und Sehnen der Massen, über das Ziel der sozialistischen Bewegung ist. Ihr wißt, wie jahrzehntelange Gegnerschaft der Kirchen bewußt oder unbewußt dieses Urteil gebildet hat. Ihr wißt, welch erschreckende Unkenntnis über das Wesen des Marxismus gerade in kirchlichen Kreisen besteht und ständig durch Kanzelreden, Kirchenblätter und verantwortliche Äußerungen von Pastoren genährt wird. Ja, wir sind der Überzeugung, daß niemals diese politische Entfremdung und Gehässigkeit in unserem Volk hätte entstehen können, daß niemals Beschimpfungen wie ‚volksverbrecherischer Marxismus‘ und ‚Untermenschentum‘ geglaubt werden könnten, wenn die Kirchen sich verpflichtet gefühlt hätten, von Anfang an den Marxismus in seinem wirtschaftlichen und politischem Wollen ernst zu nehmen anstatt ihn zu beschimpfen.

Für uns ist das wirtschaftliche und politische Wollen des Marxismus die praktische Konsequenz der sozialen Forderungen der christlichen Religion.

Die Kirche soll Volkskirche sein. Eine Volkskirche aber darf den Willen und das Gerechtigkeitsbewußtsein des Volkes, das in der sozialistischen Bewegung zum Ausdruck kommt, nicht verhöhnen, verspotten und beschimpfen, wie es zahllose Nazipastoren tun. Sie darf der Sehnsucht des Volkes nicht so fremd, hochmütig und vornehm-verständnislos gegenüberstehen, wie es die Kirchenbehörden und kirchlichen Körperschaften im allgemeinen tun. Hier, auf dem Boden der [81] *Kirche, ist ein großes und gewichtiges Stück der geistigen Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Ideologie zu leisten, die sich in erschreckender Selbstverkennung hinter christlichen Gedanken verschanzt.*

Aufgabe der religiösen Sozialisten ist es, die christliche Verschleierung reaktionärer und gerechtigkeitsfeindlicher Gedanken aufzudecken, die offene Faschisierung der Kirche zu verhindern und das Gerechtigkeitsbewußtsein des Volkes, seinen Willen zur Überwindung der Klassengegensätze, seinen Willen zum Frieden, der in der Kirche seine selbstverständliche Heimat haben sollte, in der Kirche zur Geltung zu bringen.

[53] Thüringen im Kampf, Wahlprogramm der religiösen Sozialisten Thüringens, in: RS 1933, Nr. 1, S. 1 f.

Der Bund religiöser Sozialisten ist in der Sprecher dieses Willens in der Kirche. Weil wir überzeugt sind, daß dieser Wille der Wille von Millionen sozialistischer Genossen ist, die kirchlich organisiert sind, fordern wir von ihnen, daß sie bei den bevorstehenden Kirchenwahlen ihre Stimme den religiösen Sozialisten geben! Wir brauchen Wähler, auch Mitarbeiter! [...] Bund religiöser Sozialisten – Landesverband Thüringen."[54]

An diesem Landesverbandstag nahm erstmalig ein junger Theologe teil, von dem jetzt die Rede sein soll. Er war etwa anderthalb Jahre zuvor in den Dienst der Thüringer evangelischen Kirche getreten, aber ein halbes Jahr danach wieder daraus ausgeschieden, als bekannt wurde, daß es sich bei ihm nicht nur um einen Doktor der Theologie, sondern auch um einen Sozialisten handelte. Er hieß Joachim Wolff.

Wir wollen ihn selbst von seinen Widerfahrnissen berichten lassen. Der Brief, in dem er davon erzählt, ist am 8. Januar 1933 an Pfarrer Dr. Erich Hertzsch geschrieben. Wir geben ihn auszugsweise wieder: *„Lieber Hertzsch! Herzlichen Dank f ..]für Eure liebe Hilfsbereitschaft. Leider aber liegen [...] die Dinge so, daß Verhandlungen mit dem Landeskirchenrat vollkommen zwecklos sind. Was mich noch wieder bedenklich gemacht und zu kurzer, aber gründlicher Überlegung und Revision veranlaßt hat, war natürlich, daß ein so erfahrener Kenner der Eisenacher Verhältnisse wie Fuchs doch noch an die Möglichkeit einer Verständigung glaubt. [...] Hätte ich damit einverstanden sein wollen, dann hätte ich den Brief vom 23. Dezember vorigen Jahres, mit dem ich das Tafeltuch zerschnitt, nicht schreiben dürfen [...]. Gewiß haben mir manche Freunde in bester Meinung zu dem geraten, was man Amtserschleichung auf gut Deutsch nennen müßte. Darin kann ich mit manchen Freunden nicht ganz mit, kommt nicht unsere ganze heutige Misere daher, daß jeder erst nach wohlerworbenen Rechten den Schnabel aufzutun wagt? [...] Das unfehlbare Ergebnis sehen wir jetzt: man hat sich Lumpen erzogen, wie das auch gar nicht anders sein konnte, die die* [82] *Partei, der sie alles verdanken, jetzt in Scharen verraten. Auch in diesem Sinne habe ich meinen Kampf mit dem LKR in aller Bescheidenheit als einen grundsätzlichen angesehen, auch auf die Gefahr, daß ich als verrückter unbesonnener Idealist angesehen werde. Es muß immer ein paar von diesen verrückten Leuten geben, und es gibt Gott sei Dank gar nicht mal so wenig davon. [...]*

Um den Preis einer Unterwerfung steht natürlich der Rückweg offen; denn davon lebt das Pack ja innerlich, daß vor ihm geduckt wird. Ich denke noch mit Grauen an die Unterredung, die ich mit den Leuten am 1. April vorigen Jahres hatte und in der ich angesichts so brutaler Gemeinheit, die mir nicht einmal die Möglichkeit gab, überhaupt nur darzulegen, was ich für das Verständnis meiner Lage vorzubringen hatte, [...] restlos die Fassung verlor. [...] Gegen solche Leute kann man nur kämpfen, solange man ihr Untergebener ist, sie ignorieren, wenn man es nicht mehr ist. [...] Aber eine Unterwerfung gibt es nicht. Persönlich mich zu demütigen, würde ich vielleicht noch auf mich nehmen, wenn ich nicht gerade auf die Kanzel müßte, um dort das Gegenteil von allem zu sagen, was ich getan hätte. [...]"[55]

Dieser Brief an Erich Hertzsch, und auch für Emil Fuchs bestimmt, ist im Hause des Verfassers geschrieben. Dort hielt sich Dr. Joachim Wolff nach seiner Entlassung aus dem Kirchendienst in Meuselwitz, Thüringen, so lange auf, bis er es – etwa vier Wochen nach diesem Brief – verließ, um in die Schweiz zu emigrieren. In seinem Gepäck hatte er das Manuskript eines Artikels, der am 19. Februar 1933 in Zürich erschien und bei seinem Bekanntwerden in Deutschland das äußerste Mißfallen staatlicher und kirchlicher Dienststellen in Thüringen erregte. Der Artikel trug den Titel *„Wer Wind sät, wird Sturm ernten!"* Davon wird noch die Rede sein.

Das letzte Gefecht

Am 30. Januar 1933 wurde in Berlin der „Marsch auf Rom" von Adolf Hitler nachgespielt. Es hat sich dabei um keine „nationale Revolution" und um keine „Machtergreifung" gehandelt, sondern um eine Machtübertragung mit verteilten Rollen. Hauptdarsteller bei diesem Theater waren der Verlierer

[54] Zit. nach: Nachlaß Karl Kleinschmidt, Ordner „Rel. Soz. Thür./Kleinschmidt", in der Abteilung Historische Sondersammlungen der Zentral- und Landesbibliothek Berlin (= Berliner Landesbibliothek).
[55] Brief von Joachim Wolff an Erich Hertzsch vom 8. Januar 1933, a. a. O.

des ersten Weltkrieges und der – präsumptive – des zweiten. Der erste drückte dem zweiten dabei die Macht in die Hand, ohne daß sie einander besonders sympathisch gewesen wären – nur hatte einer den anderen in der Hand. Hitlers Partei stand vor dem finanziellen Ruin, und Hindenburg konnte wegen seiner Verstrickung in den Osthilfeskandal öffentlich bloßgestellt werden. So hielt Hitler Vorsicht für den besseren Teil der Tapferkeit und Hindenburg „Treue für das Mark der Ehre". Hindenburg brach der Verfassung die Treue, die er ihr zweimal geschworen hatte, um sie seinem „obersten Kriegsherrn" halten zu können. Diesen gegen den [83] „Führer und Reichskanzler" auszuwechseln war „gut zollerisch allewege" und konnte darum einem kaiserlichen Generalfeldmarschall nicht schwer fallen.

So klappte denn alles nach den Regieanweisungen des Herrn von Papen, welche dieser mit der Generalintendanz des Deutschen Reiches, der deutschen Schwerindustrie, in allen Einzelheiten vorbesprochen hatte.

Auch mit dem „Publikum" klappte es vorzüglich. Die SA marschierte mit ruhig festem Schritt durch das Brandenburger Tor; die Glocken läuteten; in den Kirchen wurde „Großer Gott, wir loben Dich" gesungen; an Fackeln fehlte es nicht, und in den SA-Kellern wurde nicht lange mit Leuten gefackelt, die nicht mitsingen wollten.

Nur etwas fehlte noch zum Abschluß dieses blutigen Theaters, das sich „Machtergreifung" oder „nationale Revolution" nannte: Das Einverständnis des Deutschen Reichstages. Da damit nach Lage der Dinge nicht zu rechnen war, wurde er durch den Reichspräsidenten Paul von Hindenburg aufgelöst. Von Neuwahlen war jedoch auch nicht viel zu erwarten. So erwies sich ein weiteres Feuerwerk als nötig. Die Situation war insofern günstig, als die NSDAP bereits die stärkste Fraktion des Reichstages bildete, ihr Mann – Hermann Göring – also schon Reichstagspräsident war und nun, seit dem 30. Januar, auch Reichsinnenminister. Mithin bot sich der Reichstag geradezu dazu an, von den Kommunisten in Brand gesetzt zu werden. Denn das ergab die Möglichkeit, die Mandate der aus der Wahl hervorgehenden kommunistischen Reichstagsabgeordneten für ungültig zu erklären und die Kommunistische Partei Deutschlands zu verbieten. Der Umstand, daß der Reichstagspräsident zugleich Reichsinnenminister und damit Herr der Polizei war, sicherte zuverlässig, daß nur Kommunisten als Täter der Brandstiftung in Frage kamen.

Und so kam es denn ja auch. Der Reichstag brannte; die Kommunisten hatten ihn in Brand gesetzt, und die deutsche Christenheit war über soviel untermenschliche Abgefeimtheit des Bolschewismus entsetzt.

Das war am 27. Februar. Einige Tage danach hatte der Verfasser in Kranichfeld bei Weimar eine Wahlrede zu halten – in einer Arbeiterversammlung, die von SPD und KPD gemeinsam durchgeführt und gemeinsam von Stahlhelm und SA „beschützt" wurde. Irgendein Besucher fragte provokatorisch oder naiv – was weiß ich – den Redner, ob es tatsächlich die Kommunisten gewesen wären, die den Reichstag angezündet hätten. Der Redner antwortete: *„Ebenso, wie es beim Brande Roms die Christen gewesen sind. Sie wurden doch deswegen vom römischen Kaiser Nero verfolgt."*

Diese Antwort kostete den Redner einen Strafbefehl über vier Wochen Gefängnis. Er brauchte sie nicht gleich abzusitzen, weil er richterliche Entscheidung darüber beantragt hatte. So behielt er Zeit, sich weiter am Wahlkampf zu beteiligen, der ja erst am Wahltage, dem 5. März 1933, endete.

Schon vor dem Reichstagsbrand jedoch hatte der *Evangelische Bund* einen Wahlaufruf erlassen. Darin hatte er alle evangelischen Christen in Deutschland [84] dazu aufgerufen, die „Männer der Gegenrevolution" zu wählen. Im Protest dagegen wurde der am Schluß des vorigen Kapitels erwähnte Artikel geschrieben. „Wer Wind sät, wird Sturm ernten":

Das Präsidium des Evangelischen Bundes hat folgenden Wahlaufruf erlassen. ‚Die neue Reichsregierung, die zu den Wahlen im März aufruft, ist aus der völkischen Neuordnung hervorgegangen. Sie will mit den noch vorhandenen starken nationalen Kräften des eigenen Volkes in bewußtem Gottesglauben auf dem Trümmerfelde der unseligen Novemberrevolution des Jahres 1918 ein neues, freies, geeintes Deutschland auferbauen.

14 Jahre lang haben die international gebundenen Mächte Zentrum, Sozialdemokratie und Kommunismus der deutschen Politik und dem kulturellen Leben unseres Volkes das Gepräge gegeben. Nun soll im Kampf gegen sie die Erneuerung Deutschlands von innen heraus beginnen.

Evangelische Christen, erkennt den Ernst und die Verheißung dieser Wahlentscheidung! Es geht bei ihr nicht um Einzelentscheidungen und ihre mehr oder weniger berechtigten Bestrebungen, sondern um eine politische Geisteswende. Laßt deshalb alle Bedenken fahren und kämpft durch eure Stimmen mit dafür, daß die nationale gegenrevolutionäre Bewegung auf gesetzlichem Wege zum Siege kommt! Tretet hinter die Männer der gegenwärtigen Regierung. [...] Es geht um Deutschlands Rettung!'

Der Evangelische Bund ist ein kirchlicher Verein, der von allen deutschen Landeskirchen ideell und materiell unterstützt wird. [...] Die Landeskirchen identifizieren sich damit mit den Bestrebungen des Evangelischen Bundes und tragen die volle moralische Verantwortung für sein Handeln. [...]

Es ist also heute möglich, daß eine offiziöse kirchliche Organisation, die auf das Engste mit den Kirchenbehörden zusammenarbeitet, antifaschistische Organisationen, der Millionen bewußter Christen und bewußter Deutschen angehören, als unchristlich und undeutsch diffamieren kann. Es ist heute möglich, daß eine offiziöse kirchliche Organisation, die bewußt evangelisch und protestantisch sein will, aus parteipolitischer Ambition für eine Reichsregierung, die von zwei Katholiken (Hitler und Papen) geführt wird, die kirchliche Gemeinschaft mit Millionen antifaschistischer Protestanten zerbricht.

Es ist heute möglich, daß eine kirchliche Organisation, die für christliche Politik eintreten will, die Notwendigkeit solcher Politik mit einer klaren Geschichtslüge begründet, die der Rüstkammer übelster parteipolitischer Demagogie entnommen ist.

Dieser Wahlaufruf des Evangelischen Bundes ist ein neues Zeichen für die verhängnisvolle Verstokkung der Kirche und kirchlicher Kreise gegenüber der Arbeiterbewegung. [...] Heute verstockt sich die Kirche gegen den Bußruf der Geschichte, weil sie die Möglichkeit sieht, die Stimme der Anklage gewaltsam zum Schweigen zu bringen! Und der Bußruf Gottes, der aus Krieg und Revolution die Kirche so erschütternd traf verhallt heute ungehört.

Gewiß, die Reaktion ist kirchenfreundlicher als die Arbeiterbewegung – und [85] *darin liegt auch heute die Versuchung für die Kirche, sich mit der Reaktion zu verbünden. Aber was kostet diese Freundschaft der Kirche! – Sie muß bezahlen mit ihrem Schweigen zu dem, was heute geschieht. zum politischen Terror, zur Vergewaltigung der Arbeiterbewegung, zur Unbußfertigkeit des Bürgertums, das die geschichtliche Verantwortung für die beispiellose körperliche und seelische Not, in die der Kapitalismus unser Volk gestürzt hat, dem Sozialismus zuzuschieben versucht. In dem Augenblick, in dem die Kirche der Reaktion das sagen würde, was sie als Kirche Jesu Christi und Dr. Martin Luthers ihr zu sagen schuldig ist, würde sie die Freundschaft der Reaktion verlieren. Schweigt sie darum? – Verstockt sie sich darum? – ‚Warum verstockt ihr euer Herz?' Was sollen wir nun sagen, wir religiöse Sozialisten? – [...] Was sollen wir nun sagen nach 10 Jahren heißer und leidenschaftlicher Bemühung um die Kirche? – Sie ist verstockter als je. Und all unsere unfreundliche Liebe, all unsere vielleicht oft ein wenig ungeduldige Liebe hat es nicht hindern können. – Der Evangelische Bund sät Haß gegen die Arbeiterbewegung. Für den Arbeiter ist auch der Evangelische Bund Kirche. Was kann aus dieser Windsaat anderes wachsen als Sturm? Wie oft haben wir hier namens der Arbeiterbewegung unsere warnende Stimme erhoben, wahrhaftig nicht aus parteipolitischer Ambition für die Sozialdemokratie, sondern aus innerster Glaubensnötigung, weil wir aus dem Protest der Arbeiterbewegung gegen eine gott-lose, sinnentleerte Weltordnung den Bußruf Gottes hörten – wie oft – ‚und ihr habt nicht gewollt!'*

‚Ihr habt nicht gewollt! – So soll euer Haus euch wüst gelassen werden!' Die Angst vor dem ‚Bolschewismus' treibt die Kirche der Reaktion in die Arme. Damit stürzt die Brücke ein, die Arbeiterschaft und Kirche das Zueinanderkommen möglich machen konnte. Sie verkauft ihre Freiheit um das Linsengericht einer höchstfragwürdigen Sicherheit. Vor dem Herrn der Geschichte ist auch der Felsen der Reaktion, auf den der Evangelische Bund die Kirche gründen möchte, Sand, den der Wind verweht. – Der Herr der Kirche kann auch durch den Sturmwind des Bolschewismus zu seiner Kirche reden, wenn sie anders nicht hören will. Wer die Kirche liebt, muß ihr eine Erschütterung zur Buße

und Umkehr wünschen – und wenn sie auch von außen kommt. Unser zehnjähriger Kampf redet von der Hoffnung, daß die Kirche selbst ihren Weg finden möchte. Muß sie wirklich auf diesen Weg gestoßen werden? Wir werden weiter kämpfen – gewiß. Nicht, daß wir noch Hoffnung hätten, daß unsere Kirche die Zeit erkennt, darin sie heimgesucht ist. Wir wären Illusionisten, wenn wir uns von dieser Hoffnung jetzt noch narren ließen. Nein, wir kämpfen weiter, nur weil wir müssen.[56]

Wann und wo ist dieser Artikel erschienen, und wessen Unterschrift oder Unterschriften trug er beim Erscheinen? – diese Frage beschäftigte die Thüringer Landesregierung und die Thüringer Landeskirche einige Tage lang.

[86] Zunächst schrieb die Landesregierung an den Landeskirchenrat. *„Thüringischer Minister für Volksbildung, Weimar, den 6. März 1933 – An den Landeskirchenrat der Thür. ev. Landeskirche – Eisenach – In einer Wahlzeitung der sogenannten Eisernen Front veröffentlichte Pfarrer K. Kleinschmidt – Eisenberg einen Artikel gegen den Evangelischen Bund, den wir in der Anlage beifügen.*

Wir protestieren mit Entrüstung gegen dieses unglaubliche öffentliche Wirken des Eisenberger Pfarrers aus zwei Gründen:

1. Sein Angriff erschien in einer Zeitung, deren erste Seite von einem Aufruf des „Bureaus der Sozialistischen Arbeiter-Internationale Zürich, den 19. Februar 1933" ausgefüllt wurde, der von Verdrehungen, Verleumdungen und Angriffen auf die gegenwärtige Reichsregierung strotzt. Ausländische Wühler unternehmen es hier, unter Mißachtung der Wahrheit die deutsche Arbeiterschaft gegen unsere nationale Regierung aufzuhetzen. Herr Kleinschmidt, „Pfarrer im Dienst der Thüringer evangelischen Kirche", macht sich mitschuldig an diesem Verbrechen dadurch, daß er an derselben Zeitung Mitarbeiter war.

2. In seiner Polemik gegen den Evangelischen Bund bedient sich Pfarrer Kleinschmidt derselben gemeinen Unterstellungen wie jene ausländischen Verbrecher. Kleinschmidt scheut sich nicht, der Wahrheit zuwider zu behaupten, daß die kirchliche Gemeinschaft mit Millionen antifaschistischer Protestanten von der Kirche aus parteipolitischen Gründen zerbrochen werden soll.

Kleinschmidt ist so verantwortungslos, in diesen Tagen einer neuen Volkswerdung konfessionelle Gegensätze aufzureißen. Kleinschmidt beschuldigt den Evangelischen Bund „der Verwendung einer glatten Geschichtslüge" und „übelster parteipolitischer Demagogie". Kleinschmidt ist so schamlos, der Thür. ev. Kirche zu unterstellen, daß sie die Brücke zur Arbeiterschaft abzubrechen gewillt sei.

Kleinschmidt ist so unverschämt, die „international gebundenen Mächte der Sozialdemokratie und des Kommunismus" mit der deutschen Arbeiterschaft gleichzustellen, um einen Vorwand für seine ungeheuerlichen Vorwürfe zu haben. Da Kleinschmidt der Thür. ev. Landeskirche zuletzt noch vorwirft, „pflicht- und ehrvergessen" zu sein, glauben wir mit dem Thüringer Landeskirchenrat der Meinung zu sein, daß Kleinschmidt sich schon zu lange hat als „Pfarrer im Dienst der Thüringer evangelischen Landeskirche" bezeichnen dürfen, und daß als Antwort an Kleinschmidt nur dessen sofortige Ausstoßung aus der Thüringer evangelischen Kirche in Frage kommen kann. Ich bitte ergebenst, mir die Stellungnahme des Landeskirchenrates der Thür. ev. Kirche baldigst zukommen zu lassen. [...] gez. Wächtler Staatsminister".[57]

[87] Der so angeschriebene Landeskirchenrat war trotz innerster Zustimmung in einiger Verwirrung. Denn den – dem Schreiben des Herrn Ministers dann übrigens doch nicht beigelegten – Aufsatz „Wer Wind sät, wird Sturm ernten" kannte er zwar schon, jedoch aus einer anderen als der im Ministerschreiben bezeichneten Veröffentlichung. Der Landeskirchenrat kannte den Aufsatz aus der „Eisenacher Volkszeitung" vom 24. Februar (1933). Dort aber war er nicht nur von *einem* „Pfarrer im Dienst der Thüringer evangelischen Kirche" unterschrieben, sondern von deren *drei*. Diese seien „bereits zur Verantwortung gezogen" – teilte der Herr Landesoberpfarrer dem Herrn Staatsminister unter dem

[56] Karl Kleinschmidt, „Warum verstockt ihr euer Herz?", in: RS 1933, Nr. 10 vom 5. März 1933, S. 38 f.
[57] Brief des Thüringischen Ministers für Volksbildung an den Landeskirchenrat der Thüringer Evangelischen Landeskirche vom 6. März 1933, Abschrift im Nachlaß Karl Kleinschmidt in der Berliner Landesbibliothek.

11. März mit.

Nun, am 12. bzw. 14. März „verantworteten“ sich die der Verfasserschaft Beschuldigten. Sie blieben, selbstverständlich, bei ihrer Meinung.

Am 3. April wurde der Herr Staatsminister ungeduldig und wollte wissen, was denn eigentlich inzwischen mit dem K. geschehen sei. Darauf gab der Landeskirchenrat am 12. April den Bescheid, gegen K. solle ein förmliches Dienststrafverfahren eingeleitet werden.

Aber noch immer war nicht klar, ob Landesregierung und Landeskirche wirklich denselben Artikel meinten. Also wurde ein bißchen hin und her telefoniert, bis der Sekretär des Herrn Ministers unter dem 24. April dem Landeskirchenrat mitteilen konnte: *nicht* der von der Kirchenleitung gemeinte Artikel liege dem Volksbildungsministerium vor, sondern ein am 19. Februar 1933 in Zürich – in der vom Bureau der Sozialistischen Arbeiterinternationale herausgegebenen Zeitung „Freiheit“ – erschienene offenbar gleichen Inhalts, der jedoch auch nicht verfügbar sei und mithin dem Landeskirchenrat nicht zur Verfügung gestellt werden könne.

Was sollte die Kirchenbehörde nun tun? Dem Herrn Staatsminister hatte sie ein Disziplinarverfahren gegen K. schon zugesagt. Der inkriminierte Artikel jedoch lag der Kirchenbehörde lediglich in der Eisenacher Fassung mit *drei* Unterschriften vor. Sollte sich das Vorgehen von 1930 wiederholen, als mehrere „Schuldige“ vorhanden waren, aber nur einer angeklagt wurde?

Dabei *war* das förmliche Dienststrafverfahren schon eingeleitet worden und Kleinschmidt schon, um seine Teilnahme an der am 21. April beginnenden Sitzungsperiode des Landeskirchentages zu verhindern, auf Betreiben des Herrn Staatsministers in Schutzhaft genommen. Die Lage war für den Landeskirchenrat wirklich nicht einfach. So half er sich damit, daß er K. „auf Grund § 30 des Dienstvergehensgesetzes“ erst einmal „vorläufig des Dienstes unter Vorbehalt weiterer Entschließungen“ enthob. Es würde der Kirchenbehörde schon irgend etwas zur Begründung dieses Schrittes einfallen. Ein Tip war ihr da schon gegeben worden.

Oberpfarramt des Kirchenkreises Eisenberg 24.4.1933 – betr. Pfarrer Kleinschmidt – An den Landeskirchenrat der Thür. ev. Kirche in Eisenach – Pf. Kleinschmidt – Eisenberg befindet sich seit dem 21.4.33 in polizeilicher Schutzhaft in Eisenberg. Das kirchliche Leben in Eisenberg würde aufs schwerste gefährdet [88] *werden, wenn Kleinschmidt nach Aufhebung der Schutzhaft in dieser Stadt die Kanzel wieder beträte. Denn viele Gemeindeglieder vermögen zwischen Schutzhaft, die im Gefängnis mit anderen zugebracht wird, und gerichtlicher Haft nicht zu unterscheiden. Sie würden den aus der Schutzhaft zurückkehrenden Pfarrer als einen mit Gefängnis Bestraften ansehen und schwersten Anstoß an seinem amtlichen Wirken nehmen. Kleinschmidt etwa durch Versetzung aus seinem Eisenberger Pfarramt zu entfernen, wird wegen des angestrengten Disziplinarverfahrens unmöglich sein.*

Das Oberpfarramt sieht keinen anderen Ausweg, der zu erwartenden Erregung innerhalb der Kirchgemeinde zu begegnen, als Anwendung des § 30 des Gesetzes vom 7.7.1921 über Dienstvergehen. gez. Merkel i. R.“

Die vorläufige Amtsenthebung durch den Landeskirchenrat erfolgte also eigentlich nur zur Stützung der vom Staatsminister veranlaßten Schutzhaft, die K. sowieso schon an der Amtsausübung hinderte. Aber warum nun das Dienststrafverfahren?

Im Eröffnungsbeschluß war vom Antrag des Herrn Staatsministers selbstverständlich nicht die Rede, wohl aber wie üblich davon, daß K. „seine Amts- und Standespflichten schuldhaft verletzt und sich durch sein Verhalten außer dem Amt des Vertrauens, des Ansehens und der Achtung unwürdig“ erwiesen habe, die sein Beruf und Stand erfordern. Das dadurch, daß er 1. den genannten Artikel in der „Eisenacher Volkszeitung“ veröffentlicht, 2. in einem Brief vom 30. Januar 1933 an den aus der Kirche ausgetretenen Gustaf Itting diesem dafür gedankt habe, daß er einem üblen Ehrabschneider, einem deutschnationalen Oberpfarrer, so energisch über den Mund gefahren sei.

Das war alles. Für diese Kirche war es wohl richtig, disziplinarisch einzuschreiten dagegen, daß ein Pfarrer sich bei einem aus der Kirche Ausgetretenen für etwas bedankt und daß er seine Kirchenleitung „pflicht- und ehrvergessen“ nennt, wenn sie sich von einer profaschistischen Kundgebung nicht

eindeutig und klar distanziert. Nur konnte dem Dienstgericht weder der Brief an Gustav Itting noch ein *nur* von dem Beschuldigten unterzeichneter Artikel über Wind und Sturm vorgelegt werden. Beide Dokumente existierten durchaus, doch der Artikel eben in Zürich und der Brief zwar in Eisenach, aber bei letzterem gab es keine Möglichkeit, einwandfrei nachzuweisen, wie eigentlich er statt in die Hände des Empfängers Itting in die der Kirchenbehörde gelangt war.

Den Beschuldigten interessierte das alles wenig, zumal er von alledem nichts wußte und auch nichts erfuhr. Er saß in seiner Zelle und grübelte darüber nach, warum man ihn wohl ausgerechnet an Führers Geburtstag in Schutzhaft genommen hatte. Und er meinte, dahintergekommen zu sein, als ihm einfiel, daß er am 14. April 1933 gegen eine Verfügung seiner Kirchenleitung Einspruch erhoben hatte, die sich auf diesen Geburtstag bezog. Das entsprechende Schreiben der Kirchenleitung hatte begonnen mit den Worten: „*Der Landeskirchenrat der Thüringer evangelischen Kirche hat im ersten Teil obenbezeichneter Verfügung A* [89] *325/10.4. in Nachachtung einer Anregung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses angeordnet, daß im Hinblick auf den Geburtstag des deutschen Reichskanzlers Adolf Hitler am 20. April seiner in den Kirchen unseres Landes am 1. oder 2. Osterfeiertag fürbittend gedacht werden solle.“*[58]

Daran hatte der Schutzhäftling – bevor er es wurde – gewisse Bemerkungen geknüpft: derlei sei früher nur bei Staatsoberhäuptern üblich gewesen, nach 1918 allerdings nicht mehr, weil es seitdem keine gekrönten Staatsoberhäupter mehr gewesen seien; auch sei das derzeitige Staatsoberhaupt noch am Leben, hieße aber nicht so wie die Person, zu deren Geburtstag laut Anweisung in den Kirchen des Landes gebetet werden solle. Bei Beachtung dieser Anweisung könne der Eindruck entstehen, dabei sei weniger an den Reichskanzler als vielmehr an den Sieg der Gegenrevolution gedacht. Es würde daher um eine kurze Begründung dieser außergewöhnlichen Gebetsanweisung gebeten.

Der Schutzhäftling meinte also Grund zu der Annahme zu haben, daß seine Kirchenbehörde vielleicht bei Herrn Staatsminister Wächtler angefragt hätte, wie in dieser Sache zu verfahren sei. Das umso mehr, als dieser gleichzeitig Mitglied des Landeskirchentages und darin Fraktionsführer der Gruppe „Deutsche Christen“ war.

Seiner Frau allerdings, als sie ihn in seiner Zelle besuchte, konnte er berichten, daß er in ganz anderer Richtung verhört worden war. Sie schrieb darüber am 28. April an Pfarrer Dr. Hertzsch: *„Es ist ihm irgend etwas, was er in Kranichfeld zwei Tage vor der Wahl gesagt haben soll [über den Brand Roms, KK], zur Last gelegt worden. Am Ende des Verhörs sagte der Polizeikommissar, daß das allein nicht genüge, ihn festzuhalten. Auf die Frage, was Karl tun wolle, wenn er freigelassen würde, sagte er: „Dann fahre ich nach Eisenach zum Landeskirchentag.“ – Darauf die Antwort: „Das geht natürlich nicht!“ – Karl. „Ich muß meine Pflicht tun.“ – Er jedenfalls ist nun immer noch in Haft und wir wissen nicht, wie lange es noch dauern soll. Ich nehme an, daß die Kirche hinterher sagen wird, daß sie nichts damit zu tun gehabt habe.“*[59]

Dieser Meinung war auch K. damals noch. Darüber spricht ein Brief, den ein anderer Besucher, der Arzt Dr. Nordbeck, schon am 25. April an Dr. Hertzsch geschrieben hatte: *„Ich entnahm aus seinen Reden, daß nach seiner Meinung die Festsetzung nicht auf Veranlassung seiner Vorgesetzten erfolgt ist.“*[60]

Erst zwölf Jahre später sollte sich herausstellen, daß er damit tatsächlich Recht [90] gehabt hatte. Hatte doch der damalige Generalsuperintendent D. Dr. Otto Dibelius auf eine schriftliche Anfrage vom 16. April, was man eigentlich mit dem Verfasser des Schreibens vom 14. April, die Geburtstagsgebetsverfügung betreffend, anfangen sollte, prompt, kurz und schlicht geantwortet: *„Gar nichts! Es ist in Kürze mit staatspolizeilichen Maßnahmen gegen ihn zu rechnen.“*

Nun, eine solche Maßnahme war erfolgt, und zwar in Eisenach. Dorthin war K. von Berlin aus

[58] Brief von Karl Kleinschmidt an den Landeskirchenrat der Thür. ev. Kirche vom 14. April 1933, Kopie im Nachlaß Karl Kleinschmidt in der Berliner Landesbibliothek.
[59] Brief von Marianne Kleinschmidt an Erich Hertzsch vom 28. April 1933, Kopie im Nachlaß Karl Kleinschmidt in der Berliner Landesbibliothek.
[60] Brief von G. Nordbeck an Erich Hertzsch vom 25.4.1933, Kopie im Nachlaß Karl Kleinschmidt in der Berliner Landesbibliothek.

zusammen mit Dr. Hertzsch gefahren, um mit ihm am Landeskirchentag teilzunehmen, dem sie beide angehörten. Von Berlin kamen sie, weil sie dort an einer Sitzung des Bundesvorstandes teilgenommen hatten, soweit von einem solchen noch die Rede sein konnte. Die Maßnahme war von der Polizei mit der Maßgabe begründet worden, die Teilnahme K.s am Landeskirchentag könnte die „öffentliche Ruhe und Sicherheit gefährden".

Was hatte das zu bedeuten? K. hatte am 25. März einen Brief an Dr. Hertzsch geschrieben, worin es hieß: „*Ich halte es für geboten, daß wir uns für den Landeskirchentag mit absolut zuverlässigem Material über politischen Terror der letzten Wochen versorgen. Der Landeskirchentag dürfte augenblicklich die einzige Stelle sein, von der aus man der Öffentlichkeit Kenntnis davon geben kann. Ich werde mich in Berlin damit zu versorgen suchen. Ich bitte auch Euch, danach Ausschau zu halten.*"

Sollte der Brief durch irgendeine Kontrolle gegangen sein? Warum Verhaftung unmittelbar vor Beginn des Landeskirchentages und noch dazu in der Wohnung von Dr. Hertzsch? – Aber warum dann nicht auch sofortige Leibesvisitation wegen des Materials? – Nein, so konnte die Sache nicht zusammenhängen. ..Und was man sonst so grübelt, wenn man weiter nichts zu tun hat, als sich auf kommende Verhöre vorzubereiten.

Was geschah inzwischen mit dem bzw. im Landeskirchentag? Er dauerte vom 21. April bis zum 5. Mai und befaßte sich mit kirchlichen Gleichschaltungsproblemen. Seine stärkste Fraktion war die der Deutschen Christen und seine kleinste – durchaus nicht schwächste – die der religiösen Sozialisten, die einen Mann minus zu verzeichnen hatten. Gegen sie hatten sich die Deutschen Christen mit den anderen Gruppen zum Zwecke der Ausschaltung verbündet, „wie das Gesetz es befahl". Andere Sorgen hatte der Landeskirchentag offenbar nicht. Die Freude an der „neuen Volkwerdung" überschattete – bzw. überstrahlte alles andere.

Am 4. Mai (1933) beschloß der Landeskirchentag ein „Gesetz über den Marxismus in der Kirche", um am folgenden Tag dann abschließend – es war der letzte Tag dieser Tagung der Kirchenversammlung – feststellen zu können, daß die religiösen Sozialisten unter dieses Gesetz fielen.

Dem kam die Gruppe der religiösen Sozialisten zuvor. Durch den Fraktionsvorsitzenden Dr. Hertzsch erklärten alle anwesenden Glieder der Fraktion für sich und ihre Listennachfolger ihren Austritt aus dem Landeskirchentag mit der Begründung, daß sie sich dem Urteil der Mehrheit des Hauses nicht unterwerfen [91] können. *„Wir scheiden aus diesem Hause in tiefster schmerzlicher Sorge um unsere geliebte evangelische Kirche."*[61] Dr. Hertzsch hatte zuvor mit den Worten aus 1. Korinther 4 (V. 3–5) erklärt: *„Mir ist es ein Geringes, daß ich von euch gerichtet werde oder von einem menschlichen Tage. Auch richte ich mich selbst nicht, denn ich bin mir nichts bewußt. Aber darin bin ich nicht gerechtfertigt. Der Herr ist 's, der mich richtet. Darum richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, welcher auch wird ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, und den Rat des Herzens offenbaren. Alsdann wird einem jeglichen von Gott Lob widerfahren."*[62]

Es sollte nicht lange dauern, bis das selbst den Blinden offenbar wurde. Vorerst jedoch bedeutete dieser Auftritt, daß es mit dem antifaschistischen Widerstand in der Thüringer evangelischen Kirche zuende war – und nicht nur in ihr, sondern auch in den anderen Landeskirchen. Was danach noch kam, war nur die Erledigung der Formalitäten.

Der Abgeordnete K. hatte den Auszug nicht miterklärt. Er erklärte sich auch nicht dazu bereit, ihn nachträglich zu vollziehen, als er – noch in der Haft – dazu aufgefordert wurde. Folglich wurde er auf Antrag der Gruppe „Deutsche Christen" (Drucksache Nr. 9) aus dem Landeskirchentag ausgeschlossen mit der Begründung, er habe den für die Wählbarkeit erforderlichen guten Ruf dadurch verloren, *„daß er einen Artikel in einer Wahlzeitung der Eisernen Front veröffentlicht hat, welche auf der ersten Seite von Verleumdungen der gegenwärtigen Reichsregierung strotzt, und daß er in diesem Artikel öffentlich schwere und unverantwortliche Angriffe gegen den Evangelischen Bund und gegen*

[61] Erklärung von Erich Hertzsch vom 5. Mai 1933, Abschrift im Nachlaß Karl Kleinschmidt in der Berliner Landesbibliothek.
[62] Ebenda.

die Thüringer evangelische Kirche richtet. Gemäß § 89, Ziffer 2 wird vom Landeskirchentag entschieden, daß Kleinschmidt seine Mitgliedschaft im Landeskirchentag wegen Verlustes der Wählbarkeit verliert." Es folgten 18 Unterschriften. Die des Fraktionsvorsitzenden und Staatsministers Wächtler steht an erster Stelle.

Das vom Landeskirchentag angenommene „Gesetz über den Marxismus in der Kirche" machte auch K.s Kampf mit dem Dienstgericht völlig aussichtslos. Denn er weigerte sich, die – ihm angeratene – Erklärung abzugeben, nie Marxist gewesen zu sein bzw. dem Marxismus abzuschwören. Vielmehr beantragte er seine Entlassung aus dem Dienst der Thüringer evangelischen Kirche mit der Begründung, daß er sich gewissensmäßig außerstande sehe, *„ein Pfarramt in der Thüringer evangelischen Kirche so zu verwalten, wie es die vom Landeskirchentag in seiner letzten Tagung vom 21.4. bis zum 5.5.1933 verabschiedeten Gesetze einem im Dienst der Thüringer evangelischen Kirche stehenden Pfarrer zur Pflicht machen."*[63]

[92] Dem Antrag wurde ohne weiteres mit einer Verfügung vom 26. Juni 1933 und folgendem Wortlaut stattgegeben: *„Der Pfarrer Karl Kleinschmidt in Eisenberg wird seinem Antrage entsprechend mit Wirkung vom 1. Juli 1933 ab aus dem Dienst der Thüringer evangelischen Kirche entlassen. Durch die Entlassung verliert Pfarrer Kleinschmidt für sich und seine Angehörigen alle Ansprüche aus seinem bisherigen Dienstverhältnis."* Der Verfügung lag ein Schreiben vom gleichen Tage bei, in welchem dem Entlassenen der Grund seines Entlassungsgesuches „ausdrücklich bestätigt" wurde.

Was ihm blieb, waren die „Rechte des geistlichen Standes". Erwin Eckert waren neben allem anderen auch sie noch aberkannt worden. *Widerrufen* jedoch – und das war das Wichtigste – hatten *beide nicht*. *Verlangt* – und zwar seitens der Kirchenleitungen! – wurde es von *jedem* Pfarrer, der dem Bund religiöser Sozialisten angehörte.

So erhielt Dr. Hertzsch von einem thüringischen Pfarrer einen am 7. Mai 1933 geschriebenen Brief, worin dieser ihm mitteilte, daß er gerade vom Thüringer Landeskirchenrat eine „Aufforderung zu schriftlicher Erklärung betr. nichtmarxistischer Weltanschauung und so weiter erhalten" habe. *„Auch wird gefragt, ob ich nunmehr aus dem Bund der religiösen Sozialisten austreten werde. Schon vorher hatte man mir im Zuge erzählt, daß man diese Erklärung fordern werde."*

Eilig haften es – mit Herrn Wächtler im Nacken – die Herren vom Landeskirchenrat. Dabei gehörte zu ihrem Gremium damals noch kein einziger Deutscher Christ. Sie alle waren nur streng neutrale deutschnationale Herren. Und eilig hatten sie es nicht nur mit den Pfarrern, sondern auch mit den Kirchenältesten. Auch dafür nur ein Beispiel für viele. *„Pfarramt Nöbdenitz – Nöbdenitz, den 1. Juni 1933 – Herrn Dr. Nordbeck – Nöbdenitz – Sehr geehrter Herr Doktor! Die Mehrheit der Kirchenvertretung ist der Ansicht, daß Sie als religiöser Sozialist auf Grund der Ausführungsbestimmungen des Gesetzes vom 5. Mai 1933 befr. den Marxismus in der Kirche aus der Kirchenkörperschaft auszuscheiden haben. Ich werde dieselbe zur endgültigen Beschlußfassung zu einer Sitzung am 8. Juni dieses Jahres einberufen, gebe Ihnen aber den Rat, noch vorher freiwillig Ihr Mandat niederzulegen. Hochachtungsvoll – gez. H. Günther Pfarrer."*

Auch der Absender dieses Briefes war nicht „Deutscher Christ". Auch er war nur bekenntnistreu, politisch neutral und deutschnational – wie es sich damals für einen rechten lutherischen Pfarrer gehörte, wenn nur die Obrigkeit, der man untertan zu sein hatte, rechts war.

Das Datum des 1. Juni 1933 trägt auch ein Abschiedsbrief, der zwar keine Freundschaft, aber doch auf damals nicht absehbare Zeit eine Arbeitsgemeinschaft beendete. Diese hatte den Absender jahrelang mit dem Adressaten verbunden und mit jenem Dr. Nordbeck, der am gleichen Tage von seinem Gemeindepfarrer aus dem Kirchengemeinderat hinausgebeten worden war. *„Lieber Erich, ich danke Dir für Deine gute Sorge und Deine Versuche, mich in einem Frontabschnitt zu halten, den ich für unhaltbar halte. Wenn es mir etwas möglich ge-*[93]*macht hat, von ganzer Seele Pfarrer zu sein, so die Überzeugung, daß die Geschichte seit 1914 für unsere Kirche eine wirkliche Erschütterung*

[63] Brief des Landeskirchenrats der Thür. ev. Kirche (G. 535/26.6.) an Karl Kleinschmidt vom 26. Juni 1933, in: Nachlaß Karl Kleinschmidt in der Berliner Stadtbibliothek.

bedeutete, und daß sie die gewiß sehr zögernden und vorsichtigen kleinen Schritte, die sie seitdem getan hat, aus Überzeugung und darum endgültig getan hat. Die Tatsache, daß sie in wenigen Tagen die Strecke, die sie in diesen Jahren hinter sich gebracht hat, in gestrecktem Galopp zurücklaufen konnte (und noch ein gut Stück darüber hinaus), bedeutet für mich eine so tiefgehende Enttäuschung, daß ich faktisch keine Möglichkeit sehe, hier noch weiter – und sei es auch in schärfster Opposition – mitzutun. Bei alledem ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ich in einem Irrtum befangen bin und mich in eine Betrachtungsweise verrannt habe, die mir alles verzerrt zeigt. Nur ein Grund mehr zu gehen, mir nichts unerträgliches zuzumuten und der Kirche keinen Pfarrer, der NEIN sagt, von Grund aus NEIN zu ihrem Weg durch die Zeit, und dabei weiß, daß sie von diesem Weg nicht abzubringen ist.

Ich will wahrhaftig kein Beispiel geben und bin weit entfernt von der Selbstüberschätzung zu meinen, so wie ich müßten es auch die anderen unserer Couleur machen. Für mich ist die Lage tatsächlich so, daß ich aufhören muß, Pfarrer zu sein, wenn ich Pfarrer bleiben will. Ich habe keinen anderen Wunsch als den, daß Du mich verstehst. Mir ist jedes Pathos nicht nur aus ästhetischen Gründen unangenehm. Ich gehe wirklich ganz unpathetisch und ohne Empörung – nur müde und bis ins Tiefste enttäuscht – und mit einem sehnsüchtigen Verlangen nach intellektueller Redlichkeit. Bleibe mir, auch wenn Du mich nicht verstehst, Freund. Ich habe das verdammt nötig. Dein Karl"

Kurz nach der Absendung dieses Briefes erfuhr der Absender: Emil Fuchs amtsenthoben und in Schutzhaft, Paul Piechowski aus dem Amt ausgeschieden, die Landesverbände des Bundes religiöser Sozialisten auseinandergelaufen oder auseinandergesprengt, aufgelöst oder verboten, ohne Ausnahme und mit tätigster behördlicher *und* kirchenbehördlicher Beihilfe. Die schlimmste Nachricht schien die zu sein, die unter dem 11. Juni 1933 von dem ebenfalls amtsenthobenen preußischen Regierungspräsidenten und Bundesfreund Ernst von Harnack kam: Emil Fuchs, den er in seiner Schutzhaft hatte aufsuchen können, müsse mit dem Verlust seiner Pension rechnen und zeige „schon deutliche Haftspuren". Der Bundesfreund Hans Francke war in einem SA-Keller in Berlin gefoltert worden. Der Verfasser hatte ihn, zusammen mit Ernst von Harnack, nach seinem Aufenthalt im SA-Keller noch gesprochen und ihn dabei noch zorniger auf die Kirche, die so etwas prinzipiell „übersah", gefunden als auf die SA-Männer, die ihn so zugerichtet hatten ...

In der Tat: Die Kirchen *nahmen* keine Kenntnis davon. Sie taten es ebenso wenig, wie sie Kenntnis von den Warnungen und Prognosen genommen hatten, an die der Bund religiöser Sozialisten *ihretwegen* die Mühe von vierzehn Jahren gewandt hatte. Wie sollten sie da erst Kenntnis nehmen von dem, was Tausende und Abertausende von Demokraten, Sozialdemokraten, Kommunisten und Ju-[94]den auszustehen hatten, die aus ihren Ämtern und Arbeitsstellen verjagt, die eingesperrt, gefoltert und getötet wurden – *und es schon waren!*

Die gehörten ja nicht dazu – nicht zur Kirche und vor allem nicht zu den kirchlichen Kreisen. Und wenn sie das Leid, das ihnen nun widerfuhr, nicht ihrer eigenen politischen Entscheidung zuzuschreiben hatten, dann eben der Tatsache, daß ihre Vorfahren „den Herrn ans Kreuz geschlagen" hatten. Nicht einmal Fürbittengebete für ihre armen Seelen wurden in jenen Tagen in den evangelischen Kirchen in Deutschland gebetet.

Dafür konnte man umso öfter auch aus kirchlichem Munde hören: „Wo gehobelt wird, da fallen Späne!" Und am Hobeln war man kirchlich interessiert. Man hobelte mit. Auch die „Bekennende Kirche"? Von ihr konnte im Juni 1933 die Rede noch nicht sein. Um diese Zeit war auch noch kein Hauch von ihr zu spüren.

Die Feststellung der religiösen Sozialisten – Christentum und Nationalsozialismus sind unvereinbar – wurde, nachdem ihnen von Kirche und faschistischer Staatsmacht der Mund verschlossen worden war, von *keiner* anderen kirchlichen Gruppierung wieder aufgenommen.

Daß sie von keiner anderen *gehört* worden wäre, ist vollkommen ausgeschlossen. Ist sie doch von weißwievielen Kirchen- und Pfarrerblättern ausdrücklich und unermüdlich bestritten worden! Es wurde von ihr also nur sozusagen disziplinär Kenntnis genommen, will sagen, um dagegen agitatorisch- oder

administrativ-strafend Stellung beziehen zu können. Als *Warnung* aber wurde diese Feststellung in den Wind geschlagen – es wurde schon gesagt: in *den* Wind, der in der Kirche wehte.

Also ist es *ganz einfach nicht wahr*, wenn – heute noch! – von Kirchenhistorikern behauptet wird, die Kirche hätte ja damals – nach dem Januar 1933! – noch nicht ahnen können, was bevorstünde. Sie hat das Bevorstehende nicht nur geahnt. Sie hat es auch erhofft!

Freilich nicht, was *ihr* bevorstand – wohl aber, was der Deutschen Arbeiterbewegung, der Demokratie in Deutschland und ihrer freien Entwicklung bevorstand. Das hat sie *erhofft* in ihrer soziologischen und ideologischen Gebundenheit, sozusagen einer „babylonischen Gefangenschaft" – darin aber wurde sie *aktiv* mitschuldig an einer Katastrophe. Diese war von einem Ausmaß, das nicht erst am 8. Mai 1945 offenbar wurde. Es war schon erkennbar, als die religiösen Sozialisten sich auf den Weg machten, um die christlichen Kirchen der Welt, vor allem die evangelischen Kirchen in Deutschland, davor zu warnen.

Declaratio

Wir haben von unseren Erlebnissen im Kreise der religiösen Sozialisten nicht erzählt, um sie nur einfach in Erinnerung zu bringen, sondern weil wir gefragt sind nach echtem antifaschistischem Widerstand in den evangelischen Kirchen Deutschlands *vor* und *nach* 1933. Wir haben diese Frage, zunächst und beson-[95]ders die nach dem Widerstand vor 1933 nach bestem Wissen und Gewissen dahingehend beantwortet, daß es solchen Widerstand – also revolutionären Widerstand gegen die Konterrevolution – kirchlich organisiert *allein* im „Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands" gegeben hat. Vornehmlich wichtig an diesem Bunde ist, daß er sich als Bewegung innerhalb der internationalen sozialistischen Arbeiterbewegung verstand, deren Ziele unterstützte, deren Feinde bekämpfte und darum von allen, die „bürgerlich" dachten, abgelehnt und bekämpft wurde.

Der Bund stand Angehörigen aller marxistisch-sozialistischen Parteien offen. Angehörigen bürgerlicher Parteien war er verschlossen. Er verhielt sich so in der Überzeugung, daß der unter kapitalistischen Verhältnissen unvermeidliche und notwendige Klassenkampf von *Christen* nur *auf proletarischer* Seite mitgekämpft werden könne – mit dem Ziele, ihn mit der Errichtung der klassenlosen Gesellschaft durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel zu überwinden.

Diese kirchliche Gruppe ist mit keiner anderen vergleichbar. In ihrer proletarischen Entscheidung im Klassenkampf ist sie auch keiner anderen ähnlich. Man kann ihre Grundhaltung und ihre daraus resultierenden Entscheidungen ablehnen und verurteilen, aber man kann sie nicht dadurch verfälschen, daß man sie *anders* eingliedert, als sie sich selbst eingegliedert hat.

Der Bund religiöser Sozialisten wollte politisch *weiter*, als es mit der Novemberrevolution 1918 gekommen war – so wie er mit der Reformation weiter wollte als bis zur Confessio Augustana und ihrer Zwei-Reiche-Lehre. Er wollte keine bürgerliche, sondern eine proletarische Revolution bis zur – heute in der Deutschen Demokratischen Republik gezogenen – Konsequenz in Kirche und Gesellschaft. Noch einmal: Man mag das bedauern oder verurteilen – bestreiten kann man es nicht, ohne denen Gewalt anzutun, die sich dieses Zieles wegen im Bund religiöser Sozialisten organisiert hatten.

Die religiösen Sozialisten standen in der Geschichte der zwanziger Jahre wie Thomas Müntzer mit seinen Bergknappen in der Geschichte der Reformation: als „Schwärmer" verurteilt – aber, später, erkannt als weitsichtiger und folgerichtiger. Sie *sahen* die Möglichkeit zur *Verwirklichung* von Hoffnungen und Verheißungen, die damals verlacht und niedergetreten wurden. Sie *wußten*: Christentum und Sozialismus *sind* keine Gegensätze. Was das Christentum umbringt, ist seine Verkehrung in eine Jenseitsreligion. Der Sozialismus verkehrt das Christentum nicht. Er öffnet ihm Wege zur Verwirklichung.

Mit dieser Gewißheit sollten die religiösen Sozialisten dort recht bekommen, wo der Sozialismus sich durchzusetzen vermochte.

Blick auf den Kirchenkampf

Es müßte jetzt vom Kampf der Jahre nach 1933 die Rede sein – vom Fortgang des Kampfes der religiösen Sozialisten im Kirchenkampf der Bekennenden Kirche gegen die Glaubensbewegung Deutsche Christen. Aber davon kann keine Rede sein.

[96] Der Kirchenkampf war kein Kampf gegen den Faschismus, auch nicht gegen den Faschismus in der Kirche. Er war ein Fraktionskrieg zwischen zwei kirchlichen Richtungen um die alleinige Anerkennung durch den Faschismus als Staatsmacht. Dabei meinte die Bekennende Kirche, den Faschismus auf kirchlichem Gebiet von seiner „Weltanschauung" unterscheiden zu können. Die Glaubensbewegung Deutsche Christen dagegen identifizierte ihn damit und meinte, die Kirche ihm auch ideologisch vollkommen gleichschalten zu können.

Mit dieser Differenzierung greifen wir den Ereignissen insofern voraus, als sie anfangs noch nicht möglich war. Herrschte doch nach der kirchlichen und politischen Ausschaltung der religiösen Sozialisten in allen kirchlichen Kreisen volle Einmütigkeit mit Bezug auf die Ausmerzung des „Bolschewismus", die Beseitigung des „Demokratismus" und das Verbot jeder Art von „Gottlosigkeit". Die Begeisterung darüber, daß das „mit Gottes und des Führers Hilfe" nun geschafft zu sein schien, war in den kirchlichen Kreisen so allgemein wie unbeschreiblich.

Irritiert wurden sie erst, als sie von der faschistischen Staatsmacht zur Kasse gebeten wurden. Das kam ihnen völlig unerwartet. Sie waren dieser Macht doch nichts schuldig. Sie gehörten doch dazu.

Aber dieser Faschismus betrachtete die Kirche offenbar nicht – wie seine italienische Spielart – als Partner, sondern als Angestellten. Die lutherische Zweireichelehre stieß jedenfalls beim deutschen Faschismus auf keinerlei Gegenliebe. Das *kam* überraschend, *war* es jedoch nicht im geringsten. Nur hatten die kirchlichen Kreise überhört, was ihnen warnend gesagt worden war.

Aber auch Hitler und das NSDAP-Programm von 1920 hatten sie, trotz aller Begeisterung für ihn und die „Bewegung", nicht gelesen. Oder hatten sie überlesen, was in Punkt 24 verlogen, aber deutlich genug geschrieben stand: „*Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen.*"[64] Die Einschränkung, ja die Aufhebung der Religions- und Gewissensfreiheit war durch den Nebensatz, in dem die Hauptsache stand, ganz eindeutig. Aber was war denn mit dem „positiven Christentum" des Nationalsozialismus? Ganz einfach. „Der Nationalsozialismus *ist* positives Christentum!"

Hat sich die evangelische Kirche denn nicht selbst als „Burg der Gegenrevolution" verstanden? Nun, der Nationalsozialismus *ist* Gegenrevolution – die Kirche also *seine* Burg. Nur ist sie in ihrem jetzigen Zustande zu mittelalterlich, muß restauriert und modernisiert werden. Hatten nicht die Deutschen Christen unter dem Beifall höchster kirchlicher Kreise wieder und wieder von der notwendigen „Entjudung" der Kirche gesprochen? Und nicht nur von der des Pfarrerstandes [97] und der Gemeinden, sondern auch und vor allem von der der kirchlichen Verkündigung! „Jesus war doch kein Jude!" Er war vielmehr gegen die Juden! Hätten sie ihn sonst ans Kreuz geschlagen? – Deswegen war ja auch Luther gegen sie ebenso wie gegen die rebellischen Bauern und gegen alle „gottverdammte Gleichmacherei", wie die Bolschewisten es wollen ...

Sie hatten zugehört und nichts dawidergehabt. Sollten sich denn auch gute Lutheraner von den Deutschen Christen im Antisemitismus und Antikommunismus übertreffen lassen? – So schluckten sie es, auch wenn es manchmal nicht recht hinunter wollte und ihnen gelegentlich sogar wieder hochkam. „Irgendwie haben die Leute ja doch recht." Und: „Man wird mit ihnen reden müssen. Vielleicht bringen sie uns die Massen wieder in die Kirche. Wo kommen wir denn hin, wenn dem Volke die Religion nicht erhalten bleibt ..."

Aber nun ließen diese Leute gar nicht mehr mit sich reden. Diese Deutschen Christen waren ja über die Kirchenwahlen vielerorts schon fest in der Kirche darinnen, und längst nicht alle Landeskirchen

[64] Das Parteiprogramm der NSDAP vom 25.2.1920, zit. nach: Reinhard Kühnl, Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten, Köln 61987 S. 109.

waren noch „intakt“. Wo es aber noch nicht klappte, da hatten diese Leute zum Helfer die NSDAP und den NS-Staat.

Den Staat zum Helfer zu haben, das hieß: auch die Gesetzgebung, auch die Polizei, auch die Presse, auch die „Deutsche Glaubensbewegung“ und zusätzlich noch alle die frommen und unfrommen Dummen, die Revolution und Konterrevolution nicht unterscheiden konnten und allen Ernstes revolutionäre Veränderung vom Faschismus erhofften. Mit alledem war es ein Kleines, deutschchristliche Mehrheiten in all den Landessynoden zu beschaffen, wo es solche noch nicht gab. Aber die Deutschnationalen werden da doch nicht mittun? Auf die ist doch Verlaß? – Und da passierte es schon!

Am 22. April 1933 ernannte der Ministerpräsident des derzeitig noch existierenden Landes Mecklenburg-Schwerin einen Staatskommissar für die Lutherische Kirche des Landes und ihren Landesbischof D. Rendtdorff. Dieser war ein „nationaler“ Mann, zwar nicht „deutsch-christlich“, aber doch „christlich-deutsch“. Der Ministerpräsident schickte den Staatskommissar also gleich in die Kirchenbehörde mit dem Auftrag, dort „Ordnung zu schaffen“.

Diesem Vorgang waren einige Artikel im „Niederdeutschen Beobachter von Mecklenburg“ vorangegangen, darunter einer mit der Überschrift *Bauern, erobert die Kirchen*! Die Überschrift stammte nicht von Thomas Müntzer. Sie sollte nur so klingen. Es hieß da, daß *die Männer der nationalen Revolution das Kirchenregiment erobern und es der revolutionären Regierung von Staat und Reich gleichschalten sollten, da sonst die Gefahr bestehe, daß die Reaktion sich im Kirchenregiment festsetzt genau so, wie das Kirchenregiment bisher mit den von uns niedergeschlagenen Regierungen der Liberalen und der Gottlosen paktiert hat*.

So war doch nicht gewettet! Da mußte schleunigst etwas getan werden, zumal sich in Preußen Ähnliches ereignet und die Kirchenleitung der Altpreußischen [98] Union sich dabei „unmöglich“ benommen hatte. Diese hatte sich in Abwehr solcher Vorgänge auf kirchliche Verfassungsparagraphen berufen, die staatlich anerkannt seien. „Staatlich anerkannt? Von wem denn? Vom Weimarer Staat der Juden und Gottlosen! Unmöglich, so eine Kirchenleitung!“ – dachte der Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, D. Dr. Kapler, und griff in die Tinte:

Die Stunde gebietet unverzüglich, eine Reform der Verfassung des deutschen Protestantismus einzuleiten. Das Ziel der Reform ist die bündische DEUTSCHE EVANGELISCHE KIRCHE, errichtet auf der Grundlage und unter voller Wahrung des Bekenntnisses. Aus kräftigen Landeskirchen erwachsen, soll sie ALLE Vollmachten erhalten, deren sie zur Pflege des GESAMTEN evangelisch-kirchlichen Lebens und seiner Beziehung zu Volk und Staat im In- und Auslande bedarf ...“

Kapler setzte unverzüglich zwei Männer neben sich. Mit ihnen bildete er ein Triumvirat, das die Verfassung dieser DEK ausarbeiten sollte und sich dabei von Sachverständigen und Männern beraten lassen konnte, die sich um die „Beziehung von Volk und Kirche verdient“ gemacht hatten. Die beiden anderen Triumvirn waren der lutherische Landesbischof D. Marahrens von Hannover und der reformierte Pastor D. Hesse von Elberfeld.

Dies trug sich am 25. April 1933 zu. Denselben Tag war in der – deutschnationalen – „Täglichen Rundschau“ zu lesen, daß „das von schwerer und ganz persönlicher Verantwortung getragene“ Vorgehen des Präsidenten D. Kapler „als der befreiende Beschluß bezeichnet“ werden müßte, den die Lage der Kirche jetzt erforderte.

„Man durfte nicht den verheerenden Eindruck sich weiter auswirken lassen, den ein völlig verkalkter preußischer Kirchensenat im Lande verbreitet. Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß werde daher ganz gewiß den mutigen Schritt seines Präsidenten billigen, zumal er sich in Hesse und Marahrens die beiden angesehensten Häupter der evangelischen Konfession zur Mitarbeit herangezogen hat. Das sind nicht, wie in der Altpreußischen Union, die Führer von illegitimen kirchenparlamentarischen Parteien, die nur deshalb noch leben, weil man sie nicht bemerkt hat. Hinweg mit ihnen!“

Und dann wird den so Bezeichneten dringend empfohlen, zurückzutreten und ihre Funktionen dem Triumvirat zu übertragen, *„damit nicht der Landesbischof Marahrens seine beiden Söhne, zwei gut*

lutherische SA-Führer, ausschicken muß, um euch einen 20. Juli [gemeint ist wohl der 20. Juli 1932, als in Preußen die Landesregierung mit dem Staatsstreich von Papens abgesetzt wurde, d. Hrsg.] *zu bereiten.“*

Wohlgemerkt, was da so handelte und schrieb, das waren keine „Deutschen Christen“, sondern gut deutschnationale Christen und Kirchenführer!

Die Deutschen Christen sollten dabei überfahren werden. Der Senat der Altpreußischen Union trat zurück, und die weitaus meisten Oberhäupter der 28 deutschen evangelischen Landeskirchen einschließlich des schon abgefahrenen Lan-[99]desbischofs von Mecklenburg-Schwerin traten hinter das Triumvirat und seinen Vorschlag, Pastor Bodelschwingh zum Reichsbischof zu „küren“ – der das Triumvirat ablösen sollte, wenn alles soweit war.

Und die Deutschen Christen? Sie hatten eine Runde verloren. Sie hatten sie aufzuholen. Das war angesichts der Struktur, die das Triumvirat seiner DEK gegeben hatte, nicht schwer. Sie brauchten nur statt des Vertrauensmannes des Triumvirats, Bodelschwingh, den Vertrauensmann des Führers, den „prächtigen Soldatenpfarrer“ Ludwig Müller, zum Reichsbischof zu erheben – und sie konnten mit der DEK machen, was der Führer wollte.

So wurde Müller und nicht Bodelschwingh Reichsbischof. Geplatzt war das „kühne, von schwerer und ganz persönlicher Verantwortung getragene“ deutsch-nationale Unternehmen des Herrn Kapler. Es hatte die Deutschen Christen ausschalten sollen. Tatsächlich gab es ihnen mit der Schaffung einer bis dahin nicht vorhandenen höchsten kirchlichen Instanz die Möglichkeit, diese mit „ihrem Namen“ zu besetzen und durch ihn alles kirchliche Zuwiderhandeln für „kirchlich illegal“ zu erklären.

Nun war guter Rat teuer. Es war ein solider, von kirchlichen Fachleuten bombensicher gebauter Sessel, auf den Müller sich da gesetzt hatte. Zu dem Zwecke gebaut, von hier aus jeden Griff der Deutschen Christen nach kirchlicher Macht vereiteln zu können, wirkte dieses Möbel umgekehrt selbstverständlich genau so gut. Müller war nicht der Mann, die ihm in den Schoß gefallene Macht kirchenpolitisch „neutral“ zu gebrauchen. Er sorgte für seine Leute und behinderte ihre Gegner, so gut er konnte.

Als Folge davon konnten die Gemeinden der evangelischen Kirchen in Deutschland, die einen bekenntnistreuen Pfarrer hatten, diesen zwar loswerden, mußten dagegen diejenigen, die einen deutschchristlichen besaßen, ihn sich gefallen lassen, auch wenn sie sich dabei wie von Gott und aller Welt verlassen vorkamen.

Dadurch wurde vielen der ganze so oder so manipulierbare kirchenbehördliche Apparat zuwider. So emigrierten sie aus diesen Mauern in „bekennende“ Gemeinden hinein. Diese Gemeinden leiteten sich bruderrätlich, schlossen sich regional in Landesbruderschaften zusammen und vereinten sich in einem Reichsbruderrat. Dieser „Bruderrat der Deutschen Evangelischen Kirche“ lud endlich im Mai 1934 zu einer „Bekenntnissynode“ nach Barmen ein. Ihre Aufgabe sollte es sein, die Lage der „Deutschen Evangelischen Kirche“ dadurch zu bessern, daß nicht mehr eine *Person*, sondern eine *Sache* darüber zu entscheiden habe, was Kirche und damit kirchlich ist und was nicht: das *Bekenntnis*, präziser: das Bekenntnis des Evangeliums im Verständnis der Reformation. Die Synode erarbeitete eine Theologische Erklärung, die der Deutschen Evangelischen Kirche diesen Dienst erweisen sollte.

In dieser Theologischen Erklärung wurden einige Denkweisen als Irrlehren verworfen, die – durchaus nicht erst seit 1933 – in die kirchliche Verkündigung eingedrungen waren. Aus dieser wieder ausgeschieden werden sollten z. B.: [100]

- Die Meinung, daß die Kirche neben dem Christus der Heiligen Schrift „auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung“ anzuerkennen und zu verkündigen habe. Damit sollte einer „Verherrlichung“ des Faschismus in der Kirche gewehrt werden.
- Die Meinung, daß kirchliche Ämter mit Machtbefugnissen ausgestattet seien, die auch abgesehen von der Wahrnehmung des Dienstes, der „der ganzen Gemeinde anvertraut“ sei, Führungsrechte

begründeten. Damit sollte den Kirchenleitungen die Möglichkeit zu Anweisungen genommen werden, die christlich nicht zu begründen sind.
- Die Meinung, daß es Bereiche unseres Lebens gebe, die nicht nach christlichen Gesichtspunkten der Rechtfertigung und Heiligung zu beurteilen seien, sondern in denen wir „anderen Herren zu eigen wären“. Damit sollte der fortschreitenden Demoralisierung des gesamten öffentlichen Lebens und der Behauptung seiner „Eigengesetzlichkeit“ gewehrt werden.
- Die Meinung, „als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden“. Damit sollte allen Versuchen gewehrt werden, die Kirche in staatliche Regie zu nehmen oder zu bringen – zugleich aber auch Versuchen, mit christlicher oder kirchlicher Begründung Änderungen im staatlichen oder gesellschaftlichen Gefüge zu verlangen, Änderungen, die Sache des Staates und nicht der Kirche sind.

Der Vermischung von Christentum und Nationalsozialismus war hier ein Ende gemacht – theologisch. Durchaus noch nicht auch kirchlich. Findet man doch unter den Verwerfungen falscher Lehren in der Kirche in keinem Punkte auch eine Verwerfung des Faschismus als Staatsordnung. Die Erklärung versucht zwar, die Deutsche Evangelische Kirche – was deren Verkündigung und Ordnung betrifft – von faschistischen Einflüssen freizumachen bzw. freizuhalten, jedoch um den Preis des Verzichtens auf jede Kritik am Faschismus als „weltlicher“ Macht.

Ist in der Erklärung auch – aus verständlichen Gründen – vom Faschismus nicht die Rede, so doch vom Staate, von ihm aber so, als handele es sich dabei um eine metaphysische Macht, die überall und immer die gleiche und deren geographischer und geschichtlicher Ort unerheblich und darum – für das christliche Gewissen jedenfalls – gleichgültig sei.

Genau da liegt der Punkt, an dem sich das Denken der religiösen Sozialisten von dem der Bekennenden Kirche unterscheidet. Die religiösen Sozialisten haben Staaten nach ihrem Klassencharakter unterschieden und Kriege – auch Klassenkriege – nicht als „Staatsaffairen“ angesehen. Daß Christen um beides letztlich nicht besorgt zu sein brauchten, weil es sie in der Tiefe nichts anginge, haben sie nie gemeint.

In dem Klassenkrieg, der, vorläufig, mit dem Siege des Faschismus endete, hatte die Kirche eindeutig und unmißverständlich Stellung bezogen. Daran änderte auch die Barmer Synode nichts dadurch, daß sie den Faschismus nun „Staat“ [101] nannte. Das war er ja auch geworden. Dieser Staat verstand sich als Ganzes und nicht nur als ein Arm von etwas Höherem. Und sein Selbstverständnis war – trotz allem Dualismus der Zwei-Reiche-Lehre, der von der Barmer Synode viel weniger überwunden war, als sie selber glaubte – auch dieser Barmer Bekenntnissynode verbindlich.

Immerhin, mit der „Theologischen Erklärung“ und auf ihrer Grundlage war in der Frage des Reichsbischofs weitgehende kirchliche Einmütigkeit zu erzielen. Die Einmütigkeit ging allerdings nicht bis zur Abschaffung dieses kirchlich unmöglichen Amtes – es berechtigte zu allem, verpflichtete zu nichts und verstieß als Einrichtung ohne Zweifel gegen die „Theologische Erklärung“. Aber die Einmütigkeit langte für eine Ablehnung des derzeitigen Trägers jenes Amtes, des deutschchristlichen Ludwig Müller. In Briefen an den „Reichsbischof“ forderten dessen sofortigen Rücktritt einige Landesbischöfe, die Vertretung der deutschen (und preußischen) Pfarrervereine, die meisten kirchlichen Verbände, der Lutherrat sowie die Mehrzahl der theologischen Fakultäten.

Das geschah am 6. November 1934. Es wurde durch ein Flugblatt bekannt, das die Überschrift trug:

Die Deutsche Evangelische Kirche in geschlossener Einheit! Darin heißt es sogleich: *In letzter Stunde wurde unsere Kirche vor einem Abgrund gerettet. Es ist wie ein Geschenk Gottes!* Aus der Äußerung dreier Landesbischöfe in diesem Flugblatt war zu erfahren, daß die Amtsführung des Reichsbischofs nicht nur die Kirche, sondern auch „den Staat aufs Höchste gefährdete“, und daß „die höchsten Organe des Staates die von ihm vollzogene Gesetzgebung als rechtsunwirksam erklärt“ hätten.

Trotzdem blieb Ludwig Müller, wenn auch „rechtsunwirksam“, im Amt. Keine „Staatsgefährdung“ und kein „Geschenk Gottes“ änderte etwas daran.

Die erste vom „Bruderrat der Deutschen Evangelischen Kirche“ geführte Aktion endete mit einem Mißerfolg. Die kirchliche Lage blieb wie sie war, verworren.

Die gesamtkirchliche Situation zeigte auch ein Jahr später noch keinerlei Veränderung. Mit peinlich-hilfloser und gleichwohl fast befriedigter Deutlichkeit weist das das Rundschreiben Nr. 20/1935 der „Bekenntnisgemeinschaften der evangelisch-lutherischen Landeskirchen von Hannover, Braunschweig, Lübeck und Mecklenburg“ vom 17. Mai 1935 in einem „Wort zur Lage“ aus. *„Die kirchliche Lage weist ... nur unbedeutende Änderungen auf Die kirchlichen Kräfte haben Stellung bezogen. Ein Frontwechsel innerhalb der kämpfenden Gruppen ist nicht mehr zu erwarten. Die Gruppen stehen sich in völliger Abgeschlossenheit gegenüber. Auf die Gesamtheit der deutschen Kirche gesehen, ist eine Entscheidung auf diesem Abschnitt des kirchlichen Ringens nicht zu erwarten ... Die Frage ist, was geschehen kann, damit wir jetzt zur Entscheidung kommen. Die Absage der kirchlichen Öffentlichkeit an den Reichsbischof ist schon vor Weihnachten erfolgt (am 4. November 1934). Sie wiederholen bedeutete, daß die kirchliche Öffentlichkeit unentwegt und unbeirrt auf ihrer Forderung beharrt. Aber man soll* [102] *etwas nicht zum zweiten Mal tun, wenn nicht eine völlig andere Lage vorliegt. Das ist bislang nicht der Fall.*

Die vom Reichsbischof propagierten Lösungsversuche eines Staatschristentums oder der Übernahme des höchsten Bischofsamtes durch den Träger der Staatsgewalt erscheinen unwahrscheinlich umso mehr, als auch die bestimmten Ankündigungen irgendwelcher Akte auf diesem Gebiet nicht eingetroffen sind und dadurch deutlich geworden ist, daß Gedanken dieser Art offenbar bei den staatlichen Stellen keine Billigung finden. So wird auch auf diesem Wege keine Lösung gefunden werden können.

Seit Weihnachten wird davon gesprochen, daß eine Legalisierungsaktion durchgeführt werden solle, bei der der Staat durch eine bestimmte Rechtshilfe die Möglichkeit schafft, neue rechtsschaffende Organe in der Kirche zu bilden und von da aus das zerstörte Rechtsleben zu ordnen ...

Wenn die deutsche Revolution (! d. V.) daran ist, eine Rechtsentwicklung arteigenen, volksbewußten Rechtes zu schaffen, wäre die Entwicklung eines bekenntnis-gebundenen Kirchenrechtes etwas ganz Entsprechendes (‚artgebunden‘ in Relation zu ‚bekenntnisgebunden‘! d. V.). Sie wäre unseres Erachtens auch der Weg, der den ganzen Kampf in einiger Zeit zum Abschluß führen würde. Es ist die Frage, ob die Entwicklung dafür schon reif ist.

Wir wollen aber nicht übersehen, was bereits entschieden ist. Entschieden ist, daß das Recht des Bekenntnisses gegen den deutschchristlichen Angriff behauptet ist. Entschieden ist, daß nicht möglich geworden ist, neben den einen Grund, der gelegt ist, Christus, einen anderen zu legen.

Und entschieden ist, daß Gott uns den Glauben, uns auf diesen Grund zu stellen und allein auf diesen Grund, sehr kräftig gestärkt hat. Das ist die Entscheidung!“

Nun war das nur die Entscheidung der Bekennenden Kirche, nicht auch die der anderen Seite, nicht die der Glaubensbewegung Deutsche Christen, nicht die der NSDAP und nicht die der Staatsmacht. Beide, Bekennende Kirche und Deutsche Christen, hofften, daß die Entscheidung endlich fallen möge, und zwar jeweils für die eigene Seite gegen die andere, ob nun aufgrund „arteigenen“ oder „bekenntnisgebundenen“ Rechtes.[65]

[103] Doch war eine solche Entscheidung schon nicht mehr möglich – aus Gründen der Staatsräson. Diese konnte keine, auch keine Kirchenparteien anerkennen, zwischen denen sie im Streitfalle den

[65] Karl Kleinschmidt selbst war nach einer anderthalbjährigen Arbeitslosigkeit ebenso wie Aurel von Jüchen durch Protektion des DC-Bischofs in Mecklenburg und ehemaligen Mitglieds der „Bruderschaft sozialistischer Theologen“ Walther Schultz Ende Oktober 1934 Pfarrer in Mecklenburg und Domprediger in Schwerin geworden. Die Unterschrift beider findet sich unter einer Entschließung des Bundes nationalsozialistischer Pastoren Mecklenburgs, der 117 Mitglieder umfaßte – die Resolution vom 30. Oktober 1935 selbst trägt 150 Unterschriften – an den Reichsminister Kern, in der begrüßt wird, daß durch ihn „den kirchenpolitischen Machtkämpfen ein Ende gesetzt“ werde. Die Entschließung ist abgedruckt in: Niklot Beste, Der Kirchenkampf in Mecklenburg von 1933 bis 1945, Berlin (DDR), 1975, S. 290 f. Auch wenn Kleinschmidt diese Tatsache verschweigt, bleibt es dem Leser überlassen zu beurteilen, ob sich Kleinschmidt und von Jüchen vor und nach 1933 eher „durch Hingabe und Treue gegen Führer und Volk“ oder durch mutigen Widerstand gegen den Faschismus innerhalb und außerhalb der Kirchen ausgezeichnet haben.

Richter zu machen hatte. Für sie gab es kein Zivil-, sondern allein Staatsrecht. So entschlossen sich NSDAP und Staatsmacht zu einer „Befriedungsaktion“. Es handelte sich um die in den „Mitteilungen“ schon angedeutete „Legalisierungsaktion“.

Wie sich die nationalsozialistische Parteiführung das vorstellte, wird erkennbar aus einer Äußerung in Nr. 47 der „Nationalpolitischen Schulungsbriefe“, 10. Dezember 1937: „Mitteilungen zur weltanschaulichen Lage“ von Alfred Rosenberg. *„Wer die nationalsozialistische Weltanschauung angreift und bekämpft, muß sich darüber klar sein, daß er schärfster Abwehr begegnet. Und wer glaubt, die nationalsozialistische Weltanschauung konfessionell rechtfertigen und untermauern oder auch nur wahren zu müssen, dem sei gesagt, daß unsere Weltanschauung diese Hilfeleistung nicht braucht. Wer es trotzdem versucht, macht sich einer Verfälschung der nationalsozialistischen Weltanschauung schuldig.“*[66]

Also „Befriedung“ nicht durch Entscheidung für eine der beiden kirchlichen Seiten, sondern durch Absage sowohl an die „Bekennende Kirche“ als auch an die „Glaubensbewegung Deutsche Christen“. Und wie weiter? *„Die Kirchen, ob unter katholischer, bekenntnischristlicher oder deutschchristlicher Führung, haben im Grunde nur eine Aufgabe: diejenigen, die davon angesprochen werden, mit dem kirchlichen Jenseitsglauben bekannt zu machen. Die Erde, auf der wir leben, geht die Kirche schlechterdings nichts mehr an. In diesen Dingen und auf diesem Gebiete ist für uns allein der Nationalsozialismus maßgebend. Die Kirchengeschichte bisherigen Stils hat sich erschöpft, die Geschichte des deutschen Gesamtvolkes ist an ihre Stelle getreten. Im Zeichen der nationalsozialistischen Weltanschauung, der Gesetze von Rasse und Boden, mit einem Worte, im Zeichen des deutschen Mythos hat sie ihren Gang angetreten.“*[67]

Das war, vom „mythisch“-pathetischen Schluß abgesehen, ebenso hämisch

wie gut konstantinisch gesagt. Es war eigentlich ganz im Sinne jener in sich schon verderbten lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, nur über sie noch hinaus ins krass Heidnische – wenn der Ausdruck dafür nicht noch zu gut wäre –, also ins Heidnisch-Zynische abgewandelt.

„Den Himmel überlassen wir den Pfaffen und den Spatzen.“ Nur: Die NSDAP hatte einen *anderen* Himmel als die „Pfaffen“. Darum ging es der Bekennenden Kirche. Duldete sie schon einen nationalsozialistischen Himmel auf Erden – wenn es nur kein kommunistischer war –, so doch keinesfalls auch nationalsozialistische „Schlüsselgewalt“, nationalsozialistische „Sündenvergebung“ und nationalsozialistische „Seligsprechung“.

[104] Nun, die faschistische Partei hatte das Ihrige gesagt. Was würde die faschistische Staatsmacht nun tun? Sie erließ bald darauf über das „Reichskirchenministerium“ unter Reichsminister Kerrl ein „Gesetz zur Sicherung der Evangelischen Kirche“. Dazu erging ein Kommentar des Herrn Reichsministers, der freilich allein für höhere Dienstgrade bestimmt war. Er wurde daher lediglich im Umdruckverfahren mit einem Verteiler „Nur bis zum Gauleiter abwärts“ per Kurier versandt.

Ein Exemplar dieses Kommentars wurde dem Verfasser von einem hohen Beamten des ausgebenden Ministeriums zugespielt, dessen Namen er nicht nennen kann. Denn dessen Träger lebt noch, und zwar in der Bundesrepublik, wo er womöglich wegen „Geheimnisverrat“ belangt werden könnte, wenn etwa der Politiker und Kirchenmann Gerstenmaier davon erführe.

Der Kommentar trägt die Überschrift *Zur Befriedung der Evangelischen Kirche*. Nach dem Text ist die „kirchliche Befriedung“ eine „staatspolitische Notwendigkeit“. Der Staat ist *„im Interesse der Volkseinheit berechtigt, innerhalb der Kirche entstehende Mißhelligkeiten zu beachten und nach Möglichkeit zu bereinigen. Die scheinbar nächstliegende Lösung der völligen Trennung von Kirche und Staat, die mit der Aufhebung aller Privilegien und der Staatszuschüsse verbunden wäre, ist im nationalsozialistischen Staat nicht tragbar; denn sie würde die Entstehung einer im wesentlichen der Staatskontrolle entzogenen Freikirche im Sinne der Bekenntniskirche bedeuten. Die Gefahr einer*

[66] Mitteilungen zur weltanschaulichen Lage aus den „Nationalpolitischen Schulungsbriefen“, Nr. 47 vom 10. Dezember 1937, Kopie im Nachlaß Karl Kleinschmidt in der Berliner Stadtbibliothek.
[67] Ebenda.

finanziellen, kulturellen und politischen Anlehnung an den ökumenischen Weltprotestantismus läge auf der Hand."

Als „Maßnahmen zur Kirchenbefriedung" bezeichnet der Kommentar „äußere in Gesetzgebung und Verwaltung und „innere" als „totale weltanschauliche Erziehung". Denn: *Das gilt auch für das Verhältnis des Staates gegenüber der Kirche*. Die Lösung der zweiten Aufgabe, der „totalen weltanschaulichen Umschulung der Kirche", setzt die Erledigung der ersten rein verwaltungsmäßigen voraus. *„Demgemäß sind zuerst alle illegalen* (soll heißen, alle von der Kirche selbst gebildeten, d. V.) *Instanzen, unter welchem Vorwande sie auch gebildet worden sind, zu beseitigen. Nach Geschichte und eigener Lehre hat die evangelische Kirche kein Recht auf eigene Verwaltung*.

Es würde indessen der kirchlichen Befriedung abträglich sein, wenn die staatliche Instanz die ihr notwendig erscheinenden Maßnahmen unmittelbar statt durch die höchste kirchliche Stelle durchführen würde. Eine wirklich loyale Durchführung ist aber nur gesichert, wenn die kirchlichen Behörden mit zuverlässigen Männern besetzt sind." Das stellt sich im weiteren so dar, daß in allen kirchlichen Verwaltungsbereichen – Finanzverwaltung, Verwaltung des Kirchenvermögens an Gebäuden und Grundbesitz, Nachwuchsausbildung und Pfarrstellenbesetzung – die staatliche Oberhoheit auch personell gesichert sein und kirchliche Beschlüsse, auch der untersten Instanzen, erst durch ein staatliches Placet kirchlich rechtskräftig werden sollen.

[105] Was die „geistliche Leitung" betrifft, so kann sie nach Meinung des ministerlichen Kommentators Kerrl *in der Übergangszeit nur wirksam werden bei freiwillig anerkannter Souveränität*. Sind Personen im Besitze solcher Souveränität, so können sie – wohlgemerkt allein unter Voraussetzung ihrer Anerkennung durch das Reichskirchenministerium – geistliche Leitungstätigkeit ausüben. Staatliches Einverständnis wird selbstverständlich nur solchen geistlichen Leitungen erteilt, *die die kirchliche Leitungsaufgabe in grundsätzlicher Zustimmung zur nationalsozialistischen Weltanschauung auffassen und ausüben*.

In den *Schlußbemerkungen* wird klargestellt, daß es sich bei dem Ganzen nur um „Übergangsmaßnahmen" handele. Ihr Hauptwert liege darin, *daß durch sie sichere Vorsorge getroffen ist, daß nicht die Kirche fernerhin Zufluchtsort für politisch unzuverlässige Elemente werden kann*.

Und so schließt dieser Kommentar für den Gebrauch durch die höheren Dienstgrade: *„Eine grundsätzliche Klarstellung des Verhältnisses von Partei und Christentum wird früher oder später erfolgen müssen. Erst dann werden konkrete Pläne über die Gestaltung einer Kirche im Dritten Reich sinnvoll sein können."*

Das versteht sich. Soviel jedenfalls „stand fest", daß zu diesem Zeitpunkt die Kirche schon weder bekenntnis- noch deutschchristlich, sondern allenfalls „deutschkirchlich" und jedenfalls nationalsozialistisch sein sollte – und daß die endgültige Entscheidung über sie der „Führer" zu fassen haben werde.

So war der Stand Anno 1938. Praktisch kam der Kirchenkampf damit fast völlig zum Erliegen. Die Deutschen Christen gaben sich bekenntnismäßig, die Bekennenden Christen politisch „zuverlässig", und für das politische Geschehen fühlte sich kaum noch ein Christ verantwortlich. Wie man die Ausrottung des „Demokratismus", des „Liberalismus" und des „Bolschewismus" mit Zustimmung hatte geschehen lassen, so duldete man, wenn nun auch endlich schlechten Gewissens, was in der „Kristallnacht" geschah und sich in ihr zugleich an Weiterem ankündigte, die Vorbereitung der „Endlösung" im totalen Krieg.

Auch die „Bekennende Kirche" saß in einer „babylonischen Gefangenschaft". Es war die Gefangenschaft ihrer eigenen Doktrin, nach der Staatsaffairen nicht Kirchensache sind. Und die „Endlösung der Judenfrage" *war* zweifellos eine Staatsaffaire. So konnte es denn, zum Beispiel, in der Erklärung eines Landesbruderrates (!) gegen das Verbot der Vornahme von kirchlichen Amtshandlungen an getauften Juden in kirchlichen Räumen heißen: *So berechtigt politische Maßnahmen gegen die Juden auch sein mögen ...*

Mit dem Krieg verhielt es sich nicht anders als mit dem Antisemitismus. Auch er war eine Staatsaffaire – und die Kirche stolz darauf, dabei mittun zu dürfen. Hier war sie gut zu gebrauchen.

Militärseelsorge wurde Trumpf, und der Wehrbischof war ein guter Mann, denn er ließ keinen Deutschen Christen herein.

Das ist ein Beispiel für die einzige Art Krieg, die noch zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche geführt wurde. Mit Widerstand hatte auch das [106] nichts zu tun. Der von Bekennenden Christen tatsächlich geleistete Widerstand – für ihn steht der Name Dietrich Bonhoeffer – war ausdrücklich nicht Sache der Bekennenden Kirche und entbehrte sogar ihrer Rückendeckung.

Zwischen den Gegnern des Kirchenkampfes herrschte Burgfriede. Die Deutschen Christen führten dort, wo sie in der kirchlichen Macht saßen, Verfahren gegen Bekenntnispfarrer „wegen eines Deutschen unwürdigen Verhaltens in der Judenfrage“ nicht durch, und die Bekennenden ließen in ihrem kirchlichen Machtbereich die Deutschen Christen in Frieden – abgesehen davon, daß Deutsche Christen dort nicht so leicht UK gestellt wurden (zum militärischen Dienst unabkömmlich) wie andere Pastoren ...

Und doch! In der Geschichte des Faschismus in Deutschland hat es Jahre gegeben, in denen ihm niemand mehr Sorge gemacht hat als die Bekennende Kirche. Niemand als sie hat ihm, zuzeiten, ernstere Sorgen um die totale weltanschauliche Ausrichtung der Nation gemacht. Diese Sorge klingt nach, etwa aus den Worten des Reichsschulungsleiters der NSDAP Rosenberg oder des Reichsministers im Reichskirchenministerium Kern, aus denen wir zitiert haben. Auch hat die Bekennende Kirche bedeutende Verdienste darum, daß Christen unter faschistischem Druck und nationalsozialistischer Anfechtung Christen geblieben sind und Kirchen Kirchen.

Aber eben nur *geblieben*.

Und dabei war doch mehr als nur das in der Sache der Bekennenden Kirche angelegt. Immerhin soviel, daß in der Schule solchen Bekennens Kirche nicht nur Kirche bleiben, sondern auch Kirche hätte *werden* können. Kirche nicht nur für sich, sondern Kirche für die *Welt* in all ihrer Schuld, Wirrnis, Not und Gefahr. Kirche für die Armen und Entrechteten, für die Hungrigen und Beleidigten und also Kirche *gegen* die *Welt*, die jene arm, rechtlos, hungrig und niedrig bleiben lassen will. *Kirche des Gehorsams gegen ihren Herrn und nicht nur des Bekenntnisses zu ihm* in den Grenzen der Zwei-Reiche-Lehre.

Zwei Christenwege durch die Zeit – der Weg der religiösen Sozialisten und der Weg der Bekennenden Kirche. Zeitlich folgten sie *nacheinander*. So war es möglich, sie zeitlich nacheinander zu beschreiten. War es auch von der Sache her möglich? Es war möglich von der Sache her, um die es den religiösen Sozialisten ging. Ihnen ging es um Fortsetzung des antifaschistischen Kampfes unter veränderten Verhältnissen. Es war am Tage, daß der Weg der Bekennenden Kirche jetzt wie kein anderer gangbar war. Es war kein antifaschistischer Weg. Er wirkte aber trotzdem so.

Es war nicht möglich von der Sache her, um die es der Bekennenden Kirche geht. Als Christenkampf lehnte sie aus ihrem Verständnis heraus jeden politischen Kampf gegen die faschistische Staatsmacht ab. Wer als Christ diesen politischen Kampf allein oder in anderer Gruppierung kämpfte, tat es „auf eigene Gefahr“, will sagen ohne kirchliche Akkreditierung.

Liefen die beiden nacheinander sich eröffnenden Wege *gegeneinander*, so daß [107] ihre Fortführung diejenigen, die sie gehen, immer weiter auseinanderbringen müßte? Es hat nicht den Anschein. Ist auch der eine Weg durch Veränderungswillen, der andere durch Erhaltungswillen charakterisiert, so müssen die beiden doch nicht notwendig auseinanderführen. Geht es doch auf beiden Wegen nicht um die Kirche als Selbstzweck, sondern als Organ für das *Bekennen und Verwirklichen des Evangeliums*.

Laufen die beiden Wege *parallel*? Dann würden sie sich ja im Unendlichen erst schneiden, im Jenseits von Raum und Zeit. Solches Jenseits aber verschwindet aus der kirchlichen Verkündigung, jedenfalls doch aus der evangelischen Theologie, mehr und mehr.

Nein, die beiden Wege laufen nicht *aufeinander zu* wie die Spuren, die beider Bewegungen hinterlassen haben in der Zeit, die zum Leben ihnen gegeben war.

Geht man in der Richtung dieser Spuren weiter, so führen sie die, die ihnen nachgehen, zueinander. Das erlebt jeder, der den Spuren so oder so nachgeht. Die Frage ist nur, ob das unter allen Umständen – unter allen gesellschaftlichen Umständen – erlebt werden kann.

Davon wird noch die Rede sein müssen.

Einsichten und Bekenntnisse

Die Stuttgarter Schulderklärung

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hielt am 18. und 19. Oktober 1945 in Stuttgart eine Sitzung ab. – Wieso „Evangelische Kirche in Deutschland“? Galt es endlich nicht mehr als eine ganz besondere Sache vor allem anderen, *Deutsche* evangelische Kirche zu sein, und das für alle evangelischen Deutschen in der ganzen weiten Welt? Wollte diese Kirche jetzt nur evangelische Kirche sein – wie jede andere, nur eben in Deutschland und nicht anderswo, und nur innerhalb der Grenzen, die diesem Deutschland nun einmal gezogen waren oder wurden? – Ebendies sollte diese Umbenennung zweifellos bedeuten und aussagen. So hieß denn auch der Bruderrat der DEK nicht mehr so, sondern Bruderrat der EKD. Glieder dieses Bruderrates bildeten den Rat der EKD, der in Stuttgart tagte. Er empfing dort Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ihnen gegenüber gab er eine Erklärung ab, die auf die Anerkennung des erklärenden Rates und der von ihm repräsentierten „Evangelischen Kirche in Deutschland“ durch den Ökumenischen Rat der Kirchen zielte.

Diese Erklärung ist als „Stuttgarter Schulderklärung“ in die Geschichte eingegangen. Darin bekennt sich die Bekennende Kirche mitschuldig an dem Leid, das der zweite Weltkrieg über viele Länder und Völker und schließlich auch über das eigene gebracht hat – obwohl sie „lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft“ habe, „der im nationalsozialistischen Gewaltregime seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat“.

[108] Die feine Unterscheidung zwischen Geist und Gewalt ist bemerkenswert. Das nationalsozialistische Gewaltregime wurde als „gottgesetzte Obrigkeit“ anerkannt, aber sein Geist wurde bekämpft; nicht mutig genug – gewiß, und nicht gläubig genug und nicht liebevoll genug, aber eben doch bekämpft. Und darauf kommt es an. Die Kirchen in Deutschland waren antifaschistisch, das ist die Hauptsache.

Eben das waren sie *nicht*. Aber den Vertretern des Ökumenischen Rates genügte die Erklärung. Aus der von ihnen bestätigten antifaschistischen Haltung der Deutschen Evangelischen Kirche heraus fanden sie denn auch den Wunsch des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland verständlich, mitarbeiten zu können bei der Bekämpfung des Geistes „der Macht und der Vergeltung, der heute von neuem mächtig werden will“. Sollte damit der Geist des Nationalsozialismus gemeint sein – oder Wiedergutmachungsforderungen an den Schuldigen, auch an den, der hier seine Mitschuld bekannte?

Nicht allzuviel Einsicht und noch weniger Erkenntnis spricht aus dieser ersten kirchlichen Erklärung nach dem totalen Zusammenbruch des Faschismus in Deutschland. Und doch unterscheidet sich die Erklärung höchst bemerkenswert von dem, was nach dem Zusammenbruch des Wilhelminismus 1918 aus kirchlichem Munde zu hören war. Keine Feindbeschuldigung mehr, keine Unschuldspropaganda mehr und keine Identifizierung mehr mit der über die Niederlage wütenden Großbourgeoisie. Kein Wunder, daß die Großbourgeoisie, wo sie in Deutschland noch etwas zu schreien hatte, Zetermordio schrie gegen die Kirche.

Das Darmstädter Wort

Im August 1947 verabschiedete in Darmstadt nicht der Rat, sondern der Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland ein „Wort zum politischen Weg unseres Volkes“. Darin wird die Schulderklärung konkreter und verliert alle Zweideutigkeit, die der Stuttgarter Erklärung anhaftet. Wir zitieren aus diesem Wort die Punkte, in denen die Bekennende Kirche die Mitschuld der evangelischen Kirchen in Deutschland am „Irrweg der Nation“ (Alexander Abusch) in der Zeit des Faschismus bekennt.

Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, den Traum einer besonderen deutschen Sendung zu träumen, als ob am deutschen Wesen die Welt genesen könne. Dadurch haben wir dem schrecklichen Gebrauch der politischen Macht den Weg bereitet und unsere Nation auf den Thron Gottes gesetzt. Es war verhängnisvoll, daß wir begannen, unseren Staat nach innen allein auf eine starke Regierung, nach außen allein auf militärische Machtentfaltung zu begründen. Damit haben wir unsere Berufung verleugnet, mit den uns Deutschen verliehenen Gaben mitzuarbeiten an den gemeinsamen Aufgaben der Völker.

Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine „ christliche Front" aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Kräften hat sich schwer an uns gerächt. Wir haben [109] *die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben der Menschen solche Wandlungen erfordert. Wir haben das Recht der Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen.*

Wir sind in die Irre gegangen, als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen, des Lichtes gegen die Finsternis, der Gerechten gegen die Ungerechten im politischen Leben und mit politischen Mitteln bilden zu müssen. Damit haben wir das freie Angebot der Gnade Gottes an alle durch politische, soziale und weltanschauliche Fronten verfälscht und die Welt ihrer Selbstrechtfertigung überlassen.

Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.

Indem wir das erkennen und bekennen, wissen wir uns als Gemeinde Jesu Christi freigesprochen zu einem neuen, besseren Dienst zur Ehre Gottes und zum ewigen und zeitlichen Heil der Menschen ..."[68]

In diesem Wort laufen sie ineinander, die beiden Wege, von denen wir berichteten, der Weg des Bekenntnisses und der Weg des Gehorsams. Der gemeinsame Weg heißt hier Bekenntnis zum Gehorsam – „wie im Himmel also auch auf Erden". Daß es dabei bleibe!

Wir sagen nichts Neues, wenn wir feststellen, daß dieses Wort in und von den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik vergessen ist oder totgeschwiegen wird und daß die „Evangelische Kirche in Deutschland" zu einem Instrument geworden ist, es vergessen zu machen.

Es ist wieder zu dem „altbewährten" blutbesiegelten christlichen Frontdenken mit Militärseelsorgevertrag gekommen. Diese Kirchen befinden sich wieder in der „babylonischen Gefangenschaft" der Großbourgeoisie, aus der sie sich – wenn von diesem Wort nicht gelten soll: es waren bloß Worte – schon gelöst hatten. Aber das war vor der Währungsreform und vor dem Wirtschaftswunder gewesen. Das „Wirtschaftswunder" hat sie zurückgeführt zu den Fleischtöpfen Ägyptens, in die Knechtschaft der Bourgeoisie.

So gibt es wieder ein kirchliches Establishment. Noch manches wie die Theologie der Hoffnung kann da eingebaut werden, ja selbst das „Prinzip Hoffnung" samt dem „humanen" oder „religiösen" Sozialismus. Das beruhigt Nerven und Gewissen, kostet nichts und hält den Neofaschismus nicht auf.

[110] Wie soll das weitergehen? Weiter *so* und *wieder* mit der Kirche? Pfarrer Erwin Eckert wollte dem, damals, ein Ende machen, als er am 3. Oktober 1931 zur Kommunistischen Partei Deutschlands ging. Er sprach damals, im Karl-Liebknecht-Haus am – heutigen – Rosa-Luxemburg-Platz, mit Walter Ulbricht, dem heutigen Staatsratsvorsitzenden der DDR. Emil Fuchs dankte ihm damals, daß er sich auf diesen Weg gemacht hatte. Es war am 9. Februar 1961, daß Emil Fuchs als Leiter einer Delegation von Theologen, kirchlichen Amtsträgern und christlichen Staatsbürgern zu Walter

[68] Der vollständige Text der Bruderrat-Wortes der EKD („Darmstädter Wort") vom 8. August 1947 ist im Anhang dieses Buches abgedruckt. (S. 362 f.)

Ulbricht ging. Die Umstände und die Formen waren andere geworden, weil die Menschen andere geworden waren. Der Sache und dem Geiste nach tat Emil Fuchs wie sein alter Freund und Genosse Erwin Eckert dreißig Jahre zuvor. Dreißig Jahre liegen dazwischen. Dreißig Jahre voller Irrtum, Narrheit, Blut und Tränen – und durch alles hindurch ein klarer Weg. Gefährlich auch dieser Weg, aber zielstrebig gegangen führt er zum Frieden: in den Sozialismus, der ihn möglich macht und sichert. Unter sozialistischen Verhältnissen kann Kirche Kirche sein, ohne ihre Verkündigung durch Einwirkungen, sei es von außen oder von innen, deformieren zu müssen – kann Kirche *sein*, was sie ist, *werden*, was sie sein *kann*.

Sie hat das Wort, nur, daß es nicht ihr eigenes ist und nicht nur ihr verfügbar. Ja es ist *nicht* einmal *ihr* verfügbar. „Das Wort sie sollen lassen stahn" – diese „sie" sind auch die Kirchen.

Übrigens kann man miteinander reden – Christen mit Nichtchristen wie Walter Ulbricht und Emil Fuchs am 9. Februar 1961.

Wir sind dafür, daß Sie Ihre Meinung sagen. Aber unsere philosophischen Meinungsverschiedenheiten, die wir gar nicht verkleinern wollen, können die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß die humanistischen und sozialen Ziele des ursprünglichen Christentums und die humanistischen und sozialen Ziele des Sozialismus so weitgehend übereinstimmen, daß sich ein Zusammengehen geradezu aufdrängt."[69]

Weil das so ist, gehen und arbeiten *Christen* und *Marxisten* in der Deutschen Demokratischen Republik zusammen und freuen sich ihres nun schon zwanzigjährigen Bestehens.

[111]

[69] Siehe den Wortlaut der Erklärung Walter Ulbrichts in: ND vom 10. Februar 1961.

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Karl Kleinschmidt[1]

Abkürzungsverzeichnis			
BZ	– Berliner Zeitung	ND	– Neues Deutschland
DE	– Demokratische Erneuerung	NDL	– Neue Deutsche Literatur
DZfPh	– Deutsche Zeitschrift für Philosophie	NZ	– Neue Zeit
EPB	– Evangelisches Pfarrerblatt	RS	– Der Religiöse Sozialist
GuG	– Glaube und Gewissen	S	– Sonntag
HM	– Heute und Morgen	SAV	– Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes
LZ	– Landes-Zeitung	StF	– Stimme des Friedens
M	– Das Magazin	StP	– Standpunkt
MC	– Mutiges Christentum	TR	– Tägliche Rundschau
		WP	– Wochenpost

1. Selbständige Schriften

Die Kirche in der Ostzone, Frankfurt/M. 1949

Als Deutscher auf der Weltfriedenskonferenz in Paris, Schwerin sowie Dresden 1949

Thomas Müntzer. Die Seele des deutschen Bauernkrieges von 1525, Berlin 1952 (vier Auflagen)

Martin Luther. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformation, Berlin 1953.

Jugend in Gefahr, Berlin 1954 (zwei Auflagen)

Friedrich Schiller. Leben, Werk und Wirkung, Berlin 1955

Ulrich von Hutten. Ritter, Humanist und Patriot, Berlin 1955

Keine Angst vor guten Sitten. Ein Buch über die Art, miteinander umzugehen, Berlin 1957

Der Frühling der Völkerfreundschaft. Zur Woche der Deutsch-Tschechoslowakischen Freundschaft, Berlin 1958

Kurt Tucholsky. Sein Leben in Bildern, Leipzig 1961 und 1964

Keine Angst vor guten Sitten. Ein Buch über die Art, miteinander umzugehen. Unter Mitarbeit von R. Dänhardt. Neubearbeitung der Ausgabe von 1957, Berlin 1961, 1962 und 1963

II. Herausgeber und Übersetzer

Ulrich von Hutten, Gesprächsbüchlein. Sprachlich bearbeitet, mit Einleitung und Anmerkungen versehen, Leipzig 1957 (Reclams Universal-Bibliothek)

Martin Luther, Reformatorische Schriften. Bearbeitung und Einleitung, Leipzig 1956 (Reclams Universal-Bibliothek)

Michelangelo Buonarroti, Sonette, Reime. Zweisprachige Ausgabe. Übertragung, Auswahl und Nachwort, Bremen (BRD) 1964

[112]

III. Beiträge in Sammelschriften

Ein Diskussionsbeitrag zur Kirchenfrage und zur Behandlung der Lehrkräfte, in: Um die Erneuerung der deutschen Kultur. Zentrale Kulturtagung der KPD vom 3. bis 5. Februar in Berlin, Berlin 1946, S. 123–126.

Diskussionsbeitrag über Menschenbild, religiöser Sozialismus und Nationalsozialismus, in: Otto Meier, Partei und Kirche, Berlin 1947 S. 22–27.

Cedric Belfrage, Wenn aber das Salz dumpf wird, Berlin 1951 (Vorwort)

Zusammentun mit allen, die den Frieden ernstlich wollen, in: Mein Weg zur Friedensbewegung, Berlin 1959, S. 20–23.

[1] Das vorliegende Verzeichnis der Veröffentlichung von Karl Kleinschmidt, das keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, beruht auf der Auswahlbibliographie, die aus Anlaß des 75. Geburtstages von Karl Kleinschmidt im „Standpunkt“ (4/1977, S. 102–105) veröffentlicht wurde. Ergänzt wurde diese Auswahlbibliographie um weitere 70 Titel, die aus der von Dittmar Rostig erstellten „Bibliographie zum religiösen Sozialismus in der SBZ und der DDR“ (Frankfurt/M 1992) entnommen wurden, sowie um 36 erstmalig aufgelistete Titel, die auf eigenen Recherchen im Privatarchiv Erwin Eckerts beruhen und den Zeitraum von 1927 bis 1933 umfassen.

Bürger der DDR seit drei Jahrzehnten, in: Günter Wirth (Hrsg.), Wir leben in der DDR. Selbstzeugnisse christlicher Persönlichkeiten, Berlin 1963, S. 34–37.

Vierzig Jahre Freund und Lehrer, in: Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag, Leipzig 1964 S. 47–49.

Wir wollen Vertrauen zur Friedensbewegung fassen! Rede auf der Konferenz sächsischer Friedenspfarrer in Dresden am 27. Juni 1950, in: Hefte aus Burgscheidungen 112, Berlin 1964, S. 8–11.

Die Predigt nach der „Kristallnacht“, in: Heinrich Fink, Stärker als die Angst, Den 6 Millionen, die keinen Retter fanden, Berlin 1968, S. 56–70

Wer Wind sät, wird Sturm ernten, in: Ihr Gewissen gebot es, Christen im Widerstand gegen den Hitlerfaschismus, hrsg. von Klaus Drobisch und Gerhard Fischer, Berlin 1980, S. 18–20.

„Nach der Kristallnacht“, Ein offener Brief vom 10. März 1939 und seine Folgen, in: Widerstand aus Glauben, Christen in der Auseinandersetzung mit dem Hitlerfaschismus, hrsg. von Klaus Drobisch und Gerhard Fischer, Berlin 1985, S. 196–199.

IV. Zeitschriften- und Zeitungsaufsätze

1927

Pfarrer-Abbau, in: MC Nr. 37, S. 149 f. – F. W. Foerster und mutiges Christentum, in: MC Nr. 37, S. 150 f.

1928

Pazifismus, in: Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 46 vom 13.11.1928, S. 725–726 – Zur „Jesusbegegnung“. Jesus und die Heidin, in: MC Nr. 43, S. 186 f. – Panzerkreuzervolksentscheid. Versuch einer Antwort auf die „Gewissensfragen eines Unentschiedenen“, in: MC Nr. 45, S. 194.

1929

„Arbeitsunwillig“, in: MC Nr. 16, S. 63 f. – Arbeit der religiösen Sozialisten in Sachsen, in: SAV Nr. 47, S. 349 – „Die Frage eines Vaters“, in: MC Nr. 49, S. 193 f.

1930

Vorfrühling, in: SAV Nr. 10, S. 73 – Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft in SAV Nr. 13, S. 97 – Das Thüringer Freiheits-Gebet, in: SAV Nr. 18, S. 142 f. – Als religiöser Sozialist im Wahlkampf, in: SAV Nr. 37, S. 293 f. – Sind die „religiösen Sozialisten“ Sozialisten? Ein offenes Wort von Freidenkern an die religiösen Sozialisten, in: SAV Nr. 37, S. 294 f. – 4.000 gekündigt und entlassen, in: SAV Nr. 41, S. 326 – Sein oder Nichtsein der Kirche, in: SAV Nr. 49, S. 387 f.

1931

„Nochmals in eigener Sache“, in: Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 12 vom 24.3.1931 – „Allzu stürmische Kampfesweise“. Offener Brief an den Herausgeber der „Deutschen Pfarrerblattes“, in: RS Nr. 4, S. 15. – „Positiv-christliche“ Schlägerei der Nationalsozialisten, in: RS Nr. 6, S. 25 – Brief an Herrn D. Wahl, in: RS Nr. 9, S. 40 – Erklärung des Bundes religiöser Sozialisten in Thüringen zum Fall Eckert, in: RS Nr. 14, S. 64 – Eine Hakenkreuzpredigt, in: RS Nr. 21, S. 93 – Der Pfarrer und die Kanone in RS Nr. 40, S. 169 – „Wir sind des Florian Geyers Haufen...“. Gedanken beim Singen eines alten [113] Bauernliedes, in: RS Nr. 46, S. 192 – Beim Worte genommen. Zu den bevorstehenden Kirchgemeindewahlen, in: RS Nr. 46, S. 194 – Der „Fall Eckert“ macht Schule, in: RS Nr. 51, S. 212.

1932

Kirchliche Unschuldspropaganda, in: RS 1932, Nr. 3, S. 9 – Thüringen, in: RS 1932, Nr. 4, S. 14 – Neuer Erfolg in Thüringen, in: RS 1932, Nr. 12, S. 46 – Eiserne Front, in: RS 1932, Nr. 11, S. 44 – Zum Thüringer Landesverbandstag, in: RS 1932, Nr. 38, S. 149 f.

1933

Thüringen im Kampf, in: RS 1933, Nr. 1, S. 1 f – Gerhart Hauptmann – der Siebzigjährige, in: RS 1933, Nr. 1, S. 2 – Wahlprogramm, in: RS 1933, Nr. 2, S . 5 f. – Das amtliche Wahlergebnis in Thüringen, in: RS 1933, Nr. 7, S. 26 – Thüringer Landeskirchentag, in: RS 1933, Nr. 9, S. 35 – „Warum verstockt ihr euer Herz?“, in: RS 1933, Nr. 10, S. 38 f. – „Wer Wind sät, wird Sturm ernten“, in: Eisenacher Volkszeitung vom 24. Februar 1933 und in: Freiheit (Zürich) vom 19, Februar 1933

1945

Opfer des Faschismus sprechen. Kundgebung am 16. Juli im Staatstheater Schwerin. Volkszeitung Nr. 1 „Christentum und Nationalsozialismus unvereinbar“. In: Schweriner Volkszeitung vom 16.8.1945 – Jeder wird zur Mitarbeit aufgerufen. Volkszeitung Nr. 23 – Friede auf Erden! Volksstimme Nr. 34 – Das neue demokratische Deutschland und die Kirche.

Volkszeitung Nr. 34 – Erfüllung des 7. Gebotes. In: Volksstimme, Schwerin, vom 23.9.1945 – LATIFUNDIA ROMAM PERDIDERE. Vier Thesen zur Frage des Großgrundbesitzes. In: DE, Schwerin, Oktober 1945 – Der gestohlene Engel (Ernst Barlach). In: TR vom 4.11.1945 – Die Rostocker Entscheidung. Volkszeitung Nr. 83 – Der Religionsunterricht und die demokratische Schulreform. Volkszeitung Nr. 93 – Totensonntag. Volkszeitung Nr. 100 – Neues Kunstschaffen in Mecklenburg-Vorpommern. Volkszeitung Nr. 101

1946

Verfall und Erneuerung. In: DE 3/1946 – Aus der Werkstatt unseres „Symbolisten“. In: DE 4/1946 – Die Intellektuellen im Kulturbund. In: DE 5/1946 – Der Dichter des Mitleids (Gedenkrede auf Gerhart Hauptmann). In: Der Demokrat, Schwerin, vom 29.6.1946 und Norddeutsche Zeitung, Schwerin, vom 2.7.1946 – Stimmen zur Kulturwoche. Volkszeitung 1946, Nr. 69 – Nach und vor den Wahlen. In: DE 7/1946 – Das ist unsere Schuld. In: Der Demokrat vom 21.9.1946 – Totensonntag. In: Der Demokrat vom 23.11.1946

1947

Der kulturpolitische Jahresplan der Landesleitung (des Kulturbundes). In: DE 1/1947 – „Wenn Preußen nicht mehr existiert...“ In: HM, Schwerin, 1/1947 – Shaw und die Schweriner. In: HM 1/1947 – Pfiffe um Georg Büchner. In: DE 2/1947 – Berliner Theatereindrücke. In: HM 2/1947 – Truth is stranger than fiction. In: HM 2/1947 – George Bernard Shaw greift ein. Streit um „Candida“. In: HM 3/1947 – Die russische Frage – ein Gespräch. In: DE 4/5 1947 – Der Pastor von Köpenick. In: HM 5/1947 – Überparteilichkeit und politische Haltung. In: Sonntag (5), Berlin, vom 22.6.1947 – Zum 30. Jahrestag der Oktoberrevolution. In: HM 7/1947 – Die Landesdelegiertenkonferenz (des Kulturbundes) in Schwerin am 18. und 19. Oktober 1947. In: DE 9–10/1947 – Woche der Wissenschaft in Schwerin. In: DE 9–10/1947

1948

Ein deutscher Jakobiner. J. G. Forster (1754–1794). In: HM 8/1948 – Ruinenschönheit. In: HM 11/1948 – Künstler gehen in die Betriebe. In: HM 12/1948 – Karl Kleinschmidt sprach in Lübeck. Landes-Zeitung [L-Z] Nr. 73 – Pastor Kleinschmidt sprach in Crivitz. L-Z Nr. 87 – Die politische Haltung des Kulturbundes. L-Z Nr. 231

1949

Das Theaterschiff In: HM 2/1949 – Erneuerung. In: 5 (April 1949) – In Paris 1949. In: HM 5/1949 [114] – Auf dem Dorfe. In: HM 9/1949 – Kreislauf oder neuer Weg? In: HM 10/1949 – Souveränität und Legitimität. In: HM 11/1949 – „Wir erklären der Welt den Frieden ...“ Karl Kleinschmidt über den Weltfriedenskongreß in Paris. Erlebnisse eines Delegationsmitgliedes im vollbesetzten Staatstheater in Schwerin. L-Z Nr. 103

1950

Darf ein Christ Milch verschütten? In: S vom 26.2.1950 – Ein Jahr Weltfriedenskomitee. In: L-Z, Schwerin, vom 11.3.1950 – Der Frieden muß die Welt erobern. In: Neues Deutschland vom 21.4.1950 – Vom Thomaskantor. In: HM 7/1950 – So werden Kriege gemacht. In: Deutschlands Stimme vom 8.10.1950 – Odysseus am 15. Oktober. In: HM 10/1950

1951

Uraufführung: Das Holunderwäldchen. In: HM 2/1951 – Der Flüchtling. In: L-Z vom 12.3.1951 – Warum wir Freunde sind. In: L-Z vom 25.5.1951 – Unverbrüchliche Freundschaft. In: L-Z vom 22.9.1951 – Dankbare Mitarbeit. In: L-Z vom 6.10.1951 – Dankbare Mitarbeit. In: HM 10/1951

1952

Zur kritischen Aneignung des Kulturerbes. In: HM 1/1952 – Rufer zur Verantwortung. In: S vom 13.1.1952 – Bewahrt das nationale Kulturerbe. In: L-Z vom 3.4.1952 – Zur Landeskonferenz der Schriftsteller. In: L-Z vom 26.4.1952 – Die Bedeutung der Moskauer Kirchenkonferenz. In: Neues Deutschland vom 20.5.1952 – Stadt im Frühlingswind (Nowa Huta). In: S vom 17.8.1952 – Polonia Restituta. In: HM 9/1952 – Lektion in Polen. In: 5 vom 21.9.1952 – Ins vierte Jahr der Republik. In: HM 10/1952 – „Lustige Weiber ...“ Zur Neudichtung von Shakespeares „Falstaff“ – Komödie. In: HM 10/1952 – Unvergeßliches Jahr– Unvergeßlicher Film. In: HM 11/1952 – Zum Thema Sprachverwilderung. In: HM 11/1952 – Parlament des Friedens. In: HM 12/1952 – Der Sieg des Friedens. In: Der Freie Bauer vom 22.12.1952

1953

1952 im Rückblick. In: HM 1/1953 – Der Fragebogen. Zum gleichnamigen Buch von Ernst von Salomon. In: HM 3/1953 – Don Camillo und Peppone. In: HM 3/1953 – Noch einmal Don Camillo. In: HM 4/1953 – Ein brennend Recht floß durch sein Herz (Gedenkrede auf Friedrich Wolf). In: Aufbau 11/1953 – In memoriam. Friedrich Wolf. In: HM 12/1953 – Offen gesagt. Kolumne in der Berliner Zeitung (BZ) gewöhnlich aller 14 Tage vom 24.1.1954 bis zum 4.5.1958

1954

Restauration oder Renaissance. In: BZ vom 13.2.1954 – Die Stimme der deutschen Intelligenz. In: S vom 21.2.1954 – Der Mann mit der Regenbogenfahne. In: Neue Deutsche Literatur (NDL) 3/1954 – Der Friede entläßt keinen aus der

Verantwortlichkeit. In: S vom 18.7.1954 – Der Dichter, der zum Volke fand (E. Welk). In: Neues Deutschland vom 29.8.1954 – „Die heilige Familie“. In: Das Magazin (M) 12/1954

1955

Brauchen wir einen neuen Knigge? In: Norddeutsche Zeitung vom 15/16.1.1955 – Zu: Emil Fuchs, Marxismus und Christentum. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4/1955 – Alle guten Geister. In: BZ vom 1.4.1955 – Begegnung mit Sowjetsoldaten. In: 5 vom 8.5.1955 – Ein Mann in der Marter (Thomas Müntzer). In: WP vom 20.5.1955 – Ein neuer Geist weht durch die Welt. In: BZ vom 24.5.1955 – Zwischen Helsinki und Genf – Das Herz der Welt schlägt. In: S vom 10.7.1955 – Der Bruch. GuG S. 53–56 – Evanston und Bandung. In: GuG 1/1955 Von Stuttgart nach Helsinki. In: GuG 2/1955 – Thomas Mann zum Gedenken. In: GuG 2/1955 – Elefantenschlaflied. In: M 9/1955 – Kirche in der Bulgarischen Volksrepublik. In: NZ vom 9.9.1955 – Die Erkenntnis des Pfarrers Candy. ND Nr. 151 (Weltfriedenstreffen in Helsinki) – Die Erkenntnis des Pfarrers Candy. StF (Sondernummer April 1955) – „Martin Luther – Ein Beitrag aus der Geschichte der Reformation“. In: GuG 3/1955 – Es hebt die Freiheit siegend ihre Fahnen. In: Stimme des Patrioten 10/1955 – Der geringste Bruder. In: GuG 4/1955 – Die Heilige Familie. In: GuG 5/1955 – Beitrag zu einer Umfrage. In: NDL 12/1955 [115]

1956

Die Aktualität des Schriftstellers. In: GuG 1/1956 – Schreiben, daß es „durchs Herz gehe“. In: NZ vom 11.1.1956 – Nach dem (Schriftsteller-)Kongreß. In: Schweriner Volkszeitung vom 21.1.1956 – Zu: Emil Fuchs, Marxismus und Christentum. In: GuG 2/1956 – Von der Kirche und ihrer Passion. In: GuG 3/1956 – Vom Dolmetschen. In: GuG 4/1956 – Die Leute von Karvenbruch. In: NZ vom 4.5.1956 – Der gedrosselte Fin(c)k – Erinnerungen an die Berliner „Katakombe“. In: 5 vom 13.5.1956 – Die Saat der Gewalt. In: 5 vom 20.5.1956 – Zur Schuldfrage im kalten Krieg. In: GuG 6/1956 – Greift nur hinein ins volle Menschenleben (zu: Völkner, Die Leute von Karvenbruch). In: NDL 6/1956 – Der „Fall“ Niemöller. In: BZ vom 17.6.1956 – Ein Vorschlag zur Güte (zu: Glaube und Aberglaube).(Zur Einführung der Wehrpflicht) In: 5 vom 29.7.1956 – Bertolt Brecht. In: BZ vom 16.8.1956 – Tatsachen, Erwägungen und Folgerungen. In: GuG 8/1956 – Glaube und Aberglaube. In: GuG 8/1956 – Wir sind der Mensch von Sezuan. In: NZ vom 19.8.1956 – Frage und Antwort des Kirchentages. In: GuG 9/1956 – Die Jakobslegende. In: GuG 9/1956 – Kirche in Bulgarien. In: GuG 9/1956 – Sola Fide. In: GuG 10/1956 – Pastor Jakob Morell. Zum 100. Geburtstag von Shaw. In: GuG 12/1956 – Fröhliche Weihnachten. In: BZ vom 23.12.1956 – Häusliche Weihnachten. In: Praktische Mode 12/1956

1957

Weltspiegel. In: GuG 1/1957 – Mit der Hand am Dampfhebel. In: BZ vom 3.1.1957 – Jan und Johanna. In: S vom 6.1.1957 – Herr Koch fühlt sich nicht wohl. In: BZ vom 8.2.1957 – Strauß befiehlt den neuen Feldpredigern. In: BZ vom 16.2.1957 – Zu: Emil Fuchs, Christliche und marxistische Ethik. In: GuG 4/1957 – Der Schlüssel der Hölle und des Todes. In: GuG 4/1957 – Weltspiegel. In: GuG 4/1957 – Die Last der Bravheit. In: M 5/1957 – Father, what shall I do? In: GuG 5/1957 – Im Vertrauen gesagt. In: M 6/1957 – Pfingsten ist nicht immer. In: BZ vom 9.6.1957 – Ganz unter uns ... In: M 7/1957 – Ganz unter uns: Frau oder Fräulein? In: M 8/1957 – Der Conférencier – Versuch einer Begriffsbestimmung. In: 5 vom 18.8.1957 – Ganz unter uns: Reich mir die Hand. In: M 10/1957 – Diskussionsbeitrag. In: NDL 10/1957 – Ganz unter uns: Frau Oberin ... In: M 11/1957 – Unsere aktuelle Umfrage: Wofür begeistern Sie sich? In: M 11/1957 – Die Toten rufen zum Leben. In: BZ vom 24.11.1957 – Durch die Blume gesagt. In: M 12/1957 – Prof. Dr. Erich Hertzsch 55 Jahre alt. Ein Freundeswort vom Domprediger. NZ Nr. 68 – Was will Herr Thiel/i/cke? NZ Nr. 112

1958

Besinnung und Erneuerung. In: BZ vom 22.1.1958 – Wenn wir uns selber richteten. In: GuG 1/1958 – Ganz unter uns: M 1/1958 – Widerspruch und Höflichkeit. In: M 2/1958 – Rapackiplan bewegt die Welt. In: Die Wirtschaft (März 1958) – Glaube und Technik. In: GuG 3/1958 – Von Sitte und Sittlichkeit. In: M 3/1958 – Im fremden Joch. In: GuG 4/1958 – Blauer Dunst. In: M 4/1958 – Ist Flirt erlaubt? In: M 5/1958 – „Sie waren einmütig beieinander“. In: GuG 5/1958 – Ganz unter uns: Gute Reise. In: M 6/1958 – Ganz unter uns: Andere Völker, andere Sitten. In: M 7/1958 – Wer sein Leben erhalten will. In: GuG 7/1958 – Ganz unter uns: Lieben kann jeder. In: M 8/1958 – Ganz unter uns: Mit Freundlichkeit geht’s besser. In: M 9/1958 – Der Schwur von Buchenwald. In: GuG 9/1958 – Pfarrerbund und Pfarrerblatt. In: GuG 9/1958 – Was will der Pfarrerbund? In: NZ vom 19.9.1958 – Ganz unter uns: Gefühl und Gebot. In: M 10/1958 – Die Erntehelfer. In: NDL 10/1958 – 56 Jahre danach. In: GuG 11/1958 – Alles prüfen, das Beste behalten – Kann ein Christ für die sozialistische Schule sein? In: Wochenpost vom 15.11.1958 – Ganz unter uns: Bürger, schützt eure Anlagen. In: M 11/1958 – Ganz unter uns: Feste und Feiern. In: M 12/1958

1959

Umfrage (Otto Nuschke). In: NZ vom 1.1.1959 – Friedenspredigt – Friedensvertrag. In: Evangelisches Pfarrerblatt (EPB) 1–2/1959 – Ganz unter uns: Takt und Empfindlichkeit. In: M 1/1959 – Ganz unter uns: Verträglichkeit und Parteilichkeit. In: M 2/1959 – Ganz unter uns: Kameraderie und Solidarität. In: M 3/1959 – Erkenntnis des anderen. In: EPB 3/1959 – Römer 13 und die DDR. In: GuG 3/1959 – „Freiwilligkeitskirche“ – nicht so! In: EPB 4/1959 – Ganz unter uns: Nicht über und nicht unter ... In: M 4/1959 – Ganz unter uns: Apropos Ehe. In: M 5/1959 – Seit dreißig Jahren (Emil [116] Fuchs). In: GuG 5/1959 – Ganz unter uns: Der Mustergatte. In: M 6/1959 – Das 21. Konzil und die Einheit der Kirche. In: GuG 6/1959 – Ganz unter uns: Was man in Westdeutschland erleben kann. In: M 7/1959 – Kalter Krieg en détail. In:

EPB 8/1959 – Ganz unter uns: In die Mülltonne geguckt. In: M 8/1959 – Die Klammer. In: EPB 9/1959 – Von Weimar nach Genf. In: GuG 9/1959 – Der Christ in der DDR. In: EPB 10/1959 – Das Evangelium und der Atheismus. In: EPB 10/1959 – Ganz unter uns: Das Seifensiederlicht. In: M 10/1959 – Lustige Erlebnisse – Himmel und Erde. In: M 10/1959 – Omnia sint communia. In: GuG 10/1959 – Zum 10. Jahrestag der DDR. In: GuG 10/1959 – Wozu der Lärm? In: EPB 11/1959 – Christengemeinde und Bürgergemeinde. In: EPB 11/1959 – Pfarrer aus der DDR in der UdSSR. In: EPB 12/1959 – Verfolger und Verfolgte. In: EPB 12/1959 – Christenpflicht bei uns heißt Mitverantwortlichkeit. In: Das Hochschulwesen 12/1959 – Sie hielten die Zeit für gekommen. StF H. 4 – Eine Tür wird aufgetan. NZ Nr. 13 – Verfolger und Verfolgte. EPB H. 12 – Was ist des Deutschen Vaterland? StF H. 9 – Zehn Jahre deutsche Friedensbewegung. StF H. 4

1960

Christliche Kirche im kommunistischen Staat. In: GuG 1/1960 – Stimme auf den Barrikaden der Freiheit (Ernst Busch). In: NZ vom 22.1.1960 – Christ, Staat, Wissenschaft. In: NZ vom 30.1.1960 – Quo vadis? In: EPB 2/1960 – Militärseelsorgerliches Kunststück. In: EPB 3/1960 – Wenn der Hahn kräht. In: EPB 4/1960 – Totaler Untergang. In: EPB 4/1960 – Vom Weibsteufel zur Wlassowa (Helene Weigel). In: NZ vom 12.5.1960 – Glaube und Wissenschaft. In: EPB 6/1960 – Germanisierte Eschatologie. In: GuG 6/1960 – Fünfzehn Jahre danach. In: EPB 7/1960 – Unser Beitrag. In: EPB 7/1960 – Christ und sozialistische Kultur. NZ Nr. 95 – Zum Pfarrertag 1960. In: EPB 8/1960 – Dibelius spricht. In: EPB 8/1960 – Kirche und Recht. In: EPB 9/1960 – „Dibelius oder Niemöller“. In: EPB 9/1960 – Prag und Wittenberg. In: EPB 10/1960 – Es geht um eine Glosse. In: EPB 10/1960 – Wer ist daran schuld? In: GuG 10/1960 – Der Globus im Mülleimer. In: GuG 10/1960 – Christ und Obrigkeit. In: EPB 12/1960 – Nochmals: das „und“ in der Botschaft. In: EPB 12/1960 – Der Christ im Atomzeitalter. In: GuG 12/1960 – Wie gewinnen wir den Frieden. EPB H. 7, S. 6–11 – Zweimal Heidelberg. EPB H. 12, S. 28

1961

Von der Vernunft der Buße. In: EPB 1/1961 – Drei Bücher aus zwei Jahren. NZ Nr. 4 – Wer bringt die Politik in die Debatte um den Kirchentag? In: EPB 2/1961 – Das Gespräch. In: EPB 3/1961 – „NATO unser“. In: EPB 3/1961 – Als Theologe auf dem Nationalen Kongreß. In: GuG 3/1961 – Zu den Wahlen. EPB, S. 224 – Von der „Harmlosigkeit der Kinder Gottes“. In: EPB 4/1961 – Von der rechten Bruchschadenversicherung. In: GuG 4/1961 – „Religiöser Sozialismus“ oder „religiöse Sozialisten“. In: GuG 5/1961 – Der Christ und der Friede. In: EPB 6/1961 – Aus der Diskussion in Prag 1960. In: EPB 6/1961 – Grundtorheit und Intelligenz. In: GuG 6/1961 – Friede und Freiheit. In: EPB 8/1961 – Zur Deutschlandfrage. In: GuG 8/1961 – Ich aber sage euch. In: GuG 8/1961 – Quod erat demonstrandum. In: EPB 9/1961 – Vom Standpunkt des Evangeliums (M. Mitzenheim). In: NZ vom 27.9.1961 – Sind wir im Bilde? In: EPB 10/1961 – Protestantismus und Reformation. In: GuG 10/1961 – Jahresende – Friedensvertrag. In: GuG 11/1961 – Unsere aktuelle Umfrage: Gibt es noch die Kunst der Konversation? In: M 11/1961 – Vom Frieden und seinen guten Hirten. In: EPB 12/1961 – Gewissen in Aufruhr. In: EPB 12/1961 – Militärseelsorge. EPB, S. 259 f. – Zum 10. Sonntag nach Trinitatis. EPB S. 166

1962

Si tacuisses. In: EPB 1–2/1962 – Gewissen in Aufruhr. In: GuG 1/1962 – Fastnacht und Fastenzeit (B. Brecht). In: GuG 2/1962 – Ex Oriente. EPB S. 241 f. – Der Widerruf. In: EPB 6/1962 – Unsere aktuelle Umfrage: Spießertum am Spieß. In: M 4/1962 – Zum Nationalen Dokument. In: EPB 17/1962 – Kirchen- oder Parteitag? In: EPB 19/1962 – Von Gott vertrieben. In: GuG 9/1962 – Pfarrertag, Pfarrerblatt und Pfarrerbund. In: EPB 21/1962 – Pfarrertag im Blätterwald. In: EPB 21/1962 – Gelübde und Eid im Leben des Christen. In: EPB 21/1962 – Mißbilligung. In: EPB 21/1962 – Unsere aktuelle Umfrage: Stirbt die Liebe an der Ehe? In: M 11/1962 – Dreißig Jahre lang. In: EPB 23/[117]1962 – Der Fall Staritz. Über den Widerstand gegen das 1939 erlassene „Kirchengesetz über die kirchliche Stellung der Juden“. EPB S. 97 f. – Gewichtige Bedenken EPB, S. 344 – In Sachen Künneth. EPB S. 63 f. – Probleme der Seelsorge. EPB S. 145 f.– Sonntagswort für das christliche Haus: Bestehet in der Freiheit. NZ Nr. 77, S. 5 – Der Tag des Judas Ischarioth? Gedanken zum 1. April. NZ Nr. 78, S. 4

1963

Zum VI. Parteitag der SED. In: EPB 1/1963 – Einheit und Vernunft. In: EPB 2/1963 – Unsere aktuelle Umfrage: Haben Sie einen Freund? In: M 2/1963 – Gespräche. In: EPB 3/1963 – Das Gespräch geht weiter. In: EPB 4/1963 – Sit venia verbo. In: EPB 5/1963 – Schlacht unterwegs. In: EPB 6/1963 – Zweimal „Deutsche Zeitung und Wirtschaftszeitung“. In: EPB 7/1963 – Punctum saliens der sieben Punkte. In: EPB 8/1963 – Das Tragbare. In: EPB 8/1963 – „Bis zur Grenze der Arbeitskraft“. In: EPB 9/1963 – Die Speisung der Menge. In: GuG 6/1963 – Es ging ein Sämann aus zu säen. In: GuG 7/1963 – Globke und der Rat der EKD. In: EPB 16/1963 – Der Stadt Bestes. In: EPB 17/1963 – Recht und Ordnung der Kirche. In: EPB 18/1963 – Auschwitz und die Frage nach Gott. In: GuG 9/1963 – Bürger der DDR seit drei Jahrzehnten. In: NZ vom 14.9.1963 – Ordination und Wegweisung. In: EPB 19/1963 – Die Arbeiter im Weinberg. In: GuG 10/1963 – Glaube und Werke. In: EPB 21/1963 – In allen Sprachen. In: EPB 21/1963 – Kristallnacht und Kirche. In: GuG 11/1963 – Unsere aktuelle Umfrage: Sind Sie beharrlich oder fallen Sie leicht um? In: M 11/1963 – „Ich steh an deiner Krippe hier“. In: EPB 24/1963 – „Arme Teufel?“ EPB S. 305 – Es wird noch gefoltert. EPB S. 306 – Fastnacht und Fastenzeit. Zum 65. Geburtstag von Bertolt Brecht am 10. Februar. GuG, S. 37 – Langhoff: Zu den „Zehn Artikeln“. Ein Briefwechsel. EPB S. 328

1964

Früchte des Zornes (I). In: EPB 1/1964 – „Rote DC“? In: EPB 1/1964 – Die Frau in der Gemeinde. In: EPB 2/1964 – Früchte des Zornes (II). In: EPB 2/1964 – Von der rechten Zucht. In: EPB 3/1964 – Von der Jugend, ihrer Freiheit und ihrem Gesetz. In: EPB 3/1964 – Versuchung. In: EPB 4/1964 – Mißbraucht weder Bibel noch Wissenschaft. In: NZ vom 7.3.1964 – Ostern. In: EPB 6/1964 – „Höchste Eisenbahn“. In: EPB 6/1964 – Einheit oder Verschwörung? In: EPB 8/1964 – Gruß und Dank. In: EPB 9/1964 – Dr. Gerstenmaier. In: EPB 9/1964 – Mein Dank an Emil Fuchs. In: GuG 5/1964 – Soldatenzeitung und Militärseelsorge. In: EPB 17/1964 Paul Schneider † 1939. In: EPB 18/1964 – Glaube und Ordnung. In: EPB 18/1964 – Zum 15. Geburtstag unserer Republik. In: EPB 19/1964 – Zum Wartburg-Gespräch. In: EPB 23/1964 – Die Hirten auf dem Felde. In: EPB 24/1964 – Sturm und Stille. In: EPB 24/1964 – Sorgen um den Schweriner Dom. In: Mecklenburgische Kirchenzeitung vom 27.12.1964 – Zum vorliegenden Heft. EPB S. 305

1965

Zwei Gedenktage. In: EPB 2/1965 – Das patriarchalische Manifest. In: EPB 2/1965 – Wahrheiten im Gespräch. In: EPB 2/1965 – An den Universitäten des Lebens (W. Eggerath). In: NZ vom 16.3.1965 – Politik auf der ersten Seite? In: EPB 7–8/1965 – Der Mann mit der Regenbogenfahne. In: EPB 9–10/1965 – Vor 35 Jahren. In: EPB 9–10/1965 – Danach? In: EPB 13–14/1965 – An der Schwelle des Dialogs. In: EPB 15–16/1965 – Engagement und Arrangement. In: EPB 15–16/1965 – Schon wieder? In: EPB 17–18/1965 – Wort zur Wahl. In: EPB 17–18/1965 – Der Widerruf. (Zum Streit Asmussen-Niemöller über die rechte Interpretation der Stuttgarter Erklärung) In: EPB 19–20/1965 – Schrumpft die Familie? In: EPB 19–20/1965 – „Fest sei der Bund!“ In: EPB 19–20/1965 – Weihnachten in Geschichte und Sitte. In: EPB 23–24/1965 – An der Schwelle des Dialogs. Zur einmalig zwiefachen Predigthilfe. EPB S. 206 – Wissen und Gewissen. EPB S. 77 – Zu diesem Heft. EPB S. 245, S. 283

1966

Pfarrer als Abgeordnete. In: EPB 1/1966 – Von der Verantwortung für die Welt (Paul Tillich). In: EPB 2/1966 – Irrweg und Arbeitereinheit(Zum 21. April 1946). In: EPB 4/1966 – Zukunftswege, die sich begegnen. In: NZ vom 30.4.1966 – Drang nach Verwirklichung (B. Theek). In: NZ vom [118] 21.5.1966 – Zur Bischofswahl von D. Scharf. In: EPB 5/1966 – Zum Dialog. In: EPB 5/1966 – Das Gespräch. In: EPB 6/1966 – L’origine du mal. In: EPB 7/1966 – Not- und Widerstand. In: EPB 8/1966 – „Kann ein Kriegsmann in seligem Stande sein?“ In: EPB 9/1966 – Deutschland und die Deutschen in der Zeit der Reformation. In: EPB 10/1966 – Gesellung und Vereinung. In: EPB 11/1966– Die Gemeinde und ihre Jugend. In: EPB 11/1966 – Erinnerung an Eisenberg. In: GuG 11/1966 – Geschichte und Botschaft. In: EPB 12/1966 – Engagement in actu et concreto. EPB S. 26 – Entscheidung in der Freiheit eines Christenmenschen. Ein persönliches Bekenntnis anläßlich des 20. Jahrestages der SED. In: GuG, S. 72 f. – „Joel Brand“. EPB S. 64

1967

ET RESPICE FINEM. In: EPB 1/1967 – Rittertum und Reformation. In: EPB 1/1967 – Engpaß oder Sackgasse? In: EPB 1/1967 – 1917–1967. In: EPB 2/1967 – In alter Freundschaft (Erich Hertzsch). In: EPB 3/1967 – Martin Luther – Herkunft, Kindheit und erste Jugend. In: EPB 3/1967 – Ist das Salz dumm geworden? In: EPB 4/1967 – Martin Luther– Herkunft und Kindheit. In: GuG 4/1967 – Fatalitäten. In: EPB 5/1967 – Apropos EKD. In: EPB 6/1967 – Quousque tandem? In: EPB 7/1967 – Spektakel um die EKD. In: EPB 7/1967 – Theologie und Soziologie in der Kirchengeschichte (Georg Wünsch). In: EPB 8/1967 – Der jüdische Krieg. In: EPB 9/1967 – 450 Jahre deutsche Reformation. In: EPB 10/1967 – 31. Oktober 1517. GuG S. 188 – Die Leipziger Disputation. In: EPB 10/1967 – Wiclif – Hus – Luther. In: GuG 10/1967 – Tempora mutantur. In: EPB 11/1967 – „Füchse im Weinberg“. In: EPB 11/1967 – Geburt in Trümmern. In: EPB 12/1967 – Nachtrag zu den Predigthilfen für 1967. In: EPB 12/1967 – Lieber Emil Fuchs. EPB S. 114 – 1917–1967. EPB S. 29 – Vorgetäuschte Einheit: Unsere Aufgabe dort Kirche sein, wo wir sind! NZ Nr. 73, S. 5 – Wahlprogramm 1932: Bund religiöser Sozialisten-Landesverband Thüringen. EPB S. 90 f.

1968

Was wird nun mit dem „und“? In: EPB 1/1968 – „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe ...“ In: EPB 2/1968– Kommt „die Armut von der Powerteh“? In: EPB 2/1968 – Von der Unvorsichtigkeit. In: EPB 3/1968 – Bekenntnis zum Frieden. In: GuG 4/1968 – „Brennend – aber nicht verzehrt ...“ (E. Fuchs). In: GuG 5/1968 – Die Kristallnacht. In: GuG 11/1968 –Christ und Revolution. EPB S. 11 – Singet dem Herrn ein neues Lied! NZ Nr. 111, S. 5 – Was tun? EPB S. 116

1969

Kirche unter Hitler, Der Ausschluß der Judenchristen aus der Gemeinde. In: GuG 1/1969 – Rücksichtslos und vorsichtig. In: GuG 5/1969 – Eine Rechnung begleichen. In: GuG 6/1969 – Unvergessene Opfer. In: GuG 9/1969 – Die Unterbrechung. Emil Fuchs zum 95. Geburtstag. EPB S. 114 f. – Die Welt ist veränderbar! Thomas Müntzer im Advent. NZ Nr. 299, S. 5

1970

Von der Verantwortung. In: GuG 3/1970 – Worauf es ankommt. In: GuG 4/1970 – Dokumentation: Kirche auf der falschen Seite. Ein Briefwechsel. GuG S. 87–89

1971

Erinnerungen an Eisenberg 1932. In: GuG 4/1971 – Nachruf auf Emil Fuchs. In: GuG 6/1971 –Thomas Müntzer. In: GuG 6/1971 – Befreiung von Schändung und Erniedrigung. NZ Nr. 214, S. 5

1972

Thomas Müntzer. GuG S. 115

1973

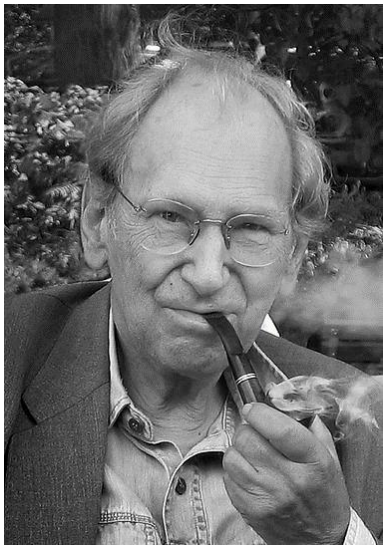
Von Paris nach Moskau. In: STANDPUNKT 9/1973 – Der Dompredigerüber Bert Brecht. StP, S. 30.

1977

Moskau: 1952. StP S. 110.

[119]

Hanfried Müller, * 4.11.1925, Theologe, Hochschullehrer [† 3.3.2009]



Geboren in Celle, Vater: Richter; 1943 „Sonderreifeprüfung“, Einberufung zur Wehrmacht, Einsatz in Italien, zuletzt Gefr., amerikanische Kriegsgefangenschaft bis August 1945; 1945–1952 Theologiestudium in Bonn und Göttingen, geprägt durch die Bekennende Kirche, Hermann Diem, Paul Schempp, Karl Barth und Hans Iwand; 1945/46 im Presbyterium der Bonner Studentengemeinde in deren Auseinandersetzung mit der Rheinischen Kirche um die Verbindlichkeit der Niemöllerschen Bußpredigt engagiert; in Göttingen Mitglied der Kirchlich Theologischen Arbeitsgemeinschaft in Niedersachsen, als Vertreter des Arbeitskreises zum Studium des Marxismus im Studentenrat, 1949 Delegierter zum III. Deutschen Volkskongreß, 1950 Gründungsmitglied der FDJ-Hochschulgruppe Göttingens, Vorsitzender des Komitees junger Friedenskämpfer in Niedersachsen; Eröffnung eines Disziplinarverfahrens wegen einer Demonstration für Volksbefragung gegen Remilitarisierung am 1. Mai 1951 und Verweigerung der Zulassung zum Examen und zur Promotion in Göttingen. Daraufhin 1952 Erstes Theologisches Examen bei der Kirchenleitung Berlin-Brandenburg und Übersiedlung in die DDR; Aspirantur, 1956 Promotion zum Dr. theol., 1959 Dozent und 1964 Professor für Systematische Theologie an der Humboldt-Universität Berlin bis zur Emeritierung 1990; seit 1963 langjähriger Synodaler der Fakultät bzw. Sektion Theologie in den Synoden der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg und der Ev. Kirche der Union; Mitglied des Friedensrates der DDR; 1959 bis April 1968 Mitarbeit in der Christlichen Friedenskonferenz (CFK), zeitweilig in der Kommission Kalter Krieg und dem Ausschuß zur Fortsetzung der Arbeit (AFA); seit 1958 aktiv im Weißenseer Arbeitskreis (Kirchliche Bruderschaft in Berlin-Brandenburg), zeitweilig Leitungsmitglied, 1963 Mitverfasser der Sieben Sätze „Von der Freiheit der Kirche zum Dienen“, Exponent der CDU- und EKD-kritischen Richtung, 1982 Mitbegründer und seitdem im Auftrag des Weißenseer Arbeitskreises Herausgeber der „Weißenseer Blätter“, eines bruderschaftlichen Organs linker Orthodoxie „zu Fragen aus Theologie, Kirche und Gesellschaft“.

[120]

Hanfried Müller

Der Christ in Kirche und Staat

Um von einer bekannten und weithin gemeinsamen Grundlage ausgehen zu können, werde ich mich weitgehend auf die Barmer Theologische Erklärung[1] stützen. Dabei möchte ich aber das Mißverständnis abwehren, als solle es sich dabei um so etwas wie die Etablierung einer Barmer Orthodoxie oder eines Barmer Konfessionalismus handeln. Auch für Barmen gilt, was der junge Luther über die klassischen kirchlichen Bekenntnisse sagt: „... jeder, der fortschreitet, vergißt, was hinter ihm liegt, es ist ihm Buchstabe; und er streckt sich nach dem, was vor ihm liegt, es ist ihm Geist ... So war der Articel von der Dreieinigkeit, zur Zeit des Arius ausgesprochen, Geist und wenigen gegeben, jetzt aber ist er Buchstabe, weil offenkundig, wenn nicht auch wir etwas anderes hinzufügen, nämlich den lebendigen Glauben daran." (WA 4, 365.) Das gilt auch für die Barmer Theologische Erklärung heute.

Im folgenden möchte ich nicht das weitgespannte Thema „Kirche und Staat" kirchenrechtlich, kirchengeschichtlich oder kirchenpolitisch erschöpfend behandeln. Ich möchte lediglich systematisch-theologisch einen skizzenhaften Hinweis auf Grundsatzfragen der Beziehung von Kirche und Staat geben und ihre Beantwortung andeuten. Dabei ist die erste Entscheidung über das Verhältnis von Kirche und Staat bereits in der Formulierung des Themas gefallen.

„Der Christ in Kirche und Staat" – mit dieser Formulierung ist negativ gesagt, daß das Verhältnis von Kirche und Staat zumindest unterinterpretiert ist, wenn es allein als institutionelle Beziehung aufgefaßt wird. Positiv will diese Formulierung der Tatsache gerecht werden, daß mit dem Verhältnis von Kirche und Staat einerseits unlösbar die Frage nach der Nachfolge, nach der conformitas, der Gleichförmigkeit, des Christen mit Christus und nach ihrer Wirklichkeit im kirchlichen Leben zusammengehört, wie andererseits auch die Frage nach der politischen Ethik des Christen und nach der Stellung des Christen im gesellschaftlichen Leben mit dem Verhältnis von Kirche und Staat eng verbunden ist. In beiden Fragen aber, im einfältigen Gehorsam des Christen in seinem ganzen Leben ebenso wie in seiner in diesem Gehorsam wahrgenommenen weltlichen, politischen Verantwortung für staatliches Handeln, ist nicht die Kirche, sondern der einzelne Christ Subjekt. Nicht im Namen oder Auftrage der Kirche kann der Christ reden und handeln – sondern da, wo Menschen im Namen Jesu Christi reden und han-[121]deln, da ist Kirche. Wo Menschen im Gehorsam Jesu Christi, im Zeugnis des Glaubens oder in der Profanität der sich im Politischen manifestierenden Liebe dem Staat begegnen, da ereignet sich die Begegnung von Staat und Kirche. Umgekehrt aber vollzieht sich in jedem Christen selbst, wo immer er nicht nur direkt, sondern auch indirekt – in der Transformation politischen Handelns – die Liebe Gottes zu bewähren hat, dort also, wo er im Gehorsam Jesu Christi in aller Profanität politische Verantwortung übernimmt, die Begegnung von Staat und Kirche.

Darum werde ich im folgenden die fünfte These der Barmer Theologischen Erklärung immer zugleich unter dem Aspekt, daß sie Grundriß politischer Ethik ist, interpretieren. Würde dies außer acht gelassen und der Staat hier in bloßer Zuschauerstellung gesehen, dann wäre die Solidarität der Kirche mit der Welt aufgehoben und die Kirche als eine weltliche Gemeinschaft höherer Ordnung – selbst zum Staat im Staate geworden – dem Staat gegenübergestellt; wir gerieten in jenes Verhältnis von Kirche und Staat, wie es mit Enzykliken und Hirtenworten, mit dem klerikalen Verständnis des Wächteramtes als eines Amtes nicht der Verkündigung gegenüber der Kirche, sondern eines Amtes der Kirche gegenüber dem Staat gekennzeichnet ist, und damit in jenes Verhältnis von Kirche und Staat, in dem die falsche Kirche dem Staat als gesetzlicher Vormund und als Verräter an der verborgenen und freien Gnade Gottes hier und anderswo stets zu begegnen pflegt. Es ist schließlich bei dieser Auffassung der Barmer Lehre vom Staat als einer die politische Ethik des Christen implizierenden Lehre zu beachten, daß die Theologische Erklärung von Barmen selbst dieses Verständnis intendiert, wenn es in These 5 von der Kirche heißt, daß sie „die Regierenden und Regierten" – wozu ja auch die Christen gehören – an ihre Verantwortung erinnert.

[1] „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche" der Bekenntnissynode in Barmen 1934, in: Kirchliches Jahrbuch 1933–1944, Gütersloh 1948, S. 63 ff. – Mit dieser Erklärung konstituierte sich die Bekennende Kirche in der bekenntnismäßigen Unterscheidung von der Irrlehre der Deutschen Christen.

Das Thema gliedert sich in zwei Fragenkreise:

1. Der Christ im Staat und die politische Ethik des Christen.

2. Der Christ in der Kirche und die Nachfolge der wahren Kirche.

Dabei wird zu berücksichtigen sein, daß das, was je zu diesen zwei Punkten zu sagen ist, in recht verschiedener Verbindlichkeit gesagt werden muß. Die Kirche ist Gegenstand des Glaubens und der Verkündigung. Sie ist ihrem Wesen nach menschlicher Wissenschaft und natürlicher Einsicht verborgen und wird nur im Glauben dort ergriffen, wo menschliche Anschauung nichts anderes als eine Religionsgemeinschaft wahrzunehmen vermag. Der Staat dagegen ist Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und weltanschaulicher Erkenntnis; er ist im Gegensatz zur Kirche gerade eine anschauliche und nicht verborgene, eine dem Wissen und nicht dem Glauben zugängliche Größe. Das schließt nicht aus, daß gerade in der Respektierung dieser legitimen Säkularität und Profanität des Staates auch vom Glauben her einiges zum Staat zu sagen ist; es wird dies aber wesentlich die Mahnung sein, den Staat als „rein natürlich Ding“ in Worten und Taten anzuerkennen, ihn weder zu religionisieren noch zu klerikalisieren, sondern ihn gerade zu profanieren und zu säkularisieren.

[122] Dieser Unterschied zwischen Staat und Kirche bedingt es aber, daß über den Staat nur sachlich gesprochen werden kann, indem wissenschaftlich und vernünftig und also im Namen und in der Verbindlichkeit rationaler Einsicht von ihm gesprochen wird, während über die Kirche sachgemäß nur im Namen Jesu Christ selbst und so im Zeugnis des Glaubens gesprochen werden kann. Weder hier noch da aber ist im Namen der Kirche zu reden. Mit solchem Reden würde man sich nur der Verantwortung entziehen, in der gesagt werden muß, ob für diese oder jene Sache Gott selbst einsteht, ob hier sein Wort gesagt und also im Namen Jesu geredet wird, oder ob hier ich selbst mit meiner Einsicht und Vernunft für das Gesagte eintrete.

1. Der Christ im Staat und die politische Ethik des Christen

Der erste Abschnitt der 5. These der Barmer Erklärung lautet: „Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.“

Es fällt sogleich auf, daß hier in der Autorität des Wortes Gottes über den Staat gesprochen, daß dabei aber zugleich nur von seiner Aufgabe, nicht von seinem Wesen geredet wird. Diese Beschränkung ist unter der Perspektive, daß hier vom Wort Gottes her über den Staat gesprochen wird, unerläßlich. Das heißt aber nicht, daß die Frage nach dem Wesen des Staates eine für den Christen verbotene Frage wäre. Verboten ist es ihm nur, die Frage nach dem Wesen des Staates als eine religiöse Frage zu stellen und sie dementsprechend mit einem mehr oder minder mythologischen oder metaphysischen Staatsbegriff zu beantworten. Das eigentliche Problem liegt eben nicht in der „Metaphysik des Staates“, sondern in seiner Dialektik und Rationalität.

Ernst Wolf hat recht, wenn er vom Staat meint: „Die Bibel sagt nichts über seinen ‚Stiftungscharakter‘; sie stellt seine ‚nackte Faktizität‘ fest. Diese ist insofern kein eigentlich theologisches Problem ... der Theologe wird gut daran tun, sie sich in ihrer jeweiligen Vorfindlichkeit vom Juristen beschreiben zu lassen und sich dann die Frage vorzulegen, wie sich der Christ im Dienst der Liebe zu jener Vorfindlichkeit stellen soll.“[2]

Diese Frage ist darum von entscheidender Wichtigkeit, weil sich im Zuge der historischen Entwicklung seit den Zeiten des Neuen Testaments das Staatsverständnis so verändert hat, daß einerseits für uns eine bestimmte Problematik der ersten Christenheit entfällt, andererseits eine neue Problematik entsteht. Die er-[123]ste erhebliche Veränderung des Staatsverständnisses ist damit gegeben, daß die bürgerliche Revolution den Staat vom Begriff der Volkssouveränität her versteht – und damit jeden Menschen, auch jeden Christen, ob er es will oder nicht, mit staatsbürgerlicher, also aktiv staatlicher Verantwortung belastet. Die zweite erhebliche Veränderung des Staatsverständnisses bringt die

[2] Theol. Existenz, Neue Folge, München 1958, Heft 64, S. 41.

proletarische Revolution, die den Staat als organisierte politische Macht der herrschenden über die unterdrückte Klasse verstehen lehrt – und damit den utopisch-illusionären Charakter der bürgerlichen Volkssouveränität enthüllt, gleichzeitig aber der Realisierung des Grundsatzes „Alle Gewalt geht vom Volke aus“ eine historische Perspektive eröffnet und somit jeden Menschen auch inhaltlich mit der politischen Verantwortung belastet, für wen er im Klassenkampf Partei nimmt.

Brachte das Staatsverständnis der bürgerlichen Revolution zunächst einmal die formale und individuelle und insofern nur scheinbare Teilnahme aller Bürger an staatlicher Verantwortung, so brachte das sozialistische Staatsverständnis die inhaltliche und kollektive und insofern reale Hineinziehung der Massen in die politische Verantwortung gegenüber dem Staat oder für den Staat.

Diese Entwicklung bedeutet nun für das Problem „Kirche und Staat“ dreierlei:

1. Es ist von diesem modernen Staatsverständnis sowohl vom bürgerlichen als auch vom sozialistischen her bei intellektueller Redlichkeit nicht mehr möglich, den Staat auch nur potentiell religiös zu verstehen. Seine Macht ist – auch schon im bürgerlichen Staat – als menschliche Macht offenkundig. Für jeden, dem es um die „Metaphysik des Staates“ zu tun ist, ist – wie für Trillhaas – „bis zur Stunde die Demokratie ... das eigentlich unbewältigte Thema“[3], d. h. er hinkt auch dem bürgerlichen Staatsverständnis noch nach und befindet sich mit seiner politischen Ethik im Mittelalter.

2. Von diesem Staatsverständnis her gerät der Christ in die Rolle des in jedem Falle verantwortlichen Staatsbürgers; denn nach dem Satz der Volkssouveränität ist ja der Begriff der Obrigkeit nicht mehr zu denken, vielmehr liegt ihm die Utopie oder das Ziel zugrunde, daß jedes Glied der Gesellschaft gleichberechtigt und gleichverantwortlich staatliche Aufgaben wahrzunehmen habe. Die Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten tritt unter den Aspekt gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Das heißt, daß statt einer Untertanenethik und einem Fürstenspiegel nunmehr die Frage nach einer allgemeinverbindlichen politischen Ethik auch dem Christen gestellt ist.

3. Während diese beiden Probleme in Barmen erkannt worden sind und ihnen Rechnung getragen worden ist, blieb das dritte und vielleicht schwierigste Problem offen. Die Erkenntnis des Klassencharakters des Staates, verbunden mit der Erkenntnis der historischen Entstehung und der Theorie vom historischen Untergang des Staates auf Grund der Klassenspaltung der Gesellschaft und ihrer [124] möglichen Aufhebung, stellt auch in der politischen Ethik die Frage, wie die Freiheit der Gnade Gottes, die allen Menschen in allen Klassen zugute kommen will, von uns in Worten, Taten und Leiden so bezeugt werden kann, daß die Notwendigkeit, in jeder politischen Tat – und in der uns gebotenen Liebe können wir uns unserer politischen Verantwortung ja nicht entziehen – im Klassenkampf Partei zu nehmen, unser Zeugnis von der Freiheit Gottes für Menschen in allen Klassen nicht unglaubwürdig macht. – Dieses letzte Problem ist nicht neu. Die ganze Kirchengeschichte zeigt uns ja, wie in der Klassenbindung der Kirche immer wieder das Evangelium unglaubwürdig wurde. Aber neu ist in der Tat die Erkenntnis dieses Problems als mit dem Klassenkampf gegeben. Seine Bewältigung dürfte eine entscheidende Aufgabe der Dogmatik und Ethik in unserer Generation sein. Im folgenden wird zwischen den Zeilen deutlich werden, in welcher Richtung die Lösung dieser Aufgabe zu suchen ist. Ich kann sie hier aber nicht thematisch behandeln, sondern muß mich, indem ich sie ständig vor Augen behalte, weiterhin auf eine Auslegung der Barmer Erklärung beschränken und versuchen, sie so nahe wie möglich auch an diese Frage heranzuführen.

Für das Verhältnis von Kirche und Staat bedeutet diese Wandlung des Staatsverständnisses, daß zunächst einmal das Hauptproblem der ersten Christenheit gegenüber dem Staat, nämlich das mögliche religiöse Staatsverständnis, wegfällt. Damit entfällt zugleich eine der wesentlichen Voraussetzungen von Röm. 13, 1 ff. Unabhängig von der historisch-exegetischen Frage, ob Röm. 13 primär eine antijudaistische Ausrichtung hat, hat doch jedenfalls Luther in den Scholien zum Römerbrief (W A 56, 476 ff.) theologisch völlig richtig den Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Staatsethik erkannt. Das theokratische Staatsverständnis des Judentums, d. h. also sein religiöses Staatsverständnis, machte es dem Juden unmöglich, sich einem Staat, der nicht Jahwes Staat ist, unterzuordnen. Wie

[3] Zit. nach E. Wolf a. a. O. S. 21 f.

konnte Gottes Herrschaft und der Gehorsam gegenüber der Thora verwirklicht werden unter einer heidnischen Obrigkeit und ihren mit Gottes Gesetz in Konflikt tretenden Gesetzen? Von der Herrschaft Jesu Christi über alle Bereiche unseres Lebens, von dem „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28, 18) her, konnte dasselbe Problem für die ersten christlichen Gemeinden akut werden. Und nun sagt ihnen Paulus, daß ihr Glaube an die verborgene Totalität der Herrschaft Jesu Christi umfassend sein soll, daß sie sogar den sich offenkundig religiös verstehenden, den sichtbar heidnischen Staat als dieser Herrschaft unterworfen und ihnen zugute handelnd begreifen und anerkennen sollen. Für sie ist der theokratische Aufstand, der ‚heilige Krieg‘ als religiöser Unabhängigkeitskrieg, wie ihn die Geschichte Israels kennt, prinzipiell keine Möglichkeit, weil sie unter seinem Heidentum, seiner Religiosität verborgen – ja sub contrario, unter dem Gegenteil verborgen – den Staat als leitourgos tou theou, als Diener Gottes, glauben sollen. Es ist eine großartige Entmythologisierung des Staates, die Röm. 13, 4 vollzieht – und es bleibt nicht ohne [125] Ironie, daß gerade die Kirche heute immer wieder versucht, Staaten, die sie verwirft, ein religiöses oder pseudoreligiöses Selbstverständnis zu unterschieben, sie also zu mythologisieren, wobei dann doch freilich dem so mythologisierten Staat gegenüber Röm. 13, 1 ff. mit der bedingungslosen Gehorsamsforderung um des Glaubens willen gerade wieder sein ursprüngliches Gewicht erhielte. Denn die Religiosität eines Staates ernst zu nehmen, das heißt nun wirklich *nicht* daran glauben‘ daß Jesus Christus alle Gewalt gegeben ist, daß also alle Staaten ihm dienen müssen uns zum Guten.

Zum anderen aber entsteht mit dem modernen Staatsverständnis für das Verhältnis von Kirche und Staat ein neues Problem: das Problem der politischen Ethik für den Christen. Für das Neue Testament lebt der Christ nicht in einem von ihm mitregierten Staat. Dieser begegnet ihm vielmehr im Sinne eines reinen Gegenüber als Obrigkeit. Jetzt aber ist – jedenfalls nach allen modernen Verfassungen, die der Volkssouveränität Rechnung tragen – diese Obrigkeit ihm Rechenschaft schuldig, er der Obrigkeit gegenüber aufsichtsverpflichtet; der Begriff der Obrigkeit selbst ist also staatsrechtlich unverwendbar geworden. Damit tritt nun aber auch Römer 13 sachlich in ein anderes Licht. Insofern ich selbst gleichberechtigter Mitregent des Staates bin, wird der politische Gehorsam dem Staat gegenüber zur freien Disziplin im Interesse der Gesellschaft, deren Glied ich bin. Dieser politische Gehorsam kann also nicht mehr unbedingt sein, sondern er wird nun sehr wohl inhaltlich bedingt; es kann u. U. der offene Ungehorsam gegenüber der Regierung zu der einzigen Möglichkeit werden, die politische Verantwortung, die mit dem modernen Staatsverständnis gegeben ist, wahrzunehmen. Darum muß nun nach den Kriterien des rechten Staates gefragt werden – und diese Kriterien müssen damit zugleich zu Regulativen rechter politischer Ethik werden.

Auf eben diese Frage antwortet Barmen mit der Bestimmung der Aufgabe des Staates. Seine Aufgabe könnte aber vom Christen nicht richtig gesehen werden, wenn nicht zuvor noch zweierlei bedacht würde. Erstens, daß der Staat seine Aufgabe „nach göttlicher Anordnung“ wahrnimmt. Damit wird nicht etwa ein nun doch religiöses Staatsverständnis in die Barmer Theologische Erklärung aufgenommen, sondern die ganze Profanität und Säkularität des Staates, wie sie sich dann in seiner Aufgabe – der Sorge für Recht und Frieden –, seinen subjektiven Kriterien – menschlicher Einsicht und menschlichem Vermögen –, seinen objektiven Mitteln – Androhung und Ausübung von Gewalt – zeigt, wird als solche als göttliche Anordnung verstanden, von der dann nur zu sagen ist: „Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an.“ Das eben ist die Aufnahme des Bekenntnisses zu Jesus Christus, der in allen Lebensbereichen unser Herr ist. Auch indem wir dem Staat begegnen und Staatsbürger sind, begegnen wir Seiner Anordnung und vollziehen Seine Anordnung. Durch die Wahrnehmung seiner politischen Verantwortung gerät der Christ dann nicht in den Zustand religiös-politischer Schizophrenie, wenn er unter der An-[126]ordnung Gottes die Profanität und Säkularität seiner staatlichen Aufgabe wahrt. Auch darin liegt die Wohltat dieser Anordnung.

Zweitens erinnert Barmen vor der Bestimmung der Aufgabe des Staates daran, daß beide, Kirche und Staat, in der „noch nicht erlösten Welt“ stehen. Sie stehen damit wirklich zunächst auf ein und derselben Ebene, in jener Welt, in der die Gnade Gottes und die Sünde der Menschen noch nicht sichtbar geworden sind, noch nicht wahrgenommen, erkannt und gewußt, sondern gegen allen Augenschein

geglaubt werden. Die Kirche der begnadigten Sünder steht in voller Solidarität mit dieser Welt, insofern ja Gottes Gnade eben dieser Welt und der Kirche nur insofern gilt, als sie zu dieser Welt gehört. Wenn sie sich in eigener Gerechtigkeit von der Sünde dieser Welt trennen wollte, dann trennte sie sich ja zugleich von der Barmherzigkeit Gottes, die eben dieser Welt gilt. So steht sie in der Solidarität mit der Welt, im Unterschied zur Welt ihre Sünde im Glauben erkennend und bekennend, repräsentativ für die Welt vor Gott, und gleichzeitig steht sie mit ihrem Auftrag, „an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes ... die Botschaft von der freien Gnade auszurichten an alles Volk", repräsentativ für Gottes Gnade in Christo vor der Welt. Sie kann dem Staat, mit dem sie gemeinsam in der noch nicht erlösten Welt existiert, niemals mit dem Anspruch größerer Gerechtigkeit und Würde begegnen. Nicht an ihre kirchlichen Belange, sondern an „Gottes Reich", nicht an ihren kirchlichen Willen, sondern an „Gottes Gebot", nicht an ihre eigene, kirchliche, sondern an „Gottes Gerechtigkeit" erinnert die Kirche den Staat, und auch dies nicht als Lehrerin des Gesetzes, sondern indem sie selbst aus der Gerechtigkeit Jesu Christi nach seinem Gebot und in der Hoffnung seines Reiches lebt (Barmen 5). So wird die Kirche dem Staat stets in Solidarität begegnen; sie wird stets Kirche im Staat bleiben müssen und sich nicht in die Position eines freien Gegenübers oder gar in die Position einer auf eine heimliche Zwei-Schwerter-Lehre gegründeten Überlegenheit begeben können. Sie wird *seiner profanen* auch nicht mit einer *christlichen* politischen Einsicht begegnen können – denn auf dem politischen Gebiet herrscht eben nach Barmen „*menschliche* Einsicht und *menschliches* Vermögen".

Solange unser Glaube Glaube an den ohnmächtigen und gekreuzigten Jesus Christus ist, dessen Herrlichkeit verborgen unter dem Gegenteil geglaubt sein will, ist uns die Möglichkeit genommen, von ihm her eine Herrschaft der einen über die andern, von ihm her einen Staat christlicher Art aufzurichten, von ihm her eine Weltanschauung christlicher Art zu gewinnen, die zum Maßstab unseres politischen Wollens und Handelns würde. Solchen chiliastischen Wünschen gegenüber, wie sie heute wieder besonders lebendig sind, wahrt Barmen in der Bestimmung der staatlichen Aufgabe eine gänzlich profane Nüchternheit.

Der Staat hat für Recht und Frieden zu sorgen. Das hat nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens zu geschehen. Dazu ist die Androhung und Anwendung von Gewalt das legitime Mittel. Sowohl die Tatsache, daß die Sorge für Recht und Frieden Grenzen an der menschlichen Einsicht und dem [127] menschlichen Vermögen findet, als auch daß sie nicht ohne Gewalt vollziehbar ist, ist Konsequenz dessen, daß der Staat seine Funktion in der noch nicht erlösten Welt wahrnimmt. Diese Aufgabe des Staates ist unser aller Aufgabe. In ihr gibt es keinen Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen – außer dem, daß Christen diese ihre politische Tätigkeit als Erfüllung einer gnädigen Anordnung Gottes verstehen. Denn für diese Aufgabe haben Christen keine anderen Möglichkeiten als andere Menschen. Sie sind keine besseren Politiker. Auch sie sind auf ihre Einsicht und ihr Vermögen, ja auch sie sind in dieser Sache auf die Androhung und Anwendung von Gewalt angewiesen.

Als oberstes Maß staatlicher Tätigkeit wird die Herstellung und Erhaltung von Recht und Frieden genannt. Der Staat verleugnet seine Aufgabe und kann zum unrechten Staat werden, wenn er Recht und Frieden nicht mehr zum Maß seiner Politik macht. Gegen ihn ist dann notfalls in offenem Widerstand mit staatlichen Mitteln, also gewaltsam, der rechte Staat zu verteidigen.

Ehe der Schritt zum gewaltsamen Widerstand gegen den falschen Staat im Namen des rechten Staates getan wird, wird freilich zu erwägen sein: staatliche Ordnung ist nie vollkommen. An ihrer Vervollkommnung zu arbeiten, ist nur möglich in der Anerkennung der vorhandenen Ordnung selbst. Nicht alle Unordnung berechtigt zur Revolte. Entscheidend ist aber, ob es sich wesentlich um eine ungeordnete oder schlecht geordnete Ordnung handelt – das scheint mir hier bei uns[4] zuweilen der Fall zu sein – oder ob es sich um die vielleicht sogar gut organisierte, also um geordnete Unordnung handelt – das scheint mir, ebenfalls als Anmerkung meiner eigenen politischen Einsicht, in Westdeutschland der Fall zu sein. Es wäre nun falsch, die Ordnung selbst anzugreifen, um sie besser zu ordnen, wie es auch falsch wäre, sich mit der gesellschaftlichen Unordnung selbst kampflos abzufinden, nur weil sie

[4] „hier bei uns" meint: in der DDR.

formal ordentlich funktioniert – so wie etwa die Judenverfolgung im Nazireich „funktionierte“, so wie die Kriegsvorbereitung in Westdeutschland heute „funktioniert“. Hier liegt die Grenze der politischen Verantwortung, in der ich mich einmal für positive Kritik, das andere Mal für Widerstand und also Revolution entscheiden muß. Wenn ich beides verwechsele, werde ich entweder zum konterrevolutionären Putschisten oder zur „getreuesten Opposition“ des politischen Unrechts.

Umgekehrt muß gesagt werden, daß die Aufgabe des Staates, für Recht und Frieden zu sorgen, nicht dadurch aufgehoben wird, daß er es bisher nicht vermocht hat, dieser Aufgabe genügend zu entsprechen.

Ein Staat kann niemals darum legitim diskriminiert werden, weil er Gewalt androht und anwendet. Von der Erziehungsgewalt über die Wirtschaftsordnungsgewalt und Polizeigewalt bis zur Verteidigungsgewalt hat der Staat nicht nur das Recht, sondern – wenn er Recht und Frieden anders nicht mehr schützen kann – [128] die Pflicht zur Gewaltandrohung und -anwendung. Das Kriterium für die Gewaltanwendung ist nur dies, ob sie nach menschlicher Einsicht zur Erhaltung oder zur Bedrohung von Recht und Frieden erfolgt. Dabei kann sehr wohl immer wieder der Grenzfall eintreten, daß eine an sich berechtigte Empörung gegen Mängel des Staates in der Wahrnehmung seiner Aufgabe den Frieden bedroht und der Staat Gewalt anwenden muß, um in der Sorge für den Frieden die Empörung gegen seine eigenen Fehler zu bekämpfen – so wie ja auch in der Kindererziehung durch Fehler des Erziehers Gewaltanwendung nötig werden kann. Dennoch ist selbst diese Gewaltanwendung legitim. Es ist nicht die Aufgabe des Staates, sich begangener Fehler wegen gegenüber seiner Rechtswahrungs- und Friedensschutzaufgabe für impotent zu erklären.

Die Grenze seines Rechtes zur Gewaltanwendung liegt lediglich dort, wo die Gewalt ihrem Wesen nach nicht mehr dem Schutz von Recht und Frieden dient. Das kann in actu der Fall sein, wenn man etwa Kanonen einsetzt, wo Wasserwerfer genügen; das kann aber auch, und hier ist die Frage sehr aktuell, grundsätzlich der Fall sein, da nämlich, wo die verwandten Waffen ihrem Wesen nach nicht mehr dem Schutz von Recht und Frieden dienen können, wie etwa die Massenvernichtungsmittel. Wie schon ihr Name verrät, können sie nur als Mittel der Massenvernichtung, nicht als Waffen zum Schutz der Massen, ihres Rechts und ihres Friedens dienen. Sie sind in jedem Falle ein illegitimes Gewaltmittel, denn die Legitimität der Gewaltanwendung steht und fällt mit ihrer Funktion im Schutze von Recht und Frieden.

Mit dem Kriterium des rechten Staates in seiner Sorge für Recht und Frieden ist zugleich das Kriterium gegeben, an dem die politische Entscheidung des Christen im Klassenkampf zu messen ist. Jedenfalls muß von daher die Stellung im Klassenkampf zum Gegenstand der Reflexion werden – und wenn auch die Parteinahme im Klassenkampf wesentlich durch die faktische Existenz in einer bestimmten Klasse bestimmt ist, so muß doch die Einsicht in diese Parteinahme gesucht und die Lösung aus der eigenen Klasse individuell in dem Augenblick vollzogen werden, in dem erkannt wird, daß die eigene Klasse auf Grund ihrer objektiven Klasseninteressen Recht und Frieden bedroht. Ilja Ehrenburgs Satz, der Frieden stehe höher als jede Gesellschaftsordnung, kann natürlich nicht mechanistisch verstanden werden – in seinem dialektischen Verständnis aber enthält er eine politische Weisheit, die nur allzu vielen unreflektiert „gut faschistischen“ Christen zu wünschen wäre. Jedenfalls muß gelten: wo eine Klasse Recht und Frieden verrät, wird der Klassenverrat zur einzig legitimen Antwort.

Es ist unmöglich, von dem politisch verantwortlich handelnden Christen Neutralität im Klassenkampf zu verlangen, weil jede politische oder mittelbar politische Handlung Parteinahme im Klassenkampf ist. Die Kirche aber muß um der Freiheit des Wortes Gottes willen im Klassenkampf neutralisiert werden. Das geschieht, indem in Barmen die politische Entscheidung an Einsicht und Vermögen des einzelnen im Gehorsam gegenüber dem Evangelium, nicht aber un-[129]mittelbar an das Evangelium selbst, das damit in der Tat zum Gesetz würde, gebunden wird. Es ist ein schmaler Grat, der damit beschritten wird – die hier zu ziehenden Grenzen können in diesem Zusammenhang nicht ausführlich expliziert werden.

Insofern die Sorge für Recht und Frieden nach dem Maß menschlicher Einsicht zu erfolgen hat, sollte man erwarten, daß jeder sich die nötige Einsicht zu erringen versucht. Dazu gehört zumindest, daß

jeder sich ernsthaft mit den Forschungen der modernen Gesellschaftswissenschaft befaßt, die den Anspruch erheben, in den Grundzügen die Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft erfaßt zu haben. Er wird diese Gesetze mit der Vorurteilslosigkeit zu studieren haben, daß es ja sein könnte, daß er hier auf eine kopernikanische Wendung der Gesellschaftswissenschaft stieße. Er wird dabei insbesondere auch seine religiösen Vorurteile in dem Wissen darum zurückzustellen haben, daß die mangelnde Bereitschaft seiner Väter, diese Vorurteile gegenüber Galilei, Giordano Bruno und Kepler aufzugeben, viel Blut gekostet hat – die Preisgabe religiöser Vorurteile andererseits aber den Glauben an Jesus Christus darum niemals tangieren kann, weil die Erkenntnis dieser Welt mich nicht von ihrem Herrn zu trennen vermag. Es sollte auch jeder Christ bestrebt sein, weder seinen persönlichen Nutzen oder Schaden noch den Nutzen oder Schaden seiner Klasse höher zu stellen als die zu erstrebende Einsicht, wie heute am sichersten Recht und Frieden zu erhalten sind. Dabei wird, wer ernsthaft für Recht sorgen will, bei solcher Prüfung immer zuerst fragen, ob er oder seine Klasse Unrecht tut oder getan hat – und erst dann, ob ihm Unrecht geschieht. Nach solcher Prüfung wird er sich unabhängig von seiner persönlichen Herkunft und seinem persönlichen Vorteil auf die Seite der Klasse stellen müssen, in deren Interesse jeweils Recht und Frieden liegen. Er wird das auch unter dem Opfer tun müssen, daß er vielleicht gerade bei solcher Stellungnahme um seines christlichen Glaubens oder um der Schuld seiner Väter willen gerade hier nicht als Bürger erster, sondern vielleicht ein wenig als Bürger zweiter Klasse behandelt wird.

Mit alledem sage ich nicht, Barmen 5 fordere heute eine sozialistische Politik. Nur sofern die nackte Forderung, nach bester Einsicht Politik zu machen, inkludiert, daß ich mir über meine Klasseninteressen Rechenschaft gebe, um klare Einsicht zu gewinnen, und sofern solche Rechenschaftslegung bereits eine Parteinahme im Klassenkampf bedeutet, ist solche Parteinahme von der Aufgabe des Staates nach seinem Verständnis in Barmen her erforderlich. Daß ich persönlich – nach meiner Einsicht – meine, im Sozialismus den besten Weg zu Recht und Frieden zu finden, kann nicht als Interpretation von Barmen, nicht unter einem „Die Schrift sagt uns ...“, sondern nur unter Berufung auf meine Einsicht, unter einem „Die Vernunft sagt uns ...“, behauptet werden. Diese Berufung auf die Vernunft aber ist nach Barmen für den Christen in politischen Fragen legitim.

Neben dem unmittelbaren positiven Kriterium der Sorge für Recht und Frieden verwirft Barmen die falsche Lehre, „als solle und könne der Staat über sei-[130]nen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung des menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen“.

Das wäre dort gegeben, wo der Staat die ihm zukommende religiöse Indifferenz aufgäbe und sich an eine bestimmte Religion bände, die er mit staatlichen Mitteln verträte, so wie das konkret bei der Abfassung der Barmer Erklärung vor Augen stand, als der Staat unter Berufung auf das „positive Christentum“ nicht nur das „negative Christentum“, nämlich die Kirche des Kreuzes, verfolgte, sondern zugleich die freie Gnade Gottes in staatlicher Verwaltung für Arier, Deutsche und „Herrenmenschen“ beschlagnahmen wollte. Es ist schwer vorzustellen, daß irgendein Staat sich als christlicher Staat verstehen könnte, ohne damit das freie Angebot der Gnade Gottes umzufälschen in eine mit staatlichen Mitteln, d. h. mit mittelbarer Gewalt durchgeführte Christianisierung des Volkes. Damit aber würde der Staat zum Vertreter der Vergesetzlichung des Evangeliums und somit zu einer falschen Kirche gegenüber der Kirche, die mit der Freiheit des Evangeliums steht und fällt, und so – indem er sich an Gottes eigenem Wort vergriffe – zum totalen Staat im Sinne der Verwerfung.

Die verworfene Totalität kann nicht darin gesehen werden, daß der Staat in Ausführung seines Auftrages, für Recht und Frieden zu sorgen, innerhalb der Welt keine Grenze findet gegenüber der von ihm zu schützenden iustitia civilis. Darin vielmehr hat er seine legitime Totalität. Sie besteht nicht nur darin, daß er alle Menschen seines Gebietes umfaßt und für sie alle da ist, auch nicht nur darin, daß seine Glieder als ganze Menschen Staatsbürger sind, so wie sie als ganze Menschen Arbeiter, Eheleute usw. sind, sondern sie besteht auch darin, daß er in allen Bereichen für die iustitia civilis zu sorgen hat und ihm so ein ius circa im weitesten Sinne, ein Ordnungsrecht gegenüber Kirche, Ehe, Familie, Schule, Kultur, Wirtschaft und allen anderen Gebieten, zukommt.

Wenn der Staat aber seine legitime formale Totalität pervertiert in jene in der Barmer Verwerfung gekennzeichnete religiöse Totalität, in der er auch die Bestimmung der Kirche zu erfüllen versucht, dann darf nicht übersehen werden, daß, auch wenn Röm. 13 nicht mehr auf den unbedingten politischen Gehorsam zu interpretieren ist, es dennoch unabdingbar den aktiven Widerstand aus religiösen Gründen verbietet. Die Kirche hat nicht das Recht, wie der schwertbewaffnete Petrus, ihren Herrn oder gar sich selbst mit Gewalt zu verteidigen und dabei Menschen zu verletzen, die ihr Herr als seine Feinde geliebt hat und für die er gestorben ist. Politik ist aber – in diesem Sinne – immer wesentlich Schwertgewalt. Die Kirche hat darum nicht das Recht, sich politisch zur Wehr zu setzen, wo sie sich durch staatliche Maßnahmen mit Recht oder Unrecht als Kirche getroffen fühlt. In diesem Falle bleibt ihr nur der Weg des Leidens. Wenn der Staat inhaltlich in die Freiheit der Verkündigung des Evangeliums eingreift, d. h. wenn er anzuordnen versucht, was gepredigt und was nicht gepredigt werden darf, dann darf ihm in der Tat um der Freiheit des Evangeliums willen niemals gehorcht werden. Zugleich aber tritt er damit aus dem Aspekt des Staates in den Aspekt [131] der falschen Kirche und ist von diesem Augenblick an darum nicht mehr mit Schwertgewalt, politisch, sondern allein in der Kraft des Wortes und des Heiligen Geistes zu bekämpfen.

2. Der Christ in der Kirche und die Nachfolge der wahren Kirche

Wie es einen rechten und unrechten Staat gibt, so gibt es auch eine wahre und falsche Kirche. Die verhängnisvollen Gleichungen „Staat gleich Staat“ und „Kirche gleich Kirche“ dienen nur der prinzipienlosen oder gesetzlichen Rechtfertigung des Bestehenden, dem Schutz gegen politische Revolution und gegen evangelische Reformation. Ist das Kriterium des rechten Staates seine Aufgabe, für Recht und Frieden zu sorgen, so hat die wahre Kirche ihr Kriterium in der Freiheit der Gnade Gottes, welche sie „mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen“ (Barmen 3) hat. „Der Auftrag der Kirche“ – heißt es Barmen 6 –, „in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.“ Wo sie von dieser Aufgabe abweicht oder über sie hinausgeht, hört sie auf, wahre Kirche zu sein.

Die Freiheit der Gnade Gottes läßt kein anderes Mittel für den kirchlichen Auftrag zu als Wort und Sakrament. Die Kirche kann weder mit staatlichen Mitteln und also unter Ausübung und Androhung von Gewalt das Evangelium durchzusetzen versuchen, noch kann sie die Freiheit Gottes selber zum Mittel fremder Zwecke machen; sie hat weder die Möglichkeit, den Staat zu klerikalisieren, noch sich selbst zu säkularisieren. Beide Irrwege werden verworfen. „Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden!“ – bzw., so müßte man heute noch ergänzen: zum christlichen Staat oder zur christlichen Partei werden. Umgekehrt heißt es: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen“ (Barmen 6). Damit würde nicht minder jene Verbindung von Staat und Kirche, von Politik und Evangelium vollzogen, in der die Freiheit der Gnade Gottes verfälscht wird in klerikale Gesetzlichkeit. Eine Kirche, die in solcher Verwechslung das Evangelium zum Gesetz macht, muß sich zum Rechtswahrer Gottes gegenüber der menschlichen Gesellschaft machen, obwohl doch umgekehrt Gott in seiner Gnade gerade ihr und der Menschen Recht wahren will. Sie wird in unfruchtbarer Polemik gegen die Welt, die Gott geliebt hat, zum Verteidiger religiöser Be-[132]lange, christlicher Prinzipien; das Neue Testament wird zu dem Gesetzbuch, nach dem sie in Selbstgerechtigkeit die Welt richtet, die Gott begnadigt; und den Menschen begegnet sie als Richter an Gottes Stelle, statt als Botschafter seiner Gnade, und macht sich zu ihrem Vormund.

So kommt es immer neu zu jener klerikalen Entwicklung, von der das Darmstädter Bruderratswort[5] von 1947 sagt. „Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front‘ aufzurichten

[5] Wort des Bruderrates der EKiD zum politischen Weg unseres Volkes (1947) in: Kirchliches Jahrbuch 1945–1948, Gütersloh 1950, S. 220.

..., als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen ..., der Gerechten gegen die Ungerechten im politischen Leben mit politischen Mitteln bilden zu müssen. Damit haben wir das freie Angebot der Gnade Gottes an alle durch eine politische, soziale und weltanschauliche Frontenbildung verfälscht und die Welt ihrer Selbstrechtfertigung überlassen."

Eine Kirche, die so aus der gesetzlichen Front einer christlichen Weltanschauung und kirchlicher Belange statt aus Gottes freier Gnade lebt, kann ihr Leben nicht mehr aus Gottes Gerechtigkeit erwarten, sondern muß es in ihrer rechtlichen Stellung suchen. So muß sie nach Anerkennung und Ausbau ihrer Position als „Körperschaft öffentlichen Rechts" streben. Und indem sie sich nicht nur als solche registrieren läßt – wogegen ebensowenig einzuwenden wäre, wie wenn sie sich als Verein registrieren ließe –, sondern indem sie sich als solche versteht, läßt sie sich entweder in Gegenleistung zu ihrer öffentlich-rechtlichen Anerkennung zu einem Organ des Staates und zum Mittel seiner – vielleicht „christlichen" – Politik machen, oder sie versucht umgekehrt, bereits selber Staat im Staate geworden, den Staat in den Dienst ihrer Aufgabe zu stellen, um mit Androhung und Ausübung von Gewalt zu erreichen, was um ihres Unglaubens willen ihrer Predigt des Wortes versagt geblieben ist. Darum und nur darum geht es doch in Fragen der Konfessionsschulen, der „christlichen" Erziehung, der Parität in der Stellenbesetzung und dergleichen mehr in den sogenannten christlichen Staaten.

Wenn Gott in seiner unergründlichen Gnade ohnmächtig war, dann will die falsche Kirche doch mächtig sein; wenn Gott in Jesus Christus arm war, dann will sie doch reich sein; wenn ihr Herr in Schande am Kreuz starb, dann will sie doch Ehre bei den Mächtigen haben und leben; wenn Gott litt, um die Sünder selig zu machen, dann wendet sie sich mit Entsetzen von dem Sünder ab und sucht die Gesellschaft der Gerechten und Angesehenen; wenn Gott Sünden vergibt, dann richtet sie ein Gesetz in Gottes Namen auf und richtet gemäß den additamenta[6] kirchlicher Lebensordnungen.

Sie macht bedenkenlos das Wort Gottes zum Mittel nicht der Verkündigung seiner freien Gnade, sondern der Aufrechterhaltung des langsam von ihr korrum-[133]pierten und darum ihr unentbehrlichen Bestehenden. Der Name Jesu Christi ist ihr gut genug, um fast jedes Verbrechen zu sanktionieren. In seinem Namen können Theologen dieser Kirche auf Synoden dieser Kirche die Wasserstoffbombe ein Mittel christlicher Liebe nennen. Eben das ist gemeint, wenn es in Barmen heißt: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen."

Im hemmungslosen Mißbrauch des Namens Jesu Christi durch die falsche Kirche zur Legitimierung fragwürdiger Zwecke und Pläne, zur Sanktionierung fragwürdiger Staaten, Parteien, Schulen und Kindergärten wird nun aber gerade die Ohnmacht Jesu Christi in dieser Welt deutlich, die von seiner wahren Kirche unter allen Umständen und angesichts des Kreuzes selber anerkannt werden muß, damit wenigstens sie der freien, der nicht zwingenden, sondern sich zwingen lassenden Gnade Gottes treu bleibt. So berechtigt die Auflehnung des rechten Staates gegen den falschen Staat ist, so unmöglich ist die Auflehnung der wahren Kirche gegen die falsche Kirche. Der wahren Kirche bleibt gegenüber der falschen Kirche nur der Weg in den leidenden, passiven Ungehorsam.

Die falsche Kirche bleibt zu unserer Demütigung in der rechtlich instituierten, sichtbaren Kirche, in der wir so lange das Evangelium als die freie Gnade Gottes zu predigen haben, bis die falsche Kirche sich von uns trennt – wir können uns nicht von ihr trennen. Ausschließlich mit dem Wort darf die wahre Kirche der falschen begegnen – würde sie irgendwelche anderen Mittel im Kirchenkampf gegen die falsche Kirche benutzen, so würde sie selbst aufhören, wahre Kirche zu sein. Indem sie das Wort von Gottes freier Gnade verkündigt, muß die wahre Kirche der falschen Kirche bezeugen, wie Gott die Sünder rettet und die Pharisäer straft, wie er der Kirche Jesu Christi Gerechtigkeit und Leben schenkt und die Kirche des Antichrist richtet, indem er sie ihrer eigenen Gerechtigkeit und ihrem eigenen Leben überläßt. Die freie Gnade Gottes sammelt die Kirche Jesu nirgends anders als unter

[6] „Additamenta" sind die „Aufsätze" von Mk. 7, 1–13, die Zusätze der Schriftgelehrten zum Gebot Gottes, von denen es V 13 heißt, Gottes Wort werde durch sie aufgehoben.

dem Kreuz – und sie richtet die Kirche des Antichrist nicht anders, als indem sie sie fern vom Kreuz, das allein selig macht, existieren läßt.

Erfolgt die Sonderung des rechten vom unrechten Staat durch die Revolution, so erfolgt die Sonderung der wahren Kirche von der falschen Kirche nicht durch Aktionen in der Sichtbarkeit dieser Welt, sondern durch das Wort Gottes, das die Geister scheidet. Wenn ich sage, daß wir uns nicht in der Anschaulichkeit dieser Welt als wahre Kirche von der falschen Kirche trennen können, dann heißt das nicht, daß die wahre Kirche die falsche Kirche auch nur einen Augenblick als Kirche tolerieren dürfte. Es ist uns um der Freiheit willen, zu der uns Christus befreit hat, verwehrt, auch nur einen Augenblick der falschen Kirche statt unserem Herrn zu gehorchen. Wer den falschen Propheten in der EKD gehorcht, ist bereits zum Knecht der Menschen geworden. Es ist uns um der Eindeutigkeit des Wortes Gottes willen verwehrt, auch nur einen Augenblick mit der falschen Kirche gemeinsam zu reden. Wir können und dürfen es einfach nicht als Gottes [134] Gnade preisen, wenn wahre und falsche Kirche Kompromisse schließen. – Keine fromme Demut und erst recht keine Kirchenräson kann es rechtfertigen, wenn wir da zusammenbleiben, wo Gottes Wort uns scheidet. Ich meine, wir sollten dafür um Vergebung bitten, statt dafür zu danken.

Indem wir der falschen Kirche, der Kirche, die Gottes eigenes Wort zum Mittel zum Zweck und sich selbst zum Selbstzweck macht, der Kirche, die sich zur christlichen Gesetzesmacht macht, ihre Verwerfung bezeugen, bezeugen wir ihr das Gericht des jüngsten Tages über die Pharisäer und die Selbstgerechtigkeit – aber wir können uns nicht aktiv und sichtbar von ihr trennen. Wir tragen ihre Schuld mit als unsere Schuld und bekennen sie vor der Welt, darum von der falschen Kirche verfolgt. Denn sie ist die Kirche, die den Anblick ihrer Sünde nicht ertragen kann, weil sie von der Vergebung der Sünden nichts wissen will, weil sie nicht von Gottes Almosen, sondern aus eigener, „christlicher“ Gerechtigkeit leben will. Sie will nicht die Kirche der Sünder und der Gottlosen sein – und ist darum unrettbar gottverlassen. Wir aber würden die Glaubwürdigkeit unserer Botschaft von Gottes freier Gnade aufgeben, wenn wir uns von dieser verworfenen Kirche trennten, um unsere eigene Gerechtigkeit zu retten. Die Trennung von ihr würde uns selbst zu Pharisäern machen.

Nicht durch Kirchentrennung können wir offenbaren, wo falsche, wo wahre Kirche ist. Es gehört mit zur Ohnmacht Jesu Christi und zur Verborgenheit seiner Herrschaft in der Welt, daß auch seine Kirche gegenüber der falschen Kirche ohnmächtig und verborgen bleibt und nur dem Glauben offenbart wird. Die Offenbarung der wahren Kirche erfolgt allein in der Offenbarung ihrer Ohnmacht und Schwäche, darin, daß sie unter das Kreuz geführt wird, darin, daß die falsche Kirche sie ausstößt, exkommuniziert und richtet.

Dabei wird die falsche Kirche stets versuchen, sich der Hilfe des Staates zu bedienen. Denn so wie sich Staat und Kirche verbündet haben, um Jesus Christus selbst nach den bestehenden Gesetzen des Volkes Gottes – ja im gutwilligen Mißbrauch des Gesetzes Gottes selbst – als Gotteslästerer und nach den bestehenden Gesetzen des Staates als Aufrührer zum Tode zu verurteilen, so wird auch Gottes Wort immer wieder von der menschlichen Gesellschaft in Staat und Kirche verfolgt werden. Gerade diese Verfolgung und nicht das Ansehen in Staat und Kirche ist den Jüngern Jesu verheißen. Diese Verfolgung wird immer wieder in brutaler oder gemäßigter Form die wahre Kirche kennzeichnen. Nicht umsonst hat Luther zeitweilig Leiden und Verfolgung für eine nota ecclesiae, ein Kennzeichen der wahren Kirche, gehalten, und gewiß wird die wahre Kirche immer das Kreuz und die Schande Jesu mehr oder minder sichtbar tragen; gerade die Schande, nicht die Märtyrergloriole, ist das Zeichen des Leidens um seinetwillen.

Gegen den Tumult, den das Wort Gottes, das die Sünder rechtfertigt und den Gerechten ihre Ungerechtigkeit offenbart, in Kirche und Welt erregt, werden Kirche und Welt immer wieder zum Angriff schreiten. In solchem Falle darf die [135] Kirche der sie richtenden Obrigkeit ihre Autorität nicht bestreiten; die Bestreitung der Autorität trifft allein den Hohenpriester, die Leitung der falschen Kirche, die die wahre Kirche dem Staat ausliefert: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben herab gegeben wäre; darum, der mich dir überantwortet hat, hat größere Sünde“ (Joh. 19, 11).

Das Verhältnis von Hohepriester und Prokurator im Prozeß Jesu ist prototypisch geblieben für das Verhältnis von Staat und Kirche, wo es um die Verfolgung der wahren Kirche ging. Stets fiel die führende Rolle der falschen Kirche zu. So hat der Papst den gebannten Luther dem Kaiser zur Vollstreckung der Acht zu übergeben versucht; so wurden die Schwärmer als Ketzer dem weltlichen Arm übergeben; so wurde die Vollstreckung der Inquisition der Kirche zum ersten Recht der katholischen Könige; so wurde die Bekennende Kirche von den Deutschen Christen Hitler überantwortet; so ist es die falsche Kirche, die heute die Bruderschaften beim katholischen Bonner Staat denunziert. So gewiß es das unbestreitbare Recht des Staates ist, die weltliche Macht der Kirche – nur die falsche Kirche hat weltliche Macht – mit weltlicher Gewalt zu zerschlagen, so eindringlich muß sich die Kirche davor warnen lassen, zur Regelung des Kampfes zwischen wahrer und falscher Kirche oder innerkirchlicher Fragen die weltliche Macht zu Hilfe zu rufen; sie wird damit zur falschen Kirche, und sie lädt damit die ganze Verantwortung der Verfolgung der wahren Kirche auf sich; denn auch für den rechten Staat gilt – nicht im Blick auf die Erkenntnis der Welt, auf die Richtigkeit wissenschaftlicher Methoden und Forschungen, auf die Vertretbarkeit oder Nichtvertretbarkeit religiöser Ansichten oder bestimmter Weltanschauungen –, wohl aber im Blick auf die freie Gnade Gottes und ihre rechte Ausrichtung jenes Wort des Pilatus: „Was ist Wahrheit?“ Nicht im Sinne eines Agnostizismus gegenüber der Erkennbarkeit der Welt ist diese Indifferenz des Staates gegenüber der Wahrheitsfrage festzustellen, wohl aber zum Schutz des Staates vor der Überforderung, die ihm die Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche zumutet. Die wahre Kirche und die falsche Kirche sind nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern des Glaubens; sie sind unsichtbar beide verborgen unter der Gestalt der sichtbaren, empirischen Kirche.

Ich habe die Existenz des Christen im Staat und im Zusammenhang damit die politische Ethik des Christen dargestellt; dann habe ich die Existenz des Christen in der Kirche und im Zusammenhang damit die Nachfolge der wahren Kirche erläutert – es bleibt mir zum Schluß noch die Aufgabe eines kurzen Hinweises auf die politische Ethik des Christen dort, wo er es in ihr mit dem staatlichen Handeln gegenüber der Kirche zu tun hat, und eines ebenso kurzen Hinweises darauf, daß die Wirklichkeit der Nachfolge Jesu in dieser Welt auch mit dem rechten Staat zu Komplikationen führen kann und je und dann führen wird.

1. Wo Christen als Staatsbürger in der einen oder anderen Weise mit der Kirchenpolitik des Staates aktiv zu tun haben, werden sie sich zwar dessen bewußt sein, daß das politische Recht, weltliche Macht der Kirche politisch zu brechen, [136] unbestritten bleibt. Sie werden sich aber um so mehr hüten, den Staat in den Dienst ihrer innerkirchenpolitischen Wünsche zu stellen, und werden sich mit besonderem Nachdruck jener Indifferenz erinnern, in der der Staat als solcher dem Evangelium gegenüber steht. Insbesondere werden sie niemals den Staat mißbrauchen zur Durchsetzung kirchlicher Belange und so mittelbar durch staatliche Mittel versuchen, der freien Gnade Gottes zu Hilfe zu kommen, wo sich das Wort nicht in völliger Freiheit selber durchsetzt. Daß unter diesen Gesichtspunkten der Blick der Kirche auf ihre Geschichte nur ein einziges Schuldbekenntnis sein kann, ist wohl deutlich.

2. Jeder Christ kann in der Nachfolge Jesu Christi zu Taten gerufen sein, die als Zeichen der freien Gnade die Vorläufigkeit, Relativität und Äußerlichkeit des Staates bezeugen, zu Taten, die in der Durchbrechung des Rechtes die Gültigkeit der Gnade bezeichnen. Der Christ, der so in der Nachfolge Jesu vor dem weltlichen, im Sinne der iustitia civilis gerechten Recht des Staates schuldig wird, indem er zum Zeichen der vor Gott geltenden Vergebung der Sünden sich so an die Seite des Sünders stellt, daß er dadurch Recht und Frieden dieser Welt verletzt zum Zeichen des größeren Rechtes und des größeren Friedens Gottes – dieser Christ wird willig die Strafe auf sich nehmen, die der Staat über ihn verhängen muß, und wird sich nicht verteidigen. Es wird hier die Spannung deutlich zwischen civitas terrena und civitas dei – zwischen irdischer Gesellschaft und Reich Gottes –, die Spannung, die mit der Wirklichkeit des Reiches Gottes mitten unter uns so gegeben ist, daß sich ihr auch der rechte Staat und die wahre Kirche nicht entziehen können.

Es ist dies dann nur ein sichtbares Zeichen für den Tumult, den das Evangelium von Gottes Gemeinschaft mit den Sündern in Kirche und Welt auslöst. Damit ist natürlich kein Freibrief für Gesetzesbrecher gegeben. Es bleibt dabei: „Niemand unter euch leide als ein Mörder oder Dieb oder Übeltäter

oder der in ein fremdes Amt greift. Leidet er aber als ein Christ, so schäme er sich nicht ...“ (1. Petr. 4, 15 f.). Zugleich aber wird eben von der Gnade Gottes her ein Christ auch der iustitia civilis immer in einer gewissen Freiheit begegnen – auch im politischen Leben wird er nicht „gesetzlich“ werden. Billigkeit wird ihm höher stehen als formelles Recht, und auch dem Staat wird er nicht ohne Humor begegnen. Die Freiheit eines Christenmenschen findet ihre Grenzen nur in der Liebe zum Nächsten; und nur von der Liebe zum Nächsten her sind ihm Recht und Frieden so hohe Güter, daß er den Gesetzen, die sie schützen, um des Nächsten willen in Freiheit gehorcht.

[137]

Die Begegnung evangelischer Theologie mit dem historisch-dialektischen Materialismus Irrweg? Holzweg? Wegerkundung?

Eine Apologie von Hanfried Müller

Und bringt man uns in böses Geschrei,
Vor Menschen sprechen wir selbst uns frei.
Ruhig stehen wir Mann gegen Mann,
Als die Verklagten klagen wir an.
Nur vor Dir, alles Wesens Ergründer,
Nur vor Dir sind wir Sünder.
Dietrich Bonhoeffer

Kommunisten sitzen gemeinhin auf der Anklagebank. Angeklagt von solchen, die denken, sagen und tun, was „man" denkt, sagt und tut: angeklagt der Abweichung von den Gedanken und Gefühlen der herrschenden Klasse, deren Gedanken und Gefühle die in der Gesellschaft herrschenden sind. Diese Gesellschaft begreift von einem Kommunisten nicht mehr, als Schillers Philipp von Spanien vom Marquis Posa begreift: „Anders als ... sonst in Menschenköpfen malt sich in diesem Kopf die Welt."

So stellen diejenigen, denen nicht zu Bewußtsein kommt, daß in ihren eigenen Köpfen die Ideologie der Herrschenden herrscht, die Kommunisten unter „Ideologieverdacht". In der Kirche der Herrschenden, die die herrschende Kirche ist, wird dieser Ideologieverdacht zum Idolatrieverdacht. Die Priester der civil religion klagen diejenigen des Götzendienstes an, die sie zugleich des Atheismus bezichtigen.

Zuvor allerdings waren die Angeklagten bereits Kläger. Sie klagten die Verhältnisse an, in denen der Mensch ein erniedrigtes, beleidigtes und geknechtetes Wesen ist. Dabei spielen sie zuerst nicht die Rolle eines Staats-, sondern eines Rechts-Anwaltes. Denn sie wollen den Menschen zu ihrem Recht verhelfen, dem Recht, nicht Knechte, sondern freie Herren des von ihnen produzierten Reichtums zu sein. Der Weg zu dieser Freiheit und Herrschaft führt jedoch nur über eine Gegenmacht gegen die Macht des Kapitals, über einen Staat, der den Produzenten Macht gibt. Und wo ein solcher Staat entsteht, da werden Kommunisten zu eines solchen Staats Anwälten.

Bei dem Kampf um solchen rechten Staat gegen unrechte Staaten geht es zuerst um die materiellen Lebensverhältnisse, um die Eigentums- und Produktionsverhältnisse; um den Angriff auf sie von der einen, um ihre Verteidigung von der anderen Seite; auf beiden Seiten also, wenn auch sehr gegensätzlich, um materielle Interessen: Die Verteidiger der Macht des Kapitals sind nur egoistischer, nicht aber weniger materialistisch als ihre „materialistischen" Gegner.

[138] Seitdem das „Gespenst", der Kommunismus, umgeht in Europa, gehört zur Begegnung mit dem historisch-dialektischen Materialismus immer beides: Die Solidarität des Leidens und die Solidarität des Kämpfens. Wer an die Seite von Kommunisten tritt, wird von der bürgerlichen Gesellschaft auf die Anklagebank verwiesen. Und wer an der Seite von Kommunisten auf der Anklagebank sitzt, wird die bürgerliche Gesellschaft der Ausbeutung und Auslieferung der Produzenten an die Autokratie des Kapitals und der materiellen, geistigen und seelischen Verelendung der Armen anklagen.

Wie aber kommt man mit Kommunisten auf eine Bank?

Das ist sicherlich sehr unterschiedlich. Da gibt es den Weg der Ausgebeuteten, die erkennen, daß ihre Arbeit mehr als ihnen und ihresgleichen der Vermehrung des Kapitals anderer dient. Da gibt es den Weg der Verelendeten, die ungebraucht und verbraucht am Rande kapitalistischer Produktions- und Lebensverhältnisse vegetieren, arbeits- und hoffnungslos, sucht- und kriminalitätsgefährdet. Und ganz anders stellt sich zum Beispiel der Weg solcher „Bourgeoisideologen" dar, „welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben", wie es im Kommunistischen Manifest heißt.[1]

[1] MEW, Bd. 4, S. 472.

Hier soll es um „die Begegnung evangelischer Theologie mit dem historisch-dialektischen Materialismus“ gehen. Ich bin eines der vielen Subjekte, in denen sich diese Begegnung vollzog. Darum kann ich dieses Thema, wenn ich es nicht gekünstelt „objektivieren“ will, nur in einer Form behandeln, die zugleich den Charakter eines Rechenschaftsberichtes gegenüber Freunden und einer Apologie gegenüber Gegnern dieser Begegnung bekommt.

Natürlich war ich im Vollzug dieser Begegnung niemals allein.

Die historisch-dialektisch-materialistisch denkenden Partner gehörten ohnehin dazu.

Ebenso viele, die – oft zu Unrecht als „Dogmatiker“ diffamiert – als „nichttheoretische“ oder „nichtliterarische“ Typen ein Parteibewußtsein repräsentieren, das in gewisser Weise „für sie dichtet und denkt“, in anderer Weise aber in Wechselwirkung mit Theoretikern erst das schafft, was „kommunistisches Bewußtsein“ zu heißen verdient. Die Art ihres politischen Bewußtseins ähnelt dem, was wir in der „wissenschaftlichen Theologie“ – ebenfalls oft allzu verächtlich – „Gemeindetheologie“ nennen.

Als viele renommierte Theologen um den faschistischen Rassismus herumtheoretisierten und faktisch die Kinder Israel ihren Mördern preisgaben, da sagte – wie Hans Iwand einmal berichtete – ein ostpreußischer Bauer über den nazistischen Judenboykott: „Jetzt greifen sie den Augapfel Gottes an!“ Er offenbarte damit den Kern dessen, was vielen Theologen verborgen blieb, wenn sie es nicht [139] gar bewußt verbargen. Politisch klang es ähnlich erfrischend, wenn der eine oder andere Genosse, wo ein Generalsekretär der SED meinte, den Sozialismus in seinem Lauf hielten weder Ochs noch Esel auf, daran erinnerte, daß der Sozialismus doch nicht „von selbst“ funktioniere, oder wenn er bei den Krediten und Ehrenbezeugungen des Franz-Joseph Strauß den besseren Bebelsatz zitierte: „Wenn dich deine Feinde loben, hast du etwas falsch gemacht.“ Und tröstlich ist es auch, wenn heute, wo „erneuerte“ Parteileitungen (der „Vision“ des „Dritten Weges“ erlegen) von einer Symbiose des Sozialismus mit der „Effektivität der Marktwirtschaft“ schwärmen, sogenannte einfache Genossen die „Klassenfrage scharf stellen“, um im Nebel „sozialer Marktwirtschaft“ den Finger auf den „gewöhnlichen Kapitalismus“ zu legen.

Aber nicht nur die kommunistischen Partner, sondern auch viele Christen waren beteiligt an dieser Begegnung. Darum kann ich das Subjekt dieser Begegnung in diesem Rechenschaftsbericht nicht in den Singular setzen, sondern nur in den Plural, also jeweils nicht „ich“ schreiben, sondern nur „wir“. Freilich waren die Grenzen dieses „wir“ stets in Bewegung. Aber ganz allein war ich dabei nie, allerdings auch nie repräsentativ für eine Mehrheit (sei es kirchlich oder politisch).

Und noch etwas anderes möchte ich gleich vorwegnehmen: Sicher gab es auf dem Weg, der zu dieser Begegnung führte, auch Holzwege und Irrwege; einige haben wir selbst beschritten und mußten umkehren; auf anderen verirrten sich Weggenossen, und es kam zu Trennungen; und mancher verlor sich im zu erkundenden Gelände. Manche marxistischen Partner suchten uns an Stellen, die wir meiden wollten, so daß es schwer war, sich zu begegnen. Aber die Begegnungen als solche waren weder Holzweg noch Irrweg, sondern oft von beiden Seiten Wegerkundung und als solche gewiß nicht vergeblich; und wo wäre je ein Weg erkundet und gefunden worden ohne Umwege, Holzwege und Irrwege?

Das Vorzeichen

Das Vorzeichen für unsere Begegnung mit Kommunisten und dem historisch-dialektischen Materialismus setzte 1945/46 Martin Niemöller mit seiner politischen Bußpredigt. Die Schriftenreihe „Kirche für die Welt“ mit Autoren wie Hermann Diem, Paul Schempp, Werner Koch und Günther Dehn bildete den Kontext. Die kleinen politischen Schriften Karl Barths, „Die Deutschen und wir“, „Wie können die Deutschen gesund werden?“ und „Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches“, verschärften die Konturen. Hieß es da doch zum Beispiel angesichts dessen, daß nun nicht nur „der russische Soldat mit seiner ganzen empörenden Wildheit und in seiner ganzen rührenden Kindlichkeit“, sondern „vor allem der russische Kommunismus, vor dem die europäische Gesellschaft nun seit fünfundzwanzig Jahren so große Angst gehabt hat“, vor den Toren stehe, müsse sich die evangelische Kirche in Deutschland „zuerst ... mit der nun brennender

werdenden Frage auseinandersetzen, ... ob sie als Kirche des Evangeliums auf den freien Glauben oder als [140] Kirche einer wandelbaren Weltanschauung und Moral auf die Interessen und die Macht einer bestimmten Gesellschaftsklasse begründet ist. England und Amerika werden vielleicht nicht verhindern können, daß die Tage der Herrschaft dieser Klasse nun wenigstens auf dem europäischen Kontinent gezählt sind." Und Barth fragte, ob unsere Kirche „die Kraft und die Freiheit haben" werde, „das nicht nur zu erleiden, sondern aus der Erkenntnis ihrer eigenen Sache heraus gutzuheißen?"

An den Schluß des eben zitierten und viel berufenen „Wipkinger Vortrages" im Jahre 1945 hatte Barth selbst oder der Verlag die „Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland gegenüber den Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen" gesetzt.

Wir haben dieses sogenannte Stuttgarter Schuldbekenntnis damals leidenschaftlich aufgenommen und verteidigt, als sei es die kirchenoffizielle Bestätigung dessen, was wir bei Barth gelesen hatten.

Die Schwachstellen dieser Erklärung haben wir geflissentlich übersehen:

Wir übersahen die Selbstrechtfertigung, in der die werdende EKD sich als „Widerstandsbewegung" gegen den Faschismus darstellte, während sie alles tat, um jene Integration in das bürgerliche Establishment als „Volkskirche" zurückzugewinnen, die die im Kirchenkampf sogenannte Mitte mit allen denkbaren Konzessionen an die Nazis zu bewahren gesucht hatte durch eine NS-Loyalität, die sie jetzt mit den Worten verleugnete, sie habe „lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gewonnen hat".

Keinen Anstoß haben wir daran genommen, daß das speziell kirchliche Schuldeingeständnis in sonderbaren Komparativen die Schuld verringerte, während man sie gestand: „Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben."

Wir hielten uns allein an den Satz, den – wie man später erfuhr – Martin Niemöller in die Erklärung hineingebracht hatte und der fast allgemeine öffentliche Empörung hervorrief: „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden."

Und auch diesen Satz hörten wir nicht in der Beschränkung auf eine außenpolitische Schuld des gesamten deutschen Volkes – wie es der Wortlaut ausdrückt –, sondern, wie es die Bußpredigten Niemöllers und die Reden Barths nahelegten, zugleich als Bekenntnis einer innenpolitischen Schuld unserer Kirche.

Uns führte die Debatte um das „Stuttgarter Schuldbekenntnis" zur Erkenntnis unseres eigenen Irrweges. Wir hatten uns ja mit derjenigen, durchaus „bekennenden" Kirche identifiziert, die sich an zwei wichtigen Punkten von der DEK, der „Deutschen Evangelischen Kirche", in der die „Mitte" „Deutsche Christen" und „Bekenner" versöhnen wollte, gerade *nicht* getrennt hatte: am Punkt der deutschnationalen Integration und am Punkt des volkskirchlichen Klerikalismus. Darum hatte sie bis in das „Stuttgarter Schuldbekenntnis" hinein ihre innenpolitische Schuld übersehen und – um Barths Worte noch einmal aufzuneh-[141]men – „als Kirche einer wandelbaren Weltanschauung und Moral" sich „auf die Interessen und die Macht einer bestimmten Gesellschaftsklasse begründet". So war sie mitschuldig geworden an der Schuld der in Deutschland herrschenden Klasse. Das aber war die Klasse, der auch die meisten von uns entstammten. Ihr hatten auch wir, die wir uns zur Bekennenden Kirche zählten, das Gewissen eingeschläfert, statt es zu schärfen, und damit vor allem die kleinbürgerlichen Massen, die zu einem großen Teil noch auf die Kirche hörten und zugleich den Faschismus stützten, ungewarnt ihren Irrweg gehen lassen. Ja, oft hatte sogar die Bekennende Kirche sie auf diesem Irrweg ermutigt, z. B. indem auch in ihr Treue und geradezu vorbildliche Tapferkeit von Christen im Dienst jener Armee gefordert wurde, die insbesondere „unendliches Leid über viele Völker und Länder brachte". Wo wir allenfalls dem „Geist, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gewonnen hatte", widerstanden hatten, hatten wir es im Geist der Kreise des „20. Juli" getan, die, indem sie Hitler beseitigen, damit genau die Dominanz derjenigen Klassen über die deutsche Nation retten wollten, die diese Nation den Faschisten ausgeliefert hatten.

Hier setzte die Erkenntnis unseres Versagens an. Von Barth, Niemöller, Diem, Schempp und vielen anderen geleitet, stießen wir durch das Stuttgarter Schuldbekenntnis hindurch auf die innenpolitische Schuld, von der es gar nicht sprach. Wir fanden hinter (nein eigentlich vor) den „Völkern und Ländern“, über die „durch uns unendliches Leid gebracht worden“ war, die anderen, die die Kirche noch immer kaum im Blick hatte, diejenigen, über die durch uns in unserem eigenen Volk unendliches Leid gebracht worden war: die deutschen Juden und Kommunisten, deren Ausgrenzung aus der Nation wir (nicht einmal widerwillig) geduldet, allenfalls für zu brutal gehalten hatten.

So wurde die eigentliche Schulddebatte da geführt, wo es um die Auslegung der Stuttgarter Erklärung ging:

Sollte man sie antirevolutionär wie Theophil Wurm (er verglich die Nazis mit den Jakobinern und legte damit einen Grundstein für die These „Rot gleich Braun“) verstehen?

Sollte man sie klerikal auslegen wie Otto Dibelius (nicht Antikommunismus, Nationalismus, ja nicht einmal Antisemitismus waren am Nationalsozialismus schlecht, sondern nur, daß er anders als Francos und Mussolinis Faschismus die Kirche aus ihren gesellschaftlichen Positionen drängte)?

Sollte man sie schließlich „priesterlich“ wie Asmussen interpretieren? (Die unschuldige Kirche macht sich die Schuld des deutschen Volkes zu eigen wie Jesus die Sünde der Welt, hebt sie dabei aus der Sphäre nüchtern zu sehenden historischen Versagens heraus in metaphysischen Rang, rechnet sie als politische Schuld freilich gegen die „Schuld der anderen“ auf und schützt so die Betroffenen davor, für ihre Schuld vor menschlichen Richtern einzustehen, indem sie den ganzen Faschismus als Dämonie mystifiziert und ihn zu einer Sache zwischen Gott und dem einzelnen macht.)

[142] Dem allen gegenüber ließen wir uns vom Stuttgarter Schuldbekenntnis (in der Tat gegen die Intention vieler seiner Verfasser) dazu anleiten, so nüchtern, historisch und politisch wie möglich im Blick auf die Zukunft zu fragen, was gesellschaftlich in Deutschland zu ändern sei, um den Schwur von Buchenwald (den wir noch gar nicht kannten) zu erfüllen: nie wieder Faschismus, nie wieder Krieg!?

An dieser Frage schieden sich die Geister.

Im Blick auf diese Frage sagte später einmal ein leitender Mitarbeiter des ZK der SED, Eberhard Hüttner, die „Schulddebatte“ von 1945/46 sei „die antifaschistisch-demokratische Umwälzung in den Köpfen von Christen“ gewesen.

Von dieser Entscheidung her mußte hinter der Frage nach der „deutschen Schuld“ die Frage nach der Schuld der in Deutschland herrschenden Klassen an der Schuld der Nation und nach der Schuld der Kirche an der Schuld der in Deutschland herrschenden Klassen aufbrechen.

Und diese Frage gewann ihre Konkretion in der Haltung gegenüber den Opfern, paradigmatisch für sie alle gegenüber denjenigen Opfern, die der Faschismus als „Weltfeind Nummer eins“ vernichten wollte: Juden und Kommunisten!

Wer diese Schuld bereute, mußte zuerst sich und, soweit es ihm gegeben war, alle anderen von zwei Grundtorheiten befreien, die in den deutschen evangelischen Kirchen herrschten: vom Antisemitismus und vom Antikommunismus. Und wenn ich beides – im Anklang an das berühmte Wort von Thomas Mann – nur „Torheiten“ nenne, dann denke ich doch eben daran, daß in biblischer Tradition der „Tor“ der „Gottlose“ ist, und nehme damit diesem Wort seine nur scheinbare Harmlosigkeit.

Für die Begegnung mit den Opfern unserer Feigheit und Gleichgültigkeit spielte damals das Wort aus Jesu Bergpredigt eine große Rolle: „Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda deine Gabe und gehe hin und versöhne dich mit deinem Bruder.“ (Matth. 5, 23 ff.)

Hieß das nicht, daß für uns erst wieder von Gottesdienst die Rede sein konnte, wenn wir unsere Schuld gegenüber denen bekannt (und, so es denn ginge, beglichen) hätten, an denen wir als Christen und Deutsche schuldig geworden waren?

Die meisten von den wenigen, die das so sahen, blickten dabei zuerst als „Deutsche“ auf „Nicht-Deutsche“. Die sozial und politisch undifferenzierte Rede von der „deutschen Schuld“ begünstigte solche Engführung.

Sie dachten zuerst an die – ihnen relativ sympathischen – westlichen Siegermächte, wahrscheinlich nicht ohne bewußte oder unterbewußte Assoziation des Barthschen Gedanken, „England und Amerika“ würden nun vielleicht doch – wie es für Westeuropa und Westdeutschland denn ja auch bald geschah – „verhindern können, daß die Tage der Herrschaft dieser Klasse nun wenigstens auf dem europäischen Kontinent gezählt“ seien.

Später dachten sie auch an die Juden, aber mit der bis heute fatalen Implikation, daß ihnen dabei die Juden – ohne daß sie merkten, wie sehr sie damit an das [143] faschistische Gedankengut gebunden blieben, von dem sie sich doch gerade befreien wollten – zu Nicht-Deutschen wurden.

Die Konsequenz war unter anderem jenes quid pro quo, bei dem man recht wohlfeil (der Ausdruck ist hart, aber berechtigt, wenn man sieht, wie die sogenannte Wiedergutmachung immer wieder einfach finanziell abgegolten wird) sich in der Außenpolitik gegenüber dem Staat Israel durch Diplomatie und Geld zu entlasten suchte von der Blutschuld, die die Väter innenpolitisch durch die Ausbürgerung und Ausrottung derjenigen Deutschen, die Globke als „Nichtarier“ definiert hatte, auf sich geladen hatten. Da kann schon durchaus die Frage aufbrechen, ob etwa die Zuneigung zum Zionismus auch darin wurzeln könnte, daß er makabererweise die Ausbürgerung mit einer Selbstausbürgerung zu beantworten scheint. Jedenfalls: Wo immer die Frage „Deutsche und Juden“ dort gestellt wird, wo eigentlich von nicht-jüdischen und jüdischen Deutschen zu sprechen wäre, dort ist das Salz des faschistischen Antisemitismus noch in der Suppe des bestgemeinten Philosemitismus zu schmecken.

Und schließlich, erst als die Sowjetunion bereits erkennbar aufhörte, ein Land auf dem Wege zum Kommunismus zu sein, dachte man auch an „die Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion“.[2]

Bitte kein Mißverständnis! Durch „uns“, das deutsche Volk, das sich von seiner herrschenden Klasse dem Faschismus hatte ausliefern lassen, ist wahrlich „unendliches Leid“ über viele Völker West- wie Osteuropas gekommen. Das bedurfte der Wiedergutmachung und bedarf noch lange der Berücksichtigung, wo immer Deutsche (die für die Schuld ihrer Väter solange haften, wie sie das Gute in diesem Erbe beanspruchen) Völkern begegnen, die von Deutschen überfallen und mit Krieg und Vernichtung überzogen worden sind.

Nur, es bleibt ein Unterschied, ob man sich mit dem, den man gestern schlachten wollte, in der Meinung versöhnt, man habe das falsche Schwein geschlachtet (und dies Wort Churchills ist ja auch auf die deutsche Bourgeoisie übertragbar, insoweit sie inzwischen überwiegend meint, es sei ihr verhängnisvoller Fehler gewesen, mit Hitler gegen die Westmächte zu kämpfen, statt mit den Westmächten gemeinsam schon damals die Sowjetunion zu „liquidieren“), oder ob man bereut, überhaupt Menschen und Völker wie Schweine geschlachtet zu haben.

Wir waren die wenigen von den wenigen, die meinten, erst dann wieder zum Gottesdienst gehen zu dürfen, wenn wir uns mit denen versöhnt hätten, an denen wir nicht nur „als Deutsche an Nicht-Deutschen“, sondern als bürgerliche und christliche Deutsche an nicht-bürgerlichen und „nicht-arischen“ Deutschen schuldig geworden wären. So kamen wir zu deutschen Juden und Kommunisten als solche, die Grund hatten, um Verzeihung zu bitten.

[144] Und dabei war uns klar: Um Wiedergutmachung mußten wir uns bemühen bis tief hinein in die Revision unserer überkommenen Theologie. Daß der Gott Israels unser Gott und unser Herr Jesus Christus der Sohn Davids ist, mußten wir ebenso ganz neu durchdenken wie dies, daß der, der uns als Gottlose rechtfertigt, uns verbietet, uns von anderen abzugrenzen, indem wir sie „gottlos“ schelten, und daß der Heiland der Armen uns und Kommunisten in seinem Gericht vielleicht ganz anders sieht, als wir selbst uns und sie beurteilen, weil er nicht fragen wird, ob wir „Herr, Herr“ gesagt haben, sondern ob wir dagewesen sind für die Geringsten seiner Brüder.

[2] So der Titel von 8 Thesen verschiedener kirchlicher Arbeitsgemeinschaften, dokumentiert in WBl 3/87, S. 40 f.

Das waren die Vorzeichen, die die „Freude der Buße“, von der einst Schniewind gesprochen hatte, für uns setzte, als wir evangelischen Theologen mit unserer Theologie die Begegnung mit Kommunisten und ihrer Sache, dem historisch-dialektischen Materialismus, zu suchen begannen.

Die Scheidung

„Nach 1945 führten die Westmächte in ihren drei Besatzungszonen die Demokratie ein – mit Zustimmung der deutschen Bevölkerung. Die Sowjetunion führte in ihrer Besatzungszone den Sozialismus ein – gegen den Willen der Deutschen. In demokratischer Freiheit konnten sich die Deutschen im Westen zu freien Partnern ihrer Schutzmächte entwickeln. Unter der stalinistischen Diktatur im Osten wurden sie immer abhängiger von der sowjetischen Supermacht.“

Ist es übertrieben, wenn ich befürchte, etwa auf dieser Linie bewege sich heute das Geschichtsbild sehr vieler Deutscher, darunter auch solcher, die es nicht ausschließlich der Bildzeitung, dem Spiegel oder der FAZ verdanken?

Aber dieses Geschichtsbild ist eine – allerdings überaus geschichtswirksame – Legende.

Tatsächlich war das deutsche Volk nach dem zweiten Weltkrieg nicht einmal in der Weise Subjekt einer deutschen Revolution wie 1918. Die Besatzungsmächte bestimmten 1945 in höherem Maße die deutsche Politik als die Siegermächte nach 1918. Und wenn man sich unter einer Revolution bewaffneten Aufstand, Barrikadenkampf und Bürgerkrieg vorstellt, dann war all dies 1945 in Deutschland weder möglich noch wünschenswert.

Zunächst fehlten dazu die Voraussetzungen. Eine deutsche Staatsmacht, die man revolutionär hätte beseitigen können, gab es nicht mehr. Ganz Deutschland war besetzt, und alle Gewalt lag in den Händen der Alliierten. Überdies war Deutschland völlig entwaffnet. Es sei denn, man denke an diejenigen Truppen, die in Norddeutschland unter Dönitz kapituliert hatten und nun unter britischer Kontrolle für den Fall in Reserve gehalten wurden, daß es den antisowjetischen Kräften gelänge, den Krieg gegen die bisherigen Bundesgenossen fortzusetzen. Viele kannten übrigens diesen Skandal damals nur als Gerücht und hielten das Ganze mehr für Wunschpropaganda der deutschen Reaktion als für wirklich gefährlich.

[145] Aber sogar wenn wir selbst souverän revolutionär mit den Resten des Faschismus hätten aufräumen können (wovon wir wohl gelegentlich geträumt haben mögen), so hätten wir damit doch nur die Gefahr vergrößert, daß die Besatzungsmächte, die damals schon (was wir freilich noch nicht bemerkten) auf der Schwelle zum Kalten Krieg standen, durch die dann fälligen Interventionen in einen heißen Krieg geraten wären.

So erscheint es im Rückblick nur als ein dem Frieden in Europa vom deutschen Volk geschuldetes Opfer, daß wir nicht einmal sozusagen postum den Faschismus revolutionär aus unserer Geschichte ausschalten konnten – so folgenschwer es auch für die deutsche Geschichte bleibt, daß die Kraftprobe zwischen Faschismus und Antifaschismus nach der äußeren Befreiung Deutschlands nicht innenpolitisch, sondern im Gegenüber zweier Staaten ausgetragen wurde.

Obwohl aber aus all diesen Gründen eine eigentliche Revolution in Deutschland weder stattfinden konnte noch durfte, fand doch eine tiefgreifende Umwälzung statt, und dabei fehlte es weder an revolutionärem Elan noch an kämpferischer Leidenschaft. Der Haß, der sich während der Nazizeit aufgestaut hatte, hätte für jeden Bürgerkrieg ausgereicht. Er entlud sich, wenn auch nicht blutig, so doch mit elementarer Wucht überall dort, wo diejenigen, die sich trotz aller Trümmer und allem Hunger zum Trotz endlich befreit und glücklich fühlten, denen begegneten, die, wenn sie von „Zusammenbruch“ und „Katastrophe“ sprachen, nicht an den Beginn, sondern an das Ende von Faschismus und Krieg dachten. Wir sprachen von Konzentrationslagern, Kriegsverbrechen und Völkermord; das nannten die anderen Nestbeschmutzung. Wir meinten, sie hätten Deutschland verraten, als sie es Hitler auslieferten, andere Staaten ihrem Reich anschlossen und fremde Völker überfielen und ausrotteten. Sie hielten uns für Volksverräter und sprachen von „der Schuld der anderen“, von „Vertreibung“, „Reparationen“, „Demontagen“; das empfanden wiederum wir als Revanchismus. Jedenfalls hatten

sie mit uns und wir mit ihnen kein gemeinsames Vaterland. Die Fronten waren hart und unerbittlich wie in einem Bürgerkrieg.

Es war die Front zwischen denen, die für, und denen, die gegen das Potsdamer Abkommen votierten: von der Oder-Neiße-Grenze bis zur Enteignung der Kriegsverbrecher, der Entflechtung der Konzerne bis zur Entmilitarisierung Deutschlands. Das Potsdamer Abkommen war das Programm der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung. Und es wirkte im Nachkriegsdeutschland in Ost wie West so polarisierend und mobilisierend, daß man durchaus von einer revolutionären Bewegung sprechen darf.

Auch in den westlichen Besatzungszonen wurde in neuen Länderverfassungen die Enteignung der Grundindustrie legalisiert. (Es waren die Besatzungsmächte, nicht demokratische Mehrheiten, die sie verhinderten.) Sogar die große Sammlungspartei für die deutsche Rechte, die CDU, schrieb in ihr „Ahlener Programm“ Sätze, die man heute eher in einem Programm der PDS suchen (und auch finden?) würde. Und ein Franz-Joseph Strauß verkündete damals, einem [146] Deutschen, der noch einmal eine „Knarre“ in die Hand nähme, solle die Hand verdorren.

Es schien, als hätte es in Deutschland nie Nazis gegeben. An ihrer Stelle begegnete man allerdings denjenigen „guten Deutschen“, die den feinen Unterschied zu machen vermochten zwischen „Deutschland, wie es eigentlich war“ und dem bösen Nazitraum, den es geträumt hatte, aus dem es aber gottlob nun erwacht war. Sie wollten nichts zu tun gehabt haben mit dem, was Großdeutschland in der Welt angerichtet hatte. Sie fühlten sich beleidigt, wenn sie als „Mitläufer“ der Nazis behandelt wurden. Und in der Tat waren diese „guten Deutschen“ nicht einfach die Schmetterlingsform der nazistischen Raupen. Fast eher umgekehrt: Die Nazis waren die Schmetterlinge, die sich aus diesem „Deutschtum“ entpuppt hatten, dem es doch „nur“ um „deutsche Ordnung“ nach innen und um „deutsche Weltgeltung“ nach außen ging.

Diese „guten Deutschen“ hatten keineswegs vergessen, daß ihrem „Volk der Mitte“ westliche Demokratie und östlicher Bolschewismus gleichermaßen wesensfremd seien – nur die Bemerkung, beides sei jüdisch, unterdrückten sie nun etwas verschämt.

Für sie war das Potsdamer Abkommen etwas ähnliches wie „Versailles“. Hatten sie den imperialistischen Krieg von 1914 irrtümlich für einen gerechten Krieg Deutschlands gehalten statt für einen von allen Seiten ungerechten Krieg, so waren sie jetzt bereit, den letzten Krieg für einen allseits ungerechten zu halten, nimmermehr aber für einen auf Seiten der Anti-Hitler-Koalition gerechten. Manche dieser „guten Deutschen“ waren wirklich keine Nazis gewesen – und der eine oder andere kleine Nazi erwies sich als nicht so halsstarrig wie sie. Weil sie sich weniger als Opfer faschistischer Verführung (schon mal gar nicht faschistischer Korruption und faschistischen Terrors), sondern eher als Opfer eines über Deutschland liegenden Verhängnisses sahen, richtete sich ihr Zorn auch nicht so sehr gegen die faschistischen Eliten, sondern gegen deren Bezwinger, von denen sie nun mitverantwortlich gemacht wurden. Dagegen lehnten sie sich auf.

Dabei legten sie einen der Grundsteine für die Legende von der „freien Entscheidung der Deutschen für die Demokratie“ und der „Gefangenschaft der Deutschen im Sozialismus“. Denn lange bevor im Kalten Krieg dieses Bild entstand, malten sie das Bild, Auflehnung und passiver Widerstand gegen das Potsdamer Abkommen und die Nürnberger Prozesse sei Bewährung deutschen Charakters – „Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand“ –, das Ja zum Potsdamer Abkommen hingegen sei charakterlose Kriecherei vor den Besatzungsmächten, Anpassung und Opportunismus. Das war die Wurzel der infamen Unterstellung, die eigene Entscheidung sei jeweils per se frei und charaktervoll, die gegnerische nicht minder selbstverständlich Gesinnungslumperei.

In gutbürgerlichen Kreisen waren solche „guten Deutschen“ nicht einmal unmittelbar nach 1945 eine Rarität, im Gegenteil. Damals durfte in der britischen Zone kein ausgewiesener Nazi studieren. Trotzdem war die Studentenschaft so [147] zusammengesetzt, daß sich in der Studentenvertretung der Bonner Universität die Mehrheit weigerte, Thomas Mann den Ehrendoktortitel wieder anzubieten, den die faschistische Universität ihm abgesprochen hatte. Die „guten Deutschen“ sahen in ihm einen „Feind Deutschlands“.

Karl Barth traf in seinem Wipkinger Vortrag genau den Punkt. (Und weil ich diese Zeilen schreibe, während die Bundeswehr den Preußenkönigen das hoffentlich nunmehr allerletzte Geleit gibt [„fort, fort von hier, im finstern Grab ist eure natürliche Stätte“ – Heinrich Heine], zitiere ich auch die ersten Sätze Barths mit, obwohl ich über Fichte anders und im Blick auf Friedrich II. und sogar über Bismarck im Rahmen historischer Rückschau differenzierter reden würde; denn angesichts dessen, was da heute in Potsdam geschah, sind diese Sätze als politische Warnung aktueller denn je.) Barth sagte 1945: „... was hülfe es der Welt und den Deutschen selbst, wenn diese etwa nicht begreifen sollten, daß mit Hitler auch Friedrich und Bismarck, auch Fichte und Treitschke tot sind, wenn sie etwa unter allen Zeichen des Verdrusses und des ehrlichsten Entsetzens über Hitler doch nur auf einen neuen Staat der Herrschaft nach innen [Berufsverbote und Entsozialisierung der DDR – H. M.], der Drohung nach außen [Slowenien, Kroatien und weltweite Einsatzerlaubnis für die Bundeswehr – H. M.] hoffen und zielen, wenn sie statt auf 1848 aufs neue auf ein 1866 und 1870 zurückkommen sollten? Der eigentlich gefährliche deutsche Feind war und ist nicht das Dritte Reich. Das war nur der Schlangenkopf, die spektakuläre Erscheinung dieses Feindes, die heute von außen zusammengeschlagen, von innen als böser Traum ausgeträumt wurde. Der eigentlich gefährliche deutsche Feind war und ist der Geist, die Gesinnung und Haltung derer, die als sogenannte Deutschnationale nach dem letzten Krieg [1914–1918] unter dem Pathos einer deutschen Befreiungsbewegung allen Autoritarismus und Imperialismus, allen Kapitalismus und Militarismus der vorangegangenen Zeit jetzt erst – in der Opposition gegen Versailles und gegen die allzu schwache Gründung von Weimar – zu vollen Ehren gebracht, die alles Gute, das den Regelungen von 1919 immerhin nicht ganz abging, systematisch sabotiert und die schließlich – betrogene Betrüger freilich – das deutsche Volk dem ausgeliefert haben, der es nun, indem er es zur Weltgefahr machte, in den Abgrund geführt hat.“

Damals optierten wir Antinazis für die uns von den Alliierten in Potsdam (ebenso wie von Karl Barth) „verordnete“ antifaschistische Demokratie als eine gute Medizin.

Nicht nur Karl Barth, auch die Verhältnisse belehrten uns schnell, daß es galt, „über die positive Beziehung zur formalen Demokratie hinaus nach einer positiven Beziehung auch zur sozialen Demokratie“ zu fragen. Nicht nur ein Blick in die deutsche Vergangenheit zeigte uns ja, daß der Faschismus in unserem Lande nach allen Regeln formaler Demokratie mittels freier Wahlen und einer parlamentarisch einwandfreien Regierungskoalition die Macht übernommen, die Demokraten in einer formalen Demokratie die Mehrheit verloren hatten und von [148] Antidemokraten überwältigt worden waren. Und mehr als fraglich war, ob nicht sogar jetzt noch die „guten Deutschen“, die sich mit der Demokratie so wenig wie mit dem Sozialismus zu versöhnen bereit waren und meinten, die Demokratie widerspräche dem „deutschen Wesen“, eine wirklich demokratische Entwicklung Deutschlands zu verhindern vermöchten.

Wie konnte man Demokratie wagen mit Menschen, in deren Köpfen die Demagogie von zwölf Jahren Faschismus weiterhin spukte? Wie konnte dies äußerlich vom Faschismus befreite Volk innerlich von ihm frei werden? Wir fingen bei uns selbst an, die Reste deutschnationalen, bürgerlich-liberalen, christlich-klerikalen Unrates aus unseren eigenen Köpfen auszuräumen samt den unbewußten faschistoiden Infektionen, von denen auch wir nicht frei genug geblieben waren.

Wir entdeckten, daß es vor und hinter aller politischen Macht, die es nun demokratisch zu ordnen galt, andere, dieser Macht zugrundeliegende Mächte gibt, die sich der politischen Kontrolle bislang entzogen.

Auch bei dieser Erkenntnis half uns noch einmal Karl Barth mit höchst selbstkritischen Worten über „Die geistigen Voraussetzungen für den Neuaufbau in der Nachkriegszeit“:

„Wir haben ... nach dem letzten Weltkrieg [1914–1918] ... besonders auf wirtschaftlichem Gebiet unbedenklich und taub gegen alle Warnungen fortgefahren, ein System aufrechtzuerhalten und zu verteidigen, unter dessen Herrschaft die unbegünstigte Mehrzahl, aber schließlich auch die begünstigte Minderzahl der Menschen immer dadurch bedroht sein wird, daß es dabei im Grund nicht um sie als Menschen, sondern seelenlos und leiblos zugleich und also unmenschlich nur um eine Sache,

nämlich um die Vermehrung ... der fiktiven Größe ‚Kapital' gehen kann, als deren Sklaven sie alle ... zu funktionieren haben ...".[3]

Damit wurde die Frage des Weges von der formalen zur realen Demokratie konkret. Demokratie als Volksherrschaft konnte nur realisiert werden, wenn das Volk als Souverän Herr auch des Kapitals wurde; sie blieb formal und illusionär' solange das Kapital das Volk beherrschte, das in der Demokratie dann nur den Schein, aber nicht die Realität seiner Souveränität hatte. Aus dem Ja zur Demokratie wurde die Frage nach dem Sozialismus als Frage nach wirklicher Volksmacht.

Zu der Zeit, als uns diese Frage aufging, wurde die Scheidung zwischen Demokraten und Antidemokraten, zwischen antifaschistischen Freunden und deutschnationalen Feinden des Potsdamer Abkommens durchkreuzt von einer für uns unvergleichlich schmerzhafteren Scheidung: dem Auseinanderbrechen der Anti-Hitler-Koalition.

[149] Den eigentlichen Beginn des Kalten Krieges hatten wir – im Vertrauen auf den antifaschistischen Charakter der Politik *aller* Besatzungsmächte, auch wenn einem in den Westzonen immer mehr Zweifel an deren Ernsthaftigkeit kamen – nicht wahrgenommen. Churchills Fulton- und Byrnes' Stuttgart-Rede hatten wir kaum zur Kenntnis genommen und nicht einmal die Bedeutung der „Währungsreform" für die Restauration der Grundlagen des deutschen Imperialismus durchschaut. Da kam es im Gerangel um die sogenannte Blockade Berlins zu einem Krawall, bei dem ungehindert von den Besatzungsmächten Deutsche die Rote Fahne vom Brandenburger Tor rissen. – Es war erst dieser symbolische Akt, der uns alarmierte: Die Anti-Hitler-Koalition war zerbrochen, und sogleich war es straflos möglich, daß ein Symbol ihres Sieges und der Befreiung Deutschlands vom Faschismus zerrissen wurde.

Das offensichtliche Ende der Anti-Hitler-Koalition wirkte auf uns wie auf heranwachsende Kinder die Scheidung ihrer Eltern.

Die Scheidung derer, in deren Hand wir bis dahin vertrauensvoll die antifaschistische Umerziehung unseres Volkes gesehen hatten, stellte uns nun in unerwarteter Weise vor Entscheidungen in neuer Eigenständigkeit. Um im Bilde zu bleiben: Wir mußten zwischen den auseinandergehenden Elternteilen wählen. Die uns so selbstverständliche Symphonie von demokratischer Form und sozialistischem Inhalt erschien nun als Alternative. Uns selbst sahen wir damals als ein „Kamel zwischen Ost und West" – und auch unsere Lehrer vermochten uns nicht recht weiterzuhelfen. Ob es Karl Barth oder Hermann Diem war – auch sie bezogen, selbst ihrer Orientierung beraubt, die unhaltbare Position jenes Neutralismus, von der aus man nach jenem „dritten Weg" Ausschau hält, den es nun einmal nur als Vision und Fata Morgana, aber nicht als gangbaren Weg in der Realität gibt.

Bei der Orientierung und Option half die Frage, welche Seite denn die bisher gemeinsame Sache verraten habe; und die Beantwortung dieser Frage war nicht allzu schwer. Es war die Sowjetunion, die mit zum Teil verzweifelten Mitteln bis zu der Stalin-Note von 1952 versuchte, das Potsdamer Abkommen dennoch zu realisieren. Und es waren die Westalliierten, die von Tag zu Tag sichtbarer vom gemeinsamen Kriegs- und vor allem Friedensziel, der antifaschistisch-demokratischen Neuordnung ganz Deutschlands, abrückten: Alle ernsthaften Entnazifizierungsmaßnahmen wurden Hals über Kopf abgebrochen; die Reintegration Deutschlands in die antisowjetische Front wurde zur Hauptaufgabe – und dazu waren vielen die Reste Goebbelscher Antikomintern-Propaganda in vielen deutschen Köpfen nunmehr höchst willkommen.

Zugleich ging eine sonderbare Wandlung in den Köpfen unserer bisherigen Gegner, der deutschnationalen „guten Deutschen", vor, denen die westliche Demokratie bis dahin als einem „echten" Deutschen wesensfremd erschienen war: Nun wurden ausgerechnet sie zu „Demokraten". Jetzt bekämpften sie nicht mehr offen antidemokratisch *uns* als Demokraten, sondern nun nannten sie *sich selbst* [150] „Demokraten" und uns „Kommunisten". Denn vom Tage der Scheidung der Anti-Hitler-Koalition an hatte das Wort „Demokrat" auf einmal einen ganz neuen Sinn bekommen: Es bedeutete auf einmal nichts anderes mehr als „Antikommunist".

[3] Karl Barth, Die geistigen Voraussetzungen für den Neuaufbau in der Nachkriegszeit, Vortrag Mai 1945, in: Eine Schweizer Stimme, Zollikon-Zürich 1945, S. 422.

Einen ähnlichen sonderbaren Bedeutungswandel hatte schon lange vorher ein anderes Wort durchlaufen: das Wort Christentum und christlich.

Vor längerer Zeit erzählte mir einmal ein – damals, 1945, blutjunger – Mitbegründer der CDU in Sachsen, man habe dort ursprünglich die „Deutsche Demokratische Partei" neubegründen wollen und der örtlichen Gruppe auch diesen Namen gegeben. Da seien die führenden Leute der in der sowjetischen Besatzungszone entstehenden CDU angereist und hätten ihnen gesagt, dieser Name sei unbrauchbar. Es komme schließlich darauf an, eine pointiert antisozialistische Partei ins Leben zu rufen; unverhüllt werde man das in der sowjetischen Zone lange Zeit nicht können; daß dies gemeint sei, müsse aber jedem erkennbar werden – und darum (!) müsse diese Partei sich als „christlich" bezeichnen: „christlich", das heiße antikommunistisch.

Das Dogma

Die Scheidung trieb zur Entscheidung, zum „Ja, ja – nein, nein". Die Versöhnung mit denen, die wir vor anderen verraten hatten – Juden und Kommunisten – mußte auch denkend bewältigt werden; vor allem konnte es keine Neutralität geben zwischen dem Wort vom Kreuz dessen, der *für* die Gottlosen gestorben war, und einem Christentum, das zum Kreuzzug *gegen* sie rüstete. So standen wir vor der Frage nach dem uns gebotenen Dogma. Es ging um das Bekenntnis, das bindet und befreit zu dem gelassen-entschlossenen: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir."

Das Dogma hatte uns ja bisher gegen die nationalsozialistische Geistesverwirrung immunisiert. Gewiß hatten wir uns trotzdem infiziert an so manchen national-klerikalen und klerikal-faschistischen Irrtümern. Auch das Dogma, das uns geschützt hatte, war ja nicht selbst der Weg und die Wahrheit und das Leben, sondern nur ein Stück menschlicher Erkenntnis davon.

Aber immerhin war es die „rechte Lehre" gewesen, die uns nüchtern gehalten hatte, als alles Volk um uns herum im Siegesrausch taumelte – 1940 nach der Niederlage Frankreichs (wie später 1968 bei der vermeintlichen und 1989 bei der wirklichen Niederlage des Sozialismus).

Wir hatten im Glauben erfahren, wieviel an dem Satz der Reformatoren richtig ist: „Doctrina generat ecclesiam" – die Lehre erzeugt die Kirche. Hinter diese Erfahrung konnten wir nicht zurück. Wo Skeptiker und Agnostiker relativistisch Dogma und „rechte Lehre" verachteten, mußten wir widersprechen.

Hans Iwand hatte diese Erfahrung schon 1935 beschrieben: Wo die „‚unentwegt Bewegten' unter den Theologen (und solche ‚Aktivisten', die immerzu handeln möchten, ohne zu denken, gibt es ja auch heute noch – HM) ... von Stillstand und Orthodoxie, von System und Dogmatismus reden ... , sieht das anders [151] aus. Das ‚Winterlager' (wie man Barths kirchliche Dogmatik genannt hatte – HM) ist offenbar geworden als die feste Burg, in die die Kirche zu ihrer Rettung flieht, und was den ‚Stillstand' anlangt, so kann man jedenfalls das eine sagen, daß wir inzwischen gelernt haben, daß es weniger auf den Unterschied zwischen Stillstand und Bewegung ankommt als auf den von Stehen und Fallen".[4]

Die „feste Burg", das war für uns die „Theologische Existenz heute!" – nicht einfach dies Manifest von gestern, mit dem Barth 1933 die Kirche zum Bekennen gerufen hatte, aber wie gestern so auch heute die theologische Existenz. Und rechte Lehre – das war immer auch im Sinne der theologischen Erklärung von Barmen die Verwerfung der „falschen Lehre", „als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen", „als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären", „als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen" und „in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen".

[4] Hans-Joachim Iwand, Um den rechten Glauben, München 1959, S. 87 f.

Nach 1945 wechselten die „herrschenden weltanschaulichen Überzeugungen“. Wiederum paßte sich die Kirche diesem Wechsel an. Sie tat das zuerst in der „Gestalt ihrer Ordnung“, die, als hätte es die Synode in Dahlem, in der sich die Kirche neugeordnet hatte, nie gegeben, zur genauen Kopie jener „Volkskirchlichkeit“ geriet, durch die die Kirche in der Weimarer Republik so „unabhängig“ vom Staat und im Dritten Reich vom Staat so erpreßbar gewesen war. Nicht weniger verhängnisvoll paßte sie ebenso wiederum „die Gestalt ihrer Botschaft“ der neuen gesellschaftlich triumphierenden Mentalität an:

An die Stelle des Dogmas vom „deutschen Christentum“ trat das Dogma vom „christlichen Abendland“ und entsprach damit zugleich mustergültig den nunmehr „herrschenden politischen Überzeugungen“. Lange Zeit war die Kirche (vermutlich auch wegen ihrer sozialen Verankerung in den Mittelschichten) fasziniert gewesen von der „nationalen“ und „sozialistischen“ Mitte, gegen „Rotfront und Reaktion“, vermeintlich zwischen „Bolschewismus und Plutokratie“, gegen „die Systemzeit“, die Weimarer Republik also, und für die „Volksgemeinschaft“ als „Alternative“ zum Klassenkampf. Nun wurde sie noch viel mehr gefangen in der Demagogie der „christlichen, sozialen und demokratischen“ Mitte, die zwischen und gegen Kommunismus und Nationalsozialismus, gegen „Links- und Rechtsextremismus“, gegen den nun sogenannten Totalitarismus den Klassenkampf in „Sozialpartnerschaft“ aufzuheben behauptete.

Das „deutsche Christentum“ war antiklerikal gewesen: für lebendige Gläubig-[152]keit in einem „positiven Christentum der Tat“ und gegen den „toten Dogmenkram der Kirche“. Das „abendländische Christentum“ war klerikal – dafür sorgte schon seine Verankerung im römischen Katholizismus. Es war konservativ-orthodox und rühmte sich, die „Lehre der Kirche“ (insbesondere auch die Soziallehren Roms) gegen alle „moderne“ Gottlosigkeit liberaler, nationalsozialistischer und vor allem natürlich marxistischer Herkunft wieder in Geltung zu setzen – im Sinne der „Kreuzfahrer von heute“!

Vollstrecker dieser Politik in Deutschland war die Christlich-Demokratische Union. Das war damals nicht nur die Adenauer-Partei. Das war darüber hinaus die Organisation einer Mentalität, die so weit über die Parteigrenzen hinausgriff wie zuvor die deutschnationale Mentalität über die Grenzen der Deutschnationalen Volkspartei.

Karl Barth hatte auch in dieser Richtung schon früh gewarnt:

„Die Versuchung wird nicht klein sein, sich zur Durchsetzung gewisser kulturpolitischer (zum Beispiel schulpolitischer) Postulate mit der sozialen Reaktion zu verbünden. Was soll man zum Beispiel davon halten, daß sich die kirchlichen Protestanten in Deutschland nun vielfach mit dem ehemaligen katholischen Zentrum den beiden Linksparteien [KPD und SPD] gegenüber zu einem ‚christlich-demokratischen‘ Block zusammenschließen? Wird die evangelische Kirche Realismus genug aufbringen, um die Bedenklichkeit, um nicht zu sagen den Trug einer solchen Gruppenbildung zu durchschauen?“[5]

Von Barth in der richtigen Richtung angestoßen, aber an diesem Punkt wohl radikaler und kompromißloser als er, fanden wir nicht einmal dies die schlimmste „Versuchung“ oder „Bedenklichkeit, um nicht zu sagen Trug“, daß die evangelische Kirche sich wieder einmal selbst in den Dienst der Restauration der deutschen Vorkriegsgesellschaft stellte, um dafür den Lohn gesellschaftlicher Privilegierung zu empfangen, sondern daß sie unwidersprochen ließ, daß hier „in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne“ (Barmen 6) gestellt wurde, wie das mit der Benutzung des Namens Gottes, der propagandistischen Verwendung des Wortes „christlich“ geschah.

Diese Richtung, Bewegung und Partei stellte nicht nur vor eine politische, sondern vor eine geistliche Alternative. Sie widerspruchslos zu tolerieren, hätte für uns bedeutet, den Namen zu verleugnen, dem sich aller Knie beugen sollen, weil sie seinen Namen dazu benutzte, daß sich aller Knie vor ihr beugten. Aus dem „Namen über alle Namen“ wurde ein Name, der nur eine ideologische Selbstcharakterisierung

[5] Karl Barth, Die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches („Wipkinger Vortrag“ 1945), Stuttgart 1946, S. 31.

meinte. „Christlich“, das war gemeint wie „platonisch“ oder „kantianisch“ oder „marxistisch“. Mit Christus wurde wie mit einem Toten gerechnet, dessen Erbe man sich aneignet, damit es „sich rechnet“ (Weil der Satz [153] Norbert Blüms „Karl Marx ist tot, Christus lebt“ in diesem Sinne eines Christus gemeint ist, der aus der Kraft seiner Gläubigen lebendig ist, und nicht im Sinne des Christus, aus dessen Kraft die Gottlosen leben, ist er so schrecklich naiv blasphemisch). In der „unnützen“ Führung des Namens Gottes wurde dieser Name immer mehr abgenutzt und zunehmend zu Schall und Rauch. Und immer mehr wurde unter dem Namen Jesu Christi die Realität, die „Effektivität“ und „Prosperität“ des Marktes zu dem wirklichen Gott, dem man diente. Wie raubgierig und mörderisch dieser Götze war, auch, daß es der Götze war, den die Bibel „Mammon“ nennt, merkten wir damals noch kaum; aber furchtbar fanden wir es, daß dieser Gott der Fruchtbarkeit des Kapitals unter dem Namen Jesu Christi verehrt wurde wie einst in Israel die Baalim unter der Anrufung Jahwes.

*

Mit dem Beginn des Kalten Krieges kam nicht nur die CDU an die Macht, wie beliebige Parteien Wahlkämpfe mal gewinnen und mal verlieren. Sondern in, mit und unter den Erfolgen dieser Partei ergriff die Parole vom „christlichen Abendland“ als Gegenideologie zur revolutionären Weltbewegung, als antikommunistische „moralische“ Aufrüstung (der bald die ökonomische und militärische folgte) die Macht über Herzen und Sinne und Köpfe vieler Menschen in Deutschland.

Die meisten von denen, die sich diesem „Trend der Dinge“ und der in ihm wirkenden „normativen Kraft des Faktischen“ widersetzten, hielten angesichts dieser Übermacht und dieser unerschütterlichen Ideologie Macht wie Ideologie für „böse an sich“. Sie stellten dem allem – als es später in Remilitarisierung und atomarer Rüstung gipfelte – ein „ohne mich“ entgegen.

Hier schlugen wir – als Minorität in der Minorität – einen anderen Weg ein als die Mehrheit in der kleinen Herde, die den Weg der Großkirche zu ihrer Rekonstruktion als „Bollwerk gegen den Bolschewismus“ nicht mitging. Wir sagten nicht: „Ohne uns“, sondern „gegen uns.“

Darum fragten wir nach einer Gegenmacht zu dieser Macht, die funktionierte wie die Götzen in der Bibel: ein Gemächte der Menschen und doch nicht von Menschen beherrscht, sondern sie beherrschend. Diese Macht war „Macht an sich“. Und später lernten wir, daß dieses „an sich“ verwurzelt war in dem „Selbstverwertungsinteresse des Kapitals“, dem Menschen dienen müssen, so lange sie es nicht beherrschen können. Gewiß: Solche „Macht an sich“ ist böse. Aber gerade das forderte uns dazu heraus, nach einer Gegenmacht zu suchen, die (gewiß nur „relativ, vorläufig und äußerlich“, wie wir es bei Barth gelernt hatten) eine Macht für den Frieden der Armen, für das Recht der Schwachen sei. Denn nicht „die Macht ist böse an sich“, wie ein resignierender Liberalismus meint. Sie wird erst böse, wenn man sie sich selbst überläßt. Dann wird sie folgerichtig zu jener „Macht an sich“, die – tatsächlich böse – nicht mehr als Mittel zum Zweck des Rechts und des Friedens der Ohnmächtigen funktionieren kann, sondern umgekehrt die Menschen ohnmächtig macht.

[154] Und wie mit der Macht hielten wir es mit der „Ideologie“. Wir entzauberten diesen Begriff, der, dem Teufel gleich, den das Völkchen nie spürt, und wenn er es am Kragen hätte, diejenigen am allermeisten beherrschte, die alle anderen unter „Ideologieverdacht“ stellten.

Wie im Blick auf materielle Macht so auch im Blick auf ideelle Macht, auf „Ideologien“, „Weltanschauungen“ und die von vielen unserer Lehrer so verteufelten „ismen“, meinten wir, gelte es nicht, jegliche Ideologie für „böse an sich“ zu erklären und zu ächten. Vielmehr meinten wir, auch Ideologien seien daraufhin zu prüfen, inwieweit sie als richtige Theorien der Bürgergemeinde zu Recht und Frieden dienlich oder als Selbsttäuschungen oder gar als Betrug schädlich seien. Die Sorge, einer „Weltanschauung zu verfallen“ oder einer „Ideologie zu erliegen“, teilten wir nicht.

Und wir begriffen eigentlich nicht, warum derselbe Karl Barth, bei dem wir gelernt hatten, daß die Christengemeinde die „Gewalt“ der Bürgergemeinde „als eine Auswirkung göttlicher Anordnung als auch für sie bindend, als auch sie verpflichtend gelten“ lassen solle, „indem ... sie ... auf dem Feld der äußerlichen relativen und vorläufigen Möglichkeiten ... ‚um des Gewissens willen‘ unterscheidet ... zwischen dem rechten und dem unrechten Staat, das heißt zwischen der jeweils als besser oder

schlechter sich darstellenden politischen Gestalt und Wirklichkeit“,[6] sich nicht zur ideellen gesellschaftlichen „Gewalt“ analog und also zwar kritisch, aber nicht skeptisch verhalten solle. Warum trat bei ihm im Blick auf „Ideologien“ die Differenzierung zugunsten allgemeiner Achtung zurück? Warum sah er nicht, daß so, wie das „Maß menschlichen Vermögens“ (nach dem in und mit der Bürgergemeinde für Recht und Frieden zu sorgen ist) keine Achtung, sondern nur kritische Prüfung des „Vermögens“, der Macht, zuläßt, auch das „Maß menschlicher Einsicht“ zwar kritische Prüfung der Ideologien, nicht aber ihre „pauschale Verwerfung“ nahelegte? Spukte hier vielleicht auch noch bei vielen unserer am weitesten vorwärts weisenden Lehrer das Erbe des Neukantianismus, dessen skeptisch-agnostischer Relativismus ihnen ohne allen „Ideologieverdacht“ als scheinbar „gesichertes Wissen“ zu einem nie ganz überwundenen Vor-Urteil geworden war?

Hier gingen wir weiter als sie. Wir wollten die Restauration des „corpus christianum“ radikaler, nicht nur politisch, sondern auch geistig brechen. Uns ging es sehr bald nicht mehr nur darum, die Christianisierung der Gesellschaft um den Preis der Säkularisierung der Kirche und also den politischen Klerikalismus zu überwinden. Vielmehr wollten wir auch den weltanschaulichen Klerikalismus, die Christianisierung der „Weltanschauung“ um den Preis der Ideologisierung des Evangeliums beseitigen.

Im Blick auf alle gesellschaftliche Macht, materielle wie ideelle, fürchteten [155] wir weniger deren Mißbrauch an sich, dem es gewiß energisch zu wehren galt, als vielmehr den Mißbrauch des Namens Gottes zu ihrer Legitimierung. (*Hier* liegt der Ansatzpunkt für das, was viele meiner Freunde – wie ich meine, irrtümlich – als „Müllers Zwei-Reiche-Lehre“ für eine veritable Ketzerei halten.) Denn dabei geht es erst zweitrangig und nur im Sinne einer Konsequenz um das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im Sinne von Barmen 5. Zuerst und grundlegend geht es um Barmen 1 und Barmen 6:

Weil „Jesus Christus ... das eine Wort Gottes ist, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“ (Barmen 1), darum können und dürfen wir nicht „das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen“ (Barmen 6).

Der Name Gottes darf uns nicht zum Mittel zum Zweck werden – und sei es der beste Zweck. Daß Gott selbst sein Wort und Werk in den Dienst der Rechtfertigung der Gottlosen gestellt hat, heißt eben nicht, daß wir es zu unserer Selbstlegitimation in Dienst nehmen dürfen. Und geschieht das nicht immer dann, wenn wir uns in unseren politischen Parteinahmen oder in unserer politischen Neutralität hinter dem Namen Gottes verstecken? Immer dann, wenn wir, statt uns mit dem Bekenntnis zu Jesus zu exponieren: „In der Tat, ich gehöre zu diesem Menschen, den ihr zum Scherz in Purpur kleidet und unter der Dornenkrone verspottet“, uns mit unserem Bekenntnis in Sicherheit bringen: „Hütet euch, uns anzugreifen, hinter uns steht die Macht des Allmächtigen!“

Gewiß bleibt Gott der Richter auch unserer politischen Taten und Untaten. Aber gerade als solchen Richter setze ich ihn ab und entreiße ihm sein Urteil, wenn ich seinen Namen selbst zur Rechtfertigung meiner Werke benutze. Dabei gilt das Verbot, den Namen Gottes für menschliche Interessen „einzusetzen“, nach links und rechts. War es – so wichtig hier politische Differenzierungen sind – wirklich auch geistlich ein qualitativer Unterschied, ob die DEK 1933 das politische Geschehen als „Auferstehung des deutschen Volkes“ feierte oder ob die EKD 1945 vom „Gericht Gottes“, Thielicke gar vom „Karfreitag“ des deutschen Volkes sprach? War es nicht gleichermaßen zumindest bedenklich, wenn Niemöller zu Beginn des Kalten Krieges und der Remilitarisierung Jes. 7, 9 auf das deutsche Volk bezog: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“? Und wenn Karl Kleinschmidt und andere sich zur Legitimation der Bodenreform auf Jer. 4, 3 beriefen: „Pflüget ein Neues!“? Darf man mit Worten aus der Geschichte Gottes mit seinem heiligen Volk die Geschichte des eigenen profanen Volkes „deuten“? Darf man überhaupt Gottes Wort zur Deutung von Weltgeschichte „benutzen“? Ist nicht das natürliche Bedürfnis, die Geschichte zu verstehen, auch ein Wunsch, in dessen Dienst wir „das Wort und Werk des Herrn“ gerade nicht stellen sollen?

*

[6] Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Stuttgart 1946, S. 17 und S. 21.

Gewiß: Auch wir sahen unsere Geschichte im Paradigma biblischer Geschichte – aber nicht unsere Geschichte als deutsches Volk, sondern unsere Geschichte [156] als evangelische Kirche. Ihr galt und gilt wie Israel die Erwählung und Berufung, Zeuge für alle Völker zu sein. Sie, die Kirche, war und ist wie Israel versucht, die Verheißung als Raub für sich selbst festzuhalten und sie den anderen zu unterschlagen: „Wir haben Abraham" – Paulus oder Petrus, Augustin oder Thomas, Luther oder Barth – „zum Vater" (Matth. 3, 9), und statt uns selbst hatten wir unsere Nächsten nach dem Gesetz gerichtet: „Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz soll er sterben." (Joh. 19, 7). Wir hatten „falsch Zeugnis geredet wider unsere Nächsten", als wir an die Stelle des Wortes vom Kreuz ein „positives Christentum" stellten, in dessen Namen Kommunisten als „Gottlose" und Juden als „Christusmörder" dem Todesurteil verfielen, als sei Jesus Christus nicht für Juden und Heiden gestorben, damit er „aus beiden eines machte" (Eph. 1, 14). Uns war doch an der gleichen Stelle eingeschärft worden, daß wir, wir selbst, „atheoi" („ohne Gott in der Welt") waren, gerettet nicht durch unsere Gläubigkeit, sondern durch das „Blut Christi" (Eph. 2, 1). Und nicht die Juden um die Zeitenwende, sondern uns selbst hatten wir als Christusmörder anzuklagen: „... was du, Herr, erduldet, ist alles meine Last, ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast" (Paul Gerhardt).

So lasen wir Römer 2, 17 auf uns bezogen: „Siehe aber zu, du heißest ein Christ und verläßt dich auf Gottes Vergebung und Führung ... und vermissest dich, ein Leiter der Blinden zu sein... Nun lehrst du andere, und lehrst dich selbst nicht ... du rühmest dich des Evangeliums und schändest Gott durch Übertretung des Gesetzes, denn eurethalben wird der Name Gottes gelästert unter den Heiden." Wurde nicht unseretwegen Gottes Name mißachtet von Atheisten und Kommunisten? Hatten die unter die Räuber Gefallenen nicht erst, als wir – Priester und Leviten, die wir uns des Namens des wirklichen barmherzigen Samariters, Jesus, rühmten – an ihnen vorbeigegangen waren, das Lied angestimmt „Uns hilft kein Gott ..." und sogar nicht einmal darin den Namen Jesu verworfen, sondern nur die Vergötterung aller „Macht an sich" im Begriff des „höchsten Wesens"?

Indem uns ganz selbstverständlich – im Glauben an den Sohn Davids als Heiland der Welt vermittelt – der Schaden Israels zum Schaden unserer Kirche und der Auftrag Israels zu unserem Auftrag wurde, veränderte sich unser Verhältnis zu denen, die Opfer unserer unchristlichen Selbstsucht geworden waren, in der wir die Liebe verleugnet hatten, „die nicht das Ihre sucht" (1. Kor. 13, 5), unser Verhältnis zu Juden und Kommunisten.

Und als die in Israel eingepflanzten wilden Zweige (Röm. 11, 17) ließen wir uns nun mit Israel fragen: „Ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott?" – Ist Gott allein der Christen Gott? Ist er nicht auch der Atheisten Gott? – „Ja, freilich auch der Heiden Gott", auch der Atheisten Gott, „sintemal es ist ein einziger Gott, der da gerecht macht die Beschnittenen und die Unbeschnittenen durch den Glauben" – die zur Volkskirche Gehörigen, als Babys Getauften und die nicht zu ihr Gehörigen (Rom. 3, 29 ff.).

Wir lasen Römer 9–11, die Sätze des Paulus über die verleugnete und dennoch [157] nicht verlorene Verheißung Israels nicht *historisierend* als eine Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum, sondern *theologisch* als den innerkirchlichen Streit der Kinder Abrahams nach der Verheißung, des Israel aus dem Geist Gottes, gegen das „Israel nach dem Fleisch", gegen die „Kirche von Fleisch und Blut", wie Otto Dibelius die Kirche, um die es ihm ging, unwissentlich entlarvend genannt hatte.

In Römer 9–11 fanden wir unser Thema im Kirchenkampf wieder, wie es vorgebildet war in Israels Geschichte: die Zusage der Treue Gottes: „Ich will lassen übrigbleiben siebentausend in Israel", in meinem Volk, in meiner Kirche, „alle Knie, die sich nicht gebeugt haben vor Baal, und allen Mund, der ihn nicht geküßt hat" (1. Kön. 19, 18). Und indem wir diese Kapitel des Römerbriefes lasen, wurden wir mitgenommen auf den Weg der „kleinen Herde" gegen die „allgemeine", die „katholische", die „Volkskirche", „welchen gehört die Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen ..." (Röm. 9, 4).

Auch so gelesen, kann Römer 9–11 zur superbia, zum Hochmut, verführen, nun nicht zum christlichen Hochmut gegenüber Israel, sondern gegenüber der allgemeinen Volkskirche, und wir werden

danach beurteilt werden, ob wir die Warnung des Paulus im Vers Röm. 11, 18 ff. ernst genug genommen haben: „Sei nicht stolz, sondern fürchte dich!“

Aber haben wir, indem wir die biblische Geschichte nicht historisierend, sondern theologisch verstanden, Israel seine Geschichte und sein Erbe geraubt, wie man uns heute vorwirft? War es ein neuer, besonders sublimer und noch hinterhältigerer „Antijudaismus“ und ein Angriff auf die Würde Israels, daß wir die Begriffe „Juden“ und „Heiden“ theologisch faßten: Juden diejenigen, die Gottes Offenbarung empfangen haben, berufen, zu Zeugen seiner Wohltaten für die Welt zu werden, und also immer zugleich wir selbst; und „Heiden“, die „Völker“, diejenigen, die noch nichts von dem wissen, der wahrhaft Gott ist, religiöse und irreligiöse Atheisten?

Wir hatten damit eine Linie ausgezogen, die in Karl Barths berühmten „Römerbrief“ beginnt. Da hatte er die drei von Israel handelnden Kapitel im Römerbrief des Paulus überschrieben: „Die Not“ (Röm. 9), „Die Schuld“ (Röm. 10) und „Die Hoffnung“ (Röm. 11) – nun eben nicht Israels, sondern „der Kirche“.

Wir hatten dabei eine andere Linie ausgelassen, die es bei Barth auch gibt. Da wird eine „vergehende“ Gestalt (zur Darstellung des „göttlichen Gerichtes“ und des „Hörens“ der Gemeinde) der „kommenden Gestalt“ (zur Darstellung des „göttlichen Erbarmens“ und des „Glaubens“ der Gemeinde) entgegengestellt und die erste Gestalt an die historische Existenz des Judentums im Sinne leiblicher Nachkommenschaft Abrahams geknüpft, die zweite Gestalt an die christliche Kirche. Auf dieser Linie fragt Barth dann nach der „Geschichte der Juden“ bis heute und bis dahin, daß er historisch, aber zeitlos definiert: „Wer und was ist der [!] Jude? ... ein Mensch aus dem erwählten, aber seiner Erwählung ungetreuen [158] Volk, das ist der [!] Jude.“ Darum sind die Juden „das ‚Nicht-Volk‘ [Hos. 1, 9], als das sie seit dem Jahre 70 durch die Weltgeschichte gehen“, bis hin zu Sätzen wie: „... im Juden kommt es an den Tag und wird es allen anderen Menschen wie im Spiegel vorgehalten, wer und was, das heißt, wie schlimm wir alle sind ...“.[7] Das steht bei Barth nicht im Kontext eines Antisemitismus, sondern seiner Abwehr! Aber kann man ihn so abwehren, und sei es, daß man auf diesem Wege sogar zum Philosemitismus gelangt?

Wir hielten uns an die erste Linie: Mit Jesus Christus ist die Geschichte Israels erfüllt und damit auch in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung beendet. *Er* ist der Same Abrahams, in dem alle Völker gesegnet sind. Damit ist die Verheißung zum Ziel gekommen. Das Volk Gottes lebt nicht mehr als Volk unter Völkern, sondern als Gottes Gemeinde in der Gesellschaft. Darum sind nun die „Juden nach dem Fleisch“ nicht mehr Menschen sui generis, ausgezeichnet und belastet mit der Funktion eines Spiegels für das ganze Menschengeschlecht, sondern Menschen wie wir alle, mehr oder weniger ausgezeichnet mit Besonderheiten ihrer Geschichte ebenso wie alle anderen Menschen und insbesondere von deutschen Christen unter der vermeintlich christlichen und in Wahrheit unmenschlichen Voraussetzung, sie seien nicht unseresgleichen, mit dem Brandmal der Ausbürgerung und Ausmerzung gezeichnet.

Daß uns die Geschichte Israels zum Paradigma für das Verständnis unserer Kirchengeschichte wurde – nicht so, daß wir Israel sein Erbe wegnehmen, aber so, daß wir dankbar annahmen, daß der wahre Erbe Israels, der Sohn Davids, es uns mitteilte, es mit uns teilte –, hatte eine doppelte Konsequenz:

Zum ersten hoben wir die Heilsgeschichte Israels (und ausschließlich Israels Geschichte ist Heilsgeschichte, weil Geschichte hin auf den Samen Abrahams, Jesus Christus, in dem alle Völker gesegnet sind) in die Geschichte der Gemeinde Jesu Christi auf, weil er Ziel und Ende der Heilsgeschichte ist. Das tut das ganze Neue Testament, indem es den Messias Israels als den Heiland der Heiden und damit das Evangelium von ihm als die Erfüllung der Mission Israels verkündet. Es nimmt damit Israel nichts, aber schenkt den Heiden alles, was Israel für sie empfangen hat.

Zugleich und gerade darum wurden wir sensibilisiert gegenüber der Versuchung, die Geschichte Israels durch die Geschichte je unseres eigenen Volkes zu ersetzen. Solche „Substitution“, die immer von der Vorstellung lebt, als vollzöge sich an unserem eigenen oder gar durch unser eigenes Volk

[7] Karl Barth, Kirchliche Dogmatik (KD) Bd. III, S. 238 ff, S. 248 und S. 250.

Heils- oder Unheilsgeschichte, erschien uns als heidnischer Verrat an der Heilsgeschichte Israels, aus deren Erfüllung doch auch wir leben.

Darum waren wir skeptisch gegenüber allem, was uns als „Geschichtstheologie“ erschien: gegenüber einer heils- oder unheilsgeschichtlichen Deutung der Weltge-[159]schichte im allgemeinen und der deutschen Geschichte im besonderen. Jedes religiöse Geschichtsbild war uns suspekt. Wir konnten nicht vergessen, wieviele Christen Hitler mit seiner Rede vom „Allmächtigen“ und von der „Vorsehung“ verführt hatte. Das Kreuz Christi ist das Enddatum der sich historisch vollziehenden Heilsgeschichte. Und mit Jesu Christi Auferweckung von den Toten hat die neue Geschichte des neuen Himmels und der neuen Erde begonnen, die allem historischen Augenschein widerspricht, die wir Gott nur aufs Wort glauben können.

Zum anderen wurden wir empfindlich gegenüber der Neigung, die geistliche Qualität Israels umzumünzen in eine anthropologische Besonderheit der Juden oder in ein historisches Sonderrecht des säkularen Staates Israel. Darum waren wir auch skeptisch, wo man – oft in der besten Absicht, den Antisemitismus durch Philosemitismus zu überwinden – der Judenemanzipation entgegentrat. So gewiß jeder Assimilationsdruck auf Juden nur die Kehrseite eines Mangels an Emanzipation ist, ist doch die Judenemanzipation der einzige Weg, dem Antisemitismus zu begegnen. Nur im Respekt vor der „egalité“ aller Menschen läßt sich jene „Sonderstellung“ der Juden überwinden, die immer eine Voraussetzung ihrer „Sonderbehandlung“, ihrer Ausbürgerung und schließlich sogar ihrer Ausrottung war.

Unsere Haltung zur „Judenfrage“ war zugleich ein Ausgangspunkt für unsere Haltung zur „Kommunistenfrage“. Frei von Geschichtstheologie konnten wir der dialektisch-materialistischen Geschichtsauffassung unbefangener begegnen. Wir fürchteten uns nicht vor der Gottlosigkeit der Kommunisten, weil wir wußten, daß die Gottlosigkeit in Gottes eigenem Volk, unsere eigene Gottlosigkeit viel schwerer wog. Weil wir Jesus Christus als den erkannt hatten, der die Mission Israels erfüllt hat, verstanden wir „Mission“ nicht als christliche Agitation und Propaganda, sondern als Sendung und Funktion, zu deren Vollzug nicht die anderen, sondern wir selbst der Bekehrung bedurften.

Gespannt erwarteten wir, was es wohl bedeuten möchte, wenn der Kommunismus einer evangelischen Kirche begegnete, die von dem Glauben an den Gott lebt, „der die Gottlosen gerecht macht“ (Röm. 4, 5). Würde sie sich im Nachkriegsdeutschland ereignen?

Beginn eines Dialogs

In Göttingen gab es einen „Arbeitskreis zum Studium des Marxismus“. Solch Studium entsprach genau unserem Bedürfnis.

Alle studentischen Verbindungen mußten damals und dort einen „Vertrauensdozenten“ haben, um universitätsrechtlich anerkannt zu werden. Diese Funktion hatte für den „Arbeitskreis zum Studium des Marxismus“ zunächst ein Existentialphilosoph inne, zog sich aber, als der Kalte Krieg sich verschärfte, aus ihr zurück. Unser kirchengeschichtlicher Lehrer Ernst Wolf übernahm die Schirmherrschaft. In diesem Arbeitskreis studierten wir unter Anleitung des [160] später in Westberlin lehrenden Soziologen Dietrich Goldschmidt das „Kommunistische Manifest“. Mein „ML-Grundlagenstudium“ begann also unter der keineswegs kommunistischen, aber überaus sachkundigen Regie linker Sozialdemokraten.

In diesem Arbeitskreis waren unter den Parteilosen die Theologen und unter den Nichttheologen die Kommunisten überrepräsentiert. Kein Wunder! Die Diffamierung des Marxismus feierte damals in den westlichen Besatzungszonen fast eben solche Triumphe wie heute in ganz Deutschland. Es gehörte Zivilcourage dazu, sich auf ein sachliches Studium des Marxismus einzulassen. Studenten, die einmal auf eine Anstellung in der bürgerlichen Gesellschaft angewiesen sein würden, riskierten damit ihre künftige berufliche Existenz. Theologen allerdings setzten höchstens ihren guten Ruf aufs Spiel. Sie hatten es leichter als andere. Subjektiv darum, weil sie in biblischer Tradition wußten und von Karl Barth noch einmal eingeschärft bekommen hatten: „Ein Meer von Wirklichkeit – z. B. von feindlichem Erfolg und eigenem Mißerfolg – bedeutet für uns Christen noch keinen Tropfen von

Wahrheit."[8] Und objektiv hatten sie es nicht so schwer, weil die Kirche in der bürgerlichen Gesellschaft (in der sozialistischen übrigens kaum anders) ein erhebliches Stück Narrenfreiheit genoß, eine Toleranz, die sich in bedrückender Weise mit Respekt vor dem Numinosen und Unverständnis für den Christusglauben zu verbinden pflegt. Dazu ein Beispiel aus etwas späterer Zeit: Einige Göttinger Theologiestudenten hatten ein Flugblatt gegen die Remilitarisierung verfaßt. Göttinger Kommunisten hatten es verteilt und waren darum angeklagt. Zum Prozeß erschienen auch wir Theologen und forderten, auch uns, die Anstifter der Tat, anzuklagen. Irritiert bat uns der Staatsanwalt in ein Nebenzimmer und erklärte uns, als Theologen seien wir natürlich Idealisten und darum hielte er uns nicht für strafbar. Die Kommunisten hielt er für strafbar. Warum, sagte er nicht. Was eigentlich „Klassenjustiz" bedeutet, hat uns dieser freundliche Staatsanwalt deutlicher gezeigt als alle marxistische Propaganda.

Aber wir haben noch mehr bei ihm gelernt: nämlich wie verhängnisvoll die Existenzweise der Volkskirche das Evangelium verdunkelt. Sie reproduziert ständig das Mißverständnis, im Evangelium ginge es um eine ganz andere Bezugsebene als die des wirklichen Lebens, eben um eine ideelle: die „religiöse". Dies Mißverständnis entsteht zuerst in der Gemeinde selbst und wirkt von ihr aus in die Gesellschaft hinein bis hin zu jenem gutbürgerlichen Staatsanwalt, der die Kirche vermutlich nur als Konfirmand und Steuerzahler kannte. Aber welche Kirche? Eine Kirche, in der ich nach der Predigt eines Freundes, der die biblische Rede von den Geringen, Armen und Verachteten auf die Kommunisten in der BRD bezogen hatte, das Gespräch zweier Predigthörerinnen hörte: „Hast du das verstanden? Hat der Pfarrer tatsächlich behauptet, wir sollten die Kommunisten [161] als Brüder Jesu behandeln?" „Nein, natürlich nicht! Als Pfarrer meint er das doch nicht politisch ..."

*

Der Arbeitskreis zum Studium des Marxismus erwies sich als eine gute Schule zur Einübung des Gesprächs und der politischen Kooperation mit Kommunisten. Die späteren Schlagworte vom „Dialog zwischen Christen und Marxisten" und von ihrer „vertrauensvollen Zusammenarbeit" gab es damals noch nicht. Das erleichterte die Sache beträchtlich. Denn diese späteren Formeln kann ja nur jemand akzeptieren, für den Marxismus und Christentum irgendwie auf gleicher Ebene liegen, entweder miteinander vergleichbar, weil man beides als „Glauben" faßt (unzumutbar für jeden, der mit Ernst wissenschaftlicher Sozialist sein will) oder indem man beides als Weltanschauung versteht (nicht minder unzumutbar für jemanden, der seinen Glauben aufs Wort gegen allen Augenschein gerade nicht aus der Anschauung der Welt begründet). Diese späteren Formeln, in denen stillschweigend vorausgesetzt wurde, daß kein Christ historisch-dialektisch-materialistisch denken und kein Marxist Jesus Christus glauben dürfe, verwirrten den Dialog und belasteten die Kooperation, statt beides zu fördern.

Im Gespräch mit den Kommunisten, die wir beim Marx-Studium kennenlernten, begriffen wir Christen gerade dies, daß wir den Marxismus nicht als „anderen Glauben" verstehen konnten, wie das damals in der Kirche gang und gäbe war. Man denke nur an die vielen Traktate, in denen die historische Perspektive einer Überwindung des gesellschaftlichen Klassenantagonismus als „Eschatologie" mißverstanden oder mißdeutet wurde, typisch zum Beispiel in einer Erklärung der Magdeburger Kirchenleitung von 1950: „Wir sehen in dem Enthusiasmus der Weltfriedensbewegung einen Glauben [!] an die Erlösung der Welt ohne Gott und Christus durch den wissenschaftlichen Sozialismus ... Ihre Hoffnung, aus eigener Kraft einen Zustand zu schaffen, in dem es keine Krisen und keine Kriege, keine soziale Ungerechtigkeit und kein Elend mehr gibt, weil die klassenlose Gesellschaft erreicht ist, ist in unseren Augen eine politische Schwärmerei mit religiösem Pathos."[9]

Auch einige Kommunisten, denen wir begegneten, begriffen – konnten allerdings ihre Partei ebensowenig davon überzeugen wie wir unsere Kirche –, daß sie unseren Glauben nicht einfach als „religiöse Weltanschauung" werten konnten. Einer von ihnen schrieb vier Jahrzehnte später im Rückblick auf die Begegnung im Arbeitskreis zum Studium des Marxismus und auf die spätere Zusammenarbeit in der FDJ-Hochschulgruppe: „Was ich ... gelernt habe, ist, daß Christen und Atheisten in der Welt-

[8] Karl Barth, Eine Schweizer Stimme, a. a. O., S. 150.
[9] Kirchliches Jahrbuch 1950, Gütersloh 1951, S. 135.

Anschauung keine unterschiedlichen Positionen haben müssen. Und so haben wir immer auf der gleichen Seite der Barrikade [162] gestanden. Damals in Göttingen im Kampf gegen die westdeutsche Remilitarisierung ebenso wie heute [1988] im Ringen um eine friedliche, abgerüstete, menschenwürdige Welt."

Wir führten – damals wie heute – kein „Religionsgespräch mit Ungläubigen" und keinen „Weltanschauungsdialog mit Andersdenkenden". Wir lebten ja in derselben Welt wie unsere marxistischen Freunde und hatten keine anderen Augen als sie. Und sie lebten ja, auch wenn sie es nicht glaubten, unter der Macht und Gnade desselben Gottes wie wir. So fragten wir uns als „Ebensodenkende", wie sich unser Glaube aufs Wort zu unserer Anschauung der Welt verhielte. Der Dialog vollzog sich in uns selbst – was denjenigen auf beiden Seiten, die Christusglauben mit religiöser Weltanschauung und weltanschaulichen Atheismus mit Unglauben gleichsetzen, nach Synkretismus oder ideologischer Koexistenz roch.

Allerdings entdeckten wir, daß wir einen anderen Standort als die Kommunisten hatten und darum die Welt in einer anderen Perspektive sahen. Aber dieser Standpunkt war – das merkten wir zu unserem Schrecken – weniger christlich als vielmehr sozial bestimmt. Es war ein Klassenstandpunkt.

So wurde die Frage bedrängend, ob dieser Klassenstandpunkt etwa bisher nicht nur unser politisches Verhalten und Denken, sondern auch unser gesamtes Lebensgefühl und Bewußtsein bestimmt hatte, und nicht nur das, sondern sogar unsere kirchliche Existenz und unser theologisches Denken?

Die andere Klasse

Der erste Satz des Kommunistischen Manifestes „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen" warf brennend die Frage auf: Auch die Geschichte der Kirche?

Offenkundig ja. Das aber führte zu weiteren Fragen. Wir entdeckten, daß die scheinbar nur theologischen Auseinandersetzungen in der Kirche tatsächlich meist mit ökonomischen und sozialen Interessen verflochten waren. Das galt auch für die großen Reformationen, die uns theologisch geprägt hatten: für die des 16. Jahrhunderts und auch für den Kirchenkampf, den man durchaus die „Reformation des 20. Jahrhunderts" nennen kann. In beiden Reformationen hatte sich eine Befreiung der Kirche aus der „babylonischen Gefangenschaft", ihrer Einbindung in das überkommene Gesellschaftssystem, vollzogen. Diese Befreiung aber entsprach durchaus auch den sozial-ökonomischen Interessen bestimmter Klassen. Die innere Beziehung zwischen frühbürgerlicher Revolution und Reformation, die uns unsere marxistischen Freunde zeigten, war nicht zu bestreiten. Gab es auch Zusammenhänge zwischen der proletarisch-marxistischen Bewegung und der dialektischen Theologie? Parallelen und Analogien drängten sich auf zwischen der Feudalkirche damals und der verbürgerlichten Kirche unserer Zeit, zwischen den christlichen Sozialrevolutionären und Bauern damals und den religiösen Sozialisten, die deren Tradition hochhielten, heute, aber auch im Blick [163] auf die humanistisch-anthropologische und die theologische Fraktion unter den Reformatoren, im Blick auf Melanchthon und Bultmann oder auf Luther und Barth.

Fragte man nach dem sozialökonomischen Hintergrund des Kirchenkampfes, dann bekamen scheinbar nur-theologische Kontroversen in der Bekennenden Kirche ein erschreckend realpolitisches Profil: etwa der Gegensatz zwischen den „Dahlemiten" (den Radikalen um Barth und Niemöller) und dem Bischofsflügel, wie ihn inzwischen vor allem Dibelius repräsentierte. Während die einen tendenziell die Kirche herausrufen wollten aus ihrer Verschmelzung mit der bürgerlichen Gesellschaft, führten die anderen innerhalb der Strukturen dieser Gesellschaft einen erbitterten Konkurrenzkampf darum, daß allein die Kirche die Funktion wahrnehme, kleinbürgerliche und Mittelschichten zu organisieren und an die herrschende Klasse zu vermitteln. Die Nazis machten der Kirche dies Monopol streitig. Sie organisierten diese Kreise im Interesse der herrschenden Klasse selbst und verweigerten der Kirche die Provision, die sie in Gestalt gesellschaftlichen Mitspracherechtes ihrer Führer dafür zu bekommen gewohnt war, daß sie die „kleinen Leute" ruhig hielt und sie im Frieden als Stimmvieh, im Krieg als Kanonenfutter den Herrschenden zuführte (von den Kriegs- und Durchhalteprediglen einst bis zur Empfehlung der „sozialen Marktwirtschaft" und dem Applaus für die Möglichkeit des Einsatzes deutscher Soldaten im Ausland heute).

Wir wandten die Erkenntnis, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt und man einen Menschen gemeinhin nach dem beurteilt, was er ist, und nicht danach, was er sich zu sein deucht, auf uns selbst und unsere Geschichte an. Dabei ging uns die tief verinnerlichte, von Kant geprägte Gesinnungsethik verloren. Nicht zufällig pflegt man ja dann, wenn man einen Schaden angerichtet hat, zu sagen, man habe es „gut gemeint". Nun wurde uns fraglich, ob wirklich nur der Wille gut ist. Wir fragten nach den Werken und den Wirkungen – und wußten doch, daß die Wahrheit Gottes sich nicht am Erfolg ausweist. Aber daß wir vor Gott und Menschen für das haften, was wir getan haben (und vor allem für das, was wir unterlassen haben und so „schuldig" geblieben sind), und nicht nur für das, was wir gewollt haben, das begriffen wir. Eben dieses Insistieren auf der objektiven Tat gegenüber der subjektiven Absicht brachte uns seitdem vor allem in der Kirche immer wieder den Vorwurf ein, daß wir etwas unterstellten. Ein Mißverständnis. In unserem historisch-politischen Denken war nur die Frage nach den Begründungen zurückgetreten hinter der Frage nach den Gründen und Wirkungen. Und da zeigte sich, wie oft die Kirche in ihrer Geschichte Partei im Klassenkampf und daß sie fast immer Schlachtfeld im Klassenkampf gewesen war. Durfte das so sein?

Kann die Gemeinde Jesu, verwickelt in Klassenkämpfe, glaubwürdige Zeugin des Gottes sein, der seine Sonne über Ungerechte und Gerechte, Gute und Böse scheinen läßt? Aber andererseits: Können Christen eine Parteinahme im Klassenkampf vermeiden, wenn sie als Bürger (gemäß der V. These der Theologi-[164]schen Erklärung von Barmen) „nach dem Maß menschlicher Einsicht und nach dem Maß menschlichen Vermögens" (und sogar „unter Androhung und Ausübung von Gewalt") „für Recht und Frieden zu sorgen" haben? Muß dann nicht für ihr politisches Verhalten negativ gelten: Wenn eine Klasse Recht und Frieden verrät, wird der Klassenverrat zur einzig legitimen Antwort? Was aber, wenn nicht einmal „Recht und Frieden" klassenneutrale Begriffe sind? Friede den Hütten oder Frieden den Palästen? Recht für die Schwachen oder Recht der Starken? Und wie steht es mit dem Recht der Armen und Schwachen, wenn sie stark werden, und mit dem Recht der Starken und Reichen, wenn ihnen Macht und Reichtum genommen wird?

Und schließlich die brennendste Frage: Gewiß ist unser Gott kein Klassenkämpfer! Zumindest für uns ist das Pathos der deutschen Befreiungstheologie – „Der Gott, der Eisen wachsen ließ, der wollte keine Knechte" – durch zu viel nationalistischen Mißbrauch schal geworden. Aber dennoch: Kann es für Christen bedeutungslos sein, daß im Evangelium überall eine Parteinahme für die Schwachen, Kranken, kirchlich und gesellschaftlich Diskriminierten, für die Armen und gegen die Reichen, für die Kleinen und gegen die Großen waltet?

Gewiß: Politisch für Recht und Frieden zu sorgen, ist Mandat des Staates und nicht der Kirche. Aber als Regierende oder Regierte, als Wählende oder Gewählte sind Christen am Mandat des Staates beteiligt, und ihr Handeln wirkt als Konkretion der politischen Existenz der Gemeinde. Es waren erste tastende Schritte, wenn wir uns damals die Meinung bildeten: „Es ist unmöglich, von dem politisch verantwortlich handelnden Christen Neutralität im Klassenkampf zu verlangen... Die Kirche aber muß um der Freiheit des Wortes Gottes willen im Klassenkampf neutralisiert werden."[10] Besonnener formuliert findet sich ein ähnlicher Gedanke noch 1963 in den „Sieben theologischen Sätzen von der Freiheit der Kirche zum Dienen" des Weißenseer Arbeitskreises wieder:

„Die Kirche kann, wenn sie die freie Gnade Gottes für alle bezeugt, nicht Ankläger, Verteidiger oder gar Richter der Parteien der Welt sein... Dagegen tragen wir, ihre Glieder, ... konkrete politische Verantwortung ..., für menschliches Leben, Recht und Frieden Partei zu ergreifen."[11]

Parteilichkeit der Christen und Neutralisierung der Kirche im Klassenkampf? Auch wenn gerade die Freiheit der politischen Auseinandersetzung unter Christen je nach dem Maß ihrer menschlichen Einsicht zu einer gewissen Neutralität der Kirche führen würde und wenn die Kirche damit zumindest aus ihrer Verschmelzung mit der alten Gesellschaft gelöst, nicht erneut an eine andere Gesellschaftsordnung gebunden und insbesondere das Schlimmste vermieden würde, nämlich daß sie den Namen Gottes benutzt, um sozialökonomische Interessen zu [165] sanktionieren und dafür womöglich Kreuzzüge zu

[10] Hanfried Müller, Der Christ in Kirche und Staat, o. J. u. O. (Berlin 1958), S. 15 f., hier S. 128.
[11] Kirchliches Jahrbuch 1963, Gütersloh 1965, S. 196.

führen – eine Lösung des Problems ist das noch nicht. Und es ist die Frage, ob es in diesem theoretischen Sinn überhaupt eine „Lösung" gibt und geben darf. Sie würde ja nur allzu leicht verdecken, daß es gilt, im Blick auf stets neue, konkrete gesellschaftliche Situationen in freier Verantwortung zu handeln.

*

Für uns hieß damals Parteinahme im Klassenkampf Parteinahme für die Arbeiterklasse. Das klingt heute naiv – und war es vielleicht zum Teil damals schon –, wenn man vor Augen hat, daß in Deutschland von Anfang an erhebliche Teile der Arbeiterklasse wie einst die „Volksgemeinschaft" so nun die „Sozialpartnerschaft" – unter Gewinnbeteiligung an internationaler Ausbeutung – der internationalistischen Klassensolidarität vorzogen und daß Teile der Arbeiterklasse in den sozialistischen Ländern zuletzt ein so konsumorientiertes kleinbürgerlich-individualisiertes Lebensgefühl – in der Ära Honecker/Mittag durchaus von der Führung protegiert – übernommen hatten, daß gerade sie zu Totengräbern des Sozialismus wurden. Jedenfalls hat sich in den 40 Jahren, die inzwischen vergangen sind, in den imperialistischen Zentralländern und so auch in der BRD eine von uns damals nicht geahnte Integration der Arbeiterklasse in die bürgerliche Gesellschaft vollzogen – in neuer Qualität vergleichbar mit der Verbürgerlichung aller Klassen im England des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die schon der alte Engels beobachtet hatte. Jedenfalls waren die in der Weltwirtschaft gewonnenen Extraprofite gut angelegt, wo sie dazu dienten, die Arbeiterklasse im eigenen Territorium ans Kapital zu binden und der Arbeiterklasse im zu gewinnenden Territorium den Kapitalismus in der verführerischen Form „sozialer Marktwirtschaft" zu zeigen. Die meisten sozialistischen Länder vermochten unter dem Druck und Sog des immer umfassender wirkenden kapitalistischen Weltmarktes nicht, ihre Alternative gegen das Monopolkapital durchzuhalten. Auch sie unterlagen einem Prozeß der Verbürgerlichung und schienen schließlich nur noch die Wahl zu haben zwischen einer selbstmörderisch erscheinenden Konfrontation oder der – ebenso tödlichen – Anpassung an das über den Weltmarkt wirkende imperialistische Normensystem. Fast alle wählten die Anpassung.

Wir werden in Sachen „Klassenkampf' vieles neu lernen müssen. Aber deutlicher noch als „alle bisherige Geschichte" ist die gegenwärtige Geschichte [die] Geschichte von Klassenkämpfen, und wenn es je eine Klassengesellschaft gegeben hat, dann ist es die heutige Weltgesellschaft, in der die einen davon leben, daß die anderen sterben, und in der die Entwürdigung vieler der Preis ist, daß für wenige gilt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar."

Zur Erkenntnis des Klassencharakters der bisherigen Geschichte im allgemeinen und der Gesellschaft, in der wir in den Westzonen Deutschlands lebten, insbesondere wirkten Theorie und Praxis zusammen. Einerseits lasen wir das „Kommunistische Manifest", und andererseits erlebten wir die Reaktion darauf, daß [166] wir so frei waren, die Probleme der marxistischen Arbeiterbewegung ernst zu nehmen. Bürgerliche Gesellschaft und kirchliches Establishment wiesen uns, weil „kontaktschuldig" mit Kommunisten, alsbald einen Platz zu, von dem aus die Welt ähnlich aussah wie von deren Position aus – einen Platz, näher bei den gesellschaftlich Geächteten als bei den gesellschaftlich Geachteten. War das vielleicht auch ein Platz, der näher bei solchen war, unter denen sich das Leben der Zeugen Jesu vollzogen hatte? Jedenfalls konnte man von ihm aus manche Stellen im Neuen Testament anders und vielleicht besser verstehen als vorher, zum Beispiel, was es bedeutet, als „aussätzig" behandelt zu werden.

Denn viele in Gesellschaft und Kirche isolierten uns nicht ohne die ehrlich und barmherzig gemeinte Warnung, wir sollten doch nicht „uns selbst noch mehr isolieren". Im besseren Fall galten wir als „Salonkommunisten", als Exoten, die nicht ganz ernst zu nehmen sind; im schlimmeren Fall als „Fellow-travellers" oder „Agenten Moskaus", gemeint war (und das ja nicht zu Unrecht) „Klassenverräter". Natürlich nannte man das nicht so. Denn die bürgerliche Gesellschaft versteht sich selbst ja nicht mehr als Klassengesellschaft, seitdem der Kastencharakter der Klassen dadurch abgestorben ist, daß nur noch Kredit und Kapital, das Geld allein allen gesellschaftlichen Rang bestimmt.

Dank der marxistischen Theorie begriffen wir, daß unsere Ausgrenzung Ausdruck von Klassenkampf und Klassenhaß war; und dank der Praxis der Ausgrenzung erlebten wir, daß Klassenkampf und Klassenhaß nicht nur marxistische Begriffe, sondern bürgerlich-gesellschaftliche Realität sind.

Später wurde „die kommunistische Erziehung zum Haß“ – vor allem in der Kirche in der DDR – ein beliebter Anknüpfungspunkt, um zum Haß gegen den Kommunismus zu erziehen. Diese Erziehung war, wie wir heute erleben, sehr erfolgreich, nicht hingegen die marxistische Frage nach dem Klassenhaß. Sie war mehr der hilflose Versuch, solche Christen, die offenkundig mehr Zuneigung als Feindschaft bei Antikommunisten genossen, zur Abgrenzung von ihren Sympathisanten herauszufordern. Christen, die den Antikommunisten verhaßt waren, hat nie jemand gefragt, ob sie diesen Haß erwiderten.

Das andere Deutschland

Der Arbeitskreis zum Studium des Marxismus delegierte drei evangelische Theologen (außer meiner späteren Frau und mir eine inzwischen renommierte Feministin) zum „III. Deutschen Volkskongreß“ (Ende Mai 1949).

Daß ein Kreis, in dem so viele Kommunisten waren, sich öffentlich so sehr von Parteilosen repräsentieren ließ, war natürlich für viele der schlagende Beweis, daß es sich hier um eine „kommunistische Tarnorganisation“ handele und also bei diesen Repräsentanten um „kommunistische Agenten“. (Das ging so weit, daß man, als man sich, ich weiß nicht wie, davon überzeugt hatte, daß ich wirklich nicht der KPD angehöre, verbreitete, ich sei Mitglied der KPdSU). Tatsächlich war es aber nur natürlich, daß ein überparteilicher Kreis, in dem nur durch [167] antikommunistischen Boykott unverhältnismäßig viel Kommunisten waren, parteilose antifaschistische Demokraten herausstellte. Selbstverständlich gab es auch unter Kommunisten die Unsitte, Sekretariate mit „eigenen Leuten“ und Präsidien mit Persönlichkeiten gutbürgerlicher Reputation (z. B. mit „hervorragenden Christen“) zu besetzen und so von Galionsfiguren repräsentieren zu lassen, was andere organisierten. Aber das ist ja kein kommunistisches Sondergut. Macht nicht zum Beispiel das Grundgesetz in aller Form den Bundespräsidenten zum ansehnlichen Repräsentanten einer nicht immer so ansehnlichen Politik, auf die er kaum Einfluß hat? – Daß mir solche Rollen nicht liegen, wußte schon damals jeder, und später führte es im Hochschulwesen der DDR zu der weisen Erkenntnis, daß ich „für Leitungsfunktionen ungeeignet“ sei.

Der „III. Deutsche Volkskongreß“ war in der sowjetischen Besatzungszone nach dem Blockprinzip unmittelbar gewählt worden; aus den Westzonen war er mit „Delegierten“ beschickt worden, in ähnlicher Weise wie 1989 die „Runden Tische“. So schillerte sein Charakter zwischen einer für den Osten mehr repräsentativ-, für den Westen mehr basis-demokratischen Volksvertretung. Er war kein Verfassungsorgan; einen deutschen Staat gab es ja noch nicht. Aber die Westmächte waren dabei, nachdem sie ihre Besatzungszonen durch Marshall-Plan und Westgeld von der Ostzone getrennt hatten, in ihnen einen „provisorischen“ Staat als Platzhalter für ein Deutschland in ihrem Sinne zu installieren: 14 Tage vor dem Volkskongreß hatten die westlichen Militärgouverneure das in ihrem Auftrag vom Parlamentarischen Rat für die Trizone entworfene Grundgesetz unter Vorbehalten genehmigt und das „Besatzungsstatut“ verkündet, das mit der Umwandlung der Trizone in die „Bundesrepublik Deutschland“ in Kraft treten sollte. Mit dem Vorschlag einer Verfassung für ganz Deutschland und einem „Manifest an das deutsche Volk“ versuchte der Volkskongreß in letzter Minute noch einmal, dem ein Konzept zur Realisierung des Potsdamer Abkommens entgegenzustellen. Aber die Westmächte und die meisten Westdeutschen – vom Ende der Entnazifizierung und der neuen DM begeistert – wollten lieber ein halbes Deutschland ganz für sich als ein ganzes Deutschland antifaschistischen Charakters, in dem auch Kommunisten gleiche Rechte genossen hätten. Dabei dachten sie sich ihr halbes Deutschland von Anfang an als Bereitstellungsraum zur Annexion Ostdeutschlands – wie das in der Präambel des Grundgesetzes und im Titel des neuen Staates auch offen ausgesprochen wurde.

In den wenigen Tagen des Volkskongresses lernte ich zwei mir bisher unbekannte Traditionen kennen, die ineinander verschmolzen. Ganz kurz gesagt: die *Ost-* und die *sowjetische* Zone, also „Ostelbien“ (soweit noch deutsch) *und* die unter sowjetischer Aufsicht und Anleitung, aber, wie ich sehr schnell merkte, von deutschen Antifaschisten als Subjekt realisierte antifaschistisch-demokratische Umwälzung.

So wie es auch noch im Rückblick schwer ist zu beurteilen, was eigentlich an der Sowjetunion russisch, ukrainisch, orientalisch oder asiatisch, was an ihr mar-[168]xistisch-kommunistisch und in

dieser Mischung dann (von Stalin bis Gorbatschow) sowjet-spezifisch war, fiel und fällt es mir nicht leicht, im Blick auf die DDR zu unterscheiden, was an ihr (im Guten wie im Schlechten) eigentlich ostdeutsch, was sozialistisch, was gerade in dieser Mischung DDR-spezifisch ist oder war – und das, obwohl ich doch fast 40 Jahre in diesem Land gelebt und es als mein Land empfunden habe.

Diese Schwierigkeit empfand ich schon 1949. Zwar hatte ich schon gelegentlich einen Blick über die „grüne Grenze“ in die sowjetische Zone und vom britischen Sektor aus auf Berlin als Viersektorenstadt geworfen. Aber erst beim Volkskongreß lernte ich das gesellschaftliche Leben dort ein wenig, aber umfassender als erwartet kennen. Denn der Volkskongreß, obwohl von der SED inauguriert, bestand quantitativ keineswegs nur aus Prosozialisten, eher im Gegenteil.

Zu den Phänomenen, die mich am meisten verblüfften, gehörte es, daß man bei Gesprächen in den Wandelgängen den Eindruck gewann, die Mehrheit werde gegen alle Anträge des Präsidiums stimmen – und dann stimmten von etwa tausend Delegierten am Schluß nur jene drei Göttinger Theologiestudenten, die der Arbeitskreis zum Studium des Marxismus delegiert hatte, dem „Manifest an das deutsche Volk“ nicht zu. „Kommunistischer Terror“? Oder auch nur Angst davor? Kaum nur das!

Denn erstens habe ich nahezu dasselbe viele Jahre später auch bei ostdeutschen Synoden erlebt: In den Foyers lebhafte Ablehnung von Vorlagen kirchlicher Leitungsorgane, so scharfe Kritik, daß man zweifelte, ob die Anträge durchkämen. Und im Plenum: oft nur eine (dann meist meine) Gegenstimme und ein paar verschämte Enthaltungen – und das ganz unabhängig davon, welche Stimmabgabe politisch als „opportun“ oder „inopportun“ hätte gelten können.

Und noch ein Zweites gehört sicher dazu: Unmittelbar nach Abschluß des Volkskongresses hielt kein geringerer als Casalis uns im Westberliner „Unterwegskreis“ hell empört vor: „Ihr habt das Allerschlimmste gemacht! Ihr habt dagegen gestimmt, und nun sitzt ihr in Seelenruhe hier. Nun sieht es so aus, als hätte man bei diesem Kongreß frei abstimmen können!“ – Der Lebensweg von Georges Casalis verbietet es, diesem Ausbruch im Blick auf seine Person zu viel Gewicht beizumessen; aber er zeigte offen eine meist heimliche, jedoch typische Erwartungshaltung im Westen gegenüber „unter sowjetischer Herrschaft Lebenden“: Wir erwarten von euch die Demonstration eurer Unfreiheit! Dieser westliche Maßstab – wer seine Zustimmung zu sozialistischen Entscheidungen als „erzwungen“ deklariert, verdient Mitleid, wer sie als freier Mensch gibt, verdient Haß – hat die Herausbildung demokratischer Charaktere in der DDR sicher mehr gehemmt als alle sozialistischen Fehler zusammen.

Genau dieser antikommunistischen Erwartungshaltung entsprachen beim Volkskongreß die – wie ich mir zeitgenössisch notierte – „zahlreichen Delegierten, die, um nicht ‚ja‘ zu sagen, den Saal vor der Abstimmung verlassen hatten“.

In dem gleichen zeitgenössischen Erinnerungsfragment findet sich eine Passa-[169]ge, die in ihrer Mischung von jugendlicher Naivität und westdeutscher Arroganz widerspiegelt, wie damals ein Rheinländer „Ostelbien“ erlebte, heute würde man sagen, wie ein „Wessi“ „Ossiland“ sah. Ich zitiere diese Notiz in einer Mischung von Wiederverstehen und Selbstkritik:

„Es gibt in der Ostzone zwei Gruppen von Menschen, die so abrupt voneinander geschieden sind, ihr Vorhandensein gegenseitig ignorierend nebeneinander her leben wie hier im Westen Arm und Reich ... Auf der einen Seite die verhältnismäßig kleine Gruppe der politisch Aktiven, positiv Arbeitenden, Lebendigen, die geschichtlichen und politischen Gegebenheiten Bejahenden und Fördernden ... Auf der anderen Seite die passive Resistance, die mit Ergebenheit unter Druck Arbeitenden, die Resignierenden, die sich nur widerwillig den Gegebenheiten fügenden politischen Nihilisten. Sie bestimmen das Bild der Ostzone nicht durch ihr Leben und Tun, sondern durch ihr lähmendes, trostloses, weil ungetröstetes und nicht tröstendes müdes Dasein. Auf der einen Seite die Sozialisten, die bei aller Einsicht in die Schwierigkeit der Lage freudig und hoffnungsvoll ihren als geschichtsnotwendig gedachten Weg gehen, einer besseren Zukunft des Gesellschaftslebens entgegen, und andererseits die durch diesen Weg, den sie noch nicht verstehen, den sie so schnell nicht mitgehen konnten, unsagbar Deprimierten, die in Lethargie versinkenden Massen, die doch eben nicht ‚Masse‘ sind, sondern lauter Menschen, für die Jesus Christus gestorben ist und die alles andere als Grund zur Trostlosigkeit hätten.“

So begegneten wir beim Kongreß überzeugten Kommunisten und leidenschaftlichen Antikommunisten. Verblüfft waren wir, daß beide, Internationalisten (und sie keineswegs nur „taktisch“) und – wie wir sie verstanden – übriggebliebene deutsche Nationalisten (und sie keineswegs nur heuchlerisch), sich die auf Plakaten nahezu allgegenwärtige Parole des Kongresses „Nationale Front für Einheit und gerechten Frieden“ zu eigen machten. Ich notierte damals: „Alle Delegierten – auch die, die mit tiefem Mißtrauen den politisch führenden Gruppen gegenüber von ‚Taktik, die nur die Sache der SED stärken könne‘, sprachen – schienen sich darin einig zu sein, daß es unter Hintansetzung aller Parteidifferenzen zunächst einmal um *Deutschland*, *seine* Einheit, *seinen* Frieden gehe. Das nationale Moment, das zu unterscheiden sei von nationalistisch-chauvinistischen Idealen, war eindeutig das einigende Band und fast ausschließliche Thema des Volkskongresses. Nur daraus ist die von den Vertretern aller Parteien gebilligte nahezu einstimmige Annahme des ‚Manifestes an das deutsche Volk‘ zu verstehen ...“

Wenn ich heute jenes Manifest, gegen das ich damals gestimmt habe, lese, finde ich es recht harmlos. Die Meinungsverschiedenheit entstand damals an dem Satz: „Auch die früheren Nationalsozialisten haben die Möglichkeit, durch ihre Mitarbeit zu zeigen, daß sie ihrem Vaterlande ehrlich und aufrichtig dienen wollen.“ Wir wollten ihnen diese Möglichkeit nur unter der Bedingung konzedieren, daß sie den Irrweg, auf den sie das deutsche Volk geführt hatten, bereuten und [170] sich von ihm abwandten. Für einen solchen Ergänzungsantrag fanden wir – insbesondere unter westdeutschen (aber auch unter nun in der SED wirkenden) Kommunisten – durchaus Zustimmung, zum Beispiel bei Arnold Zweig sogar warme Sympathie. Wir sammelten für diesen Antrag eine ganze Reihe Unterschriften und kamen dabei auch mit namhaften Repräsentanten der werdenden DDR ins Gespräch.

In erfreulich demokratischer Atmosphäre kam es zu temperamentvollen Diskussionen, zum Beispiel mit – war es Bernhard oder Wilhelm? – Koenen, der zu unserer hellen Empörung erklärte, er setze sich mit dem Teufel an einen Tisch, wenn es um Deutschland ginge, und unseren Protest prompt mißverstand, weil er meinte, er hätte uns Theologen mit dem Wort Teufel provoziert, während wir doch darüber entsetzt waren, daß ihm „Deutschland“ eine so problematische „Verbindungsaufnahme“ wert war.

Vor allem beeindruckte uns, daß in solchen Gesprächen gestandener Politiker, die um ihrer Überzeugung willen zwölf Jahre bitter verfolgt worden waren, mit uns jungen Leuten kein Rang zählte, sondern nur das Argument.

Wir begriffen, daß es ihnen um ein *anderes*, ein neues Deutschland ging. Darum ging es uns auch. Aber die „nationale Frage“ war für uns verschlungen in die „Schuldfrage“. Uns überraschte die Toleranz, mit der diese kommunistischen, antifaschistischen, internationalistischen Arbeiterführer ihre ureigenen Ziele hinter einer nationaldemokratischen Gemeinsamkeit zurückstellten und mit der diese Opfer des Faschismus den „kleinen Nazis“ begegneten, ohne deren opportunistische Anpassung oder irregeleiteten Fanatismus doch der ganze Faschismus kaum funktioniert hätte. Sie hielten uns entgegen, wir ließen uns durch einen Kollektiv-Schuld-Komplex dazu verleiten, Internationalismus mit „Entente-Chauvinismus“ zu verwechseln, der nur die Kehrseite bürgerlichen Nationalismus sei. Und fixiert auf die „kleinen Nazis“, denen wir konkret begegnet seien, übersähen wir hinter deren Erscheinung das sozialökonomische Wesen des Faschismus. So wären wir der akuten Aufgabe nicht gewachsen, nämlich ein antifaschistisch-demokratisches Deutschland aufzubauen, nicht gegen die, sondern mit der Mehrheit dieses Volkes, die sich gewiß von Goebbels habe verführen und verhetzen lassen. Provoziert von unserer, wie ihm scheinen mußte, politikunfähigen Prinzipienreiterei platzte Walter Ulbricht einmal heraus: „Das ist Trotzkismus!“ Wir merkten zwar, daß wir damit der allerschwersten Ketzerei beschuldigt waren, empfanden aber auch ein bißchen beschämt unsere Ignoranz und erkundigten uns erst einmal bei unseren Göttinger kommunistischen Kommilitonen, was denn das heiße: Trotzkismus?

Aber wir lernten schnell. Es leuchtete uns ein, daß Deutsche, die unter Einsatz ihres Lebens – in internationalen Brigaden, Partisanengruppen oder Armeen der Anti-Hitler-Koalition – gegen den deutschen Faschismus gekämpft hatten, eine Aversion gegen den Gedanken einer „deutschen

Kollektivschuld“ haben mußten. Andererseits hatte die KPD 1945 als einzige Partei öffentlich gesagt, was sie [171] ihrerseits der internationalen Arbeiterbewegung schuldig geblieben sei, weil sie – die stärkste Partei der Internationale – es nicht vermocht habe, den Faschismus in Deutschland aufzuhalten. Wir lernten diese „Väter der DDR“ als durch Kampf und Leid geprägte, in ihrer Mischung von Strenge, Gerechtigkeit und – nicht zu übersehen – Barmherzigkeit tief imponierende Gestalten kennen. Mußte uns, Studenten aus gutbürgerlichen Familien, Christen aus deutschnationalen Gemeinden, wenn diese Menschen nach allem, was sie durchgemacht hatten – KZ, Folter, Emigration und Angriff oft im Feuer der eigenen Leute – nicht an die Schuld der kleinen Nazis, sondern nur daran dachten, für die Zukunft ihre Schuldigkeit zu tun, nicht die Geschichte von der großen Sündern in den Sinn kommen: „Wer von euch ohne Schuld ist, der hebe den ersten Stein auf!“? Ihnen gegenüber kamen wir uns mit unseren „Schuldbekenntnisforderungen“ an „alle Deutschen“ recht pharisäisch vor.

So hörten wir ihnen erst einmal zu. Sie meinten, der amerikanische Imperialismus schaffe sich in Westdeutschland eine Art Kolonie. Das aber widerspräche auch den Interessen des deutschen Bürgertums. Darum könne und müsse man alle Klassen gegen den amerikanischen Imperialismus mobilisieren. Denn er sei der gefährlichste. Gegen die „Politik am Abgrund des Krieges“ (US-Außenminister J. F. Dulles) fiele der Kampf um Frieden, um nationale Unabhängigkeit und Einheit Deutschlands in eins mit dem, den sozialen Fortschritt eröffnenden, antiimperialistischen Kampf. Darum gelte es in einer gewissen Entsprechung zu der Strategie im antikolonialen Befreiungskampf ein Bündnis mit der *nationalen* Bourgeoisie einzugehen – übrigens auch in etwa analog zu den deutschen Befreiungskriegen von 1813–15, die nicht zufällig in dieser Zeit zu einem Schwerpunkt bei der Neubearbeitung des deutschen Geschichtsbildes in der jungen DDR wurden. Diese Politik fügte sich ganz der von Marx und Engels vorgedachten, von Lenin ausgeführten Konzeption ein, in einem Zuge die bürgerliche Revolution zu vollenden und die sozialistische zu eröffnen.

Dies Konzept klang überzeugend. Trotzdem blieben wir bedenklich. Wir sahen in der werdenden BRD einen höchst aktiv-imperialistischen deutschen Revanchismus aufblühen, nicht von ferne bereit, sich auf Dauer dem amerikanischen Imperialismus kolonial unterzuordnen, sondern fest entschlossen, als Juniorpartner an der Frontlinie des Kalten Krieges die Chance zur Revanche zu nutzen. Wir ahnten mehr, als daß wir wußten, wie sehr die in Westdeutschland durchdringende „Amerikanisierung“ eine Kapitalisierung aller Lebensverhältnisse war, die voll der Restabilisierung des deutschen Monopolkapitals zugute kam. Kein Wunder also, daß die Melodie „Deutschland, Deutschland über alles“ keineswegs verstummte und deutsche Nationalisten viel mehr als die Westalliierten an der Oder-Neiße-Grenze rüttelten, die Remilitarisierung und das Ende der Entnazifizierung bejubelten und diese schließlich zwei Jahre später in ihr Gegenteil verkehrten mit dem Gesetz zu Art. 131 GG, nach dem 1945 ausgeschiedene Nazibeamte als Bundesbeamte wieder eingestellt werden mußten. Aus [172] all diesen Gründen glaubten wir nicht, daß der deutsche Nationalismus sich noch einmal zurückführen ließe in den „Stand der Unschuld“, in dem er sich vielleicht zu Zeiten Körners und Ernst Moritz Arndts befunden hatte, bevor Treitschke ihn für den deutschen Imperialismus vereinnahmte.

Zu voller Übereinstimmung kam es auch nicht hinsichtlich der Schuld am Faschismus. Gewiß war der Faschismus ein Produkt der deutschen Monopole und nicht das Produkt wildgewordener (immerhin im Interesse der deutschen Schwerindustrie wildgemachter) Kleinbürger. Aber konnte und durfte man wirklich erwarten, daß diese von Goebbels’ Geist verseuchten Massen, ohne sich ihrer Krankheit bewußt werden zu müssen, sozusagen spontan genesen würden, wenn sie unter neuen, antifaschistisch-demokratischen Verhältnissen lebten, in denen die Wurzeln des Faschismus ausgerottet waren? Konnte, durfte man ihnen die Konfrontation mit alledem ersparen, was sie dem Nationalsozialismus gegenüber so anfällig gemacht hatte – einschließlich der darin liegenden Frage nach ihrer Mitschuld?

Unsere neuen Gesprächspartner ließen – trotz oder gerade wegen unserer Gegenstimmen – das Gespräch nicht abreißen, sondern intensivierten es. Dabei überzeugten sie mich zunehmend von der Richtigkeit ihres Konzepts. Aber heute frage ich mich: Hatten wir nicht mit zum Teil falschen Argumenten (und darum nicht überzeugend) doch instinktiv recht, als wir lieber ein Bündnis mit der antichauvinistisch-demokratischen als mit der nationaldemokratischen Bourgeoisie eingehen wollten, weil wir meinten, der deutsche Nationalismus sei durch den deutschen Imperialismus zu nachhaltig

verdorben, um ihn noch einmal progressiv reaktivieren zu können? Bestätigt uns die Geschichte nicht nachträglich? Waren es nicht diejenigen Kommunisten, für die der „Kampf für nationale Einheit und Unabhängigkeit“ zum Kindheitsmuster geworden war, die dann, dessen entwöhnt, in der Konfrontation der Systeme ein Schlachtfeld des Klassenkampfes zu sehen und, friedliche Koexistenz mit Klassenversöhnung verwechselnd, mit dem Wort „Deutschland einig Vaterland“ auf den Lippen denen auf den Leim gingen, für die Deutschland immer identisch war mit der Deutschen Bank, bevor sie sangen „Deutschland, Deutschland über alles“?

Gewiß, wäre es damals gelungen, in einem breiten nationalen antifaschistisch-demokratischen Bündnis (nur ging das in einem Lande, in dem unglückseligerweise das nationale Identitätsbewußtsein der Mehrheit gerade faschistische Züge trug?) die Einheit Deutschlands zu retten, dann wäre ein deutscher Nationalstaat entstanden, in dem Antifaschismus, Frieden und soziale Gerechtigkeit zur demokratischen Staatsräson geworden wären. Dann wäre die Last abgeworfen worden, mit der die deutsche Geschichte besonders belastet ist, daß nämlich die „nationalen Kreise“ antidemokratisch zu sein pflegen und daß die demokratischen Kräfte als „antinational“ gelten. Wir haben versucht, im Geiste des Potsdamer Abkommens ein solches Deutschland zu schaffen, aber wir haben es nicht vermocht. Nicht, daß wir es versucht haben – wie uns heute die Erben des alten [173] Deutschland vorwerfen –, sondern daß es uns nicht gelungen ist, muß uns Anlaß zur Selbstkritik sein und ist es auch. Wir schuldeten den Völkern der Welt, die unter der Kulmination insbesondere des deutschen Imperialismus im Faschismus gelitten hatten, ein friedliches, antifaschistisch-demokratisches Deutschland. Eine Generation lang haben wir darum gerungen, zur Hälfte hatten wir es erreicht – und dann haben wir es doch verspielt und sind es schuldig geblieben. *Das* ist unsere Schuld!

Ich frage mich rückblickend: War es richtig, daß wir uns von der Toleranz der Kommunisten überzeugen ließen, man dürfe vor den Nationalsozialisten, die man für ein demokratisches Deutschland gewinnen wolle und müsse, nicht die Hürde eines förmlichen Widerrufs aufbauen; rigoros sei die „Schuldfrage“ nur an die herrschende Klasse zu richten, nicht an die von ihr Verführten; und wir dürften die früheren Nazis nicht ebenso de facto aus der Nation ausschließen, wie sie das mit ihren Gegnern getan hätten? Das leuchtete uns damals ein – obwohl wir in Westdeutschland sahen, daß schon wieder Antikommunisten die Kommunisten, nicht etwa Antinazis die Nazis, aus der Nation ausstießen.

Heute verlangen die Kinder und Enkel der damaligen „guten Deutschen“, den Opfern des Faschismus ihre Ehrenrenten zu streichen. Sie entfernen die Tochter eines Opfers von Auschwitz (bis 1989 SED-Funktionärin und seitdem Küchenhilfe in einem städtischen Kindergarten) aus diesem „öffentlichen Dienst“, weil sie ihr nicht zutrauen, daß sie beim Abwaschen des kommunalen Geschirrs „aktiv für die freiheitlich-demokratische Grundordnung“ eintritt.

Ist solche Entsozialisierung heute die natürliche Strafe dafür, daß die Entnazifizierung damals mißlungen ist, und droht gar eine Renazifizierung? (Die Überführung von im Historikerstreit noch lebhaft bestrittenen Theorien in politische Praxis, von Bitburg bis zur Gleichstellung von Opfern des Faschismus mit von der Entnazifizierung Betroffenen läßt Schlimmes fürchten!) Tatsächlich war der Gegensatz in Deutschland, an dem sich bis heute unversöhnlich die Geister scheiden, nicht, wie man heute gern behauptet, ein solcher zwischen Demokratie und Sozialismus, sondern allemal der zwischen Antikommunismus und Antifaschismus.

Remilitarisierung

Auf dieser Frontlinie gehören Sozialisten und Demokraten zusammen. Tatsächlich zeigte sich das auch gleich nach unserer Rückkehr vom Volkskongreß. Zuerst ging es in dieser Gemeinsamkeit noch um die nationale Frage; bald aber trat sie zurück. Zur Zukunftsfrage keineswegs nur für die deutsche Geschichte wurde die Remilitarisierung. Und das einigende Band im Kampf gegen sie war weniger das nationale als vielmehr das demokratische Gewissen.

Zu Beginn des Jahres 1950 hatten wir in Göttingen eine FDJ-Hochschulgruppe gegründet. Sozusagen automatisch war ich damit nun im Studentenrat auch Sprecher der FDJ. Damals spielte die Frage der

deutschen Einheit noch eine vor-[174]herrschende Rolle. Aber es zeigte sich, daß sie uns nicht etwa mit nationalbürgerlichen, sondern mit radikal-demokratischen Kräften verband. Gemeinsam mit dem Demokratischen und dem Sozialistischen Deutschen Studentenbund (oft auch mit linken Liberaldemokraten) versuchte man, auf studentischer Ebene die gesamtdeutschen Verbindungen zu halten, und zwar im Sinne des Potsdamer Abkommens. Auf dieser Linie entstand eine „Patenschaft“ zwischen dem Göttinger und dem Leipziger Studentenrat. Selbstverständlich waren die Leipziger Delegationen nach dem Blockprinzip zusammengesetzt, oft mehr Mitglieder aus CDUD und LDPD als aus der SED; aber auch im Göttinger Studentenrat herrschte bei der Mehrheit demokratische Toleranz: oft gehörte der einzige FDJler zu den mehrheitlich gewählten Delegationen.

Obgleich das damals wohl keiner von uns merkte, funktionierte diese Patenschaft objektiv als Experimentierfeld für eine „Politik friedlicher Koexistenz“ von der einen, für eine „Politik des Wandels durch Annäherung“ von der anderen Seite. Als die SPD viel später die „neue Ostpolitik“ einleitete, hatte ich den Eindruck, daß sie sich die Erfahrungen dieses „Sandkastenspiels“ (die damaligen Kadetten waren ja inzwischen ihre Stabsoffiziere) besser zunutze machte als die DDR; deren Regierung fiel im Helsinki-Prozeß doch recht konzeptionslos durch eine Tür, gegen die sie sich gestemmt hatte und die dann unverhofft aufging.

Gegen die Patenschaftspolitik opponierten damals im Göttinger Studentenrat die von der CDU-Hochschulgruppe begünstigten „nationalen Kreise“. Sie restaurierten die „deutsche Burschenherrlichkeit“ einschließlich schlagender Verbindungen, die aber dank besatzungsrechtlicher Repression die Blessuren ihrer Mensuren noch als Glassplitterverletzungen ausgaben. Davon abgesehen jedoch waren sie ganz legal (trotz unverblümt antidemokratischer und oft ungebrochen antisemitischer Haltung), während der Bundesinnenminister (damals noch Gustav Heinemann) 13 Organisationen auf eine Schwarze Liste setzte, sozusagen ein erster, noch harmloser Vorläufer des späteren Extremistenerlasses. Auf der Liste standen 12 Vereinigungen der demokratischen Linken, von der der Verfolgten des Naziregimes (VVN) bis zur FDJ und als 13. – als wolle man die anderen durch diese Zuordnung auch noch beleidigen – die Deutsche Reichspartei, geführt von jenem Major Remer, der am 20. Juli 1944 auf Goebbels‘ Befehl die Bendlerstraße ausgehoben hatte. Eine gegen ihn von DSD, SDS und FDJ unter dem Segen des ASTA organisierte Demonstration verfiel der wütenden Kritik der CDU- und Korporationsmitglieder im Studentenrat. Von diesen Verbindungen aber stand keine auf jener Liste.

*

Sehr bald aber drängte der Widerstand gegen die anlaufende Remilitarisierung und Einbeziehung der BRD in die (später an französischem Widerstand scheiternde) EVG alle anderen politischen Fragen zurück.

Schon im November 1949 hatte die Bundesregierung mit den Hohen Kom-[175]missaren der Westmächte im sog. Petersberger Abkommen die Eingliederung der BRD in das westeuropäische Bündnis vereinbart. Immer bedrohlicher wurden die „Spekulationen um einen kommenden Krieg“, vor denen das Darmstädter Bruderratswort gewarnt hatte. Schon im Januar 1950 hatte die „Kirchlich-Theologische Arbeitsgemeinschaft“ (KTA) diese Mahnung konkretisiert: „Lehnt jede Aufforderung oder Erlaubnis zur Wiederaufrüstung Deutschlands ab. Widersteht jeder offenen oder geheimen Vorbereitung dazu ... Verweigert den Kriegsdienst in jeder Form.“ Im März mobilisierte der „Stockholmer Appell“ zur Ächtung der Atomwaffen international die Friedenskräfte. Im August äußerte sich der Rat der EKD: „Einer Remilitarisierung Deutschlands können wir das Wort nicht reden ...“ – ein Satz, auf den sich Niemöller und die ganze Friedensbewegung ständig beriefen, den aber Dibelius in seinen Erinnerungen ins Zwielicht einer „reservatio mentalis“ rückt. Oder muß man es nicht als „heimlichen Vorbehalt“ bezeichnen, wenn er interpretiert: „Wir haben uns an dieses Wort gehalten. Wir haben niemals der Aufstellung von militärischen Kräften ‚das Wort geredet‘. Daß es eines Tages zu einer solchen Aufstellung kommen werde, ist den meisten unter uns klar gewesen.“ (Auch, daß Dibelius dann sofort einem Militärseelsorgevertrag „das Wort reden“ werde?)

Anfang Oktober 1950 wurde Niemöllers Offener Brief an Adenauer bekannt: „Trotz aller gegenteiligen Zeitungsnachrichten wird die Remilitarisierung Westdeutschlands mit allen Mitteln betrieben.

Hohe Offiziere werden eingestellt, Organisationsstäbe zur Aufstellung deutscher Einheiten innerhalb der europäischen Armee sind ab 1. Oktober d. J. tätig. Rüstungsaufträge an die deutsche Industrie sind erteilt ... Eine offizielle Volksbefragung ist durch die Bundesverfassung nicht vorgesehen. Diese Verfassung ist ja so geschickt gearbeitet, daß das deutsche Volk wieder in einen Krieg hineingestürzt werden kann, ohne daß es zuvor überhaupt gefragt wird ...“.

Genau um eine solche Volksbefragung ging es uns. Sie aber wurde verboten. Wir sammelten unter Göttinger Studenten Unterschriften. In wenigen Tagen hatte mehr als ein Viertel unterschrieben. Auch ein erheblicher Teil des akademischen Senats war für ein Plebiszit. So entfalteten wir bei der Kundgebung zum 1. Mai 1951 während der Rede des Rektors, des Praktischen Theologen Wolfgang Trillhaas, auf dem Göttinger Rathausplatz ein Transparent: „Professoren und Studenten fordern Volksbefragung gegen Remilitarisierung.“

Wir wurden sofort festgenommen. Es folgten Ermittlungsverfahren wegen Rädelsführerschaft im schweren Landfriedensbruch und Haussuchungen. Der Rektor eröffnete ein Disziplinarverfahren, das niemals zu Ende geführt, aber auch niemals eingestellt wurde – mit der Folge, daß ich „wegen des schwebenden Verfahrens“ weder Examen machen noch promovieren konnte. Letzte Krönung des Ganzen war dann das Ansinnen des Dekans der Theologischen Fakultät (derselbe Hermann Dörries, der sich schon vor 1933 an der Polemik gegen Günther Dehn beteiligt hatte, die zur Vertreibung Dehns aus Halle führte, weil er Beden-[176]ken gegen Kriegerdenkmäler in Kirchen geäußert hatte) an die Oberjustizkasse in Düsseldorf, von der ich Halbwaisengeld bezog, diese Zahlung einzustellen, weil meine Verfassungstreue zweifelhaft sei. (Immerhin funktionierte der Rechtsstaat damals besser als heute: im Unterschied zu den derzeit politisch motivierten Reduktionen „wohlerworbener Rechte“ zahlte die Oberjustizkasse damals weiter; allerdings verweigerte mir die britische Militärregierung einen Interzonenpaß zur Ausreise aus der Trizone – als eine schwere Menschenrechtsverletzung im Blick auf meine Freizügigkeit haben das damals weder ich noch andere verstanden. Und ich erwähne das alles nur, weil es zum äußeren Anlaß meiner Übersiedlung in die DDR wurde; die inneren Gründe lagen tiefer; sie waren auch politischer, aber vorrangig kirchlich-theologischer Art.)

Konfrontation

Natürlich wußten wir, daß in der werdenden EKD die Hegemonie bei denen lag, die weit davon entfernt waren, den Weg zu verlassen, auf dem die DEK, die Deutsche Evangelische Kirche von 1933, am Faschismus mitschuldig geworden war. Im Gegenteil: Der „feine“, der klerikal-deutsch-nationale „Teufel“ mit seinen Sympathien für einen Klerikofaschismus erschien als Engel des Lichtes, indem er den „groben“, den deutsch-christlichen „Teufel“ nicht etwa austrieb, sondern mit den religiösen Sozialisten als „roten DC“ gleichstellte und so die DC zum Mittel machte, um antinazistische Christen zu diskreditieren. Die These „rot gleich braun“ stand zwischen den Zeilen vieler kirchlicher Verlautbarungen. Sie eignete sich trefflich, um aus der Not der Niederlage der „Braunen“ die Tugend einer Abwehr der „Roten“ zu machen. Das ging bis hinein in kirchliche Schuldbekenntnisse. Der erste Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Theophil Wurm, hatte bereits 1945 zur Erklärung des Nazismus gesagt: „Jedes Volk hat seine Jakobiner.“[12] Hatte die Behauptung „rot gleich braun“ in deutschnationalen Kreisen nach 1933 zuweilen noch den Akzent der Anklage gegen den Hitlerismus getragen: „Die Nazis sind so schlimm wie die Kommunisten!“ (immerhin war auch dabei der Kommunismus Maßstab alles Bösen), so kehrte sich die Melodie gleich 1945 um: „Die Kommunisten sind so schlimm wie die Nazis!“ Zu Pfingsten 1949 (gerade, als wir zum Volkskongreß fuhren) hatte der Evangelische Bischof von Berlin, Otto Dibelius, in einer Art Hirtenbrief erklärt, „daß das Staatsgebilde, das um uns her [d. h. rund um Westberlin] entsteht, so viel Züge zeigt, denen in der nationalsozialistischen Zeit unser Widerstand um Gottes Willen gegolten hat: Gewalt, die über alles Recht hinweggeht, innere Unwahrhaftigkeit und Feindschaft gegen das christliche Evangelium. In der Abteilung K 5 der sogenannten Volkspolizei ist die Gestapo unseligen Angedenkens wiedererstanden.“[13]

[12] Kirchliches Jahrbuch 1945–1948, Gütersloh 1950, S. 27.
[13] Kirchliches Jahrbuch 1949, Gütersloh 1950, S. 233.

[177] Damit erklärte die offizielle Kirche der DDR bereits vor ihrer Geburt den Krieg – und das aus dem Munde eines Mannes, dem es nach seinen eigenen Worten schon 1918 „bitter schwer geworden" war, sich in „eine neue republikanische Staatsform einzuleben"[14], der den deutschen Nationalsozialisten Francos und Mussolinis klerikalen Faschismus als leuchtendes Beispiel vorgehalten hatte und noch im Rückblick meinte: „Und wenn Adolf Hitler auch das nicht war, was wir uns gewünscht hätten – *er* war mindestens ein energischer Mann, der mit den Kommunisten wohl fertig werden konnte."[15]

So ganz hat es allerdings mit der Gleichbehandlung von rot und braun – von der Rechtslastigkeit der Justiz in der Weimarer Republik bis heute – nicht geklappt. Die Kirche war leidenschaftlich gegen die Entnazifizierung, man hielt in ihr das Nürnberger Gericht für einen Auswuchs der Siegerwillkür und in ihren Verlautbarungen kam das Wort „Kriegsverbrecher" nur in Anführungszeichen vor; aus den „entnazifizierten" Lehrern machte sie Katecheten, und schwerer Belastete brachte Eugen Gerstenmaier in seinem Hilfswerk unter, bis sie wieder hohe Bundesbeamte und Wirtschaftsführer werden konnten. Ganz anders steht die Kirche heute zur „Entsozialisierung": Kirchliche Repräsentanten fordern ein „Tribunal", das – anders als Nürnberg – nicht erst prüfen soll, *ob* es in der DDR verbrecherische Organisationen gab, sondern voraussetzen soll, daß die ganze DDR ein „Unrechtsstaat" gewesen sei, und alle die, die den furor anticommumsticus nicht geteilt haben, gesellschaftlicher Achtung ausliefern soll. Die Arbeitsmöglichkeiten, die die Kirche den „Entnazifizierten" erschloß, verschließt sie den „Entsozialisierten" und öffnet sich sogar selbst der allgemeinen Hexenjagd. Ähnlich wie der Satz aus dem Horst-Wessel-Lied, „Kameraden, die Rotfront und Reaktion erschossen", nur eine Mittelposition vortäuscht, täuscht auch die Formel „rot gleich braun" nur eine neutrale Ablehnung zweier Extreme vor, tarnt aber in Wirklichkeit eine einseitig-reaktionäre Parteinahme gegen „rot". Wer sich davon überzeugen will, braucht nur zu vergleichen, wie das Bundesgesetz zu Art. 131 GG die Altersversorgungsrechte von Nazibeamten sichert und wie das Rentenüberleitungsgesetz der BRD die Altersversorgungsrechte von DDR-Staatsangestellten beschneidet. Nazibeamte *mußten*, soweit möglich, *wiedereingestellt*, DDR-Staatsangestellte *müssen*, soweit möglich, *entlassen* werden. Gegen beides wurde kein kirchlicher Einspruch laut.

Selbstverständlich *wußten* wir, daß es diese reaktionäre Kirche gab. Aber wir *kannten* sie kaum.

Nicht in ihr vollzog sich unser kirchliches Leben, sondern in den Kreisen um den Bruderrat der Bekennenden Kirche, gebunden an das Darmstädter Bruderratswort, orientiert durch die „Stimme der Gemeinde", in der Kirchlich-Theolo-[178]gischen Arbeitsgemeinschaft (KTA). Natürlich *wußten* wir auch, daß das Darmstädter Wort „Zum politischen Weg unseres Volkes" nicht einmal von der absoluten Mehrheit des Bruderrates getragen war und daß sich insbesondere dessen östliche Mitglieder von der Beschlußfassung ferngehalten hatten. Aber auch diese „östlichen Kreise", die doch immerhin auch zur KTA gehörten, *kannten* wir nicht.

Wir lernten sie – und unter ihnen den Geist der dibelianischen Kirche – im Sommer 1949 bei einer gesamtdeutschen KTA-Tagung in Dresden kennen. In dieser Tagung waren West und Ost zusammengeleimt wie zwei Bretter, aber nicht voneinander durchdrungen. Aus dem Westen Paul Schempp mit einer tiefschürfenden theologischen Rede im Geist „Evangelischer Selbstprüfung" und Götz Harbsmeier humorvoll-unterhaltend mit der Geschichte, wie sein Superintendent von jenseits der Zonengrenze, „aus dem Land der schleichenden Wölfe", kommend, seine Grenzgemeinde in Niedersachsen besuchte – ganz im Stil jener heiter-christlichen Gelassenheit, mit der später Karl Barth in seinem „Brief an einen Pfarrer in der DDR" in Anlehnung an den 1. Petrusbrief vom „Westlöwen" und vom „Ostlöwen" sprach. Dann aus dem Osten verbissen-fanatische Apokalyptik, geboren aus dem Selbstverständnis einer ecclesia pressa in der Irredenta, so, daß es einem wie in einem Horrorfilm kalt den Rücken herunterlaufen konnte. Originalton Günter Jacob: „Und in mein Zimmer trat ein Dämon. Er trug das Zeichen des Tieres. Das Zeichen der verschlungenen Hände!"[16]

[14] Otto Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst, Stuttgart 1961, S. 167.
[15] Ebenda, S. 170.
[16] Anspielung auf das Parteiabzeichen der SED, auf dem als Symbol der Vereinigung beider Arbeiterparteien zwei verschlungene Hände zu sehen waren. – Es geht nicht darum, Personen zu beurteilen, sondern Geister zu unterscheiden, die

Am meisten erschütterte uns, daß an den ostdeutschen Christen – fixiert darauf, „unter kommunistische Herrschaft gefallen zu sein“ – anscheinend die ganze „Schulddebatte“ vorbeigegangen war. Man spürte nichts vom Geist des Darmstädter Bruderratswortes[17]: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front‘ aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen.“ Das erschien ihnen als geschichtstheologische Verleugnung von Barmen 1. Aber ganz selbstverständlich deuteten sie die Säkularisierung der Gesellschaft geschichtstheologisch als Abfall von Gott, und dessen waren seit 1918 alle schuldig: Demokraten, Nazis und Kommunisten. Daß die Kirche, wenn sie so klerikal „das Ihre sucht“ und damit die Liebe Gottes zur Welt verleugnet, sich der Welt gleichstellt und sich selbst säkularisiert, war ihnen unbegreiflich. ... [179]

Exkommunikation

In seiner ganzen Härte entlud sich der Gegensatz zwischen Ost und West bei der nächsten gesamtdeutschen KTA-Tagung vom 28.8.–1.9.1950 in Berlin.

Das offizielle Thema der Tagung lautete „Kirche neben der Welt“; zu ihrem brisantesten Thema wurde die Remilitarisierung. Während der Tagung wurde bekannt, daß Adenauer den Hohen Kommissaren in einer geheimen Denkschrift hinter dem Rücken des Kabinetts westdeutsche Militärkontingente angeboten habe. Gustav Heinemanns Rücktritt als Innenminister stand zur Debatte. Die Westdeutschen wünschten eine sofortige Stellungnahme der KTA, konkret ein Solidaritätstelegramm an Heinemann, um ihm gegen Adenauer den Rücken zu stärken. Die meisten Ostdeutschen legten sich quer. Wie so oft in der deutschen Nachkriegsgeschichte schluckten sie antikommunistische Kamele, bekamen aber unüberwindliche Ekelgefühle beim Anblick einer auch nur neutralistischen Mücke. So nahmen sie die weltgeschichtliche Bedeutung einer Wiederaufrüstung und Eingliederung Westdeutschlands in ein antisowjetisch-imperialistisches Militärbündnis gar nicht wahr und sprachen – in einer uns wiederum unbegreiflich provinziell erscheinenden Gesichtsfeldbegrenzung – ausschließlich von der kasernierten Volkspolizei. Mitten in der KTA tönte uns Adenauers Schutzbehauptung entgegen: Die westdeutsche Remilitarisierung sei nur ein Gegenzug gegen eine längst vollzogene ostdeutsche.

(Schon damals das gleiche Strickmuster wie dann 40 Jahre lang im Streit darum, wer an der Rüstungsschraube drehe. Heute weiß das nicht nur jeder, sondern auch die Moral ist gewendet, die damals noch erforderte, eigene Rüstung als „Nachrüstung“ zu legitimieren. Kürzlich sagte mir ein hoher BRD-Jurist, langzeitig EKD-Synodaler, er sei ja 1983 gegen die Pershing-Stationierung gewesen, nun aber geneigt, seine Meinung zu revidieren, nachdem sich gezeigt habe, daß diese Stationierung ja wohl doch wesentlich beigetragen habe zum „Erfolg“ – soll heißen: Untergang des sozialistischen Lagers in Europa. Da war also mit „Verteidigung“ immer Beseitigung des Gegners, mit „Nachrüstung“ nicht Gleichgewicht, sondern Überlegenheit gemeint? Das hat man uns doch früher immer bestritten?)

Selbstverständlich waren meine spätere Frau und ich eifrige Parteigänger für ein Heinemann-Telegramm. Wir pflegten damals das Abzeichen des Internationalen Studentenbundes zu tragen, dem unter anderen die FDJ korporativ angehörte. Darauf sprach uns Johannes Hamel an (damals lebhaft gegen ein Heinemann-Telegramm): Offenbar wären wir doch Mitglieder der FDJ und als solche verpflichtet, über alles zu berichten, was wir erführen, und also keine freien Menschen; ob wir es, solcherart verstrickt, als Christen verantworten könnten, an der KTA-Tagung teilzunehmen? – Wenn ich mich recht erinnere, war das das erste Mal, daß mir ein „Spitzelverdacht“ begegnete, diese brutalste Waffe im politischen Kampf. Ich wäre – und bin – nie auf den Gedanken gekommen, offen auftretende politische Kontrahenten, sei es in der Kirche oder Welt, für „Spitzel“ [180] zu halten. Es gehörte und gehört – nach meinem Geschmack – zu den infamsten Kampfmitteln im Kalten Krieg, Menschen

die Menschen hin- und herreißen. Darum sei ausdrücklich gesagt, daß später gerade Günter Jacob das begriff und einiges tat, um gemeinsam mit denen, die er nun nicht mehr für „Dämonen“ hielt, die Berlin-Brandenburgische Kirche aus der Sackgasse herauszuführen, in die Dibelius sie getrieben hatte.

[17] Kirchliches Jahrbuch 1945–1948, Gütersloh 1950, S. 220–222.

einem Spitzelverdacht zu unterwerfen, die keineswegs „verdeckt“ Gemeinschaften ausspähen, indem sie sich als deren Gesinnungsgenossen ausgeben, ohne es zu sein, sondern die lediglich loyal auf der Seite stehen, deren Fahne sie offen führen. Übrigens wurde – und wird – im Kalten Krieg dieser Rufmord nur von der einen Seite vollzogen: Politische Gegner, die offen auftraten, wurden stets nur von der Rechten, niemals von der Linken solcher Verleumdung ausgesetzt.

Wir sagten Johannes Hamel wahrheitsgemäß, daß es in unserer FDJ eine solche Berichtspflicht, wie er sie sich vorstellte, nicht gab, und versuchten, ihm klarzumachen, was ebenso wahr wie manchen Leuten unglaublich ist, daß nämlich auch radikal Linke den Regeln menschlichen Anstandes zu folgen und zum Beispiel Vertrauen nicht zu mißbrauchen pflegen.

*

Am nächsten Vormittag gab es den Skandal. Rudolf Weckerling, Leiter der Versammlung, gab bekannt, eine Reihe Brüder und Schwestern aus dem Osten sähen sich auf Grund der Mitgliedschaft von Hanfried Müller und Rosemarie Streisand in der FDJ nicht in der Lage, mit ihnen zum Abendmahl zu gehen.

Völlig konsterniert fragten wir: Wer? Warum? – und bekamen zur Antwort: Die Frage, wer, könne nicht beantwortet werden, weil diejenigen, denen der Gang mit uns zum Abendmahl unzumutbar sei, sich der Gefahr einer Denunziation ausgesetzt sähen, wenn sie sich offenbarten: Das eben sei ihr Grund (das Warum) für die Aufkündigung der Abendmahlsgemeinschaft.

Nur ein einziger – ein ehemaliger Finkenwalder – meldete sich zu Wort: diese Anonymität einer Kommunikationsverweigerung sei ihm unerträglich; darum wolle er sagen: Ich gehöre zu denen, die dies Bedenken haben. – Ich werde ihm diese Offenheit nicht vergessen, habe aber zugleich Zweifel, ob sein offenes Wort etwa nur ein Akt von Solidarität mit den Bedenklichen war, wohl gar eine Art „Schuldübernahme“, er selbst aber gar nicht zu ihnen gehörte. Dann sprach Hermann Diem. Er meinte es herzlich gut. Aber als er anfing, eine Vorlesung über das Abendmahl im allgemeinen und den Abendmahlsausschluß im besonderen zu halten, konnten wir, die wir uns sonst kein Wort von ihm entgehen ließen, nicht mehr zuhören und verließen den Raum. Einer wagte es, uns nachzugehen.

Welche Konfrontationen uns in der Kirche in der DDR bevorstanden, wußten wir nun; in mancherleiweise härtere, als wir sie im Kirchenkampf erlebt hatten, der hinter uns lag. Wir trösteten uns mit einer These Luthers, die vielleicht nicht zufällig zu denen gehört, deretwegen Rom ihm den Bann androhte: „Docendi sunt Christiani plus diligere excommunicationem quam timere.“ (Man soll die Christen lehren, den Bann mehr zu lieben als zu fürchten.)

Soviel ich weiß, war dies die letzte gesamtdeutsche KTA-Tagung. In der KTA war ein Riß zwischen Ost und West aufgebrochen, äußerlich an der Frage der [181] Remilitarisierung, innerlich an dem Kurs, den das Darmstädter Bruderratswort der Kirche im Kalten Krieg wies. Offen wurde die Kontroverse nicht ausgefochten. Dazu war der psychologische und politische Druck auf die Westdeutschen zu stark, der in dem Satz lag, man „dürfe den kämpfenden Brüdern im Osten nicht in den Rücken fallen“. Dabei war nie davon die Rede, wie ungeniert die „Brüder im Osten“ immerzu den „kämpfenden Brüdern im Westen“ in den Rücken fielen bis dahin, daß nur durch ihre Stimmen der Militärseelsorgevertrag mit der Bundeswehr in Kraft treten konnte. Wer das auch nur andeutete, brach einen Burgfrieden um den Preis, daß sein Name stinkend wurde in Kirche und Welt. Nichts hat wahrscheinlich einer offenen Begegnung der evangelischen Kirche in der DDR mit Sozialisten und mit dem Sozialismus so viel Abbruch getan wie dieser Burgfrieden. Es war ein Gefühl der Befreiung – aber sie wurde zu spät wirksam –, als der Weißenseer Arbeitskreis 1963 in sein Bekenntnis schrieb: „Die Kirche ... wird dem innerkirchlichen Streit um das heute gebotene lautere Wort Gottes weder aus Angst vor äußerer Bedrohung noch aus Sorge um den Bestand der kirchlichen Einheit ausweichen, sondern einfältig ihren Auftrag erfüllen und leben.“[18]

[18] Kirchliches Jahrbuch 1963, a. a. O., S. 195.

DDR-Immigrant

Gerade diese schlimmen Erfahrungen mit der Kirche in der DDR waren ein innerer Grund zur Übersiedlung. – Der viel beredete Pfarrermangel im Osten hatte schon früh den Gedanken geweckt, nach Abschluß des Studiums zumindest für einige Zeit dorthin zu gehen. Je mehr wir begriffen, was das Evangelium von dem Gott, der die Gottlosen rettet, für die Lösung der Kirche aus einem religiös-klerikalen Geist des Kreuzzuges gegen die Säkularisierung der Gesellschaft bedeuten könnte, sahen wir hier eine Aufgabe. Bestand nicht die Chance, daß in der sowjetischen Besatzungszone, nachdem sich standfeste reformatorische Christen und unbeugsame Kommunisten in Konzentrationslagern begegnet waren, noch einmal ein neuer Anfang gemacht wurde im Verhältnis der Kirche zum Sozialismus? War hier ein Neubeginn möglich nach der unglückseligen Geschichte, in der die Väter des wissenschaftlichen Sozialismus nur auf eine sittlich-religiös vergesellschaftete Kirche des Bürgertums im 19. Jahrhundert und die Väter des realen Sozialismus nur auf einen byzantinischen Cäsaropapismus in Rußland getroffen waren? Und schließlich, mußten nicht – um ein Wort aus einem späteren Brief Iwands an mich aufzunehmen – im Kalten Krieg Christen von beiden Seiten der Front „am gleichen Tunnel graben“? Dies umso mehr, als die EKD in ihrer Politik immer deutlicher auf eine Westintegration der Gesamtkirche zielte und sich deshalb auch von den letzten trennte, die noch Brücken hätten schlagen können wie Niemöller und seine Freunde?

[182] So machte ich – von der rheinischen Kirche dazu freigestellt – bei der Berlin-Brandenburgischen Kirche mein Examen. Ob ich noch promovieren oder gleich ins Vikariat gehen würde, war zunächst unentschieden.

Kurt Scharf – wir kannten uns aus einem Seminar, das er im Kriegsgefangenenlager gehalten hatte – machte mir den verlockenden Vorschlag, im Vikariat die Funktion eines Studentenpfarrers an der eben entstehenden Pädagogischen Hochschule in Potsdam wahrzunehmen. Aber die Sache hatte natürlich auch eine Kehrseite: Der Staat wollte dort keinen Studentenpfarrer zulassen. Wie aber würde er sich verhalten, wenn die Kirche ihm – als Platzmacher für ein künftig reguläres Amt – einen in Westdeutschland „politisch verfolgten“ gutbeleumdeten FDJler anbot? Die Position war ein Schleudersitz, den bei jedem Loyalitätskonflikt sowohl die Kirche als auch der Staat hätten auslösen können.

Ich wurde der Entscheidung enthoben. Denn – jung verheiratet – hatten meine Frau und ich uns auch beim Staatssekretariat für Hochschulwesen um eine „Aspirantur“ beworben, ein gerade neu geschaffenes Stipendium zur Förderung von Promotionen und Habilitationen. Dieser Bewerkung wurde nun entsprochen, und wir wurden der Berliner Theologischen Fakultät „zugeteilt“. Uns schien das ganz normal, nicht aber der Fakultät. Erst viel später erzählte uns Ernst Wolf, sie habe prompt beschlossen: „Müllers sind für die Fakultät untragbar.“ Zwar wußten wir das damals noch nicht, spürten es aber.

Eine ruhige Zeit hatten wir uns für unsere Übersiedlung ohnehin nicht ausgesucht. Die SED hatte eben bei ihrer II. Parteikonferenz beschlossen, in der DDR die Grundlagen des Sozialismus zu schaffen. Die Länderstruktur wurde in die Bezirksstruktur verwandelt, die Bildung der LPG forciert. Alles war in Bewegung und auch ein wenig durcheinander: während das Staatssekretariat für Hochschulwesen uns in die Aspirantur aufnahm, erklärte man uns beim Zentralrat (ZR) der FDJ, wir seien „illegal“ in die DDR eingereist, also Agenten (!), und sollten sofort unsere Arbeit in der westdeutschen FDJ wiederaufnehmen; und der Berliner Magistrat teilte mir gar auf meinen Antrag auf Zuzugsgenehmigung hin mit, ich hätte nach dem Kontrollratsbefehl Nr. soundso den demokratischen Sektor von Berlin sofort zu verlassen: „unter Androhung aller Strafen außer der Todesstrafe“. Da es nicht ums Leben ging, blieb ich, und der Magistrat vergaß mich. – Aber etwas unübersichtlich waren die Dinge für einen Neuankömmling doch.

Der ZR der FDJ wußte mit dem „illegal eingereisten Agenten“, nachdem sich gezeigt hatte, daß er ordnungsgemäß vom Zentralbüro (der FDJ-Leitung für die BRD) überwiesen worden war, nichts Besseres zu tun, als ihn in eine Kommission zu delegieren, die im Zuge des gerade laufenden Umtausches der Mitgliedsbücher Gespräche mit der FDJ-Gruppe der Theologischen Fakultät führen sollte: „Da lernst du die Freunde gleich kennen“, hieß es.

Das stimmte zwar. Trotzdem war es ein Mißgriff des ZR, taufrischen Immigranten eine Leitungsaufgabe zu geben, und ein schwerer Fehler dieser Immigranten, nicht sofort zu merken, daß das eine Fehlentscheidung war.

[183] Zwar hatte die FDJ in der BRD und in der DDR gleiche politische Ziele, auch ähnliche innere Verbandsstrukturen, und es gab keinen Widerspruch zwischen ihren Programmen. Aber in der BRD waren die FDJ-Hochschulgruppen höchst politische linksdemokratische Studentenverbindungen, radikal antifaschistisch und völlig immun gegen alle Formen von Antikommunismus. Sie belächelten ein wenig den Rat von Jugendfreunden aus der DDR, stärker ein „frohes Jugendleben zu entfalten"; ihr „frohes Jugendleben" bestand im Kampf gegen die Remilitarisierung mit allem Elan. In der DDR war die FDJ ein flächendeckender Jugendverband, und die Leitungen sahen sich vor der Aufgabe, die gesamte Jugend, auch unter Ausnutzung vieler unpolitischer Ambitionen, erst auf solche Positionen hin zu erziehen, die in der BRD der Ausgangspunkt waren, um überhaupt einen Eintritt in die FDJ zu erwägen. Plötzlich sah ich mich – das hatte ich noch nie erlebt – in einer Organisation, der anzugehören, zumindest gesellschaftlich (kirchlich sah das in der DDR anders aus) keineswegs inopportun war und in der es mithin auch allerlei Mitläufer – viele unter ihnen voll westlicher Vorurteile – gab. Das war ein Kopfsprung aus der Hitze oppositioneller Kämpfe in das kalte Wasser einer Regierungsmitverantwortung, in der man mit kühlem Kopf versuchte, „die Dinge im Griff' zu haben. Die psychologische Mentalität der Leitungen war uns fast ebenso fremd wie die politische Mentalität vieler Mitglieder.

*

FDJ contra Junge Gemeinde – Junge Gemeinde contra FDJ. Das war das Bild, das sich in den Gesprächen zum Umtausch der Mitgliedsbücher bot. Kratzte man etwas am Lack, dann wurde deutlich, daß die Sache so einfach nicht war. Die FDJ wollte auch junge Christen in ihren Reihen haben, so viele wie möglich. Die Junge Gemeinde wollte kirchlicher Jugendverband sein, nicht einmal nur neben, sondern überwiegend gegen die FDJ. In dem Gegensatz wurde manifest, was verhängnisvoll fast die ganze Kirchengeschichte in der DDR – bis etwa 1958/59 kirchlich nahezu unwidersprochen – durchzog: die Sammlung der Gemeinden weniger kraft eines geistlichen „consentire de evangelio" als vielmehr aufgrund eines politischen Konsenses. Die Kirche sollte die Alternative zur sozialistisch werdenden Gesellschaft bieten. Unzweifelhaft dadurch provoziert – aber es ist natürlich nie gut, sich provozieren zu lassen –, war auf Seiten der FDJ durchaus zuweilen die Melodie herauszuhören: „Und willst du nicht mein Bruder sein, dann schlag ich dir den Schädel ein." (Daß dabei natürlich kein einziger Schädel im wörtlichen Sinne beschädigt wurde, sei vorsichtshalber betont, da man ja derzeit der DDR jede Untat zutraut.)

Aber der Konflikt hatte einen viel gefährlicheren Grund. Die jungen Menschen dienten nur als Soldaten, die Dibelius in den Kampf schickte, den er schon 1918 gegen die Revolution begonnen hatte mit dem pathetischen Satz: „Erhebt den alten Kreuzfahrerruf ‚Gott will es, Gott will es!'" Ihn nahm er nun wieder [184] auf, gestützt auf alle Ressentiments derer, die sich nicht vom Faschismus befreit, sondern als Deutsche geschlagen fühlten. Ganz offen jubelte er über die Konfrontation, die er gewollt hatte: „Unversöhnlichkeit des Klassenkampfes, das ist die Lehre von Karl Marx. Die Kirche ist ein Teil der gegnerischen Klasse – also muß sie unversöhnlich bekämpft werden. Auf diese Begründung [so wurde der Konflikt allerdings weder von der FDJ noch vom Staat begründet] haben wir lange gewartet. Wir sind froh, daß sie endlich gekommen ist ..."[19]

Wir begegneten nun der jungen Garde dieses Kirchenfürsten. Nicht ohne Erfolg versuchten wir, dem ZR der FDJ klarzumachen, daß die Kirche zwar keiner kirchlich-politischen Jugendorganisation bedürfe, wohl aber der Sammlung junger Christen in der Gemeinde; der ZR müsse darum zwischen beidem unterscheiden und dürfe das Kind nicht mit dem Bade auskippen.

Auf der kirchlichen Seite hatten wir keinen Erfolg. Martin Fischer hatte mit einer Broschüre in den Streit eingegriffen. Er war kein Dibelius-Anhänger, aber ein konservativ-pietistischer Theologe aus

[19] Otto Dibelius, Berliner Sonntagsblatt „Die Kirche" 1953, Nr. 2, S. 4.

der Bekennenden Kirche, der fest zum kirchlichen antikommunistischen Burgfrieden stand. Schon im Konflikt der Bonner Studentengemeinde um die Schuldfrage hatte er gegen uns gestanden; 1950 hatte er den Plan eines Dialogs bruderschaftlich orientierter westdeutscher Theologiestudenten mit der FDJ in der DDR blockiert – einen Dialog, der vielleicht manches geklärt hätte, was später den Konflikt verschärfte. Nicht, daß und wie Fischer nun in den Konflikt eingriff, verwunderte uns; aber entsetzt waren wir, daß Fischers Broschüre mit einem Geleitwort Martin Niemöllers erschien.

Gewiß: Die Auseinandersetzung eskalierte immer mehr zu einem Konflikt zwischen Staat und Kirche – mehr freilich zu einem Kultur- als zu einem Kirchenkampf. Einige Pfarrer wurden verhaftet. Da wir nur allzu gut wußten, wie sehr nun erst recht auf die westdeutschen Christen die Mahnung drücken mußte, „den kämpfenden Brüdern im Osten nicht in den Rücken zu fallen", war uns klar, was wir ihnen mit der Bitte um ökumenische Hilfe zumuteten. Aber so weit wir sahen (und die Geschichte hat gezeigt, daß wir das richtig sahen), stand mehr auf dem Spiel als persönliche Lasten und Sorgen der Verhafteten und um die Verhafteten. Auf dem Spiel stand die kaum reversible Weichenstellung für den künftigen Weg der Kirche in einer sozialistisch werdenden Gesellschaft: Kirche des Kreuzes oder Kirche im Kreuzzug.

Verzweifelt schrieb ich einen Alarmbrief an Niemöller; zugleich richtete ich einen Hilferuf an Ernst Wolf und andere unserer alten Lehrer.[20] Erst als der Konflikt bereits abgeflaut war, beantwortete uns Ernst Wolf diesen Brief mündlich mit einem Hinweis, den wir sehr beherzigt haben: Es sei doch gar nicht um die Studenten gegangen, sondern um die Bischöfe – ihnen habe der Kampf zu gelten.

[185] Vorher aber ergab sich, daß junge Christen, die wir in der FDJ kennengelernt hatten und die der CDU angehörten, gleiches auf der Seele hatten. Auf ihren Wunsch formulierten wir den Brief so um, daß er zu einem gemeinsamen Brief werden konnte. Die Freunde aus der CDU sammelten in ihrem Kreis 26 weitere Unterschriften (wie sich später zu meinem Arger ergab, wohl auch mit allerlei opportunistischen Begründungen und weniger seriös, als ich gewünscht hätte).

Brief junger Theologen aus der DDR an Martin Niemöller vom 25.4.1953[21]

Sehr geehrter Herr Kirchenpräsident!

Wir an den Universitäten der Deutschen Demokratischen Republik studierenden jungen Glieder der Gemeinde Jesu Christi wenden uns an Sie in einer Situation, in der wir unsere Kirche von innen her aufs schwerste bedroht sehen. Sie steht in der Versuchung, einen Kirchenkampf mit falscher Front zu beginnen.

Wir wenden uns an Sie, weil wir bestürzt sind, daß Sie in diesen beginnenden Pseudokirchenkampf durch die Herausgabe eines Heftes von Martin Fischer eingegriffen haben. Wir sind überzeugt, daß es zumindest höchst einseitige Informationen waren, die Sie zu Ihrem Eingreifen veranlaßt haben. Die Schrift Martin Fischers ist geeignet, völlig falsche Vorstellungen über die Situation der Kirche in der DDR und ihren „Kampf" zu verbreiten, und muß zu einer höchst unheilvollen Verschärfung der Lage führen; sie wird der Kirche nicht zur Buße und Umkehr, sondern zu Verstockung und Selbstrechtfertigung dienen.

Sie, sehr verehrter Herr Kirchenpräsident, sind bisher, nach 1933 und ebenso nach 1945, schonungslos all jenen entgegengetreten, die unter dem Mantel des Christentums und im Namen Jesu Christi ihre zutiefst unchristliche, menschenverachtende Politik verfolgten, sei es „auf dem Boden des positiven Christentums" oder als „Kreuzzug für ein christliches Abendland". Sie sind für uns der Exponent des Teiles der alten Bekennenden Kirche, der es im „Darmstädter Wort" ablehnte, eine Front der Christen gegen die Nichtchristen, der „Guten" gegen die „Bösen" aufzurichten, der die Kirche davon bewahren wollte, zur Verteidigerin einer untergehenden irdischen Ordnung zu werden. Sie haben unüberhörbar dagegen protestiert, daß sich in Westdeutschland die Reorganisatoren einer vergangenen Zeit unter christlicher Flagge sammelten und den Namen Gottes mißbrauchten, um die

[20] Hier im Dokumentenanhang.
[21] Die Antwort Niemöllers samt der Fortsetzung des Briefwechsels hier im Dokumentenanhang.

Spaltung Deutschlands zu besiegeln, halb Deutschland den alten und neuen Faschisten auszuliefern und unter dem Vorwand einer „Verteidigung Europas" die bewaffnete Intervention gegen den Teil Deutschlands vorzubereiten, in dem der Faschismus von der Staatsführung ausgeschlossen und konsequent beseitigt wurde. Und nun unterstützen Sie faktisch das, was Sie bekämpfen: den unbedenklichen Mißbrauch des Namens Jesu Christi für überaus bedenkliche politische Ziele.

[186] *Denn das ist es, was wir mit großer Sorge beobachten. Die Kirche in der DDR ist weithin in Gefahr, zu einem Sammelbecken der Unzufriedenen und zur Heimstätte des politischen Ressentiments zu werden. Das aber wäre ein eigenmächtig selbstgewählter Weg aus der Solidarität der Welt in ein verheißungsloses Ghetto und damit der Verzicht der Christen darauf Salz der Erde zu sein. Sie selbst, sehr verehrter Herr Kirchenpräsident, wissen es ja am besten, wie es immer wieder kirchliche Vertreter aus dem Osten Deutschlands waren, die Ihnen bei dem Kampf gegen die westdeutsche Remilitarisierung in den Rücken fielen, die auch auf den Synoden dazu beitrugen, die Entwicklung klarer Worte zu verhindern. Dazu mußte es nicht nur deshalb kommen, weil die Kirchenleitungen alle jene diffamierten, die – oft freilich noch unklar – nach neuen Wegen suchten und helfender Kritik würdiger gewesen wären als der selbstgerechten Verketzerung, sondern auch darum, weil viele Pfarrer nach 1945 die unter dem Faschismus besonders schuldig Gewordenen nicht nach Gottes Gnade zur Buße riefen, sondern sie einfach als nunmehr „Verfolgte" und „Entrechtete" zu einem bestimmenden Teil ihrer Gemeinden werden ließen. In der DDR ist es innerhalb der Gemeinden weithin nicht zu einer freien Umkehr gekommen, sondern es wuchs jene Psychose, in der sich die Verfolger von gestern als die Verfolgten von heute verstehen, die nun in der Gemeinde weniger die Vergebung Gottes suchten als vielmehr den Schutz vor der irdischen Gerechtigkeit, den sie auch ohne wirklich zu Taten drängende Buße bei fast allen Pfarrern fanden. Und dann bemühten sie sich, all jene aus den Gemeinden hinauszudrängen, die ihre restaurativen Bestrebungen nicht teilten.*

Insbesondere auch die „Studentengemeinden" und die „Jungen Gemeinden" stehen in der Versuchung, all denjenigen den Weg zu Jesus Christus zu verschließen, die gewillt sind, ehrlich an der neuen politischen Ordnung mitzuarbeiten. In der Tat besteht für viele ein unerträglicher seelischer Druck. Aber wir müssen öffentlich bezeugen. Urheber dieses Druckes ist nicht der Staat, sondern es sind diejenigen, die bedenkenlos die Freiheit eines Christenmenschen verraten, die die evangelische Kirche einer schlechthin mittelalterlichen Buß- und Beichtpraxis des Seelenmordes ausgeliefert haben. Es ist eine totalitäre Kirche, die jenen Druck und jene Gewissensnot erzeugt, die dort entstehen müssen, wo mit der geraubten Autorität des Wortes Gottes jungen Menschen die Freiheit genommen wird, Seite an Seite mit ihren nichtchristlichen Brüdern für den Frieden dieser Welt und für eine neue, bessere Ordnung einzutreten und zu arbeiten. Nicht die Staatsmacht der DDR hat die Freiheit der Christenmenschen systematisch bedroht – das vermag sie gar nicht, selbst wenn sie es wollte –, sondern eine falsche Kirche ist es gewesen und ist es noch heute, die die Gewissen tyrannisiert. Die Kirche in ihrer Gesamtheit hat niemals ihren Gliedern die Freiheit zugesprochen, mitzuarbeiten an der gesellschaftlichen Neuordnung. Wer es dennoch tut, wurde und wird weiterhin als Verräter der Gemeinde, als Verräter Jesu Christi verleumdet. Das ist der Druck und die Not, unter der wir stehen!

[187] *Und dagegen, sehr verehrter Herr Kirchenpräsident, bitten wir Sie zu reden. Das ist die erste Aufgabe der christlichen Predigt heute, die Freiheit der Gewissen zu schützen vor geistlicher Macht. Noch niemals war ein rechter Kirchenkampf möglich ohne den Kampf in der Kirche selbst. „So bestehet nun in der Freiheit, zu der euch Christus befreit hat" – das gilt nicht gegen die römischen Kaiser, das gilt zuerst gegen die Judaisten, die gegen die Freiheit des Evangeliums kämpfen!*

Wir meinen darum, Sie müssen falsch informiert sein, wenn Sie durch die Herausgabe von Martin Fischers Heft diesen Kampf der Kirche unterstützten, der kein gutes Anliegen der Kirche ist. Wir meinen aber andererseits, daß die Kirche Jesu Christi in der DDR der geistlichen Hilfe ihrer Brüder in Westdeutschland – ebenso wie umgekehrt – bedarf und darum wünschten wir wohl, daß Sie Ihre ganze so teuer erworbene Autorität in die Waagschale würfen, um die irregeleiteten jungen Christen in den Jungen Gemeinden und Studentengemeinden zurückzurufen von einem Weg, der zu einem falschen Kirchenkampfführt, der die Verkündigung und Existenz der Kirche von innen her aufs schwerste bedroht. Es mag geschehen, daß auch die ganze Kirche ins Leiden kommt um der Schuld ihrer

gesetzlichen Brüder willen, aber unsere Predigt hat dennoch zu bezeugen, daß die wahrhaft tödliche Bedrohung der Kirche von jenen kommt, die nicht allein unsere christliche Freiheit, sondern Christus selbst verraten haben. Nicht der Staat der DDR ist anzugreifen – so gewiß auch er nicht infallibel ist –, sondern die jungen Christen sind zur Buße zu rufen. Und ihnen ist zu bezeugen, daß kein Pfarrer und kein Bischof ihr Herr ist, sondern Jesus Christus allein, der sie frei macht, frei auch zur Arbeit zum Wohle der Menschen, frei zum Kampf um den Frieden und frei zum friedlichen Zusammenleben mit Christen und Nichtchristen.

Wir sind in aufrichtiger Verehrung Ihre sehr ergebenen ... (28 Unterschriften)

17. Juni 1953

Der Briefwechsel mit Martin Niemöller fiel in eine bewegte Zeit. Stichworte für diese Bewegung sind drei Daten:

- der 9. Juni 1953 (die SED beschließt den „neuen Kurs", um den überstürzten Übergang zum Sozialismus in der DDR zu korrigieren);
- der 11. Juni 1953 (der Ministerrat der DDR nimmt auf Grund dieses „neuen Kurses" eine Reihe administrativer Maßnahmen zurück);
- der 16./17 Juni 1953 (seine Beurteilung ist so umstritten und seine Wirkung auf viele so traumatisch, daß man ihn nicht wie die anderen Daten in einer Klammer charakterisieren kann).

Nach den Deklarationen vom 9. und 11. Juni war die politische Atmosphäre wie elektrisch geladen. Aber nicht alle spürten das. An einem der Abende zwischen dem 11. und dem 15. Juni saßen meine Frau und ich mit Manfred Feist und anderen FDJ-Funktionären zusammen. Wir fürchteten, ein Putsch stünde unmit-[188]telbar bevor. Sie fanden das reichlich kleinbürgerlich-ängstlich und lachten uns aus. (Wir mußten am 6. Oktober 1989 daran denken, als wir einem Staatsfunktionär sagten, wir rechneten mit einem unruhigen „40. Jahrestag", und er konsterniert meinte: „Sie machen mich ja ganz nervös.")

*

Nicht für uns, aber für viele kommunistische Freunde entlud sich das Gewitter beide Male ganz überraschend. Wie war das möglich? Immerhin waren die Genossen doch stolz auf ihre „Massenverbundenheit" und hielten (Originalton ZK-Apparat) „Müllers für zur Massenarbeit ungeeignet". Woher aber kam dann ihre Blindheit, die an den alten Faust erinnert, der, während die Lemuren sein Grab schaufeln, träumt: „Solch ein Gewimmel möcht ich sehn..." Wie ist es zu verstehen, daß die DDR-Führung, während ihr Staat auf der Straße liquidiert wurde, im Palast der Republik feierte, als wolle sie zu diesem Augenblicke sagen: „Verweile doch, du bist so schön!"?

Sicherlich spielt da die nur allzu menschliche Neigung, Unangenehmes einfach nicht wissen zu wollen, und Schönfärberei eine Rolle, zunehmend auch wohl die „Abschirmung" von Leitungskadern, die weder privat in die BRD reisen noch mit den Volksmassen deren „Westkontakte" teilen konnten. Eine gewisse Rolle dürfte auch das gespielt haben, was Dietrich Bonhoeffer in seinem – heute mehr denn je lesenswerten – Essay „von der Dummheit"[22] bemerkt: Die Dummheit beruhe sozial-psychologisch nicht auf einem naturhaften intellektuellen Defekt, sondern auf einem gesellschaftlich begründeten Mangel an „innerer Selbständigkeit"; man spüre im Gespräch mit einem so Verdummten geradezu, „daß man es gar nicht mit ihm selbst, ihm persönlich, sondern mit über ihn mächtig gewordenen Schlagworten, Parolen etc. zu tun hat".

Das gilt für „Tonträger" auf beiden Seiten. Ihre „innere Selbständigkeit" hatten sowohl manche Funktionäre verloren, die dialektisch gemeinte Lehr- in dogmatisch wiedergekäute Leerformeln verwandelt haften, als auch die vielen, die damals wie heute ihre „innere Selbständigkeit" verloren, weil die Monopolmedien sie politisch nach derselben Technik manipulierten, die in marktwirtschaftlicher Reklame wirkt. So kam es dazu, daß Honecker um eine Ecke herum sogar Recht hafte, wenn er, wie

[22] Widerstand und Ergebung, 1. Aufl. S. 17 ff.

man behauptet, meinte, in den realistischen Informationen des MfS stünde doch nichts anderes als in der Westpresse. Tatsächlich konnte er in der Westpresse lesen, was das Volk denken *sollte* – und in jenen Berichten, daß es das auch tatsächlich *dachte*. Nur die Schlußfolgerung, die „Volksmeinung" sei nur „Westpropaganda", war falsch – oder sogar makaber richtig?

Vieles von dem, was am Ende der DDR wie eine Lungenentzündung wirkte, war am 17. Juni 1953 bereits als Schnupfen wirksam. Seine Erreger wurden nicht [189] gründlich genug diagnostiziert und nicht dauerhaft genug bekämpft.

Allerdings war die Uninformiertheit sozialistischer Leitungen nicht nur deren eigene Schuld. Wir haben uns ihnen gegenüber immer an die alte Kaufmannsregel gehalten: „Sind Sie zufrieden, sagen Sie es andern; sind Sie es nicht, sagen Sie es mir!" (Sie verträgt sich übrigens erstaunlich gut mit Luthers Erklärung zum 8. Gebot.) Allerdings machte man sich damit nicht überall beliebt. So verhielten sich denn auch viele, leider auch in der Kirche, umgekehrt. Sie redeten „denen oben" und „denen unten" nach dem Mund, statt die Schwierigkeiten und Sorgen der einen je den anderen zu vermitteln. Das allerdings geschah keineswegs nur, um sich hier und dort einzuschmeicheln. Vielmehr haben manche kirchlichen Mitarbeiter sehr bewußt die Neigung sozialistischer Leitungen zur Selbstzufriedenheit ausgenutzt, um deren Wachsamkeit einzuschläfern und vor ihnen zu verbergen, wie der Antikommunismus in der DDR – von ihnen begünstigt – weiterwirkte und später an Boden gewann. „Nur ein paar Reformen – dann wird der Sozialismus noch attraktiver", hieß es in der einen, „dann wird er verschwinden", hieß es in der anderen Richtung. In der einen Richtung hieß Toleranz „Schrift für Schritt zurück" und in der anderen „Schritt für Schritt voran, nur nicht zu hastig" – ganz der Logik entsprechend, die die BRD zur Liquidation des Sozialismus entwickelt hafte. Denn: „Die Erfahrungen des 17. Juni 1953 ... standen vor aller Augen."[23]

Verleumdung? Vor drei Jahren noch wäre ich gegenüber diesem Vorwurf in Beweisnot geraten. Heute gibt es dafür so viele Belege, daß ein ganzes Heft der WBl sie nicht fassen würde. Ein Beispiel für viele: „Wie begegnete man östlichen Politikern und anderen Angehörigen des Machtapparates ... – mit öffentlichen Vorwürfen und Forderungen ...? Dann hätte es weder Gespräche noch Verhandlungen gegeben ... Einfach war dieser schwierige Weg zwischen Konfrontation und Kooperation nicht ... Aber er war grundsätzlich richtig und ertragreich ... Das Mühen um die Sache ... hat sich gelohnt. Der vom Westen auf das politische System der DDR ausgeübte Druck ... hat gewirkt".[24] Nun ja, die Stimme eines SPD-Spitzenpolitikers. Dumm genug, dem erklärten Feind zu trauen. Aber zugleich die Stimme des Präses der EKD-Synode! Darf eine Kirche einem Staat – welchem auch immer – mit Arglist begegnen? Wie steht es da mit dem „eure Rede sei ja, ja; nein, nein"?

Zugestanden, daß die Kirche in vielen Selbstzeugnissen heute ihre Rolle bei der Beseitigung des Sozialismus erheblich übertreibt, aus Angst oder, um sich zu entschuldigen bei denen, die sie fragen, ob sie den Sozialismus offensiv genug oder zu defensiv bekämpft, ob sie zu viel „Waffenstillstände" mit ihm geschlossen und zu wenige gebrochen, ob sie zu oft Festungen unterminiert habe, statt sie [190] zu stürmen.

Dabei ist es nicht einmal am bedrückendsten, daß viele Christen mit allen politischen Mitteln, einschließlich der Täuschung des Feindes durch Kriegslist, gegen den Sozialismus gekämpft haben. Wenn sie dabei „nach dem Maß ihrer menschlichen Einsicht" meinten, damit „für Recht und Frieden zu sorgen", möchte ja für sie als Entschuldigung gelten, daß sie zum Opfer ihrer „inneren Unselbständigkeit" (Bonhoeffer) geworden sind. Sie könnten dann ja noch „das Recht zum politischen Irrtum" (Eugen Kogon) in Anspruch nehmen, ein sehr zweifelhaftes Recht, das wir aber wohl einander konzedieren müssen, wenn wir miteinander leben wollen.

Aber unerträglich bleibt es, daß sie für ihre politischen Entscheidungen nicht selber einstehen wollten, sondern „die Kirche" dafür „einsetzten". Damit haben sie aus der Kirche einen Kombattanten in einem Vernichtungskrieg und aus ihrem politischen Kampf einen Kreuzzug gemacht. So haben sie all

[23] Jürgen Schmude, „Spiegel" 6/92, S. 47.
[24] Ebenda.

denen Recht gegeben, die nicht wissen, was Kirche ist, sondern sie für eine Religionsgemeinschaft halten, die das Recht auf Selbstbehauptung mit politischen Mitteln habe; sie haben sich verhalten, als wären sie nur dazu da, zu beweisen, daß der Marxismus Recht habe, wenn er das Evangelium einfach für eine Religion, für illusionäre Widerspiegelung gesellschaftlicher Interessen halte. Gewiß wußten und wissen sie es nicht, daß Kirche nur solange Kirche ihres Herrn ist, wie sie selbstlos wahres Zeugnis für ihre Nächsten – ja, auch für ihre Feinde unter ihnen – redet.

Ein besonders zynisch-falsches Zeugnis wider ihre Nächsten gab die Kirchenleitung (gemeint ist die Berlin-Brandenburgische Kirchenleitung, d. Hrsg.) der DDR zum 17. Juni 1953 mit den Worten, nie habe sich „die Kirche der Arbeiterklasse so eng verbunden gefühlt wie eben jetzt“. In dem Augenblick, in dem die Monopolpresse den Arbeiteraufstand gegen die Arbeiter- und Bauernmacht in der „Sowjetzone“ bejubelte, kam ihr das Wort flüssig über die Lippen, das seit langem kirchlich gemieden wurde: das Wort Klasse. Und jetzt erklärte eine Kirche, die bisher „das Recht zur Revolution verneint“ hafte, sich Aufständischen verbunden. War das ein wunderbarer Akt der Buße? Oder war es ungebrochen die Tradition, in der schon die DEK 1933 den 30. Januar als „nationale Revolution“ begrüßt hafte?

Zurück zum 17. Juni 1953! Was war er tatsächlich? Eine antikommunistische Gegenrevolution? Die Zustimmung der dibelianischen Kirchenleitung legt das nahe. Oder ein faschistischer Putsch? Die Befreiung hochkarätiger Naziverbrecher aus den Gefängnissen wäre ein Indiz dafür. Oder ein Arbeiteraufstand gegen einen Irrweg zum Sozialismus? Der Beginn von Demonstrationen mit Arbeiterforderungen deutet in diese Richtung. Oder schließlich: „Tag der deutschen Einheit“? Dann wohl doch der Versuch einer Konterrevolution. Denn zum Nationalfeiertag stilisierten ihn ja diejenigen hoch, die knapp ein Jahr vorher die „Stalin-Note von 1952“ abgelehnt haften, weil sie ein imperialistisches Deutsch-[191]land Modell 1937 und kein antifaschistisches Modell 1945 wollten. Nur: So einfach, wie es scheint, geht ein Entweder-Oder in der Geschichte oft nicht auf. Im Blick auf das Ergebnis würde ich bis heute meinen: ein antikommunistischer Putsch, der den Weg für einen gesamtdeutschen Imperialismus öffnen und für ganz Deutschland den Weg zum Sozialismus verschließen sollte, wurde vor allem von sowjetischen Besatzungstruppen im Keim erstickt. Aber widersprüchlicher bleibt die Beurteilung im Blick auf die beteiligten Kräfte, auf die Ursachen und Wirkungen.

Zwar war die Weiterentwicklung der antifaschistisch-demokratischen zu einer sozialistischen Ordnung, wie die SED sie forcierte, notwendig geworden, nachdem die Westmächte diskussionslos den letzten Versuch der Sowjetunion abgewiesen haften, im Konsens mit ihnen Deutschland zu neutralisieren und damit den Kalten Krieg einzudämmen. In einem sozialökonomischen Schwebezustand, schon antiimperialistisch, aber noch nicht sozialistisch, hätte die DDR 1952/53 ebensowenig neben einer ihr gegenüber annexionistischen BRD dauerhaft in Frieden bestehen können, wie das – allen Illusionen zum Trotz – 1989/90 möglich gewesen wäre. Aber 1952 waren die ökonomischen Voraussetzungen nicht genügend entwickelt, um mit dem Aufbau des Sozialismus so schnell zu beginnen. Dieser Fehler wurde ebenso überstürzt korrigiert, wie er begangen worden war. Auch diese Korrektur war nötig, für sie aber waren die ideologischen Voraussetzungen nicht gegeben. Offenbar auf Drängen Moskaus hatte man beide Male schneller gehandelt, als man denken konnte. Ein Fehler wurde fehlerhaft berichtigt. So entstand eine unübersichtliche Lage, die man mit den vorhandenen politischen Kräften nicht mehr zu meistern vermochte. Unzufriedenheit und Unsicherheit wuchsen, und mit ihnen wuchs eine antikommunistische Stimmung, keineswegs nur in von Haus aus antikommunistischen Kreisen. So konnten eingefleischte Antikommunisten am Zunder sozialistisch hausgemachter Überheblichkeit, Illusionen (und Protest dagegen) das Feuer einer Konterrevolution entzünden.

Genau dafür wurde ich Augenzeuge. Am Abend des 16. Juni 1953 (ich war zwar im demokratischen Sektor gemeldet und hafte auch schon einen vorläufigen Ausweis der DDR, wohnte aber noch bei meiner Frau in Westberlin) fuhren wir aus ganz unpolitischen Gründen mit der S-Bahn vom Bahnhof Zoo nach Osten. Der Zug war ungewöhnlich voll und wurde noch voller. Viele Zusteigende trugen ein Stahlhelmabzeichen, das ich bis dahin noch nie bewußt gesehen hafte. Aufgeregt diskutierten sie im Stil des Kalten Krieges, vielfach im Nazi-Jargon. An der Sektorengrenze entfernten sie ihr Abzeichen vom Rockaufschlag, stiegen am Bahnhof Friedrichstraße aus, schlossen sich den vielen unter

der Brücke diskutierenden Gruppen an und traten dort als „Arbeiter aus der DDR“ mit der monoton wiederholten Parole auf: „Unsere Regierung hat Fehler gemacht; unsere Regierung muß gehen!“ – gemeint war natürlich das sozialistische System.

Am 17. Juni brachte der RIAS dann Schauermeldungen, z. B. „Geschützdonner in der Innenstadt“ – original war kaum 1500 Meter entfernt nichts davon zu [192] hören. Original live dagegen ertönte Otto Nuschkes Stimme nach seiner (offenbar nicht planmäßig verlaufenen) Entführung an der Oberbaumbrücke. Während in Berlin Kriegsaufbruchsstimmung um sich griff, begann der Schweizer Rundfunk alle Sendungen ernüchternd: „Zunächst die Wetterprognose!“ Und blamabel reagierten die DDR-Sender: Musik – fast pausenlos Musik.

Unterm Strich kam und kommt man zu dem Schluß: Aus Fehlern der SED *und* aus einer fehlerhaften Korrektur dieser Fehler – beides wahrscheinlich in Moskau ersonnen, aber durch Uneinigkeit im deutschen Politbüro verschlimmert – entwickelte die deutsche Reaktion am 17. Juni zielgerichtet eine antisozialistische Rebellion.

Und die offizielle Kirche war bestrebt, die Fehler der anderen Seite für sich auszunutzen, ihr aber keineswegs zu helfen, als sie ihre Fehler einsah und sie überwinden wollte. Diese Kirchenpolitik hat die ganze Geschichte der DDR kontinuierlich begleitet; nur für eine kurze Episode schien sie unterbrochen, als sich viele in der Kirche und auch in Kirchenleitungen in der sozialistischen Gesellschaft darauf besannen, was eigentlich Kirche sei: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ (Bonhoeffer) Es ist schade, daß sich viele von ihnen nun nach der „Wende“ dieser besseren Einsicht schämen; sie erwecken damit nachträglich den Eindruck, es sei ihnen auch bei dieser Erkenntnis weniger um die Wahrheit des Evangeliums für andere als um „Effektivität“ für sie selbst gegangen.

Der 17. Juni bedeutete für viele ein Trauma. Zuerst für viele Kommunisten:

Die Sowjetunion hatte sie in einen Kampf gejagt und dann zurückgepfiffen. Bei dem angeordneten Rückzug waren sie beinahe zum Opfer ihrer Gegner geworden. Erst als schon Blut floß, hatten die Freunde sie gerettet.

Sodann für Bundesgenossen der Kommunisten: Sie waren den Kommunisten gegenüber in einer ähnlichen Lage wie die SED gegenüber der KPdSU (das blieb übrigens in der DDR so, solange sie bestand). Zum Beispiel waren für uns parteilose Antiimperialisten unsere kommunistischen Freunde auf einmal verschwunden. Gestern noch hatten sie den politischen Klerikalismus, den wir theologisch verwarfen, administrativ so sehr attackiert, daß wir zuweilen versuchen mußten, sie zu bremsen. Heute schlossen sie mit seinen Repräsentanten ein Agreement, und uns gegenüber galt die Regel: „Grüß mich nicht unter den Linden“, zumal wir den Schwenk nicht so gedankenlos mitmachen konnten wie Soldaten auf dem Exerzierplatz.

Aber auch für Antikommunisten: Denn trotz aller Fehler hatte sich die antifaschistisch-demokratische Bewegung in Richtung auf den Sozialismus in der DDR stärker als gedacht erwiesen – gewiß zunächst unter sowjetischem Schutz, aber dann auch in der Fähigkeit, sich aus der Krise heraus selbst wieder zu konsolidieren. Der 17. Juni war vor allem insofern eine empfindliche Niederlage der Reaktion, als die Bewegung ihren Massencharakter genau in dem Maße verloren hatte, in dem sie von außen instrumentalisiert Züge weißen Terrors annahm.

[193] Die Wunden wirkten auf beiden Seiten lehrreich. Zunächst zog die SED die Lehre: Fehler sind schlimm genug; noch schlimmer ist es, vor dem Gegner über sie zu streiten; denn das provoziert ihn zum offenen Angriff. Also: „Keine Fehlerdiskussion, sondern Fehler im Fortschreiten überwinden!“ Tatsächlich schlief – insoweit wirklich im Fortschreiten Fehler überwunden wurden – die Fehlerdiskussion ein, und es gelang der SED, den Kurs so zu korrigieren, daß nur Weg und Tempo geändert, das Ziel aber im Auge behalten wurde. (Das trug vermutlich dazu bei, daß die Führung der DDR nicht ins Schleudern geriet, als die Turbulenzen, die der XX. Parteitag der KPdSU auslöste, fast die ganze kommunistische Bewegung erschütterten. Außer Teilen der Intelligenz blieb die DDR von dieser kommunistischen Identitätskrise ziemlich unberührt, mutmaßlich auch weil Erfahrungen der Junitage von 1953 gegen diese Epidemie wie eine Impfung wirkten, die zwar nicht komplikationslos verlaufen

war, aber doch immunisierend gewirkt hatte. Wesentlicher dafür war natürlich, daß es in der DDR keine blutigen Repressalien gegen innerparteiliche Gegner gegeben hafte.) Vor allem aber hatte die SED gelernt: Eine dauerhafte sozialistische Konsolidierung ist vor allem wirtschaftlich, aber auch politisch-ideologisch solange unmöglich, wie die Grenze gegenüber einem ökonomisch überlegenen Todfeind, überdies noch gleicher Nation, unkontrollierbar ist. (Z. B. war ja das Normendesaster, das am 16. Juni die Streiks ausgelöst hatte, nicht das Ergebnis bloßer Willkür gewesen, sondern aus einem Dilemma entstanden, das mit der offenen Grenze zusammenhing. Unter dem Druck der Westmark lagen die Normen in den Berliner Randgebieten unter denen der Republik. Diese Ungleichheit war unhaltbar. Aber die Normen auch in der Provinz zu senken, war ökonomisch, sie um Berlin herum zu erhöhen (wie sich gezeigt hatte) politisch unmöglich. So war der Souveränitätsakt vom 13.8.61 in gewisser Weise die Antwort auf den 17.6.53.)

Aber auch die andere Seite lernte aus dem Lehrstück: Es hatte sich als unmöglich erwiesen, ohne militärische Deckung von außen durch politisch-ideologische Intervention und krasse Konfrontation in der DDR einen Umsturz zu erreichen. So entstanden zunächst Pläne, zum Beispiel durch eine organisierte „Fluchtwelle“, eine ähnliche Situation wie 1953 zu schaffen, dann aber zur militärischen Eskalation überzugehen. Sie erschienen Verbündeten der BRD (mit Recht!) so gefährlich, daß man sie z. B. in der britischen Presse im Frühsommer 1961 denunzierte, was – kaum beabsichtigt – vermutlich zur Entscheidung vom 13. 8. 1961 und dazu beitrug, daß die Westalliierten sie tolerierten. So fand der Imperialismus – wie schon seit Bismarcks Sozialgesetzgebung in der Innenpolitik – nun auch in der Außenpolitik den Weg zu vollendeter Anwendung seiner spezifischen Waffen: des Kapitals und seiner Medien. Beides, Kapital und Ideologie, führte man seitdem so in das sozialistische Lager ein, daß es dort von innen heraus wirken konnte. Eine sichtbare Intervention entfiel, wenn man, statt Geld über die „grüne Grenze“ zu schieben, dem Staat selbst Milliardenkredite bot und so seine Ökonomen daran gewöhnte, ihr Land über seine Verhältnisse leben zu [194] lassen. So offen wie sonst nur Franz Joseph Strauß bestätigte das jüngst der Präses der EKD-Synode: „Auch die materiellen Hilfen aus der Bundesrepublik wurden für die innere Stabilität der DDR sehr viel teurer, als es dem rein wirtschaftlichen Nutzen entsprach. Die DDR geriet in unlösbare innere Widersprüche.“[25] Diese Widersprüche ins Bild zu setzen und dabei ihre Wirkung zu verstärken, war dann die Sache der Medien. Wozu noch unter hohem Risiko für sie selbst und ihre Kontaktpersonen mit Geheimagenten operieren, wenn freie Journalisten alle Arbeit der „Feindaufklärung“ (Ausforschung, Desorientierung, Anleitung zur Obstruktion) übernehmen können und dabei vom Opferstaat noch als Aushängeschilder seiner Weltoffenheit begrüßt werden? Und warum eine sozialistische Gesellschaft nur von außen antikommunistisch agitieren, wenn man doch Bedingungen steuern kann, unter denen ihre eigene Intelligenz den Sozialismus solange an utopischen Idealen mißt, bis sie an seiner Realität kein gutes Haar mehr findet? „Das Mühen um die Sache hat gelohnt. Der vom Westen aus auf das politische System der DDR ausgeübte Druck hat zum Wandel gewirkt... Wohl noch wichtiger war die gleichzeitig bewirkte [!] innere Auflösung der DDR“, meint Schmude, und was nennt er als Quelle dieser Strategie? „Die Erfahrungen des 17. Juni 1953.“[26]

Leider lernte man im sozialistischen Lager die Lektion des 17. Juni 1953 nicht so nachhaltig. Zwar wurde die kurzfristige Lektion begriffen: Fehler nicht rückwärtsgewandt diskutieren, sondern vorwärtsgewandt überwinden. Hätte die kommunistische Weltbewegung zumindest diese Lehre beherzigt, wäre ihr vielleicht die Identitätskrise erspart geblieben, in die die KPdSU sie drei Jahre später mit der Parole stürzte „Hinter Stalin zurück“, statt vorwärtsweisend die eigentliche, aber schwerere Aufgabe zu erkennen: „Über Stalin hinaus.“ Statt dessen verfiel man in eine Fehlerdiskussion, die immer weiter rückwärts führte: Zurück zu Lenin, zurück zu Marx, zurück zum utopischen Sozialismus – und schließlich zurück zum ganz gewöhnlichen Kapitalismus.

Aber freilich: Fehler im Fortschreiten überwinden, das setzt voraus, daß man die Fehler richtig erkannt hat. Die Konturen der späteren Fehler waren am 17. Juni bereits zeitgenössisch sichtbar wie ein Vorsignal: Der Sozialismus kann nicht per Dekret geschaffen werden; er bedarf solider Planung

[25] Jürgen Schmude, ebenda.
[26] Ebenda.

mit wissenschaftlicher Sorgfalt und der Anerkennung aller Realitäten, gerade auch der widerwärtigen. Der Sozialismus kann nicht auf Kommando von außen geschaffen werden, und komme es aus dem ersten sozialistischen Land der Welt. Er bedarf internationalistischer Beratung und darum einer kommunistischen Internationale, die die Sicht und Interessen aller kommunistischen Parteien und sozialistischen Länder koor-[195]diniert und vermittelt, bevor verbindliche Entscheidungen fallen. Der Sozialismus bedarf der Einheit von politischem Bewußtsein und sozialer Macht und darum des gegenseitigen Vertrauens zwischen einer revolutionären Führung und revolutionären Klassen, das nicht durch Gängelei von der einen und Mißtrauen von der anderen Seite gestört werden darf.

Linke Orthodoxie zwischen den Fronten – Kirchenkampf oder Kulturkampf?

Nach dem 17. Juni 1953 hatte sich die DDR in einer nicht ungefährlichen Krise behauptet. Die Antikommunisten hatten ihr Ziel gesellschaftspolitisch verfehlt, nicht aber kirchenpolitisch. Die DDR hatte ihre – gewiß nicht sehr kluge – Kirchenpolitik revidiert, nachgegeben und den Kampf abgebrochen.

Die Kirche hatte um die Erhaltung ihrer gesellschaftlichen Privilegien (um libertates ecclesiae, wie man im Mittelalter diese Sonderrechte genannt hatte) gestritten, nicht um die Freiheit von Christenmenschen, die libertas christiana. Die kirchliche Seite hatte die Säkularisierung der Gesellschaft bekämpft, die staatliche deren Klerikalisierung.[27] Es hatte sich um einen *Kulturkampfgehandelt*. Zu einem echten *Kirchenkampf* war es nicht gekommen. Das heißt, es hatte keinen innerkirchlichen Streit darum gegeben, ob die Kirche überhaupt um ihren gesellschaftlichen Einfluß kämpfen dürfe oder ob sie nicht vielmehr auf ihre „Privilegien gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit“ verzichten solle.[28] Aber zur Rechten wie zur Linken sah die öffentliche Meinung in dem Kulturkampf, zu dem es 1953 in der DDR gekommen war, eine Fortsetzung des Kirchenkampfes.

Die Neutralen und vor allem die „Deutschen Christen“ (in irritierender Übereinstimmung mit ihnen aber auch religiöse Sozialisten) sprachen gern und viel von einer „Machtergreifung der Bekennenden Kirche“ nach 1945. Dabei mißdeuteten sie die Machtergreifung von Bischof Dibelius *über* die Bekennende Kirche als Machtergreifung *der* Bekennenden Kirche. Sie sahen in Dibelius, dem es um die Kirche „als organisierte Macht“[29] ging, den Repräsentanten der Bekennenden Kirche und in den von ihm dirigierten Kirchenleitungen, Jungen Gemeinden und Studentengemeinden deren Erben. So erschien diesen der Kampf, in den Dibelius sie gegen die DDR führte, als Fortsetzung des Kirchenkampfes; und sie hielten Christen, die die DDR als ihren Staat respektierten, für Erben der „deutschen Christen“: für „rote DC“. Die Demagogie „rot gleich braun“ funktionierte in der Kirche perfekt. Wer dachte noch daran, daß Dibelius schon die Weimarer Republik bekämpft und sich nur darum mit den Nazis nicht vertragen hat-[196]te, weil sie der Kirche weniger Einfluß als versprochen gegeben hatten?

Da die DDR kirchenpolitisch den Rückzug antrat, sah die Kirchenleitung desto weniger Anlaß, ihren Kurs auf einen Kulturkampf zu korrigieren. Schon am 10. Juni 1953 hatte sie ja in einem Agreement mit der DDR-Regierung ihre Position nicht nur behauptet, sondern ausgebaut.

Die christlichen Kreise um den Nuschke-Flügel der CDU, an deren Seite wir in diesem Kulturkampf („Kirchenkampf mit falschen Fronten“ nannten wir ihn damals) geraten waren, waren nur froh, daß er zu Ende war, sei es auch um den Preis ihrer Niederlage. Sie erinnerten sich nicht mehr gern daran, daß sie uns gebeten hatten, unseren Brief an Martin Niemöller (siehe oben) mitunterzeichnen zu können, und heute haben die meisten von ihnen ihre Unterschrift vollends vergessen.

Wer damals etwa darum „auf Seiten des Staates“ gewesen war, weil er gemeint hatte, der Staat werde sich kirchenpolitisch durchsetzen, und dann sei es besser, auf Seiten der stärkeren Bataillone gestritten zu haben, der fand nun, daß ganz im Gegenteil „die Kirche“ Recht gehabt habe. Gegenüber denen,

[27] Ich bedaure, das Reizwort „Klerikalismus“ im folgenden nicht vermeiden zu können, weil es das gibt, was es bezeichnet: den kirchlichen Willen zur Macht und eine Haltung zur Kirche, die derjenigen ähnelt, die wir, wenn sie sich auf Nationen bezieht, Nationalismus nennen.
[28] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, S. 205.
[29] O. Dibelius, Nachspiel, 1928, S. 19.

die zur Linken wie zur Rechten den Ausgang dieses Kulturkampfes wie ein Gottesurteil werteten, waren wir isoliert. Uns war es ja darum gegangen, daß die Kirche grundsätzlich keine Kulturkämpfe führen dürfe, wenn sie Kirche bleiben wolle.

*

Diese Isolation erlaubte uns eine Besinnungspause. Wir nutzten sie, um uns selbst – und dann natürlich auch Freunden und Gegnern; aber wo liefen da die Grenzen? – Rechenschaft zu geben, warum wir ihre Positionen nicht teilen konnten.

Anscheinend ging es ja *allen* kirchenpolitischen Richtungen darum, die Existenz der Kirche in der Befriedigung ethischer oder religiöser Bedürfnisse der Gesellschaft zu begründen und darum erst einmal der Gesellschaft gegenüber einen „kirchlichen Raum" zu erkämpfen oder zu erkaufen, zu erbitten oder zu verteidigen, um ihn dann nachträglich ethisch mit der Verkündigung eines göttlichen Gesetzes und religiös mit der Verkündigung eines göttlichen Trostes zu erfüllen. Und die Politiker auf *allen* Seiten – auch und gerade die christlichen – rechneten offenbar mit einer solchen Kirche und versuchten, sie zu gewinnen oder zu bekämpfen, zu bestechen oder zu erpressen, jedenfalls sie ihren Interessen dienstbar zu machen.

Wir aber wollten dabeibleiben, daß die Kirche ausschließlich in der Verkündigung des Evangeliums da sei und aufhöre, Kirche zu sein, wenn sie außerdem dank ihres gesellschaftlichen Einflusses auf einer gesellschaftlichen Basis und für gesellschaftliche Interessen existieren wolle. – Genau zehn Jahre später bekannte der „Weißenseer Arbeitskreis" (im zweiten seiner „Sieben Sätze von der Freiheit der Kirche zum Dienen") einmütig, „daß Gottes Wort sich selber Raum schafft", und sagte von der Kirche: „Unbesorgt um sich selbst kann sie furchtlos nach neuen Wegen suchen, wenn ihr Einfluß begrenzt und ihre Rechte bestritten [197] werden; sie wird das Leiden weder suchen noch scheuen; sie wird dem innerkirchlichen Streit um das heute gebotene lautere Wort Gottes weder aus Angst vor äußerer Bedrohung noch aus Sorge um den Bestand der kirchlichen Einheit ausweichen, sondern einfältig ihren Auftrag erfüllen und leben."[30]

*

Auf solcher Suche nach neuen Wegen wandte sich meine Frau wieder der Reformation des 16. Jahrhunderts zu und fragte, wie und warum es (schon beim älteren Luther selbst) vom reformatorischen Aufbruch zur Rückwende und Erstarrung in der protestantischen Orthodoxie gekommen sei. So beschrieb sie „Luthers Weg von der Reformation zur Restauration". Das Buch war 1958 fertig, erschien aber erst 1964 bei Niemeyer in Halle.

Ich konzentrierte mich auf die Reformation im 20. Jahrhundert, und zwar an der Stelle, die ich im Blick auf die Begegnung evangelischer Theologie mit dem historisch-dialektischen Materialismus als besonders vorwärtsweisend empfand: auf Dietrich Bonhoeffer, von dem der katholische Theologe Tiemo Rainer Peters viel später einmal gesagt hat, Bonhoeffer habe im Blick auf das „Danach" gedacht, im Blick auf die Zeit nach dem Faschismus. Darum wirkte er wegweisend für die Aufgaben, vor denen wir standen. So schrieb ich „Ein[en] Beitrag zur Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung". Das Buch wurde 1956 fertig, und die erste Auflage erschien 1961 in Leipzig unter dem Titel „Von der Kirche zur Welt". Auf diesen Namen hatte Heinrich Vogel es, wie er selbst sagte, „getauft" – und damit unwillentlich dazu beigetragen, daß viele, die es erwähnen, ohne es gelesen zu haben, es mißdeuten.

Die Zeitspanne, die zwischen dem Abschluß unserer Arbeiten und deren Druck lag, war sogar für DDR-Verhältnisse reichlich lang und zeigte, daß es Komplikationen gab: Der kirchliche Monopolverlag, die Evangelische Verlagsanstalt, druckte uns damals nicht; 1961 gewährte mir der (CDU-eigene) Verlag Koehler & Amelang noch sozusagen Asyl. Das weniger populärwissenschaftliche Luther-Buch meiner Frau erreichte seine Adressaten kaum; kein „christlicher" Verlag übernahm es; es gab eben durchaus auch so etwas wie eine „kirchliche Zensur".

[30] Kirchliches Jahrbuch 1963 a. a. O., S. 195.

Bekennende Kirche nicht gleich Bekennende Kirche

Während dieser „historischen" Arbeiten – ich setze das Wort in Anführungszeichen, weil sie ja nicht der Vergangenheits-, sondern der Gegenwarts- und Zukunftsbewältigung diesen sollten – begannen wir, die kirchliche Situation in der neuen Umgebung, in die wir uns so plötzlich hineingestürzt hatten, genauer [198] wahrzunehmen. Im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart drängten sich Differenzierungen auf und bedingten sich gegenseitig. Unter dem Eindruck, daß Bekennende Kirche nicht gleich Bekennende Kirche war, las ich Bonhoeffer und lernte an und von ihm, daß Bekennende Kirche auch damals so wenig wie später gleich Bekennende Kirche gewesen war. Und indem ich das begriff, verstand ich besser, daß auch in der Gegenwart der Jahre 1953–55 galt, was in der Vergangenheit der Jahre 1935–37 wahr war: „Mitten durch die bekennende Gemeinde hindurch wird die Scheidung gehen."[31] In dem bitteren Satz, der bei Bonhoeffer (sicher auch kirchenpolitisch transparent) eschatologisch gemeint ist, lag auch etwas Tröstliches für uns, die wir uns mit so vielen in der, in unserer Bekennenden Kirche nicht mehr verständigen konnten. Denselben Riß, den ich in der Bekennenden Kirche zur Zeit des Kirchenkampfes von 1933–1945 fand, fand gleichzeitig meine Frau in der Geschichte der Reformation des 16. Jahrhunderts: Aus der Kirche, die sich unter dem Kreuz gegen die Kirche der Kreuzzüge gesammelt hatte, war auch damals bald wieder eine Kirche der Kreuzzüge geworden.

Die Heterogenität der Bekennenden Kirche wurde erst nach der Befreiung vom Faschismus der breiten Öffentlichkeit sichtbar – und auch das eigentlich nur im Westen Deutschlands.

Gegen die Einbeziehung der Kirche in den Kalten Krieg als angeblichen Kreuzzug gegen den gottlosen Bolschewismus (nur wenige Jahre später sprach man bereits vom „Christentum als dem Kitt der NATO"!) brach der Kirchenkampf in Westdeutschland wieder voll auf. Das erste kirchengeschichtlich manifeste Datum dafür ist das Wort „Zum politischen Weg unseres Volkes", das der Bruderrat der Bekennenden Kirche 1947 in Darmstadt beschloß. Das war die Entscheidung des reformatorischen Flügels der Bekennenden Kirche gegen den Kalten Krieg, für den der klerikal-faschistische Flügel die ganze Kirche mobil machen wollte.

Mit seinem Satz gegen die „christliche Front"[32] nimmt das „Darmstädter Wort" einen alten Grundton des reformatorischen Zeugnisses der Bekennenden Kirche wieder auf.

Schon 1931 hatte Otto Dibelius im Rahmen einer umfassenden ökumenischen antisowjetischen Kampagne bei einem kurmärkischen Kirchentag zur Bildung einer „evangelischen Front" gegen die Gottlosen aufgerufen. Ihm war Heinrich Vogel entgegengetreten: „Die Parole ‚Front gegen ...' macht aus dem ‚für uns Gottlose' ein ‚für uns Fromme', macht aus der Kirche eine fromme Partei ... Da wird das ‚Gott für uns' nach Menschenweise verdreht, wird nicht das große gött-[199]liche ‚Für' über uns alle (einschließlich der Bolschewisten) gehört, geglaubt, gehofft, sondern Gott zum Parteigötzen mißbraucht, da hören wir nicht mehr *für* uns, sondern für *uns*, ausgerechnet für uns!"[33]

Für die „Dahlemiten" ist im Rückblick diese Kontroverse zwischen Heinrich Vogel und Otto Dibelius die eigentliche Ouvertüre zum Kirchenkampf, für die Jungreformatoren hingegen spielt das sogenannte Altonaer Bekenntnis diese Rolle. Es bezog sich auf den „Altonaer Blutsonntag", den 17. Juni 1932, an dem nach Altona einmarschierende SA-Verbände unter den sich verteidigenden sozialistischen und kommunistischen Arbeitern ein Blutbad angerichtet hatten. Und diese jungreformatorische Sicht beherrscht bis heute die Kirchengeschichtsschreibung. Dies Altonaer Bekenntnis atmet einen anderen Geist als den christlicher Solidarität mit den Gottlosen. Da heißt es: „Wir verkündigen nach den Geboten Gottes, daß jeder Staat und jedes Volk seine Religion haben muß ... Wir verkündigen, daß wir Deutsche durch Gottes Führung ... auf das Christentum gewiesen sind ... Wir glauben, daß

[31] Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, 1937, S. 128.

[32] In der 3. These von „Darmstadt" heißt es: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front' aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten hat sich schwer an uns gerächt ..." – Kirchliches Jahrbuch 1945–1948, a. a. O., S. 221.

[33] Heinrich Vogel, Die christliche Solidarität mit den Gottlosen, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1931, S. 328.

unser Volk der Gottesverehrung bedarf. Darum darf ihm die Gelegenheit dazu nicht genommen werden ... Gott hat uns als Deutsche geschaffen ... Wo immer wir in unserem Deutschtum bedroht werden, hat eine deutsche Obrigkeit die Aufgabe von Gott, Volk und Staat in ihrer Deutschheit zu bewahren.“[34]

Im Westen war die Scheidung, die durch die Bekennende Kirche ging und den reformatorischen, dahlemitischen Flügel von dem jungreformatorischen, zum Teil geradezu klerikal-faschistischen Flügel trennte, unübersehbar. ... Einerseits beriefen sich Repräsentanten der Adenauer-CDU auf die Bekennende Kirche – bis hin zu Eugen Gerstenmaier, der (im Außenamt der Nazikirche tätig) nun wirklich gar nichts mit ihr im Sinn gehabt hatte. Auf der anderen Seite wirkten Niemöller und – gerade durch die Gründe seiner Trennung von der CDU – Gustav Heinemann, vor allem aber Karl Barth als ihre tatsächlich berufenen Repräsentanten und Sprecher. Spätestens seit Ausbruch des Kalten Krieges waren in Westdeutschland für jedermann sichtbar die großen Koalitionen gegen die Nazikirchenpolitik auseinandergebrochen, die man zeitgenössisch und im Rückblick allzu pauschal und darum irritierend als „Die Bekennende Kirche“ zu bezeichnen pflegte:

In Ostdeutschland aber schien es nur „kirchliche Einheit“ zu geben. Otto Dibelius sprach scheinbar für alle Christen – und das (ebenfalls nur scheinbar!) als „Mann der Bekennenden Kirche“.

Im Westen hieß Bekennende Kirche mehr und mehr „Kirche für die Welt“. Das war der Titel einer Schriftenreihe in Barth-Bonhoefferschem Geiste. In ihr schrieben neben anderen Karl Barth selber, Günther Dehn, Hermann Diem, Paul Schempp, Heinrich Vogel, Werner Koch und vermittelten den Ertrag des Kir-[200]chenkampfes.

Im Osten hingegen hieß Bekennende Kirche anscheinend vor allem „Kirche als Bollwerk gegen den Kommunismus“.

In diesem Sinne hatte Otto Dibelius schon 1919 den politischen Klerikalismus gegen die Novemberrevolution zum Tragen gebracht. 1927 hatte er den Antikommunismus zum entscheidenden Programmpunkt des von ihm proklamierten „Jahrhunderts der Kirche“ erhoben. Weil er Hitler für einen Mann hielt, „der mit den Kommunisten wohl fertig werden konnte“[35], hatte er 1933 die Machtergreifung billigend in Kauf genommen, war dann allerdings, weil sich die Nazis mit seinem Klerikalismus nicht befreunden konnten wie die von Dibelius bewunderten Falangisten[36], vorzeitig in den Ruhestand geschickt worden. Nun trug er von Westberlin aus (inzwischen nicht mehr Mitglied der DNVP, sondern der Adenauer-CDU) seinen Kreuzfahrerruf gegen den Bolschewismus in die „Irredenta“, in die „unerlöste“ DDR hinein.

Diejenigen, die die NSDAP ständig an das „positive Christentum“ in ihrem Parteiprogramm erinnert, im Namen der Gottgläubigkeit gegen liberale und bolschewistische Gottlosigkeit gekämpft, nur dem Neuheidentum der Nazis widersprochen und mit ihrem Antiklerikalismus in Konflikt geraten waren, mußten mit innerer Logik den „Kirchenkampf“ geradliniger und entschlossener als gegen die Nazis gegen den Kommunismus fortsetzen, der nun in Ostdeutschland Raum und Macht gewann.

Sie fanden ja lauter Ähnlichkeiten zwischen Nationalsozialismus und Kommunismus: nicht nur die Ausschaltung der Kirche aus der Teilhabe an der staatlichen Macht und an der Volksbildung. Vielmehr hatten sie die soziale Demagogie der Nazis für bare Münze genommen und die Reste ständischer Ordnung als vermeintlich gottgewollt gegen die NSDAP verteidigt, die sie wirklich für eine sozialistische Partei hielten, weil sie den Kastencharakter der Klassen (wie jede hochkapitalistische Gesellschaft) zurückdämmten; so sahen diese Kreise auch sozialpolitisch die Nazis und Kommunisten als feindliche Brüder gleicher Herkunft. Ein Anti-Hitlerwitz hatte das mittels einer Goethe-Persiflage

[34] Zitiert nach: Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekenntnisse des Jahres 1933, Göttingen 1934, S. 19 ff.
[35] Otto Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst, 1961, S. 170.
[36] Otto Dibelius, Wir rufen Deutschland zu Gott, 1938, S. 12: „In Spanien kämpft Europa. Und in diesem Augenblick gewinnt es seine Bedeutung, daß im Lager der Nationalen [Franco] die christliche Kirche des Landes kämpft ... Es geht um die Entscheidung zwischen Bolschewismus und Christentum ... Der Faschismus [in Italien] hat von Anfang an eine positive Einstellung zum Christentum genommen ... Das deutsche Volk hat begriffen, daß eine Entscheidung da ist. Es hat diese Entscheidung nach der einen Seite hin klar und tatkräftig vollzogen. Es will ein Bollwerk gegen das Vordringen des Bolschewismus vom Osten her sein.“

treffend ausgedrückt: „Vom Duce hat er die Statur, die römischen Allüren, von Marx die Kollektivnatur, die Lust am Nivellieren.“ Der egalité hatte seit je ihr Kampf gegolten – gegen die Aufklärung wie gegen den Marxismus. Gegen die Nazis wa-[201]ren sie zum Teil darum gewesen, weil ihre Führer Parvenus waren. Wieviel mehr Grund hatten sie nun zum Kampf gegen einen Staat, der im Unterschied zu dem der Nazis nicht einmal religiös war. Noch in den siebziger Jahren war zu hören, wie ein Theologiestudent zu einem anderen sagte: „Wenn du nicht gegen den Staat bist, warum studierst du denn dann überhaupt Theologie?“

Schon 1919 hatte der liberale Herausgeber der verbreiteten Wochenzeitung „Die Christliche Welt“, Martin Rade, keineswegs Sozialist, sondern bildungsbürgerlicher Demokrat, besorgt geäußert, zum ersten Mal in ihrer Geschichte drohe die protestantische Kirche „staatsfeindlich“ zu werden. Das war sie dann auch: sowohl gegenüber der Weimarer Republik als auch gegenüber der DDR einmütiger als gegenüber dem Hitlerreich. Nach 1933 war sie tief gespalten. Für den Nazistaat? Er war doch, man wurde nicht müde, Gott dafür zu danken, autoritär, antiliberal, antimarxistisch und vor allem national! Oder gegen ihn? Er war doch, man wurde nicht müde, das Gott zu klagen, antiklerikal, antikirchlich, ja, weithin „neuheidnisch“! Da war 1949 die Gründung der DDR fast eine Befreiung von allerlei Skrupeln, denn diesem Staat gegenüber gab es nur ein kirchliches „Nein“! In diesem Nein fanden getrennte Brüder wieder zusammen und verstanden das sogar als Buße: War man den Nazis nicht geradlinig und mutig genug entgegengetreten, so konnte man das wieder gutmachen im Widerstand gegen den Kommunismus. Und ließ man es als Schuld gelten, daß man aus Sorge um die Kirche und aus nationalistischer Loyalität an Opfer des Faschismus, wenn sie nicht zur Kirche gehörten, kaum gedacht hatte, dann konnte man jetzt für die „Opfer der Entnazifizierung und Vertreibung“ desto mehr tun, vor allem, wenn sie sich nun wieder „zur Kirche hielten“.

Je mehr der Kirchenkampf zum Mythos gerade auch für solche wurde, die nicht in ihm gestanden hatten, desto mehr wirkte eine Versuchung, von der Bonhoeffer in seiner „Ethik“ als dem „unbefriedigten Verlangen von Gesinnungstüchtigen“ spricht, „sich weiterhin Geltung zu verschaffen.“ „Dabei haben sie meinte er, „den Zeitpunkt verpaßt, den ihnen die Geschichte bot, sich in den Zeiten der gesellschaftlichen Umbildung ... nicht durch Gesinnung, sondern auch durch Lebensleistung zu qualifizieren.“ So – schreibt Bonhoeffer – käme es zu „einer Moralisierung des Lebens aus Furcht vor der Fülle des täglichen Lebens und des Bewußtseins der Lebensuntauglichkeit ... [als] Flucht in eine Position neben dem wirklichen Leben, von der aus man nur noch überheblich und neidisch zugleich auf das Leben selbst sehen kann“.[37]

Was Bonhoeffer da beschreibt, ist sicher ein psychologisches Phänomen vieler „Nach-Wende-Zeiten“; ähnliches ließ sich auch nach 1933 und nach 1989 beobachten. Nach 1945 prägte es in besonderer Weise die kirchliche Existenz in Ostdeutschland.

[202] Nun führten viele den Kreuzzug gegen den Kommunismus mit einer Entschlossenheit, an der es ihnen beim Widerstand gegen den Faschismus gefehlt hatte – und eben damit predigten sie viele treue Glieder der Bekennenden Gemeinden, die dem Evangelium treu geblieben waren und gerade darum trotz aller Härten die Niederlage des Faschismus als Befreiung empfanden, aus der Kirche hinaus. Sie fühlten sich nicht mehr zu Hause in Gemeinden, in denen nur der Verlust des Krieges, nicht sein Beginn bejammert wurde, in denen ehemalige Nazilehrer zu Katecheten wurden, ohne daß sie jemand gefragt hätte, ob sie den Kindern auch kein deutsch-christliches Evangelium nahebringen wollten. Sie meinten, daß sie nicht in eine Kirche gehörten, die sich populär machte, indem sie für schwerbelastete Faschisten „Persilscheine und falsche Pässe“[38] ausstellte, und in die zurückzukehren ein Akt bürgerlicher Rehabilitation für Kriegsverbrecher und Judenverfolger war.

Sie traten nicht aus der Kirche aus; aber sie fühlten sich aus ihr verstoßen. Während sie in Westdeutschland zusammenblieben, gesammelt um die Predigt, die von Martin Niemöller ausging, verliefen sie

[37] D. Bonhoeffer, Ethik, München 1949, S. 207 f.

[38] So der Titel eines Buches von E. Klee, Wie die Kirchen den Nazis halfen, Frankfurt/M. 1991. Es zeigt, daß es bei der Nazi-Hilfe kirchlicher Institutionen mehr um Komplizenschaft als um Diakonie ging, gegen die Christen nichts hätten einwenden müssen.

sich in Ostdeutschland als viele Einzelne, fanden sich zum Teil in der Ost-CDU oder in den „Christlichen Kreisen“ politischer Organisationen wieder – aber in der Kirche von Otto Dibelius waren sie „wie die Schafe, die keinen Hirten haben“, und die bekennenden Gemeinden, aus denen die eigentlich bekennende Kirche bestanden hatte, wurden zerstreut.

Scharfsichtig sah schon in den fünfziger Jahren Hans Iwand, wie in unseren Kirchen jegliche theologische Existenz verloren ging, und heute ernten wir endgültig die Früchte dieser Saat:

„Es wird viel vom Glauben und vom Christentum geredet, aber dieser Rede entspricht keine Realität mehr. – Man braucht heute in der Tat, um sich seines Christentums bewußt zu werden, schlechthin den Kommunismus. Sollte es diesen einmal nicht mehr geben, und man fragt dann die Menschen, was es für sie bedeute, daß sie Christen sind, würden sie das überhaupt nicht mehr wissen. Wir ‚brauchen‘ den Kommunismus, weil sonst unsere ganze ‚christliche Republik‘ ihre eigentliche Selbstbestimmung verliert. Das ist der eigentliche Krebsschaden. Der trifft nicht nur uns: ‚Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie jene da‘, das ist die Urformel.“[39]

Muß diese „christliche Republik“ vielleicht darum das Feindbild des Kommunismus sogar über dessen vorläufiges Ende hinaus lebendig halten, weil sie nicht mehr wüßte, wozu sie da ist, wenn sie nicht mehr sagen könnte: „Ich danke dir, [203] Gott, daß ich nicht bin ... wie dieser Zöllner“ (Luk. 18, 11) – dieser „Funktionär“, dieser „Nomenklaturkader“, dieser „IM“, schuldig des Kontaktes mit einer von der Kirche, von „Israel“ verfemten Staatsmacht!

*

Das war für uns der eigentliche Schock nach unserer Übersiedlung in die DDR: Hier gab es in der Kirche gegenüber dem Kommunismus nur humorlose Verbissenheit und nichts von der freimütig christlichen Gelassenheit, wie ich sie zum Beispiel aus der kleinen Sozietät[40] von zwölf Theologiestudenten kannte, die Karl Barth 1946 während seines Bonner Gastsemesters regelmäßig in seiner Wohnung versammelte. Damals besuchte ein junger Theologe aus der sowjetischen Zone diesen Kreis und stöhnte: „Und man kann nicht einmal mehr frei predigen! In jedem Gottesdienst kann ein NKWD-Mann sitzen und einen abhören!“ Man muß den Klang von Barths Schweizerdeutsch im Ohr haben, um den tröstlich befreienden Humor in seiner Gegenfrage zu empfinden: „Ja, ab er sollte denn nicht dieser NKWD-Mann das Evangelium besonders nötig haben?“

Eine Alternative?

In Auseinandersetzung mit diesem antikommunistischen Klerikalismus, dessen Vertreter sich als Erben der Bekennenden Kirche ausgaben und der zunächst einmal triumphiert hatte, waren wir gleich nach unserer Übersiedlung in die DDR an die Seite derer geraten, die gegen den „Mißbrauch des Christentums“ im Kalten Kriege protestierten. Sie hatten sich überwiegend in der CDU oder um die CDU gesammelt und aus dieser eine Partei des antifaschistisch-demokratischen Blocks gemacht.

Viele von ihnen kamen aus dem religiös-sozialistischen Lager. Zunächst waren sie mit der SPD, der sie angehört hatten, in die SED gelangt. Aber nur Karl Kleinschmidt – zumindest weiß ich es von keinem anderen – gehörte ihr 1953 noch an. Andere, wie zum Beispiel Erich Hertzsch, waren friedlich-schiedlich aus ihr ausgeschieden – in einem Konsens über den Dissens: beide Seiten hielten den Gegensatz in Sachen „religiöse Weltanschauung“ oder „atheistische Weltanschauung“ für unüberbrückbar. Emil Fuchs, der namhafteste unter ihnen, war erst nach dem Zusammenschluß der Arbeiterparteien zur SED als Theologieprofessor aus Westdeutschland nach Leipzig berufen worden und daher in der DDR parteilos, wenn auch alsbald Ehrenmitglied der CDU und von ihr als theologischer „Nestor“ hoch verehrt.

Zum größeren Teil aber kamen diese Kreise aus einem theologisch wie poli-[204]tisch liberal-religiös-humanistischen Kulturprotestantismus im Geiste der „Christlichen Welt“ Martin Rades. Profiliertester

[39] H. Iwand, Nachgelassene Werke, Bd. 5, S. 136.
[40] Nicht zu verwechseln mit der berühmten „Sozietät“, die Barth in Basel zu versammeln pflegte und die mehr den Charakter eines wissenschaftlich-dogmatischen Oberseminars hatte.

Repräsentant dieser Richtung war Otto Nuschke, ehemals Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei, der einzigen Partei des nicht allzu starken Teils des deutschen Bürgertums, der nach 1919 ehrlich für die Weimarer Republik eintrat. Er war Protagonist auf dem Wege der CDU zur Blockpartei gewesen und nun ihr Vorsitzender und Stellvertretender Ministerpräsident der DDR. In dieser Funktion unterstand ihm ein Büro, das, bevor es einen „Staatssekretär für Kirchenfragen" gab, für die Kontakte zwischen Staat und Kirche zuständig war, sofern es dabei nicht um rein administrative Fragen im Bereich des Innenministeriums ging.

Nach der Konzeption der SED hatte die CDU die Kompetenz für das gesellschaftliche Engagement aller „religiös orientierten" Bürger, und die CDU selbst stabilisierte nur allzu gern – vor allem später in den sechziger Jahren – energisch dies ihr zugefallene Monopol. Darüber kam es dann zu harten Konflikten mit uns, die wir weder unseren Christusglauben als „religiöse Weltanschauung" verstehen noch die Idee einer „christlichen Partei" oder einer „Partei der Christen" akzeptieren konnten. Davon aber wird später die Rede sein.

*

Die CDU war alles andere als homogen zusammengesetzt. Und auch die beiden Hauptströme, die sich – parteipolitisch – in ihr vereinigten, der religiös-sozialistische und der sozial-kultur-protestantische, waren in sich nicht homogen. Schon ein Blick auf die Großeltern derer, die sich in der CDU trafen, macht das deutlich, und ich möchte das hier in einem Exkurs zumindest andeuten.

Zu den kirchlich-theologischen Vorfahren gehörten auf Seiten der Religiösen Sozialisten nicht nur Christoph Blumhardt und Leonhard Ragaz – welch himmelweiter Unterschied schon zwischen diesen beiden Religiösen Sozialisten –, sondern auch Friedrich Naumann, der sich vom Christlich-Sozialen zum bewußten Befürworter des deutschen Imperialismus gewandelt und zugleich der Sozialdemokratie besonders entschlossen den Weg zum Revisionismus gewiesen hatte. Manche zählten sogar Adolf Stoecker zu ihren Vätern, der zugleich Ahnherr eines ganz anderen Stammbaums war: Otto Dibelius bewunderte ihn als denjenigen, der den politischen Klerikalismus in den modernen Protestantismus eingeführt hatte; und Adolf Hitler verehrte in ihm den genialen Lehrer sozialer Demagogie, der als erster mit dem Gegensatz zwischen Klassencharakter und Klassenbasis einer politischen Partei gespielt und das Kleinbürgertum – übrigens auch schon antisemitisch! – im Interesse der imperialistischen Reaktion manipuliert hatte.

Viele in der CDU nahmen – bestrebt, überall Trennendes zurückzustellen, um Gemeinsamkeiten zu suchen, auch dort, wo sie nicht zu finden waren – den Gegensatz zwischen Blumhardt und Naumann kaum wahr. Karl Barth hatte ihn schon 1919 in einem Nachruf auf beide unter dem bezeichnenden Titel „Vergangenheit [205] und Zukunft" beschrieben – „im Bestreben, den beiden Verstorbenen damit Ehre zu erweisen ..., daß ich zum einen Nein und zum anderen Ja sage – wohl verstanden nicht als Richter, sondern Parteigänger".[41]

Als Heimat Naumanns sah Barth „die Kirche", „der das Verhältnis der Welt zum Göttlichen eine ZUM vornherein feststehende, geordnete und sich selbst gleich bleibende Beziehung ist, die bloß der religiösen Erklärung und Verklärung bedarf." Barth meint, Naumann habe zwar etwas „geahnt ... von der Vorläufigkeit der jetzigen Welt und davon, daß hinter allen ihren Erscheinungen eine neue Welt zur Geburt drängt ..." – „*Aber es kam nicht* ... Es kam ein ‚christlich-soziales Programm', in dem man dem gottlosen den wahren, mit der Kirche verbündeten Sozialismus gegenüberstellen wollte." Und so hat Naumann dann „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 zeichnete in seinem Nachruf die Alternative (vielleicht allzu theologisch und allzu politisch zugleich): „*Entweder* das ist Gott, was das Neue Testament so nennt ... Dann haben die Sozialdemokraten recht und nicht die Sozialreformer, ja, dann sind die radikalsten Sozialdemokraten noch nicht

[41] Karl Barth, Vergangenheit und Zukunft, in: Klärung und Wirkung, (Hrsg. W. Feurich), Berlin o. J. (1966), S. 274–290 – alle folgenden Zitate sind diesem Aufsatz entnommen.

radikal genug ... *Oder*, mußte sich Naumann sagen: das ist ‚Gott', was den Menschen mit Notwendigkeit an seine Natur und an die allgemeinen Naturgesetze bindet, was ihn in den Kampf ums Dasein wirft, was ihm, nicht ohne religiöse und moralische Beigaben allerdings, den Selbsterhaltungstrieb und den Rasseninstinkt einflößt ... Dann heißt Glauben das mutige Aufnehmen des Daseinskampfes unter den gegebenen Bedingungen und nebenbei der betrübte Versuch, den so entstehenden Unsinn des Lebens sinnvoll zu finden."

Dagegen – weiter mit Karl Barths Worten: – Blumhardt: „Er erlag ... der Versuchung nicht, die an jeden bürgerlich empfindenden Menschen ... zunächst herantritt, der Versuchung nämlich, das Praktische, Liberale, Erreichbare am Sozialismus ... zu bejahen und über den unbegreiflichen Utopismus des sozialistischen Endziels mitleidig die Achseln zu zucken ... Das bewahrte ihn vor der weiteren Versuchung, der Naumann und Stoecker erlegen sind: vor dem zum Tod verurteilten Unternehmen, der Sozialdemokratie einen ‚christlichen' Sozialismus an die Seite setzen zu wollen. Haben die Gottlosen Gott besser verstanden als die Christen, dann kann es nicht deren Sache sein, jene durch eine ‚christliche' Nachahmung überbieten zu wollen; dann heißt es, Gott die Ehre und in diesem Falle [206] den Gottlosen Recht geben."[42]

Ich habe – mit Barths Worten – den Gegensatz zwischen Blumhardt und Naumann so ausführlich gezeigt, weil es wohl die Wege Naumanns waren, auf denen schon damals, 1953, einige und seit 1989 dann noch mehr Unionsfreunde aus der christlich-sozialistischen Ost-CDU in die klerikal-imperialistische West-CDU zu wandern vermochten – „Sachzwängen" folgend, am „Machbaren" ausgerichtet und zuletzt ankommend bei jener „neuen Dreieinigkeit: Demokratie, Industrie, Weltmacht (Stimmzettel, Eisenbeton, Panzerschiffe), deren Verkündung der nun ganz zur Politik übergegangene Naumann sein Leben widmete"[43] (so wie auch heute viele, die „ganz zur Politik übergegangen" sind).

Es gab auch eine andere Linie in diesen Kreisen. Sie war dem Erbe Blumhardts verpflichtet. Aber sie war quantitativ schwächer ausgeprägt. Das konnte man zum Beispiel daran ablesen, daß unter den vielen Namen der „Vorläufer und Bahnbrecher", als deren Testamentsvollstrecker sich die DDR-CDU fühlte, fast nie der Name desjenigen Religiösen Sozialisten fiel, der doch wohl Blumhardt am nächsten gestanden hatte, als er, (so wie Blumhardt an der Schwelle zum deutschen Imperialismus zeichenhaft der „gottlosen" Sozialdemokratie beitrat) an der Schwelle zum deutschen Faschismus ostentativ Mitglied der KPD wurde: der Name Erwin Eckert![44]

Alle diejenigen, die wir damals in der CDU oder in ihrem Umkreis kennenlernten, über einen Leisten zu schlagen, wäre ebenso unsachlich, wie etwa Heinrich Vogel und Otto Dibelius „als Männer der Bekennenden Kirche" zusammenzufassen. Allerdings gab es in der christlich-demokratischen Linken eine Neigung, das zu tun – und das nicht etwa nur aus Bosheit. Denn tatsächlich erschien ihnen zum Beispiel der Gegensatz zwischen dem biblisch-reformatorischen Antiklerikalismus Barths und dem klerikalen Konfessionalismus Asmussens als „Theologengezänk" in den Grenzen eines „orthodoxen Purismus", für den ihnen jedes Verständnis fehlte. Und wenn *wir*, was *sie* zusammenzogen (zum Beispiel Blumhardt und Naumann oder Religiösen Sozialismus und volkskirchlich-populistischen Episkopalismus), gegeneinander stellten, dann empfanden sie das als schmerzhaft-sezierende Verletzung durch unseren dialektisch-zersetzenden Geist.

Dabei war nicht nur ihr kirchlich-religiöses Erbe höchst heterogen, sondern auch ihr gesellschaftsbeziehungsweise geisteswissenschaftliches.

Auf der einen Seite gehörte der Irrationalismus der Lebensphilosophie dazu – nicht in der barbarischen Form wie bei Nietzsche, sondern in humanistischem Geist wie bei Dilthey. Diese Traditionslinie führte rückwärts zu Schleiermacher, den sie im allgemeinen mehr romantisch als bürgerlich-revolutionär verstanden, und dann weiter zurück zu Erasmus. Für ihn, den humanistisch-katholischen Pro-[207]testanten, schlug ihr Herz; Luther konnten sie zwar bei allen Jubiläen feiern – ganz liberal

[42] A. a. O., S. 275; 277; 279; 281; 287 f.
[43] A. a. O., S. 279.
[44] Zu Erwin Eckert vgl. neuerdings insbesondere: Ärgernis und Zeichen, Hrsg.: F.-M. Balzer, Bonn 1993.

als den Befreier der Gewissen vom Dogmenzwang –, andererseits fanden sie in ihm mit Bedauern den fürstentreuen Feind der Bauern; vor allem fremd aber blieb er ihnen als der assertorische und dialektische Theologe.

Auf der anderen Seite aber gehörten zu ihren Großvätern Max Weber mit seinem ausgeprägten Rationalismus, Ernst Troeltsch mit seinem analytisch-soziologischen Kirchenverständnis und irgendwo und irgendwie hinter ihnen auch Karl Marx, geachtet als Kritiker des Kapitals, aber ignoriert und verworfen als Kritiker der Religion.

Vorherrschend allerdings war bei fast allen eine gewisse Theoriefeindschaft – vielleicht nach der Devise: Denken trennt, Handeln vereinigt? Damit könnte es zusammenhängen, daß wir schon bald bei ihnen in den Geruch von „Massenfernen" und „Intellektuellen" (und später dann von „Sektierern") kamen, während umgekehrt uns Positionen, die nicht „durch den Kopf gegangen waren", jedenfalls bei Intellektuellen nicht vertrauenswürdig schienen.

Nicht nur darum also, weil uns eine „christliche Partei" unannehmbar war, war die Begegnung mit diesen Kreisen schwierig. Von beiden Seiten erkannte man das Trennende, warf aber uns vor, daß wir es nicht, wie es politische Taktik zu gebieten schien, verschwiegen (obwohl wir durchaus bereit waren, es, wo uns wirklich gemeinsame Ziele verbanden, zurückzustellen). Am meisten Unverständnis ergab sich im Blick auf unsere kirchlich-theologische Existenz.

Sie sahen in uns, die wir gerade aus dem, was sich nun Bekennende Kirche nannte, vertrieben waren, keineswegs zu Unrecht an eben diese Bekennende Kirche als an unsere Kirche Gebundene. Wir hafteten für diese in antikommunistischer Reaktion verkommende Kirche, wie man für eine verkommende Familie haftet, zu der man gehört. Wir konnten nicht aus dieser Kirche umziehen in eine „fortschrittliche christliche Partei". Das gerade machten wir ja der Kirche zum Vorwurf, daß sie selbst immer mehr zu einer – wenn auch alles andere als fortschrittlichen – politischen Partei werde.

Mit dieser Haltung aber waren wir in den Augen vieler „Unionsfreunde" „orthodoxe", nicht nur erzkonservative, sondern geradezu reaktionäre „Dogmatiker". Jedoch gerade als solche – und der Vorwurf enthielt ja ein Körnchen Wahrheit! – konnten wir weder theologische noch theoretische Fragen in Pragmatismus ersticken. So standen wir auch dem theoretischen – gerade auch dem religionskritischen – Gehalt des Marxismus viel aufgeschlossener gegenüber als sie. Waren wir in ihren Augen darum auch in diesem Sinne „Dogmatiker"?

Auch hinsichtlich der „Kirchlichkeit" schien alles paradox: Wir hielten uns selbst für kirchlicher als sie mit ihrem „freien Christentum", das eigentlich gar keine Kirche, sondern nur „christliche" Tradition, Kultur, Werte und Gemeinschaft kennt; ihnen erschienen dagegen wir mit unserer theologisch begründeten Kirchenkritik als kirchenfremd – und das empirisch nicht ganz zu Unrecht, denn die Kirche lebte ja weit mehr als aus dem heiligen aus jenem allgemein-christli-[208]chen Geist, mit dem die einen ihre linke, die anderen ihre rechte Option begründeten, beiderseits in der Meinung, Theologie sei doch nichts anderes als ein religiöses Interpretament der Wirklichkeit von Welt und Gesellschaft.

Die Spannung, in der sich unsere theologische Existenz bewegte, die Spannung zwischen dem Menschen, „der von Natur aus nicht will, daß Gott, sondern daß er selbst Gott sei" (Luther), dem Menschen, der also ein „geborener Atheist" ist (Iwand), und dem Gott, der Gott eben dieser gottlosen Menschen sein und sie gerecht machen will, erschien ihnen als dialektisches Spiel. Und so sahen sie damals auf der Linken schon in unserer Theologie dasselbe, was vierzig Jahre später auf der Rechten Rudolf Mau darin sieht: „eine abstruse Ideologie von atemberaubender Konsequenz"[45].

Wir sahen in ihnen der „religiös-sittlichen Theologie" des 19. Jahrhunderts verwandte Ethiker. Wie jene liberalen Christen die bürgerliche Gesellschaft christianisieren und so eine „christliche Welt" als Gottesreich bauen wollten, so schienen sie die sozialistische Gesellschaft christlich als Weg zum Reich Gottes zu interpretieren. So meinten einige von ihnen – und nicht die Schlechtesten –, *nur* in

[45] Tagesspiegel, 30.1.1992, S. 23.

der sozialistischen Gesellschaft könne man wirklich als Christ leben und die Gebote Jesu erfüllen; darum meinten manche von ihnen, Christen *müßten Sozialisten* sein. Uns schreckte, daß das wie eine Umkehrung der kirchlichen Gesetzlichkeit klang, in der zum Beispiel Dibelius behauptete, in einer sozialistischen Gesellschaft könne man nicht als Christ leben, weshalb denn auch Christen *Antikommunisten* sein *müßten*.

Wir meinten zum einen, den Geboten Jesu zu gehorchen, sei überhaupt keine menschliche Möglichkeit (die in der einen Gesellschaftsordnung gegeben sei, in der anderen nicht), sondern stets ein Geschenk Gottes selbst; und zum anderen, es gehöre zur christlichen Freiheit, nach dem Maß menschlicher Einsicht zu prüfen, welche Gesellschaftsordnung am besten menschlichem Recht und irdischem Frieden diene, und je nach dieser Einsicht *dürften* Christen Sozialisten sein oder auch nicht.

In diesem Sinne hieß es denn auch zehn Jahre später im ersten der sieben Sätze des WAK „Von der Freiheit der Kirche zum Dienen" über die Kirche: „Die Freiheit zu selbstloser Liebe gibt Gott [!] ihr in allen Gesellschaftsordnungen. Keine Gesellschaftsordnung kann ihr diese Freiheit geben oder nehmen."[46]

*

Wir spürten bei vielen Begegnungen ein doppeltes Mißtrauen – und verstanden es, indem wir uns in die Gedankenwelt der anderen zu versetzen suchten. Entweder: Wenn ihr als Theologen eure Entscheidung für den Sozialismus grundsätzlich nicht theologisch begründen wollt (der ständige Streit um den Vorspann [209] „Wir als Christen" bei politischen Erklärungen mit CDU und SED gehört zu diesem Thema) – ist sie euch dann überhaupt ernst? (Kann man „religiösen Menschen" – und das waren wir ja in den Augen von CDU und SED – glauben, wenn sie nicht beim Namen ihres Gottes schwören wollen?) Oder: Wenn ihr politisch entschieden für den Sozialismus votiert und dafür keinerlei theologische Gründe anführt, seid ihr dann überhaupt ernsthaft Christen? In beiden Fällen: kann man euch trauen? – Nicht nur bei Unionsfreunden, sondern auch bei SED-Genossen schien mir zuweilen hinter dem „Sektierer-Verdacht" die Verwechslung zu stehen, die Weigerung, den Namen Jesu Christi für politische Zwecke, und dann doch meist zur Selbstrechtfertigung eigener politischer Optionen, zu gebrauchen, liege auf derjenigen Linie, von der Engels meint, „wollte man aber ein von der ganzen existierenden Welt ausgeschlossenes höchstes Wesen annehmen, so wäre das ein Widerspruch in sich selbst und obendrein, wie mir scheint, eine unprovozierte Verletzung der Gefühle religiöser Leute."[47]

Unionsfreunde und SED-Genossen begriffen ebensowenig wie unsere antikommunistischen und klerikalen Gegner, daß die Existenz eines beliebigen Gottes nicht die Sorge von Christen ist, sondern dies, ob sie Gott Gott sein lassen, ihm die Ehre geben und seinen Namen nicht unnütz führen, um sich die Welt zu erklären oder ihr Handeln vor sich und der Welt selbst zu rechtfertigen.

Gewiß, wir waren (und sind!) nicht aus theologischen, sondern aus politischen Gründen für den Sozialismus und machten uns sogar weitgehend den historisch-dialektischen Materialismus zu eigen, und trotzdem, nein eigentlich deshalb (aber wie konnten wir das unseren Gesprächspartnern klar machen?) lag uns viel mehr als ihnen daran, in den biblischen Doppelworten das jeweils erste Glied nicht, wie sie so oft, wegzulassen: Das „Ehre sei Gotte in der Höhe!" vor dem „und Frieden auf Erden"; das „Du sollst Gott über alle Dinge lieben" vor dem „und deinen Nächsten wie dich selbst". Wie konnten wir ihnen erklären, daß der erste Satz zugleich der Grund des zweiten und der Grund der Profanierung des zweiten (und damit der Grund der nichtreligiösen Fassung der „Ethik") ist?

Vielleicht war es Iwand gegeben, es allgemein verständlich zu sagen. Er schreibt: Gott führt mich zum Nächsten „dadurch, daß Gott meine Werke nicht will, dadurch daß Gott mein Tun nicht will. Er sagt mir in Jesus Christus, daß er ohne mein Tun versöhnt ist. Er zieht meine Werke vom Himmel auf die Erde, indem er Christus sendet ... Er will, daß wir alles, was wir ihm tun möchten um Unserer Seligkeit willen, daß wir das unserem Nächsten tun um seiner Not willen ... So führt uns Gott zum

[46] Kirchliches Jahrbuch 1963 a. a. O., S. 195.
[47] MEW, Bd. 22, S. 296.

Nächsten, wie ein reicher König, der die Gaben, die man [210] ihm bringt, nicht annimmt, sondern sagt: Sättigt damit die Ärmsten unter euch!“[48]

Gegen den antikommunistischen Klerikalismus, der in den Kirchen Ostdeutschlands herrschte, schienen wir mit den linken Kreisen in der und um die DDR-CDU auf derselben Seite zu stehen. Auch sie wollten, um es im Anklang an das Darmstädter Bruderratswort zu formulieren, „das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten“ lösen. Aber sie wollten die Kirche in ein anderes gesellschaftlich-politisches Bündnis mit den das Neue revolutionär heraufführenden Kräften einbinden. Wir hatten nichts gegen diese Kräfte, im Gegenteil; politisch waren wir mit ihnen solidarisch. Aber wir waren gegen ein „Bündnis der Kirche“ auch mit ihnen! Denn auch ein solches Bündnis hätte wiederum die Kirche säkularisiert und die Gesellschaft klerikalisiert oder christianisiert – sei es auch diesmal unter einem linken Vorzeichen. Wir fürchteten, auf diesem Wege werde die Kirche – wiederum ohne den gebotenen Schritt von gesetzlicher Selbstbehauptung zu evangelischer Selbstverleugnung zu tun – bestenfalls die Front im Klassenkampf wechseln und aus einer „christlich“-reaktionären zu einer „christlich“-progressiven – *Partei* werden und also *nicht Kirche* sein. Wir wurden den Eindruck nicht los, daß die Freunde in der DDR-CDU darum immer an der Stelle vom „Mißbrauch des Christentums“ sprachen, wo wir der reaktionären Kirche den unnützen Gebrauch des Namens Jesu Christi vorwarfen, weil sie meinten, es könne und müsse durchaus auch einen legitimen Gebrauch des Christentums zu politischen Zwecken geben. Es war Karl Kleinschmidt, der – das muß 1954 gewesen sein – das, was wir befürchteten, auf eine präzise Formel brachte und sich zu ihr bekannte, nämlich: es gehe hinsichtlich der Kirche „um die Auswechslung des sozialen Inhaltes bei gleichbleibender religiöser Form

So standen wir zwischen einer Kirche, die zur reaktionären Partei geworden war, und einer „Partei progressiver Christen“, die nicht begriffen, was Theologie und Kirche für uns waren.

Erste Erfahrungen mit der Kirchenpolitik der SED

Um 1953 lag – wie schon gesagt – im Staatsapparat der DDR die Ressortverantwortung für die Beziehung zur Kirche vorherrschend beim „Büro Nuschke“ und also in der Kompetenz der CDU. Sie war der Paß, über den die Verkehrswege zwischen Staat und Kirche liefen, und in dieser „Grenzübergangs und -kontrollfunktion“ lag ein erhebliches Stück politischen Einflusses. Denn durch diese Vermittlungsfunktion konnte die CDU von Kirche und Staat bei allen Geschäften sozusagen eine politische Provision – einen „Wegezoll“ – für sich selbst einbehalten.

Unabhängig vom „Büro Nuschke“ – und offenbar oft unkoordiniert mit ihm – konnten (auch das wurde schon erwähnt) im Ministerium des Innern administrative Rahmenbestimmungen mit kirchenpolitischer Relevanz gesetzt werden; und wichtige Grundsatzfragen des Verhältnisses von Staat und Kirche nahm der Mi-[211]nisterpräsident, Otto Grotewohl, selbst in die Hand.

Von kirchlicher Seite war Propst Heinrich Grüber mit der Vertretung kirchlicher Interessen bei der Regierung der DDR beauftragt und spielte dabei die Rolle eines Botschafters, der in (partieller, aber nicht einmal immer nur stiller) Opposition zu der „Regierung“ (der dibelianischen Kirchenleitung) stand, deren Aufträge er erfüllen mußte und erfüllte.

Öffentlich wenig beachtet, gab es auch schon eine „Arbeitsgruppe für Kirchenfragen“ beim ZK der SED, die jedoch wahrscheinlich weniger Einfluß hatte als in späteren Zeiten, überließ doch die SED sehr weitgehend die Kirchenpolitik der CDU als deren Domäne innerhalb des demokratischen Blocks.

Das zeigte zum Beispiel anschaulich die scherzhafte (!) Antwort, die ich (noch in den siebziger Jahren) aus der „Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED“ bekam, als ich – ebenfalls im Scherz! – gefragt hatte, ob ich nicht vor den immer härteren Attacken einflußreicher CDU-Kreise gegen mich in die SED „flüchten“ könne. Ich erhielt darauf zur Antwort: „Wenn Sie Kandidat unserer Partei

[48] Nachgelassene Werke 4, S. 75 f. – Erst als ich diese Stelle jetzt nachschlage, merke ich, daß Iwand schon 1937 diese Zeilen (neben allerlei m. E. ungerechten Unterstellungen) mit der Vermutung verband: „Ich glaube, daß hier die Grenze liegt gegen allen religiösen Sozialismus.“

werden wollen, bekommen Sie zur Bewährung den Parteiauftrag, in die CDU einzutreten“. (Da man der SED heute alles Böse zutraut, bedarf die Anekdote eines Kommentars: natürlich hat die SED nie eigene Leute in die CDU eingeschleust; das Bonmot sollte etwas anderes ausdrücken und drückte es aus: in den Augen der SED gehörten Christen, die sich in der DDR politisch betätigen wollten, in die CDU – und theologische Reserven dagegen galten bis zuletzt als „Sektierertum“.)

*

Aber ich bin der Geschichte vorausgeeilt. 1953 (wahrscheinlich überhaupt erst später) begegnete ich das erste Mal – und dann in dieser Zeit nur sehr sporadisch – der „Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED“ und ihrem damaligen Leiter, Willi Barth, einem eindrucksvollen Kommunisten, der schon im ersten Weltkrieg in Gotha einen bedeutenden Rüstungsstreik organisiert hatten. Ich hatte große Achtung vor ihm, nicht zuletzt, weil mir ein Freund, der mit ihm zusammen in der englischen Emigration gewesen war, erzählte, wie mutig er sich dort um den Preis eigener Nachteile mit deutschen Juden solidarisiert hatte, die darunter leiden mußten, daß sie während des Krieges als Deutsche interniert (und in dieser Internierung als Juden schikaniert) wurden. Aber richtig warm geworden bin ich mit ihm nie.

Wie viele Kommunisten seiner Generation mußte er im Rückblick auf eigene Erfahrungen einen Widerspruch bewältigen. Er hatte die Kirche als geistlichen Gendarmen der Bourgeoisie erlebt, drohend mit dem Auge Gottes, das auch die „Sünden“ sieht, die der Obrigkeit verborgen bleiben, im Elend des Diesseits auf ein Jenseits vertröstend und „sozial“ allenfalls mit der Hinterabsicht helfend, das Klassenbewußtsein des Proletariats zu korrumpieren. Und dann war er Christen begegnet, die mit Kommunisten zusammen verfolgt, verhaftet, in Konzentrati-[212]onslager gesperrt worden waren – Heinrich Vogel war für Willi Barth persönlich repräsentativ dafür. Aber den Versuch, diesen Widerspruch einmal mit den Augen jener Christen zu sehen, die (meist gegen ihre kirchliche „Obrigkeit“) an die Seite solcher „Atheisten“, wie z. B. Willi Barth es war, getreten waren, hielt er für aussichtslos. Was „in den Köpfen“ dieser Menschen vorging, interessierte ihn kaum. Er beurteilte sie nach ihren Taten. (Und jedem, der etwas wußte von dem „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, konnte das ja nicht ganz fremd sein.) Er war auch überall da skeptisch, wo Christen nachvollziehen wollten, was etwa in den Köpfen von Kommunisten vorging und mit ihnen sozusagen „marxistisch“ mitdenken wollten. Für ihn waren sie „Menschen mit religiöser Weltanschauung“ – und das sollten sie auch bleiben. Je deutlicher ihm der „ideologische Gegensatz“ war, desto vertrauensvoller sah er Möglichkeiten politischer Zusammenarbeit.

Das führte dazu, die Kirchenpolitik immer mehr auf eine „Interessen-Übereinstimmung“ zwischen Staatsführung und Kirchenleitungen aufzubauen und sich mit den Bischöfen zu arrangieren in der Annahme, wenn man die Hirten auf den rechten Weg bringe, werde die Herde ihnen wohl folgen. Ich hielt Willi Barth einmal entgegen, solche Kirchenpolitik sei ebenso absurd, wie wenn die Kommunisten versucht hätten, den Antifaschismus zu fördern, indem sie geschlossene Nazi-Divisionen unter das Kommando „gewendeter“ Naziführer gestellt hätten. Natürlich wurde er wütend – auf Grund meines taktlosen Vergleiches mit Recht. Aber aufschlußreich war, daß er mir entgegenhielt: „Wir haben schließlich den Aufbau des Sozialismus im Eichsfeld nicht mit lauter Kommunisten begonnen, sondern mit treuen Katholiken!“

Objektives „Funktionieren“ war ihm eben viel wichtiger als subjektive Überzeugungen (zumindest wenn es nicht um das Bewußtsein seiner Genossen, sondern nur seiner „Bundesgenossen“ ging). Und er meinte, das gesellschaftliche Engagement sei eben viel wichtiger als das gesellschaftliche Bewußtsein und eile ihm oft voran – ein begreiflicher Standpunkt eines Materialisten. So waren Christen, je „theoretischer“, ja wohl gar irgendwie „dialektischer“ sie ihm zu denken schienen, ihm nur desto unheimlicher. Bei ihnen wünschte er sich religiöses Empfinden, kein theologisches Bewußtsein.

Von dieser Position her gab es in der SED gute Verständigungsmöglichkeiten sowohl mit den sowjetischen Kulturoffizieren wie auch mit den religiösen Sozialisten. Beide begegneten ja den kirchenfremden deutschen Kommunisten als Ratgeber bei der Entwicklung der Anfänge einer eigenen Kirchen- und Religionspolitik.

Es waren wohl vor allem sowjetische Kulturoffiziere, die die deutschen Kommunisten zu einer breiten Bündnispolitik ermutigt hatten, zumal sie sich darüber im klaren waren, daß sie das Potsdamer Abkommen mit einem Volk zu realisieren hatten, das in vielen seiner Schichten in allen möglichen Schattierungen faschistisch geprägt war. Mit Ausnahme eindeutiger Kriegsverbrecher trat da die [213] Frage, wo jemand herkam, weit zurück hinter der Frage, wie er sich nun orientieren werde. Und dabei war die Frage seiner etwaigen kirchlichen Vergangenheit am alleruninteressantesten, weshalb denn auch die SMAD (Sowjetische Militäradministration) überhaupt nicht danach fragte, ob jemand bekennender oder „deutscher" Christ gewesen sei. Die Kirche war doch – dahinter standen Erfahrungen mit dem ostkirchlichen Cäsaropapismus – ohnehin nur ein Anhängsel der herrschenden Klasse. Russische Erfahrungen waren diesbezüglich undialektisch-einliniger als deutsche. Respektierte man die Interessen der Hierarchie, dann durfte man auf ihre Anpassung hoffen – und mehr als Anpassung wollte man doch gar nicht.

Verhängnisvoll hatte sich diese Politik 1952, als wir in die DDR kamen, bereits auf den Start der Theologischen Fakultäten ausgewirkt. Nur Mitglieder der NSDAP waren aus den Lehrkörpern ausgeschieden; geblieben war die große Mehrheit, die den „Deutschen Christen", nicht aber der NSDAP angehört hatte. Sie prägte nun – in ungebrochen hartem Kampf gegen alles, war ihr als „bekenntniskirchlich" oder gar als „Dialektische Theologie" erschien – weitgehend den theologischen Nachwuchs. Zum Beispiel konnte sich von den beiden einzigen Theologen, die aus der während der Nazizeit illegalen Ausbildungsstätte der Bekennenden Kirche an die Humboldt-Universität berufen worden waren, Martin Albertz dort gar nicht halten, und Heinrich Vogel wurde zeitweilig so boykottiert, daß er in seinem Hauptkolleg nur noch sieben Hörer hatte, „das Fähnlein der sieben Aufrechten", wie er sie mit Galgenhumor nannte.

Die hierarchische Kirche, die die Kulturoffiziere der SMAD von Hause aus als eine Kirche kannten, bei der es kirchenpolitisch vor allem auf den Umgang mit Bischöfen ankam, war zugleich eine Kultkirche. Zwar wachte die Hierarchie gegenüber „Sekten" eifersüchtig über ihr Monopol, religiöse Massenbedürfnisse zu erfüllen; gerade als solche Kultkirche aber konnte sie als nahezu museales Denkmal behandelt werden. Das war mit den abendländischen Kirchen nicht möglich. Das ließ die politische Aktivität weder der Römischen noch der Protestantischen zu. Und so gab es denn auch in der Kirchenpolitik der DDR besonders starke Abweichungen vom sowjetischen Modell. Immerhin könnten sowjetische Erfahrungen in solchen Konzeptionen der SED-Kirchenpolitik nachgewirkt haben, die darauf abzielten, die protestantischen, durch hierarchisches Interesse für gesellschaftliche Macht aufgeschlossenen und auf religiöse Zeremonien orientierten sogenannten Volkskirchen so ähnlich wie ein „autonomes Gebiet" friedlich-schiedlich in die sozialistische Gesellschaft einzubetten – nicht als Museum für tote Fossile (wie man der SED zu Unrecht unterstellte), sondern gleichsam als Schutzgebiet, in dem die Volkskirchlichkeit vor dem Aussterben geschützt, von christlich-demokratischen Wärtern gehegt und mit der Außenwelt verbunden, „eigenständig" weiterexistierte.

Wir fragten uns manchmal, ob solche Vorstellungen hinter der späteren Konzeption des „Thüringer Weges" und vielleicht sogar noch hinter der Sympathie [214] standen, mit der die SED die Umwandlung des Kirchenbundes in eine „Vereinigte Evangelische Kirche", in so etwas wie eine DDR-spezifische „Reichskirche", favorisierte?

Neben dem sowjetischen Einfluß auf die Herausbildung einer sozialistischen Kirchenpolitik in der DDR gab es aber auch noch den Einfluß der deutschen Religiösen Sozialisten.

Natürlich hatten sie nach der Befreiung den leichtesten Zugang zu den SED-Funktionären, die sich nun mit Kirchenpolitik befassen mußten. Persönliche Berührungen aus alter Zeit und gemeinsame politische Verfolgung boten hier begreiflicherweise eine besondere Vertrauensbasis.

Das blieb nicht ohne Einfluß auf die Kirchenpolitik. Dabei wirkte die theologisch-liberal volkskirchliche Orientierung, die die meisten Religiösen Sozialisten teilten, in dieselbe Richtung wie – aus anderen Gründen – der Einfluß der SMAD, nämlich dahin, die „christlichen Bindungen breiter Massen" von rechts einfach auf links umzupolen, das „Christentum", das so oft im Dienst der Reaktion gestanden hatte, nun in den Dienst des Fortschritts zu stellen. Das Wort „Anpassung" hatte hier keineswegs

eine pejorative Bedeutung, weil oder obgleich diejenigen, die solche „Anpassung“ förderten, sich selbst in der faschistischen Vergangenheit als ganz und gar unangepaßt qualifiziert hatten.

Solche Kirchenpolitik kam Deutschen Christen entgegen, die sich schnell umstellen wollten. Zum Teil meinten sie sogar, sich innerlich gar nicht umstellen zu müssen, weil sie seit je die faschistische Sozialdemagogie ernst genommen, „Winterhilfswerk“ und „Nationalsozialistische Volksfürsorge“ (NSV) für sozialistisch und sich selbst, indem sie mit den Nazis mitliefen, für „Sozialisten“ gehalten hatten.

Gerade diese Neophyten unter den „fortschrittlichen Christen“ nahmen begierig den Vorwurf Religiöser Sozialisten auf, die Bekennende Kirche sei ein einziger reaktionärer Haufen gewesen. Konnte man denen, die während der Nazizeit dem Religiösen Sozialismus treu geblieben, darum nicht nur von den Nazis verfolgt, sondern auch in der Bekennenden Kirche – gelinde gesagt! – höchst unsolidarisch behandelt worden waren, die Aktivlegitimation zu solchem Vorwurf kaum bestreiten, so wirkte er um so frivoler im Munde solcher, die damals mit den faschistischen Wölfen gegen die Bekennende Kirche mitgeheult hatten. Besonders verhängnisvoll war es, daß der begründete Haß aller christlichen Faschisten gegen Karl Barth als ihren konsequentesten theologischen Gegner sich mit der Abneigung der Religiösen Sozialisten gegen die „dialektische Theologie“ vereinigte, eine Abneigung, die in hohem Maße auf einer Verwechslung des Antifaschisten Karl Barth mit dem Präfaschisten Gogarten beruhte. Gewiß war Karl Barth selbst, der sich erst Mitte der zwanziger Jahre von Gogarten distanziert hatte, nicht ganz unschuldig daran. Schmerzlich blieb es doch, daß sogar Emil Fuchs mir zur Begründung seiner Barth-Kritik – Gogartenzitate präsentierte.

Durch diesen Mangel an Differenzierungsvermögen wurden manche Christen, [215] die zum dahlemitisch-antifaschistischen Flügel der Bekennenden Kirche gehört hatten, geradezu dem bischöflich-antikommunistischen Flügel in die Arme getrieben; von ihnen konnte man doch schlechterdings kein „Verständnis“ erwarten, wenn zum Beispiel Johannes Leipoldt aus dem „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ (der Titel sagt alles) nicht nur weiterhin, in seinem Ruf unangefochten, in der DDR theologischen Nachwuchs ausbildete, sondern überdies ein Volkskammermandat bekam. Wenn ich daran erinnere, möchte ich nicht unterschlagen, daß der sprichwörtliche Repräsentant der wildesten Deutschen Christen, Hossenfelder, unter der Verantwortung der von Dibelius geführten Kirchenleitung Pfarrer wurde und daß von ihren Westberliner Gemeinden nicht mehr akzeptierte Deutsche Christen einfach nach Ostberlin versetzt wurden.

Aber Dibelius konnte ja auch schlechterdings kein Interesse daran haben, aus seiner Kirche den nazistischen Geist zu verdrängen, dessen er, nachdem die Nazis die Macht verloren hatten, gegen den Kommunismus bedurfte. Sozialistische Kirchenpolitik allerdings hätte nicht an der Aufgabe vorbeigehen dürfen, solchen faschistischen Geist mit allen seinen Resten auch aus den Köpfen der Christen zu entfernen.

*

Ehe nun jemand selbstgerecht den Stab über diese Anfänge der Kirchenpolitik der SED zu Beginn der fünfziger Jahre bricht, möchte er allerdings erwägen, woher denn die Kommunisten, die sie zu machen hatten, eine evangelische Kirche kennen sollten, so wie sie theologisch seit 1917 mit Barths Römerbrief und seinem „Tambacher Vortrag“ von 1919 und kirchlich mit der „Barmer Erklärung“ und dem „Darmstädter Wort“ in Erscheinung getreten war? Sie kannten schließlich nur die Fort- und Weiterbildung desjenigen deutschen Protestantismus, dessen konservativer Flügel auf den „christlichen Staat“ und dessen liberaler Flügel auf die „christliche Welt“ schwor und der einerseits mit Krone und Adel, andererseits mit Bildungs- und Kleinbürgertum verbunden stets gegen die sozialistische Arbeiterbewegung gestanden hatte. Und wo dieser Kirche die „Arbeiterfrage“ in den Blick kam, rief sie die Arbeiter im besseren Falle zu Revisionismus und Opportunismus auf, und im schlimmeren Falle versuchte sie (wie Adolf Stoecker), sie auf einen Weg zu locken, der im Faschismus endete.

Gewiß: Es hatte einen „Fall Dehn“, einen „Fall Eckert“[49] , dann einen „Prozeß Niemöller“ und schließlich sogar die Hinrichtung Bonhoeffers gegeben. – Aber es war ja die große evangelische Kirche gewesen, die sich zu diesen Christen [216] gerade nicht bekannt, sondern sie verleugnet hatte.

Scheinbar gab es 1953 in der DDR auf der einen Seite nur eine gesetzliche und antikommunistische Kirche. Sie schloß uns aus. Und auf der anderen Seite schien es nur ein religiös-ethisches sozialreformerisches Christentum zu geben. Mit ihm konnten wir uns politisch solidarisieren, nicht aber theologisch einigen. Der Kirche waren wir politisch zu revolutionär; ihr galten wir als „Kommunisten“. Den „fortschrittlichen Christen“ waren wir theologisch zu konservativ; ihnen galten wir als „Dogmatiker“ und Puristen. Als „linke Orthodoxe“ standen wir zwischen den Fronten eines häretischen Antikommunismus zur Rechten und eines heterodoxen Liberalismus zur Linken. In gewisser Weise blieb das bis heute so – nur standen wir später zwischen diesen Fronten nicht mehr allein.

Reisen nach West und Ost

1956 wurde ich in den Status eines „Privilegierten“ erhoben: Ich machte zwei Auslandsreisen sehr unterschiedlicher Art – im Februar nach England, im Hochsommer in die Sowjetunion.

Die Erinnerung an die Englandreise ist vielleicht darum zeitgeschichtlich nicht uninteressant, weil damit ein Licht auf die damalige Situation der Forschung in der DDR fällt. Bis Ende 1955 hatte ich meine Dissertation über Dietrich Bonhoeffer soweit abgeschlossen, wie das auf der Grundlage von gedruckten Quellen möglich war. Den damals noch ungedruckten Nachlaß Bonhoeffers, der bei Eberhard Bethge in London lag, hatte ich noch nicht sehen können. Nun erst, nachdem Heinrich Vogel, mein späterer Doktorvater, meinte, aus der Arbeit sei etwas geworden, konnte ich mich um eine Dienstreise nach England bemühen, um meine Ergebnisse an den unveröffentlichten Quellen zu überprüfen. Das Staatssekretariat für das Hoch- und Fachschulwesen genehmigte und finanzierte diese Reise.

Ich bekam so viel Devisen mit, daß ich nach der Bezahlung meiner Unterkunft beim CVJM gut leben konnte – von „fish and chips“, die man in London auf der Straße in Zeitungspapier erwarb wie hierzulande die einst so verbreitete Bockwurst. Aber schon die regelmäßige Versorgung des Gasofenautomaten in meinem Zimmer mit Half-Shilling-Münzen erforderte Haushaltsplanberechnungen, die zwar keineswegs quantitativ, wohl aber qualitativ an die heutigen Sorgen von Herrn Waigel erinnern: hart am Rande der Zahlungsunfähigkeit. Und meine Nikotinsucht führte geradezu zur „Beschaffungskriminalität“. Was ich für Tabakwaren ausgab, erschien in meiner Devisenabrechnung als „Fahrtkosten“, belegt mit Londoner Busfahrscheinen, die englische Freunde für mich sammelten und deren Zahl glaubhaft blieb, weil ich mich selbst wo immer möglich zu Fuß bewegte.

Beunruhigender als der Geldmangel war die Frage, ob sich in Bonhoeffers Nachlaß etwas fände, was die Konzeption meiner doch eigentlich fertigen Arbeit über den Haufen würfe. Normalerweise studiert man ja alle Quellen, bevor man [217] schreibt, und nicht erst danach. Allerdings hätten damals wohl viele junge Wissenschaftler sicher gern erst einmal auf Devisenrechnung von Vater Staat in der ganzen Welt Quellen gelesen – und dann in vielen Fällen trotzdem keine Bücher geschrieben. Die Prozedur: Zunächst zeigen, was man bei schwieriger Quellenlage kann, und dann erst sozusagen als Belohnung das Gesamtmaterial einsehen dürfen, war zwar hinderlich, bot aber auch einen Vorteil: Bonhoeffers handschriftlichen Nachlaß erst kennen zu lernen, nachdem der gedruckte bereits ausgewertet war, war so etwas wie die Kehrprobe bei einer Rechnung. Wenn das, was man nun fand, nahtlos ins Bild paßte, ließ sich das als Zeichen richtiger Interpretation werten.

Tatsächlich konnte ich insbesondere die meines Wissens bis heute nicht lückenlos zugänglichen Notizzettel Bonhoeffers für seine „Ethik“ oft als noch schlagendere Belege in mein Manuskript einfügen. Als problematischer erwies sich die Datierung der Fragmente, aus denen Bethge die erste Ausgabe der „Ethik“ zusammengestellt hatte. Neben die sachkritischen Überlegungen trat nun bei Einsicht in

[49] Die wichtigsten Dokumente zu den Prozessen gegen Eckert sind jetzt enthalten in: Ärgernis und Zeichen, Hrsg.: F.-M. Balzer, Bonn 1993; vgl. auch Balzer/Schnell, Der Fall Erwin Eckert, Zum Verhältnis von Protestantismus und Faschismus am Ende der Weimarer Republik, Bonn ^{2}1993.

die Originalmanuskripte die Berücksichtigung der materiellen Indizien: Papiersorten, Paginierung der Handschriften und ähnliches.

Aber den wertvollsten Ertrag dieser Reise verdanke ich gerade dieser Umkehrung „normaler" Forschungsmethoden, die der Devisenknappheit der DDR geschuldet war: nämlich daß ich mich in den Gesprächen mit Eberhard Bethge auf Hypothesen stützen konnte, die bereits auf Grund der Auswertung allen gedruckten Materials fixiert waren, ich also wußte, wonach ich fragen mußte.

Von England habe ich bei dieser Reise fast nichts gesehen (und das ging den meisten so viel beneideten „Reisekadern" bei ihren Dienstreisen ähnlich). Übrigens – ich füge diese neckische Erinnerung ein, weil sie charakteristisch ist – litt unter der Devisenknappheit der DDR nicht nur die Forschung, sondern auch die Journalistik. So kam es kurz vor meiner Abreise zu folgendem Dialog mit dem Sekretär für christliche Kreise im Friedensrat: „Wenn Du nach England kommst, schreibst Du uns doch natürlich einen Reisebericht ...". „Unmöglich! Von England werde ich leider gar nichts sehen, nur Bonhoeffer-Akten." „Macht nichts – Du bist dagewesen, und das Material bekommst Du von uns." – So ging's mit mir natürlich nicht, aber ich fürchte, der eine oder andere „Auslandsreisebericht" könnte so entstanden sein.

Tatsächlich konnte ich mir dann aber doch einen Tag leisten, um – neben dem „Baedeker" Brechts „Dreigroschenroman" als Fremdenführer verwendend – einen Blick auf London zu werfen, mir sympathisch in seiner bürgerlichen Solidität. An diesem „Sabbath", den ich mir genehmigt hatte, war ich abends im Osten der Stadt in den Gesprächskreis eines bekannten Sozialpfarrers eingeladen. Das Thema lautete: „Kirche in der DDR", und obwohl es damals diesen schillernden Begriff noch nicht gab, war gemeint: Kirche im Sozialismus. – Ich war neben den Mühen, Bonhoeffers Handschrift zu entziffern, zu keinerlei Zeitungslektüre gekommen. So erfuhr ich bei diesem Treffen zum ersten Mal von [218] einem Ereignis, das die Weltgeschichte berührte: von der Chruschtschow-Rede beim XX. Parteitag der KPdSU – und erklärte es schlicht und einfach zu einer Zeitungsente!

*

Das Land, das ich so wenig kannte, daß mir die jähe Wende ganz unglaublich erschien, sah ich dann im Sommer 1956. Meine Frau und ich wurden von der FDJ eingeladen, in einem „Jugendzug" nach Moskau mitzufahren. Wie wir zu dieser Ehre kamen, weiß ich bis heute nicht. Vielleicht war es ein später versöhnlicher Akt eines Funktionärs im Zentralrat, der uns die Art vergessen lassen sollte, in der unsere FDJ-Freunde uns nach dem 9. Juni 1953 wie eine heiße Kartoffel hatten fallen lassen.

Außer uns war der Zug vor allem mit jungen Leuten aus dem Innenministerium, dem „MdI", besetzt. Fast alle von ihnen sahen ebenfalls die Sowjetunion zum ersten Mal. Natürlich bekamen wir in der guten Woche, die der Aufenthalt dauerte, nur erste und oberflächliche Eindrücke, allerdings wohl etwas realistischer als im Rahmen üblicher Vorzeigetouristik. Dazu gehörte schon die tagelange Anreise per Eisenbahn quer durch Bjelorußland und der Eindruck der fast unerschlossen wirkenden Weite dieses Landes. Dann wohnten wir nicht mitten in Moskau in einem Hotel, sondern am Stadtrand in einem Wohnheim für Studenten aus den Ländern, die man später unter dem Begriff der „Dritten Welt" zusammenfaßte. Wir aßen – ohne Rücksicht auf westeuropäische Mägen – in einer Unteroffizierskantine original russisch.

Unsere Mitreisenden waren, fanden wir, etwas konsterniert, ohne dem recht Ausdruck geben zu können. Das geschah nur sehr indirekt, nachdem wir mit Straßenbahn und U-Bahn – sie war gerade im Kontrast zu den unermeßlichen Holzhäuser-Dörfern am Rande Moskaus wirklich imposant – ins Zentrum gelangt waren, als einer von ihnen bei der Besichtigung einer halbautomatischen Getränkefabrik in den Ruf ausbrach: endlich wirklich in Moskau!

Mir ging es anders. Ich war mit der Erwartung in die SU gefahren, daß beide nicht gelogen hätten: weder die deutschen Landser, die von dem ebenso unendlich weiten wie primitiven Lande berichtet hatten, noch das „Neue Deutschland" mit seinen Hymnen auf die „Großbauten des Kommunismus". Offenbar stimmte für dies Land der anscheinend unbegrenzten Unmöglichkeiten tatsächlich das eine wie das andere. Geradezu optisch sprang das ins Auge beim Anblick der Lomonossow-Universität,

dem riesigen Hochhaus im schönsten Zuckerbäckerstil, mitten hineingesetzt in eine unter der Sonne versengte riesige Grassteppe, auf der – Schafe weideten.

Als wir dann noch die „Landwirtschaftsaussteilung“ besichtigt hatten (eigentlich eine Völkerschau, naiv, aber doch etwas makaber, weil die Menschen in ihren Trachten aus allen Ecken Eurasiens fast wie lebendige Ausstellungsstücke wirkten), brach ich in den Ruf aus: „Endlich fange ich an, dies Land zu begreifen: Lenin [219] wollte eine sozialistische Revolution, und er gewann einen Bauernkrieg.“

Unsere MdI-Mitreisenden schwiegen taktvoll. Bei Exoten wie Theologen mußte man schließlich mit einigem rechnen und sich mit Toleranz wappnen. Sie konnten ja nicht wissen, daß meine Frau und ich umgekehrt nicht minder bei ihrem spontanen Urteil verwundert waren, der „Rote Platz“ und der Kreml seien „wirklich“ Moskau und die Peripherie mit ihren Holzhütten sei es nicht.

Uns beeindruckte anderes mehr als die steingewordenen sozialistischen Errungenschaften wie die Untergrundbahnstationen; zum Beispiel, daß diese bäuerlich wirkenden Massen – die Frauen mit ihren Kopftüchern und viele Männer mit Elementen ihrer heimischen Trachten – noch auf den Rolltreppen der U-Bahn nicht etwa Bildzeitungsähnliches, sondern Bücher lasen und daß man auf öffentlichen Plätzen Schach spielte wie in Italien Boccia. Eine Völkergemeinschaft auf dem Wege zu einer gebildeten Gesamtgesellschaft?

Und daneben unübersehbar: Soweit kulturelles Erbe sichtbar wurde, war es nicht römisch-abendländisch-westeuropäisch, sondern byzantinisch-asiatisch-orientalisch und wirkte auf uns zwar faszinierend, aber auch irgendwie maßlos. Und irgend etwas fehlte. Das Nebeneinander von feudalem (und auch sozialistischem) Prunk und bäuerlicher Einfachheit war zu unvermittelt. Es dauerte einige Zeit, bis ich begriff, was ich da vermißte: die städtische Kultur einer bürgerlichen Geschichte. Hier waren Plätze, Straßen, auch Paläste der Lebensraum, nicht die Häuser und Wohnungen. Typisch dafür erschien es uns, daß die Bilder nicht in den Zimmern, sondern außen an den Häusern hingen, und ich fing an zu begreifen, daß ich dies Land wohl nie verstehen würde, und eigentlich gegen meinen Willen drängte sich mir beim Anblick dieser ganz anderen Welt das harte (und, zumal er dies Gebiet meines Wissens nie gesehen hatte, unverantwortliche) Urteil Karl Barths auf, es sei ein Land, in dem er nicht einmal gemalt leben möchte. – Tatsächlich hat es mich nie wieder nach (nun muß ich sagen:) Rußland gezogen, denn die südlichen Republiken der SU hätte ich gern einmal kennengelernt. Aber diese erste Reise in die UdSSR blieb auch die letzte.

Zwischen Kathedralen und Mausoleum

Natürlich waren wir auch in Moskauer Kirchen – selbstverständlich auch unsere MdI-Mitreisenden. Denn für sie war sogar eine Kirche eine gute Sache, wenn sie zur großen Sowjetunion gehörte. Und als echte Heiden begriffen sie nicht, warum ich (zumal geprägt von niederrheinisch-reformierter Tradition) diese irdische Inszenierung des himmlischen Jerusalem als nahezu blasphemisches Theater empfand. Wenn ich das schreibe, ist mir bewußt, wieviel Vorurteil und Unkenntnis hinter meinem Eindruck stehen. Aber ich habe nie begriffen, warum so viele meiner theologischen Lehrer und Freunde – von Hans Iwand bis zu Heinrich Vogel – gerade in dieser Kirche einen besonderen geistlichen Reichtum fanden und aus dem, mir wie eine Litanei vorkommenden, „Christus ist auferstanden“ eine lebendige Botschaft des Lebendigen heraushörten. Mir erschien diese [220] Kirche als sterbende Kirche, nicht im Sinne der Theologie des Kreuzes (die in ihr ja auch abgelehnt wird) als eine ihrer Sünde sterbende und gerade als solche mit dem Gekreuzigten lebende Kirche, wohl aber im banalen Sinne als eine in ihrer Tradition erstarrte, gegenüber ihrer Umwelt veraltete und in diesem Sinne „absterbende“ Kirche. – Schon damals wußte man fast nur noch wie ein Märchen aus alter Zeit, daß es im revolutionären Rußland einmal die „lebendige Kirche“ gegeben hatte, eine Kirche, die reformatorisch auf dem Wege zur Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft im Byzantinismus gewesen war. Gegen sie waren Herodes und Pilatus Freunde geworden (Luk. 23, 12; Apg. 4, 27 f.), das russisch-orthodoxe Patriarchat und Stalin – so wie wir als Bruderschaft schon damals die Freundschaft von Dibelius und Adenauer kannten und auf dem Wege von der Gründung des Kirchenbundes in der DDR zum 6. März 1978 die Freundschaft von Herodes und Pilatus nie vergessen konnten. Von der „lebendigen Kirche“ in Rußland blieb kaum mehr übrig als schwer zugängliche Erinnerung ...

Skeptisch hörte ich auch die Meinung, die Kommunisten und Antikommunisten teilten: die russische orthodoxe Kirche sei dem Sozialismus aufgeschlossen. Und mein gegenteiliger fast nur instinktiver Eindruck hat ja anscheinend nicht getrogen, wenn man heute sieht, wie schnell in diesem Cäsaropapismus der Zarismus wieder an die Stelle treten kann, wo dem Staat gegenüber die Proskynese geübt wird.

Stalins Leiche

Natürlich waren – wie die MdI-Freunde mit uns in der Kirche – auch wir mit ihnen im (damals gerade noch:) Lenin-Stalin-Mausoleum. Hier zeigten sie die nahezu religiöse Ergriffenheit, die sie bei uns in den Moskauer Kirchen vergeblich erwartet hatten.

Es war auch damals schon oft darauf hingewiesen worden und überraschte uns darum nicht, daß die Mumien Lenins und Stalins unübersehbar der Haltung ostkirchlicher Ikonen angeglichen waren. Und obgleich Stalin damals nicht nur physisch, sondern offiziell auch bereits politisch den Toten zugerechnet wurde, lag über dem Verhalten der in endloser Schlange an den Glassärgen Vorbeidefilierenden etwas von der gleichen rituell-zeremoniellen Transsubjektivität, wie man sie in den orthodoxen Kirchen spürte. Ein Element des Platonischen, dem alles Wirkliche nur das Phainomenon, nur Abbild und Erscheinung, des ihm zugrundeliegenden, des eigentlichen Seins und Wesens ist? Anscheinend waren diese Leichen denen, die ihnen Reverenz erwiesen, tatsächlich „sterbliche Hüllen“, wie drei Jahre zuvor das „Neue Deutschland“ (Zentralorgan dialektischer Materialisten!) anläßlich der Trauerfeier beim Tode Stalins geschrieben hatte.

Mich überraschte beim Anblick dieser Toten etwas, was mich später noch oft verblüfft hat, wenn ich sozialistischen Spitzenpolitikern persönlich begegnete, die ich bis dahin nur von Bildern oder bestenfalls aus dem Fernsehen kannte: Das waren nicht die Klischees, die man erwartete, sondern manchmal sogar Köpfe, zumindest aber Gesichter, in denen man lesen konnte.

[221] Angesichts der Toten im Mausoleum beeindruckte mich der Kopf Stalins zu meiner Überraschung noch mehr als der Lenins. Das war trotz der Ikonenhaltung nicht das entpersonalisierte und retuschierte Führerbild. Das waren Züge eines Menschen in seinem – ich wähle dieses Wort bewußt –: ungeheuren Widerspruch.

In Berliner Theaterkreisen ging damals die Sage, Bert Brecht habe Schwierigkeiten, die Rolle seines „Galilei“ zu besetzen, weil es keine Renaissance-Menschen mehr gäbe, in denen sich Vitalität und Intellektualität die Waage hielten. Daran mußte ich denken, als ich Stalins Leiche sah. Allerdings war ich wohl geneigt, der Seite der Vitalität einen gehörigen Schuß Brutalität zuzusetzen. Viel später habe ich bei Isaak Deutscher gelesen, Stalin habe zweimal an betonter Stelle gesagt, er sei „Asiat“; hätte ich das damals schon gewußt, wäre mir als moderiertem Westeuropäer diese Erklärung wohl bei seinem Anblick besonders glaubhaft gewesen. Aber wie reich ist gerade Asien auch am Gegenteil, an Kontemplation und Milde –, und wieviel Grausamkeit, schlimmer als alle Schreckensbilder wilder Tartaren, hatte nur ein knappes Dutzend Jahre zuvor am Rande der Stadt der „Dichter und Denker“ in Buchenwald gewütet? Kein Grund zu europäischem Hochmut gegenüber anderen Kontinenten!

Das Gesicht Stalins prägte sich mir ein mit dem Ausdruck geballter Energie. Es war nicht der Kopf eines Denkers – das könnte man eher von dem Lenins sagen. Es waren aber auch keine Züge bloßer Schlauheit und List, sondern die Intellektualität hielt der Vitalität, ja Brutalität, die Waage. Es war das Gesicht eines Menschen, der auch geistig Widersprüche aus- und durchgehalten, freilich auch mit rücksichtsloser Härte durchgefochten hat. – Hat man das Marx-Engels-Wort von der Zeit, die Riesen brauchte und Riesen zeugte, im Ohr, durchaus vorstellbar als spätes östliches Pendant zu einem „Renaissance-Menschen“, wenn auch nicht nur im Sinne Galileis.

Bin ich nun endgültig „Stalinist“? „Der Theologe unter den Stalinisten“, schuldig, „eine leidenschaftliche Apologie des Archipels Gulag“ geschrieben zu haben, und „von einer Seligsprechung Stalins nicht weit entfernt“?[50]

[50] Wolfgang Ullmann, Die Zeit, 2.10.1992, S. 3.

Auf Dummheiten läßt sich schwer antworten. Ich meine nur, als einer aus der nun aussterbenden Generation, die den, in uns so fremder orientalischer Tradition, einbalsamierten Stalin noch gesehen hat, sollte ich trotz aller Subjektivität dies kleine „Zeitzeugnis“ nicht unterdrücken oder nachträglich retuschieren. Dabei halte ich wahrlich von Physiognomie nicht genug, um etwa mit ihr historische Urteile zu stützen oder zu erschüttern, abgesehen davon, daß ich von dieser Wissenschaft, wenn sie eine wäre, nichts verstehe. Aber ich denke nicht, daß ich in den toten Stalin etwas „hineingesehen“ habe; denn als mir die ungeheure Widersprüchlichkeit in diesem Gesicht auffiel (wenige Monate nach dem XX. Parteitag der KPdSU), kannte ich kaum einen Bruchteil der Widersprüchlichkeiten in der historischen Rolle Stalins. [222]

„Stalinismus“

Als ich nach 1945 bewußt Kommunisten begegnete, nannten viele von ihnen ihre Sache mit Stolz „Marxismus-Leninismus-Stalinismus“. „Uns hat Stalin erzogen“ – das war nicht die Berufung auf einen Führer, der einem jede Verantwortung abnimmt, sondern auf einen Lehrer, von dem man sich auf den Weg geschichtlichen Verstehens und geschichtlicher Verantwortung gewiesen findet. In diesem Sinne bezeichneten die vier hintereinander gelegten Köpfe von Marx, Engels, Lenin und Stalin sozusagen die marxistische „Dogmenentwicklung“: die Grundentscheidungen, die die kommunistische Bewegung hinter sich hatte.

Marx und Engels standen für die Weiterentwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft und für den internationalistischen Aufbruch gegen die bürgerlich-kapitalistische Ordnung. Internationalistischer proletarischer gegen kleinbürgerlich-nationalen Sozialismus und romantischen Antikapitalismus.

Lenin stand für die Weiterentwicklung der sozialistischen Theorie angesichts der Entwicklung des Kapitalismus zum Imperialismus und für die Entscheidung, sich den revolutionären Schneid nicht mit den Extraprofiten aus der imperialistisch aufgeteilten Welt abkaufen zu lassen, um dann als „Sozialpartner“ der Bourgeoisie zu deren Juniorpartner zu werden, sondern als Partei neuen Typus auch am schwächsten Glied der Kette die Revolution zu wagen. Bolschewismus gegen Sozialdemokratismus.

Stalin stand angesichts der Notwendigkeit des Aufbaus des Sozialismus in nur einem (und zudem höchst rückständigen) Lande für die Entscheidung, auf der einen Seite unter riesigen Opfern eine Grundindustrie aus dem Boden zu stampfen und auf der anderen Seite den revolutionären Prozeß gegen den Rückfall zu schützen, der durch eine schleichende Rekapitalisierung vom Land her drohte. Die Entscheidung fiel gegen Trotzki und Bucharin und enthielt zugleich die schmerzhafte Bewältigung der „konstantinischen Wende“ der Revolution von der Zerschlagung fremder zum Aufbau eigener Staatsmacht. Dafür und für die Wahrung der Klassenherrschaft gegen jeden Angriff von innen und außen wurde der Preis des Verlustes der Balance zwischen innerparteilicher Demokratie und demokratischem Zentralismus gezahlt und die Erschwernis künftiger Entwicklung der sozialistischen Demokratie in Kauf genommen. Auch dafür steht der Name Stalin.

Das Selbstverständnis vieler Kommunisten als „Marxisten-Leninisten-Stalinisten“ war also keine willkürliche Selbstbenennung. Ihr entsprach dann im Kalten Krieg auch der antikommunistische Sprachgebrauch. Was einst Namen wie „antibolschewistische Liga“ bevorzugte, nannte sich nun „antistalinistisch“; damit war natürlich nicht der spezifische Gehalt dieses Begriffs zum Beispiel gegenüber dem Trotzkismus oder Bucharinismus gemeint, sondern generell: Antikommunismus und Antisowjetismus. Dabei war diese Feindbezeichnung einem „divide et impera“ im Kalten Kriege sehr dienlich. Sie ermöglichte die Konzentration des Feindbildes auf die „orthodoxen“, „moskauhörigen“ „Stalinisten“ und die [223] Aufnahme stalinkritischer marxistischer Überläufer in die antisowjetische Front. Wer immer sich auch nur in Kleinigkeiten von der historischen Realisierung sozialistischer Konzeptionen in den sozialistischen Staaten distanzierte, wurde alsbald von der imperialistischen Front vereinnahmt, erhielt oft unerwünschte Lautverstärkung durch die Monopolmedien und wurde hämisch der kommunistischen Seite als Überläufer im Klassenkampf präsentiert – und allzu leichtgläubig und mißtrauisch zugleich ließen Kommunisten sich oft genug auf diese Weise ihre „Kadereinschätzung“ vom Klassenfeind vorgeben.

Machte der Gegner mittels des „Stalinismus-Verdachts“ einerseits aus Kommunisten Dissidenten, so andererseits auch aus Sympathisanten „Stalinisten“.

So engagierten sich viele von uns, die wir nach 1945 als Antinazis mit Kommunisten in Kontakt gekommen waren, eigentlich noch gar nicht für den Sozialismus. Zum Beispiel habe ich selbst das erst 1988 sehr bewußt zum ersten Mal getan, als ich einen Artikel in den Weißenseer Blättern (7/88, S. 10) überschrieb „Warum ich im Ernstfall für den Kommunismus votiere“. Bis dahin hielten wir den Kommunismus lediglich für die stärkste Bastion des Antifaschismus, für ein unverzichtbares Gegengewicht gegen den Imperialismus, darum für einen Garanten des Weltfriedens (eben deshalb plädierte ich, als ich ihn 1988 nicht nur von außen, sondern unter Gorbatschow auch von innen durch Selbstauflösung bedroht sah, ausdrücklich für ihn) und überdies für ein höchst probables Gesellschaftskonzept zur Überwindung der Abhängigkeit der Menschen vom Kapital samt der daraus resultierenden sozialen Ungerechtigkeit. Das reichte, um uns „Stalinisten“ zu nennen. Und ich hielt es damals wie heute für unter meiner Würde, auf diesen Vorwurf, als ob ich ihn für ehrenrührig hielte, mit Dementis zu reagieren, um Beifall und Gnade bei meinen politischen Gegnern zu finden.

„Entstalinisierung“

So wehrte sich auch 1956 mein historisches Wertgefühl gegen die renegatenhafte Abkehr der kommunistischen Weltbewegung von Stalin. Epigonen (und natürlich war Chruschtschow ein Epigone Stalins), die meinen, ihre Väter auf den Abfallhaufen der Geschichte werfen zu müssen, um aus ihrer Kompostierung die Kraft ihres Aufstiegs zu ziehen, sind mir nicht nur unsympathisch, sondern ich erwarte auch von ihnen nicht, daß sie besseres leisten als die, auf die sie treten, um größer zu scheinen. Dies Gefühl hatte ich, als Chruschtschow Stalin als Globus-Strategen[51] vorführte, ebenso wie später, als Honecker Ulbricht im Schlafanzug (Großfoto im ND nach seinem Sturz während seiner Krankheit) präsentierte – im letzteren Fall übrigens ganz übereinstimmend mit Heinrich Vogel, der (nun wirklich kein Ulbricht-Fan) bei dessen Sturz an Bismarcks Sturz erinnerte [224] und meinte, es bekomme Staaten nicht gut, ihre Gründer zu verleugnen.

Ich fand es nur peinlich, wie diejenigen, die Stalin am blindesten vergöttert hatten, ihn nun eiligst verteufelten und seine Standbilder stürzten. Das hündische Wesen – Ausdruck politischer Unreife und Verbildung von Massen und ein schweres Handicap beim Aufbau des Sozialismus – unterwarf sich eilig dem neuen Herrn und verbellte den alten. Am Personenkult änderte sich nichts: Stalin blieb für alles verantwortlich, wie zuvor für alles Gute, so nun für alles Böse. Anders als gemeint, hatte der Volksmund schon recht, wenn er die Umbenennung der Stalin-Allee in „Rue de Blamage“ vorschlug; und es traf wohl die Sache, wenn später anläßlich der Umbenennung von Stalingrad – das doch unwiderruflich unter eben diesem Namen die Wende zum Sieg der Anti-Hitler-Koalition markierte – der Witz kursierte, im Kreml sei ein Telegramm aus dem Jenseits eingetroffen: „Gratuliere dem ruhmreichen ZK der KPdSU(B) zur Umbenennung Stalingrads in Wolgograd. Joseph Wissarionowitsch Wolgow.“

Und die „Repressalien“? Der Begriff wirkt in gewisser Weise sogar verharmlosend. „Repressalien“ wird keine Staatsmacht („sie trägt das Schwert nicht umsonst“ – Röm. 13, 4) völlig vermeiden können. Hier aber ging es um Exzesse, allerdings um revolutionäre Exzesse. Sie waren dem revolutionären Prozeß höchst abträglich und sind nicht zu rechtfertigen. Immerhin jedoch waren sie motiviert als Notwehrüberschreitungen in der Abwehr subversiver und offener imperialistischer und faschistischer Angriffe.

Will man zu einem begründeten und gerechten Urteil kommen, muß man auch berücksichtigen, daß die sozialistische Gesellschaftsordnung zwar der übrigen Welt um eine ganze Epoche voraus war, aber in einem Lande, das nahezu eine Epoche hinter den entwickelten kapitalistischen Ländern zurückgeblieben und in mancherlei Weise „barbarisch“ war: „Die ungeheure Verspätung der bürgerlichen Revolution zwang Rußland zum gewaltigen Sprung darüber hinaus, in die sozialistische Revolution. Die jahrhundertelange, geschichtliche Rückständigkeit Rußlands verlieh ihm eine ungebrochene, barbarische

[51] Chruschtschow behauptete, Stalin habe militärische Operationen statt auf der Landkarte auf dem Globus geplant.

Kraft“, meinte schon August Thalheimer. Dabei ist es kein Specificum der sozialistischen Revolution, daß sie von einer Klasse durchgesetzt werden muß, die bis zur Revolution von der „Kultiviertheit“ der Herrschenden ausgeschlossen blieb. (Bürgerliche Revolutionäre sind nicht „ritterlich“ und „höflich“ und proletarische nicht „salonfähig“.) Ein Specificum der russischen Revolution aber war es, daß sie in einem Lande siegte, in dem weithin byzantinischer Despotismus die bisherige Lebensweise bestimmt hatte.

(Ich konstatiere das im Bewußtsein, daß „Abendländer“, die Kreuzzüge geführt und die Inkas ausgerottet hatten, Bürger, die ihre Gesellschaftsordnung mit der Guillotine durchgesetzt haben, „zivilisierte“ Nordamerikaner, die in unserem Jahrhundert einen Vietnamkrieg führten, und – außer allem Vergleich! – „kultivierte“ Deutsche, die Auschwitz und einen „Kommissarbefehl“ auf dem Gewissen haben, keine Aktivlegitimation besitzen, die Roheit sei es des Bolschewis-[225]mus oder Rußlands anzuklagen. Am allerwenigsten dürfen Christen hier den ersten Stein werfen. Denn sie sind noch weniger als alle anderen ohne Sünde. Sie hatten immer Propheten, die sie warnten, und trotzdem haben viele von ihnen nicht nur all das mitgemacht, sondern es in ihren Kirchen im Namen Gottes sanktioniert. So wurde unter ihnen der Auftrag der Gemeinde verraten; ihre Kirchen wurden zu weltlichen Mächten, stellten sich der Welt gleich und zogen an einem Joch mit den Ungläubigen.)

Aber der Dogmatismus? Wie der Personenkult wurde er nur umgekehrt, nicht überwunden. Übrig blieb das liberale Dogma des Skeptizismus: Prinzipien seien prinzipiell falsch. Die wirkliche Aufgabe wurde nicht einmal gesehen. Es wäre darauf angekommen, den „Dogmatismus“ zu überwinden, indem die Massen selbst dogmatisch zu denken lernten, das heißt befähigt wurden, Dogmen (Lehrsätze und Entscheidungen) zu prüfen, richtige von falschen zu unterscheiden, historisch überholte zu korrigieren und zukunftsweisende zu formulieren. Das aber war unmöglich, weil man ignorierte, inwiefern das, was man nun „Dogmatismus“ nannte, für eine bestimmte historische Periode wenn nicht nötig, so doch unvermeidlich gewesen war, nun aber mit gleicher historischer Notwendigkeit nicht schematisch negiert, sondern dialektisch aufgehoben werden mußte. Um zu lernen, wie man in richtiger Weise mit Erscheinungen von Metaphysik im Marxismus fertig würde, wäre ein Blick auf Marx‘ und Engels‘ Kritik der Religion hilfreich gewesen. Sie begnügten sich nicht mit Invektiven, Negationen oder gar Dekreten, sondern kritisierten sie dialektisch, indem sie zeigten, inwiefern sie, weil historisch notwendig entstanden, auch historisch zu überwinden sei.

In den Weißenseer Blättern wurde das Problem des Dogmatismus schon im ersten Jahr ihres Erscheinens kritisch behandelt.[52] Zwar verhallte das damals ziemlich ungehört, aber ich finde, die Geschichte hat nicht nur Illusionen widerlegt, die wir damals noch hatten, sondern zugleich die Warnung bestätigt, um die es ging, und zitiere darum etwas ausführlich:

„Die Opfer des bürgerlichen Bildungsmonopols mußten sehr schnell einen intellektuellen Nachholbedarf decken ... Dabei rangierte – aufgrund historischer Notwendigkeit und also nicht ohne historisches Recht! – die Aneignung schon gewonnener Erkenntnis anderer vor eigenem Erkennen, Lernen vor Denken, der Wille zur Lösung vor dem Erfragen der Probleme. Die Dialektik selber wurde metaphysisch angeeignet, ein Prozeß des Erkennens wie ein Lehrsatz des Erkannten gelernt. So entstand ... der Widerspruch, daß die Quelle historisch-dialektisch-materialistischen Prozedierens, das Schrifttum der ‚Klassiker‘, zum ‚Schriftkanon‘ ... geworden war, daß die Erkanntes fixierenden, aber problemgeladenen ... Formeln der Partei als ‚Dogmen‘ mißverstanden worden waren und daß die historischen Führer der Arbeiterbewegung, in denen sich deren [226] Reife und Unreife wie die Strahlen in der Linse sammelt und bricht, nicht mehr nüchtern ... in ihrer Größe, Tragik und Schwäche gewürdigt, sondern wie ‚Heilige‘ in einem Personenkult verehrt worden waren ... ‚Kanon‘, ‚Dogma‘ und ‚Lehramt‘ schienen gegeben. ... Das Trugbild einer ‚konstantinischen Wende‘ bei der Realisierung der Idee des Sozialismus durch materielle Gewalt dämmerte auf. Unbesonnenen, die nicht historisch, materialistisch, dialektisch denken konnten, bot sich verführerisch der Stoff zu ‚Religionskritik‘ am wissenschaftlichen Sozialismus. Sie hielten, was in der Kirche illegitim war, in der Partei, die ihnen zur Kirche wurde, für ebenso illegitim und nahmen es zum Anlaß, ... die Partei zu ‚reformieren‘ ...“.

[52] WBl 4/82, S. 43 ff.

Aber – hieß es schon damals 1982 in den Weißenseer Blättern weiter –:

„Es ist leicht, sich Anlaß zur Kritik am realen Sozialismus zu ersparen, indem man sich die Realisierung des Sozialismus erspart ... [Sie] aber kann nur so geschehen, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit, die es zu verändern gilt, zugleich noch ein- und nachwirkt auf die, die sie verändern ... So entstehen unvermeidlich innere Widersprüche, die selbstkritisch analysiert und kollektiv gelöst werden müssen ... Individuelles Räsonieren und intellektuelle Beckmesserei helfen hier nichts ... Hob zum Beispiel der XX. Parteitag der KPdSU die ... Selbstherrlichkeit in Personenkult und Dogmatismus auf ..., so schwankten alsbald einige [hier irrten wir; es waren viele. – H. M.] zu einem Subjektivismus hinüber, der ... zu Selbsterniedrigung neigte ... Ein vermeintlicher Reinigungsprozeß setzte ein, bei dem moralistische ‚Selbstkritiker' ... die Zwiebel des realen Sozialismus solange schälten, bis ... kaum noch etwas von ihr übrig blieb. Und sie verhielten sich dabei in ihrer destruktiven Skepsis um nichts weniger doktrinär als die typischsten ‚Dogmatiker' in ihrer optimistischen Selbstsicherheit ...".

Poststalinistische Krise

Daß schon in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre die Aufstiegsphase im Frühsozialismus in die Abstiegsphase umschlug, so daß hier von einer konterrevolutionären Wende zu sprechen ist, war mir damals trotz aller Kritik am XX. Parteitag der KPdSU nicht deutlich. Man hätte es ahnen können, als bereits zwölf Jahre nach der Krise von 1956 die zweite, 1968, folgte. Aber ich jedenfalls wurde erst stutzig, als – wiederum etwa ein Dutzend Jahre später – Stagnation und Hilflosigkeit der kommunistischen Weltbewegung angesichts der konterrevolutionären Entwicklung in Polen offenkundig wurden. 1956 jedenfalls sprach niemand von einer Krise, und ich wüßte auch nicht, wer das Wesen dieser Krise klar erkannt hätte.

Diese Blindheit ist leicht zu erklären, wenn auch nicht zu entschuldigen. Die Sowjetunion erntete ja, als bereits Chruschtschow regierte, noch die Früchte der vor dem XX. Parteitag bestellten Felder (ähnlich wie später in der DDR Honecker den Ertrag Ulbrichtscher Aussaat). Chruschtschows Satz „Uns bläst der Wind nicht ins Gesicht" war nachvollziehbar. Da klappten zwar die „Wurst-am-Stiel"-[227] und „Offenstall"-Programme nicht, das „Berlin-Ultimatum" (wenn es denn eines war) und die „Kuba-Krise" brachten den USA einen leichten Prestigegewinn, aber dem stand der Sputnik samt „Sputnik-Schock" in den USA, der schnelle Zerfall des alten Kolonialsystems, die Entstehung vieler neuer, zumindest politisch souveräner Staaten und damit eine völlige Veränderung der Mehrheitsverhältnisse in der UNO gegenüber: Hier mußte nicht mehr die Sowjetunion – ständig isolationsbedroht – die Notbremse des „Veto" ziehen, sondern nunmehr die isolationsbedrohte USA.

Vor allem aber gewann in dieser Periode die DDR am 13.8.1961 ihre volle Souveränität und blühte in vielerlei Weise danach (und übrigens in mancherlei Weise auf einem anderen Kurs als dem des XX. Parteitages) bis zum Anfang der siebziger Jahre so deutlich auf (man denke an die „Anerkennungswelle"), daß es nur allzu begreiflich ist, daß hier die viele sozialistische Staaten schon latent bestimmende Krise nicht empfunden wurde.

Heute meine ich, daß die Situation damals kritisch war, weil zwei Aufgaben, die eng miteinander verbunden waren, bei Strafe des Untergangs gelöst werden mußten. Weil sie beide nicht richtig gelöst wurden, geriet der Prozeß der Realisierung des Sozialismus seitdem immer wieder ins Schleudern, stagnierte dann und mündete schließlich in einer Art Selbstmord aus Notwehr in Selbstzerfleischung und Kapitulantentum.

Sehr allgemein gesagt, ging es nach dem zweiten Weltkrieg, wie ich heute meine, um zwei qualitative Fortschritte in der Gestaltung des Sozialismus: 1. Um den Übergang von der Diktatur zugunsten der Klasse zur Diktatur der Klasse selbst – also um die Überwindung dessen, was ich „frühsozialistischen Absolutismus" nenne[53], durch die Entwicklung einer neuen und überlegenen, nämlich der sozialistischen Form von Demokratie. 2. Um die Umstellung vom „Sozialismus in einem Lande" auf den Sozialismus als (allerdings immer noch partielles) Weltsystem – also um die Überwindung dessen,

[53] Vgl. dazu WBl 5/90, S. 62 ff und 4/92, S. 62 ff.

was ich „Autozentrismus“ der Sowjetunion nenne,[54] durch eine neue Form des kommunistischen Internationalismus, der sich zum Beispiel in der Internationalisierung von Ökonomie, Produktion und Austausch aller sozialistischen Staaten hätte bewähren müssen.

Im Rückblick ist es verblüffend, daß ausgerechnet Stalin selbst, fast schon auf dem Sterbebett, die beiden Themen, die über seinen Stil hinausführen mußten, anscheinend noch dunkel geahnt hat. Zumindest ließe sich sein lapidares und änigmatisches Grußwort an den XIX. Parteitag der KPdSU so auslegen: „Höher das Banner demokratischer Freiheit, höher das Banner nationaler Unabhängigkeit!“.

Selbstverständlich war die kritische Situation Mitte der fünfziger Jahre nicht [228] nur durch die Aufgaben der Gegenwart, sondern auch durch die Vergangenheit bestimmt, also auch Produkt der vorangegangenen Periode. Nicht ob diese sogenannte „Stalin-Ära“ kritisch zu sehen ist, ist ja der eigentliche Streitpunkt, sondern wie sie kritisch zu beurteilen ist, das heißt von welcher Position aus (von der sozialistischen oder von der imperialistischen) und nach welchen Normen (nach historisch-dialektischen, nach kleinbürgerlich-neutralistisch-utopischen oder nach antikommunistischen, ja womöglich faschistischen).

Die Probleme, die die Stalin-Ära hinterlassen hatte und die die Gegenwart dringlich stellte, wurden weder erkannt noch gelöst. Natürlich kann man fragen, ob sie unter den gegebenen Verhältnissen und mit den vorhandenen Kräften überhaupt erkannt und gelöst werden konnten. Andererseits hatte die Sowjetunion bisher allgemein für unerfüllbar gehaltene Aufgaben erfüllt – von der Entwicklung der Grundindustrie über die Landwirtschaftsrevolution bis zum Sieg im „vaterländischen Krieg“. Diese – oft zu teuer bezahlten – Erfolge wurden nun eher diskreditiert denn als Grundlage der Weiterentwicklung genutzt. Die Reaktion – vereinigt unter der Parole „Kampf dem Stalinismus“ – wurde unvermeidlich zum Angriff ermutigt und die eigenen Kräfte irritiert, als die KPdSU, statt über Stalin hinaus fortzuschreiten, die „Entstalinisierung“ auf ihre Fahnen schrieb. Das war Wasser auf die Mühlen der Konterrevolution.

Und konkret wurden die von Stalin hinterlassenen Probleme – und dabei ging es ja keineswegs nur um die Revision willkürlicher Fehler, sondern um das Hineinwachsen in eine neue Ära – keineswegs gelöst: Weder wurde die Disproportion im demokratischen Zentralismus zugunsten sozialistischer Demokratie aufgehoben, noch trat im Blick auf die entstehende sozialistische Staatengemeinschaft eine neue Form des Internationalismus an die Stelle eines hegemonialen Kommandostils.

Paradigmatisch zeigte sich das daran, daß die neue Führung der SU das Problem, das mit dem „Titoismus“ sichtbar geworden war, ebenso wenig internationalistisch zu meistern vermochte wie Stalin. Wie den Personenkult und den Dogmatismus kehrte Chruschtschow auch den „Antititoismus“ einfach um und gab die Freundschaft mit dem perspektivreichen revolutionären China auf zugunsten einer (alle, ja zum Teil sehr ernsten Probleme des jugoslawischen Weges ausklammernden) Anbiederung an Tito, mit dem er sich schon bald wieder verzankte. Kein Wunder, daß das ungelöste Problem, was proletarischer Internationalismus für den Umgang mit anderen sozialistischen Staaten und anderen kommunistischen Parteien bedeuten müsse, weiterschwelte; spätere Erscheinungen wie „Maoismus“ und „Eurokommunismus“ waren jedenfalls auch eine Quittung auf internationalistische Defizite der sozialistischen Staatengemeinschaft.

Hier kann ich eine Anmerkung zu unserer Haltung zu „konfessionellen“ Gegensätzen in der sozialistischen Bewegung nicht unterdrücken: „Marschall Tito“ hatte mir – ich hatte das im Kriege selbst erlebt – großen Eindruck gemacht, als er mit einer Partisanenarmee ohne Hinterland uns Okkupanten, niemals endgül-[229]tig geschlagen, bis zum Sieg trotzte. Dieses Respektes wegen war es mir zuwider, wie unter der Devise „Verräter Tito“ alle möglichen und unmöglichen „Titoisten“ aufgespürt wurden. Aber das sagte natürlich noch nichts über den Genossenschaftssozialismus des „Bundes der Kommunisten“ und über ihren „besonderen Weg“, der sich schnell als ein „dritter“ Weg entpuppte, der allzu oft an die Seite von Imperialisten Führte. Übrigens habe ich auch immer Respekt vor Mao Tse Tung gehabt, unter dessen Führung China immerhin – um nur dies zu nennen – erstaunlich schnell

[54] Vgl. dazu WBl 4/92, S. 61, Sp. 1.

von seinen sprichwörtlichen Hungerkatastrophen befreit wurde. Und ich war entsetzt, als mir viel später einmal ein Mitglied der SED von einer China-Reise erzählte und dabei dieselben Schablonen verwandte, deren sich die Springer-Presse gegenüber der DDR bediente. Es war peinlich, wie hier unterbewußt – nach der Psychologie des von oben Getretenen, der nach unten weitertritt – „östliche" Inferioritätskomplexe gegenüber noch „Östlicherem" in „westliche" Überheblichkeit umschlugen – um den Preis aller Solidarität und allen Internationalismus.

Aber nicht nur der Respekt vor Tito und noch mehr vor Mao und auch nicht nur der gebotene Anstand, sich nicht in innere Angelegenheiten von Bewegungen einzumischen, denen man nicht angehört, hinderte mich daran, für oder gegen bestimmte sozialistische Fraktionen Partei zu nehmen.

Uns lag vor allem anderen daran, daß die kommunistische Bewegung eine Kirche kennenlernte, die in der Begegnung mit ihr, ihrem Auftrag getreu, nicht „das Ihre" suchte. Dazu mußten wir Vertrauen wieder herstellen, das viele unserer Väter enttäuscht hatten und die meisten unserer Brüder und Schwestern noch immer enttäuschten. Das erforderte eine gewisse politische Askese. Wo die Kirche bisher überhaupt Kontakt mit der sozialistischen Bewegung gehabt hatte, hatte sie sich meistens im eigenen Interesse oder im Interesse ihrer politischen Freunde für bestimmte Fraktionen engagiert. Christen, denen – redlich oder unredlich – die „soziale Frage" auf den Nägeln brannte, hatten oft Opportunisten und Revisionisten als Portiers genutzt, die ihnen die Tür in die Arbeiterbewegung öffneten. Sogar Heinrich Grüber hatte einmal einen Eklat verursacht, indem er bei einer Synode (unzweifelhaft im Interesse der damals noch ganz „dibelianischen" Kirche) mit einer scharfen Rede gegen die „Remigranten" in eine innerparteiliche Diskrepanz in der SED eingriff. Ganz allgemein neigte man in der Kirche dazu, denjenigen im sozialistischen Lager Schützenhilfe zu geben, die man zu „Tauben" erklärte, weil sie zu Kompromissen mit dem Imperialismus neigten, während man diejenigen, die konsequent revolutionär blieben, „Falken" nannte. In diesem Sinne schlugen sich nicht nur die Kirchen in der DDR, sondern die EKD insgesamt lange Zeit auf die Seite Honeckers, des „milden Zaren", und setzten sich mit allen Mitteln für seinen Staatsbesuch in Bonn ein – bis sie in Gorbatschow einen noch milderen Zaren umjubeln und den bisher Favorisierten fallen lassen konnten.

Wir wollten dem Sozialismus endlich einmal nicht als Parlamentäre des [230] Klassenfeindes, nicht „missionierend" als solche begegnen, die „Land und Wasser" umziehen, daß sie „einen Proselyten" oder Dissidenten machen (Matth. 23, 15). Wir hielten und halten es für die Mission der Kirche Jesu Christi, für und nicht gegen diejenigen zu sein, die von Sadduzäern und Schriftgelehrten als Aussätzige behandelt werden. (...)

Nachbemerkung des Autors

Gleich nach meiner Emeritierung hatte ich begonnen, in lockerer Folge für die WBl diesen Rechenschaftsbericht zu schreiben. Aktuellerer Aufgaben wegen habe ich ihn 1992 unvermittelt abgebrochen – mitten in einem Abschnitt, der nicht einmal in sich abgeschlossen und darum hier ausgelassen, die Auswirkungen des XX. Parteitages im sozialistischen Lager behandelte. (WBl 5/92, S. 59–62) So ist diese „Apologie" vorerst ein Torso geblieben.

Es wäre noch vom Militärseelsorgevertrag der EKD mit der BRD als Kulmination ihres Konfliktes mit der DDR zu sprechen, dann aber ohnehin ein neues Kapitel zu beginnen gewesen:

1958 kam mit dem sogenannten „Kommuniqué". zwischen Regierung und Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR ein Agreement über ein weniger konfrontatives Staat-Kirche-Verhältnis zustande. Im gleichen Jahr fanden sich Theologen der bekennenden Kirche, bruderschaftlich und religiös-sozialistische Kreise auf Initiative von Josef Hromádka mit Repräsentanten osteuropäischer Kirchen zur internationalen Christlichen Friedenskonferenz in Prag zusammen. In der DDR entstanden gleichzeitig vor allem von Karl Kleinschmidt initiiert und von der CDU protegiert der „Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR" und in Analogie zu den Kirchlichen Bruderschaften in der BRD der Weißenseer Arbeitskreis. All das bedeutete einen Gegenschlag gegen den „Dibelianismus" und würde, sofern ich einmal dazu komme, diese „Apologie" zu Ende zu schreiben, an den Anfang des folgenden Kapitels gehören. [231]

Anhang

Betr.: Briefwechsel über den Brief der 28 Unterzeichner an Niemöller vom 25.4.1953

Hanfried Müller hatte den Brief der 28 Unterzeichner an Niemöller mit einem Begleitbrief an westdeutsche Theologen geschickt. Einer dieser Begleitbriefe lautete:[55]

... einliegend übersende ich ihnen die Abschrift eines Briefes an Niemöller, der von einer Reihe evangelischer Studenten in der DDR vor kurzem an Martin Niemöller geschrieben worden ist ... Wir hatten ja schon, als wir hierherkamen, befürchtet, daß sich auf die Dauer in der DDR ein Kirchenkampf mit völlig schiefen Fronten entwickeln könnte, und wir hatten immer den Eindruck, daß Sie ... diese Befürchtung weithin mit uns teilten. Dieser Kirchenkampf scheint nun schneller als erwartet Wirklichkeit zu werden. Und es ist ebenso schrecklich zu sehen, wie die hiesigen Kirchenleitungen ihn begrüßen und forcieren, als ob es für sie nichts besseres gäbe als einen solchen Kampf, wie die Tatsache, daß sich zunächst auf kirchlicher Seite in diesem Kampf eine Einheitsfront gebildet zu haben schien, die von Dulles und „Christ und Welt“ bis zu Niemöller reichte. Das Letztere erschreckte uns am meisten und war der äußere Anlaß für den Brief an Niemöller. Erfreulicherweise sieht es ja so aus, als ob Niemöllers Fischer-Edition nur ein Mißverständnis gewesen wäre. Er war nach unseren Informationen inzwischen bei Grotewohl und den Russen, und die Gespräche sind ja wohl recht verständigungsbereit verlaufen.

Immerhin ist das Besorgniserregende in der hiesigen Situation nach wie vor, daß kaum jemand versteht, daß es ja zuerst und vor allem hier einmal um die Fragestellungen des Darmstädter Bruderratswortes geht. Es scheint uns so, als ob die einzige Möglichkeit, überhaupt erst einmal zu einem echten Verhältnis zwischen wirklicher Kirche und Staat zu kommen, darin liegt, daß die Kirche aufhört, der Ort zu sein, an dem alles überwintert, was die gesellschaftlichen Umwälzungen hier einfach nicht zur Kenntnis nehmen will. Etwas deutlicher möchte man beinahe sagen, daß die Kirche hier endlich aufhören müßte, der Hort der Reaktion schlechthin zu sein. Zwar gibt es – Gott sei Dank – wohl auch Gemeinden, die das nicht sind, aber die Kirche als ganze kann vom Staat her (und leider auch von innen her) gar nicht anders verstanden werden. In Westdeutschland haben wir ja vor jeder Wahl beobachten können, wie fest und treu die Kirche in ihren offiziellen Repräsentanten zur CDU stand – aber es gab doch wenigstens einen deutlich hörbaren Protest gegen dieses Bündnis; das Darmstädter [232] Bruderratswort war wohl der eindringlichste und grundsätzlichste ... Hier ist die Haltung der Kirche in ihrer Gesamtheit und vor allem in ihren offiziellen Vertretern ähnlich – nur dadurch, daß es eine Adenauer-CDU nicht gibt, ist es noch viel schlimmer, denn diese geistige Verbundenheit mit den Kräften und Zielen, von denen in Westdeutschland die CDU lebt, wirkt sich hier so aus, daß vielerlei gerade für den besser Informierten darauf hindeuten muß, die Kirche selbst werde hier zur reaktionären Partei gemacht.

Bis jetzt sind nur die „Jungen Gemeinden“ und die Studentengemeinden angegriffen worden, die – wie wir uns leider überzeugen mußten – noch vieles andere als nur Gemeinde Jesu Christi waren. Es ist uns und uns Gleichgesinnten gelungen – was gar nicht so leicht war –, deutlich zu machen, daß eine kirchliche Arbeit an der Jugend und den Studenten irgendwie getrieben werden muß. Zwar sind nun die Junge Gemeinde und die Studentengemeinde verboten, aber nur als Organisation. Es kommt alles darauf an, in einer neuen Form eine neue Arbeit im Blick auf die Jugend und die Studenten zu beginnen. Unseres Erachtens hängt davon, wie das gelingt, darum sehr viel ab, weil es sich hier wahrscheinlich um einen Präzedenzfall handelt. Es ist auf die Dauer nicht möglich, daß die Kirche hier ihre bürgerliche Klassengebundenheit so beibehält und auch noch so provozierend zur Schau stellt, wie das bisher geschieht. Und wenn es nicht gelingt, die Kirche wirksam von diesem Weg zurückzurufen – und dieser Ruf zur Umkehr kann natürlich nur aus ihr selbst kommen – dann fürchten wir, daß die Kirche in einem solchen Kampf, in den sie eintritt als Repräsentant der restaurativen Kräfte, absolut gar keine Verheißung hat, weder in Ost- noch in Westdeutschland. Wir meinen, daß wir eine gesamtdeutsche kirchliche Entscheidung brauchen, die diesem Bündnis von Restauration und Kirche

[55] Der (um persönliche Bezüge gekürzte) hier dokumentierte Brief ist wahrscheinlich an Ernst Wolf abgegangen. Ähnlich lautende Briefe erhielten die von Niemöller in seinem Brief vom 25.5.1953 Genannten.

einen Riegel vorlegt – und wenn es darüber zum Bruch kommt. Auf dem Spiel steht nicht mehr und nicht weniger als die Frage, ob wir den Weg gehen, den die russische Kirche weitgehend auf Grund ihres Bündnisses mit dem Zarismus hat gehen müssen, oder ob es uns gelingt, die Kirche vorher zur Umkehr zu bewegen ...

(Die) Entscheidung wird unter anderem daran fallen, ob es uns hier gelingt, eine neue, kirchlich und politisch saubere Studenten- und Jugendarbeit aufzubauen. Das können wir hier nach menschlichem Ermessen kaum allein.

Wenn ich es ganz eindeutig sagen soll: Es ist richtig, daß Niemöller und viele andere in Westdeutschland ... gegen das Bündnis Bourgeoisie-Kirche protestieren und fordern, daß der Klassenkampf in Westdeutschland nicht zum Kampf einer „christlichen" Partei gegen eine „gottlose" Front erklärt wird. Hier aber ist dieselbe Situation! Wir führen hier den gleichen Kampf! (Und viele andere auch, nur leider mit einer sehr viel weniger orthodoxen und jedenfalls auch sehr mißverständlichen, mir persönlich unsympathischen Theologie!) Aber leider hat sich der Teil der alten Bekennenden Kirche, der in Westdeutschland diesen guten Kampf aufgenommen hat, noch niemals eindeutig zu dem *hier* zu führenden Kampf bekannt. Ich weiß wohl, sehr verehrter Herr Professor, welche Schwie-[233]rigkeiten das bedeutet, selbst wenn man voraussetzt, daß wirklich alle, die den Kampf in Westdeutschland führen, dessen Notwendigkeit auch hier erkennen. Ich kenne ja die westdeutsche Situation noch besser als die hiesige und glaube, die Probleme voll ermessen zu können, die sich aus der Forderung, von einer inneren Anerkennung zu einem äußeren Bekenntnis zu schreiten, ergeben. Ich weiß auch, daß viele, die jetzt in Westdeutschland noch mitgehen, dann nicht mehr mitgehen werden und daß sich die Tragödie des Zerfalls der Bekennenden Kirche in Dahlemiten und andere hieran wiederholen wird. – Aber andererseits wäre es überaus befreiend, wenn einmal von berufener Seite laut ausgesprochen würde, daß so, wie die Kirche in Westdeutschland andere Aufgaben hat als die, Adenauers Abendland nach außen zu verteidigen, sie so auch im Osten andere Aufgaben hat, als dieses Abendland nach innen zu verteidigen. Es muß einmal gesagt werden, daß es viele Werte gibt, die hier verlorengehen (und die vielen Christen lieb sind, weil diese Christen und diese Werte bürgerlich sind), daß aber diese Werte keine „unaufgebbaren christlichen Werte" sind. Es muß endlich mal gesagt werden, daß Christen die Freiheit haben, am Aufbau der DDR freudig teilzunehmen. Es muß endlich mal jemand den Mut haben, als Christ zur proletarischen Revolution so zu sprechen wie zum Beispiel Schleiermacher zur bürgerlichen.

Sehr verehrter Herr Professor, was wir hier schreiben, ist in etwa ein Hilfeschrei – und wir meinen Grund dazu zu haben, denn es gibt hier unter den Christen nunmehr vor allem nur noch Feiglinge und Konjunkturritter einerseits; die schwören allem ab und sind von nichts überzeugt – und Kirchenkämpfer; die bekennen alles und sind immer contra! Und Weithin liegt das daran, daß von kirchlicher Seite hier der Anschein erweckt wird, als bestehe wirklich jene theologisch unmotivierbare Einheitsfront, die von Niemöller bis zu John Foster Dulles reicht, als bestehe sie jedenfalls hier und differenziere sich nur im Westen. – Und das kann nicht so bleiben ...

Ihr (gez.) Hanfried Müller

Erste Antwort von Niemöller auf den Brief der 28 Unterzeichner vom 25.5.1953

Sehr geehrter Herr Müller!

Bei meiner Rückkehr von einem kurzen Urlaub fand ich hier Ihren Brief vom 11. Mai 1953 [Begleitschreiben] vor sowie ein Schreiben vom 25. April 1953, das außer von Ihnen noch von 26 Kandidaten und Studenten unterzeichnet ist.

Sie erheben in diesem Schreiben vom 25. April 1953 Vorwürfe, die ich in aller Klarheit und Schärfe und Ruhe zurückweisen muß. Sie behaupten, daß ich faktisch das unterstütze, was ich bekämpfe, nämlich „den unbedenklichen Mißbrauch des Namens Jesu Christi für überaus bedenkliche Ziele". –

[234] Ich weiß und kann dafür geradestehen, daß mein Freund Pastor Hamel niemals den Namen Jesu Christi für politische Ziele mißbraucht hat oder mißbrauchen würde. Ich weiß aber zugleich, und zwar aus dem Mund der maßgeblichen und verantwortlichen Männer, daß Sie derartige Vorwürfe gegen

den Pfarrer Hamel erheben. Ich kann nicht anders, als auf Grund dieser einen Tatsache meine Schlüsse zu ziehen auf das übrige Verhalten gegenüber der Jungen Gemeinde wie gegenüber der Studentengemeinde, die mir beide sehr wohl bekannt sind. Natürlich gibt es auch in der Jungen Gemeinde wie in der Studentengemeinde hier und da Leute, für die ihr Glaube nichts anderes ist als ein Hilfsmittel für ihr irdisches politisches Wollen. Solche Leute gibt es aber in der FDJ und in der SED in Massen.

In der Versuchung stehen wir alle und stehen wir jeden Augenblick; und darum ist es uns gesagt, daß wer da glaubet zu stehen, der sehe wohl zu, daß er nicht falle.

Im übrigen habe ich es oft genug zum Ausdruck gebracht, daß die Kirche vor ihren weltlichen Feinden keine Angst zu haben braucht, weil sie nur durch Selbstmord, d. h. durch Glaubenslosigkeit und durch Untreue enden kann.

Ich kann Sie und die Mitunterzeichner Ihres Schreibens an mich nur bitten, ernsthaft zu fragen und zu prüfen, ob Sie für die Anschuldigungen, die Sie ganz allgemein erheben, den einzelnen Leuten gegenüber, die heute gequält und verfolgt werden, Beweise in der Hand haben. Andererseits sollten Sie aller Propaganda gegenüber genauso mißtrauisch sein, wie wir hier im Westen der westlichen Propaganda gegenüber mißtrauisch sind. Denn die Welt in Ost und West will natürlich die Gemeinde Jesu Christi ihren Zwecken und Zielen dienstbar machen. Wir haben uns nach beiden Seiten hin ganz gründlich zu hüten. Der Teufel sitzt nicht auf der einen oder auf der anderen Seite, sondern er sitzt auf beiden Seiten und mitten unter uns. Ich bin fest überzeugt, daß Ihr Brief, wenn Sie ihn an D. Ernst Wolf, D. Hans Iwand, an die Pfarrer Diem, Schempp, Traub und Werner Koch schicken, dort in genau dem gleichen Geiste aufgenommen und erwidert werden wird wie durch mich.

Mit verbindlichen Grüßen Ihr gez. N. Niemöller

Antwort von Hanfried Müller an Martin Niemöller vom 13. Juni 1953[56]

Sehr verehrter Herr Kirchenpräsident!

Um in meiner Antwort nicht von bloßen Vermutungen ausgehen zu müssen, hatte ich noch die Entwicklung der letzten Tage abgewartet [9. Juni ZK-, 11. Juni Regierungsbeschluß betr. „neuer Kurs"], möchte nun aber nicht länger zögern, Ihnen für die Erwiderung auf das Ihnen übersandte Schreiben von evangelischen [235] Studierenden in der DDR, zugleich im Namen der Unterzeichner, verbindlichst zu danken. Ich konnte bisher leider aus technischen Gründen Ihre Antwort noch nicht allen Unterzeichnern zugänglich machen und bitte Sie darum, die folgenden Zeilen als nur in meinem Namen geschrieben verstehen zu wollen, wenn ich auch glaube, im Wesentlichen in völliger Übereinstimmung mit allen Unterzeichnern zu schreiben.

Zuerst möchte ich unserem Bedauern Ausdruck geben, daß Sie, sehr verehrter Herr Kirchenpräsident, anscheinend veranlaßt durch eine unabgegrenzte Formulierung in unserem Brief, uns dahingehend mißverstanden haben, als sei es unsere Absicht gewesen, Vorwürfe zu erheben. Das aber lag uns völlig fern – unser Brief war allein Ausdruck unserer Besorgnisse im Blick auf die evangelische Kirche in der DDR.

Nun ist ja erfreulicherweise in den letzten Tagen zwischen der Regierung der DDR und der Kirchenleitung eine Übereinkunft erzielt worden, die jedenfalls äußerlich eine ruhigere Situation herstellt und es damit erleichtert, über die immerhin noch offenen Fragen, um die es uns im Wesentlichen in unserem Brief an Sie ging, zu sprechen. Ich persönlich meine zwar, für die Christenheit in der DDR sei es – jedenfalls auf weitere Sicht – wohl segensreicher gewesen, wenn sie den Weg zur Verständigung durch eine die Situation befreiende Buße gegangen wäre, als daß nun die Regierung der DDR mit einer imponierenden Offenheit ihre Fehler eingestand und den Weg zum Gespräch frei machte. Denn so sehr ich mir darüber klar war, wie ungeheuer schwer es für die Kirche sein mußte, gerade in dem Stadium des Angriffs gegen eine Reihe ihrer Einrichtungen die Freiheit zur Buße zu finden, so sehr

[56] Der Brief wurde *nach* der Kurskorrektur vom ZK der SED am 9. und der Regierung der DDR am 11. und vor der Rebellion vom 17. Juni 1953 geschrieben.

fürchte ich nun, die vorerst anscheinend doch nur auf politischer und kirchenpolitischer Basis erreichte Verständigung könnte für die Kirche zu neuer Versuchung werden: sie könnte den heilsamen Schrecken der letzten Wochen nun vergessen und nicht ernstnehmen als eine Mahnung, nach Wegen zu suchen, die die Kirche auch innerlich frei machen, gelöst von bürgerlichen Bindungen Kirche des Evangeliums zu sein in einem Staat, der auf dem Wege zum Sozialismus ist. So verstanden meine ich, daß die Intention unseres Briefes durch die neuere Entwicklung umso weniger überholt ist, als schon in unserem Brief die Fragen der Jungen Gemeinde, der Studentengemeinde, der Pfarrerverhaftungen und Ihre Stellungnahme dazu zwar in gewisser Weise Anlaß für uns waren, uns in besonders schwieriger Lage der Kirche an Sie zu wenden, nicht aber der Grund unseres Schreibens. Das Problem, um das es uns ging, lag tiefer, nämlich in den Voraussetzungen, auf Grund deren es überhaupt zu der gespannten Lage der letzten Wochen kommen konnte und – wie ich noch jetzt meine – über kurz oder lang kommen mußte. Und diese Voraussetzungen sind durch die neuerliche Entwicklung, soweit ich sehe, kaum tangiert. Darum meine ich, daß der Kirche eine gewisse Zeit zur Besinnung geschenkt worden ist; und davon, ob sie diese Zeit nutzt zu einer inneren Befreiung von mancherlei gottlosen Bindungen dieser Welt, scheint mir sehr viel abzuhängen für die Kirchengeschichte der kommenden Zeit.

[236] Ich meine, daß auch nach der jetzt erzielten Verständigung und den damit gegebenen neuen Möglichkeiten erst recht die Frage an die Kirche bestehen bleibt, ob sie gegenüber ihrer eigenen weltlichen Tradition die Freiheit findet, in ihrer ganzen Existenz (so wie in vielerlei Beziehung schon bisher in Westdeutschland) nun auch in Ostdeutschland zu bezeugen, daß sie nicht Kirche für die herrschende Klasse oder Kirche für bestimmte „christliche Fronten“, sondern nach der Freiheit der Gnade Gottes Kirche für alle Menschen ist. So steht die Kirche auch jetzt noch – und jetzt, da die Möglichkeit, in dieser Frage zugleich einen fragwürdigen politischen und kirchenpolitischen Druck auszuüben, geringer geworden zu sein scheint, erst recht – vor der Frage, ob sie sich an die Worte halten will, mit denen Bischof Dibelius den seiner Meinung nach ausbrechenden „Kirchenkampf‘ in der DDR im Sinne einer Kampfansage aufnahm: „Unversöhnlichkeit des Klassenkampfes, das ist die Lehre von Karl Marx. Die Kirche ist ein Teil der gegnerischen Klasse – also muß sie unversöhnlich bekämpft werden. Auf diese Begründung haben wir seit langem gewartet. Wir sind froh (sic!), daß sie endlich gekommen ist...“ Und: „Es geht darum, daß die christliche Kirche – und zwar ohne Unterschied der Konfessionen (sic!) – ... durch ihre ganze Existenz dem materialistischen Dogma entgegen ist.“ (Berliner Sonntagsblatt „Die Kirche“ Nr. 2, S. 4) Ob sie nicht vielmehr den diametral entgegengesetzten Weg gehen müßte, um ihrer Schuld Rechnung zu tragen, die u. a. darin besteht, daß man ja in ihr nicht ohne Grund den Feind des Proletariats, den treuen Bundesgenossen aller gesellschaftlich restaurativen, sich christlich nennenden Kräfte erblickt? Ob sie nicht den Weg gehen müßte, den sie im Darmstädter Bruderratswort erkannte und der bisher hier nicht vom Wort zur Tat führte? „Wir sind in die Irre gegangen“, so hieß es dort, „als wir meinten, eine Front ... der Gerechten gegen die Ungerechten im politischen Leben und mit politischen Mitteln bilden zu müssen. Damit haben wir das freie Angebot der Gnade Gottes an alle durch eine politische, soziale und weltanschauliche Frontenbildung verfälscht ...“ Und weiter: „... Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front‘ aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen.“

Um nicht mehr als um das Zeugnis im Sinne des Darmstädter Bruderratswortes, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis der Christen, ging es uns in unserem Brief an Sie. Darum geht es uns auch heute. Wir hielten es nicht für geboten, mit den Maßnahmen der Regierung ins Gericht zu gehen, solange wir sahen, daß diese Maßnahmen, mögen sie im Einzelnen gerecht oder nicht gewesen sein, objektiv provoziert waren von einer unbedingt in breitesten Kreisen absolut unbußfertigen Kirche! Einer Kirche, von der der Außenstehende – und oft auch der in ihr Stehende – nun wirklich oft zweifeln mußte, ob sie im Evangelium oder in den Kirchensteuern, im Glauben oder in einer tradierten christlichen Weltanschauung ihre Existenz suchte und fand. Wir meinten damals, zu einer Verständigung müsse es durch eine Umkehr der Kirche kommen. Nun ist es zur Verständigung gekommen durch eine Umkehr des Staates.

[237] Ich glaube, aus Ihrem Brief, sehr verehrter Herr Kirchenpräsident, entnehmen zu dürfen, daß Sie – unter der Voraussetzung, daß unsere Schilderung der hiesigen Verhältnisse zuträfe – unser Anliegen verstehen würden. Denn auch uns geht es ja eben darum, daß die Kirche keine Angst vor ihren weltlichen Feinden zu haben braucht, weil sie nur durch den in Ihrem Sinne verstandenen Selbstmord, aus Unglauben enden kann. Tatsächlich scheinen Sie aber unserer Schilderung der hiesigen Verhältnisse keineswegs beizupflichten.

Sie sprechen uns zunächst auf die hier in der DDR verhafteten Pfarrer und insbesondere auf Herrn Pastor Hamel an und fragen uns, ob wir gegen sie Beweise in der Hand haben. Ich möchte dazu zuerst feststellen, daß wir uns in unserem Brief insbesondere darum nicht von uns aus auf die Verhaftungen bezogen haben – obwohl einige der Unterzeichner darauf drängten –, weil wir meinten, das Problem dieser Verhaftungen brauche nicht angeschnitten zu werden, um die Frage darzustellen, um die es uns im wesentlichen ging. Wir kennen natürlich nicht das gegen diese Pfarrer gesammelte staatsanwaltliche Material und sind über die Fälle selbst im allgemeinen nicht besser informiert, als das ein verantwortungsbewußter Staatsbürger bei aufmerksamster Verfolgung bestimmter Tatbestände in der Presse sein kann. Wir hätten darum in unserem Brief an Sie den sicheren Boden der Behauptung von nur solchen Tatsachen, die wir Tag für Tag sehen, verlassen zugunsten des unsicheren Bodens des Abwägens eines individuell sehr verschiedenen Für und Wider, wenn wir uns auf diese Frage gestützt hätten. Dazu kommt, daß gerade von unserer Sicht der Dinge her die Frage dieser Verhaftungen keine prinzipielle Frage war. Denn auch wenn etwa ich selbst, der ich mich für einen loyalen Staatsbürger der DDR halte, morgen verhaftet würde, weil man mir eine staatsfeindliche Tätigkeit vorwürfe, dann würde zwar die Frage sinnvoll sein, ob ich mich wirklich strafbar gemacht habe oder nicht (auf die das entsprechende Gerichtsverfahren antworten müßte), aber in bezug auf die Kirche ließe sich daraus nur eventuell soviel erschließen, daß man entweder sagt: Die Kirche ist in ihrer Gesamtheit so reaktionär, daß es verständlich ist, daß man ihr gegenüber nun besonders mißtrauisch ist (und unabhängig davon, ob ich schuldig bin oder nicht, müßte man sich nun also fragen, was man tun kann, um dieses berechtigte Mißtrauen abzubauen) – oder man könnte sagen: Der atheistische Staat greift also auch die Kirche an; er verhaftet die Christen, nur weil sie Christen sind. In beiden Fällen wäre nicht auf Grund der Verhaftung das Urteil über die kirchliche Lage, sondern auf Grund der Beurteilung der kirchlichen Lage das Urteil über die Verhaftung gefällt worden.

Was nun speziell den Fall Pastor Hamels betrifft, so schienen mir, wie ich persönlich ihn in politischer und kirchenpolitischer Hinsicht kennengelernt habe, die gegen ihn erhobenen Vorwürfe keineswegs unwahrscheinlich; ich bin gern bereit, Ihnen, sehr verehrter Herr Kirchenpräsident, falls Sie Wert darauf legen, meine Ansicht konkret zu begründen.

Neben der Mahnung an die verhafteten Pfarrer wiesen Sie uns darauf hin, daß [238] es Leute, für die ihr Glaube nur Hilfsmittel für ihr irdisches politisches Wollen ist, in der SED und FDJ in Massen gäbe. Ich bestreite keineswegs, daß es sie gibt. Ich selbst bin kein religiöser Sozialist, und es liegt mir auch fern, den religiösen Sozialismus zu verteidigen. Aber ich kann nicht umhin, auch diesen religiösen Sozialisten gegenüber zunächst einmal die Tatsache zu sehen, daß die Kirche ihnen eigentlich nie geholfen hat, ehe sie sie verdammte. Gewiß versprechen sich diese Menschen heute teilweise von kirchenpolitischen Manipulationen und höchst fragwürdiger Propaganda mehr als von einer durch Gottes Wort allein gewirkten Umkehr der Kirche. Aber sie tun das doch v. a. darum, weil die Kirche sich noch heute weithin um die Konsequenzen ihres einzigen Wortes herumdrückt, das ihr hier helfen könnte: um das Darmstädter Schuldbekenntnis.

Gerade Sie, sehr verehrter Herr Kirchenpräsident, haben uns nach 1945 gelehrt, daß es ein sehr schwerer Weg für die Kirche ist, nachdem sie weithin das Evangelium verraten und im politischen Leben geschwiegen hat, wo sie aus Liebe und Gerechtigkeit hätten reden müssen, denen gegenüber wieder glaubwürdig zu werden, an denen sie schuldig geworden ist. Diesen schweren Weg muß die Kirche nun auch in der DDR gehen, und sie hat daran zu denken, daß sie dem Proletariat und zum Teil auch den religiösen Sozialisten gegenüber in eben der Weise unglaubwürdig geworden ist, wie sie es 1945 gegenüber den Besatzungsmächten war. Die neue Glaubwürdigkeit kann ihr aber nur geschenkt werden aus dem Evangelium heraus – und darum kann nur die konsequente Hinwendung zum

Evangelium, die konsequente Abwendung von allen irdischen kirchlichen Rechten und Wünschen, nur ein Weg der Demut ohne Anspruch auf „kirchliche Belange“ und ohne Klage über „schwindenden Einfluß“ der Weg sein, der ein Weg des Glaubens und nicht des Unglaubens ist und auf dem sie darum in aller Unansehnlichkeit glaubwürdige Zeugin Jesu Christi bleiben wird.

Wir meinen, daß die Kirche in der DDR diesen Weg noch nicht beschritten hat. Das schilderten wir Ihnen in unserem Brief. Ich habe zwar den Eindruck, daß Sie die innere Lage der Kirche hier anders einschätzen und nur darum nicht mit uns übereinzustimmen scheinen. Nun können wir natürlich nicht beweisen, daß unsere Einschätzung, die ja das Produkt unmittelbarer individueller Anschauung ist, richtig ist. Aber wir bitten Sie doch zu bedenken, daß alle Äußerungen von Herrn Bischof Dibelius während der letzten Wochen, die nun wirklich nicht ein Ruf zur Buße, sondern zur Selbstbehauptung waren, nirgends in der Kirche in der DDR auf Widerspruch gestoßen sind, sondern statt dessen eine wahrhaft begeisterte Zustimmung gefunden haben. – Das vor allem gibt uns zu denken, denn Bischof Dibelius ist ja nicht irgendwer, sondern er wird von außen und auch in der Kirche in der DDR selbst angesehen als *der* Repräsentant der evangelischen Christenheit.

Ich bitte Sie, sehr verehrter Herr Kirchenpräsident, vielmals um Entschuldigung, daß ich noch einmal mit einem so langen Brief Ihre Zeit über Gebühr in Anspruch genommen habe und bin mit aufrichtiger Verehrung Ihr gez. Hanfried Müller [239]

2. Antwort von Martin Niemöller an Hanfried Müller vom 4. September 1953

Sehr geehrter Herr Müller!

Ihr Schreiben vom 13. Juni 1953 habe ich erhalten; allerdings ist es mir erst jetzt vorgelegt worden, weil ich in der Zwischenzeit viel auswärts gewesen bin und weil es offenbar Schwierigkeiten gemacht hat, in meinem Büro nach dem Fortgang von General A. D. Beyer die Vorgänge zu finden.

Zu Ihrem neuen Schreiben kann ich nur meinem Erstaunen darüber Ausdruck geben, daß Sie behaupten, es habe Ihnen völlig ferngelegen, Vorwürfe zu erheben. Sie schreiben aber in Ihrem Brief vom 25. April 1953 ausdrücklich: „Und nun unterstützten Sie faktisch, was Sie bekämpfen: den unbedenklichen Mißbrauch des Namens Jesu Christi für überaus bedenkliche politische Ziele.“

Materiell begründet haben Sie diesen Vorwurf mit meiner Herausgabe des Schriftchens von Martin Fischer, zu dem ich ein Vorwort geschrieben habe. Weisen Sie mir aus diesem meinem Vorwort und aus dem Inhalt dieses Büchleins nach, daß es sich hier um bedenkliche politische Ziele handelt. Dann können wir weiter miteinander verhandeln. Ich habe das Büchlein herausgegeben, weil mich die Liebe Christi dazu drängte, für unschuldig verhaftete Brüder wieder einmal einzutreten. Ich wüßte nicht, daß in dem Schriftchen von Martin Fischer irgendetwas steht, was der Leser und der Kirche einen Kampf gegen eine etwa notwendige soziale oder auch sozialistische Revolution suggerierte oder was die Haltung von Bischof Dibelius, die Sie kritisieren, in irgendeiner Weise rechtfertigte.

Die Schrift enthält Anklagen. Und es wäre zu beweisen, daß diese Anklagen unberechtigt sind. Die Schrift erhebt diese Anklagen, weil es sich hier um den Mißbrauch irdischer Gewalt gegen Menschenkinder im Dienste einer widergöttlichen Ideologie, die den Menschen zum Mittel degradiert, handelt.

Diese Dinge mußten einmal ausgesprochen werden, wenn unsere Buße überhaupt echt sein soll. Wenn Menschen gequält werden, dann ist es nicht Aufgabe der Kirche zu sagen: wir klagen uns selber an, daß es so weit gekommen ist, sondern dann ist es Aufgabe der Gemeinde Jesu Christi, für diese gequälten Menschen betend und, soweit sie kann, redend und handelnd einzutreten. Sie dürfen mir glauben, daß ich das nicht im Bewußtsein irgendeiner Selbstgerechtigkeit tue, sondern im Wissen darum, daß Gott mich nach den Brüdern fragen wird und daß er mich zugleich fragen wird, ob ich die Gefangenen besucht habe. Wenn irgendjemand diese Schrift mißbraucht für andere Zwecke, dann ist das seine Sache, und er wird dafür geradezustehen haben. Ich habe diese Schrift weder herausgegeben noch mit einem Vorwort versehen, um solcher Selbstrechtfertigung in irgendeiner Weise Vorschub zu leisten.

Mit freundlichen Grüßen bin ich Ihr gez. D. Niemöller [240]

Nachbemerkung 1991

Niemöllers Antworten enttäuschten uns. Aus alten Notizen entnehme ich, daß ich erwogen hatte, Niemöllers Forderung nach „Beweisen“ nachzukommen. Das wäre möglich gewesen, hätte aber denunziatorisch wirken können. So habe ich seinen letzten Brief wohl nicht mehr beantwortet. Heute sind solche Beweise überflüssig, denn die Spatzen pfeifen es von den Dächern, daß „die Kirche“ den „Unrechtsstaat DDR“ bekämpft und seine Gesetze mißachtet hat. ...

[241]

Hanfried Müller

Von der Verantwortung der Christen in der DDR

Als ich mir überlegte, was ich Ihnen zu diesem Thema sagen sollte, fiel mein Blick auf ein riesiges Plakat, das gerade vor unserem Hause angeklebt wurde. Es zeigte Würdenträger fast aller Religionsgemeinschaften, die hierzulande vorkommen, in ihrer Amtstracht, klein gedruckt darunter sogar ihre Namen samt dem einer angeblich evangelischen Pastorin, und dazu in großen Lettern der Text:

„Berlin? – Wir glauben dran!“ Ein christliches Glaubensbekenntnis – zu Berlin? Müßte das nicht mehr als makaber klingen für jeden, der seinen Glauben an Jesus Christus ernst nimmt?

Was wäre wohl geschehen, wenn zu DDR-Zeiten die Nationale Front, auch nur *ohne* eine Talarträgerin in Anspruch zu nehmen, plakatiert hätte: Unsere Hauptstadt: „Berlin – wir *glauben* dran!“ Die Kirche, die diese Lästerung aus dem Munde ihrer eigenen Pastorin nicht einmal bemerkt, hätte wohl aufgeschrien ob solcher Blasphemie der Gottlosen. Wie kommt es, daß jetzt keiner protestiert? Mir fällt der Satz eines westberliner Superintendenten ein, den ich 1990 hörte Er sagte vom *Kapitalismus*, was *Paulus* nach der Apostelgeschichte (17, 28) von *Gott* gesagt haben soll: „In ihm leben, weben und sind wir“.

Das Werbeplakat für die „Hauptstadt Berlin“ zeigt, gerade indem es so unbeachtet bleibt (es ist ja „nur Reklame“), daß diese Gotteslästerung eine Wirklichkeit beschreibt, die als selbstverständlich empfunden wird. Eine solche Selbstverständlichkeit gab es in der sogenannten „Kirche im Sozialismus“ – ich spreche das Wort in Anführungszeichen, weil ich es seiner vorsätzlichen Vieldeutigkeit wegen nie leiden konnte – unter Christen der DDR *nicht*! Nicht nur auf der kirchlichen Linken, sondern auch auf der kirchlichen Rechten wurde über die Verantwortung von Christen in der sozialistischen Gesellschaft – für sie, neben ihr, in ihr oder auch (elementarer als zumeist eingestanden) *gegen* sie – mehr geredet und wohl auch nachgedacht als unter den Christen in der BRD über ihre Verantwortung in der „Marktwirtschaft“. Sie war vielen anscheinend in einem Maße selbstverständlich wie niemandem in der DDR der Sozialismus.

*

Das Thema „Verantwortung der Christen in der DDR“ ist viel zu umfassend für einen Abend. Eigentlich bedürfte es einer ausführlicheren *dogmatischen* Besinnung und dann unter den so begründeten Maßstäben der Beurteilung der vierzigjährigen *Geschichte* der Kirche in der DDR. Dazu reicht die Zeit nicht; ich soll hier ja nur ein Gespräch eröffnen. Darum stelle ich lediglich einige grundsätzliche Überlegungen zur Ausgangsposition an den Anfang und greife dann fast willkürlich fünf Punkte heraus, die für dieses Stück Kirchengeschichte bestimmend waren.

[242] Schon an der Frage, *wem* denn Christen *wofür* verantwortlich sind, scheiden sich die Geister. Ganz klar, Christen sind *nur Jesus Christus*, ihrem Herrn, verantwortlich. Aber oft melden sich da noch Zwischeninstanzen, zum Beispiel die Kirche oder auch – für viele in der DDR kirchenpolitisch nicht belanglos – die CDU. (Ich habe übrigens nie einer Partei angehört, und schon einmal gar nicht einer christlichen.) Und verantwortlich sind Christen ihrem Herrn allein für ihr Evangeliumszeugnis. Das aber geben sie nicht nur mit dem, was sie sagen, sondern auch mit dem, was sie sind und tun: und also mit ihrer ganzen, auch gesellschaftlichen, Existenz. Im Rückgriff auf Luthers Satz vom Glauben als dem Täter und der Liebe als der Tat (und mit Dietrich Bonhoeffers Mahnung im Ohr, es gelte die Bibel nichtreligiös zu interpretieren) haben wir das in den Kirchlichen Bruderschaften in der DDR auf die Formel gebracht: „Die politische Existenz der Christen ist die nichtreligiöse Interpretation ihrer theologischen Existenz“. Wir meinten keineswegs, daß das nur in der DDR oder nur in sozialistischen Staaten gelte. Von einer kirchlichen oder theologischen „DDR-Spezifik“ hielten wir im Gegensatz zu anderen ohnehin nichts. Christen haben mit ihrer Verkündigung wie mit ihrem Verhalten überall und immer denselben zu bezeugen: ihren gekreuzigten und auferstandenen, darum lebendigen und gegenwärtigen Herrn. Demgegenüber ist es zweitrangig, daß sie sich untereinander ebenso erheblich unterscheiden wie die Menschen, denen gegenüber, und die Situationen, in denen sie *ihn* bezeugen. Darum waren die wirklich bewegenden Fragen der Kirche in der DDR nie DDR-spezifisch in dem Sinne, daß sie nicht ebenso in der BRD und in der gesamten Ökumene aktuell waren.

Gewiß: In der DDR stand eine kirchengeschichtlich epochal-bedeutsame Begegnung bevor. In der evangelischen Kirche hatte ein Prozeß reformatorischen Umdenkens begonnen, in dem *Christusglaube* und *bürgerliche Religion* als *Gegensatz* begriffen wurden. Und in der Gesellschaft vollzog sich eine Umwälzung, bei der der seinem Wesen nach ganz und gar unreligiös-säkulare historisch-dialektische Materialismus zur bestimmenden Weltanschauung wurde.

Was heißt reformatorisches Umdenken, und inwiefern hatte es in der evangelischen Kirche in Deutschland begonnen?

Die Kirche fügt dem Evangelium immer wieder unvermerkt Traditionen hinzu, um sich aus eigener Kraft wie die Welt in der Welt zu behaupten, statt sich, wie es ihr als Kirche zukommt, allein auf den heiligen Geist zu verlassen. Mit solchen „Zusätzen" zum Evangelium vollzieht sich eine Verweltlichung der Kirche und eine Verkirchlichung der Welt. Die Auflösung dieser unheiligen Allianz von Kirche und Welt nenne ich *Reformation*. Sie führt in aller Regel zu einem Kirchenkampf. Denn sowohl die „christliche Welt" als auch die verweltlichte Kirche wehren sich erbittert gegen die Auflösung ihrer Verschmelzung miteinander, wie sie in einem „*und*", in *Adjektiven*, *Bindestrichen* oder auch in *Genitiven* ihren Ausdruck findet: „Natur *und* Gnade", „Thron *und* Altar", Corpus *christianum*, „*Christliches* Abendland", „*christlicher* Staat", „*christliche* Welt", [243] „*christlich-sozial*", „*religiöser* Sozialismus", „Theologie *der* Sprache, *der* Revolution, *des* Marktes, *der* Befreiung ..." – fehlt bisher nur noch „Theologie der Wende", oder gibt es die auch schon?

Theologisch begann die Reformation des 20. Jahrhunderts, als im ersten Weltkrieg die allgemeine Krise des Imperialismus deutlich wurde und damit zugleich, wie verhängnisvoll die europäischen Kirchen mit je ihren nationalen Imperialismen verbunden waren. Die „Bindestriche", die im 19. Jahrhundert auf konservativer wie liberaler Seite das reformatorische Erbe verschüttet hatten, wurden fragwürdig, vor allem *der* Bindestrich, der die ganze Verbürgerlichung der Kirche begleitet hatte, in dem Wort „sittlich-religiös". Man erinnerte sich wieder, daß die Reformation im 16. Jahrhundert den Finger gerade darauf gelegt hatte, daß Gott die Sünder und Gottlosen trotz ihrer Sünde und ihres Unglaubens rechtfertigt und heiligt und nicht die Frommen um ihrer Sittlichkeit und Religiosität, um ihrer Heiligkeit und Gläubigkeit willen.

Diese Theologie erwies sich als immun gegenüber der faschistischen „Gottgläubigkeit" – gegenüber dem Glauben an „den Allmächtigen", an die „Vorsehung", an „Deutschland" und „den Führer" und gegen dessen Verführungskraft bis tief in die Kirchen hinein. *Sie* wurde zum „harten Kern" im „Kirchenkampf' nach 1933. Neben diesem quantitativ kleinen reformatorischen Kern gab es in diesem Kirchenkampfzwei quantitativ stärkere Gegenkräfte: Einerseits die „*Deutschen Christen*", die die Kirche der NSDAP als Juniorpartner unterordnen wollten, um zu überleben: „Ein Volk, ein Reich, ein Führer – und – eine Kirche!" Andererseits die „*Jungreformatoren*", die die Hauptziele des Faschismus durchaus teilten – Wiederherstellung der deutschen Weltgeltung, Liquidation des Kommunismus, Rückdämmung des „jüdischen" Einflusses und Restauration konservativer Werte –, aber all das nicht unter NS-deutschchristlicher oder neuheidnischer, sondern unter deutsch-national-klerikaler Führung.

Die NSDAP hatte schon zur Nazizeit die „Deutschen Christen" weitgehend fallen lassen. 1945 spielten sie nur noch eine geringe Rolle. Die jungreformatorisch deutsch-national-klerikal geprägte Mehrheit in der Kirche sah im „Zusammenbruch des Dritten Reiches" ein „Gericht Gottes" über den nazistischen Antiklerikalismus, das man „annehmen müsse" in der Hoffnung, daß es vorübergehe und wieder „normale Zustände" einträten. Die reformatorische Minderheit sah eine Chance zum Neuanfang.

Durch sie war in der Kirche der Glaube an den Gott der Gottlosen wieder lebendig. Sie hatte schon vor 1933 der damaligen Kampagne einer „evangelischen Front" gegen den „gottlosen Bolschewismus" die Erkenntnis von der „christlichen Solidarität mit dem Gottlosen" entgegengestellt. Sie hatte die Kirche daran erinnert, daß „Christus ... für *uns* Gottlose gestorben ist", als „*wir* noch Feinde waren" (Röm. 5), und daß der Satz von „der Liebe, die nicht das Ihre sucht" (1. Kor. 13, 5) und denen, die ihr Leben verlieren, weil sie es lieb haben (Matth. 10, 39), nicht nur *einzelnen Christen*, sondern

der *ganzen Kirche* gilt. Was mochte [244] geschehen, wenn eine Kirche, in der ein solcher Prozeß reformatorischen Umdenkens begonnen hatte, einer Gesellschaft begegnete, die sich am historisch-dialektischen Materialismus orientierte?

Die Arbeiterbewegung war, als sie sich mit dem wissenschaftlicher Sozialismus verband, auf die „Religion überhaupt", wie Karl Marx, auf die „Religion an sich", wie später Karl Barth die bürgerliche Religion nannte, und auf eine selbstgerecht-idealistische sittlich-religiöse Kirche gestoßen. Nun schien die Zeit dafür offen zu sein, daß sie einer Kirche im Vollzug einer Reformation begegnete. Solche Begegnung wäre, hätte sie sich etwa in der DDR historisch bestimmend vollzogen, alles andere als provinziell DDR-spezifisch, sie wäre ein ökumenisches Ereignis gewesen. Und viele in der Ökumene warteten mit zunehmender Spannung, ob dergleichen geschähe.

Schon während des Kirchenkampfes hatte in einem Differenzierungsprozeß unter den „Jungreformatoren", in dem sich die reformatorischen Kräfte von den deutsch-national-klerikalen abgrenzten, eine antifaschistische Umwälzung in den Köpfen begonnen. Verheißungsvoll für eine Neubegegnung mit dem Sozialismus manifestierte sie sich nach der Befreiung im *Darmstädter Bruderratswort* als Verweigerung im beginnenden Kalten Kriege und als Absage an die imperialistische Restauration in der BRD. Dies Wort entstand 1947 nahezu ausschließlich als westdeutsches Wort. Aber kirchengeschichtlich wirksam wurde es je länger desto mehr in der DDR. Hier wurde es für viele Christen zur entscheidenden Wegweisung in ihrer politischen Mitverantwortung. Aber den Weg der Kirche vermochten diese Kreise nicht entscheidend zu bestimmen. Der seit 1917 eingewurzelte und seit 1933 noch vertiefte Antikommunismus erwies sich als Hemmnis jeder ernsthaften Umkehr und Buße. Weil aber dies Darmstädter Wort für die linken Christen in der DDR eine außerordentliche Bedeutung hatte und außerdem wohl der von Kommunisten meistzitierte kirchliche Text war, referiere ich hier kurz den Hauptinhalt der sieben Thesen:

„Das Wort von der Versöhnung" erfordere, heißt es da 1., daß wir uns „heimrufen lassen auch von allen falschen und bösen Wegen, auf welchen wir als Deutsche in unserem politischen Wollen und Handeln in die Irre gegangen sind. ..., als wir (2.) begannen, den Traum einer besonderen deutschen Sendung zu träumen, als ob am deutschen Wesen die Welt genesen könne ... und (3.) eine ‚christliche Front' aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen." Dazu heißt es: „Das Bündnis mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten hat sich schwer an uns gerächt. Wir haben die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben der Menschen solche Wandlungen erfordert. Wir haben das Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen." Dann: 4.: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen ... im politischen Leben mit politischen Mitteln bilden zu müssen", ... und „als wir (5.) [245] übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten ... zur Sache der Christenheit zu machen". Dann (6.): „Nicht die Parole Christentum und abendländische Kultur, sondern Umkehr zu Gott und Hinkehr zum Nächsten in der Kraft des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist das, was unserem Volk und inmitten unseres Volkes vor allem uns Christen not tut." Mit einem Appell an die politische *Verantwortung der Christen* endet die Erklärung (7.): „Werdet euch in dieser Freiheit und in großer Nüchternheit der Verantwortung bewußt, die alle und jeder einzelne von uns für den Aufbau eines besseren deutschen Staatswesens tragen, das dem Recht, der Wohlfahrt und dem inneren Frieden und der Versöhnung der Völker dient!"

Das war der Ausgangspunkt für diejenigen Christen, aus deren Sicht ich hier sprechen kann. Ich werde nun zuerst in fünf Punkten einige Themen, Fakten, Probleme skizzieren, die für die Kirchen in der DDR wichtig waren. Zum Schluß werde ich dann noch einmal „dogmatisch" und zeige, wie wir in der Kirchlichen Bruderschaft in der Berlin-Brandenburgischen Kirche 1963 mit sieben „Theologischen Sätzen von der Freiheit der Kirche zum Dienen" versucht haben, die Verantwortung der Christen in der DDR so zu beschreiben, daß klar blieb: es geht um dieselbe Verantwortung aller Christen in der Welt, die in verschiedenen Zeiten und Räumen konkret zu bewähren ist.

1. Müssen Christen Antikommunisten sein?

Die Tradition sagt: Ja! Zwar hat es immer einen christlichen Kommunismus gegeben, vom Jakobusbrief und einigen Stellen in der Apostelgeschichte im Neuen Testament über einen Teil der Franziskanermönche, den jungen Melanchthon und den christlich-utopischen Kommunismus eines Wilhelm Weitling bis in unsere Tage. Aber erstens sind diese Bewegungen immer wieder kirchenoffiziell des „Schwärmertums" angeklagt, verworfen, oft blutig verfolgt worden, und zweitens wurde, wenn schon Liberale *religiösen und utopischen* Sozialismus zuweilen als moralisch respektabel, wenn auch wirklichkeitsfremd tolerierten, zumindest der historisch-dialektisch-materialistisch begründete, *wissenschaftliche* Sozialismus mit völliger Selbstverständlichkeit verpönt, oft ohne ihn auch nur unverfälscht zur Kenntnis zu nehmen. Er tastete ja die jenseitigen und diesseitigen höchsten Güter an: Die *Seligkeit*, in der sich die Selbstgerechten über die vermeintlich Gottlosen, und das *Privateigentum*, dank dessen sich die Reichen über die Armen erheben können.

So war es kein Wunder, daß die offizielle Kirche die Umkehr, die das Darmstädter Wort bezeichnete, nicht mitvollzog. Insbesondere in Ostdeutschland begegnete sie der DDR mit einer klerikalen Staatsfeindschaft. Sie war im Prote-[246]stantismus erst nach 1918 aufgekommen, als die Kirche sich der Republik in Vasallentreue zur Monarchie verweigerte. Desto mehr bejubelte sie 1933 die „nationale Erhebung", weil sie mit „jüdisch-bolschewistischem" Internationalismus, mit Demokratie und Pazifismus abrechnete. Und auch die ns-feindliche Opposition in ihr hütete sich jetzt, weltliche Macht im Namen klerikalen Machtwillens grundsätzlich infrage zu stellen. Aber als nach 1945 in Deutschland ein sozialistischer Staat entstand, wurde in der Kirche die Ablehnung *dieses* Staates wieder fast zur Bekenntnisfrage. Und zwar schon damals unter dem heuchlerischen Vorwand, was man gegenüber den Nazis versäumt habe, müsse man gegenüber den Kommunisten nachholen, zum Beispiel gegen die alliierten Internierungslager für Kriegsverbrecher protestieren, weil man zu den faschistischen Konzentrationslagern geschwiegen habe.

Nicht zufällig wurde *Otto Dibelius*, deutschnationaler Antisemit und Bahnbrecher des politischen Klerikalismus im Protestantismus, zur einflußreichsten Figur in der Kirche: Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, Mitglied und schon bald Vorsitzender des Rates der EKD. Er hatte schon 1931 „die evangelische Front" gegen den Bolschewismus und damit jenes christliche Frontdenken ins Leben gerufen, gegen das sich die These „von der christlichen Solidarität mit dem Gottlosen" gerichtet hatte und das im Darmstädter Wort als Irrweg bezeichnet wurde. Nun verglich er (der 1961 in seinen Lebenserinnerungen schrieb: „und wenn *Adolf Hitler* auch das nicht war, was wir uns gewünscht hätten – er war zum mindesten ein energischer Mann, der mit den Kommunisten wohl fertig werden konnte") die Deutsche Demokratische Republik, schon bevor es sie gab (zu Pfingsten 1949), mit dem Nazireich: „Gegenwärtig bedrückt uns mehr als alles andere die Sorge, daß das Staatsgebilde, das um uns her entsteht (Dibelius residierte in Westberlin), so viel von den Zügen zeigt, denen in der nationalsozialistischen Zeit unser Widerstand um Gottes willen gegolten hat: *Gewalt*, die über alles Recht hinweggeht, innere *Unwahrhaftigkeit* und *Feindschaft* gegen das christliche Evangelium." „In der nationalsozialistischen Zeit" war Dibelius' „Widerstand" moderierter; er bewunderte Mussolini und hielt Hitler den Klerikalfaschismus Francos als leuchtendes Beispiel vor; nur darüber, ob der Bolschewismus unter klerikalem oder deutsch-christlichem, wohl gar neuheidnischem Vorzeichen zu beseitigen sei, war er mit den Nazis in Konflikt geraten. Nun aber war er mit seinen ehemaligen antiklerikalen Gegnern wieder einig: Christen *müssen* Antikommunisten sein – und das bis dahin, daß für sie ein sozialistischer Staat nur Unrechtsstaat, eine sozialistische Regierung keine „Obrigkeit" im Sinne des Neuen Testamentes, nicht einmal die Straßenverkehrsordnung der DDR verbindlich sei.

In diesem Geist eines antikommunistischen Kreuzzuges für das christliche Abendland wurde nach dem Kriege in Ostdeutschland gepredigt. So wurde die Kirche zu dem Dach, unter das sich vor der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung alles flüchtete, was dem „Bündnis mit den das Alte und Herkömm-[247]liche bewahrenden Mächten" die Treue hielt. Und sogar Hossenfelder, Galionsfigur des radikalsten Flügels der „Deutschen Christen", der das Alte Testament, weil ‚jüdisch", abschaffte und auf „Blut und Boden" taufte, blieb Pfarrer in Brandenburg. Ohne viel nach ihrer geistlichen

Qualifikation zu fragen, wurden schwerbelastete Nazi-Lehrer Katecheten. Treue Gemeindeglieder der Bekennenden Kirche begriffen weder, warum in der Kirche, die es mit Recht als Irrlehre verworfen hatte, den 30. Januar 1933 als „Tag der Auferstehung des deutschen Volkes" zu deuten, nun auf einmal vom 8. Mai 1945 als dem „Karfreitag des Deutschen Volkes" die Rede sein durfte, noch warum überhaupt das Datum, das sie als politische Befreiung erlebt hatten, in ihrer Kirche als politischer „Zusammenbruch" galt. So wurden viele aus der Kirche hinausgepredigt – hinausgeekelt!

Aber die Kirche lebt nicht von der Treue ihrer Glieder, sondern von der ihres Herrn! So triumphierte zwar in der Kirche der Antikommunismus, als sei *er* das Evangelium. Aber es blieb ein Rest übrig, der wußte, daß Jesus die Seinen nicht in Kreuzzüge, sondern unter sein Kreuz führt. Dieser Rest widersprach und widerspricht dem Satz: Christen *müssen Antikommunisten* sein.

2. Müssen oder dürfen Christen Sozialisten sein?

Galt nun der verbale Gegen-Satz: Christen *müssen Sozialisten* sein? Das war auch in dieser anti-antikommunistischen Minorität strittig. *Religiöse Sozialisten* meinten, erst in einer sozialistischen Gesellschaft, in der Menschen ihre Existenzgrundlage nicht mehr durch Ausbeutung von Menschen und in Konkurrenz gegeneinander erkämpfen müssen, könne ein Christ unangefochten seinem Glauben entsprechend leben. Ganz klar, daß er eine solche Ordnung, in der er zu sein vermag, was er sein soll und will, wollen *muß*: Christen *müssen Sozialisten* sein! – und zwar darum, weil die Realisierung des Sozialismus zu einer Weltordnung führt, die der Ethik Jesu und also dem Reiche Gottes entspricht. Mit einem Wort: Der christliche Glaube zwingt zur Bejahung der *Wirklichkeit* der sozialistischen Gesellschaft. Andere gingen davon aus, daß Jesus Christus für das Recht der Menschen vor Gott und untereinander gestorben und darum das *Menschenrecht* Norm christlichen Handelns sei, und es stehe nur dort in Geltung, wo das Recht des Geringsten, Schwächsten und Elendesten respektiert werde! Und das Existenzrecht der Schwachen gegen das vermeintliche Recht der Starken auf Reichtum, Macht und Bildung durchzusetzen – das sei Sozialismus und darum *müßten* Christen Sozialisten sein. Mit einem Wort: Der christliche Glaube zwingt zur Bejahung der *Idee* des Sozialismus.

Aber war es nicht zu gesetzlich, zu religiös und zu abstrakt, dem Satz „Christen *müssen Antikommunisten* sein" einfach den Satz: „Christen *müssen Sozialisten* sein" entgegenzustellen?

[248] Zu *gesetzlich*. Denn unter einem „*Muß*" steht in der Bibel nur das Leiden und Sterben Jesu Christi, dem Christen in *Passivität* gleichgemacht werden sollen. Ihre *Aktivität* aber folgt spontan aus der Liebe, steht also eher unter einem „*Dürfen*". Wenn es für Christen ein „Müssen" gibt, dann jedenfalls nicht in dem Sinne: Was *muß* ich tun, um „selig", „gerecht" oder „ein guter Christ" zu werden, sondern allenfalls, was *ist* zu tun, um anderen zu Leben, Frieden, Recht zu helfen?

Zu *religiös*. Denn hier klingt, was ein Gebot von Menschlichkeit und Vernunft ist, wie eine Glaubensregel. Gewiß sollen auch Christen vernünftig handeln; Gottes Wort sagt: „seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben". Aber erst diese Klugheit ohne Cleverness führt indirekt zur Entscheidung für den Sozialismus; sie ist keine *unmittelbar christliche*, sondern eine *vernünftige menschliche* Parteinahme.

Zu *abstrakt*. Hieße es: „Christen müssen Marxisten-Leninisten sein" – dann wäre das konkret, aber das sagt und meint ja keiner. Dazu aber, was Christen in ihrer politischen Existenz bedrängt, sagt der Satz „Christen müssen Sozialisten sein" viel zu wenig; er läßt ja alles offen, was „Sozialismus" heißen soll, und muß das auch, weil er zeitlos-metaphysisch fordert, was doch nur eine konkrete politische Entscheidung sein kann.

Vor allem aber machen beide Sätze, sowohl der: „Christen *müssen Antikommunisten* sein" wie auch der: „Christen *müssen Sozialisten* sein" in falscher Weise politische Entscheidungen zu Glaubensentscheidungen. Der richtige Gegensatz zum kirchlichen Antikommunismus klingt bescheidener, sagt aber konkret mehr, nämlich: Christen *müssen* keine Antikommunisten und *dürfen* Kommunisten sein. Denn in christlicher Freiheit orientieren sie sich in allen Fragen ihrer politischen Verantwortung nur daran, was der menschlichen Gesellschaft zu Recht und Frieden verhilft, und in christlicher Freiheit messen sie gesellschaftliche Ordnungen nicht an metaphysisch-religiösen Maßstäben. Der Kommunismus ist

ihnen ein „weltlich Ding“, und weltliche Dinge haben sie in der Liebe vernünftig und menschlich zu beurteilen. Dabei können sie irren. Aber der Unterschied, ob jemand Antikommunist ist, weil er meint, der Sozialismus gefährde Recht und Frieden (was ich für einen Irrtum halte), oder weil er meint, der Sozialismus bedrohe seinen Reichtum (was vielleicht nicht einmal falsch ist), ist ebenso groß wie der Unterschied, ob ein Arzt eine Operation empfiehlt, weil er meint, sie helfe dem Patienten (und darin irrt), oder weil er meint, er könne mit ihr mehr verdienen (was vielleicht sogar stimmt).

3. Sozialismus als Gericht Gottes oder als Aufgabe der Gesellschaft?

Gegen die Orientierung des kirchlichen Antikommunismus auf uneingeschränkte Konfrontation mit der entstehenden DDR im Sinne eines Kreuzzuges richtete sich der Einwand, sowohl die Spaltung Deutschlands als auch der sozialistische [249] Weg, den die DDR einschlug, seien als „Gericht Gottes“ über die faschistischen Sünden des deutschen Volkes „anzunehmen“. Hinter dem Sieg der Antihitlerkoalition und dem Deutschland zerreißenden Kalten Krieg sah man hier ein Strafgericht Gottes, auch darüber, daß kirchliche Proteste gegen die nationalsozialistischen Verbrechen, wenn es sie gab, so lau gewesen waren; gegen solch Gottesurteil hätten Christen nicht zu rebellieren, sondern sich ihm demütig zu beugen. Das führte in einen tiefsinnig theologisch begründeten Neutralismus:

Den Christen als dem „dritten Geschlecht“ – ein Begriff aus dem Hebräerbrief – entsprach der „Dritte Weg“: weder für „den Westen“ noch für „den Osten“, nicht „antikommunistisch“, aber bitte auch nicht antiimperialistisch, in diesem Sinne gegen den Kalten Krieg und dem Sozialismus gegenüber zu einer begrenzten Loyalität bereit, begrenzt durch ein kategorisches „Nein“ zur sozialistischen Erziehung und zur Verteidigungsbereitschaft der DDR. Ein Lieblingszitat dieser Richtung war der Satz des Propheten Jeremia: „Suchet der Stadt Bestes“ – wobei man wissen muß, daß dieser Satz den nach Babylon in die *Knechtschaft* geführten Juden gesagt ist, also betont nicht von der *eigenen* Stadt spricht. Mit diesem Zitat war zwar Loyalität gegenüber der DDR angesagt, zugleich aber, daß man in ihr unter einer Fremdherrschaft stünde, in einem abgetrennten, unerlösten Gebiet, einer Irredenta lebe.

Weder theologisch noch politisch war diese Konzeption eine überzeugende Alternative zum kirchlichen Antikommunismus. Sie blieb einer metaphysisch-religiösen Geschichtstheologie verhaftet und der Gefahr ausgesetzt, die biblische Geschichte als Mittel zum Zweck der Legitimation politischer Optionen zu benutzen. Die Besorgnis, so „könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen“,[1] war damit ebensowenig wie vom kirchlichen Antikommunismus ausgeräumt.

Später traten die theologischen Reflexionen über den Sozialismus als „Gottesgericht“ und die geschichtstheologischen Deutungen der *deutschen* in den Kategorien *biblischer* Geschichte – Deutschland zwischen Ost und West wie das alte Israel zwischen Babylon und Assur – zurück. Übrig blieb davon die Hinnahme des Sozialismus als einer Gegebenheit, für die man sich nicht mitverantwortlich fühlte. Die „Kirche im Sozialismus“ fand sich schließlich ebenso pragmatisch mit der DDR ab, wie diese sich mit der „Kirche im Sozialismus“ abfand, ohne allzu genau zu fragen, ob dieses „in“ etwa bedeute: wie ein Kuckucksei „im“ Rotkehlchennest.

Den Meinungen, die Kirche müsse dem Sozialismus mit einem Kreuzzug begegnen oder sie müsse den Sozialismus als Gericht annehmen und sich ihm gegenüber in kritischer Distanz bewegen oder ihn als Gegebenheit ansehen, in der es gelte, für sich selbst das Beste herauszuholen, stand die Erkenntnis gegenüber, [250] die die Kirche im Kirchenkampf gewonnen hatte, nämlich: die Kirche sei nicht berufen, Christen über die schriftgemäße Bestimmung der Aufgabe des Staates und seiner Bürger hinaus, „nach dem Maß menschlichen Vermögens und menschlicher Einsicht unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen“,[2] zu einer bestimmten politischen Parteinahme oder zu politischer Neutralität zu verpflichten. Vielmehr sollten Christen, *wenn* sie nach dem Maß ihrer Einsicht den Sozialismus für den besten Weg hielten, für Recht und Frieden zu sorgen, durchaus für ihn Partei nehmen und ihn als Aufgabe ergreifen, statt ihn nur als Gericht „anzunehmen“.

[1] Barmer Theologische Erklärung, These 6 – Kirchliches Jahrbuch 1933–1944, Gütersloh 1948, S. 65.
[2] Ebenda. These 5.

Die Haltung zum Sozialismus sei eine Frage konkreter politischer Verantwortung, die sich Gliedern der Christengemeinde nicht anders stelle als allen Gliedern der Bürgergemeinde, allerdings müsse das Maß ihres politischen Verhaltens ausschließlich das Gemeinwohl und niemals der Nutzen der Kirche sein, denn sonst sei die Kirche nicht, wozu sie berufen ist: Zeugin der Liebe, die nicht das Ihre sucht (1. Kor. 13, 5).

4. Die Frage des Atheismus und der Säkularisierung

„Christen können doch keine Kommunisten sein, weil Kommunisten Atheisten sind". Das war wohl der einzige Satz, in dem die antikommunistische Kirche sich in der DDR mit CDU und SED einig war. Unversöhnlich stünden sich die „religiöse Weltanschauung" der Kirche und die atheistische Weltanschauung des Kommunismus, „christliches" und „marxistisches" „Menschenbild" gegenüber.

Auch dies Thema allein wäre abendfüllend; ich will hier nur ganz wenige Akzente setzen.

Daß Jesus Christus auferstanden, der *Gekreuzigte lebendig* ist, glauben wir *gegen* den Augenschein. Unser Glaube steht im Widerspruch zu unserer *eigenen Welt-Anschauung*. Glauben heißt, sich auf das Wort Gottes *statt* auf seine eigenen Augen zu verlassen. Mindestens so sehr wie marxistische ist meine eigene Weltanschauung „atheistisch", insofern ich keinen Gott in dieser Welt sehe (allerdings viele Menschen, die sich Götter nach ihrem Bilde machen).

Das *Wort Gottes* allerdings zeigt mir *Gott in dieser Welt*, aber gar nicht wie einen Gott, in *göttlicher Gestalt*, sondern in *Knechtsgestalt*, als den, – ich zitiere aus einem der ältesten Kirchenlieder, dem sogenannten Philipperhymnus im Neuen Testament – der sich entäußerte, „gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden", der „sich erniedrigte und gehorsam wurde bis zum Tode am Kreuz", das heißt in Schande! (Phil. 2, 7 ff.) „Auf *diesen Menschen* sollst du weisen und sprechen, *das ist Gott*" – meinte Luther dazu. Ist das Religion? Geht es in der Religion nicht darum, daß wir uns zu Höherem erheben, [251] naiv gesagt, daß wir danach streben, „in den Himmel zu kommen"? Hier geht es darum, daß Gott vom Himmel auf die Erde kommt und auf der Erde immer weiter nach unten geht und uns mitnehmen will zu den Niedrigsten und Elenden und nach unserem Verhalten zu ihnen sein Verhalten zu uns bestimmen will. Sollte da nicht vielleicht im jüngsten Gericht manch Kommunist besser dastehen als manch Theologe, beide zu ihrer Überraschung?

Aber so ernst nehmen ja diejenigen die *Barmherzigkeit Gottes* meist nicht, die den *Atheismus der Marxisten* geradezu tödlich ernst nehmen. Sie ärgern sich ja mehr über die Säkularisierung der Gesellschaft, weil durch sie mit dem Kulturmonopol des „christlichen Abendlandes" und anderen konservativen Werten auch Privilegien der Kirche verloren gehen könnten. Sie sahen solche Gefahr der Säkularisation vor allem in der DDR: im Zurückdrängen des kirchlichen Einflusses. Und ohne Zweifel war die DDR ein säkularer Staat. Sie realisierte zum Beispiel wirklich die Trennung von Schule und Kirche und litt darunter, daß eine wirkliche Trennung von Staat und Kirche nicht klappte (unter anderem, weil die Kirche zur Devisenbeschaffung und Embargodurchlöcherung diente). Tatsächlich schritt in der DDR die Säkularisierung der *Gesellschaft* wohl schneller fort als in der BRD; allerdings schritt in der BRD die Säkularisierung der *Kirche selbst* wohl schneller fort als in der DDR. Wir haben das in linken kirchlichen Kreisen der DDR zwar gemerkt, wenn es unter uns Meinungsverschiedenheiten über die neuen theologischen Wellen gab, die aus der BRD zu uns herüberschwappten und gleichzeitig mit dogmatischem Relativismus eine institutionelle „Modernisierung" anschwemmten. Die Kirche drohte dabei zu einem sozialpsychologischen Dienstleistungskombinat zu werden und die Kirchenleitungen zu dessen Betriebsmanagement. Wie weit diese Säkularisierung der Evangelischen Kirche in der BRD zum Apparat einer civil religion gediehen war, hat uns nach 1989 allerdings überrascht. Zwar traten in den letzten Jahren der DDR bei Synoden schon kirchlich-theologische Probleme hinter politischer Aufgeregtheit zurück, aber noch nicht hinter gleichsam betriebswirtschaftlichen Effektivitätskalkulationen. Immerhin habe ich den Eindruck, daß die *Kirche* in der DDR (und zwar zur Linken wie zur Rechten) lange nicht so säkularisiert war wie die *Kirche* in der BRD (mir war sie gleichwohl viel zu verweltlicht!), während umgekehrt die *Gesellschaft* in der DDR zweifellos säkularer war als Gesellschaft in der BRD (mir freilich war sie an vielen Punkten nicht säkular genug!).

5. Kirche als Dach der Konterrevolution

Die Kirche war in der DDR die einzige nicht sozialistische Institution. Und das war gut. Die Kirche soll nicht in einem politischen, sondern in einem geistlichen Konsens gründen. Aber darum war die Kirche ein mögliches Exil für Menschen, die aus der sozialistischen Gesellschaft auswandern wollten, ohne auch das Land [252] zu verlassen. So übte sie einen Sog aus auf alle, die sich im Sozialismus nicht wohl fühlten. Auch das war nicht schlimm, denn es gehört ja zu ihrer Aufgabe, für Mühselige und Beladene da zu sein, unabhängig davon, was sie belastet. Aber zunehmend hörten nun die mit den Verhältnissen Unzufriedenen in der Kirche nicht mehr das Evangelium, die gute Botschaft, sondern ihre Unzufriedenheit wurde zur schlimmen Botschaft der Kirche. Damit wurde die Kirche wieder zu dem, was sie, solange Otto Dibelius ihr den Antikommunismus als Kreuzzugsparole verordnet hatte, gewesen war: Brückenkopf im kalten Kriege für die andere Seite und damit politische Partei – zudem eine von einem fremden Staat abhängige Partei. Das war sie sogar in der Zeit, als sie entsprechend der „Neuen deutschen Ostpolitik" der BRD der DDR, ihrem eigenen Staat, weniger konfrontativ als vielmehr flexibel begegnete und sich als „Bund evangelischer Kirchen" gegenüber der EKD etwas verselbständigte, aber in ihre Kirchenordnung den Satz von der „deutschen Christenheit" aufnahm, der genau der BRD-Parole „*zwei Staaten*, *eine Nation*" entsprach: *Zwei Kirchen*, *eine deutsche Christenheit*. Die Warnung vor dem nationalen Irrweg im Darmstädter Bruderratswort war in dem Augenblick vergessen, als man es zum ersten Mal kirchenoffiziell zitierte. Als dann die BRD immer intensiver die Politik friedlicher Koexistenz mit ihrer „Entspannungspolitik" durchkreuzte, wurde die Kirche zum Dach jener sich so nennenden „Friedensbewegung", die (im Schatten der echten Friedensbewegung für umfassende Abrüstung der Nuklearwaffen und ihrer Träger) einseitig die Entwaffnung des sozialistischen Lagers propagierte. Man denke nur an den „Friedenspfarrer" Rainer Eppelmann, der als letzter Verteidigungsminister der DDR, die nur noch dem Namen nach existierte, sein Ziel realisierte und die NVA so auflöste, daß ihre Waffen nun vom NATO-Partner Türkei gegen die Kurden eingesetzt werden können. Die Kirche war zu einer Festung geworden, in die alle diejenigen, die fahrlässig oder vorsätzlich die antifaschistisch-demokratische und sozialistische Umwälzung in der DDR rückgängig machen wollten, jederzeit flüchten, aus der sie aber auch jederzeit Ausfälle machen konnten, zu einer festen Burg der Gegenrevolution.

Zum Schluß wie angekündigt ein Zitat. Die Kirchliche Bruderschaft in Berlin-Brandenburg, der Weißenseer Arbeitskreis, hat 1963 unter dem Vorsitz von Albrecht Schönherr, dem Schüler Dietrich Bonhoeffers und späteren Vorsitzenden das Bundes evangelischer Kirchen in der DDR, sieben theologische Sätze *Von der Freiheit der Kirche zum Dienen* beschlossen. Sie waren für uns die Richtlinie für unser kirchliches und gesellschaftliches Handeln in der DDR. Ich zitiere Satz V:

Die Freiheit der Christen

Die Kirche kann, wenn sie die freie Gnade Gottes für alle bezeugt, nicht Ankläger, Verteidiger oder gar Richter der Parteien der Welt sein. Erst recht kann sie nicht selbst zur Partei der Christen gegenüber den Nichtchristen werden. Dagegen tragen wir, ihre Glieder, im freien Gehorsam des Glaubens konkrete gesell-[253]*schaftliche Verantwortung, die wir im Denken, Arbeiten und politischen Handeln wahrzunehmen haben. Darum stehen wir vor der Aufgabe, für menschliches Leben, Recht und Frieden Partei zu ergreifen, ohne eine christliche Front aufzurichten.*

Im Glaubensgehorsam sind wir dessen gewiß, daß uns nichts von Gottes Liebe scheiden kann. Darum begegnen wir der nichtchristlichen Gesellschaft nicht ängstlich oder gehässig, sondern hilfsbereit und besonnen und können so auch in der sozialistischen Gesellschaftsordnung verantwortlich mitleben. Dabei haben wir – frei von Antikommunismus und Opportunismus – zu prüfen, was Gott von uns will, und seinen guten Willen zu tun. So werden wir der Erhaltung des Lebens durch Mitarbeit und kritischen Rat dienen und jeder Gefährdung des Lebens wehren. Wir werden die in Jesus offenbare Liebe Gottes zur Welt nur so bezeugen können, daß wir von dem weltanschaulich-philosophischen Gegenüber von Theismus und Atheismus nicht mehr fixiert werden. So leben wir täglich aus Gottes Gnade in sorgloser Gelassenheit und gehorchen Gottes menschenfreundlichem Wort, frei gegenüber allen Weltanschauungen und Gedankensystemen, gegenüber allen menschlichen und also auch sozialistischen Geboten der Moral. [254]

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hanfried Müller

Abkürzungsverzeichnis

BZ	– Berliner Zeitung	NSt	– Neue Stimme
EPB	– Evangelisches Pfarrerblatt	NZ	– Neue Zeit
IDZ	– Internationale Dialog Zeitschrift	StdGd	– Stimme der Gemeinde
JK	– Junge Kirche	Stp	– Standpunkt
KAZ	– Kommunistische Arbeiterzeitung	ThLz	– Theologische Literaturzeitung
MBl	– Marxistische Blätter	WBl	– Weißenseer Blätter
ND	– Neues Deutschland		

1. Eigenständige Schriften

Der Christ in Kirche und Staat, Hefte aus Burgscheidungen Nr. 4, o. O. o. J. (1958)

Die Frankfurter Theologische Erklärung der Kirchlichen Bruderschaften vom 4. Oktober 1958. Programm einer Gruppe oder Bekenntnis der Kirche?, Hefte aus Burgscheidungen Nr. 10, o. O. o. J. (1958)

Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1961‘, Leipzig 19662

Evangelische Dogmatik im Überblick, Berlin 1978‘, kritisch durchgesehene Neuauflage: Berlin 19892; japanische Übersetzung by Eiichi Amemiya & Anri Morimoto, ed. von The Board of Publications. The United Church of Christ in Japan. Tokyo o. J. (1985)

Gratulation eines Außenseiters zum 175. Geburtstag von Karl Marx. Von der Begegnung eines dialektischen Theologen mit dem wissenschaftlichen Sozialismus, Publikationen des Vereins Wissenschaft & Sozialismus, Frankfurt/Main 1993

II. Herausgeber

Aus Glauben gerecht. Beiträge zur Diskussion um die Rechtfertigungslehre. Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft H. 58, hrsg. von Hanfried Müller, Ilse Bertinetti und Traugott Vogel, Berlin 1973

Wider die Resignation der Linken. Stimmen gegen Antikommunismus, Konterrevolution und Annexion (Nachdrucke aus WBl. 1982–1992), hrsg. von Hanfried Müller, Köln 1994[1], 1995[2]

III. Beiträge in Sammelbänden und Festschriften

Zur Problematik der Rezeption und Interpretation Dietrich Bonhoeffers, in: Mündige Welt IV, München 1963, S. 52–78

The Problem of the Reception and Interpretation of Dietrich Bonhoeffer, in: World Come of Age, hrsg. von Ronald G. Smith, Philadelphia o. J. (1967), S. 182–214 (= engl. Übersetzung der vorstehenden Arbeit)

Vorlesung Dogmatik II, in: Geburtstagsgruß an Professor Karl Barth zum 10. Mai 1966. Maschinenskript, Berlin 1966, S. 129–138

Katholisches und baptistisches Taufverständnis, in: Wie soll es bei uns weitergehen? Tauflehre und Taufpraxis. 12 Gemeindebriefe, hrsg. von G. Forck, Berlin 1970, S. 32–38, sowie Potsdamer Kirche 22 (1967), Nr. 35, 27.8.1967, S. 4–5

[255] Warum Freigabe des Tauftermins? Zur Einstellung des Weißenseer Arbeitskreises zur Kindertaufpflicht christlicher Eltern, in : Ebenda, S. 100–105, sowie Potsdamer Kirche 23 (1968), Nr. 34, 25.8.1968, S. 4–5

Credo ecclesiam, in: Brüderliche Kirche – menschliche Welt. Für Albrecht Schönherr zum 11. September 1971, hrsg. von G. Forck und J. Henkys, Berlin 1972, S. 203–225

Theologie als Wissenschaft, in : Aus Glauben gerecht, Berlin 1973, S. 13–28

Kritische Distanz und kritische Solidarität – Gedanken zum Christsein in der Welt und für die Welt, in: Resonanzen. Zu Gerhard Bassaraks 60. Geburtstag, gesammelt von H. Fink u. a., Maschinenskript, Berlin 1978, S. 203–215

Würdigung, in: Wie eine Flaschenpost. Ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge (Festschrift zum 70. Geburtstag), hrsg. von H. E. Tödt, München 1979, S. 167–173, sowie in Stp 7 (1979), H. 8, S. 202–205

Dietrich Bonhoeffer – Christuszeuge in der Bekennenden Kirche für die mündige Welt, in: Beiträge zur Geschichte der Humboldt-Universität. Bd. 5, Berlin 1981, S. 27–45. Nachgedruckt in: Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers, hrsg. von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, S. 36–50, sowie, auszugsweise, in Stp 9 (1981), H. 4, S. 90–92 Beziehungen zwischen theologischer und politischer Existenz der Christen heute, in: Christen und Marxisten in unserer Gesellschaft heute. Walter Kreck zum 75. Geburtstag. Festschrift, hrsg. von H. Reiffen, Köln 1983, S. 97–126

Stationen auf dem Weg zur Freiheit, in: Dietrich Bonhoeffer – Gefährdetes Erbe in bedrohter Welt. Beiträge zur Auseinandersetzung um sein Werk, hrsg. von H. Fink, C. J. Kaltenborn, D. Kraft, Berlin 1987, S. 43–61

„... um Gerechtigkeit willen verfolgt", in: Ärgernis und Zeichen. Erwin Eckert – sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben, hrsg. von Friedrich-Martin Balzer, Bonn 1993, S. 153–160; nachgedruckt: WBl 12 (1993), H. 2, S. 14–21

Zum Verständnis und Mißverständnis des Kirchenkampfes, in: Repraesentatio Mundi, Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz, hrsg. von Hermann Klenner, Domenico Losurdo, Jos Lensink und Jeroen Bartels, Köln 1997, S. 441–454.

IV. Aufsätze, Artikel, Diskussionsbeiträge

1949

Offener Brief an Max Reimann (unterzeichnet zusammen mit R. Streisand und M. Widmann), Forum 3 (1949), H. 4, S. 16–17

1950

Nein – er darf nicht (Zur Debatte um Remer), Deutsche Universitätszeitung, Göttingen, 5 (1950), H. 3, S. 15

1954

Gericht und Gnade über Kirche und Welt, NZ 19.6.1954, S. 3 – Der Mensch und die Menschenbilder, NZ 1.7.1954, S. 3 – Die Welt als Gottes Gabe und Aufgabe, NZ 3.7.1954, S. 3 – Gottes Zukunft für den Menschen, NZ 7.7.1954, S. 4

1955

Die Welt als Gottes Gabe und Aufgabe (überarbeitete Fassung der vorstehenden vier Artikel zum Leipziger Kirchentag), in: Glaube und Vernunft (katholische Arbeitshefte), H. 16, August 1955, S. 3–16

1956

Protestantismus als Aufgabe. Bericht über die Tagung der Gesellschaft für evangelische Theologie in Wuppertal, NZ 21.3.1956, S. 1–2 – Gottes Gnade für den Einzelnen und die Welt. Was über „Gottes Ja zur Welt" und „Evangelische Beichten" zu sagen ist, NZ 25.7.1956, S. 3 [256]

1957

Theologie in der Fülle des Lebens. Professor D. Heinrich Vogel zum 55. Geburtstag, NZ 9.4.1957, S. 4 – Der Weg des Wortes vom Kreuz, NZ 24.10.1957, S. 2 – Kreuz Christi zerschlägt „historischen Gottesbeweis", NZ 25.10.1957, S. 3 – Was heißet ihr mich Herr, Herr, und tut nicht, was ich sage?, NZ 27.10.1957, S. 2 – Vergangenheit und Zukunft. Die Wandlung von Dietrich Bonhoeffers Geschichtsbild, NZ 5.12.1957, S. 3; 13.12.1957, S. 3

1959

Miteinander leben in der einen Welt. Zum 60. Geburtstag des Bonner Theologen Professor D. Hans Iwand, NZ 11.7.1959, S. 4 – (Wehrdienst und Gewissensgründe). Leserbrief, JK 20 (1959), H. 12, S. 654–655

1960

Programm einer Gruppe oder Bekenntnis der Kirche?, JK 21(1960), H. 1, S. 50–55 (gekürzte Fassung des Heftes aus Burgscheidungen Nr. 10) – Brief an Bischof Dibelius, Berliner Zeitung 21.1.1960, S. 1– Zum Tode von Professor D. Hans Iwand, NZ 5.5.1960, S. 2

1961

Wendung oder Umkehr? Kommentar zur konstituierenden Tagung der III. Synode der EKiD, JK 22 (1961), H. 4, S. 235–241

1962

„Ebenso?" Brief zum Gespräch vom 9. Februar 1961 (an Emil Fuchs), EPB 4 (1962), H. 3/4, S. 41 – Zur Regionalsynode der Berlin-Brandenburgischen Kirche vom 11. bis 15. März 1962, JK 23 (1962), H. 4, S. 209–212 – Der Grund meiner Festnahme: Angst vor der Wahrheit über unsere Republik (ADN-Interview), Neues Deutschland 23.5.1962, S. 2 – Ausweisung eines evangelischen Theologen aus der Bundesrepublik, StdG 14 (1962), H. 11, Sp. 323–324, 350 – Dementi, JK 23 (1962), H. 6, S. 347–349 – Wider klerikale und politische Reaktion. Ernst Wolf zum 60. Geburtstag, NZ 2.8.1962, S. 6 – Kriegsdienstverweigerung? Leserbrief von H. Müller, JK 23 (1962), H. 9, S. 572–575

1965

Brief über die Synode (Zur Regionalsynode Berlin-Brandenburgs), JK 26 (1965), H. 1, S. 16–22 – In unauflösbarer Einheit von Denken und Tun gelebt und gestorben. Dietrich Bonhoeffer zum 20. Jahrestag seiner Ermordung (Gedenkvorlesung vor der Theologischen Fakultät), NZ 9.4.1965, S. 3 – Demokratie im Kleinen und Großen, Berliner Zeitung 28.9.1965, S. 4

1966

Brief eines Theologen aus der Deutschen Demokratischen Republik. (Karl Barth zum 80. Geburtstag), StdG 18 (1966), H. 9/10, Sp. 303–306 – Zwischen den Synoden (Referat vom 28. November 1966 vor dem Weißenseer Arbeitskreis). Hektographische Vervielfältigung (21 Seiten), gekürzt in: Kirchliches Jahrbuch für die EKiD 1966, hrsg. von J. Beckmann, Gütersloh 1968, S. 301–304

1967

Christen und Marxisten in der DDR, Marxistische Blätter 5 (1967), H. 1, S. 26–30 – Geistlicher Brückenkopf Bonns. Bemerkungen zum Charakter der „EKiD“, NZ 4.3.1967, S. 4

1968

Einheit von Bürgerrecht und Bürgerpflicht (Diskussionsbeitrag während der Verfassungs-Aussprache im Berliner Friedrichstadtpalast), NZ 18.2.1968, S. 2 (vgl. die gekürzte Wiedergabe im Neuen Deutschland, 16.2.1968, S. 4, mit der Antwort Walter Ulbrichts) – Exportartikel Konterrevolution, Humboldt-Universität 12 (1968), Nr. 26, 16.9.1968, S. 3 – Vor dem Gift bewahrt. Zu den Ereignissen in der ČSSR, NZ 6.10.1968, S. 6 – Zeuge von Gottes klarem Ja. In memoriam Karl Barth, NZ 14.12.1968, S. 5 [257]

1970

Entscheidungen, die vorwärts weisen (Interview zu den Ergebnissen der Berlin-Brandenburger Synode), NZ 14.3.1970, S. 5, nachgedruckt in: JK 31(1970), H. 4, S. 230–233 – Welche Bedingungen, Gründe und Gegengründe sind im Blick auf die Weiterarbeit an der Regionalisierung der EKU zu berücksichtigen? Referat auf der Sitzung des Regionalisierungsausschusses der EKU am 18. Dezember 1970, hektographiert vervielfältigt für die EKU-Synode

1971

Friedliche Koexistenz kontra Konvergenz (gemeinsames Referat mit C. J. Kaltenborn auf der CFK-Regionalkonferenz in Berlin-Weißensee am 19. Oktober 1970, gekürzt), EPB 13 (1971), H. 1, S. 14–16

1973

Über die Verbindlichkeit evangelischer Theologie, ThLZ 98 (1973), H. 1, Sp. 1–12 – Gutachten über die Frage, „ob die politische Mitarbeit in einer atheistischen politischen Partei eine kirchliche Tätigkeit grundsätzlich ausschließt“. Erstattet im Auftrag des Direktors der Sektion Theologie der Humboldt-Universität Berlin für die Christliche Friedenskonferenz, Regionalausschuß DDR, in: IDZ, Wien 6 (1973), H. 3, S. 201–211

1974

Klarheit in den großen Fragen (Interview für den STANDPUNKT über jüngste Synodaltagungen), Stp 2 (1974), H. 7, S. 169–170

1975

Reflexionen zur Freiheit am Tag der Befreiung, Stp 3 (1975), H. 5, S. 114–116 – Stuttgart 1945 und 1975 (zusammen mit R. Müller-Streisand verfaßt), Stp 3 (1975), H. 9, S. 225–228, nachgedruckt in: NSt 2 (1975), H. 11, 5. 21–24 – Ihr sollt meine Zeugen sein. Abschiedsrede an die Absolventen des V. Studienjahres, Die Zeichen der Zeit 29 (1975), H. 10/11, S. 415–419

1976

Über die Beziehung von kirchlich Relevantem zu politisch Bedeutungsvollem (Interview), Stp 4 (1976), H. 8, S. 210–212 – Zwei Diskussionsreden zum Bonhoeffer-Symposion, in: Genf ’76. Ein Bonhoeffer-Symposion. Reihe IBF (Internationale Bonhoeffer-Forschung), Nr. 1 , bearbeitet von H. Pfeifer, München 1976, S. 59–60, 63–64

1977

Heinrich Vogel 75, Stp 5 (1977), H. 3, S. 76–77 und in: JK 38 (1977), H. 4, S. 189–190

1980

Zur „Freude der Buße“. Anläßlich eines Iwand-Buches, Stp 8 (1980), H. 6, S. 147–149 – Briefwechsel über ein Buch (Horst Lahr/Hanfried Müller), Stp 8 (1980), H. 7, S. 187–193

1981

Klerikalismus, reformatorische Theologie und religiöser Sozialismus, NSt 8 (1981), H. 1, S. 21–23 – Zwei Hauptaufgaben der EKU-Synode (Interview für den STANDPUNKT), Stp 9 (1981), H. 7, S. 169–171

1982

Friedensbewegung – Schriftsteller – Journaille und Kirche, WBl 1 (1982), H. 1, S. 29–37 – Thema Nummer 1: Frieden und Abrüstung. Kritisches zu den Beschlüssen der Berlin-Brandenburgischen Synode, WBl 1 (1982), H. 2, S. 32–43 – Irrlehre, WBl 1 (1982), H. 2, S. 25 – Status confessionis. Zu der Erklärung des Reformierten Moderamens in der BRD,

WBl 1 (1982), H. 4, S. 21–30 – Einige Randbemerkungen zu einigen Randerscheinungen zwischen Kirche und Kultur, WBl 1(1982), H. 4, S. 37–47 – 2 (1983), H. 1, S. 20–32 [258]

1983

Nur eine Frage, WBl 2 (1983), H. 1, S. 33–34 – Fünfzig Jahre „Theologische Existenz heute!“, WBl 2 (1983), H. 2, S. 2–3 – 6. März 83 – Gedanken zur Zeit, WBl 2 (1983), H. 2, S. 40–46 – Status confessionis hier und heute (Antwort auf einen Brief Peter Lieberts), WBl 2 (1983), H. 2, S. 47–49 – Militärische Kirchenpolitik und kirchliche Militärpolitik in den deutschen evangelischen Kirchen gegenüber der Bundeswehr und der NVA, WBl 2 (1983), H. 3, S. 26–34 – Sorgen um Frieden oder Beffchen? Zur außerordentlichen EKU-Synode, WBl 2 (1983), H. 3, S. 49–53 – Kirche im Prozeß der Befreiung. Zu Vancouver, WBl 2 (1983), H. 4, S. 2–11 – Kirche im revolutionären Weltprozeß – Kirche im Sozialismus. Thesen, WBl 2 (1983), H. 4, S. 12–14 – Zorn, Trauer oder Scham (Kommentar zur Bundessynode in Potsdam-Hermannswerder), WBl 2 (1983), H. 4, S. 39–42 – Walter Kreck zum 75. Geburtstag, Stp 11 (1983), H. 6, S. 172–173 – Kirche im Sozialismus, WBl 2(1983), H. 5, S. 11–19, 3 (1984), H. 1, S. 21–32, H. 3, S. 22–35, H. 4, S. 11–17; H. 5, S. 12–23

1984

Der Kirchenkampf – Reformation im 20. Jahrhundert, Stp 12 (1984), H. 1, S. 20–25 – Verbindliche Gemeinschaft? WBl 3 (1984), H. 1, S. 19–20 – Europa-Ideen und ihr Stellenwert, WBl 3 (1984), H. 1, S. 34–39 – Aprilsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, WBl 3 (1984), H. 2, S. 23–44 – Eine Synode fast ohne Bedeutung, WBl 3 (1984), H. 3, S. 40 – Anmerkungen zur „besonderen Gemeinschaft“, WBl 3 (1984), H. 4, S. 43–47 – Barmen – Selbstrechtfertigung der Kirche? (Aus einer Synodalrede), Stp 12 (1984), H. 7, S. 183–184 – Bundessynode in Greifswald, WBl 3 (1984), H. 5, S. 23–25 – Inquisition gegen Theologie der Befreiung? WBl 3 (1984), H. 5, S. 25–29 – Erwägungen zum Problem von Macht und Gewalt, NSt 11(1984), H. 12, S. 5–10 – In jedem Fall ein Skandal, WBl 3 (1984), H. 6, S. 31–32

1985

Der tragische Stoff in der sozialistischen Gesellschaft (Ein Fragment von 1955), WBl 4 (1985), H. 1, S. 42–50 – Die Berlin-Brandenburger Synode. Bericht, WBl 4 (1985), H. 2, S. 28–36 – Die neue Synode. Kommentar, WBl 4(1985), H. 2, S. 36–43 – Die „Kirche“ im Konflikt mit Homosexualität und mit evangelischer Theologie, WBl 4 (1985), H. 3, S. 50 – Synode im Spannungsfeld zwischen Mitverantwortung für den Frieden und eigenen Belangen, WBl 4 (1985), H. 4, S. 32–39 – Religio rediviva oder die Beschwörung der Kontingenz. Zum Thema: Religion in der Moderne und in der DDR-Gesellschaft, WBl 4 (1985), H. 4, S. 2–19 – „Seid ihr alle wieder da?“ Oder: Ein resistenter Virus, WBl 4 (1985), H. 5, S. 35–39 – Beginn eines Dialogs (Briefwechsel mit Hans Moritz zum Thema religio rediviva), WBl 4 (1985), H. 5, S. 45–46

1986

V. Bundessynode, WBl 5(1986), H. 1, S. 36–38 – Unser Friedensprogramm, WBl 5(1986), H. 1, S. 39–42 – Palmströms Logik, WBl 5 (1986), H. 1, S. 54 – Endlich mündig in Sachen Abrüstung. Zur Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg vom April 1986, WBl 5 (1986), H. 2, S. 1–7 – Alternativer Besuch im kirchlichen Raum. Grüne am Scheideweg: Koalition der Vernunft oder „Ostbüro“, WBl 5 (1986), H. 3. S. 27–32 – EKU-Synode 1986, WBl 5 (1986), H. 3, S. 40–42 – Das „Evangelium vom Gott der Gottlosen“ und die „Religion an sich“, WBl 5 (1986), H. 4, S. 26–40 – Antwort an Friedrich Schorlemmer, WBl 5 (1986), H. 4, S. 52–54 – Antwort an Hans-Jürgen Fischbeck, WBl 5 (1986), H. 4, S. 55–57 – Zurückgeblieben. Zur Synode des Bundes in Erfurt vom September 1986 (zusammen mit R. Müller-Streisand), WBl 5 (1986), H. 5, S. 11–21 – Zwischenbilanz zum „Religionsgespräch“ in den Weißenseer Blättern, WBl 5 (1986), H. 6, S. 4–10 – Bewegung im Friedenskampf, WBl 5 (1986), H. 6, S. 34–40 – „Friedensgruppen“? WBl 5 (1986), H. 6, S. 40–42 – Offener Brief von Generalsuperintendent Günter Krusche/Berlin – und was dazu zu sagen ist, WBl 5 (1986), H. 6, S. 42–46 – Mehr als ein Vorwort (zur epd-Meldung „Strafantrag gegen Ost-Berliner Theologieprofessor“), WBl 6 (1987), H. 1, S. 40–46

1987

Antwort an Georg Kähler, WBl 6(1987), H. 1, S. 47–49 – Interview zur Berlin-Brandenburgischen [259] Synode, WBl 6(1987), H. 2, S. 36–42 – In eigener Sache: Rechenschaftsbericht zur Leserversammlung, WBl 6 (1987), H. 2, S. 57–64 – Die Synode des Bundes und Probleme der Zeit, WBl 6 (1987), H. 3, S. 37–39 – Vorläufige Anmerkungen zum Fall „Grenzfall“, WBl 6 (1987), H. 5, S. 3741 – Das geht auch uns an! (zur Nietzsche-Renaissance), WBl 6 (1987), H. 5, S. 47–50 – Antwort an Christiane Bense, WBl 6 (1987), H. 5, S. 53–57

1988

Zwischenbilanz zum Fall „Grenzfall“ und anderen Fällen, WBl 7 (1988), H. 1, S. 12–22 – Zur Resonanz in Sachen „Nietzsche-Renaissance“, WBl 7 (1988), H. 1, S. 58–61 – Christliche, sozialethische Aspekte der Zusammenarbeit von Kommunisten und Christen, WBl 7 (1988), H. 2, S. 8–27 – Pfarrerdienst- und Menschenrecht, WBl 7 (1988), H. 4, S. 25–31 – Warum ich im Ernstfall für den Kommunismus votiere. Probleme der Geschichte – Geschichte als Problem – politisches Mandat des Staates – und die Verantwortung der Kirche, WBl 7 (1988), H. 7, S. 10–31

1989

Stolpe-Interview – kein Idealfall, WBl 8(1989), H. 1, S. 21–24 – Von der Dissidenten- zur Chaotenszene, WBl 8 (1989), H. 1, S. 28–29 – Stellungnahme (zu Leserbriefen), WBl 8 (1989), H. 1, S. 60–61 – Schuld und Vernarbung, WBl 8(1989),

H. 1, S. 62–63 – Theologie, Politik und Kirche. Einige Bemerkungen zu einigen Fragen von Körner und Süttmann, WBl 8 (1989), H. 2, S. 52–61 – Mobilmachung gegen den Vierten Weltkrieg. Zur Erinnerung an den 1. August 1914 und den 1. September 1939, WBl 8 (1989), H. 3, S. 7–18 – Unlauterer Wettbewerb oder ein Kompliment? (zur Edition „Neue Weißenseer Blätter"), WBl 8 (1989), H. 3, S. 54–55 – Was haben wir falsch gemacht? Ein Gedankenaustausch zwischen Christiane Bense und Hanfried Müller, WBl 8 (1989), H. 4, S. 64–67 – Offener Brief an meine Freunde in der SED, WBl 8 (1989), H. 5, S. 25–38

1990

Die Verantwortung der Kirche als Siegermacht, WBl 9 (1990), H. 1, S. 6–10 – Einige theologische Randbemerkungen zu einigen heimlichen Dogmen unserer Kirche, WBl 9 (1990), H. 2, S. 6–9 – Antwort an Robert Kern, WBl 9 (1990), H. 2, S. 64–67 – Briefwechsel mit Klaus Brosig und Fritz Welsch, WBl 9(1990), H. 3, S. 63–67 – Ein Diskussionsbeitrag (zum Gubener Wort/Michael Domke), WBl 9(1990), H. 3, S. 10–14 – Christliche Friedenskonferenz heute, WBl 9 (1990), H. 4, S. 29–33 – Kandidat Manfred Stolpe, WBl 9 (1990), H. 4, S. 35–40 – Briefwechsel mit Udo Hammelsbeck, WBl 9 (1990), H. 4, S. 65–67 – Warum nicht trotzdem die PDS? konkret, Hamburg, H. 11/1990, S. 14–15 – Sind wir Verfassungsfeinde? WBl 9 (1990), H. 5, S. 13–20 – Friede, Friede, und ist kein Friede. Erste Versuche zum besseren Verständnis unserer Epoche, WBl 9 (1990), H. 5, S. 62–67

1991

Klärung der Positionen. Erfreuliches aus der kirchlichen Presse, WBl 10 (1991), H. 1, S. 28–34 – Zum Golfkrieg, WBl 10 (1991), H. 1, S. 1 – Meinungsaustausch mit Friedrich Jung (zum Golfkrieg), WBl 10 (1991), H. 2, S. 70/71 – „Nicht in Kammern und Unzucht". Kirchliche Bank- und Staatsgeheimnisse werden bekannt, WBl 10 (1991), H. 2, S. 32–36 – Militärseelsorge – Staats-Kirchen-Vertrag – Militärseelsorgevertrag. Einige Notizen zur gegenwärtigen Diskussion, WBl 10 (1991), H. 3, S. 24–28 – Bundestagsabgeordneter fordert Mandatsniederlegung eines Synodalen, WBl 10(1991), H. 3, S. 62/70 – Briefwechsel mit Wolfgang Ullmann, WBl 10(1991), H. 4, S. 66–68 – Resonanz, WBl 10 (1991), H. 4, S. 63–66 – Eine Apologie. Zur Begegnung evangelischer Theologie mit dem historisch-dialektischen Materialismus, WBl 10 (1991), H. 4, S. 15–38; H. 5, S. 46–70; 11(1992), H. 1, S. 4448; H. 2, S. 12–28; H. 5, S. 50–62 – Bischöfliche Stilblüten oder Irrlehre? WBl 10(1991), H. 5, S. 22 – Die Szene wird zum Tribunal, WBl 10(1991), H. 5, S. 30–31

1992

„STASI". Medien als unmoralische Anstalt, Marxistische Blätter 1992, H. 1, S. 1 – So ungefähr (Zur Evaluierung Karl Barths), WBl 11(1992), H. 3, S. 9–10 – „Zusammenbruch" und/oder „Kon-[260]terrevolution"? WBl 11(1992), H. 4, S. 57–68; griechische Übersetzung in: Synchronos anatheoretismos kai antepanastase, Athen 1994, S. 103–133, und (gekürzt) in: Neues Deutschland, Berlin, 26./27.9.1992

1993

„War die DDR sozialistisch?" Ein Hinweis, WBl 12 (1993), H. 2, S. 54–57 – Der christlich-marxistische Dialog. Gedanken und Bedenken, WBl 12 (1993), H. 3, S. 13–21 und: Berliner Dialog-Hefte 4(1993), H. 3, S. 2–11 – In Ost und West gegen den deutschen Imperialismus. Verschiedenheit und Gemeinsamkeit der Kampfbedingungen, Kommunistische Arbeiterzeitung (KAZ), München, 14.10.1993/Beilage; kommentiert nachgedruckt unter dem Titel: Die „Linke" in Ost- und Westdeutschland. Probleme, Mißverständnisse, Aufgaben, WBl 12 (1993), H. 5, S. 57–68, und in: offensiv, Sozialistisches Monatsblatt der PDS Göttingen/Hannover, 3 (1994) H. 2; gekürzt in: Topos, Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie, Bonn, H. 2/1993

1994

Kirchliche „Fälle" oder „Fall Kirche"? Wider die Flucht der Kirche aus ihrer Mitverantwortung für den kalten Krieg in die „Aufarbeitung von Einzelfällen". Eine grundsätzliche kirchlich-theologische Anmerkung, WBl 13 (1994), H. 1, S. 11–24 – Dementi zu Frankfurter Allgemeine Zeitung: „Der Weißenseer Arbeitskreis versuchte, die DDR-Verhältnisse theologisch zu legitimieren." WBl 13 (1994), H. 1, S. 62–64 – Führung der PDS und Sorgen der Linken, WBl 13(1994), H. 1, S. 63–70 – Wer beugt das Recht? Eine zeitgenössische Anmerkung, WBl 13 (1994), H. 2, S. 2–5 – Wieder einmal: offizielle Kirche für Interventionsarmee. Kommentar „Wir sehen unser Volk von einer tödlichen Gefahr bedroht." WBl 13 (1994), H. 3, S. 10–12 – Der Untergang bürgerlicher Demokratie im imperialistischen Konsens. Randbemerkungen zum Wahljahr 1994, WBl 13 (1994), H. 4, S. 13–17 – Eine vielleicht zweckmäßige Vorbemerkung betreffend die Instrumentalisierung des Antistalinismus gegen antiimperialistische Sammlung (zur Gossweiler-Rede), WBl 13 (1994), H. 4, S. 35–37 – Resonanz: Stalin und kein Ende? Zur „Stalinweihe" in den Weißenseer Blättern, WBl 13 (1994), H. 5, S. 56/57 und S. 66/67 – „Wende" – Revolution oder Konterrevolution? WBl 13 (1994), H. 5, S. 31–39 – Ermittlungsverfahren „wegen geheimdienstlicher Agententätigkeit", WBl 13 (1994), H. 5, S. 43–55

1995

Ein solidarisches Inserat und eine allergische Reaktion, WBl 14(1995), H. 1, S. 13–14 – Das demokratische Profil der Weißenseer Blätter und die Anti-Stalinismus-Demagogie, WBl 14(1995), H. 1, S. 32–38 – 50 Jahre nach der Befreiung – Rückschau auf 40 Jahre DDR. Einige Erinnerungen zu sachlicher Beurteilung, WBl 14 (1995), H. 2, S. 21–36 – „Daß eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe ..." Zum Versuch, Dieter Frielinghaus und Renate Schönfeld staatskirchlich zu maßregeln, WBl 14 (1995), H. 2, S. 39–45 – Von der Verantwortung der Christen in der DDR, WBl 14

(1995), H. 3, S. 3–11 – Vom Wert des „christlichen Abendlandes“ und vom Wert der „Ideologiefreiheit“ für die Mehrwertschöpfung des Kapitals. Zum Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichtes, WBl 14(1995), H. 4, S. 16–31 – Sorge und Besinnung in der PDS und um die PDS, WBl 14(1995), H. 3, S. 16–23 – Noch einmal: Sorge und Besinnung in der PDS und um die PDS (zur Kritik von Ulrich Huar und Hans Heinz Holz), WBl 14 (1995), H. 5, S. 45–60 – Ein altes Problem – Versuch einer Antwort (an Wolfgang Scherffig zum Kruzifixurteil), WBl 14 (1995), H. 5, S. 65–67

1996

Systemkritik „mit Pfeffer und Salz“. Ein Interview, Berliner Linke Wochenzeitung, H. 7/1996 (16.2.96), S. 10; nachgedruckt in: WBl 15 (1996), H. 1, S. 2–4 – Flaute nach dem Orkan oder Ruhe vor dem Sturm? Zur 2. Tagung des 4. PDS-Parteitages in Magdeburg, WBl 15 (1996), H. 1, S. 25–29 als Koautor mit Rosemarie Müller-Streisand – Noch einmal: Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein Können? Zur Soldatenseelsorge in imperialistischen Armeen, WBl 15 (1996), H. 2, S. 25–27 – Ein Wort zur Volksabstimmung in Brandenburg und Berlin, WBl (1996), H. 2. S. 74–75 – Konterrevolution und Gegenreformation, WBl 15 (1996), H. 3, S. 2–14 – Zitiert und Kommentiert: Coup [261] d’église, WBl 15(1996), H. 3, S. 16–18. – Siegerjustiz – Klassenjustiz? Eine kleine terminologische Anmerkung, WBl (1996) H. 4, S. 29–32 – Sagt uns wen ihr gefangen haltet ... Hinweis auf „Einsprüche“ – Gefängnisbriefe von Inge Viett, WBl (1996), H. 4, S. 39–42 – Zu „Kirche & Hochschule, Theologie & Politik“ (Leserbrief), in: hochschule ost, 2/1996, S. 203–206 – Zur Herbstsynode der Berlin-Brandenburgischen Kirche – Ein Kommentar, WBl 15 (1996), H. 5, S. 12–18 – Das BVerfG und Elementarregeln zivilisierter Rechtlichkeit, WBl 15 (1996), H. 5, S. 31 – Kann man ruhig darüber sprechen? Bedenken zu einer nationalkommunistischen Versuchung der Linken, WBl 15 (1996), H. 5, S. 62–63 – Das ist neofaschistische, nationalistische und soziale Demagogie – Eine Antwort, WBl 15 (1996), H. 5, S. 66–70.

V. Rezensionen

Helmut Burgert und Helmut Ristow (Hrsg.): Kirche und Verkündigung. Aufsätze zum Kerygma der Gegenwart, Berlin 1960, in: Deutsche Literaturzeitung 83 (1962), H. 3, Sp. 201–204

Karl Hennig (Hrsg.): Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1961, in: Deutsche Literaturzeitung 83 (1962), H. 12, Sp. 1059–1061

Martin Kuske: Das Alte Testament als Buch von Christus, Berlin/Göttingen 1970, in: ThLZ 101 (1976), H. 6, Sp. 456–457

Jørgen Glenthøj: Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945, München 1969, in: ThLZ 101 (1976), H. 7, Sp. 531–532

Reiner Mayer: Christuswirklichkeit, Stuttgart 1969, in: ThLZ 101(1976), H. 8, Sp. 606–608

Brigitte Kahl: Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus, Berlin 1976, in: Stp 5 (1977), H. 8, S. 216–218

Tiemo Rainer Peters: Die theologische Entdeckung des politischen Bonhoeffer in der BRD, ThLZ 102 (1977), H. 5, Sp. 321–336

Günter Wirth: J. L. Hromádka, Berlin 1977, in: Stp 6(1978), H. 6, S. 163

Geschichte, Kirchengeschichte und Historiographie. Kritisches und Polemisches zu Scholders Buch „Die Kirchen und das Dritte Reich“ (Frankfurt/M-Berlin-Wien 1977), in: Stp 6(1978), H. 7, S. 189–192; H. 8, S. 216–219

Gerhard Ludwig Müller: Für andere da sein. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Paderborn 1980, in: ThLZ 107 (1982), H. 11, Sp. 847–849

Martin Rohkrämer (Hrsg.): Karl Barth, Texte zur Banner Theologischen Erklärung, Zürich 1984, in: Stp 13 (1985), H. 2, S. 54–55

Heinrich Fink (Hrsg.): Beiträge zur Geschichte der Theologischen Fakultät Berlins, Wiss. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Ges. R. XXXIV (1985) 7; in: WBl. 4 (1985), H. 4, S. 30–32

Kurt Meier: Der Evangelische Kirchenkampf, 3 Bde., Halle/Göttingen 1976–1984; in: WBl. 4 (1985), H. 5, S. 39–40

Friedrich-Martin Balzer/Karl-Ulrich Schnell: Der Fall Eckert. Zum Verhältnis von Protestantismus und Faschismus am Ende der Weimarer Republik, Köln 1987; in: WBl 6 (1987), H. 3, S. 46/50

Walter Kreck: Friedliche Koexistenz statt Konfrontation, Köln 1988; in: WBl 7 (1988), H. 4, S. 49–51

Wolfgang Scherffig: Junge Theologen im „Dritten Reich“. Dokumente, Briefe, Erfahrungen, Bd. 1, 1933–35, Es begann mit einem Nein!, Neukirchen-Vluyn 1989; in: WBl 8(1989), H. 4, S. 59–61; Bd. 2 u. 3 (1936–45) – in: WBl 13 (1994), H. 5, S. 55/56

Friedrich-Martin Balzer: Gegen den Strom. Miszellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus, Marburg 1990; in: WBl 10(1991), H. 4, S. 47/70

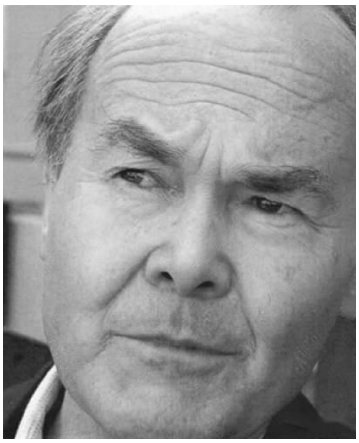
Hans Heinz Holz: Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin, Bonn 1992; in: WBl 12 (1993), H. 1, S. 17–22

Karl-Eduard von Schnitzler: Provokation, Hamburg 1994; in: WBl 13 (1994), H. 2, S. 70/71

Sahra Wagenknecht: Antisozialistische Strategien im Zeitalter der Systemauseinandersetzung, Bonn 1994; in: WBl 13 (1994), H. 4, S. 44–48

[263]

Gert Wendelborn, *13.7.1935, Theologe, Hochschullehrer



Geboren in Rostock, Vater: Arbeiter, politischer Häftling des Konzentrationslagers Sachsenhausen; seit 1945 Mitarbeit in der Jungen Gemeinde, seit 1953 in der Evangelischen Studentengemeinde Rostock und Kirchengemeinden durch Gottesdienste, Gemeindevorträge; 1953 Abitur, Theologiestudium 1953–1958 in Rostock, 1958 Examen; 1958 Forschungsbeauftragter, 1959 Assistent, 1964 Aspirant; 1964 Promotion in Rostock, 1969–1977 Dozent, 1977–1989 ao. Professor für Ökumenik und Neue Kirchengeschichte, 1989–1992 o. Professor für Kirchengeschichte an der Universität Rostock, Gastvorlesungen in Amsterdam, Gent, Nimwegen und Brüssel, 1973–1977 stellvertretender Sektionsdirektor für Forschung, im April 1992 Kündigung des Dienstverhältnisses als Hochschullehrer wegen ehrenamtlicher Mitwirkung am politischen Leben in der DDR; Mitglied der CDU 1962–1990, Mitglied des Bezirksvorstandes Rostock der CDU 1964–1982, Mitglied des Hauptvorstandes der CDU 1982–1989; Mitglied des Friedensrates der DDR 1966–1990, Vizepräsident des Friedensrates der DDR 1982–1990, Mitglied des Weltfriedensrates 1983, Teilnahme an internationalen Friedenskongressen in Prag, Kopenhagen, Aarhus und Athen und an der 2. Sondertagung der UNO für Abrüstung 1982 in New York, Teilnahme an vielen Veranstaltungen für Frieden und Völkerverständigung in Dänemark, den Niederlanden, Belgien, Frankreich, Osterreich, der Schweiz, den USA, der ČSSR, Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien, Polen, der UdSSR und der BRD; CFK 1959–1990, Teilnahme an der 1. und 2. Allchristlichen Friedensversammlung in Prag 1961 und 1964; Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR 1962–1974, Mitglied der Redaktionskommission des Evangelischen Pfarrerblattes 1964–1974; Mitglied des Nationalrats der Nationalen Front 1969–1977, stellvertretender Vorsitzender des Bezirksausschusses Rostock der Nationalen Front 1969–1989; Mitglied des Bezirkstages Rostock 1967–1976, Abgeordneter der Volkskammer 1976–1990, Mitglied des Außenpolitischen Ausschusses der Volkskammer 1981–1990, Mitglied des Martin Luther- und des Thomas-Müntzer-Komitees der DDR; Mitglied des Deutschen Friedensrates seit 1990, Landesvorsitzender der Volkssolidarität in Mecklenburg-Vorpommern 1990–1996.

[264]

Gert Wendelborn

Charta der Neuorientierung – Die Rezeption des „Darmstädter Wortes“ heute

[...] Sehr eindeutig war die Bezugnahme auf „Darmstadt“ in der [...] Kirchlichen Bruderschaft in Sachsen. In einem Werbeprospekt wurden von ihr die grundlegenden Verlautbarungen von Barmen, Stuttgart, Darmstadt und Frankfurt im Wortlaut wiedergegeben. Als Ziel der Bruderschaft wird hier bezeichnet, die Kirche aus veralteten Gebundenheiten zu christlicher Freiheit zu führen und unermüdlich neue Wege zu suchen, um die Botschaft des Evangeliums glaubwürdig zu bezeugen. Konkretisiert wurden Ausgangspunkt und Ziel in den „Thesen der Kirchlichen Bruderschaft in Sachsen vom Frühjahr 1971“[1], wo das Darmstädter Wort aufs neue ausdrücklich genannt wurde. Die in ihr vereinigten Christen bekennen sich als Beunruhigte, die die Stiftung und Verbreitung heilsamer Unruhe in der Kirche als Werk des Glaubens betrachten. Die Reform habe einzusetzen bei der Befreiung zur Hingabe für andere, die an die Stelle der massiven institutionellen Selbstbezogenheit der Kirche treten müssen. Es gehe um die Verlebendigung der Verkündigung und die Erneuerung des Lebens der Kirche und ihrer Glieder zum Dienst an der Welt. Weil Jesus Christus, das eine Wort Gottes, in Geschichte, Zeit und Welt eingegangen sei, bedeute ein Christentum bloßer Innerlichkeit und Außerweltlichkeit die Verleugnung der Heilstatt Gottes, der sich in Christus der Welt verband. Diese Haltung drücke sich heute vor allem in gesellschaftlicher Abstinenz und Gleichgültigkeit aus. Die sozialistische Gesellschaftsordnung müsse als unser geschichtlicher, zeitlicher und weltlicher Glaubenskontext begriffen werden. Hinsichtlich ökumenischer Bestrebungen unterscheidet These 4 die Vereinigung zum Dienst und die Vereinigung zum Schutz. Die prophetische Verkündigung stehe gegen letztere zur Freisetzung der ersteren. These 5 wendet sich von der barthianischen Lehre von der Königsherrschaft Christi her gegen die Zwei-Reiche-Lehre in ihrem traditionellen Verständnis. Die hiermit gekennzeichnete theologische Antithese bedarf der kritischen Erörterung, doch wird als Ziel der Aussage auf jeden Fall richtig die politische Friedensverantwortung benannt, der sich um Gottes und der Menschen willen niemand, zumal keine Kirche, entziehen könne. Es handle sich dabei um die Verantwortung zum Zusammenwirken mit allen Friedenskräften. „Politische Friedensverantwortung und Friedenssicherung in ganzer Konkretheit – europäische Sicherheit, Anerkennung der bestehenden Grenzen in Europa, völkerrechtliche Anerkennung der DDR, Universalität der Vereinten Na-[265]tionen, Klarheit über die Rolle des Imperialismus und Kampf gegen ihn im vollen Einsatz für die friedliche Koexistenz zwischen Staaten unterschiedlicher Gesellschaftsordnung – sehen wir als einen Glaubensauftrag nicht nur des einzelnen Christen, sondern auch der Kirchen.“ Hier sei jede Neutralität Sünde und faktische Verleugnung des Glaubens.

Ihre wohl schönste Konkretion fand diese Willensbekundung in einem Vortrag, den Walter Feurich, der Leiter der Bruderschaft, im November 1964 auf einer evangelischen Studientagung in Dresden unter dem Motto „Evangelische Selbstprüfung“ hielt.[2] Auch dieser Vortrag bietet im Anschluß an die Würdigung des 30. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung eine verpflichtende und deshalb kritische, aber bewußt auf die Erfordernisse der Zukunft ausgerichtete Rückschau auf den seither von der Kirche zurückgelegten Weg. Damals mußten Feurichs Urteile auch über den Protestantismus in der DDR noch weithin negativ lauten. So beklagte er die falsche Gebundenheit vieler Christen an eine kirchliche Existenzsorge und einen Mangel an Vertrauen zur Verheißung Jesu. Der Sinn seiner kritischen Feststellungen aber bestand darin, „die Gemeinde und ihre Glieder zu neuer Freiheit in der sozialistische Umwelt und für die Welt und ihre Menschlichkeit heute zu führen“. Dafür schien ihm mit Recht die Beherzigung des Darmstädter Wortes unumgänglich, denn: „Wie der von Barmen gemeinte Gehorsam heute aussieht, signalisiert Darmstadt 1947.“ Feurich nannte die Darmstädter Erklärung, die er wörtlich zitierte, das bedeutendste „kirchliche“ Wort nach 1945 und einen noch nicht wieder erreichten geistlichen Höhepunkt und führte auch ausführliche Passagen aus dem Kommentar

[1] Ihr Wortlaut findet sich in der Zeitschrift „Glaube und Gewissen“ 1971, H. 7.

[2] Der Tagungsbericht mit den Vorträgen von W. Feurich und W. Bredendiek wurde als Sonderdruck den Zeitschriften „Glaube und Gewissen“ und „Evangelisches Pfarrerblatt“ 1965 beigelegt. Beiträge Feurichs zum Darmstädter Wort findet man auch im EVB 1965, H. 19/20, S. 281 und in GUG 1967, H. 9, S. 167 f., wo er anfangs die ganze Erklärung unter der Überschrift „Wir erinnern“ wörtlich veröffentlicht.

an. Christliches Verhalten in der sozialistischen Gesellschaft, das dieser Wegweisung folgt, beschrieb er mit den Begriffen Hingabe und Solidarität. Dazu gelte es die Spezifik dieser Gesellschaft zu erfassen, die mit alten Vorstellungen von Obrigkeit nicht hinreichend zu begreifen sei. „Wir sind Glieder der Gesellschaft und tragen in ihr Mitverantwortung. Mitverantwortung heißt aber zugleich Mitarbeit, aber dies keinesfalls aus Opportunismus, Taktik oder grundsatzlosem Konformismus.“ Es gehe wohl entscheidend um die Bezeugung des Heils der Welt, „doch vermögen wir dabei das Eintreten für das Wohl der Welt nicht auszusparen, weil unser Gott, der für das Wohl der Welt seinen Sohn opferte, seiner Welt das Wohl keineswegs vorenthalten will.“ Feurich, der in der Zeitschrift „Glaube und Gewissen“ (1967, H. 9) bekannte, daß das Darmstädter Wort für ihn befreiend gewesen sei und ihm zu rechtem Verkündigungsdienst und gesellschaftlichem Engagement verholfen habe, ist von dieser Einsicht her, ungeachtet seines unverwech-[266]selbaren theologischen Standortes, bereit, eng mit Christen zusammenzuarbeiten, die die Notwendigkeit dieser gesellschaftliche Neubesinnung auf einem andersartigen theologischen Fundament gleichfalls spüren. Dies sprach er unmißverständlich in seinem Beitrag „Zur theologischen Fundierung des religiösen Sozialismus“ aus.[3] Hier zitiert er aus einer Stellungnahme der Thüringer Religiösen Sozialisten aus dem Jahre 1930 gegen den heraufziehenden Faschismus: „Eine Bewegung, die nicht in Völkerversöhnung und Aufbau einer Wirtschaftsordnung sozialer Gerechtigkeit die Aufgabe sieht, die Gott unserer Zeit gestellt und der sie jedes andere nationalistische, imperialistische oder wirtschaftliche Interesse unterzuordnen hat, entzieht sich dem Gehorsam, den die Kirche zu fordern hat, und setzt sich in Widerspruch zum Evangelium“; er bemerkt dazu, diese Feststellung habe durch „Darmstadt“ ihre nachträgliche Bestätigung erfahren. An die Darmstädter Warnungen erinnerte Feurich auch angesichts des Aufkommens der neofaschistischen NPD in der BRD in der zweiten Hälfte der 50er Jahre.[4]

Das Darmstädter Wort wurde in der DDR aber nicht nur von Theologen und Pfarrern verbreitet, die sich in der Tradition der Barthschen Theologie der neuen Wirklichkeit stellten. Es war vielmehr lange Zeit neben der Stuttgarter Schulderklärung die wichtigste geistliche Stütze für alle jene evangelischen Christen in der DDR, die gewillt waren, das Bündnis der Kirche mit den das Alte konservierenden Mächten gründlich preiszugeben und sich am Aufbau der neuen Gesellschaft im Bündnis mit den Marxisten-Leninisten zu beteiligen. In diesen Bezugnahmen wurde „Darmstadt“ außerhalb der Grenzen einer bestimmten theologischen Schule rezipiert. Ohne unkritische Bindung an den theologischen Rahmen wurde hier primär der gesellschaftspolitische Inhalt der Darmstädter Erklärung bewußt angeeignet, um dann von hier aus weiterzudenken, den Neuansatz auszubauen und zu klären, dabei die im Zuge praktischer Mitwirkung beim Aufbau des Sozialismus gesammelten Erfahrungen nutzend. Es ging darum, wie Günter Wirth schon im Juni 1962 in einem hektographiert verbreiteten Referat vor dem Christlichen Arbeitskreis im Deutschen Friedensrat hervorhob, den gesellschaftlichen Konsequenzen von Barmen, Stuttgart und Darmstadt unter den heutigen Bedingungen gerecht zu werden. Dies geschah durch das erfolgreiche Streben, nicht noch einmal die Anforderungen der geschichtlichen Entwicklung zu übersehen oder zu vernachlässigen. Wirth sieht wesentliche Intentionen von „Stuttgart“ und „Darmstadt“ noch von der Synode in Berlin-Weißensee 1950, dem Kirchentag in Berlin 1951, der Synode in Elbingerode 1952, dem Kirchentag in Leipzig 1954 und der Außerordentlichen Synode in Berlin Spandau 1956 gewahrt; dann habe die EKiD aber diesen Neuansatz endgültig preisgegeben, [267] während er in der DDR eine konsequente und logische Weiterführung fand.[5] Hier wird deutlich, daß die Anknüpfung an das Darmstädter Votum nicht eigentlich der Fixierung auf seinen Wortlaut dienen, sondern zur zeitgemäßen Konkretion befreien will.

Jene Christen in der DDR, die zu solcher Konkretion bereit waren, mußten zunächst notwendig mit „Darmstadt“ vergangene Irrwege der Kirche kritisch bedenken. Den Sinn dieser kritischen Analyse umschrieb Walter Bredendiek in seinem Referat auf der schon genannten Dresdner Tagung treffend so: „Mit der Geschichte befassen wir uns nicht um der Vergangenheit, sondern um der Gegenwart

[3] EVB 1967, H. 4, S. 91 f.
[4] EVB 1967, H. 6, S. 164.
[5] Günter Wirth „Verantwortung und Erwartung der Deutschen“, Heft aus Burgscheidungen 146 (1966), S. 32 ff. und „Allianz in Aktion“ im EVB 1962, H. 17, S. 266 ff.

und Zukunft unserer Kirche willen. Wir erheben uns nicht über unsere Väter, wo sie fehlten und in die Irre gingen. Wir verschweigen das aber auch nicht aus falschverstandener Pietät. Von falschen Entscheidungen sprechen wir nicht lieblos oder gar schadenfroh. Wir verstehen sie als Mahnung und Warnung an uns. Wir wissen, daß sich niemand von der Verantwortung dispensieren kann, wenn Glieder der Gemeinde einen falschen Weg gehen und er nicht die Kraft hatte, sie daran zu hindern." Bredendiek hat in seinen Detailstudien zur deutschen Kirchengeschichte der letzten 150 Jahre, die großenteils Neuland erschlossen haben, daraus immer neu die erforderlichen Schlußfolgerungen gezogen; er hat immer wieder, wie er im Vorwort zu seiner Studie „Reflektierte Geschichte. Die Entwicklung der Gesellschaft und die Stellung von Kirche und Theologie seit 1900 im Spiegel der Lebenserinnerungen deutscher Theologen" (Heft aus Burgscheidungen 142) selbst betont, Mythen und Legenden demontiert. Dies geschah, damit ein wirklicher Neuanfang gemacht werde, denn: „Die Vergangenheit ist abgeschlossen. Sie ist kein Film, den man zurückdrehen, anhalten und dann etwas verbessert neu ablaufen lassen könnte. Die Geschichte läßt sich nicht korrigieren, aber Fehlhaltungen lassen sich überwinden. Für die ‚Bewältigung der Vergangenheit nach vorn' sind Vergleiche aktueller Problemstellungen mit abgeschlossenen Entwicklungsprozessen hilfreich. ‚Die sich des Vergangenen nicht erinnern, sind dazu verurteilt, es noch einmal zu erleben' (Santayana)." So gewannen, wie der damalige Demminer Pfarrer Erich Evers unterstrich,[6] Buße, Umdenken und Neuorientierung einen verwandten Klang. Indem „Darmstadt" die Aufmerksamkeit der Christen auf eine zu beklagende Vergangenheit richtete, in der man das Herkömmliche mit dem von Gott Gesetzten verwechselte, richtete man die Aufmerksamkeit letztlich auf die zu gewinnende Zukunft, auf den Dienst an Frieden und Fortschritt. Welche Funktion „Darmstadt" unter Christen der DDR hatte, umriß Carl Ordnung prägnant: „Wer als Christ das Darmstädter Wort ernst nahm, den mußte es um eine Änderung der gesellschaftlichen [268] Verhältnisse gehen, aus denen Faschismus und Krieg geboren worden waren. Das taten im Osten Deutschlands zunächst fast ausschließlich christliche Gruppen außerhalb der Kirche. Sie sahen sich dabei in die Solidarität mit Marxisten gestellt und empfanden deren Programm einer gesellschaftlichen Revolution als Herausforderung, die Verantwortung des Christen für die Welt neu zu durchdenken und zu praktizieren."[7]

Unter diesem Gesichtspunkt beriefen sich auch führende Funktionäre der CDU in der DDR auf die Linie Stuttgart-Darmstadt, so Gerald Götting in einem im September 1964 in Burgscheidungen gehaltenen Referat, das als Heft aus Burgscheidungen 121 am besten zugänglich ist[8], sowie etwa in seiner Rede vom Februar 1969[9]. Dabei wird jedoch in der ersten Rede „Darmstadt" positiv von „Stuttgart" abgehoben: Das Stuttgarter Schuldbekenntnis konnte die Entwicklung zur Restauration nicht verhindern, „da ihm ein entscheidender Mangel anhaftete: In ihm war nicht einmal in Ansätzen der Versuch gemacht worden, nach den Ursachen für den Irrweg von Kirche und Nation zu fragen". Das Darmstädter Wort dagegen habe die in Stuttgart unbeantwortet gelassene Frage nach den Ursachen der Fehlentwicklung aufgegriffen. Es habe deshalb auch in der DDR eine ungleich tiefere Wirkung entfaltet als in der BRD. „In einer neuen Gesellschaft kann auch die Kirche sich konsequent gesellschaftlich neu orientieren. Dort, wo in einer Gesellschaft das Alte restauriert wird, ist auch für die Kirche die Verführung sehr groß, in die alten Bahnen einzuschwenken. In diesem Sinne ist es richtig, wenn wir sagen: Wir danken es der Arbeiterklasse, wenn wir als Christen in der DDR den Ballast der Vergangenheit abwerfen, wenn wir zu neuen politischen Einsichten und auch geistlichen Erkenntnissen vorstoßen konnten."

Der DDR-Regionalausschuß der CFK ließ sich von derselben Erkenntnis leiten, wenn er in seiner Erklärung zum 25. Jahrestag der Befreiung vom Hitlerfaschismus betonte: „Aus der Befreiung vom

[6] EVB 1970, H. 10, S. 251 f.
[7] Vgl. Ordnungs-Aufsatz „Der deutsche Protestantismus und die sozialistische Revolution" in: EVB 1965, H. 314, S. 42 f.
[8] Ebenda, S. 6 ff.
[9] „20 Jahre Mitarbeit und Mitverantwortung der Christen beim Aufbau unseres sozialistischen Vaterlandes" (Berlin 1969), S. 10 ff. Vgl. auch die Bezugnahme auf „Darmstadt" in dem als Flugblatt gedruckten Offenen Wort der CDU an die Christen in der BRD vom 16.8.1969 und in der Erklärung des DDR-Regionalausschusses der CFK zum 25. Jahrestag der Befreiung vom Hitlerfaschismus (EVB 1970, H. 8, S. 185). Siehe auch Helmut Dressler in „Neuorientierung" (Berlin 1965), S. 129 und Gerhard Fischer „Wir haben die Geschichte der DDR mitgeschrieben", Heft aus Burgscheidungen 176, S. 11.

Faschismus wurden nur dort die Konsequenzen gezogen, wo die Gesellschaftsstrukturen, aus denen der deutsche Faschismus hervorgegangen war, durch eine sozialistische Revolution radikal verändert wurden.“ Auch Carl Ordnung verwies in seinem Leitartikel in der NEUEN ZEIT zum 25. Jahrestag der Darmstädter Erklärung[10], in dem er diese das [269] „Programm einer umfassenden gesellschaftlichen Neuorientierung des deutschen Protestantismus“ nannte, auf „den engen Zusammenhang, der zwischen der Veränderung überholter gesellschaftlicher Verhältnisse und kirchlicher Neugestaltung besteht“. Im Februar 1973 nannte Ordnung in seinem Beitrag auf der Tagung des Präsidiums des Hauptvorstandes der CDU mit kirchlichen Amtsträgern in Burgscheidungen[11], der ebenfalls dem 25. Jahrestag des Darmstädter Wortes gewidmet war, dessen unterschiedliche Wirkungsgeschichte in den beiden deutschen Staaten den Beweis dafür, „daß nicht jedes geistliche Wort in jeder beliebigen Situation gehört werden kann. Es gibt gesellschaftliche Konstellationen der Kirche, die es ihr unmöglich machen, solche Worte zu hören.“ Ordnung spricht in diesem Zusammenhang von den Phänomenen der Verstockung, des Mit-Blindheit-geschlagen-Seins und der Taubheit. Auf Grund der neuartigen gesellschaftlichen Bedingungen hätten Christen in der DDR schon in der antifaschistisch-demokratischen Etappe der Revolution, die in der Darmstädter Erklärung noch nicht artikulierte Einsicht gewonnen, „daß eine konsequent antifaschistisch-demokratische Ordnung nur dort errichtet werden kann, wo die am konsequentesten antifaschistischen Kräfte, – die Arbeiterklasse und ihre Partei, die führende Rolle spielen. Diese Einsicht vertiefte sich in der sozialistischen Etappe der revolutionären Veränderungen in der DDR.“

Naturgemäß waren die sich auf „Darmstadt“ berufenden Kirchenmänner und Theologen nicht zuletzt bestrebt, die dort gewonnene Erkenntnis für die Verkündigung des Wortes Gottes fruchtbar zu machen. Hier ist besonders auf den Jenenser Theologen Erich Hertzsch hinzuweisen, der sich nach eigener Aussage, wo er nur konnte, für die Anerkennung solcher Neueinsichten einsetzte. Auch die von ihm redigierte Weimarer „Erklärung von Theologen“ aus beiden deutschen Staaten griff 1959 die 3. Darmstädter These auf und aktualisierte sie.[12] Zu erwähnen ist aber auch der Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR, der im Evangelischen Pfarrerblatt schon in Heft 3 des 1. Jahrgangs 1959 und dann wieder in Heft 7 des Jahrgangs 1960 die Erklärungen von Stuttgart und Darmstadt nebeneinander im Wortlaut abdruckte. Der erste Tätigkeitsbericht des Vorstandes leitete aus „Darmstadt“‘ den Schluß ab: „Das Evangelium ist nicht eine Ideologie für politisch Mißvergnügte, sondern es ist die frohe Botschaft von Gottes Liebe für alle Menschen, und die Kirche hört auf, Kirche zu sein, wenn sie zum Sammelbecken derer wird, die – aus welchen Gründen immer – in unfruchtbarer Negation gegenüber der Zeit und ihren Problemen verharren, in die Gott sie gestellt hat.“[13]

[270] Vor allem war es Landeskirchenrat Dr. Werner Meinecke, der diese Wahrheit immer neu aufdeckte. Im Namen von „Darmstadt“ rief er schon in seinem Vortrag auf dem Evangelischen Pfarrertag 1962 auf „zum Wagnis neuer Entscheidungen im Interesse der Menschen, denen die Kirche zu dienen hat, zum Suchen neuer Wege für ihren Dienst.“ Die Kirche sei zwar nicht von dieser Welt, lebe aber in ihr und sei ihr zum Dienst verpflichtet. Da sie als Gemeinschaft von Menschen immer auch eine soziologische Größe und damit eine Erscheinung des gesellschaftlichen Lebens sei, stehe sie nicht außerhalb oder über der gesellschaftlichen Entwicklung. Meinecke unterschlug nicht die prinzipielle Unterschiedenheit von Kirche und Staat, von deren Wissen das Darmstädter Wort seine geistliche Freiheit gewinnt; ausdrücklich stellte er fest, während die Kirche als Leib Christi nicht von der Welt sei, sei jeder Staat von der Welt, Instrument der Machtausübung und damit des Herrschens. Daß die Kirche letztlich an keine gesellschaftliche Ordnung gebunden sei, wolle aber nicht als Barriere gegen die Mitarbeit im Sozialismus verstanden sein, sondern als Freiheit und Freudigkeit zum Dienst auch in einer völlig neuen gesellschaftlichen Ordnung. Sie habe dabei nicht „christliche“ Politik zu

[10] NEUE ZEIT 8.8.1972, S. 1 unter der Überschrift „Wegweisendes Wort“.
[11] „Tradition und Verpflichtung. Zum Profil des sozialistischen Staatsbürgers christlichen Glaubens“ (1973), S. 77 ff.; NEUE ZEIT 14.4.1973, S. 5.
[12] Siehe Erich Hertzschs Beiträge im EVB 1960, H. 5, S. 7 f und H. 7, S. 3 ff sowie den Aufsatz von Hartmut Ludwig „Kirchenkampf und Kampf um die Kirche“ zum 70. Geburtstag Hertzschs im EVB 1972, H. 4, S. 589 ff.
[13] Siehe den Sonderdruck, der dem EVB 1959, H. 6/7 beigelegt war.

machen, sondern sachlich richtige und das Gemeinwohl fördernde Entscheidungen zu treffen.[14] Erkenntnisse wie die hier angesprochenen konnten von der Gemeinde nur dann rezipiert werden, wenn sie zum Umlernen bereit war und ist. Ilsegret Fink hat deshalb mit Recht in einer Sonntagsbetrachtung zum Reformationsfest 1972 in der NEUEN ZEIT[15] das Kirchenjahr als eine Art Stundenplan für das Glaubenslehrjahr der Gemeinde bezeichnet und die Gemeinde mit mündigen Studenten verglichen, die man freilich nicht mit ewigen Schulkindern verwechseln dürfe. Unter Berufung auf „Darmstadt" beschrieb sie die Aufgabe gegenwärtiger Reformationsfeiern mit dem ebenso kurzen wie eindrucksvollen, die eigentliche Zukunftshoffnung der Kirche markierenden Satz „Wegen Inventur geöffnet". [...]

Will man der fundamentalen Neuorientierung der Bruderschaftswortes zeitgerecht folgen, so muß man seine Einzelaussagen von seinem Grundansatz her interpretieren. Den rechten Weg scheinen mir hierbei Rosemarie Müller-Streisand und Hanfried Müller in ihrem scharfsinnigen Aufsatz „Stuttgart 1945 und 1975" im STANDPUNKT (4/1975, H. 9) zu weisen. Sie beschreiben den nach „Darmstadt" erforderlichen Lernprozeß mit den Worten: „Wir mußten lernen, daß nicht [271] allein Denken und Gesinnung Geschichte machen, sondern daß Geschichte der Prozeß objektiver Entwicklung historischer Kräfteverhältnisse ist. Wir mußten lernen, daß es weder eine gute Freiheit an sich noch eine böse Macht an sich gibt, sondern daß gefragt werden muß: Freiheit für wen und wozu? Und: Macht für wen und wozu?" „Das gewichtige Zwischenergebnis dieses Umlernens, der eigenen Buße, der Selbstkritik und des Suchens nach einer für die Zukunft tragfähigen gesellschaftlich-politischen Position wurde für uns formuliert mit dem Reichsbruderratswort von Darmstadt 1947. Es war die historisch notwendige Korrektur von ‚Stuttgart', angesichts des die Kirche ergreifenden kalten Krieges verfaßt zur Mahnung an die Christen, nicht noch einmal schuldig zu werden wie 1933, nicht noch einmal die Kirche für den Klassenkampf der Bourgeoisie zur Verfügung zu stellen ... Natürlich konnte auch Darmstadt kein letztes Wort sein. Es war ein guter Wegweiser am Ausgangspunkt eines Weges, der nun entschlossen zu beschreiten war und weiterführte. So gewiß es noch Christen gibt, denen wir helfen müssen, diesen Ausgangspunkt erst einmal zu erreichen, konnten und können wir doch nicht an diesem Ausgangspunkt stehen bleiben. ... Christen, die den Weg von ‚Darmstadt' weitergegangen sind, lernten gesellschaftlich-inhaltlicher und parteilicher zu denken. Sie lernten zu unterscheiden zwischen der revolutionären Diktatur der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten über das Monopolkapital, zwischen der Macht im Interesse aller, die von ihrer Arbeit leben, und jener Klassendiktatur der Bourgeoisie, die nicht nur im reaktionären Gewande autoritären Terrors wirksam wird, sondern auch in ‚liberalen' Formen: in sozialer Demagogie, in den Versuchen, die Arbeiterklasse zu spalten und die fortschrittlichen Kräfte zu zersplittern, in ideologischer Desorientierung und in den Provokationen pseudolinker Anarchie". So weise „Darmstadt" nicht nur entscheidend über „Stuttgart" hinaus, sondern auch über sich selbst und die historischen Grenzen seines Standortes.

Diese Feststellung ist völlig richtig, bedeutet aber keine nachträgliche Einschränkung der Bedeutung des Darmstädter Wortes. Dieses erweist seine Relevanz vielmehr darin, daß von ihm aus fruchtbar weitergedacht werden kann und muß. Auch dieses Wort will nicht als starres Dogma verstanden sein, sondern ist Anleitung zum weiterdenkenden, weltverändernden und befreienden Handeln. Das Bruderschaftswort bleibt aber auch außerhalb der Grenzen der Barthschen Theologie für uns in theologischer Hinsicht wegweisend, sofern hier eine progressive gesellschaftliche Position nicht in Lösung von den Glaubenswahrheiten, sondern als Frucht rechten Glaubens in aktuellen und aktivem Bekennen gewonnen wurde.

[272]

[14] Siehe EVB Sonderheft 1962, S. 7 ff. Ähnlich äußerte sich Meinecke in Anknüpfung an „Darmstadt" auch in seinem Aufsatz „Ein vergessenes Wort" im EVB 1962, H. 16, S. 243, einem Beitrag zur Festschrift für Erich Hertzsch. Aus diesem Geist erwuchsen die beiden wichtigen Verlautbarungen des Bundes Evangelischer Pfarrer in der DDR „Christ und Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik" (EVB 1962, H. 18, S. 273 ff.) und „Als Christen sozialistisch leben" (EVB 1969, H. 2, S. 30 ff.).

[15] NEUE ZEIT 28.10.1972, S. 5. Vgl. auch Ilsegret Finks Beitrag „Von Darmstadt nach Stockholm" (STANDPUNKT 1976, H. 6, S. 141 f.).

Gert Wendelborn

Luthers Wort und Werk als Hilfe für eine sach- und zeitgemäße christliche Existenz

Zweifellos wurde Luther nicht als Politiker zum Reformator. Er wurde es als Glaubender, der sein ganzes Leben dem Dienst an Gottes Wort gewidmet hatte.

Er wurde es als ein an der Kirche seiner Zeit Leidender, der schmerzlich den Widerspruch, ja den Gegensatz zwischen der unverrückbaren Grundlage der christlichen Kirche und ihrem faktischen Verhalten wahrnahm und der darüber nicht wieder zur Ruhe gelangte.

Es trifft nur sehr bedingt zu, daß sich die Reformation einem Zufall verdankte, dem von Luther nicht erstrebten Streit um die Ablaßfrage. In der Mönchszelle und am Katheder des theologischen Lehrers wurde die Reformation unter inneren Qualen vorbereitet, Jahre bevor irgend jemand davon Notiz nahm.

Was aber hatte Luther an der Kirche seiner Zeit auszusetzen? Es waren nicht eigentlich, wie immer behauptet wird, theologische Spezialprobleme höchst komplizierter Natur. Diese erwuchsen erst aus dem fundamentalen Streit um rechte christliche, rechte kirchliche Existenz.

Erst recht gehört es zu den schier unausrottbaren Luther-Legenden, daß an der Wiege der Reformation die Frage gestanden hätte: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ Nein, hier stand das Hören auf Gottes Wort in einer Direktheit, die kirchensprengend war.

Luther wurde zum Kritiker seiner Kirche nicht aus fehlendem Interesse an ihr, sondern aus leidenschaftlichem Interesse an jener Sache, um deren Ausrichtung willen sie allein ein Existenzrecht besitzt.

Und er war ganz gewiß zunächst auch ein Mensch, der in erstaunlichem Maße zum Glauben an die Kirche als Gottes Stiftung und darum zur Unterordnung unter ihre Entscheidungen bereit war.

Seine heilsame Tragik indes bestand darin, daß er Gottes Wort derart ernst nahm, daß ihm das augenzwinkernde Geschäft kirchlicher Pragmatiker nicht nachvollziehbar war.

Die Reformation der Kirche kam nicht von außen. Sie kam nicht von Glaubensgemeinschaften die sich von ihr gelöst hatten, und sie kam auch nicht von einem distanzierten Skeptizismus, dem die Dinge dieser Welt wichtiger geworden waren als die Frage nach dem Heil.

Die Reformation der Kirche kam aus dem Herzen der Kirche selbst. Sie war die Folge dessen, daß die Verkündigung der Kirche in einer Weise ernst genommen wurde, die auch der durchschnittliche Glaubende wohl nur noch als pathologisch betrachten kann.

Was eigentlich hatte Luther an der Kirche seiner Zeit auszusetzen? Man könn-[273]te antworten: Daß es ihr so gut ging und daß sie gerade deshalb in Todesgefahr schwebte! Diese Kirche wähnte sich im Dienst Christi, dessen, der um unseretwillen arm wurde, der um unseretwillen diente, statt zu herrschen. Aber sie selbst war seit Jahrhunderten unaufhörlich damit beschäftigt, ihre Herrschaft zu vergrößern, sich die Erde untertan zu machen, ihre Güter anzuhäufen. Sie war eine herrschende Kirche, und sie war eine reiche Kirche.

Beneidet man nicht öfters noch heute Christen, die sich einer geruhsamen, idyllischen, harmonischeren Existenz erfreuen, wenn sie nur die geltende Gesellschaft anerkennen und von dieser dafür reichlich belohnt werden? Luther wußte es, bevor er in den offenen Kampf ging, besser und anders: Schon in seiner allerersten Vorlesung vor den Wittenberger Theologiestudenten erkannte er: Die frühe Zeit der christlichen Kirche, in der ihr Weg sich noch deutlich vom Weg der Umwelt unterschied und in der sie die sich daraus ergebenden beunruhigenden Konsequenzen zu ertragen hatte, war für sie eine gesegnete Zeit. Heute aber, da keiner sie mehr antastet, da sie sich allgemeinen Wohlwollens erfreut und da sie selbst entscheidet, was in der Gesellschaft zu tun und zu unterlassen ist, ist sie fast ausgelöscht. Christliche Kirche kann nur christlich bleiben, wenn sie unter dem Kreuz steht. Sie ist in voller Auflösung, wo sie im Frieden lebt.

Nun darf dies gewiß nicht mißverstanden werden. Es kann und darf nicht bedeuten, daß wir die Verfolgung von Menschen auf Grund ihres Glaubens gutheißen oder gar zu einem erstrebenswerten Zustand erklären könnten.

Erst recht werden wir von Herzen dankbar dafür sein, wenn auch in der sozialistischen Gesellschaft Glaubens- und Gewissensfreiheit gewahrt bleiben.

Aber wir werden dann nicht mehr erstreben, daß unser Glaube zu dem sich von selbst Verstehenden erklärt wird. Wir werden wissen, daß christliche Existenz per definitionem angefochtene Existenz ist.

Warum angefochten? Weil das Leben im Zeichen des Kreuzes von keiner Gesellschaft zu ihrem Ziel erklärt werden kann und darf. Der Christ geht den schmalen, dornigen, steinigen Weg, der in das ewige Leben führt, oder er ist kein Christ.

Die Bergpredigt zeigt, was das konkret bedeutet. Sie ist Zeugenethik des Volkes Gottes; sie ist dagegen keine sozialistische Moral, wie sie auch keine feudalistische oder bürgerliche Moral war. Existenz unter dem Kreuz erwächst aber vor allem und zuerst lebenslänglich für Christen daraus, daß sie sich dem heilsamen Gericht des Wortes Gottes aussetzen. Vor diesem Gericht müssen sie vergehen; hier wird ihnen alles aus den Händen geschlagen; hier erweist sich Gott als der Hammer, der Felsen zerschmettert; als das Schwert, das durch Mark und Bein dringt. Vor Gott stehen wir immer wie Bettler; hier erfahren wir, daß wir vor seinem verzehrenden Licht ein Nichts sind, denn hier werden unsere innersten Regungen aufgedeckt, und darauf bleibt nichts, worauf wir voller Stolz blicken könnten. Nein, man wählt nicht den Glauben, um ein leichtes, bequemes Leben zu führen. Man wählt ja überhaupt nicht den Glauben, sondern erfährt sich als ein von Gott Gewählter, Ausgesonderter, Berufener. Man erfährt dann [274] freilich immer neu auch das Wunder, sich aus Gottes Hand neu zu empfangen, wie neu geboren zu sein. Luther spricht hier von Rechtfertigung.

In einem Vortrag vor einer politischen Partei kann dieses Innerste, Intimste des Glaubenslebens nur eben angedeutet werden, aber kein Zweifel: hier schlägt das Herzblut der Reformation. Darauf aber muß hingewiesen werden, daß der junge Luther auf das Drastischste immer wieder das Paradoxe, sich nicht von selbst Verstehende, Ungewöhnliche, ja Ärgerliche dieses Heilweges aufgewiesen hat, der allen natürlichen menschlichen Regungen stracks widerstreitet.

Es hat aber sehr wohl mit unserer politischen Existenz im weitesten Sinne zu tun, wenn ich nun im Sinne Luthers folgere: Es darf uns nicht befremden, wenn die Masse der Menschen um uns her unseren Weg nicht versteht, wenn sie nicht begreift, warum wir beharrlich an diesem Glauben festhalten. Anderenfalls würde er ja aufhören, der paradoxe, befremdliche, ärgerliche Weg zu sein. Man kann nun einmal die Nachfolge, in die unser Herr uns ruft, nicht mit den Mitteln der Vernunft verständlich machen; man kann und darf nicht anderen den Sinn des christlichen Weges schlüssig beweisen wollen.

Man kann ihnen diesen Weg nur bezeugen. Immer wieder, wo Gott es will, wird sich das Wunder ereignen, daß einzelne von seiner Wahrheit ergriffen werden, daß diese Wahrheit sich ihnen als unwiderstehlich erweist, daß er sich ihnen als der Auferstandene erweist, indem er sie zu Werkzeugen seiner Gerechtigkeit beruft. Da werden sie dieses Wunder preisen, aber sie werden sich niemals einbilden, die Masse der Mitmenschen vom Recht ihres Weges überzeugen zu können. Es ist also gar nichts Ungewöhnliches, daß die Mehrzahl der Bürger unseres Landes (sc. der DDR) sich diesem Weg verschließt.

Wir wählen als Christen, wenn wir wissen, was wir tun, diesen ungewöhnlichen Weg und bekennen uns zu der angefochtenen Existenz, die daraus erwächst, daß unser Herr der Gekreuzigte ist, der sich aus dieser Welt hinausdrängen läßt und der uns gerade als solcher hilft. Gott offenbart sich uns am Kreuz und dort allein, indem er sich gründlich verbirgt; solange wir die allgemein gültigen menschlichen Maßstäbe zugrunde legen, kann es nicht Kümmerlicheres geben als Gottes Herrschaft. Die Erfahrungen, die mit rechtem Glauben unbedingt verbunden sind, machen wir nur, indem wir wegschauen und weghören von allem, was dieser Stimme und dieser kümmerlichen Gestalt widerspricht. Unser Glaube erwächst und gestaltet sich als Gehorsam und Vertrauen zu seinem Wort.

Es ist schwer, diesem Wort standzuhalten; es ist dies überhaupt keine menschliche Möglichkeit, sondern das Wunder aller Wunder. Wen kann es da überraschen, daß wir selbst uns immer wieder dabei ertappen, daß wir anderen Herren gehorsam sind? Und wen überrascht es da, daß auch die Kirche von den Götzen immer neu sich zum lebendigen Gott zurückrufen lassen muß? Wir Christen und die Kirche sind, wie der junge Luther gewußt hat, nie im Sein, sondern immer im Werden; wir haben die Umkehr nie hinter uns, sondern finden uns immer aufs neue in der Situation des Anfangs.

[275] Das macht uns demütig und bescheiden; das läßt von sich selbst wegschauen zu dem, bei dem allein Hilfe ist.

Eine solche Kirche ist dann freilich auch keine selbstgewisse, triumphierende Kirche. Sie bekennt sich zwar einschränkungslos zu ihrem Weg, der Gottes Weg in Christus mit ihr ist, und sie wird sich um keinen Preis von diesem Weg abdrängen lassen, aber sie wird sich doch nie als Besitzende verstehen, die gnädig anderen von ihrem Reichtum etwas abgibt. Sie wird nicht pausbäckig ihre Wahrheit verbreiten und sich in der Arroganz derer darstellen, die anderen haushoch überlegen sind.

Nein, rechte Kirche ist eine bußfertige Kirche.

In der ersten der 95 Ablaßthesen hat Luther programmatisch erklärt, daß das gesamte Leben des Christen im Zeichen der Buße steht.

Buße hat man also niemals so hinter sich, wie die meisten Repräsentanten der Kirche schon Ende 1945 das Stuttgarter Schuldbekenntnis hinter sich zu haben meinten und nun bereits wieder damit beschäftigt waren, andere zu kritisieren und anzuklagen.

Und man täusche sich nicht: So positiv die kirchliche Entwicklung des letzten Jahrzehnts von manchem eingeschätzt wird, es scheint mir noch nicht ausgemacht, ob es sich hierbei um taktische Verschiebungen oder um Buße handelt. Die Zukunft wird es zeigen. Wer nicht von Gottes Wort ergriffen ist, das immer in *einem* Gericht und Befreiung ist, der muß Buße für Selbstzerfleischung halten und wird vielleicht von der Beschmutzung des eigenen Nestes sprechen.

Der junge Luther wußte es besser: Es gilt nicht in erster Linie, sich nicht gegen Gefahren zu wappnen, die von außen auf die Kirche zukommen. Es gilt, die eine tödliche Gefahr wahrzunehmen, die stets im Innern der Kirche wieder aufbricht: die Gefahr des eigenen Ungehorsams, der fromm getarnte Gottlosigkeit ist.

Der junge Luther wußte, daß in jedem sichtbaren Kirchentum die Mehrheit der Christen von diesem Bazillus befallen ist. Dies macht die Existenz der wahren Christen erst recht zu einer angefochtenen, daß sie auch unter ihren Schwestern und Brüdern weithin allein stehen, daß sie sich immer wieder in der Situation finden, in der sich die wahren Propheten im Volke Israel befanden.

Luther hat des öfteren darauf hingewiesen, welche Anfechtungen ihm die geheime Frage bereitet hat: Sollte ich allein gegen so viele andere Christen im Recht sein? Doch er hat sich dadurch nicht beirren lassen, sondern ist dem Werk der Reformation treu geblieben.

Von hierher muß neu durchdacht werden, daß Luther den Papst als Antichrist bezeichnet hat. Ist das maßlose Übertreibung? Ist hier mit Luther wieder einmal das Temperament durchgegangen? Hat er hier in unerträglicher Weise vergröbert? Es ist ja gar nicht zu verkennen, daß Luther mit zunehmendem Alter eine immer fatalere Neigung hatte, Gegner zu verteufeln, und dies auch im eigenen Lager. Aber ich kann Ihnen doch die Feststellung nicht ersparen: Luther war letztlich im Recht, als er den Papst als Antichrist bezeichnete. Der Papst war damals der Repräsentant aller kirchlichen Regungen, die Gottes Wort widersprachen; [276] er repräsentierte die bewußt herrschende und reiche Kirche, und er mußte sich deshalb, ob er es wollte oder nicht, zwischen den Mensch gewordenen, armen Gottessohn und die Gläubigen schieben und sie verführen.

Es gibt unter Christen nun einmal keine behaglichen Zwischenwege des Neutralismus zwischen Wahrheit und Lüge, Gehorsam und Ungehorsam. Wer Christus nicht nachfolgt, der verdrängt ihn, macht ihn mundtot, stellt sich an seine Stelle und usurpiert damit Christi Herrsein in seiner Kirche, auch wenn er noch so viele Lobgesänge auf ihn anstimmt.

Sie werden mich jetzt hoffentlich nicht eines primitiven Antikatholizismus bezichtigen, denn das wäre ein gründliches Mißverständnis. Als Luther vom Antichrist sprach, da meinte er nicht das Oberhaupt einer anderen Kirche, sondern das der allumfassenden, einen Kirche, als dessen Glied er sich selbst wußte.

Bekanntlich hat sich Luther lebenslänglich nicht als Haupt einer neu geschaffenen Sonderkirche verstanden, so gewiß er dies unter einem gewissen Aspekt war, sondern er hat die von der Wahrheit Abgefallenen als falsche Neuerer und die Reformatoren als jene begriffen, die die ursprüngliche Wahrheit von Entstellungen befreien.

Wer heute aber auf die Gefahr des Antichrists hinweist, der meint damit die Gefahren, die in seinem eigenen Kirchentum aufbrechen, und handelte es sich um die kleinste Glaubensgemeinschaft. Da hat also jeder vor seiner eigenen Tür zu fegen.

Wie es um die katholische Weltkirche heute steht, das müssen in erster Linie katholische Christen erkunden. Evangelische Christen können nur mit dem Balken im eigenen Auge beschäftigt sein, nicht mit dem Splitter im Auge der Schwesterkirche.

Und beide werden gründlich davon absehen, Splitter im Auge der Atheisten wahrzunehmen, so gewiß zu den täglichen Aufgaben des mündigen Bürgers auch die konstruktive Kritik gehört.

Also nicht die eigene kirchliche Einheit und Geschlossenheit der Welt entgegenstellen. Also nicht noch die These von der grenzüberschreitenden Liebe jenen entgegenhalten, die ideologische Subversion mit Recht abwehren. Also nicht das angebliche klischeehafte Freund-Feind-Denken attackieren, obgleich man selbst im Verhältnis zur Welt diesem gründlich erlegen ist!

Sondern selbst dem Freund-Feind-Denken im Verhältnis zur Welt gründlich entsagen! Die grenzüberschreitende Liebe Gottes gegenüber den Nichtchristen selbst praktizieren Und selbst unter Beweis stellen, daß das Alte vergangen und alles neu geworden ist und daß uns die Sorge um die Zukunft der Kirche vollständig abgenommen ist von dem, der aus dem Nichts schafft durch sein Wort.

Meine bisherigen Ausführungen, die nicht nur Gäste aus dem kirchlichen Raum, sondern auch Funktionäre überrascht und etwas irritiert haben mögen, weil sie so in unserer Partei gewiß nicht üblich sind, könnten im Sinne einer weltabgewandten, introvertierten Haltung mißverstanden werden. Sie bedürfen daher zwar nicht [277] der Korrektur, wohl aber der auf das reale Leben der Umwelt bezogenen Erläuterung.

Sie werden gemerkt haben, daß ich mich bisher im wesentlichen auf den jungen Luther berufen habe, dessen Ethik man gelegentlich mit Recht als eher negative beschrieben hat, die den Gegensatz zum landläufigen Verhalten der Menschen betont, statt an dieses positiv anzuknüpfen. Wir haben gesehen, daß diese negative Ethik gerade nicht klerikal im Sinne des kirchlichen Herrschaftswillens verstanden werden wollte, sondern sich der heimlichen Verweltlichung der Kirche durch Betonung des christlichen Propriums entgegenstellte.

Als Luther, von seinen Gegnern gegen seinen Willen aus der römisch-katholischen Kirche hinausgetrieben, den Aufbau eines eigenen evangelischen Kirchentums geistlich untermauern mußte, nahm seine Ethik viel positivere Züge an.

Ich will an dieser Stelle nicht so sehr auf die damit gegebene Problematik hinweisen, will vielmehr die starke und sachgerechte Seite dieser Entwicklung hier hervorheben.

Prinzipiell geht Luther davon aus, daß die Liebe die sichtbare, der Welt zugekehrte Seite des Glaubens ist. Wir kommen auf sie erst hier zu sprechen, denn sie leitet sich vom Glauben her und ist insofern Gottes Werk im Glaubenden. Wir müssen an dieser Stelle aber wieder über sie handeln, weil wir durch sie auch in den politischen Bereich vordringen, um den es uns als politische Partei zuvörderst geht.

Wo es um unser Verhältnis zu Gott geht, weisen wir die Vernunft in ihre Schranken. Wo es dagegen um den innerweltlichen Bereich geht, können wir von der Vernunft nicht groß genug denken, können wir sie nicht genug preisen, gehört sie zu Gottes guter Schöpfung und verdient in ihr einen Ehrenplatz, so daß sie geradezu *das* Unterscheidungsmerkmal des Menschen von den anderen Lebewesen ist.

Wenn wir das in seinen Auswirkungen bedenken, so hat es sehr weitreichende Konsequenzen, auf die ich schon des öfteren hingewiesen habe. Unsere Partei befolgt diesen Grundsatz Luthers, indem sie ihr politisches Handeln auf eine wissenschaftliche Grundlage stellt und hier bedenkenlos von denen zu lernen bereit ist, die in diesem Bereich wirklich klüger sind als wir, die erstmals eine wissenschaftliche Gesellschaftsanalyse vorlegen können.

Sie verstehen, daß ich vom wissenschaftlichen Materialismus spreche. Wer uns aufgrund dieser Lernbereitschaft angreift, weiß nicht, was er tut, und er hinkt hinter Luthers Erkenntnissen im 16. Jahrhundert hinterher, gehört in dieser Hinsicht noch dem Mittelalter an.

Wir beherzigen in unserer Offenheit für die marxistische Gesellschaftswissenschaften auch den Grundsatz mündigen Christseins, daß unser Tun nicht aus biblischen Sätzen einfach abzulesen ist, sondern von uns selbst verantwortet werden muß.

Wir sind im Glauben an Christus nicht mehr unmündige Kinder, die gegängelt [278] werden müßten, sondern Gottes herangereifte Söhne und Töchter, eigenverantwortliche Mitarbeiter an seinem großen Werk der Schöpfung, Erhaltung und Weiterentwicklung. So verbindet sich denkbar starke Konzentration auf Gottes Offenbarung in Christus, die allein unseren Glauben begründet, mit denkbar großer Weite des Blickes, die die gesamte Wirklichkeit vorurteilsfrei zu begreifen und deshalb zu analysieren sucht.

Wir können – und hier schließt sich der Ring – so auch deshalb handeln, weil wir keine Eigeninteressen gegen die Gesellschaft durchsetzen, sondern bei all dem mitarbeiten wollen, das recht verstanden allen Bürgern zugute kommt.

Gottes beide Regimenter, so selbständig sie sind, sind darin verbunden, daß beide unter dem Vorzeichen der Liebe stehen, was sich freilich unterschiedlich auswirkt. In unserer Beziehung zu Gott, die Luther Gottes Regiment zur Rechten o. ä. nennen kann, sind wir ausschließlich Empfänger seiner Liebe und Güte. Im innerweltlichen Bereich, Gottes Regiment zur Linken, handeln wir nicht nur vernünftig, sondern auch liebevoll, indem wir das verwirklichen helfen, was dem menschlichen Wohl dient, was Leben erhalten und fördern hilft.

So dient letztlich all unser Tun Gottes Willen und, bezeugt seine Menschenfreundlichkeit; nirgends sind wir der Verantwortung entnommen, seine Zeugen, Werkzeuge seiner Gerechtigkeit zu sein.

Aber der Gottesdienst im Alltag der Welt kann sich nur so vollziehen, daß wir nicht über die Köpfe der Menschen hinweg, sondern sach- und fachgerecht uns entscheiden.

Ich habe ein solches Tun vor vielen Jahren einmal, soweit es den politischen Bereich im engeren Sinne betrifft, eine Politik der Ehrfurcht vor dem Leben genannt, denn Albert Schweitzers Leitlinie des Handelns erscheint mir eine schöne Verdeutlichung dessen zu sein, worum es auch Luther ging. Dies bedeutet, daß unser Handeln hinterfragbar ist.

Unterstellen wir es den Regeln der Vernunft, so ist es wissenschaftlicher Überprüfung zugänglich; es kann dann analysiert und interpretiert werden. Man kann erklären, warum man für den Frieden als das Grunderfordernis des Überlebens der Menschheit eintritt. Schon Luther hat es oftmals getan.

Man kann verständlich machen, warum man für soziale Gerechtigkeit eintritt. Wir müssen es heute deutlicher als Luther tun, können aber in mancher Hinsicht an seine Bestrebungen anknüpfen. Das alles tun wir heute entsprechend den gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnissen unserer Zeit, die Luther so noch keinesfalls besitzen konnte. Wir entscheiden uns deshalb heute auch für das sozialistische Wirtschaftssystem.

Das konnte Luther so gewiß noch nicht tun. Daß er aber so zornig auf die Anfänge kapitalistischen Profitstrebens in seiner Zeit reagierte, zeigt, wie wenig er bereit war, sich mit jenen Aspekten abzufinden, die den Menschen entmenschlichen, ihn zur Ware degradieren.

Es kann nicht das menschliche Wohl ausgeklammert bleiben, wo Güter er-[279]zeugt und im Handel angeboten werden. Man darf nicht das Geld anbeten, als sei es der eigentliche Zweck, wo es doch bestenfalls Mittel zum Zweck sein darf.

Die gesamte Wirtschaft ist ja in eins mit dem Berufsleben dazu da, dem menschlichen Wohl zu dienen. Ist da der Schluß auf sozialistisches Miteinander anstelle kapitalistischen Gegeneinanders wirklich so fernliegend?

Vielleicht werfen einzelne mir vor, daß ich nun simplifiziere, weil ja in Wahrheit Licht und Schatten sich nicht so säuberlich aufteilen lassen und weil wir gesellschaftliche nicht in moralische Kategorien verfälschen dürfen. Das ist mir wohl bekannt.

Es kann tatsächlich nicht darum gehen, die eigene gesellschaftliche Wirklichkeit zu verklären und die der Gegenseite zu verteufeln.

Aber das ist ja auch, was den Sozialismus betrifft, fürwahr niemals eine christliche Versuchung gewesen.

In unserer Gesellschaft haben viele Christen nach wie vor zu lernen, daß die Möglichkeiten viel größer sind, als sie bisher erkannt haben, daß sich viel größere Chancen auftun, als sie wahrhaben wollen, daß noch viele ungenutzte Reserven vorhanden sind, die auf unser Engagement förmlich warten, ja daß ganz neuartige gesellschaftliche Möglichkeiten erstmals in der Weltgeschichte vorhanden sind.

Damit erkläre ich diese unsere Gesellschaft keineswegs zum Himmelreich auf Erden. Wenn wir bei Luther in die Lehre gehen, werden wir dieser Gefahr niemals erliegen, aber sie besteht ja – wie gesagt – tatsächlich auch überhaupt nicht. Wohl aber könnten wir von Luther lernen, daß man an eine Gesellschaft auch keine überhöhten Ansprüche stellen darf, daß man nicht mit illusionären Erwartungen an sie herantreten darf.

Die sozialistische Gesellschaft ist ihrem Wesen nach dynamisch, nach vorne offen. Ich behaupte, daß sie überreichlich Gelegenheit zu jenem Tun bietet, in dem man sich mit den menschlich empfindenden Nichtchristen zusammenschließen kann, daß es auch für Christen um das alltägliche pflichtbewußte Handeln geht, das, indem es unsere Gesellschaft stärkt, zugleich den Bürgern zugutekommt.

Das schließt gewiß nicht aus, Phantasie für das noch nicht Erkannte zu entwickeln gelegentlich, nein: ständig sich selbst Gedanken zu machen, eigene Vorschläge zu entwickeln.

Es gibt aber so etwas wie eine Identitätsneurose unter manchen Christen in unserem Lande (sc. der DDR), die das Alltägliche und von der Gesellschaft Vorgegebene nicht recht ernst nehmen und nur das Außerordentliche als christlich anerkennen.

Ganz offen gesagt: Es ist mir überhaupt unter Christen viel zu viel von christlicher Identität die Rede, die es zu wahren gelte.

Ich bin zwar von Herzen dankbar dafür, daß Marxisten diese unsere Identität respektieren, aber das ständige Gerede der Christen von ihrer Identität kann ich nicht ausstehen. Ich halte es geradezu für gottlos.

[280] Wenn nämlich Christus in erster Linie um seine göttliche Identität besorgt gewesen wäre, dann wären wir in Ewigkeit verloren.

Wir alle leben ausschließlich davon, daß er seine göttliche Identität willig preisgegeben hat, daß er ein Mensch wurde wie wir, Reichtum mit Armut, Herrschaft mit Dienst vertauscht hat.

In der Nachfolge dessen, der seine Identität preisgab um unseretwillen, vergessen auch wir unsere Identität, ja wir achten sie für einen Dreck und werden sie gerade so erhalten.

Denn wer seine Identität erhalten will, der wird sie verlieren; wer sie aber vergißt um Gottes und darum auch um der Menschen willen, der wird sie finden.

Was aber unsere Gesellschaft betrifft, so ist unbestritten, daß sie gewiß nicht die definitive Lösung aller Fragen bietet. Sie ist überhaupt so gut, wie wir sie durch unsere Kooperation machen.

Problem- und konfliktfrei kann sie auf keinen Fall sein. Sie hat gewiß auch ihre spezifischen Probleme.

Sie behält den Rang des Vorletzten; der Rang des Letzten bleibt auch ihr versagt.

Dieses nüchterne Wissen schenkt uns den langen Atem, biegt falsche Erwartungen ab, damit wir uns dem wirklich Realisierbaren um so konzentrierter zuwenden.

Auch geht es nicht nur um Erwartungen im Sinne des erst künftig zu Realisierenden: wir können auf mancherlei Erreichtes mit Freude, ja mit Stolz blicken. Auch hier sollten wir mit wachen Augen um uns schauen. Wir sollten bestehende Probleme und die Fülle des Gegebenen in ein rechtes Verhältnis setzen.

Man kann sich so an Problemen festbeißen, daß der vorurteilsfreie Blick auf all das, was zu unserer Verfügung steht, verdunkelt wird.

Es ist eine Versuchung zu allen Zeiten, das Gegebene für selbstverständlich zu halten, obgleich doch die unermüdliche Arbeit Unzähliger erforderlich war, um es zu verwirklichen.

Hier geht es auch um Dankbarkeit. Diese wird zuvörderst immer Dankbarkeit gegenüber Gott sein, den wir als den Geber aller guten Gaben verehren; der Dank wird sich aber auch auf sämtliche Menschen, Gruppen und Institutionen richten, die Gott als seine Werkzeuge nutzte, um uns seiner Güte teilhaftig zu machen.

Es wäre mir ein Leichtes, diese Mahnung mit vielen Luther-Zitaten zu belegen. Damals waren einige dieser Äußerungen problematisch, weil sie der Niederhaltung revolutionärer Energie dienen sollten, heute aber können sie unter neuartigen gesellschaftlichen Bedingungen als berechtigte Mahnung verstanden werden, nicht disziplinlos aus dem Gegebenen auszubrechen, sich auch zu bescheiden und den Raum auszufüllen, den Gott selbst uns zur Verfügung gestellt hat.

[281]

Gert Wendelborn

Die Neubesinnung über rechte christliche Existenz im Sozialismus unter Christen in der DDR

Das Spätwerk von Emil Fuchs

Der linke Flügel der Religiösen Sozialisten war in seiner gesellschaftlichen Klarsicht bereits in der Weimarer Republik allen anderen evangelischen Christen weit überlegen gewesen. *Emil Fuchs* (1874–1971), der seit 1949 noch in hohem Alter als Theologieprofessor in Leipzig wirkte, brachte diesen Erkenntnisstand, bereichert um seine Erfahrungen während des Faschismus 1933–45 und in den deutschen Westzonen 1945–49, in die Profilierung christlicher Kooperationswilligkeit in der sozialistischen Gesellschaft ein und ließ es in seinem Alterswerk in ständigem schöpferischen Austausch mit seiner neuen Umwelt zur Wegweisung für viele Christen reifen.

Während der faschistischen Gewaltherrschaft war Fuchs zahlreichen Repressalien ausgesetzt, mußte viel persönliches Leid erdulden und schlug sich zunächst in Berlin, wo die Kirche ihm jede Anstellung verweigerte, und seit 1943 in Vorarlberg kümmerlich durch, dabei die Verbindung zu Quäkern wie zu religiösen Sozialisten persönlich wie durch seine biblischen Betrachtungen aufrechterhaltend. Nach der Zerschlagung des Faschismus wirkte er zunächst in Frankfurt (Main) und bemühte sich, als Mitglied der SPD eine wirklich neue Gesellschaft, die die nötigen Schlußfolgerungen aus der Vergangenheit ziehe, aufzubauen. Er mußte jedoch erfahren, daß in den deutschen Westzonen der Kapitalismus restauriert wurde und die SPD dabei Schützenhilfe leistete. In einem Brief an den SPD-Vorsitzenden Kurt Schumacher bekundete Fuchs 1949 seine tiefe Enttäuschung hierüber und folgte um so williger trotz hohen Alters einem Ruf auf den *Lehrstuhl* für Religionssoziologie und systematische Theologie der Leipziger Universität, wo er noch 10 Jahre lang wirken und einen Kreis von Schülern um sich scharen konnte. Fuchs verfaßte in dieser Zeit seine bei den Verlagen Koehler & Amelang Leipzig und Max Niemeyer Halle erschienenen *Bücher* „Marxismus und Christentum“, „Christliche und Marxistische Ethik“, „Evangelischer Glaube“ und „Die Christenheit am Scheidewege“ sowie zahlreiche Zeitschriften- und Zeitungsaufsätze, gab seine zweibändige Autobiographie „Mein Leben“ – ein ergreifendes und höchst instruktives Bild kirchengeschichtlicher Vorgänge von den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Weimarer Republik – heraus[1] und entfaltete eine rege [282] Tätigkeit im Friedensrat der DDR, dem DDR-Regionalausschuß der CFK sowie im Rahmen der Nationalen Front.

Fuchs, der in seiner geistigen Grundhaltung von der *liberalen* Theologie des 19. Jh. – dabei von Ritschl zu Schleiermacher zurücklenkend, weil bei letzterem noch eine dynamische Gesellschaftskonzeption vorhanden war – wie von verschiedenen idealistischen Philosophen der klassischen deutschen Philosophie herkam, verband diese fruchtbar mit der Rezeption der *marxistischen Gesellschaftsanalyse*, was ihn in die Lage versetzte, geschichtlich konkrete Analysen vorzunehmen und die Entwicklungsgesetze in der Gesellschaft zu verstehen.[2] Theologisch ging er in Aufnahme eines lebensphilosophischen Begriffes vom Ruf Jesu aus, den er biblisch zu füllen verstand.[3] Ihm kam es auf das Ergriffensein von Jesu Botschaft vom Reiche Gottes an, wodurch der Glaubende in seinem gesamten Leben geformt und zum selbstlosen Dienst im Geiste der Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenliebe befähigt wird. Ein solcher Glaube kann den „Beweis des Geistes und der Kraft“ antreten, weil von ihm eine befreiende und umgestaltende Dynamik ausgeht. Diesem echten Glauben stellte Fuchs einen bloß formalen Glauben entgegen, der sich im starren Festhalten an toten Formeln und Begriffen erschöpft. Mit Recht sah er bereits in der frühkatholischen Periode der Kirchengeschichte die Gefahr einer solchen Erstarrung und Reglementierung des kirchlichen Lebens virulent werden

[1] Emil Fuchs: Christliche und marxistische Ethik, 2 Bde., Leipzig 1958/59; ders.: Marxismus und Christentum, Leipzig 1952; ders.: Evangelischer Glaube, 2 Bde., Halle 1958/60; ders.: Die Christenheit am Scheidewege, 1963; ders.: Mein Leben, 2 Bde., Leipzig 1957/1959.

[2] Emil Fuchs: Von Schleiermacher zu Marx, Berlin 1969.

[3] Emil Fuchs: Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag, Leipzig 1964; Aufsätze von und über Fuchs: EPB 1961, H. 2 und 3; 1969, H. 2, 3 und 5.

und betrachtete die gesamte Kirchengeschichte von diesem Kriterium her kritisch. Dabei wußte er um wertvolle geistige und ethische Güter, die das Christentum der europäischen Kultur vermittelt hatte. Ebenso wußte er um die „Zeugen der Wahrheit", die das dynamische Element des Glaubens als Minderheit in der Kirche bewahrten. Er bemängelte jedoch mit Recht, daß die offiziellen Kirchen großenteils aus Angst vor Neuem und aus dem Selbsterhaltungstrieb heraus einen falschen Bund mit der sie umgebenden Gesellschaftsordnung eingegangen waren. So hatten sie diesen Ordnungen eine Scheinlegitimierung verschafft und den Geist Jesu weithin erstickt. Sie hatten den Glauben so entschärft, daß aus der Mitwirkung an der Verwirklichung des Reiches Gottes, das schon auf Erden beginnt, ohne sich hier ganz rein darstellen zu können, die Erwartung eines individuellen Weiterlebens nach dem Tode wurde. Dieser Weltflucht entsprach die Privatisierung der Ethik, die zwar nach wie vor wertvolle individualethische Verhaltensregeln gab, aber zugleich das Bestehende sanktionierte und die sozialen Folgerungen aus der Reich-Gottes-Predigt leugnete, ja verteufelte.

Fuchs bewies, daß die bisherigen Gesellschaftsordnungen nicht in der Lage waren, der überwiegenden Mehrheit der Menschen zu einem menschenwürdigen [283] Leben zu verhelfen. Allein der wissenschaftliche *Sozialismus* sei imstande, die Proletarier über ihre geschichtliche Rolle aufzuklären, damit aus dumpfer Resignation zu befreien und zu revolutionärem Kampf für die Schaffung einer wahrhaft sozialen und gerechten Ordnung anzuleiten. Christen hätten dies vorurteilsfrei anzuerkennen und kämen deshalb nicht umhin, den Marxisten bei der Schaffung dieser Gesellschaft selbstlos zu helfen. Dadurch werde aus sterilem Gewohnheitschristentum wieder wirkliche Gemeinde Jesu, die nicht überholte Privilegien sichern wolle, sondern Gottes Verheißungen und Menschenliebe voll ernst nehme. Dabei verklärte Fuchs den Sozialismus nicht, wie er ihn auch nicht religiös überhöhte. Er ließ den christlichen Glauben nicht in der Gesellschaftsgestaltung aufgehen, sondern wußte von der spezifischen Wurzel des Glaubens eindrucksvoll zu reden. Erst recht aber betonte er, daß das Geistige und Sittliche so konkret ausgesagt werden müsse, daß es gesellschaftlich fruchtbar werden könne und die große Mehrzahl der Menschen in ihrem realen Leben engster Verflechtung mit dem Materiellen wirklich angehe und ermutige, ohne sich im Streben nach lediglich materieller Besserstellung zu erschöpfen. Ein so verstandener *Glaube* könne auch *künftig* eine geistige Macht darstellen, die vielen Menschen dazu verhelfe, den Reichtum und die Tiefendimension ihres Lebens voll auszuschöpfen und die menschliche Gemeinschaft in ihren unterschiedlichen Formen vom Volk über das Arbeitskollektiv bis zur Familie mitmenschlich zu gestalten. Fuchs bewertete mit Recht den Anteil der Arbeit an der Herbeiführung einer solchen Ordnung sehr hoch und appellierte an die menschliche Schöpferkraft, die in den Dienst der Nächstenliebe zu stellen sei, statt in Egoismus und gewaltsamer Durchsetzung auf Kosten anderer zu ersticken. Die Christenheit heute stehe vor der Wahl, ängstlich am Überlebten festzuhalten und dann keine Chance zu haben, die Zukunft mitzugestalten, oder sich zu solchem wahrhaft sozialen Verhalten in Rückkehr zu ihren geistlichen Ursprüngen bereit zu finden, was freilich ohne ernsthafte Buße angesichts ihres Versagens in der Vergangenheit nicht möglich sei.

Der Thüringer Weg unter Moritz Mitzenheim. Der Weimarer Arbeitskreis

Von völlig anderen theologischen Voraussetzungen als Emil Fuchs gelangte der thüringische Landesbischof Moritz *Mitzenheim* (1891–1977) teilweise zu ähnlichen Folgerungen wie dieser und stimmte mit ihm im Willen zu konstruktiver Zusammenarbeit mit dem sozialistischen Staat überein. An sich ein eher konservativer Kirchenmann warmer volkskirchlicher Prägung, vermied er als dezidiert lutherischer Christ, christliche Ansprüche an die Gesellschaftsgestaltung zu stellen. Auf der Grundlage der Zwei-Reiche-Lehre Luthers bestand er darauf, daß Kanzel und Rathaus nicht verwechselt werden dürften, daß also Kirche und Staat [284] ihre jeweils spezifische Aufgabe wahrzunehmen hätten. So war er gefeit auch vor der Gefahr, modernistisch die Predigt des Wortes Gottes als Aufruf zu politischer Veränderung mißzuverstehen und somit in falscher Weise zu politisieren.[4] Erst recht aber erkannte er, daß Christen als Staatsbürger das jeweils Vernünftigste und dem Menschen am ehesten Dienende mit durchzusetzen haben und daß die kirchlichen Amtsträger sie hierzu im Sinne

[4] Letzte Synodalansprache Mitzenheims: Standpunkt 1976, H. 8.

der Politischen Diakonie zu ermuntern haben, wie die Kirche auch zu den Grundfragen des Lebens wie etwa zur Friedensfrage nicht in falscher Weltlosigkeit schweigen darf.[5]

Auf der Grundlage solcher Überlegungen überzeugte sich Mitzenheim immer mehr vom humanistischen Grundcharakter der sozialistischen Ordnung und trat wie kein anderer Bischof in der DDR für diese mit zunehmender Parteilichkeit ein. So war seine Amtszeit seit ca. 1960 geprägt vom „Thüringer Weg". Kräftige Unterstützung erhielt Mitzenheim dabei durch OKR Gerhard *Lotz* (1911–81)[6] und eine Reihe von Pfarrern seiner Landeskirche. Andererseits wurde seine Entscheidung naturgemäß von jenen Christen, die in kritischer Distanz zur sozialistischen Gesellschaft standen, nicht geteilt und oftmals kritisch hinterfragt. Mitzenheim erhielt einerseits hohe staatliche Auszeichnungen und half vielen integrationswilligen Christen bei ihrer Entscheidung für die neue Gesellschaft, während sein Weg andererseits als Alleingang verurteilt wurde und er z. B. 1961 aus dem Rat der EKD entfernt und 1962 als stellv. Vorsitzender der Konferenz der evang. Kirchenleitungen in der DDR demonstrativ nicht wieder gewählt wurde, obgleich er amtsältester Landesbischof in der DDR war. Ein Mangel dieses Weges bestand darin, daß er zwar als kirchenamtlicher in seiner Landeskirche Ausstrahlungskraft besaß, aber die Gemeindearbeit nicht genügend formte und nach seinem Rücktritt so nicht weiter geführt wurde.[7] Er bestimmte jedoch auch künftig in gewissem Maße das Klima in der Thüringer Landeskirche. Mitzenheims Intentionen wurden v. a. vom Weimarer Arbeitskreis aufgenommen und vertieft.[8]

1. Mitzenheim stand bereits seit 1917 im Dienst der Thüringer Landeskirche, seit 1929 als Pfarrer in Eisenach. Hier übte er eine ausstrahlungskräftige gemeindliche und übergemeindliche Arbeit aus und erwarb sich um die Kirchenmusik besondere Verdienste. 1936 schloß er sich der BK an und nahm dafür Benachteiligungen und Schikanen in Kauf. 1943 wurde er Leiter der Bekenntnisgemein-[285]schaft in Thüringen. 1945 übernahm er nach dem Ende der DC-Herrschaft die Leitung seiner Landeskirche, einige Monate als Landesoberpfarrer und seit Dez. 1945 als Landesbischof. Mitzenheim äußerte sich bereits in der ersten Periode nach der Befreiung vom Faschismus gelegentlich *zu politischen Grundfragen*. So sprach er vor den ersten Wahlen in der SBZ 1946 über den Rundfunk und hielt auch auf dem 1. Deutschen Volkskongreß Anfang Dez. 1947 eine Ansprache, wo er bereits für Frieden und Verständigung eintrat. 1952 bat er in einem Brief an Bischof Lilje, die in der Note der Sowjetregierung an die Westmächte vom 23.8. enthaltenen Vorschläge um der Verantwortung für die deutsche Einheit und den Frieden willen nicht unbeachtet zu lassen und an der Beseitigung unfruchtbarer Polemik, die eine konstruktive Verhandlungsatmosphäre nicht aufkommen lasse, mitzuwirken. Am 26.6.1953 beglückwünschte er den zeitweise nach Westberlin verschleppten CDU-Vorsitzenden Otto Nuschke zu seiner Rückkehr und mahnte angesichts konterrevolutionärer Ausschreitungen zur Besonnenheit. In einem Interview mit der „Neuen Zeit" unterstützte er die Forderung des Beratenden Ausschusses der Teilnehmerstaaten des Warschauer Vertrages von Ende Januar 1956, keine Atomwaffen auf deutschem Boden zu installieren. 1957 gab er anläßlich des Starts des ersten „Sputniks" seiner Bewunderung über diese große wissenschaftliche Leistung Ausdruck und nannte sie einen „Pionierschritt in den Weltraum

2. Diese positiven Ansätze verdichteten sich seit etwa 1960 zu einer konstruktiven Grundhaltung, die im Laufe der 1960er weiterentwickelt und vertieft wurde. Auf einer Begegnung zum 5. Jahrestag des Wartburg-Gesprächs im August 1969 erklärte Mitzenheim, die Basis der sich entwickelnden Gemeinsamkeit von Marxisten und Christen sei nicht die Negation weltanschaulicher Unterschiede, sondern die Erkenntnis, daß gemeinsame Lebensinteressen diese Gemeinschaft zwingend fordern. Diese Gemeinschaft sei nicht ein vordergründiges pragmatisches Zweckbündnis zur Bearbeitung akuter Probleme, sondern wurzele tiefer. Die sozialistische DDR sei auch der Staat der Christen. Sie wüßten, daß nicht eine Gesellschaftsordnung, die Egoismus, Ausbeutung und Unterdrückung sowie Konkurrenzkampf als tragende Strukturprinzipien habe, die Gesellschaft der Zukunft formen könne. Der

[5] Moritz Mitzenheim: Politische Diakonie, Reden-Erklärungen-Aufsätze 1946 bis 1966, Berlin 1962, 2., erweiterte Aufl. 1967.
[6] Gerhard Lotz: Moritz Mitzenheim, Christ in der Welt, H. 10, Berlin 1966.
[7] Wertung des „Thüringer Weges": Rosemarie Müller-Streisand: Zum Lutherjubiläum, WBl 1982, H. 2, S. 3 (7) ff.
[8] Zum Weimarer Arbeitskreis: EPB 1963, H. 5, S. 75 ff, Standpunkt 1981, H. 6.

unmenschliche blutige Krieg in Vietnam, die Schüsse am Suezkanal, die neokolonialistische Einwirkung auf afrikanische Staaten, der chronische Hunger in großen Teilen der Welt und die beunruhigenden Spannungen in Europa hingen im tiefsten Grunde zusammen als Ergebnis und Hinterlassenschaft einer kapitalistisch bestimmten Ordnung. Humanistische Verantwortung heute bedeute deshalb, um der Menschen willen sich für den Weg des Sozialismus zu entscheiden.

Dabei unterstrich er schon 1964 vor der Thüringer Landessynode: „Wenn die Kirche zu aktuellen Fragen des öffentlichen Lebens sich äußert, muß sie sich davor hüten, ihre Mahnungen mit theologischem Schwergewicht und biblischer Begründung zu untermauern. Daß die Kirche zu politischen und gesellschaftli-[286]chen Fragen sich äußert, ist biblisch wohl begründet im Gebot der Nächstenliebe, in der Forderung, für den anderen dazusein, in der Mahnung, ‚der Stadt Bestes zu suchen'. Wie sie aber im einzelnen Stellung nimmt, ist eine Frage der Vernunft und der Menschlichkeit." Die weltliche Ordnung hat nach Mitzenheim ihre eigene Würde und Geltung, weshalb man Christus nicht zum neuen Gesetzgeber der Welt und das Evangelium nicht zum Ideal menschlicher Lebensführung und gesellschaftlicher Ordnung machen darf. Der Christ ist vom Druck der Selbstrechtfertigung befreit und kann sich deshalb in voller Sachlichkeit dem Alltag zuwenden. Die Christlichkeit des Handelns kann sich nicht als solche ausweisen und muß sich deshalb Mißdeutungen gefallen lassen. Die Kirche hat keine Macht im weltlichen Sinne zu beanspruchen und ist kein Faktor des politischen Lebens, sondern hat den bleibenden Auftrag, Menschen die Botschaft von Gottes versöhnender Heilstat in Christus zuzusprechen.

Mitzenheim beteiligte sich auch an der Arbeit der CFK und nahm die Ehrenmitgliedschaft der CDU wie des Bundes Evangelischer Pfarrer in der DDR an. Er wurde im August 1961 anläßlich seines 70. Geburtstages mit dem Vaterländischen Verdienstorden in Gold, der damals höchsten staatlichen Auszeichnung der DDR, ausgezeichnet und zum Ehrenbürger von Eisenach ernannt. Im Sept. 1966 erhielt er anläßlich seines 75. Geburtstages den Stern der Völkerfreundschaft in Silber.

3. Der „Thüringer Weg" erreichte in der Wahrnehmung des Bischofsamtes durch Mitzenheim vorerst seine Klimax, weil seine geistlich-theologische und politische Konzeption nicht ausreichend an die kirchliche Basis drang. Am ehesten müht sich der 1958 gegründete *Weimarer Arbeitskreis*, Mitzenheims Anliegen aufzunehmen. Nach seinen Arbeitsrichtlinien vom 6.5.1981 versteht er sich als theologische Arbeitsgemeinschaft innerhalb der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, der sich selbständig im Rahmen der kirchlichen Ordnungen betätigt und für Theologen und Laien offen ist. An seiner Spitze steht ein Leitungskreis, der für die Kontinuität der Arbeit verantwortlich ist und aus 6–8 von der Vollversammlung für 6 Jahre gewählten Mitgliedern besteht. Er bestimmt aus seiner Mitte für 3 Jahre den Sprecher und seinen Stellvertreter, die die Vollversammlungen und Sitzungen des Leitungskreises leiten, für 6 Jahre den für die organisatorischen Angelegenheiten zuständigen Geschäftsführer und den Kassenwart.

Schon *1963* veröffentlichte der Weimarer Arbeitskreis eine *Thesenreihe* mit der programmatischen Feststellung: „Die Kirche hat ihre Stätte in allen Völkern, sozialen und politischen Systemen, ist mit keinem von ihnen unauflöslich verbunden, vielmehr in allen möglichen Gestaltungen menschlichen Zusammenlebens, die der menschlichen Vernunft und den geschichtlichen Notwendigkeiten unterworfen sind, zum Dienste gerufen." Die seelsorgerliche Arbeit der Pfarrer wurde so bestimmt, daß sie Glieder lebendiger Kerngemeinden, die ihrer seelisch-geistigen Struktur nach nicht dem gegenwärtigen Zeitalter verhaftet seien, über sich hinauszuführen habe, während mit Randsiedlern von Pfarrern wie von [287] Laien in verschiedensten weltlichen Berufen ein brüderlicher Dialog zu führen sei, was die weitere Verabsolutierung der parochialen Gemeindegliederung unmöglich mache. Unbrüderlichkeit der Pfarrer in ihren Gemeinden und die Zurücksetzung kirchlicher Mitarbeiter lähmten ein wirkliches Gemeindeleben. Die Thesen trauen dem lebendigen Leben aus der Liebe mehr zu als organisatorischen Maßnahmen. Die Gläubigen mit ihren unterschiedlichen Erkenntnissen und Einsichten müßten aufhören, einander zu verdächtigen. Das Gesetz wird lutherisch als eine Wirklichkeit beschrieben, in der wir uns immer schon vorfinden, von ihm aber wird das Gebot des Dekalogs unterschieden, in dem sich uns Gott als unser Gott zusagt und, indem er zugleich die Grenzen unseres Lebens absteckt, uns im Gewissen bindet. „Gebot und Evangelium entnehmen uns nicht der Welt, in

der das Gesetz herrscht, sondern helfen uns, in dieser Welt zu leben, unser Gewissen durch Gottes vergebende Gnade rein und heil zu erhalten und in ihr unseren Dienst zu tun."

Am *6.5.1981* verabschiedete der Weimarer Arbeitskreis auf seiner Tagung im Weimarer Sophienhaus auch neue *Grundsätze*, die eine wesentliche theologische Profilierung darstellen. Er definiert sich hier „als Arbeitskreis der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft der DDR und ist bestrebt, das kontinuierliche Gespräch zwischen Kirche und Staat zu fördern. Er wendet sich gegen alle Versuche die sozialistische Gesellschaft aus theologischen Gründen abzuwerten oder sie religiös zu überhöhen." Mit der reformatorisch wirksam gewordenen Theologie Luthers wird die Relation von Gesetz und Evangelium als Ermöglichung eines christlich verantworteten Lebens des Menschen in seiner konkreten Umwelt verstanden und kritisch gegenüber einer Eliminierung des Gesetzes wie auch gegenüber einer Verengung des Evangeliums zu einer gesetzlichen, religiös begründeten Vorschrift für das menschliche Miteinander abgegrenzt. Die Vielfalt der Gnadengaben Gottes wird als Reichtum der Kirche gesehen. In die Verkündigung seien auch Erkenntnisse der Humanwissenschaften einzubringen, ohne daß der kirchliche Auftrag auf das beschränkt werden dürfe, was in diesen Kategorien zu begreifen ist. „Er erkennt in einem vernünftigen Wirken des Staates das bewahrende Handeln Gottes in dieser Welt. Er ist kritisch gegenüber Anschauungen, in denen der Verkündigungsauftrag der Kirche politisch überfremdet wird." Der Weimarer Arbeitskreis bejaht eine überlandeskirchliche Zusammenarbeit, möchte diese aber als Föderalismus gestaltet wissen, in dem Einheit und Vielfalt in einem ausgewogenen Verhältnis stehen. Dies richtet sich gegen einen bürokratischen Zentralismus, der historisch gewachsene Glaubensausprägungen und traditionell bewährte Strukturen einzuebnen droht, wie gegen Tendenzen, unterschiedliche Grundpositionen im Prozeß des Zusammenwachsens zu überspielen. Der Weimarer Arbeitskreis spricht von vielfältigen Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen in der DDR und wehrt sich gegen den Irrtum, dieser Gesellschaft müsse eine monolithisch geschlossene Kirche entgegengestellt werden. Der Thüringer Weg und die Einsichten, die 1969 zur Gründung des Bundes der Evangelischen [288] Kirchen in der DDR führten, seien wesentliche Voraussetzungen für die Staat-Kirche-Beziehungen, wie sie im Gespräch vom 6. März 1978 beschrieben wurden. Dieser Entwicklung wisse sich der Weimarer Arbeitskreis seit seiner Gründung verpflichtet und wolle sie mit seiner Arbeit weiter fördern.

Der Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR. Die Evangelischen Pfarrertage

Am 1.7.1958 erfolgte in Leipzig die Gründung des Bundes Evangelischer Pfarrer in der DDR, der auch anderen kirchlichen Amtsträgern offenstand. Der Bund, dessen Geschäftsstelle nach einigen Jahren nach Berlin verlegt wurde und der bis zum Herbst 1974 bestand, wurde nicht durch eine gemeinsame theologische Position zusammengehalten, sondern durch den schon durch die geographische Eingrenzung seines Namens kundgetanen Willen, sich der gesellschaftlichen Ordnung in der DDR zu stellen und, ohne in Akklamation oder Synkretismus zu verfallen, Pfarrern zu einem konstruktiven Verhältnis zu ihrem Staat zu verhelfen, um so auch einen Beitrag zur inneren Erneuerung der Kirche zu leisten, die bei antikommunistischer Verkrampfung unfähig wird, Gottes frohe Botschaft für alle Menschen auszurichten. Gegner dieser Neubesinnung in der BRD unterstellten dem Bund die Absicht einer Kirchenspaltung, was ebenso grotesk war wie die Verdächtigung, der Bund wolle die marxistische Ideologie in die Kirche einschleusen.[9] Aufgrund harter Attacken gegen ihn und eines verbreiteten Mißtrauens blieb die Mitgliederzahl des Bundes gering; die Kirchenleitungen ignorierten zunächst seine Existenz, doch kam es dann zu gelegentlichen Gesprächen mit Vertretern von Landeskirchenleitungen, die eine de-facto-Anerkennung bedeuteten. Doch übte der Bund auch Einfluß auf kirchliche Mitarbeiter und Universitätstheologen außerhalb seiner Reihen aus, zumal er von 1959 bis Ende 1972 das Evangelische Pfarrerblatt herausgab, in dem auch Nichtmitgliedern Raum für eine intensive und sehr weitherzige Diskussion anstehender Probleme gegeben wurde, das sich aber stärker als „Glaube und Gewissen" speziell an Amtsträger wandte. Sowohl Fuchs als auch Mitzenheim nahmen die Ehrenmitgliedschaft des Bundes an. Nicht unproblematisch war, daß der

[9] Standort und Engagement. 15 Jahre Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR. Eine Dokumentation, 1973. Bickelhaupt über Aufgaben des BePf: EPB 1963, H. 13; 8 Thesen zur Weiterarbeit des BePf: EPB 1966, H. 1; zum Selbstverständnis des BePf: EPB 1959, H. 6 und 7; 1960, H. 3.

Bund erhebliche Kraft darauf verwandte, einen Sozialplan für Pfarrer zu erarbeiten[10], und somit zeitweise sich zu einer Art Pfarrergewerkschaft zu profilieren suchte. Der Bund gab 1962 und 1969 offizielle Verlautbarungen heraus, die seine zentrale Zielsetzung gut [289] verdeutlichten.[11] Er war auch der Initiator der Evangelischen Pfarrertage, doch lagen diese in der Hand eines breiteren Fortsetzungsausschusses.[12] Durch die Pfarrertage konnte das intensive Sachgespräch mit zahlreichen kirchlichen Amtsträgern geführt werden. Die Pfarrertage wurden auch nach der Selbstauflösung des Bundes fortgeführt.

1. Nicht zufällig erfolgte die *Gründung* des Bundes zur Zeit der Veröffentlichung des Kommuniqués von 1958.[13] Seine Arbeit sollte dazu dienen, den Geist dieser Verlautbarung unter kirchlichen Amtsträgern zu verbreiten und zu vertiefen. In seiner mehrmals überarbeiteten Satzung bekannte sich der Bund zur Barmer Theologischen Erklärung und nahm damit das Erbe der BK auf, obgleich Barthianer in ihm nur eine kleine Minderheit bildeten. Er berief sich zugleich auf das Stuttgarter Schuldbekenntnis und das Darmstädter Bruderschaftswort und suchte diese unter sozialistischen Bedingungen fruchtbar zu machen.

Die Gründung des Bundes ging auf die Initiative eines kleinen Pfarrerkreises, des Weixdorfer Kreises bei Dresden, zurück. Aus diesem Kreis kam sein erster Vorsitzender Wolfgang *Caffier* (geb. 1919[–2004]), der durch Herrnhut geprägt war. Sein kurzfristiger Nachfolger, der aber ständig im Vorstand mitarbeitete, war der lutherische Thüringer Gemeindepastor Götz *Bickelhaupt* (1928–82), der über eine große Ausstrahlungskraft verfügte. Langjähriger letzter Vorsitzender des Bundes war der Berliner Pfarrer Georg *Schäfer* (1915–77), der von diakonischer Arbeit geprägt war. Langjähriger Chefredakteur des Evangelischen Pfarrerblattes war Karl *Kleinschmidt* (1902–78), dem in diesem Amt Georg Reinelt († 1985) und Günter *Wirth* (geb. 1929[–2009]) folgten. Beträchtlich war im Bund von Anfang an der Einfluß alter religiöser Sozialisten wir Kleinschmidt, Bruno *Theek* (1891–1990) und Werner *Meinecke* sowie jüngerer Theologen und Laienchristen, die durch das Alterswerk von Emil Fuchs besonders geprägt waren, wie Herbert *Trebs* (geb. 1925), Walter *Bredendiek* (1926–84), Günter Wirth und Carl *Ordnung*. Die unterschiedliche theologische Herkunft führte freilich gelegentlich auch zu personellen Krisen, so beim Rücktritt des ersten Vorsitzenden.

2. Schon in der *Gründungseinladung* vom Juni 1958 hieß es, Christen müßten zuerst sich selbst neu besinnen, statt das Anderswerden von anderen zu verlangen. Statt verbissener Selbstverteidigung sei die Liebe Jesu in die Welt zu tragen. „Wir erblicken in der werdenden sozialistischen Gesellschaftsordnung unseres [290] Staates die von Gott und seiner Güte uns gewährte Möglichkeit, daß Kirche wieder Kirche werde, los von allem Bindestrich-Christentum, befreit von allen evangeliumsfremden Bindungen an das bürgerlich-kapitalistische System und seine Vorstellungswelt – als könne die Kirche Jesu Christi nur darin existieren.“ Schon der erste *Vorstandsbericht 1959* stellte fest: „Das Evangelium ist nicht eine Ideologie für politisch Mißvergnügte, sondern es ist die frohe Botschaft von Gottes Liebe für alle Menschen, und die Kirche hört auf, Kirche zu sein, wenn sie zum Sammelbecken derer wird, die – aus welchen Gründen immer – in unfruchtbarer Negation gegenüber der Zeit und ihren Problemen verharren, in die Gott sie gestellt hat.“ *Bickelhaupt* schrieb 1963 anläßlich des 5. Jahrestages der Gründung des Bundes, die innere Not von Pfarrern komme auch daher, daß das Bild der Volkskirche im herkömmlichen Sinne immer mehr entschwinde, das der kommenden Kirche aber noch nicht in Einzelzügen sichtbar sei. Man komme aus ihr nur heraus, wenn man profan- und geistesgeschichtliche Entwicklungen sowie gesellschaftliche Bezüge, Vorgänge und Veränderungen mit verarbeite. „Der Begegnung mit dem Sozialismus wird dort ausgewichen, wo sie nur dazu dient, die kirchliche Position allenfalls etwas umzubauen, im Prinzip aber zu verteidigen und zu rechtfertigen.

[10] Sozialplan des BePf: EPB 1960, H. 6.
[11] Amtliche Verlautbarungen des BePf: EPB 1962, H. 18; 1969, H. 3.
[12] Günter Wirth: 25 Jahre Evang. Pfarrertag in der DDR. Versuch einer Wertung seiner Sachaussagen zum Lernprozeß der Kirche im Sozialismus, Beilage zum Standpunkt. 1984, H. 5, S. 2 ff, 25 Jahre Evang. Pfarrertag in der DDR. Dokumentation, ed. sein Fortsetzungsausschuß, ausgewählt und zusammengestellt durch Pa. i. R. Erich Arndt; Dokumentationen und Berichte über Evang. Pfarrertage in der DDR: Sonderhefte zu EPB 1959, 1961, 1962, 1964; dazu EPB 1962, H. 20; 1963, H. 2; 1969, H. 4; 1972, H. 3.
[13] Siehe mein Kompendium für neuere und neueste Kirchengeschichte (1988), S. 7–9.

Hören wir die Nachricht des Sozialismus als Frage an uns, dann auch in dem Sinn, ob das, was wir demgegenüber an Kritik und Vorbehalten haben oder hegen, wirklich aus dem Glauben kommt oder aus Tradition und Ressentiment.“ Dem Antikommunismus sei Heimat und Asylrecht in der Kirche zu verweigern, weil er als Komplex von Ressentiment und Ideologie nicht nur dem gesellschaftlichen Neubau, sondern auch dem Evangelium widerstreite.

Aus diesem Geist heraus versuchte der Bund den Pfarrern auch in komplizierten aktuellen Fragen zu helfen. So veröffentlichte er schon 1959 Thesen zum rechten Verständnis der *Jugendweihe* und übersandte diese dem Zentralen Ausschuß für Jugendweihe. In ihnen wird der Beweis geführt, daß das Jugendweihe-Gelöbnis kein Bekenntnis zum Atheismus ist. Der Zentrale Ausschuß bestätigte die Richtigkeit dieser Interpretation. Das Jugendweihe-Gelöbnis sei eine politische Willenserklärung und staatsbürgerliche Verpflichtung. Dieser Beweis der Vereinbarkeit von Konfirmation und Jugendweihe löste unter Christen ein starkes Echo aus und veranlaßte als erste die Thüringer und Anhalter und dann auch andere Landeskirchen, ihr schroffes Nein zur Jugendweihe aufzugeben. Der Vorstand des Bundes stimmte zwar mit den Kirchenleitungen überein, daß auch in der evangelischen Kirche bestimmte Ordnungen als Hilfen gegen Chaos und Willkür unentbehrlich seien, stellte dann aber fest: „Worauf es allein ankommt, ist, daß nicht das Gesetz an die Stelle des Gewissens tritt und daß nicht in unevangelischer Weise und mit gesetzlichen Mitteln Menschen zurückgestoßen werden, die in seinem Mahl Gemeinschaft mit ihrem Herrn suchen.“

3. Problematisch war dagegen der schon 1960 vom Bund vorgelegte *Sozialplan* für Pfarrer, weil er berechtigte Forderungen mit illegitimen und illusionären verband und seine Kraft erheblich überschätzte. Offenbar sollte mit diesem Plan [291] auch die eigene Attraktivität gesteigert werden. Die Kirchenleitungen übergingen den Plan mit Schweigen. Weder Kirche noch Staat waren bereit, den Bund als eine Art Pfarrergewerkschaft anzuerkennen, wozu schon aufgrund seiner geringen Mitgliederzahl keine Möglichkeit bestand. Der Sozialplan verlangte, die gesamte Pfarrerschaft in der DDR an den Fortschritten aller übrigen Werktätigen auf sozialem Gebiet zu beteiligen und sie der übrigen Intelligenz anzugleichen. Nach der Verfassung gelte für alle Werktätigen ein einheitliches Arbeitsrecht, das Sonderrechte ausschließe. Im Mittelpunkt aller kirchlichen Bestimmungen über Pfarrerdienstverhältnisse müsse die Sorge um den Menschen stehen; sie dürften die Gleichberechtigung aller Bürger vor dem Gesetz und die verfassungsmäßigen Rechte der Pfarrer nicht beeinträchtigen. Bestimmungen im Sinne des früheren Beamtenrechts seien verfassungswidrig. Pfarrer und Vikare beiderlei Geschlechts hätten den Anspruch auf gleichen Lohn bei gleicher Leistung. Das Arbeitsentgelt müsse der Leistung entsprechen und die ausreichende wirtschaftliche Sicherung der Familie gewährleisten, wie auch Pfarrfrauen für ihren Dienst zu besolden seien. Schon der Sozialplan empfahl die später verwirklichte Einbeziehung der Pfarrer in die Sozialversicherung. Er forderte für Pfarrer auch Gleichstellung mit den anderen Werktätigen in Urlaubsanspruch und Versorgung im Alter und bei Invalidität, die Schaffung von Emeriten-Wohnheimen und die Einrichtung eines zentralen Feriendienstes für Pfarrer sowie die Anerkennung des Bundes als gewerkschaftsähnliche Berufsorganisation, dazu für sich die Beteiligung an allen Rechtsstreitigkeiten zwischen Pfarrern und Kirchenleitungen. Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchengemeinde bei der Pfarrerwahl sei sicherzustellen.

4. Der geistige Standort des Pfarrerbundes läßt sich am besten aus seinen beiden amtlichen *Verlautbarungen* erschließen. Die von 1962 erschien unter dem Titel „Christ und Kirche in der DDR“; ihren Entwurf hatte Bickelhaupt dem Vorstand vorgelegt. Hier wurde erstmals in wünschenswerter Klarheit das Verhältnis der evangelischen Christen in der DDR zur formell immer noch gesamtdeutsch bestehenden EKD behandelt. Die Verlautbarung konstatiert eine Lähmung der EKD-Organe als Folge ihrer einseitigen Integration in die BRD. Das faktische Aufhören ihrer Funktionsfähigkeit seit dem 13.8.1961 habe diesen Zustand nicht geschaffen, sondern lediglich sichtbar werden lassen. Die Schwierigkeiten wären zu meistern gewesen, wenn sich die EKD konsequent von jedem Macht- und Prestigedenken losgesagt hätte, doch ihr Versagen markiere faktisch ihr Ende. Jetzt müßten die Kirchen in beiden deutschen Staaten ohne gegenseitige Einmischung ihren Dienst tun. Dann würden die Kirchen in der DDR frei dazu, die rechte christliche Existenz im Sozialismus sachlicher zu durchdenken ohne falsche Rücksichtnahme auf vermeintliche Interessen der Kirchen in der BRD und ohne Bevormundung durch sie.

Die Beziehungen der Kirchen beider deutscher Staaten seien von nun an nach ökumenischem Vorbild zu gestalten: „unter Respektierung der gesellschaftlichen Besonderheiten von Kirchengebie-[292]ten und unter Wahrung der Eigenständigkeit der Kirchen“. Alle Privilegien, die die Kirche je hatte, waren Ausdruck von Zeiterscheinungen, an die sie nicht gebunden sei. Der Christ erhalte für sein politisches Handeln keine vermeintlich christlichen Normen und sei deshalb genötigt, sich mit den allgemein geltenden Normen seines Landes vertraut zu machen. Das schließe aufbauende Kritik nicht aus, doch ordne sich der Christ zugleich ein, wo das Gesamtwohl die Zurückstellung persönlicher Wünsche fordere. „Er ist zu freudiger Mitarbeit gerufen, wo Wege gesucht und beschritten werden, die aus Vereinzelung zu Mitmenschlichkeit und Mitverantwortung führen.“ Die hier von der sozialistischen Gesellschaft gebotenen völlig neuen Möglichkeiten gelte es zu nutzen. Je tiefer ein Christ im Glauben wurzele, um so eher erkenne er, daß keine Wandlung außer- oder innerhalb der Kirche ihm seinen Glauben nehmen könne.

Die bereits auf der Mitgliederversammlung im Oktober 1968 beschlossene Handreichung „Als Christen sozialistisch leben“ wandte sich aufs neue polemisch gegen die zur Scheinlegitimierung der übergreifenden Einheit der EKD entwickelte fragwürdige Einheitstheologie mit Prävalenz des Institutionellen. Eine vermeintlich reine Theologie sei gerade durch ihre scheinbare zeitliche Ungebundenheit anfällig, im Dienst des Konservatismus mißbraucht zu werden. Jede Verbindung von Christen mit restaurativen Kräften war immer auch mit einem Verlust an geistlicher Substanz verbunden. Eine Kirche, die vorwiegend bestimmt sei von der Sorge um sich selbst, werde in Verkündigung und Dienst unglaubwürdig. Der Christ könne ohne Verleugnung seines Glaubens sozialistisch leben , zumal die sozialistische Gesellschaft sich von jeder anderen unterscheide, sei sie doch nicht auf Konservierung und Restauration bestehender Verhältnisse angelegt. „Vielmehr handelt es sich um eine dynamische Gesellschaftsordnung, die auf ständige, wissenschaftlich begründete Veränderung tendiert. Gerade darin ist sie humanistisch und progressiv.“ „Von Vertretern eines bloßen Dialogs unterscheiden wir uns dadurch, daß wir nicht allein ein akademisches Gespräch über theoretische Fragen anstreben. Das Gespräch ist für uns unlösbar mit dem gesellschaftlichen Engagement verbunden, wird von ihm angeregt und befruchtet es wiederum. Es ist für uns ganzheitliche Begegnung von Menschen, die miteinander in gesamtgesellschaftlicher Verantwortung stehen.“ Das in der Kirche weithin verbreitete Programm der Entideologisierung sei selbst Teil einer falschen Ideologie. Der Atheismus sei ein vielschichtiges Problem, und der Säkularisierungsprozeß sei weltweit zu beobachten. Mißverständnisse würden am gründlichsten durch Zusammenarbeit überwunden.

5. Der 1. *Pfarrertag*, der im Mai 1959 in Erfurt abgehalten wurde, lag noch in der alleinigen Verantwortung des Bundes, während die Vorbereitung vom 2. Evangelischen Pfarrertag an in die Hände eines breiteren Brüderkreises gelegt wurde. Eingeladen wurden sämtliche Pfarrer sowie Universitätstheologen und andere kirchliche Mitarbeiter, dazu Gäste aus anderen sozialistischen Ländern. Teilweise hielten diese auch vielbeachtete Referate, so der ungarische Luthera-[293]ner Miklos Pálfy oder der Theologe der Tschechischen Brüderkirche Bohuslav Pospisil. Theologen mit langer geistlicher Erfahrung wie Erich Hertzsch konnten hier ebenso ihre spezifischen Überlegungen vortragen wie jüngere Theologen wie Hans-Hinrich Jenssen (* 1927[–† 2003]) und Herbert Trebs. Die Pfarrertage fanden zunächst jährlich, dann aber in größerem Abstand statt. Vom 4. Pfarrertag an kam man längere Zeit in der Stephanus-Stiftung Berlin-Weißensee zusammen, während man zuvor und danach in unterschiedlichen Städten sich versammelte. Der Pfarrertag, in der DDR die einzige solche Zusammenkunft, verstand es ausgezeichnet, jeweils aktuelle Fragen kirchlicher Existenz und sich neu auftuende geistige Grundprobleme tiefgründig zu durchdenken, wobei er niemals zeitlose dogmatische Fragen behandelte, sondern seine Themen stets in aktuellem Bezug zur nationalen und internationalen geistigen Situation wählte, aber immer so, daß die Stellung der Christen hierzu auch eine tiefgründige theologische Fundierung erhielt. Daneben wurden auch regionale Studientagungen abgehalten.

Der Weißenseer Arbeitskreis und die Kirchliche Bruderschaft in Sachsen. Die 7 Sätze des WAK als Alternative zu den 10 Artikeln

In den Gesamtzusammenhang der Kirchlichen Bruderschaften, die aus dem konsequenten Flügel der BK erwachsen waren und sich im Kampf gegen die drohende atomare Bewaffnung der Bundeswehr

zu einer machtvollen Opposition gegen die EKD-Politik profilierten, gehören in der DDR der Weißenseer Arbeitskreis (WAK) und die Sächsische Bruderschaft, deren Spezifikum die Verwurzelung in der Gemeinde ist. In brüderlicher Verbundenheit mit ihren Freunden in der BRD, aber in Ausrichtung auf spezifische Fragen christlicher Existenz im Sozialismus durchdachten sie mutig und theologisch tiefgründig dogmatische und ethische Probleme. Der WAK hinterfragte aus der Erkenntnis vom notwendigen Wandel der Gestaltung kirchlichen Lebens weg von der überkommenden Volkskirche hin zu einer mündigen Freiwilligkeitskirche die Kindertaufe und stellte ihre Alleingeltung früh in Frage.[14] Den Gipfelpunkt der Arbeit des WAK stellten die 7 Sätze von 1963 dar.[15] Mit ihnen wurde die eigentliche theologisch-geistliche Alternative zu den kirchenoffiziellen 10 Artikeln[16] entwickelt, die aufs ganze gesehen noch heute wegweisend ist. In bewundernswerter theologischer Präzisi-[294]on auf der Grundlage einer reformatorischen Wort-Gottes-Theologie und der schöpferisch angewandten Grunderkenntnisse Karl Barths und seiner bedeutendsten Freunde und Schüler wurden hier positive Ansätze der 10 Artikel weiterentwickelt und geklärt, v. a. aber deren geistliche und politische Irrtümer und Irreführungen Punkt für Punkt korrigiert. Grundlegend war dabei die Erkenntnis, daß christliche Freiheit zum Dienst im Glauben an Gottes grundlegendes Ja zur Welt in Jesus Christus recht verstanden ist, was für die Mitarbeit in der sozialistischen Gesellschaft überzeugend fruchtbar gemacht wird. Danach kam es freilich zu einem zeitweiligen Niedergang der Arbeit und zu einem Mitgliederschwund. Vertreter des rechten Flügels wie Ringhandt traten schon früh aus dem WAK aus; Vertreter der Mitte wie Albrecht Schönherr zogen sich – auch im Zusammenhang mit der Übernahme kirchenleitender Funktionen – aus der aktiven Mitarbeit zurück. Der linksbarthianische Kern um *Hanfried Müller* (geb. 1925[–2009]) aber hat in den 1980er Jahren die Arbeit entschlossen aktiviert. Die kirchliche Bruderschaft in Sachsen[17] wurde lange Zeit hindurch durch das tiefgründige Engagement seines Leiters Walter *Feurich* (1922–81), zeitweise auch durch Dieter Frielinghaus geprägt. Der Tod Feurichs wie der plötzliche Tod seines Nachfolgers Karl-Martin Fischer behinderten zeitweise seine Wirksamkeit.

1. Bruderschaftliche Kreise bestanden in der Berlin-Brandenburger Landeskirche *bis* 1953 in Form Theologischer Arbeitskreise und noch bei Gründung des WAK in Westberlin in Form des Unterwegskreises mit dem Historiker Karl Kupisch. Der *Gründung* des WAK lagen ähnliche Erwägungen wie denen der CFK und des Pfarrerbundes im selben Zeitraum zugrunde. Anfang Dezember 1957 erging die Einladung zur Gründung durch Bassarak, Bertheau, Martin Fischer, Funke, Ringhandt, Schönfeld und Schönherr, die schon bisher bruderschaftlich gewirkt hatten, mit dem Kernsatz: „Alle, die daran glauben, daß Gott diese Zeit dazu benutzen will, Neues in seiner Kirche werden zu lassen, sind eingeladen.“ Der Einladung zum 17.1.1958 folgten über 150 Pfarrer, Pastorinnen, Theologen, weitere kirchliche Mitarbeiter und Laien. Der WAK, der die neutrale Bezeichnung „*Weißenseer Arbeitskreis*“ aufgrund des Tagungsortes dem Namen „Bruderschaft“ aus taktischen Erwägungen vorzog, war aber orientiert am Vorbild westdeutscher Bruderschaften. Man verzichtete auf ein geschlossenes Votum zum damals für die Bruderschaften zentralen Thema der Stellung zu den atomaren Waffen, doch viele prominente Mitglieder des WAK engagierten sich in dieser Frage zugunsten der Frankfurter Theologischen Erklärung vom Oktober 1958.[18]

[295] Dagegen griff man sofort das Thema Kindertaufe in Verbindung mit der Konfirmation beherzt an. 1951 war ein Vorstoß des Unterwegs-Kreises gegen den Absolutheitsanspruch für die *Säuglingstaufe* auf der Synode nicht zum Zuge gekommen. Das Problem war insofern gravierend, als einige

[14] Thesen des WAK zum Problem der Kindertaufe und der Konfirmation: ZdZ 1959, H. 2, S. 66 ff; K1Z 1959, H. 1, S. 11 f. zum Lehrgespräch über die Kindertaufe: ZdZ 1960, H. 6, S. 230 ff.

[15] 7 Sätze: Kirchliches Jahrbuch 1963, S. 194 ff.; Hanfried Müller: Evangelische Dogmatik im Überblick, Berlin 1978, Bd. 2, S. 304 ff.; WBl 1983, H. 2, S. 54 ff.

[16] Kirchliches Jahrbuch 1963, S. 181 ff.

[17] Zur kirchlichen Bruderschaft Sachsen: Theologische Reflexionen unseres kirchlichen und politischen Handelns, 37 S.; Kirchliche Bruderschaft Sachsens unterwegs, 28 S.; Kirchliche Bruderschaft Sachsens: 1945–1985. Befreite Kirche auf Um- und Abwegen, 52 S.

[18] Christian Stappenbeck: Die Anfänge des Weißenseer Arbeitskreises vor 25 Jahren. Ein Kapitel Geschichte der Kirchlichen Bruderschaften. WBl 1983, H. 1, S. 36 ff; Albrecht Schönherr: Das Zeugnis der Christen in der DDR. ZdZ 1960, H. 10; Jürgen Schöller über den WAK: Standpunkt 1979, H. 1, S. 8 f.

bruderschaftliche Pfarrer ihre Kinder nicht im Säuglingsalter getauft hatten und deshalb von der Kirchenleitung unter Druck gesetzt worden waren. Inzwischen hatte sich das Gesamtproblem durch die Auseinandersetzung um die Jugendweihe, die die Konfirmation einem Erosionsprozeß aussetzte, beträchtlich verschärft. Indem der WAK diese Frage bereits 1958 zu seinem Jahresthema erklärte, trat er im Grunde für die Überwindung der verweltlichten Volkskirche zugunsten einer Gemeinde mündiger Nachfolger Christi ein. Schon auf der 2. Tagung im Februar 1958 formulierte Schönherr in seinem Referat: „Konfirmation ist Akt der Sicherung einer Kirche, die nicht mehr unmittelbar aus Glaube, Hoffnung und Liebe heraus lebt, sondern sich selbst zum Problem wurde." Nach mehrmonatiger Vorarbeit in Plenar- und Regionaltagungen – es wurden 7 Regionalkreise gebildet – verabschiedete der WAK Ende 1958 sieben „Thesen zum Problem der Kindertaufe und der Konfirmation", die Kirchenleitung und Synode zugesandt wurden. Hier wurde die Rückführung der Kindertaufsitte auf einen göttlichen Befehl als exegetisch nicht haltbar bezeichnet. „Es entspricht der Freiheit des Evangeliums, daß verschiedene Taufpraktiken nebeneinander geübt werden." Die bisherige Konfirmationspraxis könne ohne Schaden für das Gemeindeleben aufgegeben werden, um der Taufe wieder den ihr zukommenden Platz zu überlassen. Dagegen opponierte v. a. die Lutherische Arbeitsgemeinschaft Berlin mit ihren „Friedenauer Thesen"[19], die das Festhalten „an der Taufe der Unmündigen und Kleinen" verlangte und an der harten kirchlichen Haltung in der Entgegensetzung von Konfirmation und Jugendweihe festhielt. Die Synode versagte sich auf ihrer Sitzung im Januar 1959 ebenfalls dem Anliegen des WAK, und auch ein theologisches Lehrgespräch im Februar 1960 zwischen WAK und LAG im Rahmen der Evangelischen Akademie Berlin mit den Referenten Bandt und Voigt endete ergebnislos. 1962 wurde ein Synodalausschuß unter Schönherr, Leitungsmitglied des WAK bis 1966, eingesetzt, der in seinem Abschlußbericht 1964 aber ebenfalls das Festhalten an der Kindertaufe verlangte, freilich im Gegensatz zu 1951 keine Disziplinarstrafen gegen Andersdenkende und -praktizierende mehr nannte. Erst im April 1981 erkannte die Berlin-Brandenburger Synode als erste in der DDR Kindertaufe und Taufaufschub als gleichberechtigt an. Man erörterte im ersten Jahrzehnt, als die Wirksamkeit besonders groß war, auch andere aktuelle kirchliche Themen wie „Missio in nachreligiöser Welt", „Christus praesens" und „Vernünftiger Gottesdienst". Doch kam es bald zu Krisenerscheinungen, die bereits im Sommer 1961 zum Ausscheiden des zeitweiligen Vorsitzenden des Leiterkreises [296] Ringhandt führten. Man war sich zwar einig in der Ablehnung des Militärseelsorgevertrages, des Dibelianismus und autoritärer Kirchenleitungsmethoden, nicht aber in der positiven kirchlichen und politischen Zielsetzung. Der rechte Flügel distanzierte sich von CFK und Friedensrat der DDR und von wichtigen Aspekten der Außen- und Innenpolitik der DDR wie etwa der Sozialisierung der Landwirtschaft, wenn auch erfolglos. In diesem Zusammenhang dürfte auch die Abgrenzung vom Pfarrerbund in der Grundsatzerklärung des WAK von Ende März 1960 zu sehen sein[20], wo aber treffend festgestellt wurde: „Seine Glieder haben sich in der gemeinsamen Sorge zusammengefunden, daß wesentliche Erkenntnisse des Kirchenkampfes 1933 bis 1945, wie sie besonders im Darmstädter Wort des Reichsbruderrates 1947 ausgesprochen wurden, in Leben und Handeln unserer Kirche heute nicht mehr in Geltung sind. Weil sie davon überzeugt sind, daß Gott seine Kirche auch heute erneuern will, versuchen sie in beharrlicher gemeinsamer Arbeit auf die der Kirche heute gestellten Fragen und Aufgaben Antwort zu finden. Das schließt notwendig Kritik an gewohnten Antworten ein. Schon im Juni 1959 trat der WAK offiziell dem Leiterkreis der kirchlichen Bruderschaften bei und erhielt hier Sitz und Stimme. Auch veranstaltete man Tagungen bei Anwesenheit westdeutscher Bruderschaften. Später nahm die Mitgliederzahl wieder ab.

2. Die Polarisierung im WAK, die längere Zeit durch den gemeinsamen Kampf gegen die Obrigkeits-Schrift von Dibelius[21] überdeckt wurde, behinderte nicht, daß der WAK seine „7 Sätze" den 10 Artikeln entgegenstellte. Bei der außerordentlichen *Tagung* des WAK zu diesem Thema im Juni 1963 referierte als deren Parteigänger OKR Heidler. Hellmut *Bandt* (1917–76) aber stellte in seinem Gegenreferat fest, die 10 Artikel seien keine wirkliche Wegweisung und daher kein neues „Barmen". In ihrer Verschwommenheit und Mehrdeutigkeit dienten sie eher dazu, die Pfarrer in vorhandenen

[19] Friedenauer-Thesen der Lutherischen AG: ZdZ 1959, H. 3, S. 181 ff KiZ 1959, H. 1, S. 12 ff.
[20] Erklärung des WAK vom März 1960: ZdZ 1960, H. 6, S. 233; KiZ 1960, H. 5.
[21] Siehe mein Kompendium, S. 9–17.

Ressentiments zu bestärken; sie könnten Anlaß zu einer permanenten Selbstrechtfertigung der Gemeinden sein. Er bezweifelte, daß zwischen dem Dekalog und den „10 Geboten der sozialistischen Moral“ keinerlei Gemeinsamkeit bestehe, unter Hinweis auf die sozialistische Forderung: „du sollst helfen, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu beseitigen“. Der Regionalkreis Brandenburg/Havel des WAK legte 6 kritische Thesen über die 10 Artikel vor. Unter Berücksichtigung seiner Aussagen erarbeiteten Mitglieder des WAK und des Unterwegs-Kreises wie Heinrich Fink, Ulrich Heilmann, H. Müller und J. Schönfeld alternative Thesen, aus denen durch mehrmalige Diskussion und Überarbeitung auf 3 kurz aufeinanderfolgenden Plenartagungen von September bis November 1963 die 7 Sätze [297] wurden, die am 25.11.1963 vom Plenum bei nur *einer* Gegenstimme angenommen wurden.

Die 7 Sätze „Von der *Freiheit* der Kirche zum Dienen“ stehen unter dem biblischen Leitwort Phil. 2, 5–11. Die aus Frommen und Unfrommen bestehende Kirche höre im Wort des gegenwärtigen Christus täglich neu die Liebe Gottes zur Welt als Überwindung ihrer eigenen Gottlosigkeit, glaube und bezeuge sie. Christus befreie uns zum Bekenntnis unserer Schuld, die darin besteht, daß wir nicht nach Gottes Gebot lebten, sondern die Welt nach ihm richteten, daß wir oft Gottes Liebe allein auf uns Christen und Gottes Zorn über die Sünde zuerst auf die Welt bezogen. Christus befreie uns zu diesem Bekenntnis und zur Umkehr; Gottes Treue erhalte uns trotz unserer Untreue den Auftrag, allen seine Gnade zu bezeugen. Er befreie seine Kirche dazu, ihre Glaubensgerechtigkeit nicht für sich zu behalten, sondern sich bekennend, hebend und dienend der Welt zuzuwenden, deren Sünde er trage. „In dieser Ermächtigung zum selbstlosen Dienen besteht ihre Freiheit.“ Der *Auftrag der Kirche* bestehe darin, allen Menschen in allen Lebensbereichen Gottes anspruchsvolle Liebe zum Sünder zu bezeugen. „Dieser Auftrag verbietet es der Gemeinde, die Welt als Reich des Gesetzes unter den Anspruch und sich selbst als Reich der Gnade unter den Zuspruch des Wortes Gottes zu stellen, weil Gott alle Menschen nur im Zuspruch seiner Gnade beansprucht.“ „Die Kirche, die in der Nachfolge Jesu sich verleugnet und die Welt liebt, ist durch ihre Selbstverleugnung von der Welt unterschieden und durch ihre Liebe mit ihr verbunden. Diese Freiheit zu selbstloser Liebe gibt Gott ihr in allen Gesellschaftsordnungen. Keine Gesellschaftsordnung kann ihr diese Freiheit geben oder nehmen. Im Glaubensgehorsam widersteht die Kirche der Versuchung, in der Absonderung von der gottlosen Welt selbstsüchtig ihr Heil zu suchen. Sie wird ihr Heil nur darin finden, daß sie das Heil der Welt sucht.“ Die Kirche gehe in Anfechtung durch den frommen und in Bedrohung durch den unfrommen Unglauben ihren Weg getrost und fröhlich und erbringe so den Beweis, daß Gottes Wort sich selbst Raum schafft. Im Glaubensgehorsam widerstehe sie der Versuchung, Gottes Wort schützen zu wollen. *Unbesorgt um sich* selbst, könne sie furchtlos nach neuen Wegen suchen; sie werde das Leiden weder suchen noch scheuen und auch dem innerkirchlichen Streit um das heute gebotene lautere Wort Gottes weder aus Angst vor äußerer Bedrohung noch aus Sorge um den Bestand der kirchlichen Einheit ausweichen, sondern einfältig ihren Auftrag erfüllen. Wie mit ihrer Botschaft und ihrem Leben habe sie auch mit ihrer *Ordnung* zu bezeugen, daß sie allein ihres Herrn Eigentum ist. „Sie wird ihre Ordnung als Ordnung des Dienstes und nicht der Macht ohne Haß und Polemik von der Ordnung der politischen Gemeinde unterscheiden.“ Dabei begründe und sichere niemals ihre Ordnung die Erfüllung ihres Auftrages, wohl aber ihr Auftrag ihre Ordnung. Die Kirche ermutige in der Erwartung des wiederkehrenden Herrn, Wunden zu heilen und für alle Menschen bessere Lebensbedingungen zu schaffen. Die Kirche könne als Zeugin der freien Gnade Gottes für alle nicht An-[298]kläger, Verteidiger oder gar Richter der Parteien der Welt sein, erst recht nicht selbst zur Partei der Christen gegenüber den Nichtchristen werden. Dagegen tragen ihre Glieder konkrete *gesellschaftliche Verantwortung*, die sie im Denken, Arbeiten und politischen Handeln wahrzunehmen haben. Sie stehen vor der Aufgabe, für menschliches Leben, Recht und Frieden Partei zu ergreifen, ohne eine christliche Front aufzurichten. Sie begegnen der nichtchristlichen Gesellschaft nicht ängstlich oder gehässig, sondern hilfsbereit und besonnen und können so auch in der sozialistischen Gesellschaft verantwortlich mitleben. Sie lassen sich von dem weltanschaulich-philosophischen Gegenüber von Theismus und Atheismus nicht fixieren, sondern leben täglich aus Gottes Gnade in sorgloser Gelassenheit und gehorchen Gottes menschenfreundlichem Wort, frei gegenüber allen Weltanschauungen und Gedankensystemen, gegenüber allen menschlichen und also auch sozialistischen Geboten der

Moral. Weltall, Erde und Mensch seien das legitime Objekt unserer *Arbeit* und Erkenntnis. „Der Glaube an das aller Wirklichkeit überlegene Wort Gottes erlaubt uns, die gesamte Wirklichkeit sachgerecht zu erforschen, sie zum Wohle der Menschen zu bearbeiten, zu verändern und zu benutzen und alle Ideologie an der Wirklichkeit selbst zu messen. Es ist sachgemäß, diese Wirklichkeit in ihren eigenen Zusammenhängen zu erkennen und zu bearbeiten, ohne Gott als Lückenbüßer einzusetzen, wo unser Wissen und Können noch unvollkommen ist. Im Glaubensgehorsam werden wir wissenschaftliche *Forschung* ebensowenig wie nützliche und kühne Arbeit verachten und beargwöhnen." „Im Glaubensgehorsam werden wir unsere Erkenntnis der *Wirklichkeit* nicht mit der *Wahrheit Gottes* verwechseln noch Gottes Wahrheit in Natur und Geschichte statt in seinem Wort suchen." Alle Wissenschaft und Arbeit sei in den Dienst am menschlichen Leben zu stellen. Der politischen Gemeinde zeigen wir durch vorbildliche und zuverlässige Forschung und Arbeit, daß wir als Zeugen der Menschenliebe Gottes zugleich zu ihrem irdischen Wohl denken und arbeiten. Wir helfen denen, die *staatliche* Funktionen bekleiden, bei der Erfüllung ihrer Aufgabe und lassen uns in unserem politischen Handeln allein von der Sorge um Recht und Frieden und nicht von eigensüchtigen Interessen leiten, treten auch allen, die Recht und Frieden gefährden, entschlossen entgegen. Alle menschliche *Gerechtigkeit* bleibt zwar unvollkommen und vorläufig im Vergleich mit der vollkommenen und ewigen Gerechtigkeit Gottes, da sie bestenfalls dem Gerechten Recht und dem Ungerechten Unrecht zu geben vermag, während Gottes Gerechtigkeit den Ungerechten gerecht macht. Allein Gottes Gerechtigkeit sei Barmherzigkeit. Doch wir achten das geltende Recht, um in Frieden miteinander zu leben, helfen zu seiner Veränderung, wo dies dem Menschen dient, übertreten es nicht ohne konkretes Gebot Gottes und mißbrauchen es nicht für eigensüchtige Interessen. Auch aller irdische *Friede* bleibe unvollkommen und vorläufig im Vergleich mit Gottes ewigem Frieden, denn letzterer ist höher als alle Vernunft, menschlicher Friede aber der durch vernunftgemäße Vereinbarung geschaffene Zustand, in dem die menschliche Gesellschaft in [299] Wohlstand, Sicherheit und Freiheit leben kann. Gemeinsam mit Nichtchristen suchen wir eine Friedensordnung einzurichten, in der der Krieg als Mittel des Machtkampfes überwunden und der Kampf der Interessen in waffenlosem Wettstreit ausgefochten wird. Der Gegner sei nicht zu verleumden, sondern durch sachliches Urteil und Handeln zu überzeugen. Massenvernichtungsmittel seien keine legitime staatliche Gewaltanwendung. Ohne ihn mit Gottes Frieden zu verwechseln, achten wir den irdischen Frieden nicht gering, sondern halten ihn für die vordringliche politische Aufgabe.

3. Im Mai 1961 wurde die *Kirchliche Bruderschaft in Sachsen* gebildet, nachdem in Sachsen bereits zuvor eine Kirchlich-Theologische Arbeitsgemeinschaft (KTA) bestanden hatte. Als ihr Ziel nannte sie in einem Werbeprospekt, die Kirche aus veralteten Gebundenheiten zu christlicher Freiheit zu führen und unermüdlich neue Wege zu suchen, um die Botschaft des Evangeliums glaubwürdig zu bezeugen. Konkretisiert wurden Ausgangspunkt und Ziel in ihren *Thesen* vom Frühjahr 1971, die auch das Darmstädter Wort ausdrücklich nennen. Die in ihr vereinigten Christen bekennen sich hier als Beunruhigte, die Stiftung und Verbreitung heilsamer Unruhe in der Kirche als Werk des Glaubens betrachten. Die Reform habe einzusetzen bei der Befreiung zur Hingabe an andere, die an Stelle der massiven institutionellen Selbstbezogenheit der Kirche und ihrer Glieder treten müsse. Weil Jesus Christus, das eine Wort Gottes, in Geschichte, Zeit und Welt eingegangen sei, bedeute ein Christentum bloßer Innerlichkeit und Außerweltlichkeit *die* Verleugnung der Heilstatt Gottes. Diese Haltung drücke sich v. a. in gesellschaftlicher Abstinenz und Gleichgültigkeit aus. Die sozialistische Gesellschaftsordnung müsse als unser geschichtlicher, zeitlicher und weltlicher Glaubenskontext begriffen werden. Hinsichtlich der ökumenischen Bestrebungen unterscheidet These 4 treffend eine Vereinigung zum Dienst und zum Schutz. Die prophetische Verkündigung steht gegen letztere zur Freisetzung der ersteren. These 5 wendet sich gegen die lutherische Zwei-Reiche-Lehre in ihrem traditionellen Verständnis. Der politischen Friedensverantwortung im Zusammenwirken mit allen Friedenskräften dürfe sich die Kirche um Gottes und der Menschen willen nicht entziehen. Hier sei jede Neutralität Sünde und tatsächliche Verleugnung des Glaubens.

1977 formulierte der aus 18 Mitgliedern bestehende Leiterkreis die Thesen neu und übergab sie der Öffentlichkeit. Danach versteht sich die Bruderschaft als Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern,

die in der säkularisierten Welt von heute an Jesus Christus festhalten. Die Bruderschaft sei eine freie Gemeinschaft in der Kirche, an deren Bekenntnis sie sich gebunden wisse. „Seine (sc. Christi) Botschaft vom Gottesreich in der Geduld des Kreuzes und in der Gewißheit seines Sieges zu praktizieren, halten wir für unerläßlich." „Unsere besondere Aufgabe sehen wir in geschichtsbewußter Aktualisierung der christlichen Botschaft unter den gesellschaftlichen Gegebenheiten des Sozialismus." „Wir wissen, daß unser Glaube kein Gesellschaftssystem begründen oder sanktionieren kann. Wir [300] praktizieren unseren Glauben jedoch bewußt in der Bejahung der sozialistischen Gesellschaft, weil wir der Auffassung sind, daß zwischen unserem Glauben und den erklärten Zielen des Sozialismus wesentliche Entsprechungen gegeben sind." Etwa 2 Jahre bestand die *Dresdner Konferenz*, so nach ihrem ersten Tagungsort benannt, die den Versuch der Koordinierung gesellschaftsoffener und nach Erneuerung der Kirche strebender Aktivitäten machte, aber an Unterschieden der theologischen und politischen Position wieder zerbrach. An ihr beteiligten sich Pfarrerbund, Sächsische Bruderschaft, der DDR-Regionalausschuß der CFK, Teile des WAK und Mitarbeiter der Goßner-Mission. Höhepunkt ihrer Arbeit war ihre erste *Tagung* in Dresden im November 1964 unter dem Thema „*Evangelische Selbstprüfung*" mit sehr aussagekräftigen Referaten von *Bredendiek*, der auf kirchliche Irrwege der Vergangenheit mit einem erdrückenden Tatsachenmaterial hinwies, und *Feurich*. Beide Referate wurden als Beilage zu „Glaube und Gewissen" und zum „Evangelischen Pfarrerblatt" verbreitet. Feurich beklagte in seinem Referat die falsche Gebundenheit vieler Christen an kirchliche Existenzsorge und den Mangel an wirklichem Vertrauen zur Verheißung Jesu. Als Zielsetzung nannte er, „die Gemeinde und ihre Glieder zu neuer Freiheit in der sozialistischen Umwelt und für die Welt und ihre Menschlichkeit heute zu führen". Das rechte christliche Verhalten in der sozialistischen Gesellschaft beschrieb er mit den Begriffen Hingabe und Solidarität. Dazu gelte es die Spezifik dieser Gesellschaft zu erfassen, die mit alten Vorstellungen von Obrigkeit nicht hinreichend zu begreifen sei. Bei der Bezeugung des Heils der Welt dürfe das Wohl der Welt keineswegs ausgespart werden, „weil unser Gott, der für das Heil der Welt seinen Sohn opferte, seiner Welt das Wohl keinesfalls vorenthalten will".

Die Arbeitsgruppen „Christliche Kreise" der Nationalen Front

Der Friedensrat der DDR hatte bereits in den 1950ern eine Schrittmacherfunktion bei der Zusammenarbeit mit Christen wahrgenommen. Sein Christlicher Arbeitskreis regte die bedeutungsvollen Tagungen im Juni 1959 in Weimar über „Neues Ethos und Friedensordnung"[22] und im November 1961 in Görlitz an. Bis 1962 bestanden auch Christliche Arbeitskreise des Friedensrates auf Bezirksebene, daneben aber seit 1955/56 auch bereits solche der Nationalen Front als der umfassenden politischen Sammlungsbewegung in der DDR. Um die damit gegebene Verdoppelung der Arbeit künftig zu vermeiden, gab es seit 1962 nur noch Arbeitsgruppen „Christliche Kreise" bei der Nationalen Front, u. zw. beim Nationalrat ebenso wie auf Bezirks- und Kreisebene.[23] Diese übten, wenn auch in [301] den einzelnen Territorien mit unterschiedlicher Intensität, eine wirkungsvolle Tätigkeit aus. Anders als die bisher behandelten Zusammenschlüsse progressiver Christen dienten sie nicht primär der theologischen Selbstverständigung, sondern vereinten Christen und Marxisten beim Durchdenken aktueller politischer Fragen und stellten ein wichtiges, auf Zurüstung zur Kooperation ausgerichtetes Gesprächsforum dar. Sie veranstalteten auch spezifische Begegnungen, so etwa mit christlichen Frauen.

Auch der Nationalrat veranstaltete in den 1950ern große Tagungen mit Pfarrern und Theologen, so vor den Wahlen 1957 und 1958. In einem *Wort von der Wartburg* von Anfang Juni 1957 hieß es bereits: „Wir wissen als Christen von keinem Auftrag, ‚christliche' Politik zu machen, sondern nur davon, daß wir sachlich richtige und das Gemeinwohl fördernde Entscheidungen zu treffen haben. Nicht *wer* Politik treibt, sondern *wohin* sie treibt und *wie* sie getrieben wird, das ist unserer christlichen Verantwortung aufgegeben." Die *Magdeburger Erklärung* vom Herbst 1958 betonte: „Wir sagen dem Antikommunismus ab, weil er die Herzen verstockt und dadurch unfähig macht, im Hören auf das Evangelium unsere Schuldigkeit in der Welt zu erkennen und zu tun." „Wir erklären uns für den friedlichen Aufbau des Volkslebens in der DDR, das heißt für eine sozialistische Gestaltung des

[22] Bartsch/Baur/Lotz/Schmauch: Neues Ethos und Friedensordnung, Hamburg-Bergstedt 1960.
[23] K. H. (= Karl Hennig): Innovation von Friedensarbeit und Mitverantwortung. Die Arbeitsgruppe „Christliche Kreise" wurde vor 30 Jahren gebildet. NZ 18.1.1986, S. 5.

Wirtschaftslebens, in der nicht mehr des einen Tod des anderen Brot ist, sondern einer des anderen Lasten trägt."

Die von einem Kreis von Pfarrern und Theologen in Verbindung mit dem Friedensrat einberufene *Weimarer Tagung* 1959 mit 250 Teilnehmern, deren 3 Vorträge in einem westdeutschen Verlag in Buchform erschienen, war um eine theologische Vertiefung der christlichen Friedensverantwortung bemüht. An dieser Tagung nahmen auch zahlreiche Bruderschaftler aus der BRD teil. Hier wurden auch Thesen zur Diskussion gestellt, die sich so später nicht bewährten, weil sie einer klaren Parteilichkeit widersprachen. Die Hauptgedanken aber bedeuteten eine ausgezeichnete Wegweisung. Der Greifswalder Neutestamentler Werner *Schmauch* (1905–64) erklärte hier, Friedenstiften sei für den Christen keine gelegentliche Aufgabe, sondern eines der wesentlichen Kennzeichen der Nachfolge und somit der christlichen Existenz, möglich nur durch die Metanoia im Sinne der Rück- und Heimkehr unter das Evangelium. „Die Verantwortung der Christen für den Frieden ist zu allen Zeiten und unter allen Umständen eine so unmittelbare und umfassende, daß ihre Existenz als Christen damit auf dem Spiele steht." Die im Evangelium angebotene Freiheit der Selbsthingabe an alle Menschen ermögliche es den Christen, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, die aus Erwägungen der Vernunft und mit politischen Mitteln nach dem Frieden streben. Der westdeutsche Neutestamentler Hans-Werner Bartsch unterstrich, daß Römer 13 seit der Französischen Revolution nicht mehr metaphysisch, sondern nur noch geschichtlich verstanden werden könne. OKR Gerhard *Lotz* (1911–81) betonte als Kirchenjurist die Bedeutung gültiger Verträge für eine Friedens- und Rechtsordnung, auch von lutherischer politischer Nüchternheit geleitet. Daß [302] alle menschlichen Bemühungen unter dem Gesetz der Vorläufigkeit und Vergänglichkeit stehen, dürfe Kopf und Herz nicht lähmen, denn der Rückzug in eine vermeintliche fromme Innerlichkeit sei nur eine sublime Form des Nihilismus.

200 Pfarrer und Theologen beteiligten sich 1961 an der *Görlitzer* Zusammenkunft. Hier hielten der Leipziger Neutestamentler Christoph Haufe und der Hallenser Jurist Gerhard Reintanz Referate. Haufes Referat litt freilich an der durchweg kritisierten Identifizierung von Reich Gottes und kommunistischer Gesellschaft. Das „Wort aus Görlitz" schloß mit den Sätzen: „Worte für den Frieden genügen heute nicht mehr. Als Bürger der DDR stellen wir unserem Staat alle Kräfte zur Verfügung, deren er bedarf, um seine Friedenspolitik verwirklichen zu können. Das ist unsere Entscheidung." Gerhard *Bassarak* (geb. 1918[–2008]) hielt hier einen vielbeachteten Diskussionsbeitrag über die rechten Maßstäbe kirchlicher Einheit. Die geglaubte Einheit der Gemeinschaft der Heiligen sei unzerstört und unzerstörbar, sie wolle aber nicht nur ideelles Bild oder spirituelle Einheit bleiben, sondern wolle leibliche Gestalt annehmen, ohne einem sarkischen Einheitsstreben zu verfallen. Im NT sei aber die Kirche sich selbst niemals Thema. Wenn man sich energisch der Aufgabe zuwende, Kirche für die Welt zu sein, werde auch für die rechte Einheit am ehesten gesorgt sein. Reformatorisches Kriterium der Einheit war die Rechtgläubigkeit, was um keinen Preis durch politische „Rechtsgläubigkeit" ersetzt werden dürfe. *Bredendiek* würdigte in Görlitz die vom Alterswerk von Emil Fuchs auf viele jüngere Christen ausgehenden Impulse.

Selbstverständlich müssen die Arbeitsgruppen „Christliche Kreise" der Nationalen Front z. B. von CFK und Goßner-Mission insofern prinzipiell unterschieden werden, als erstere gesellschaftliche Gremien waren, die die staatsbürgerliche Entwicklung christlicher Amtsträger fördern und die Wahrnehmung ihrer Friedensverantwortung stimulieren wollten. Insofern handelte es sich bei ihnen um von außerhalb der Kirche her geschaffene Bewegungs- und Gesprächsformen, während CFK und Goßner-Mission ähnlich den Bruderschaften Gründungen von innen und von unten waren, also Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde. Doch darf dieser Unterschied insofern nicht überanstrengt werden, als auch die AGr weithin in den Wünschen von Pfarrern begründet waren, die im Nationalrat der NF mitarbeiteten, spezifische organisatorische Formen der Selbstverständigung im Dialog mit Marxisten zu schaffen.

Die AGr „Geistliche" bzw. „Christliche Kreise" beim Nationalrat wurde Ende 1955 gebildet und kam Anfang 1956 erstmals zusammen. Ihr 1. Vorsitzender war Gerald Götting, dem 1957–63 Prof. Dr. Kurt Wiesner folgte. Seit 1963 übte Günter *Grewe*, Mitglied der Präsidien des Nationalrates und des Hauptvorstandes der CDU, diese Funktion aus. Bei den Bezirks- und Kreisausschüssen der NF

bestanden solche Arbeitsgruppen seit 1958, die später vorrangig von kirchlichen Amtsträgern geleitet wurden. Seit 1961 vollzog sich die Wirksamkeit der Gar [303] beim Nationalrat in eigenständigen Beratungen und Tagungen. Sie erstrebte in quantitativer wie qualitativer Hinsicht eine Zunahme des christlichen Friedens- und staatsbürgerlichen Engagements, wobei die Zusammenhänge zwischen dem Wesen der sozialistischen Gesellschaft und ihrer Friedenspolitik immer besser erkannt wurden. In der 2. Hälfte der 1960er wurden die Aussagen der AGr zur Notwendigkeit der organisatorischen Verselbständigung der evangelischen Kirchen in der DDR in der Öffentlichkeit stark beachtet. Den Arbeitsgruppen war ein vertrauensvolles und konstruktives Verhältnis zwischen Staat und Kirche ein wichtiges Ziel, und es gelang ihnen, auch offizielle Vertreter der Kirchenleitungen als Gäste und gelegentlich sogar als Referenten auf Tagungen zu gewinnen.

Der DDR-Regionalausschuß der CFK. Die Goßner-Mission

1. Eine spezifische Wirkungsmöglichkeit von internationaler und ökumenischer Bedeutung ergab sich für viele Theologen und Pastoren, denen die Wahrnehmung ihrer Weltverantwortung besonders am Herzen lag, durch die Gründung der *Christlichen Friedenskonferenz* (CFK).[24] Viele Bruderschaftler in der DDR wußten sich wie ihre Freunde in der BRD den Friedensbemühungen tschechischer Theologen um Josef *Hromádka* (1889–1969) eng verbunden, ebenso aber z. B. Fuchs, seine jüngeren Schüler und andere Männer in der Tradition der Religiösen Sozialisten wie Karl Kleinschmidt und Erich Hertzsch. Die Gründung eines *DDR-Regionalausschusses* schuf der Mitarbeit evangelischer Christen in der DDR bald eine organisatorische Grundlage. Sein erster Vorsitzender wurde Werner Schmauch[25], dem nach dessen Tod 1964 kurze Zeit Albrecht Schönherr und darauf der Alttestamentler Karl-Heinz *Bernhardt* (geb. 1927[–2004]) (im Amt bis 1985) folgten. Sekretär des Regionalausschusses ist seit seiner Gründung der methodistische Laienprediger und Mitarbeiter der CDU-Parteileitung Carl *Ordnung* (geb. 1927[–2012]). Der Regionalausschuß hielt nicht nur Jahresversammlungen ab, sondern baute auch ein System von ständigen Arbeitsgruppen auf, die eine wichtige Studienarbeit in Koordinierung mit der zentralen Kommissionsarbeit in Gang brachten. Mehrmals fanden auf dem Boden der DDR wichtige Tagungen der Leitungsorgane der CFK statt. Große Bedeutung kam der Mitarbeit von Mitzenheim und Lotz zu, die die Arbeit in der Thüringer Landeskirche erleichterte. [304] Die anderen Landeskirchen hielten sich ungeachtet gelegentlicher Gespräche mit Mitgliedern von Kirchenleitungen abseits von der CFK, doch entsandten sie zu den Allchristlichen Friedensversammlungen (ACFV) Beobachter. Mitglieder der CFK waren in der DDR Gruppierungen wie auch Einzelpersonen.

Die DDR war bereits auf den ersten *3 Konferenzen der CFK 1958 bis 1960* vertreten. Im Eröffnungsgottesdienst der Gründungsversammlung im Juni 1958 predigte Schmauch. Es war von großer Wichtigkeit, daß an dieser Tagung die Dekane aller 6 theologischen Fakultäten an Universitäten der DDR teilnahmen. Einer von ihnen, Heinrich *Vogel* (1902–1989), hielt eines der Referate. Er legte in 60 Thesen eine theologisch wohlfundierte Stellungnahme zu den Massenvernichtungsmitteln vor, die allgemeine Zustimmung fand. Der hier gewählte Arbeitsausschuß kam erstmals in Berlin zusammen. Vogel hielt auch auf der 2. Tagung im April 1959 eine Rede; Schmauch sprach über die Liturgie für den vorgesehenen Bußtag im Hinblick auf den Atombombenabwurf auf Hiroshima. Auf dieser Konferenz überbrachte Lotz schon Grüße Mitzenheims. Auch der WAK und der Christliche Arbeitskreis beim Friedensrat der DDR waren vertreten. Auf der 3. Tagung im September 1960 hielt Emil Fuchs ein Referat und brachte als neuen Aspekt den der Parteilichkeit im Friedenskampf in die Debatte. Christen sollten vom Marxismus und seiner Ablehnung idealistischer Entfernung von der harten Wirklichkeit lernen. Die Notwendigkeit einer parteilichen Haltung unterstrich in der Diskussion auch Kleinschmidt, der sich besonders gegen atomare Waffen in deutscher Verfügung wandte.

Für die I. ACFV wurden im April 1961 in der Greifswalder Universitätsaula die letzten Vorbereitungen getroffen. Hier wurde auch der endgültige Beschluß über die Schaffung von 10 Arbeitsgruppen

[24] Zur CFK: Carl Ordnung: Christen im Ringen um eine bessere Welt, HaB 179, 1971; G. Wirth: Zur Geschichte der CFK. EPB 1970, H. 8, 9, 11; 1971, H. 1.

[25] Werner Schmauch: Koexistenz? Proexistenz!, Evang. Zeitstimmen 20, Hamburg-Bergstedt 1964; vgl. auch Walter Bredendiek: Irrwege und Warnlichter, Evang. Zeitstimmen 24, Hamburg-Bergstedt 1966.

gefaßt. Schon im Februar 1961 hatte sich das „Komitee für die Arbeit der CFK in der DDR“, der spätere Regionalausschuß, gebildet, außer in Polen der einzige Regionalausschuß eines sozialistischen Landes, weil in den anderen sozialistischen Staaten evangelische und orthodoxe Kirchen der CFK beitraten. An der *I. ACFV* im Juni 1961 nahmen 72 Delegierte aus der DDR teil, womit diese eine der stärksten Delegationen stellte. Lotz war einer der Leiter der Arbeitsgruppe 5 „Der Friede und das Deutschlandproblem“, deren Beratungen als sehr brisant galten. Dem in Prag gewählten 16-köpfigen Arbeitsausschuß gehörten Schmauch und Vogel an, dem 5köpfigen Internationalen Sekretariat aus der DDR Bassarak, der von nun an in der CFK eine besonders intensive Arbeit leistete. Vogel wurde einer der 4 Stellvertreter des Präsidenten Hromádka. Dem Fortsetzungsausschuß gehörten aus der DDR Fuchs, Schmauch, Lotz, Elisabeth Adler, Bassarak, Klaus-Peter Hertzsch und Hanfried Müller an. Bedeutend war auch der Anteil der Delegierten an der *II. ACFV* im Sommer 1964, wenn sich auch internationale Themen und Vertreter aus Asien und Afrika immer stärker einschalteten. Die Herstellung der Broschüre über diese Weltversammlung übernahm der DDR-Regionalausschuß.

Daß sich durch die weltpolitische Entwicklung neue Probleme auftaten, wur-[305]de deutlich, als die Kommission Friedensdienst der Jugend auf ihrer Tagung in der DDR 1966 feststellte, christliche Proexistenz könne in verschiedenen Teilen der Welt unterschiedliche Formen annehmen, u. zw. bis hin zur Vorbereitung eines Guerillakrieges, um untragbar gewordene gesellschaftliche Verhältnisse zu ändern. Dies zwang dazu, auf der Tagung des Beratenden Ausschusses in Sofia im Oktober 1966 die Problematik der *revolutionären Gewaltanwendung* umfassend und tiefgründig zu analysieren. Andererseits drohte die CFK seit 1967 zu einem bloßen *Diskussionsforum* für verschiedenste Aspekte der Friedensfrage zu werden, was die Eindeutigkeit ihrer Linie gefährdete, da aus kapitalistischen Ländern auch revisionistische und linksradikale Konzeptionen der Gesellschaftsveränderungen oder Elemente derselben zur Diskussion gestellt wurden. Solche Gefahren wurden z. B. auf der Tagung der Theologischen Kommission in Driebergen im April 1967 akut. Es war weithin der prinzipiellen Haltung der Mitarbeiter aus der DDR zu verdanken, daß die III. ACFV im Frühjahr 1968 zu erstaunlich eindeutigen antiimperialistischen Aussagen gelangte.

Schon im April 1967 hielten Vertreter der Regionalausschüsse der BRD und DDR sowie des Arbeitskreises Westberlin in Beienrode eine Konsultation zur deutschen Frage ab. Hier war man sich darin einig, daß es die gemeinsame Aufgabe der Deutschen sei, zu zeigen, daß sie auf dem Hintergrund einer gemeinsamen Geschichte, Kultur und Sprache heute in zwei unterschiedlichen Sozialstrukturen friedlich miteinander leben können. Ende November 1967 veranstaltete die CFK in Eisenach eine wichtige Konsultation über Fragen der europäischen Sicherheit.

Die *DDR-Regionalkonferenz* im selben Monat ließ bereits manche Motive der III. ACFV anklingen. Hier gelangte man zu der erhellenden Feststellung, der Friede auf Erden erfordere gleichzeitig, daß die Welt endlich zur Ruhe komme und daß sie endlich in Bewegung gerate; deshalb müßten Christen sowohl bei Bemühungen um Konsolidierung als auch bei Bemühungen um die Veränderung der Welt mithelfen, der Friede müsse aber das Ziel beider Aktionen sein. Revolution dürfe nur im Dienst des Möglichen stehen und nicht Unmögliches erstreben, womit illusionäre Sozialismus-Modelle abgewehrt wurden; Ruhe dürfe andererseits nicht Stillstand und Befriedung nicht Erstarrung bedeuten. Diese Erklärung wurde bei nur *einer* Gegenstimme und *einer* Stimmenthaltung verabschiedet. In Auswertung der Tagung von Sofia sprach hier Bandt über „Revolution in theologischer Sicht“ mit der wegweisenden Mahnung, der situationsbezogene Ratschlag zur Teilnahme an revolutionärer Aktion dürfe nicht zu einer Theologie der Revolution ausgebaut werden. Neue gesellschaftliche Ordnungen bedürften einer Zeit des Wachstums und der Stabilisierung, weshalb die Driebergener Forderung eines fortwährenden Transzendierens und Revolutionierens jeder „nachrevolutionären“ Ordnung ein abstraktes, geschichtsfremdes Prinzip sei. Lotz sprach hier über „Europäische Sicherheit und friedliche Koexistenz“, Ordnung über „Die Bedeutung der sozialistischen Revolution für den Friedensdienst“. Dabei be-[306]stimmte er die sozialistische Revolution als revolutionären Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus im Weltmaßstab in einem langfristigen Prozeß, der mit dem Sieg der Oktoberrevolution begann. Friede sei heute im Zeitalter der Massenvernichtungsmittel die Voraussetzung für gesellschaftliche Veränderungen. In dieser Situation erweise sich die Konzeption der

friedlichen Koexistenz als die eigentlich revolutionäre Konzeption unserer Zeit. Für Christen in der DDR könne sich Unterstützung der sozialistischen Revolution nicht in verbaler Sympathiebekundung für lateinamerikanische Revolutionäre erschöpfen, sondern müsse Gestalt gewinnen in bewußter Mitgestaltung am sozialistischen Aufbau des eigenen Staates.

Um der Effektivität der Arbeit willen wurde die Teilnehmerzahl für die *III*. ACFV gegenüber der vorhergehenden beträchtlich reduziert, so daß aus der DDR nur noch eine 36köpfige Delegation anwesend sein konnte. Vogel warnte hier vor einer Verkürzung des christlichen Glaubens auf sozialen Humanismus. Besonders Delegierte aus der DDR wiesen auf die Gefahr hin, daß durch Betonung anthropologischer Positionen von den Hauptfragen Abrüstung, europäische Sicherheit und Imperialismus abgelenkt werde. Auseinandersetzungen gab es auch über Möglichkeit und Zweckmäßigkeit eines Dialogs zwischen Christen und Marxisten, weil er letztlich nur von politischer Parteinahme ablenke. Dieser prinzipielle Standpunkt bewährte sich, als im Zusammenhang mit den Ereignissen in der CSSR 1968/69 in der CFK, deren Zentrale stark auf Prag konzentriert war, eine offene Krise ausbrach. Die meisten Mitarbeiter der CFK in der DDR erkannten wie die in der Sowjetunion und Ungarn die Notwendigkeit eines entschlossenen Vorgehens gegen die Konterrevolution, die auch militärische Hilfe einschloß. Der DDR-Regionalausschuß beschäftigte sich von September bis November 1968 in 4 Sitzungen mit diesen Ereignissen und gelangte zu dem Ergebnis, es könne nicht Aufgabe der CFK sein, sich in die innersozialistische Diskussion über die richtige Form des Sozialismus einzuschalten. Emotionale Reaktionen seien nicht hilfreich, denn die Probleme müßten mit nüchterner Sachlichkeit beurteilt und gelöst werden. Sie dürften auch nicht isoliert betrachtet werden, sondern als Bestandteil der Globalstrategie des Imperialismus. Es habe sich um den Versuch gehandelt, die CSSR aus dem sozialistischen Lager herauszulösen. Dr. Dieter Frielinghaus schrieb bereits im September 1968 im Auftrag der Mehrheit des DDR-Regionalausschusses auf dessen Anfrage an den Regionalausschuß in der Schweiz.[26] Dort heißt es, die Bürger der ČSSR, die sich mit bisher nicht geübtem Eifer einer allseitigen Verlebendigung ihres gesellschaftlichen Lebens zugewandt hätten, seien getäuscht und mißbraucht worden. „Wir sind uns nicht einig darüber, ob ein Eingreifen mit militärischen Mitteln richtig [307] und notwendig war, aber darüber, daß eine ernste imperialistische Provokation vorausging." Ende November 1968 verabschiedete der DDR-Regionalausschuß mit 44:9 Stimmen bei 6 Enthaltungen eine Erklärung mit der Feststellung: „Zu unserer Verantwortung gehört es auch, mitzuhelfen, das gegenseitige Vertrauen zwischen den sozialistischen Staaten zu stärken. Die gemeinsame Konsolidierung der sozialistischen Gesellschaftsordnung ist Voraussetzung für den Frieden und die notwendige Hilfeleistung für die Dritte Welt." In diesem Sinne halfen die meisten Mitarbeiter aus der DDR in den folgenden Jahren tatkräftig und erfolgreich mit, die Krise in der CFK zu überwinden und ihre Arbeit auf fester antiimperialistischer Grundlage in weltweiter ökumenischer Zusammenarbeit wie im Erfahrungsaustausch mit dem Weltfriedensrat und anderen internationalen Organisationen in erstaunlich kurzer Zeit in Gang zu bringen.

2. Anders als andere bruderschaftliche Zusammenschlüsse möchte die *Goßner-Mission*[27] in erster Linie praktische Erfahrungen sammeln, da sie vorrangig theoretische Überlegungen nicht für geeignet hält, neue Gemeindeformen zu verwirklichen. Sie verbindet diese Arbeit mit Friedensarbeit und internationaler Solidarität.

Bereits seit dem Sommer 1948 wurden Mitarbeiter im Zusammenwirken mit der Berlin-Brandenburger Kirche in Oderbruchgemeinden des Kreises Seelow entsandt, da hier noch gegen Kriegsende durch den erbitterten Widerstand der faschistischen Truppen gegen die vorrückende Sowjetarmee die meisten Kirchen und Pfarrhäuser zerstört worden waren. Berliner Pfarrer, die von Bonhoeffer in Finkenwalde geprägt worden waren, bildeten den Kern. In den von der Ökumene geschenkten Wohnwagen erlernten sie ein bruderschaftliches Miteinander. Zum 2. Schwerpunkt wurden seit Herbst 1954 die ökumenischen Aufbaulager, an denen sich vorwiegend Jugendliche beteiligten. Sie verbanden körperliche Arbeit mit geistlichen Besinnungen und ökumenischem Erfahrungsaustausch. Ihr Verantwortlicher war der spätere Leiter des ökumenischen Jugenddienstes in der DDR, Wolf-Dietrich

[26] DDR-Regionalausschuß der CFK zu Ereignissen in der CSSR mit Brief von Frielinghaus: EPB 1968, H. 12.
[27] Zur Goßner-Mission in der DDR: Neue Stimme 1977, H. 8.

Gutsch (1931–80). An die Stelle des Oderbruchs traten als Arbeitsschwerpunkte Eisenhüttenstadt und die Niederlausitz.

Ende 1954 bildete sich ein Kuratorium für die Arbeit der Goßner-Mission, dessen Vorsitzender 1962–71 der Cottbusser Generalsuperintendent Günter *Jacob* (1906–1995) war. Herausragende Bedeutung für die Arbeit hatte viele Jahre der Berliner Pfarrer Bruno *Schottstädt* (geb. 1927[–2000]), 1954–1979 Leiter der Dienststelle. Zu den Aufbaulagern kamen später die Beteiligung an der Friedensarbeit, was zugleich einen Ausbau der ökumenischen Beziehungen bedeutete, und die praktische Solidarität mit Unterdrückten und Kämpfenden in fremden Erdteilen, so in Vietnam, Kampuchea und Südafrika. Dem dienten Geldsammlungen für [308] Werkstätten und Flüchtlingslager oder auch für die Beschaffung von Fahrrädern für Bewohner Kampucheas. Die Goßner-Mission erarbeitet und versendet wichtige Materialien über Friedens- und Abrüstungsfragen. Sie entsendet Mitarbeiter zu Vorträgen in andere Gemeinden und veranstaltet im Haus Rehoboth in Buckow (Märkische Schweiz) Rüstzeiten. Enge Verbindung hält sie zur CFK und zum Ökumenisch-Missionarischen Zentrum. 6 theologische Memoranden – so über „Gruppendienste der Kirche“, „Bruderschaftliche Leitung der Kirchenkreise“ –, in den 1960ern erarbeitet, wollten der Kirche bei ihrer Erneuerung helfen. Man führte „Offene Gottesdienste“ ebenso durch wie Pastorenarbeitslager und Winterseminare für Nichttheologen.

1977 erstellte die Goßner-Mission ein neues *Rahmenprogramm*, dem sie bewußt die Form einer offenen Beschreibung statt einer Thesenreihe gab. In ihr sollen unterschiedliche theologische Denkansätze auch weiterhin möglich sein. Dankbar gedenkt man der durch Hromádka gewonnenen Einsichten. Theologische Konzeptionen allein helfen wenig, da sie der Vielfalt und Widersprüchlichkeit des Lebens meist nicht gerecht würden. Die Kirche habe inzwischen wichtige Elemente ihrer Experimente übernommen. Man wendet sich gegen die Reduktion des Evangeliums auf bestimmte Normen im Sinne verfestigter Kriterien christlicher Existenz, weil diese dem geschichtlichen Prozeß des Lebens nicht gerecht würden. Die Liebe dürfe nicht zur Abstraktion werden, während sie in Wahrheit Jesus Christus, also eine uns begegnende Person, ist. Gerade wenn man geschichtliche Prozesse ignoriere oder bagatellisiere, werde man zu deren Spielball. Die Armen und Unterdrückten nehmen einen besonderen Platz in Gottes Geschichte mit den Menschen ein. Statt den Versuch zu unternehmen, sie in die Kirche zurückzuholen, solle man sich mit ihnen in ihrem Kampf verbünden, statt in der Haltung des Mitleids und der Caritas zu verharren. So wird die missionarische unlöslich mit der solidarischen Existenz verbunden; der Ruf zur Nachfolge wolle Mut machen, sich in Jesu Praxis einzugliedern. Im Gesamtzusammenhang der weltweiten kämpferischen Suche der Armen nach einer neuen Qualität des Zusammenlebens in gerechter Gemeinschaft und friedlicherer Welt sieht man auch die Zielstellung des Sozialismus. Die Mitte der missionarischen Existenz aber bleibt der Gottesdienst, der Gottes Weltbezug verdeutlichen will.

[309]

Gert Wendelborn

Die evangelischen Kirchen in der DDR (1994)

Ich beschränke mich auf die von 1969 bis 1991 im Bund Evangelischer Kirchen in der DDR zusammengeschlossenen lutherischen und unierten Landeskirchen, die ich allein so gut zu kennen meine, daß ich mich der Diskussion stellen kann, grenze also hier die römisch-katholische Kirche ebenso aus wie die evangelischen Freikirchen und anderen christlichen Glaubensgemeinschaften. Die hier behandelten Kirchen umfaßten indes die überwiegende Mehrheit aller Christen in Ostdeutschland, so daß sich auch von hierher diese Eingrenzung der Thematik rechtfertigt. Man stellt in der gegenwärtigen geschichtlichen Phase gelegentlich diese Geschichte, was jedenfalls das gesellschaftliche Umfeld betrifft, als ein graues Einerlei dar. Das ergibt sich wie selbstverständlich aus der heute die Diskussion beherrschenden vollständig negativen Sicht dieses Umfeldes. In der Nacht sind eben alle Katzen grau. In Wahrheit müssen die einzelnen Etappen dieser Geschichte sorgfältig unterschieden werden. Man kann nicht die ersten Nachkriegsjahre mit den fünfziger Jahren gleichsetzen, und auch die sechziger, siebziger und achtziger Jahre trugen jeweils ihr spezifisches Gepräge, dies natürlich holzschnittartig gesagt, weil die genaue Einteilung der einzelnen kirchengeschichtlichen Zeitabschnitte in ihrem komplizierten Miteinander innerer und äußerer Faktoren weiter zu diskutieren ist.

Sich durchhaltende Grundprobleme

Freilich gab es wirklich sich durchhaltende Grundprobleme des Verhältnisses Staat – Kirche, wobei jedoch Staat wie Kirchen Probleme aufwarfen. Der schnell zum Aufbau des Sozialismus übergehende Staat der DDR hatte zwar offenbar in seinen einzelnen Etappen einen unterschiedlich großen Prozentsatz der Bevölkerung hinter sich, aber es gelang ihm zu keiner Zeit, die Mehrheit des Volkes fest auf seine Seite zu bringen. Viele Menschen in der DDR empfanden ihre Existenz in diesem Staat zu keiner Zeit als normal, sondern als ihnen aufgenötigt, wobei eigens zu diskutieren wäre, ob daran wirklich nur der Staat die Schuld trug. Die Christen waren zunächst einmal ganz „normale“ Bürger darin, daß sie ihr Verhältnis zum Staat DDR ähnlich oder gleich zahlreichen anderen Bürgern bewerteten. Jedenfalls gilt dies für eine beträchtliche Mehrheit der Christen, obgleich viele dabei durchaus einem gewissen Schwanken unterlagen. Sie redeten in der Vergangenheit nicht durchweg so wie heute, und das war nicht nur Verstellung oder auch nur äußerlich bleibende Anpassung. Für viele Menschen und damit auch Christen in der DDR war jedenfalls das Leben im anderen und größeren deutschen Staat, den ich hier ohne negative Implikationen mit seinem in der DDR [310] verwandten Kürzel BRD bezeichnen will, gleichsam der Normalzustand, nach dem man sich zumindest heimlich sehnte. Die systemimmanenten Probleme dieser Gesellschaft haben manche frühere Bürger der DDR erst nach der Wende existentiell beachtet. Sie hätten es besser wissen können, aber sie hielten voreilig die marxistische Beurteilung einer vom Monopolkapital geprägten Gesellschaft für bloße Propaganda, mit der sie sich nie wirklich auch nur gedanklich auseinandersetzten.

Diese Haltung wurde freilich bei evangelischen Christen dadurch beträchtlich verstärkt, daß sie mit den westdeutschen Landeskirchen unter einem gemeinsamen kirchlichen Dach in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) lebten, die 1945 vorläufig und 1948 endgültig konstituiert worden war. Die EKD gab sich gesamtdeutsch, aber sie ließ sich in Wirklichkeit völlig von westlichen Gesellschaftsvorstellungen und von der volkskirchlich akzentuierten Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche in bürgerlichen Demokratien bestimmen. Diese einseitige Ausrichtung wurde durch ihren in der 1. Phase (1949–1961) führenden Kirchenmann, den Berliner Bischof Otto Dibelius, zusätzlich forciert. Dibelius ließ sich von Anfang an von einem militanten Antikommunismus leiten. Er hatte es schon 1931 als „doktrinären Wahnsinn“ ausgegeben, „wenn man so tut, als sei das rote Bezirksamt von Neukölln dasselbe wie die Ratsherren der deutschen Städte, an die Luther schrieb“.[1] In seinem Buch „Die Grenzen des Staates“ hatte er 1949 geurteilt, daß im Unterschied zur Monarchie der in Deutschland seit der Revolution von 1918 bestehende Staat nichts sei, „was sich den großen Gottesordnungen der Familie, des Volkes oder der Kirche vergleichen könnte“.[2] In seiner im September

[1] Otto Dibelius: Die Verantwortung der Kirche. Eine Antwort an Karl Barth. Berlin 1931, S. 12.
[2] Ders.: Die Grenzen des Staates. Berlin 1949, S. 25.

1959 in 500 Exemplaren verbreiteten kleinen Schrift „Obrigkeit?“ spitzte er sein kirchliches Pendant zur strikten Weigerung der Regierung Adenauer, die DDR als eigenständigen Staat anzuerkennen, zu einem unverhüllten, an Schärfe nicht mehr zu überbietenden Angriff auf den sozialistischen deutschen Staat[3] zu und erhob, wie es Christian Stappenbeck in seiner theologischen Dissertation formulierte, die „Illoyalität gegenüber der DDR in den Rang einer theologischen Doktrin“[4] , indem er prinzipiell leugnete, daß Röm. 13, 1–7 mit der Mahnung, der Obrigkeit untertan zu sein, auch für die DDR gelte. Er verstieg sich zu der unglaublichen Feststellung, an sich sei ein Christ in der DDR von seinem Glauben her nicht einmal genötigt, die Verkehrsregeln einzuhalten.[5] Daß die Regierung der DDR darauf scharf reagierte, kann nicht ernst-[311]haft verwundern. In dieser allgemein als peinlich empfundenen Zuspitzung aber folgten Dibelius damals nicht einmal seine kirchlichen und politischen Freunde, und bedeutende Theologen wie Ernst Käsemann, Hans-Werner Bartsch und Gerhard Bassarak wiesen, darin mit der Überzeugung deutscher evangelischer Synoden prinzipiell einig, in exakter exegetischer Begründung auf die Gültigkeit von Röm. 13, 1–7 in seinem rechten, aus dem Kontext erst voll verständlichen Sinn unter sämtlichen gesellschaftlichen Bedingungen hin.[6] Noch bis 1968 führten Kirchenmänner einen zähen Kampf gegen die organisatorische Trennung der ost- von den westdeutschen Landeskirchen aufgrund der sehr unterschiedlichen Rahmenbedingungen ihres Wirkens. Im April 1967 unterbreitete auf der EKD-Teilsynode in Fürstenwalde der Greifswalder Bischof Friedrich-Wilhelm Krummacher 9 Einheitsthesen[7], in denen er die Aufrechterhaltung der institutionellen Einheit der östlichen Landeskirchen mit der EKD sogar als Frage des Glaubensgehorsams bewertete.

Mit ihrer scharfen Abgrenzung nach links stand die Kirche bereits in einer langen Tradition, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zurückreichte. Gewiß, man war seit dem Höhepunkt der Französischen Revolution geschockt durch das Ausmaß revolutionären Terrors im Zeichen der Guillotine. Diese lange Traditionslinie begann mit dem Bremer pietistischen Pastor Gottfried Menken, der schon 1795 zum Kreuzzug gegen die Revolution aufrief und in der Schrift „Ueber Glück und Sieg der Gottlosen“ von einer frevelhaften Überschätzung von Menschenwürde und rechten durch Aufklärung wie Französische Revolution sprach, also nicht etwa primär deren teilweise Nichteinhaltung verdammte. Die Revolution sei antichristlich, *weil* sie das Reich der Liebe und Gerechtigkeit auf Erden herbeiführen wolle, das nur Gott verwirklichen könne. Wer die historisch entstandene Ordnung antaste, empöre sich gegen Gott. Revolutionen seien *immer* das Werk niedriger Leidenschaft und roher Wildheit. Satan, der von Konfusion und Durcheinander seinen Namen habe, sei der erste Revolutionär gewesen.[8] Ich muß mir schon aus Platzgründen weitere Zitate aus dieser Ahnenreihe ersparen. Eindeutig aber ist: Man erhob die politische Auseinandersetzung zu einem prinzipi-[312]ellen, geradezu metaphysischen Rang, stilisierte den politischen Kampf zu einer Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan, setzte also jede Revolution mit dem Einbruch des Chaos und teuflischer Gewalten gleich. Man hatte ein denkbar handfestes Feindbild auf Seiten der Vertreter der Restauration.

Besonders verhängnisvoll war, daß diese Grundhaltung die überwiegende Mehrheit an die Seite der Herrschenden stellte. Dies lag allerdings von Anfang an nahe, da sich ja die kirchlichen Amtsträger primär aus den herrschenden Schichten – ganz besonders naturgemäß aus dem Pfarrerstand selbst – rekrutierten. Verhängnisvoll war es deshalb, weil diese Grundhaltung es unmöglich machte, die Motive der kämpfenden Arbeiterbewegung zu verstehen. Die Positionsbestimmung auf Seiten der Herrschenden im Sinne des Bündnisses von Thron und Altar höhlte auch die geistliche Substanz der Kirche aus, wie sich schlagartig in der Kriegspredigt im 1. Weltkrieg zeigte, und zwar auf Seiten der

[3] Ders.: Obrigkeit? Privatdruck. Berlin 1959.
[4] Christian Stappenbeck: Eine Kirche in der Übergangsperiode. Dissertation A. Berlin 1981, S. 128 ff.
[5] Ebenda.
[6] Ernst Käsemann: Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13. In: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 2. Göttingen 1964, S. 204–222; Berlin 1971, 5.240–258; Hans-Werner Bartsch: Die neutestamentalischen Aussagen über den Staat. Zu Karl Barths Brief an einen Pfarrer in der DDR. In: Evangelische Theologie 1959, S. 375–390; Ders.: Römer XIII, 1–7. In: Kirche in der Zeit. H. 12/1958, S. 403–407; Gerhard Bassarak: In: Stimme der Gemeinde. H. 3/1960, S. 74 f., Joachim Beckmann: Der Christ und die Obrigkeit. In: Kirche in der Zeit. H. 2/1959, S. 40–45.
[7] Kirchliches Jahrbuch 1967, S. 23– 27; Evangelisches Pfarrerblatt 1967, S. 166 f, 169 f, 193 f. und 226 f.
[8] Walter Bredendiek: Der deutsche Protestantismus und die Revolution. In; Glaube und Gewissen. H. 1/1968, S. 6– 10. Zum Gesamtwerk Menkens: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22. Berlin/New York 1992, S. 442 –444.

„Positiven“ = theologisch Konservativen wie der Liberalen, die sich ohnehin auch politisch immer mehr aneinander angenähert hatten.[9] Nach dem Ende des deutschen Kaiserreichs infolge des verlorenen 1. Weltkriegs führte diese Grundhaltung bei der überwiegenden Mehrzahl der deutschen evangelischen Amtsträger zu einer ständigen Attacke auf die bürgerliche Demokratie von rechts. Insofern gehörten zahlreiche Pfarrer zweifellos zu den Totengräbern des ersten Versuchs in Deutschland, eine bürgerliche Demokratie zu gestalten.[10] Diese Positionsbestimmung führte auch bei großen Teilen evangelischer Christen zur Unfähigkeit, dem Einbruch der NS-Ideologie in die Kirche zu widerstehen. In einem zunächst geradezu rauschhaften Wahn jubelte man der Machtergreifung Hitlers zu, wenn auch später teilweise eine Ernüchterung eintrat. Die Deutschen Christen als offene Nazifraktion in der evangelischen Kirche waren bemüht, Gottes Wort ganz in den Dienst der Politik des Hitlerfaschismus zu stellen, und es gab darüber hinaus einen erheblichen politischen Einfluß des Nationalsozialismus bis weit in die Reihen der Bekennenden Kirche (BK) hinein.[11] Was die DDR betraf, so kam [313] erschwerend hinzu, daß der rechtselbische Protestantismus seit je besonders konservativ gewesen war.

Damit bestreite ich nicht, daß es auch berechtigte Befürchtungen von Christen gegenüber der staatlichen Ordnung in der SBZ bzw. DDR gab. Nachdem die große Mehrheit der Christen in der Zeit der braunen Diktatur, durch den 2. Weltkrieg und durch das schmähliche Ende der Nazischergen desillusioniert worden war, hegten nun viele die Befürchtung, es würden aufs neue erhebliche Demokratiedefizite auftreten. Man befürchtete eine neue Staatsomnipotenz, eine neuerliche Diktatur einer Partei und eine neue Willkürherrschaft. Man subsumierte nun Faschismus und Kommunismus unter den Begriff des Totalitarismus, wie man es gegenwärtig aufs neue und mehr denn je tut. Den Hauptschlag führte man dabei nach wie vor nach links, blieb so aber der eigenen Traditionslinie auch in ihren problematischen Zügen treu, verharrte in beträchtlicher Kontinuität zur eigenen Vergangenheit, statt einen wirklichen Neuanfang zu wagen. Man wird nicht sagen können, daß die Befürchtungen gegenüber dem sogenannten Stalinismus einfach grundlos waren. Trotzdem waren die kirchlichen Grundhaltungen verhängnisvoll, weil sie zum einen die eigene Schulderklärung neutralisierten und zum anderen das Verständnis des qualitativ Neuen der sozialistischen Alternative zum Kapitalismus, der auch den Faschismus hervorgebracht hatte, unmöglich machten und den Einblick in die jeweils spezifische Dialektik von Demokratie und Diktatur in der westlichen wie der östlichen Gesellschaftsform verhinderten.

Die Distanz zahlreicher Christen zu dem sich in Ostdeutschland herausbildenden Staat war um so größer, als bewußte Christen sich naturgemäß durch den Atheismus der Marxisten-Leninisten besonders irritiert zeigten. Sie begriffen, daß dieser ein fester Bestandteil des Marxismus-Leninismus ist und daß man nach marxistischer Theorie die Entwicklung nicht dem Selbstlauf überlassen darf. Man befürchtete also, obgleich die von vielen schon 1945 erwartete Religionsverfolgung ausgeblieben war, eine sukzessive Einengung des kirchlichen Handlungsspielraums und einen Druck besonders auf junge Christen, ihren Glauben aufzugeben. Auch diese Befürchtungen waren nicht völlig grundlos, denn es hatte in der Sowjetunion tatsächlich über längere Zeit eine Religionsverfolgung gegeben. Freilich betrieb die Sowjetische Militäradministration in Gestalt mancher für Kirchenfragen zuständigen Kulturoffiziere eine geradezu wohlwollende Politik gegenüber den Landeskirchen und gewährte angesichts elementaren Mangels und vielfältiger Nöte wertvolle Hilfen. Doch wurde dann in der DDR zumal in den fünfziger Jahren erheblicher Druck auf manche Christen ausgeübt, wie es überhaupt in diesem Jahrzehnt die schärfsten Spannungen zwischen Staat und Kirche gab. Wenn ich dies erwähne, so tue ich es nicht in kühler Distanz, denn ich gehörte selbst schon seit 1945, d. h. seit meinem 10. Lebensjahr, der Jungen Gemeinde an und wurde lebenslang weithin durch sie geprägt.

[9] Wilhelm Pressel: Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands. Göttingen 1967.

[10] Kurt Nowak: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Weimar/Göttingen 1981; 2. Auflage 1988; Reinhard Gaede: Kirche – Christen – Krieg und Frieden. Hamburg-Bergstedt 1975. Walter Bredendiek: Irrwege und Warnlichter. Hamburg-Bergstedt 1966; Ders.: Reflektierte Geschichte. Heft aus Burgscheidungen 142; Ders.: Zwischen Revolution und Restauration. Heft aus Burgscheidungen 171; Jochen Jaecke: Kirche zwischen Monarchie und Republik. Hamburg 1976; Zwischen Aufbruch und Beharrung. Der Deutsche Protestantismus in politischen Entscheidungsprozessen. Berlin 1978.

[11] Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. 3 Bd. Halle/Göttingen 1976/1984; Hans Prolingheuer: Wir sind in die Irre gegangen. Die Schuld der Kirche unterm Hakenkreuz. Köln 1987; Ders.: Kleine politische Kirchengeschichte. 50 Jahre evangelischer Kirchenkampf. Köln 1984, 2. Auflage 1985.

Als die Auseinandersetzungen im Frühsommer 1953 ihren Höhepunkt erreichten, schloß ich gera-[314]de meine Oberschulbildung mit dem Abitur ab und wußte dabei an keinem Tag, ob ich am nächsten die Schule noch betreten dürfe, gerade bei den Mühen des Abschlusses gewiß keine sonderlich schöne Situation. Die staatlichen Attacken richteten sich vor allem, wenn auch durchaus nicht ausschließlich, gegen die kirchliche Jugendarbeit. Nun weiß ich aus persönlichem Erleben genau, daß wir dort in der Tat nicht zu loyaler Mitarbeit in der jungen DDR erzogen wurden, sondern man in der Regel die Gesellschaftsproblematik mit ein paar Witzchen erledigte, die mir schon damals viel zu simpel erschienen. Nur: konnte es legitim sein, was man gegen die Kirche auf dem Herzen hatte, auf dem Rücken von Kindern und Jugendlichen auszufechten? Das ganze trug auch allzu stark den Charakter einer bewußt gesteuerten Kampagne, beginnend mit immer häufigeren polemischen Artikeln in der „Jungen Welt“, dem Zentralorgan der FDJ, um überzeugend zu sein, und die Behauptung, die Junge Gemeinde sei der „verlängerte Arm“ einer gerade in Hessen aufgedeckten rechtsradikalen Jugendorganisation, war eindeutig Lüge. Ich wurde selbst Stunden lang unter Druck gesetzt, die „Relegierung“ aller der Jungen Gemeinde angehörenden Schüler auf einer Unterschriftenliste zu verlangen, weil ich als einziger in meiner Klasse diese Unterschrift verweigerte. Ich erinnere mich, daß damals ein Klassenkamerad, nachdem er unterschrieben hatte, zu seinem Nebenmann sagte: „Komm einen Schnaps trinken! Mir ist so übel.“ Kurze Zeit später begab er sich für immer in die BRD und ist nun schon lange ein hochrangiger „Kulturfunktionär“ in Schleswig-Holstein. Zum Glück war die Kampagne relativ kurzfristig und hat sich so nie wiederholt, aber manche Betroffenen erholten sich innerlich nie wieder ganz davon.

Druck wurde zweifellos auch um das Jahr 1958 ausgeübt, aus der Kirche auszutreten, und das nicht nur unter Genossen. Mein Vater, Arbeiter auf der Rostocker Neptunwerft, zeigte mir verschiedene Nummern seiner Betriebszeitung, wo man sich über junge Arbeiter lustig machte, die aus Angst vor ihrer Schwiegermutter noch immer Glied einer Kirche seien. Ich erinnere mich auch an einen Glasermeister, der in derselben Straße wie wir wohnte und auf einer Handwerkerversammlung der dringenden Empfehlung, aus der Kirche auszutreten, folgte, aber gleich danach heimlich seinen Wiedereintritt erklärte. Auch die seit 1954 forciert propagierte Jugendweihe muß zumindest auch in diesem Zusammenhang gesehen werden. Zwar war sie nicht mehr primär atheistisch gemeint. Sie sollte vielmehr die gesellschaftliche Loyalität – auch in emotioneller Hinsicht – stärken. Das wurde von den Kirchen zu wenig berücksichtigt, die zunächst meinten, aufgrund der fest in der Volkssitte verankerten Konfirmation hier eine Schlacht gegen den ungeliebten Staat schlagen zu können, und sich damit gründlich verrechneten, was sie aber nicht zu offener Kurskorrektur, sondern zu unklaren Kompromissen und einem schrittweisen Zurückweichen angesichts einer neuen Lage veranlaßte. Man konnte auch als Christ mit ungetrübtem Gewissen an der Jugendweihe teilnehmen, weil es im Treuegelöbnis keinerlei atheistische Aussa-[315]gen gab. Aber ein Nadelstich gegen die Kirchen war die plötzliche Forcierung dieser Propagierung durch die Staatsmacht schon, und wenn es einen atheistischen Nebeneffekt hatte, war dies gewiß nicht unwillkommen.

Gab es diese Problematik nur in den fünfziger Jahren? Die Feinde der DDR werden das strikt bestreiten, und auch ich habe von sich durchhaltenden Grundproblemen gesprochen. Immer wieder erwähnte man Benachteiligungen besonders christlicher Kinder. Als Abgeordneter habe ich versucht, jedem solchen Fall beharrlich nachzugehen, und hatte damit in manchen Fällen auch Erfolg. Zweifellos waren manche Spitzenämter Christen versperrt, weil Mitgliedern der SED vorbehalten, und gerade in der Volksbildung gab es gewiß manches „Sektierertum“. Einmal klagte ein Christ freilich mir gegenüber, daß er nicht hauptamtlich im MfS arbeiten dürfe. Aber auch in dieser Frage machten es sich manche Christen zu einfach. Es war in einem Staat, der sich als Arbeiter- und Bauernstaat verstand, legitim, Arbeiter- und Bauernkinder besonders zu fördern, damit nicht nur oder vorrangig die Intelligenz sich selbst in den Kommandostellen der Gesellschaft ablöse. Der immer geringer werdende Anteil von Arbeiterkindern an den Universitäten des bürgerlichen Deutschland konnte kein Vorbild für die DDR sein. Ich halte es auch für legitim, sämtliche Leistungen eines Schülers zum Kriterium seiner Beurteilung zu machen, also nicht ausschließlich seine fachlichen, wenn dies weitherzig, die Vielfalt der Wirklichkeit und der Interessen widerspiegelnd statt schematisch und doktrinär geschah.

Vor allem aber, daß Christen von diesem real bestehenden Problem derart fixiert waren, muß vom Glauben her kritisch hinterfragt werden. Dahinter verbarg sich ein Bild von normaler christlicher Existenz, das noch immer geprägt war von der sehr langen staats- und volkskirchlichen Periode, die im Grunde schon am Anfang des 4. Jh. begonnen hatte, deren Wende aber Günter Jacob schon 1956 auf der außerordentlichen EKD-Synode propagierte.[12] Man ertrug nicht die größere Härte christlicher Existenz dort, wo das Ende der Volkskirche – sukzessiv und in den einzelnen Regionen in unterschiedlicher Intensität – immer deutlicher wurde, weil man sich nach einer unangefochtenen christlichen Existenz sehnte. Man wollte nicht den engen und beschwerlichen Weg gehen, der nach der Bergpredigt allein in die Vollendung führt und die der junge Luther in seiner Kreuzestheologie so stark propagiert hatte.[13] Man wollte einen Staat, in [316] dem man sich als Christ allgemeiner Anerkennung erfreuen konnte, wo Christsein gleichsam zum guten Ton gehört und man für seinen Glauben keine Opfer zu bringen braucht. Das aber war in Wahrheit Ungehorsam gegen Gottes Verheißung und Gebot, und so mußte man auf dem Marsch durch die „Wüste“ ins gelobte Land sich unaufhörlich nach den „Fleischtöpfen Ägyptens“ zurücksehnen. Zugleich enthüllten die Sorgen vieler Christen ihren Kleinglauben, die fehlende Bereitschaft, Gottes Wort mehr als irdischen Sicherungen zu vertrauen, die Überzeugung, die Zukunft der Kirche sei nur gewährleistet, wenn sie sich auf irdische Garantien gründen könne. Auch Marxisten nahmen gelegentlich verwundert diesen Kleinglauben zur Kenntnis. Ich selbst habe lebenslang die Erfahrung gemacht, daß man von Marxisten am ehesten respektiert wurde, wenn man sich ohne Winkelzüge als bekennender Christ darstellte.

Andererseits ist unverkennbar, daß die Existenz z. B. für einen kirchlichen Amtsträger in der DDR beschwerlicher war als in der BRD. Die kirchlichen Gehälter waren gering, und Reparaturen an kirchlichen Gebäuden waren mit großen Schwierigkeiten verbunden und ließen auch schnell an Grenzen stoßen, obwohl der bereits 1964 erschienene prächtige Bild-Text-Band „Der Wiederaufbau der Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik“[14] von bedeutenden Leistungen auf diesem Gebiet schon in der Anfangsphase der DDR zu berichten wußte und auch seit den fünfziger Jahren veröffentlichte Statistiken zum kirchlichen Leben in seinen einzelnen Zweigen von der Verlagstätigkeit bis zum diakonischen Bereich von einem regen kirchlichen Leben zeugen, dessen Möglichkeiten weit vielgestaltiger als in den meisten anderen sozialistischen Ländern waren. Es gab auch viel materielle Hilfe aus der EKD und von westdeutschen Patengemeinden, deren ganzes Ausmaß erst nach der Wende bekannt wurde, aber man weiß jetzt, daß dies großenteils staatliche Mittel waren, die auf jeden Fall die innere Bindung an den „Westen“ verstärkten, denn: Wes Brot ich eß, des Lied ich sing.

Die Versachlichung des Verhältnisses Staat – Kirche

An der Versachlichung des Verhältnisses Staat – Kirche wurde von beiden Seiten gearbeitet. Walter Ulbricht setzte bereits 1960, als er nach dem Tode des Präsidenten Wilhelm Pieck zum Vorsitzenden des neu geschaffenen und mit erheblichen Vollmachten ausgestatteten Staatsrates berufen wurde, in der Programmatischen Erklärung vom 4. Oktober vor der Volkskammer neue Akzente.[15] Er bezeichnete es als grundlegende Aufgabe der Überzeugungsarbeit, der Bevölke-[317]rung klarzumachen, daß der Sozialismus allen eine Perspektive biete. Um Menschen zu überzeugen, brauche man nicht nur Klarheit, sondern auch große Geduld. Die Arbeit mit den Menschen erfordere viel Zeit und Mühe, Takt, Fingerspitzengefühl und menschliche Größe. Schon hier unterstrich er: „Das Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus sind keine Gegensätze.“[16]

[12] Kirchliches Jahrbuch 1956, S. 9– 16.

[13] Gert Wendelborn: Luthers Wort und Werk als Hilfe für eine sach- und zeitgemäße christliche Existenz. In: Martin Luther. Beitrag der CDU zum 500. Geburtstag des Reformators. Berlin 1982, S. 86–95; Ders.: Realismus und Utopie im Lichte der Theologie Martin Luthers. In: Weißenseer Blätter. H. 1/1983, S. 5–16; Ders.: Luthers beide Theologien. In: Theologie im Kontext von Kirche und Gesellschaft. Rostock 1987, S. 87–95; Ders.: Martin Luther. Leben und reformatorisches Werk. Berlin und Wien/Graz/Köln 1983, S. 43 ff.

[14] Der Wiederaufbau der Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik. Berlin 1964.

[15] ND, Neue Zeit (NZ) vom 05.10.1960; Kirchliches Jahrbuch 1960, S. 131 f.

[16] Ebenda.

Von dieser Feststellung war vollends sein Gespräch vom 9. Februar 1961 mit einer von Emil Fuchs geleiteten Delegation progressiver Pfarrer, Theologen und Laienchristen bestimmt[17]. Das bedeutete, daß die SED von nun an mögliche Gemeinsamkeiten von Marxisten und Christen in den Mittelpunkt ihrer öffentlichen Aussagen stellte, statt die nie vergessenen unüberbrückbaren weltanschaulichen Gegensätze zum christlichen Gottesglauben weiterhin ins Zentrum zu rücken, wie sie dies zumindest um das Jahr 1958 – offenbar aus Furcht vor einer möglichen revisionistischen Aufweichung der eigenen Reihen angesichts der Ereignisse in Ungarn und Polen 1956/58 – getan hatte. Zwar nahm der 8. Parteitag der SED im Juni 1971 am Anfang der Ära Honecker die Formel von der humanistischen Gemeinsamkeit faktisch zurück, weil sie einem weltanschaulichen Synkretismus hätte Vorschub leisten können, nicht aber die ein Jahrzehnt zuvor von Ulbricht intendierte Sache. Der kurzzeitige härtere Kurs in ideologischen Fragen wich schnell wieder einem weitherzigeren. So blieben auch die Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten, anders als in allen anderen sozialistischen Ländern, erhalten, und bei der folgenden Sektionsbildung im Zuge der 3. Hochschulreform wurden die theologischen Stätten von Lehre und Forschung an den Universitäten, die neben den kirchlichen Ausbildungsstätten bestanden, bewußt einbezogen. Die stärkere Betonung der Neuen und Neuesten Kirchengeschichte in der Lehre und die Einführung der Ökumenik als neues, wenn auch kleineres Hauptfach als die 5 traditionellen Pflichtfächer waren sachlich voll gedeckt und stellten einen Gewinn dar. Die Sektion Theologie und ihre Vorgänger waren zwar so etwas wie Inseln in einem roten Meer und insofern ein Fremdkörper an den sozialistischen Universitäten, aber die Freiheit von Forschung und Lehre wurde voll gewahrt.

Überhaupt ist festzustellen, daß die gesellschaftliche Entwicklung im Zeichen des Aufbaus des Sozialismus nicht eigentlich zu einer Verringerung der kirchlichen Wirkungsmöglichkeiten führte, wie Christen dies lange Zeit befürchteten. Zwar nahm die Zahl der Christen erheblich ab, aber der augenblickliche Zustand zeigt vollends, daß dies nicht allein und wohl gar nicht vorrangig die Folge der Herrschaft einer sich zum Atheismus bekennenden Partei war. Die atheistische Propaganda jedenfalls wurde immer schwächer. Viel stärker dürfte hier der in allen entwickelten Industrieländern in Varianten anzutreffende Säkularisierungs-[318]prozeß gewirkt haben, der freilich unter den Bedingungen eines sozialistischen Staates viel unverhüllter als in „westlichen“ Staaten in Erscheinung trat. Es gab sogar im Laufe der Zeit erhebliche Zugeständnisse des Staates an die Kirchen, so die Möglichkeit zum Bau von Kirchen und Gemeindezentren auch in neuen Stadtteilen, kirchliche Sendungen in Rundfunk und Fernsehen und wichtige Anerkennungen der wertvollen diakonischen Arbeit auch im Hinblick auf die Gleichstellung ihrer Mitarbeiter mit denen im staatlichen Gesundheitswesen. Die Kirche besaß in den achtziger Jahren auch die Möglichkeit, eine Reihe stark besuchter regionaler Kirchentage abzuhalten. Der Versachlichung des Verhältnisses zu den Christen sollte gewiß auch das Ausmaß der staatlichen Ehrung Martin Luthers anläßlich seines 500. Geburtstages dienen. Das schloß gelegentliche scharfe Auseinandersetzungen Staat – Kirche nicht aus, wenn der Staat seine sozialistische Position gefährdet sah, aber nicht sie waren kennzeichnend für die „Ära Honecker“, sondern Erich Honeckers Gespräch mit einer offiziellen Delegation des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR unter Leitung seines langjährigen ersten Vorsitzenden Albrecht Schönherr am 6. März 1978.[18]

Die extreme Haltung von Dibelius wurde von den Kirchen in der DDR nicht beibehalten. Diese Haltung, die heute wieder zur normalen und im Grunde allein rechtmäßigen erklärt wird, brachte Anfang der sechziger Jahre selbst einen so angesehenen Kirchenmann wie Dibelius ins kirchliche Abseits.[19] Evangelische Christen in der DDR unternahmen – wenn auch zunächst und später wieder in erheblichen innerkirchlichen Auseinandersetzungen – mannigfache Versuche, ihr Verhältnis zum sozialistischen Staat zu entkrampfen. Dieser Trend zu größerem Realismus bestand schon seit 1958. Von ihm war schon die Haltung von Kirchenmännern wie dem Thüringer Landesbischof Moritz Mitzenheim

[17] ND, NZ vom 10.02.1961.
[18] ND, NZ vom 07.03.1978; Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Berlin 1981, S. 211–221.
[19] Christian Stappenbeck: Eine Kirche ... A. a. O., S. 141 ff.

geprägt, die 1958 das Kommuniqué[20] unterzeichneten. Die 5 Kirchenvertreter aus Ostdeutschland erklärten damals, daß die Kirche mit den ihr gegebenen Mitteln dem Frieden zwischen den Völkern diene und daher grundsätzlich mit den Friedensbestrebungen der DDR und ihrer Regierung übereinstimme. Wörtlich hieß es: „Ihrem Glauben entsprechend erfüllen die Christen ihre staatsbürgerlichen Pflichten auf der Grundlage der Gesetzlichkeit. Sie respektieren die Entwicklung zum Sozialismus und tragen zum friedlichen Aufbau des Volkslebens bei.“[21] Mitzenheim hatte als kirchlicher Verhandlungsführer in seiner Grundsatzrede während der Verhandlungen schon klargestellt: „Dieser Staat ist für uns Christen in der [319] DDR die Obrigkeit, an die wir uns gewiesen wissen, deren Gesetze für uns Christen in der Bindung an Gottes Wort Geltung haben.“[22]

Gewiß gab es für diesen Trend in erheblichen Teilen der Kirche auch taktische und pragmatische Gründe. Man erkannte nüchtern immer besser die Dauer der DDR und wollte die Situation der christlichen Gemeinden nicht unnötig erschweren. Es gab aber auch wirkliche Glaubenserkenntnisse, die diesen Trend begünstigten, wie schon der Hinweis auf Röm. 13 zeigt. Es gab echte Erkenntnisse von einer möglichen größeren Gemeinsamkeit, wenn diese auch in der breiten, diffusen Mittelgruppierung in der evangelischen Kirche nie auf Dauer gefestigt wurden und ihre Vertreter deshalb einem gewissen Schwanken unterlagen. Helmut Zeddies hat wichtige Elemente der Entwicklung dieses Trends in einem Aufsatz „Zur Wirkungsgeschichte von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi in den evangelischen Kirchen der DDR“[23] beleuchtet. Die Handreichung der Evangelischen Kirche der Union (EKU) von 1959[24] wertet er als ersten bemerkenswerten Versuch, christliche Erfahrungen mit der im Aufbau befindlichen sozialistischen Gesellschaftsordnung theologisch aufzuarbeiten. Die Begegnung mit der marxistischen Weltanschauung sei hier erstmals zum Gegenstand theologischer Besinnung geworden. Die Handreichung betone, daß Christen unter Gottes Wort die sozialistische Gesellschaft trotz der damit verbundenen neuartigen und auch bedrohlich erscheinenden Erfahrungen „als Boden annehmen sollen, auf dem wir unseren Gehorsam einüben dürfen“.[25] Vor Urteilen unter dem Einfluß überkommener Leitbilder wird gewarnt. Als gefährlich werde es angesehen, gesellschaftliche Leit- und Wunschbilder mit theologischen Begründungen zu versehen, um politische Einstellungen nachträglich theologisch zu rechtfertigen. Der Kreuzescharakter der Herrschaft Christi verbiete die Flucht in Schwärmerei oder Triumphalismus. Die Annahme, das Ringen zwischen Glauben und Unglauben mache ein prinzipielles Nein zur sozialistischen Gesellschaft unausweichlich, gilt als Irrtum. Christen dürften vielmehr glauben, daß göttliche Ermächtigung vorliege, wo eine Macht in ihrem Wirkungsbereich für Leben, Recht und Frieden sorge. Auch ein „ideologisierter Staat“ sei Werkzeug der Bewahrungsgnade Gottes. Die Nachfolge sei auch im Feld sozio-politischer Verantwortung zu bewähren. Zeddies horcht eine Handreichung der spezifisch lutherischen VELKD aus dem Jahre 1960 auf ähnliche Trends ab.[26]

[320] Solche Erkenntnisse wurden erst recht nach der organisatorischen Verselbständigung der evangelischen Landeskirchen in der DDR von der EKD weiter vertieft. Die ostdeutschen evangelischen Bischöfe hatten bereits in ihrem Brief aus Lehnin vom 15. Februar 1968 zur Debatte um die neue sozialistische Verfassung der DDR unter ausdrücklicher Berufung auf das Darmstädter Bruderschaftswort von 1947 festgestellt: „Als Staatsbürger eines sozialistischen Landes sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, den Sozialismus als eine Gestalt gerechteren Zusammenlebens zu verwirklichen.“[27] Bischof Schönherr verzichtete nie darauf, auch die Wünsche christlicher Bürger gegenüber dem sozialistischen Staat zu vertreten. Aber schon in seiner Ansprache beim Empfang des Vorstandes

[20] ND, NZ vom 22.07.1958.
[21] Ebenda.
[22] Ebenda.
[23] Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980–1987. Berlin 1989, S. 289–332.
[24] Das Evangelium und das christliche Leben in der Deutschen Demokratischen Republik.
[25] Ebenda, S. 291.
[26] Ebenda, S. 294–296.
[27] Albrecht Schönherr: Ansprache vor dem Staatssekretär Hans Seigewasser am 24.02.1971. In: Kirche als Lerngemeinschaft. A. a. O., S. 168.

der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR durch den Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser, am 24. Februar 1971 unterstrich er auch: „Es ist kein billiger Opportunismus, sondern innere Verpflichtung des Christen, wenn er der Stadt und des Staates Bestes wünscht, für sie betet und seine Verantwortung handelnd wahrnimmt. Die Kirche wird sich darum allen Versuchen widersetzen, diesen Staat zu diskriminieren, und wünscht ihm, daß er auch rechtlich den Platz in der Völkerwelt einnehmen werde, der ihm die volle Mitarbeit an den Problemen des Weltganzen, besonders im Rahmen der UNO und ihrer Gliederungen, ermöglicht.“[28]

Für längere Zeit nach der organisatorischen Verselbständigung der evangelischen Landeskirchen in der DDR im DDR-Kirchenbund verdichteten sich diese Bestrebungen in der Formel von der Kirche im Sozialismus. Diese Formel brauchte nur deshalb erfunden zu werden, weil zuvor prinzipielle Zweifel an der Legitimität christlicher Mitarbeit in der sozialistischen Gesellschaft verbreitet gewesen waren, wie sie so nicht einmal im Hitlerfaschismus bestanden hatten. Die Kirche in der BRD hatte es eben nicht nötig, sich eigens als Kirche im Kapitalismus oder auch in der sozialen Marktwirtschaft oder auch in der „freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ zu definieren. Nun blieb die Formel, wie heute gern betont wird, in der Tat etwas unscharf und wird insofern zurecht kritisiert. Im Extrem konnte dieses „in“ nach einem anschaulichen Bild von Hanfried Müller auf Seiten der evangelischen Rechten sogar in Analogie zum Kuckucksei im Rotkehlchennest verstanden werden, wenn diese auch auf den Begriff, sobald sie ihre zeitweilige Defensive überwunden hatte, lieber ganz verzichtete. Aber man konnte die Formel rein geographisch mit einem deutlich vernehmbaren Seufzer aussprechen, was die evangelische Linke naturgemäß nicht zufriedenstellte. Doch auch sie konnte sich prinzipiell mit der Formel einverstanden erklären, drang nur auf weitere Klärung und Profilierung, wollte die Formel also mit konkretem Le-[321]ben füllen und dann auch praktizieren. Sie widerstand aus theologischen Gründen der Versuchung, eine Kirche für den Sozialismus zu fordern, so viele Sympathien sie auch mit der sich selbst so kennzeichnenden Bewegung in Lateinamerika und darüber hinaus hatte. Sie hatte es im Kirchenkampf im „Dritten Reich“ gelernt, daß es nur eine Kirche für Gottes Wort, im Dienst an diesem geben kann, aber nicht für irgendwelche irdischen Ziele, und mögen sie noch so edel sein. Sehr wichtig aber war die offizielle kirchliche Feststellung schon auf der Synode des Bundes in Eisenach: „Wir wollen nicht Kirche neben, nicht gegen, sondern im Sozialismus sein.[29] Gerade an diese offizielle kirchliche Feststellung ist heute zu erinnern, auch wenn Kirchenmänner es nicht mehr gern hören sollten.

Unverkennbar ist, daß diese Erkenntnis aufs engste mit der Thematik dieser Bundestagung „Kirche für andere – Zeugnis und Dienst der Gemeinde“ zusammenhängt, zu der der mecklenburgische Landesbischof Heinrich Rathke das grundlegende Referat hielt. Hier erklärte er, man könne die Formel als moderne Überschrift über das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Luk. 10 verstehen. Er stellte fest: „Kirche bleibt nur darin Kirche, daß sie ganz für andere da ist. Dasein für andere spricht das ganze Wesen der Kirche aus. Es ist mehr als Attribut einer in sich ruhenden Kirche, die nur unter gewissen Bedingungen für andere dazusein hätte. Indem die Kirche ganz von sich absieht, macht sie ernst mit der Rechtfertigung, mit dem sola gratia. Sie lebt nicht aus sich selbst und nicht für sich selbst, sondern läßt Gott zum Zuge kommen, indem sie als Kirche für andere den Dienst Jesu für die Menschen vergegenwärtigt. ... Es geht nicht an, über die anderen das Gericht Gottes herabzuwünschen, sich in frommer Überheblichkeit von ihnen zu distanzieren oder in gefährlicher Kreuzzugsstimmung gegen sie zum Sturm zu blasen. ... Offenheit kennzeichnet die Kirche, die für andere dasein will. Sie kann es sich leisten, im Gespräch eigene Positionen aufzugeben, in gewagter Unbefangenheit mehr als eine Meile mit dem anderen mitzugehen, das Eigene in den Denkvoraussetzungen des anderen auszudrücken. ... Kirche für andere sollte weniger einer verriegelten Burg, sondern vielmehr einem offenen Haus gleichen. ... Christus ist nicht gekommen, um seine Kirche zu retten, sondern durch seine Kirche den anderen Menschen zu retten. ... Je mehr es der Kirche um ihr Überleben geht, um so mehr ist sie überlebt. Sie lebt von der Macht der Schwachheit (2. Kor. 12, 9). ... Eine Kirche

[28] Ebenda. S. 167.

[29] Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen. In: Ebenda, S. 172 f. Heinrich Rathke: Referat. In: Ebenda, S. 173–184; Kirchenleitungsbericht 1973 auf der Bundessynode in Schwerin. In: Ebenda, S. 185.

für andere wird nicht zuerst für ihr eigenes Recht kämpfen, sondern Anfechtung als Bestätigung ihres Weges mit dem gekreuzigten Herrn ansehen können.“[30] Die ekklesiologische Formel von [322] der Kirche für andere als geistlicher Hintergrund der Neubesinnung leitet sich von der von Dietrich Bonhoeffer im Entwurf einer Arbeit im Gefängnis verwandten christologischen Formel von Jesus als dem Menschen für andere ab.[31] Es war ganz besonders Albrecht Schönherr, der selbst im illegalen Predigerseminar in Finkenwalde bei Stettin, das von Bonhoeffer geleitet wurde, ausgebildet wurde, der in mannigfachen Vorträgen und Aufsätzen über seinen Lehrer sein Vermächtnis fruchtbar zu machen suchte.[32] In einem Vortrag vor 3 britischen Universitäten 1972 und vor dem Sprachenkonvikt in Berlin 1973 sucht er wohl am direktesten „Impulse aus der Theologie Bonhoeffers für den Weg der Christen in der sozialistischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik“[33] abzuleiten. Hier erkannte er klar: „Der Sozialismus erstrebt eine Welt, in der die Ausbeutung beseitigt wird und Gerechtigkeit für alle herrscht. Damit ist die einzig dauerhafte Grundlage für den Frieden gegeben.“[34] In diesem Grundanliegen erkenne der Christ prophetische Forderungen eines Amos oder Jesaja. Auch Jesus sei „parteilich“ für die Schwachen und Deklassierten eingetreten. Zunehmend verstehe er, daß die Frage der Gerechtigkeit nicht nur eine Frage individueller Gesinnung und gleicher Chancen für alle, sondern auch gerechter Strukturen sei. „Er lernt verstehen, daß solche Strukturen oft nur durch Machtwechsel, im äußersten Notfalle durch gewaltsamen Machtwechsel, zu erreichen sind. ... Wir Christen in der DDR sind bereit mitzuarbeiten, wo wir etwas Gerechteres und das Leben Förderndes entstehen sehen.“[35] Daraus folgert er für das kirchliche Selbstverständnis: „Eine Kirche, die sich als Gemeinde des Gekreuzigten versteht, soll es als Hilfe zu einem besseren Verständnis ihres Dienstes und zur Erprobung ihres Glaubens und nicht als Unglück ansehen, wenn ihr äußere Macht verwehrt ist. Sie kann aus ihrer eigenen Geschichte lernen, wie ungut die Verbindung von Glaube und Macht ist. ... Weil der Gekreuzigte sich zum Dienst an den Menschen auf dieser Erde erniedrigt hat, wird seine Gemeinde nicht hoch über der Erde thronen dürfen.“[36]

Eindeutig folgerte er: „Die Kirche will die jetzt bestehenden Machtverhältnisse weder unterhöhlen noch selbst die Macht ergreifen oder anderen zuspielen. Es kommt darauf an, daß sie ihre Ohnmacht als eine Hilfe Gottes annimmt, um das [323] Evangelium deutlicher vertreten zu können. Sie darf sich weder in falscher Selbstgenügsamkeit mit einem Rentnerdasein in der Abendsonne zufriedengeben noch sich als Sammelbecken der Unzufriedenen und Deklassierten und damit als eine Antigesellschaft etablieren. In beiden Fällen würde sie den Dienst verleugnen, den der Herr von ihr erwartet.“[37] Es sei nicht Aufgabe der Kirche, der Welt ein Stück dieser Erde streitig zu machen, und es müßte den Christen anzumerken sein, daß sie nicht gesellschaftliches Terrain gewinnen wollen. „Der Weg zurück ins Mittelalter, in religiöse oder klerikale Bevormundung, ist versperrt. ... Ja die Gottlosigkeit des bewußt Antireligiösen und Antiklerikalen ist hoffnungsvoller als die des ‚Frommen‘, der sie religiös verdeckt und sich mit einer Scheinwelt beruhigt.“[38] Schönherr möchte Mut dazu machen, „den Materialismus als militante Mündigkeitserklärung der Welt durch sich selbst“[39] und damit im Sinne Bonhoeffers als hoffnungsvolle Gottlosigkeit zu interpretieren. „Aber es darf kein kühles Nebeneinander oder feindliches Gegeneinander, sondern es kann nur ein spannungsvolles Miteinander zwischen Marxisten und Christen geben.“[40]

Solche Erkenntnisse sind nur möglich, wenn sich die Kirche als Lerngemeinschaft versteht, worauf der Kirchenbund in den siebziger Jahren viel Aufmerksamkeit verwandte. Besonders bezeichnend für

[30] Ebenda, S. 175–183.
[31] Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München 6. Auflage 1955, Berlin 2. Auflage 1961, S. 259–261; Christus für uns heute. Eine Bonhoeffer-Auswahl. Berlin 1970, S. 358 f.
[32] Albrecht Schönherr: Horizont und Mitte. Aufsätze, Vorträge, Reden 1953–1977. Berlin 1979, S. 104 ff.
[33] Ebenda, S. 119–141.
[34] Ebenda, S. 121.
[35] Ebenda, S. 122 u. 125.
[36] Ebenda, S. 126 u. 127.
[37] Ebenda, S. 128.
[38] Ebenda, S. 136 f.
[39] Ebenda, S. 139.
[40] Ebenda.

die Bereitschaft hierzu ist das fundierte Referat „Kirche als Gemeinschaft von Lernenden“ von Horst Kasner auf der Synodaltagung in Potsdam-Hermannswerder im Herbst 1974.[41]

Er beschreibt hier als gemeinsames Merkmal aller Lernvorgänge die Änderung von Verhalten. Das institutionalisierte Kirchentum sei nachhaltig von gesellschaftlichen Leitbildern der Vergangenheit bestimmt. Die Praxis der Kirche in der Gesellschaft tendiere zur Reproduktion, ja zur Restauration dieser, Lernen aber sei für einen gesunden Menschen ein Bedürfnis, eine befreiende Horizonterweiterung. „Der Mensch ist lernbedürftig und lernfähig zugleich. Er ist ein offenes Wesen.“[42] Lernen sei als Veränderung freilich auch mit Ungewißheit verbunden, die Angst verursache, so daß zum Lernen immer neu ermutigt werden müsse.

In welch wertvoller Weise die Formel von der Kirche im Sozialismus in den siebziger Jahren von beträchtlichen Teilen der evangelischen Kirchen in der DDR mit Leben gefüllt wurde, soll noch an dem 1977 in 1. und 1978 in 2. Auflage erschienenen Glaubensbuch „Aufschlüsse“ gezeigt werden, das nicht nur in der [324] EVA Berlin, sondern auch im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn herauskam und im Auftrag des Bundes von einer Arbeitsgruppe Glaubensbuch herausgegeben wurde, in der so prominente Theologen und Kirchenmänner wie Ernst-Heinz Amberg, Hans Jürgen Behm, Jürgen Henkys, Eckart Schwerin und Helmut Zeddies mitwirkten. Es ist wie gesagt ein Glaubensbuch und kein Leitfaden politischer Ethik. Aber gerade weil es auch in geistlicher Hinsicht so überzeugend und zutiefst dialogisch argumentiert, gewinnen seine gelegentlichen politischen Ausführungen um so stärkeres Gewicht.

Da trifft man auf S. 110 wie selbstverständlich die Feststellung: „Die DDR gehört zu den leistungsstärksten Industriestaaten der Welt. Der Grund liegt in den gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Fleiß seiner Bürger.“ Die internationale Verflechtung innerhalb des RGW trage dazu ebenso bei wie die günstige geographische Lage und das besonders geeignete Klima. Mit dem „schnellen wirtschaftlichen Aufstieg der DDR im Verband der Völker“ wird der Hunger in großen Teilen der Welt verglichen. 2 Seiten später spricht man sich sogar für rechte Parteilichkeit gegen ein Kompromißlertum aus: „In unseren Kirchen hat es über lange Zeit eine Tendenz gegeben, die parteiliche Entscheidung zu meiden. Man wollte die Tür der Kirche weit offen halten für jedermann und war vielfach gerade von denen finanziell und politisch abhängig, gegen die man sich hätte entscheiden müssen.“ Erst durch die schlimmen Erfahrungen in der Zeit des Faschismus sei es zu einer grundlegenden Neubesinnung gekommen. Auf S. 123 wird formuliert: „Diese Verheißung des vollendeten Reiches, der vollendeten Herrschaft Gottes begründet für die Menschen, die Jesus nachfolgen, eine starke Hoffnung und eine sinnvolle, intensive Arbeit für die Zukunft.“ Nachdem auf S. 125 das marxistische Zukunftsbild genannt ist, das die Menschlichkeit des Menschen in den Mittelpunkt rücke, in der nach Brecht der Mensch dem Menschen ein Helfer ist, folgert das Glaubensbuch: „Mit ihnen gemeinsam versuchen heute viele Christen, alle Kräfte für eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit anzuspannen.“ Dabei nimmt man die neuartige Situation der Christen an, die im Zeichen der Freiwilligkeit des Glaubens stehe (S. 162), während im Konstantinischen Zeitalter an die Stelle der dem Wesen des Glaubens einzig angemessenen Freiwilligkeit oft Konvention, religiöse Sitte oder gar Zwang getreten seien. Man folgert auf S. 163: „Es ist eine Chance unserer Zeit und Situation, daß heute im Übergang von der Volkskirche zur Freiwilligkeitskirche die Freiwilligkeit des Glaubens zum Normalfall wird.“ S. 168 f verweist darauf, daß in der DDR jungen, intelligenten Menschen ca. 250 Wissenschaftsgebiete offen stünden, während etwa in Honduras oder Sri Lanka der größte Teil der Bevölkerung in Bananenpflanzungen oder Teeplantagen arbeiten müsse und bei glühender Hitze für ein Existenzminimum 50–60% des Nationaleinkommens schüfe. „Ihre Chancen sind gering, einmal eine der 15 Schallplatten zu hören, die in dieser Minute bei uns fertiggestellt werden, oder eines der 228 Bücher zu lesen, die gerade die Produktion verlassen.“ Bei uns müsse auch niemand wegen seiner Hautfarbe in [325] Slums leben (S. 170). S. 172: „Für viele Väter und Mütter in Asien, Afrika und Lateinamerika ist ‚Lebenserwartung‘ gleichbedeutend mit der ständigen Sorge um das Existenzminimum. Ihnen stehen kleine, aber mächtige Minderheiten gegenüber, für die ‚Lebenserwartung‘ rücksichtsloser Lebensgenuß bedeutet.“

[41] Horst Kasner: Kirche als Gemeinschaft von Lernenden. In: Kirche als Lerngemeinschaft. A. a. O., S. 99–113.
[42] Ebenda, S. 104.

S. 173: „Würde endlich in Lateinamerika die meist noch feudale Besitzstruktur beseitigt, so könnte die Landwirtschaft die bäuerliche Bevölkerung besser ernähren. ... Verstaatlichung von Rohstoffquellen und großen Industrieunternehmen würde verhindern, daß sich einige wenige auf Kosten anderer weiter bereichern. Mit den erhöhten staatlichen Einnahmen könnten soziale Maßnahmen finanziert werden.“ Übrigens wird das Lebenswerk von Helder Camara in einem ganzen Kapitel unter der Überschrift „Gute Nachricht für Benachteiligte“ gewürdigt (S. 412 ff.). Hier wird ausdrücklich hervorgehoben, daß nach seiner Überzeugung einfache Reformen innerhalb des kapitalistischen Systems nicht genügten, weil auch der Neo-Kapitalismus keine wirkliche Achtung vor der menschlichen Person habe, liege es doch in seinem Wesen, den Gewinn als vornehmstes Ziel zu betrachten, „selbst wenn es sich dabei als nötig erweist, menschliche Geschöpfe zu vernichten“. Die Grundfesten der bourgeoisen Werte seien Egoismus und individueller Erfolg.

Auf S. 177 wird die Devise „Vom Ich zum Wir“ als richtig bezeichnet, wenn sie nicht im Sinne der Entpersönlichung mißverstanden werde. Auf S. 183 wird von der zentralen Rolle der Planung im Dienste der Befreiung des Menschen von Hunger, Krieg, Unterdrückung, Angst, Krankheit und Erniedrigung und zur Entfaltung aller seiner schöpferischen Kräfte gesprochen. S. 186 formuliert: „Auch heute gibt es Entsprechungen zu unseren christlichen 10 Geboten in den Grundsätzen sozialistischer Moral. Soziale Verhaltensweisen stimmen häufig mit Äußerungen christlicher Nächstenliebe überein.“ S. 194 würdigt die Einführung der 5-Tage-Arbeitswoche 1967, S. 195 die vielfältigen Möglichkeiten zur Erholung, die die sozialistische Gesellschaft biete. An mehreren Stellen, so auf S. 125 f, wird darauf hingewiesen, das 5. Gebot verpflichte mit besonderer Dringlichkeit zur Erhaltung und Festigung des Friedens. „Nachdem die Wasserstoffbombe entwickelt wurde, kann und darf der Krieg kein Mittel zur Durchsetzung politischer Ziele mehr sein.“ Der Krieg sei Menschenwerk. Zum 7. Gebot bemerkt S. 224 f, Eigentum an den Produktionsmitteln gehöre in die Hände der Gemeinschaft. Das Stehlen habe vielerlei Gesichter und meine auch die illegale Umverteilung von Gütern. Diebstahl liege auch da vor, „wo ich den anderen im Handel übervorteile, wo ich seine Notsituation ausnutze und ihn erpresse oder wo ich ihm wichtige Mitteilungen vorenthalte“. Bereicherungen am Volkseigentum dürften nicht als weniger belastend betrachtet werden. Auf S. 229 wird Karl Marx das Verdienst zugeschrieben, die „Verkehrung und Verfremdung der Arbeit aufgedeckt und wirksame Maßnahmen zu ihrer Überwindung aufgezeigt zu haben“. Die Kirchen seien im 19. Jh. schuldig geworden, weil sie diese Bestrebungen nicht wirksam unterstützt hätten.

[326] S. 237 nennt den Umgang mit straffällig Gewordenen in der sozialistischen Gesellschaft besonders eindrucksvoll. S. 278 wendet sich unter der Überschrift „Weltverantwortung der Christen“ gegen eine christliche Arroganz, die sich in dem Anspruch äußere, das öffentliche Leben habe sich auch heute nach ihren Vorstellungen zu richten. Die Kirche verfüge keineswegs über höhere geistliche Einsicht in Fragen der Politik. Dies müsse die Antwort auf das auf S. 279 explizit benannte christliche Fehlverhalten in der Vergangenheit sein, das im Zeichen zweier Weltkriege, von Kolonialismus und Rassismus gestanden habe, wogegen Christen kaum protestiert hätten. S. 280 meint, es gelte, in der Solidarität mit der Welt um sachkundige Antworten bemüht zu sein. Es gebe heute eine Reihe von Fragen, „für die das Bürgertum, das noch in großen Teilen der Welt die Herrschaft ausübt, keine Lösungen weiß.“ Denn die Lösung lasse sich nur so finden, daß die Herrschaft des Bürgertums beendet wird. Ausdrücklich wird auf S. 282 auch der Neokolonialismus entlarvt: „Die bisherige direkte politische Abhängigkeit der kolonial unterjochten Völker wird durch ihre neue wirtschaftliche Abhängigkeit von den reichen kapitalistischen Industriestaaten abgelöst.“

In diesem Zusammenhang wird auch das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen (ORK) gewürdigt. „Es kommt darauf an zu prüfen, an wessen Seite die Liebe Christi ruft. Die Richtung der Entscheidung dürfte klar sein: für die Armen und Elende n, für die Entrechteten, Verachteten und Verstoßenen, für die Unterprivilegierten, für die Versklavten und Ausgebeuteten.“ Die Entscheidung sei aber nicht einfach, weil die Christenheit größtenteils auf der Seite der Reichen und Privilegierten, der Ausbeuter und Unterdrücker lebe. S. 283: „Daher sucht man sehr oft einen Platz in der Mitte, von wo aus man meint, nach beiden Seiten vermitteln und zur Versöhnung aufrufen zu können. Jesus aber nahm keine solche Position ein ...“ Der Nächste sei immer der, der die Hilfe am

dringendsten brauche. Zustimmend wird der südamerikanische Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez zitiert: „Wir lieben die Unterdrücker, indem wir sie von sich selbst, d. h. aus ihrer unmenschlichen Lage befreien." Dazu aber bedürfe es des Kampfes gegen die unterdrückende Klasse. „Feindesliebe setzt voraus, daß wir die Existenz von Klassenfeinden anerkennen und akzeptieren und uns zum Kampf gegen sie entschließen."

Im folgenden wird die von den sozialistischen Staaten propagierte friedliche Koexistenz „eine Art säkularer Entsprechung der Feindesliebe" genannt, denn (S. 284): „Sie vermag Gegensätze und Widersprüche beizubehalten, setzt aber an die Stelle traditioneller Kriege und gewaltsamer Auseinandersetzungen Verhandlungen und Zusammenarbeit. Politische Vernunft der Christenheit sollte eine solche Konzeption unterstützen, von der alle Völker Nutzen haben." Eine solche Haltung wird abgehoben von klerikalem Machtstreben, wie es schon im Mittelalter für die Kirche typisch gewesen sei. Scharfsichtig und prägnant heißt es: „Sie wollten die Welt zur Kirche machen, sie wollten die Welt klerikalisieren, und heraus kam nur eine Verweltlichung, eine Säkularisierung der Kirche." Wer sich [327] dagegen empörte, wurde mit Feuer und Schwert bekämpft[43], während Jesus seine Jünger „wie Schafe mitten unter die Wölfe" gesandt habe. Freilich gelte zum Glück (S. 285): „Wo die Institution Kirche versagte, bediente er sich einzelner Menschen und Gruppen, die in schlichtem Gehorsam versuchten, den Auftrag ihres Herrn zu erfüllen." S. 287: „Daß Kirchen um der Beteiligung an der Macht willen die Liebe gröblich verletzten, ist traurige kirchengeschichtliche Tatsache." S. 289 legt dar: Diese Entwicklung nahm ihren Anfang mit der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion schon im 4. Jh., und die Reformation des 16. Jh. verstärkte diesen Tatbestand in gewisser Hinsicht noch durch die Bindung des Protestantismus an die Landesfürsten im Zeichen von „Thron und Altar". Demgegenüber gelte es jetzt, Kirche für andere im Sinne Bonhoeffers zu sein und sich von alten Strukturen zu lösen. Auf S. 295 steht es dann klipp und klar: „Heute gilt es anzuerkennen, daß die führende gesellschaftliche Kraft die Arbeiterklasse geworden ist." Die als Dienst verstandene Diakonie im umfassenden Sinne werde (S. 318 ff) zum Schlüssel auch für das soziale Engagement der Christen, das vom politischen nicht zu trennen sei, und vollziehe sich stets unter den realen Verhältnissen. Die Gesamtheit der Gesellschaft sei unser Auftragsfeld, und sie biete dafür eine Fülle von Möglichkeiten von Kollektiven der sozialistischen Arbeit bis zu Konfliktkommissionen und Wohnbereichsausschüssen. Einziges Kriterium könne nur sein, ob die bestehenden Ordnungen Nächstenliebe ermöglichen, erschweren oder unmöglich machen. Hierfür habe die Kirche bei ihren Mitgliedern Denkanstöße zu vermitteln und die Gewissen zu schärfen.

Gesellschaftskritische Ansätze unter evangelischen Christen in der BRD

Nur ein kurzer Blick kann auf das Verhältnis Staat – Kirche in der BRD geworfen werden, weil dieses Thema in einem eigenen Beitrag genauer zu entfalten wäre. Dieses Verhältnis gestaltete sich zwar aus mehreren Gründen beträchtlich anders als in der DDR. Für die große Mehrheit der Christen war ein relativ unproblematisches Miteinander im Zeichen der bewußt aufrechterhaltenen, wenn auch langsam kleiner werdenden Volkskirche, die weithin nur noch Staffage ist, kennzeichnend. Aber es kann keine Rede davon sein, daß sämtliche evangelischen Christen die gesellschaftliche Entwicklung hier widerspruchslos hingenommen, ja begrüßt hätten. Das zeigt schon das Darmstädter Bruderschaftswort von 1947, verfaßt von den wachesten Kräften in der Tradition der BK, und zwar ausschließlich von westdeutschen. Ich rufe hier nur zwei Thesen in Erinnerung. [328] These 3 lautet: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front' aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten hat sich schwer an uns gerächt. Wir haben die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben solche Wandlung erfordert. Wir haben das Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen."[44] Den Höhepunkt des

[43] Der Sachverhalt wird mit vielen Beispielen in einem neuen, von Adolf Holl herausgegebenem Buch belegt. Adolf Holl (Hrsg.): Die Ketzer. Hamburg 1994.

[44] Beilage zu Standpunkt. H. 8/1977, S. 1; Hanfried Müller: Evangelische Dogmatik im Überblick. Teil 2. Berlin 1978, 2. Aufl. 1989, S. 302 f.

ganzen Wortes bildet wohl die These 5: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.“[45] Bei klarer theologischer Fundierung ging das Darmstädter Wort in politischer Hinsicht weit über das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945[46] hinaus. Es war nicht nur einer der wichtigsten Ausgangspunkte der evangelischen Linken in der DDR[47], auf Kolloquien der 6 Sektionen Theologie in der DDR in Jena 1977 und 1987, übrigens auch durch ein Hauptreferat des Thüringer Landesbischofs Werner Leich gewürdigt[48], sondern stand auch mit an der Wiege des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, auf das dieser sich öfters ausdrücklich bezog.

In derselben Tradition kämpften die Kirchlichen Bruderschaften beider deutscher Staaten, besonders aber westdeutscher Landeskirchen, Ende der fünfziger Jahre gegen die damals drohende atomare Bewaffnung der Bundeswehr und gelangten als erste deutsche Christen zu einem einschränkungslosen Nein gegenüber Massenvernichtungsmitteln.[49] Viele von ihnen arbeiteten auch in der Außerparlamentarischen Opposition mit und setzten in der ersten Hälfte der sechziger Jahre ihre Auseinandersetzung mit der Regierungspolitik und jeder Art von [329] Restauration fort.[50] Sie schlossen sich weithin der Ostermarschbewegung an, wirkten in der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) mit, kämpften gegen die westdeutsche Notstandsgesetzgebung, sprachen vom Mißbrauch des Glaubens in der CDU/CSU, setzten sich für eine friedliche Lösung der Westberlinfrage und in ihrem linken Flügel auch für normale Beziehungen mit der DDR ein.

Seit den sechziger Jahren hinterfragte die Theologin und Lyrikerin Dorothee Sölle viele Aspekte nicht nur der herrschenden Politik, sondern des kapitalistischen Systems im allgemeinen und des Neokolonialismus in der Dritten Welt im besonderen. Für das ab Oktober 1969 abgehaltene Kölner Politische Nachtgebet entwarf sie ihr Glaubensbekenntnis, dessen 1. Artikel lautet: „Ich glaube an Gott, der die Welt nicht fertig geschaffen hat wie ein Ding, das immer so bleiben muß; der nicht nach ewigen Gesetzen regiert, die unabänderlich gelten; nicht nach natürlichen Ordnungen von Armen und Reichen, Sachverständigen und Uniformierten, Herrschenden und Ausgelieferten. Ich glaube an Gott, der den Widerspruch des Lebendigen will und die Veränderung aller Zustände durch unsere Arbeit, durch unsere Politik.“[51] Ihr 3. Glaubensartikel lautet: „Ich glaube an den Geist, der mit Jesus in die Welt gekommen ist, an die Gemeinschaft aller Völker und unsere Verantwortung für das, was aus unserer Erde wird, ein Tal voll Jammer, Hunger und Gewalt oder die Stadt Gottes. Ich glaube an den gerechten Frieden, der herstellbar ist, an die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens für alle Menschen, an die Zukunft dieser Welt Gottes.“[52]

Frau Sölle bemüht sich, in ihrer politischen Theologie das Sündenverständnis aus seiner individualistischen Engführung zu befreien. Es gehe um das Neuwerden des ganzen Menschen in einer neuen Welt. Für sie ist ein Sünder auch „der dem natürlichen Bewußtsein harmlos erscheinende Kollaborateur mit strukturell begründetem, zumeist anonymem Unrecht oder Apathie“.[53] Die Angst der konservativen Theologie vor der Soziologie sei ein Abwehrmechanismus. In diesem Zusammenhang kritisierte sie auch heftig die im Protestantismus lange Zeit herrschende Tradition der Ohnmacht und

[45] Ebenda.
[46] Hanfried Müller: Evangelische ... A. a. O., S. 302.
[47] Gert Wendelborn: Charta der Neuorientierung. Die Rezeption des „Darmstädter Wortes“ heute. In: Fakten/Argumente Berlin 1977.
[48] Umkehr zu Gott und Hinkehr zum Nächsten. Bedeutung und Wirkung des Darmstädter Wortes des Bruderrates (1947). In: Wissenschaftliche Beiträge der Friedrich-Schiller-Universität Jena 1988, S. 10–20.
[49] C. Walther (Hrsg.): Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1961. Dokumente und Kommentare. München 1981; Martin Niemöller: Was würde Jesus dazu sagen? Reden – Predigten – Aufsätze 1937–1980. Berlin 1980; Ders.: Reden, Predigten, Denkanstöße 1964–1976. Köln 1977.
[50] Gert Wendelborn: Kompendium für neuere und neueste Kirchengeschichte 1958–1969. Rostock/Berlin 1988, S. 79–84.
[51] Dorothee Sölle, Fulbert Steffensky (Hrsg.): Politisches Nachtgebet in Köln. Stuttgart/Mainz 4. Auflg. 1970, S. 26–27.
[52] Ebenda.
[53] Sünde. Zur politischen Interpretation eines theologischen Begriffs. In: Theologia practica. H. 3/1971, S. 246–250.

Abwertung aller Aktivitäten und Kreativitäten des Menschen. Auch eine personalistische Engführung der Theologie stütze weithin autoritätshörige und autoritäre Tendenzen der Gesellschaft. Nicht nur mythische Einkleidungen biblischer Texte, sondern auch die weit gefährlicheren christlichen Ideologiebildungen seien der Kritik zu unterziehen. Die vom Evan-[330]gelium ausgehende befreiende Wirkung äußere sich gerade in der Ermutigung und Befreiung zum Handeln. Jede vermeintliche Entpolitisierung der Verkündigung rechtfertige dagegen in Wahrheit die bestehenden Zustände und die Politik der Herrschenden durch Schweigen. Frau Sölle sucht Anleitung gerade auch aus dem Leben und Handeln Jesu. Die angeblichen Sieger der Geschichte seien am Was und Wie des Lebens Jesu nie interessiert gewesen, ihre Opfer aber müßten daran brennend interessiert sein. Der in den Kirchen herrschende Christus sei der Christus der Herrschenden.[54] In prophetischen und kosmologischen Bildern sei die politische Intention zu erkennen, die viel mit überindividueller Hoffnung zu tun habe. Bei einem solchen Verständnis seines Glaubens übernimmt der Christ freilich auch die Verantwortung für den Zustand seiner Welt. Er sammelt bewußt Informationen und erwägt aufgrund ihrer seine Aktionsmöglichkeiten. Er ruft aus der Traumwelt in die harte Wirklichkeit menschlichen Leidens, deckt Wirklichkeitsverzerrung und Problemverschleierung auf. Die Kreuzespredigt läßt hier durchschauen, daß Menschen auch in der Gegenwart einander kreuzigen. Das Kreuz ist hier zumindest auch der Ort des Menschen, der in und an seinem Gesellschaftssystem leidet. Auch die Tatsache, daß Gott Frieden mit seiner Schöpfung machte, ersetzt hier nicht den Friedenseinsatz der Christen und anderer Humanisten. In diesem Glauben ist kein Platz für Skepsis, Resignation und Schicksalsergebenheit.

In ihrem Vortrag auf der Festveranstaltung zum 200. Geburtstag J. E. Goßners im Dezember 1973 in Westberlin[55] sprach Frau Sölle geradezu von diesem Glaubensverständnis als einer 3. Konfession jenseits des traditionellen Protestantismus und Katholizismus. Der Glaube habe hier ein neues Verhältnis zur Welt. Er werde fähig, auch Niederlagen zu erleiden, und werde nicht irre an der Vision einer Welt, in der alle wirklich Menschen werden können. Dieser Glaube sensibilisiere und lasse die Wahrnehmungsfähigkeit für die Schmerzen anderer wachsen, was freilich auch verwundbar mache. Die fatalistische Hoffnung auf ein privates Arrangement mit dem Schicksal, wie sie für spätkapitalistische Ohnmachtserfahrung typisch sei, werde hier als zutiefst unbefriedigend entlarvt. Jesus habe verkündet, daß Blinde sehen, Taube hören und Lahme gehen werden, statt den Menschen einzuprägen: Wir sind und bleiben auf Erden blind und taub. „Christus spricht von reichen Menschen, reich an Möglichkeiten, an menschlichen Beziehungen, an Ausstrahlungen, an der Fähigkeit, Wunder zu tun. ... Ist nicht Liebe die Aufhebung aller Abhängigkeitsstruktur? Ich meine, Gott ist nicht der Reiche oben, der uns Bettlern da unten etwas schenkt, aber so, daß wir Bett-[331]ler bleiben. Ich meine, man könnte vielleicht sagen, Gott ist die Aufhebung aller Bettelei.“[56]

Seit ihrem Buch „Die Hinreise“[57] nimmt man eine neue Hinwendung von Frau Sölle zum Religiösen und selbst zum Mystischen wahr. Aber auch diese trägt eminent gesellschaftskritische Züge. Sie wendet sich gegen einen falschen Empirismus der Normalität, gegen ein solches Wissenschaftsverständnis, in dem der einzelne mit seinen Erfahrungen zum statistisch unerheblichen Material verdinglicht wird.[58] Diese Akzentverschiebung war Ausdruck der Erkenntnis, daß der Spätkapitalismus nicht nur in den neokolonialistisch beherrschten Erdteilen massenhaft Hunger und materielle Not, sondern ebenso in den entwickelten Industrieländern geistige und seelische Not durch seinen Rückfall in die Barbarei hervorruft, wo täglich tausendfacher Seelenmord betrieben wird. „Der um die Erfahrungen der inneren Welt betrogene Mensch ist verstümmelt, auch in seiner interpersonellen Erfahrung und seiner Wahrnehmungsfähigkeit. Als solcher wird er befähigt, sich an der Ausrottung anderer ‚normal‘ zu beteiligen.“[59] Dem stelle rechte Religiosität den Wunsch nach unzerstückeltem Leben und totaler Sinnerfüllung entgegen, nach einem Leben ohne Berechnung wie ohne Angst, ohne äußere oder

[54] Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Stuttgart/Berlin 1971, S. 46–51.
[55] Lutherische Monatshefte. H. 13/1974, S. 244–247.
[56] Ebenda.
[57] Dorothee Sölle: Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen. Stuttgart 1975.
[58] Dieselbe: Die Reise zum vergessenen Ganzen. Über die Beziehungen von Religion und Erfahrung. In: Evangelische Kommentare. H. 9/1974, S. 543.
[59] Ebenda, S. 543 f.

bereits verinnerlichte Erfolgskontrolle und ohne Absicherung. Sie vermittle das intensive Gefühl des Glücks des Ganz-Seins. „Im religiösen Akt setzen Menschen den Sinn gegen die Sinnlosigkeit, das Ganzsein gegen die Zerstückelung, den Mut zu sein gegen die Angst.“[60] So sei Religiosität aus jenem Mangel geboren, der den eigentlichen Reichtum des Menschen ausmache. Die nicht-religiöse Haltung schließe dagegen ein gewisses Maß an Resignation und an Unterwerfung unter die natürliche Notwendigkeit ein. Der Mensch ohne alle Religion sei leichter zufriedenzustellen, weil er das Ganzsein erst gar nicht mehr ersehne. „Ein konsequent nicht-religiöses Denken hat es an sich, als vernünftig nur das zu rechtfertigen, was auf Zwecke geht.“[61] Diese Funktionalisierung des Lebens unter der Herrschaft der Zweckrationalität fördere und verlange den eindimensionalen Menschen. Dadurch verkomme zusehends auch die menschliche Sprache, sofern sie über bloße Information hinausreicht, denn diese habe sich einst aus Religion und Poesie genährt. Wir werden bis in die Wünsche hinein zerstört. Religion dagegen im echten Sinne „ist der Versuch, nichts in der Welt als fremd, menschenfeindlich, schicksalhaft, sinnlos anzunehmen, sondern alles, [332] was begegnet, zu verwandeln, es einzubeziehen in die eigene menschliche Welt. Wo die Fremde, der Zufall und das Nichts waren, soll Heimat, Identität und Gott sein.“[62] An der Mystik fasziniert Frau Sölle die nicht-autoritäre Gottesvorstellung, bei der die Gottesliebe des Menschen und die Menschenliebe Gottes ineinander übergehen. Die Mystik denke Gott nicht primär als Herrn, Mächtigen, Fremden und Gebietenden, sondern als Grund der unendlichen Hingabe, der nicht zufällig immer im Bild des Meeres erscheine. Es gebe auch einen Zusammenhang von Mystik und Revolution.

Letztlich geht es Frau Sölle immer um die Transzendenz als Überschreiten der Grenzen, die wahre Menschlichkeit einschränken. In einer objektiv zynischen Situation sei der Zynismus zu bekämpfen, und die militante Kraft des Glaubens wachse in diesem Kampf, während wir die Entfremdung reproduzieren und an andere weitergeben, solange wir sie ertragen. Nur wenn wir uns dem Leiden und dem Kampf aussetzen, gelangen wir zur Buße im Sinne realer Umkehr. In diesem Sinne formulierte Frau Sölle in der Vorlesungsreihe „Wählt das Leben“ im September 1979 in Buenos Aires, Leben wählen sei die Fähigkeit, sich mit der uns umgebenden selbstverständlichen Zerstörung von Leben und mit dem uns begleitenden selbstverständlichen Zynismus nicht abzufinden. Glaube sei jetzt nicht mehr das Akzeptieren der eigenen Ohnmacht und die Rechtfertigung für Untätigkeit und Schweigen, sondern Mut und Vertrauen in das Leben. Glaube bedeute, kämpfend und leidend im Interesse des Lebens zu agieren. Zu bekämpfen sei die Entfremdung von der Natur, sich selbst, seinen Mitmenschen und seinem Menschsein. Unser Töten und Stehlen z. B. geschehe in der Mehrzahl der Fälle unbewußt und ungewollt, denn der wirtschaftliche Kontext setze Diebe und Mörder voraus. Die Entfremdung vom Nächsten drücke sich aus in Blindheit, Wahrnehmungsunfähigkeit und Alleinsein. Christus habe den Ausgebeuteten aber nicht Unterwürfigkeit und Ergebung gepredigt.[63] „Er brachte nicht den Frieden der drei asiatischen Affen, die ihre Augen, ihre Ohren und ihren Mund schließen, um nichts gehört und nichts gesehen zu haben, damit sie nicht sprechen müssen und die Schreie der Unterdrückten und Gefolterten nicht wiederholen müssen.“[64] Christus sei nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Es sei kein Friede möglich zwischen Verhungernden und Überfressenen. „Die Abwesenheit von Krieg, die wir normalerweise Frieden nennen, braucht die gewalttätigen und brutalen Formen der Unterdrückung.“[65] Doch das allen Versprochene ist möglich. Freilich sei Christus heute in den Kirchen heimatlos, weil er dort zwar [333] Verehrer, aber keine Freunde finde. Christus bewundern heiße noch nicht, ihm zu folgen. Verehrung Christi ohne Anteilnahme an seinem Leben und Sterben sei die herrschende Form von Religion in der Ersten Welt. Der Kampf für die Befreiung aller aber ist in sich selbst befreiend, „weil unser tiefstes Bedürfnis nicht persönliche Unsterblichkeit ist, sondern ein Leben vor dem Tode für alle Menschen“.[66]

[60] Ebenda, S. 544.
[61] Ebenda.
[62] Ebenda, S. 545.
[63] Dorothee Sölle: Wählt das Leben. Stuttgart 1980.
[64] Ebenda. S. 81.
[65] Ebenda.
[66] Ebenda. S. 124.

Ich verweise hier auch noch auf Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“[67], denn wer sich ganz auf das noch Ausstehende im Sinne von Ernst Bloch ausrichtete, der wußte jedenfalls damals, welche Einwendungen man gegen seinen Entwurf wie auch gegen manche Ausführungen von Dorothee Sölle im einzelnen auch erheben kann, daß Entscheidendes in seiner Gesellschaft noch nicht realisiert ist. Moltmann wandte sich gegen die Auflösung der Geschichte in Geschichtlichkeit, wie sie leider für Rudolf Bultmann und implizit auch für manche anderen Theologen zutraf. Er gewann die Hoffnung im überindividuellen Sinne noch vor dem offenen Ausbruch der Gesellschaftskrise in der BRD um das Jahr 1968 zurück und machte in den sechziger Jahren die Eschatologie zum Mittelpunkt seiner Theologie. Hoffnung aktiviere den Menschen im Dienste an der Humanisierung aller Verhältnisse auf dem Weg zum Reich Gottes. Gott sei nicht die Spitze der Seinspyramide, sei also nicht eigentlich oben, sondern „vorn“, denn er stehe an der Spitze des wandernden Gottesvolkes, das Exodusgemeinde ist. Auch für Moltmann bringt Hoffnung schöpferische Unruhe, so daß der Glaubende aufhört, sich mit der vorhandenen Wirklichkeit abzufinden. Sie verbindet sich mit Aufbruch, Auszug, Wanderung und Veränderung, die sämtlich eine nach vorn weisende Bewegung andeuten. Die Geschichte erstreckt sich von der Auferstehung zur Wiederkunft Christi, und das gibt allem, was in ihr geschieht, seine unumkehrbare Gerichtetheit auf die Zukunft. Das Christentum sei recht verstanden eine Erwartungsreligion, nicht weltflüchtig, sondern die ganze Geschichte, ja der ganze Kosmos ist von Gottes Zukunft bestimmt. Die Hoffnung wird zum weitertreibenden Stachel in unserem Herzen. Durch sie ist die Liebe mit ihrer schöpferischen Phantasie ständig dem gegenwärtigen Weltzustand vorweg. „Sie provoziert und produziert ständig ein antizipierendes Denken der Liebe zum Menschen und zur Erde ...“[68]

Es gehe nicht darum, Welt, Geschichte und Menschsein nur anders zu interpretieren, sondern sie in Erwartung göttlicher Veränderung zu verändern. Christen werden davor gewarnt, sich in der Gesellschaft wie eine anpassungsfähige Gruppe zu verhalten und die vorgefundenen Verhältnisse kritiklos hinzunehmen, [334] denn die christlichen Glaubenssätze „wollen der Wirklichkeit nicht die Schleppe nachtragen, sondern die Fackel voran“.[69] Die Hoffnung „nimmt sich in Sanftmut der zerstörten Erde und der geschundenen Menschen an“.[70] Der Christ kapituliere nicht vor Gesetzen und Zwangsläufigkeiten, vor „... der Unausweichlichkeit des Todes ...“ und vor „... dem fortzeugend Böses gebärenden Bösen. Die Auferweckung Christi ist ... nicht nur ein Trost in einem angefochtenen und zum Sterben verurteilten Leben, sondern auch der Widerspruch Gottes gegen das Leiden und Sterben, gegen die Erniedrigung und Beleidigung, gegen die Bosheit des Bösen. Christus ist der Hoffnung nicht nur Trost *im* Leiden, sondern auch der Protest der Verheißung Gottes *gegen* das Leiden. ... Hätten wir nur das vor Augen, was wir sehen, so würden wir uns heiter oder verdrossen mit den Dingen abfinden, wie sie eben sind. Daß wir uns aber nicht abfinden, daß es zwischen uns und der Wirklichkeit zu keiner freundlichen Harmonie kommt, das macht die unauslöschliche Hoffnung.“[71] Die Welt ist noch nicht fertig, aber die Welt des Möglichen, in der man der schon jetzt verheißenen zukünftigen Wahrheit, Gerechtigkeit und dem Frieden dienen kann. Es ist die Zeit der Saat auf Hoffnung, der Hingabe und des Opfers. Als Ursünde des Menschen gelten hier Hoffnungslosigkeit, Resignation, Trägheit, Traurigkeit und Frustration, „die alles Lebendige mit den Keimen einer süßen Verwesung erfüllen. ... Die Versuchung besteht dann nicht so sehr darin, titanenhaft wie Gott sein zu wollen, sondern in der Schwäche, im Kleinmut, in der Ermüdung, das nicht sein zu wollen, was Gott einem zumutet.“[72] So ist auch der positivistische Realismus zutiefst unbefriedigend, weil die Welt kein Fixum von Tatsachen, sondern ein Weggeflecht von Prozessen ist. Gottes Reich vollends hat es nicht nur mit Personen zu tun, sondern meint auch die Verhältnisse als Humanisierung des Menschen, Sozialisierung der Menschheit, Frieden der ganzen Schöpfung.

[67] Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung. München 1964.
[68] Ebenda, S. 29.
[69] Ebenda, S. 14.
[70] Ebenda, S. 16.
[71] Ebenda, S. 17.
[72] Ebenda, S. 18.

In seinem Buch „Der gekreuzigte Gott“ reflektierte Moltmann[73] nach Beginn des Abflauens der Protest- und Reformwelle in der BRD viel stärker die Situation der noch ausstehenden Erfüllung und argumentierte jetzt zentral von Christi Kreuz her, ohne daß seine Gesellschaftskritik dadurch schwächer geworden wäre. Die Identität der Kirche liege im Kreuz Christi und damit in Gottes Identifizierung mit der Not der Menschen in allen ihren Gestalten. Eine auf Christi Kreuz ausgerichtete Theologie gerate unweigerlich in Widerspruch zu Idolen und Tabus, Feindbildern und Fetischen der etablierten Gesellschaft und zur „synkreti-[335]stischen Welt des bürgerlichen Christentums heute“.[74] Es sei eine sozialkritische Kreuzestheologie zu entwickeln, die die gnadenvolle Präsenz des Reiches Gottes für Arme und Ausgestoßene aufzeige. „Der ‚Gott‘ der Armen, der Bauern und der Sklaven ist stets der leidende, arme, schutzlose Christus gewesen.“[75] Gegen die tausendjährige Tradition eines allgemeinen Theismus, wie er dem biblischen Gottesverständnis vor allem aus der antiken Metaphysik übergestülpt wurde, betont Moltmann, daß Gott nicht zuschaue, sondern selbst in Christus leide und sterbe. „Es gibt bei Gott kein ‚Draußen vor der Tür‘ (W. Borchert), wenn Gott doch selbst der ist, der draußen vor dem Tor auf Golgatha für diejenigen starb, die draußen sind.“[76]

Die ekklesiologische Folgerung daraus zieht Moltmann in seinem Buch „Kirche in der Kraft des Geistes“[77]. Auch die Kirche dürfe sich nicht aus sich selbst verstehen. Sie lebe vom Überschuß der Verheißung über ihre Realisierung hinaus. Sei Christus das Subjekt seiner Kirche, so sei ihr Leben nach ihm auszurichten und Ekklesiologie könne nur als Konsequenz der Christologie entwickelt werden. „Als Gemeinde Christi versteht sich die Kirche als Kirche aus dem Kreuz, als Kirche unter dem Kreuz und als Kirche in Solidarität mit denen, die im Schatten des Kreuzes leben. ... Ihre successio apostolica ist die successio passionis Christi.“ Sie könne nur offene Kirche sein, offen für Gott, den Menschen sowie beider Zukunft. Wer dies begriffen habe, der lasse sich auf das Abenteuer des Geistes ein als Mitarbeit am kommenden Reich. Heute aber leiden viele Kirchen und Gemeinden noch unter der Dämpfung des Geistes.

Vom Willen zur Veränderung waren viele Christen in der BRD in der Zeit der Studentenrevolte und gesellschaftlichen Krise seit 1968 erfüllt.[78] Damals waren über Jahre auch die offiziösen Monatszeitschriften des westdeutschen Protestantismus voll von gesellschafts- und kirchenkritischen Artikeln. Freilich nahm dieser Protest teilweise – etwa in einigen Studentengemeinden – linksradikal-anarchistische Züge an, die zur Negierung des Glaubens führten, was in der evangelischen Linken in der DDR niemals der Fall war, und blieben auf dem anderen Flügel in einem schnell erlahmenden Reformismus stecken.[79] Viele Christen in [336] der BRD erhielten auch in den beiden folgenden Jahrzehnten starke Impulse aus der Ökumene: vom Antirassismusprogramm des ÖRK[80] über die lateinamerikanische Befreiungstheologie[81], die Parteilichkeit für den Frieden, Gerechtigkeit und Überlebensfähigkeit der Menschen sowie der ganzen Schöpfung.

Die evangelische Linke in der DDR

Schon das letzte Kapitel zeigt, daß die Frage nach der gesellschaftlichen Alternative nicht illegitim war. Es war das Naziregime mit all seinen Verbrechen und seinem schmählichen Untergang und das Ausmaß der Zerstörung im Gefolge des wahnwitzig entfesselten 2. Weltkrieges, die nach einem radikalen Neuanfang fragen ließen. Manche Christen suchten als Amtsträger wie als Laienchristen

[73] Jürgen Moltmann: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1972.
[74] Ebenda, S. 39.
[75] Ebenda, S. 48.
[76] Ebenda, S. 236.
[77] Jürgen Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. München 1975.
[78] Theologiestudenten 1969. Dokumente einer revolutionären Generation. Stuttgart 1969; Gerd Schmidt: Schwarzbuch Kirche. Bd. 1. Die Personalpolitik der kirchlichen Hierarchie oder: Inquisition im Wandel. Trittau (Holst.) 1971.
[79] Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Kirchenreform für die Synode der EKD vom 18. bis 21. Februar 1971. In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. H. 4/1971, S. 178–189.
[80] Beiträge in: Lutherische Monatshefte. H. 12/1970.
[81] Hans-Jürgen Prien (Hrsg.): Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie. Bd. 2. Göttingen 1981; Antonio Reiser, Paul Gerhard Schoenborn: Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika. Wuppertal 1981.

gleich nach Ende des Krieges auch nach Organisationsformen, in die sie sich einbringen konnten. Erstaunlich viele Pfarrer wirkten z. B. im Kulturbund und anfangs sogar in der FDJ mit. In der mecklenburgischen Landeskirche z. B. bejahten viele Amtsträger, obwohl sie mit den angewandten Methoden mit Recht nicht immer übereinstimmten, die Bodenreform. Nicht zufällig sprach der Greifswalder Neutestamentler Werner Schmauch in der Tradition der Bekennenden Kirche öfters von der Notwendigkeit, Neuland zu pflügen.[82] Viele Pfarrer sammelte auch in den fünfziger Jahren der Christliche Arbeitskreis im Friedensrat der DDR[83] und in der Folgezeit besonders die Arbeitsgruppen Christliche Kreise beim Nationalrat sowie bei den Bezirks- und Kreisausschüssen der Nationalen Front, wie etwa Karl Hennig in der „Neuen Zeit“ vom 18.1.1986 zeigte.

Beträchtliche Impulse politischer Neubesinnung kamen aus der Tradition Religiöser Sozialisten der Weimarer Republik, die schon damals den Kapitalismus kritisch hinterfragten und z. T. für eine antifaschistische Einheitsfront unter Einschluß der Kommunisten gewirkt hatten.[84] Diese Erkenntnisse erreichten im Al-[337]terswerk von Emil Fuchs ihren Gipfelpunkt.[85] Hier wurde die Rezeption der marxistischen Gesellschaftsanalyse mit dem vollen Ernstnehmen des Rufes Jesu im Sinne des Ergriffenseins von Jesu Botschaft vom Reich Gottes fruchtbar verbunden. Fuchs bewies, daß die bisherigen Gesellschaftsordnungen nicht in der Lage waren, der überwiegenden Mehrheit der Menschen zu einem menschenwürdigen Leben zu verhelfen.

Schon das Gesagte weist auf die Vielgestaltigkeit der linken evangelischen Minderheit in der DDR hin, die mit einem interessanten Meinungsstreit über viele theologische und politische Fragen verbunden war, an dem man im westdeutschen Protestantismus bezeichnenderweise vollständig interesselos vorbeiging. Den Versuch einer ersten Aufarbeitung unternahm ich in meinem „Kompendium für Neuere und Neueste Kirchengeschichte. 1958–1969“[86], so daß ich mich hier auf summarische Bemerkungen beschränke.

In den sechziger Jahren wirkten diese Impulse am stärksten, zumal sie z. T. eigene Organisationsstrukturen wie den Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR und eigene Zeitschriften wie „Glaube und Gewissen“, das Evangelische Pfarrerblatt[87] und später den „Standpunkt“ schufen. Auch wurden von der Linken eine Reihe Evangelischer Pfarrertage veranstaltet. Auch der DDR-Regionalausschuß der CFK und die Goßner-Mission im Bereich der DDR spielten eine wichtige Rolle. Erkenntnisse und Erfahrungen tschechischer, slowakischer und ungarischer Theologen und Pfarrer, allen voran Josef Hromádka[88], wirkten ein und ermunterten. Der Thüringer Landesbischof Moritz Mitzenheim tat viel, um das Verhältnis Staat – Kirche zu normalisieren.[89] Er ließ sich dabei vom lutherischen Wissen leiten, daß Rathaus und Kanzel unterschiedliche Funktionen haben, und dieses Wissen hatte bei ihm eine antiklerikale Spitze. In der CDU der DDR hatten viele bewußte Christen die Möglichkeit politischer Mitarbeit und durch sie als Mandatsträger auch in den parlamentarischen Gremien aller Ebenen, in der

[82] Werner Schmauch: Koexistenz? Proexistenz! In: Evangelische Zeitstimmen 20. Hamburg-Bergstedt 1964.
[83] Walter Bredendiek: Emil Fuchs und die Anfänge des Christlichen Arbeitskreises im Friedensrat der DDR. Heft aus Burgscheidungen 112.
[84] Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.): Ärgernis und Zeichen. Erwin Eckert – Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben. Bonn 1993; Ders., Gert Wendelborn: Wir sind keine stummen Hunde (Jesaja 56, 10). Heinz Kappes (1893–1988). Christ und Sozialist in der Weimarer Republik. Bonn 1994; Emil Fuchs: Mein Leben. 2 Bände. Leipzig 1957 und 1959.
[85] Emil Fuchs: Christliche und marxistische Ethik. 2 Bände. Leipzig 1958 und 1959; Ders.: Marxismus und Christentum. Leipzig 1952; Ders.: Evangelischer Glaube. 2 Bände. Halle 1958 und 1960; Ders.: Die Christenheit am Scheideweg. Leipzig 1963; Ders.: Von Schleiermacher zu Marx. Berlin 1969; Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag. Leipzig 1964.
[86] Gert Wendelborn: Kompendium für Neuere ... A. a. O. 1988.
[87] Caroline Bockmeyer: Das evangelische Pfarrerblatt. Eine Zeitschrift im Dienste einer Neuorientierung. Dissertation A, Rostock 1988.
[88] Josef L. Hromádka: Das Evangelium auf dem Wege zum Menschen. Berlin 1961; Ders.: Das Evangelium bricht sich Bahn. Predigten, Betrachtungen, Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1948–1961. Berlin 1968; Ders.: Sprung über die Mauer. Berlin 1961; Susanne Höser: Theologisches Nachdenken und politisches Handeln Josef Hromádkas (1947–1969). Dissertation A. Rostock 1989.
[89] Moritz Mitzenheim: Politische Diakonie. Reden – Erklärungen – Aufsätze 1946 bis 1966. Berlin 1962, 2., erweiterte Aufl. 1967; Ders.: Aus christlicher Verantwortung. Berlin 1971; Gerhard Lotz: Moritz Mitzenheim. Christ in der Welt. H. 10. Berlin 1966.

[338] Nationalen Front und im Friedensrat. Progressive Pfarrer, die Mitglied der CDU v. a. seit der Berufung Otto Nuschkes zum Parteivorsitzenden wurden, ließen sich dabei vom Bild einer Gesellschaft leiten, wo der Mensch nicht mehr des Menschen Feind und Wolf, sondern des andern Freund und Bruder ist, weil das leitende Prinzip nicht das der Ausschaltung des Schwächeren auf dem Wege der Konkurrenz, sondern das des Mit- und Füreinander ist. Sie lernten von der marxistischen Gesellschaftsanalyse, ohne ihren Glauben in Frage stellen zu lassen. Die beiden CDU-Verlage bewiesen vielleicht am besten das geistige Profil dieser Partei. Besondere Verdienste erwarben sie sich, indem sie das progressive Erbe der Kirchengeschichte aufarbeiteten und dabei zu sehr differenzierten Ergebnissen gelangten. Im Union-Verlag erschienen z. B. meine Gesamtbiographie Martin Luthers zum Jubiläum 1983, im Verlag Koehler & Amelang meine Monographien über Franziskus von Assisi (1977, 2. Aufl. 1982) und den Geschichtstheologen Joachim von Fiore unter dem Titel „Gott und Geschichte“ (1974) als sehr unterschiedliche Vertreter einer kirchlichen Alternative im Mittelalter.

An den Sektionen Theologie der Universitäten der DDR konnten Linke anders als heute mitwirken, ohne daß sie je einen Monopolanspruch erhoben hätten. Damals mußte sich kein Theologieprofessor vor einer Ehren- oder ähnlichen Kommission für seine Überzeugung verantworten und wurde schon gar nicht „abgewickelt“ und damit geächtet.

Am eindrucksvollsten legten die 7 Sätze[90] des Weißenseer Arbeitskreises (WAK), der Kirchlichen Bruderschaft in Berlin-Brandenburg, von 1963, an denen z. B. Albrecht Schönherr, Heinrich Fink und Hanfried Müller mitarbeiteten, als Gegenentwurf zu den problematischen und unausgeglichenen Zehn Artikeln[91], den Zusammenhang geistlicher und politischer Neuerkenntnis offen. Sie sind wohl die bedeutendste Verlautbarung, die evangelische Christen in der DDR verabschiedeten, und dürften durch ihre theologische Fundierung nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben. Hier werden nicht wie in den Zehn Artikeln Freiheit und Dienst zusammenhanglos nebeneinander gestellt, sondern christliche Freiheit wird allein als Freiheit zum Dienen verstanden. Unbesorgt um sich selbst könne die Kirche nach neuen Wegen suchen. Ihre Glieder tragen konkrete gesellschaftliche Verantwortung, die sie im Denken, Arbeiten und politischen Handeln wahrzunehmen haben. Sie stehen „vor der Aufgabe, für menschliches Le-[339]ben, Recht und Frieden Partei zu ergreifen, ohne eine christliche Front aufzurichten.“ Sie begegnen „der nichtchristlichen Gesellschaft nicht ängstlich oder gehässig, sondern hilfsbereit und besonnen und können so auch in der sozialistischen Gesellschaftsordnung verantwortlich mitleben.“ Sie lassen sich „von dem weltanschaulich-philosophischen Gegenüber von Theismus und Atheismus“ nicht fixieren, sondern leben „täglich aus Gottes Gnade in sorgloser Gelassenheit.“[92] Wie Gott sich in Jesus Christus selbst verleugnet und die Welt geliebt hat, so ist die Kirche durch ihre Selbstverleugnung in der Nachfolge Jesu von der Welt unterschieden und in der Liebe zugleich mit ihr verbunden, und das unabhängig von der jeweiligen Gesellschaftsordnung. Nicht Distanz, sondern Nähe, das Interesse an Verbundenheit und Solidarität bestimmt hier das Verhältnis zu Welt und Gesellschaft. Deshalb verwehren die 7 Sätze es der Gemeinde auch, „die Welt als Reich des Gesetzes unter den Anspruch und sich selbst als Reich der Gnade unter den Zuspruch des Wortes Gottes zu stellen, weil Gott alle Menschen nur im Zuspruch seiner Gnade beansprucht“[93]. Während in den achtziger Jahren die Bedeutung der CDU für die Neubesinnung abnahm, weil mit den wachsenden Krisensymptomen in der DDR in ihr ein schleichender rechts- bzw. klerikalopportunistischer Trend einsetzte, profilierte sich der freilich kleine WAK mit den seit 1982 erscheinenden Weißenseer Blättern, die anders als die CDU der DDR auch die Wende überstanden und heute ein besonders wichtiges Diskussionsorgan der Linken und ein ständiger Mahner zu kirchlich-reformatorischer Neubesinnung in scharfem Widerspruch zu den herrschenden Bewertungsmaßstäben sind. Auch das heutige Wirken von Heinrich Fink versteht sich gewiß nach wie vor in der Traditionslinie der 7 Sätze des WAK.

---

[90] Von der Freiheit der Kirche zum Dienen. Theologische Sätze des Weißenseer Arbeitskreises. In: Kirchliches Jahrbuch 1963, S. 194 ff, Hanfried Müller: Evangelische Dogmatik im Überblick. Berlin 1978, S. 304 ff, Weißenseer Blätter. H. 2/1983, S. 54 ff, vgl. Christian Stappenbeck: Die Anfänge des Weißenseer Arbeitskreises vor 25 Jahren. Ein Kapitel Geschichte der Kirchlichen Bruderschaften. In: Weißenseer Blätter. H. 1/1983, S. 36 ff.

[91] Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche vom 8. März 1963. In: Kirchliches Jahrbuch 1963, S. 181 ff.

[92] Kirchliches Jahrbuch 1963, S. 196; Hanfried Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O., S. 306.

[93] Kirchliches Jahrbuch 1963, S. 195; Hanfried Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O., S. 304.

Viele Christen arbeiteten also in der DDR mit Marxisten zusammen, wenn sie auch immer eine Minderheit bildeten, sofern sie es programmatisch und in parteilicher Entschiedenheit taten. Wer heute bei einem andersgearteten Grundverständnis von Gesellschaftsgestaltung zu völlig anderen Konsequenzen gelangt, der sollte doch die Ernsthaftigkeit der Motive dieser Christen, die stets argumentierten und danach zu handeln versuchten, nicht vorschnell in Frage stellen. Es könnte sonst geschehen, daß er mit seinen eigenen Prinzipien – Freiheit, Demokratie, Pluralität und Toleranz – in Widerstreit gerät und sich in seinen eigenen Denk- und Verhaltensmustern als totalitär erweist, was er stets der Gegenseite vorgeworfen hatte. Die progressiven Christen wollten mit ihrer Bereitschaft zur Kooperation auch ein Vertrauensverhältnis zu den Marxisten aufbauen bzw. ausgestalten, wohl wissend, daß daran auf beiden Seiten gearbeitet werden mußte und daß die Marxisten in der Vergangenheit manchen Grund zum Mißtrauen [340] hatten. Die mögliche Gemeinsamkeiten betonenden neuen Akzente in der staatlichen Kirchenpolitik seit etwa 1960 ermutigten sie dabei, wie etwa die jährliche Feier des Jahrestages des 9. Februar 1961 in den sechziger Jahren bewies.

Sie wollten damit freilich auch sozialistische Demokratie auf eine breitere Grundlage stellen, den Sozialismus also einerseits schützen und aus Überzeugung die führende Rolle der marxistischen Partei bei der gesellschaftlichen Entwicklung anerkennen, weil es zu ihr keine Alternative gab. Zugleich wollten sie aber den Sozialismus mittelfristig zu einer neuen Qualität führen, wußten sie doch zu allen Zeiten um Desiderate und Defizite innerhalb der bestehenden Gesellschaft. Sie wußten auch, daß ihre Mitarbeit objektive Grenzen hatte. Sie lernten gern von den Marxisten auf politischem Gebiet, weil der Christ dafür offen sein muß, vorurteilsfrei auf sämtlichen Lebensgebieten von ausgewiesenen Fachleuten zu lernen, hätten es aber gern gesehen, wenn diese stärker auch auf ihre Ratschläge, Erkenntnisse und Erfahrungen gehört hätten, obwohl es sehr wohl besonders bei den politisch oder wissenschaftlich mit Kirchenfragen beschäftigten Marxisten weithin eine wachsende Offenheit für aus dem Glauben erwachsende Gesichtspunkte gab. Die progressiven Christen übten zugleich so etwas wie revolutionäre Disziplin, denn sie wollten zwar die Reifung und Weiterentwicklung, aber nicht den Untergang des Sozialismus. Sie erkannten im real existierenden Sozialismus ungeachtet seiner Mängel und Fehler die einzige weltanschauliche praktisch-politische Alternative zum Kapitalismus. Sie beurteilten also anders, als dies heute üblich und gefordert ist, die DDR wie die BRD von ihrer ökonomischen Basis her. Sie waren zu keiner Zeit bereit, das Verhältnis beider deutscher Staaten als das eines Unrechts- und eines Rechtssystems oder als das einer Diktatur und einer Demokratie zu betrachten, hatten vielmehr gelernt, daß man Demokratie wie Recht gesellschaftsspezifisch verstehen muß. Im Zusammenhang mit dem Erosionsprozeß in der DDR in den achtziger Jahren verlor indes die evangelische Linke in Teilen immer mehr an Profil und vollzog in diesem Teil einen schleichenden und zunächst nur schwer erkennbaren Übergang zu Mittel- oder gar Rechtspositionen.

Die Fundamentalopposition

Ganz anders verhielten sich die Basisgruppen, die vor allem in den achtziger Jahren entstanden und das schützende Dach der Kirche suchten, obgleich ihre Mitglieder in vielen Fällen dezidierte Atheisten waren. Das Abschlußpapier der Eppelmann-Kommission beurteilt die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz am 18. August 1976 in Zeitz als auslösendes Moment für die Formierung dieser Opposition. Nicht eigentlich freilich diese extreme und äußerst problematische Tat eines einzelnen mit ihren auch persönlichen Hintergründen, wohl aber die weitgehende Solidarisierung von Vertretern aller Landeskirchen an seinem Grab [341] deutete tatsächlich auf ein Wiedererstarken der DDR-kritischen wie -feindlichen Kräfte in den evangelischen Kirchen hin. Aus dieser Selbstverbrennung ließ sich von ihnen wie in der BRD leicht propagandistischer Nutzen ziehen, und das nutzte man weidlich. Als kurze Zeit später sich ein Pfarrer im Vogtland mitten im Gottesdienst selbst verbrannte, um so gegen die ihn quälende Selbstgerechtigkeit seiner Gemeinde zu protestieren, wurde dies von allen Seiten nicht näher beleuchtet, denn die Kirche hatte keinen Grund, diesen Skandal öffentlich zu behandeln, die Medien der DDR waren zu fair, um im Sinne des westlichen Boulevardjournalismus tätig zu werden, und in der BRD sah man hier keinen Ansatzpunkt zur Polemik gegen die staatliche Ordnung in der DDR.

Ich bestreite nicht, daß es in den Aussagen dieser Gruppen und der mit ihnen befreundeten Kirchenmänner legitime Anliegen gab. Sie müssen ja auch im Zusammenhang mit den Aussagen der

Bundessynoden zur Friedensproblematik in den achtziger Jahren gesehen werden, denn das Gemeinsame überwog beträchtlich gegenüber dem Unterscheidenden, wenn man auch kirchenoffiziell naturgemäß diplomatischer redete und agierte, während sich in den im übrigen diffusen und ihre Gestalt schnell verändernden Basisgruppen auch viel jugendlicher Trotz zu Wort meldete. Natürlich war es ein großer Erkenntnisgewinn, daß die Kirchen in einem längeren Lernprozeß die zentrale Bedeutung des Friedens als des wichtigsten Menschenrechts erkannt hatten und daß sie den Krieg angesichts der Massenvernichtungsmittel und des Wettrüstens der beiden Weltsysteme völlig neu bewerteten. Selbstverständlich war es völlig sachgemäß, daß sie sich nicht mehr auf den Frieden Gottes mit dem einzelnen beschränkten und die Welt sich selbst überließen, sondern sich in dieser Frage unaufhörlich einmischten. Daß sie besonders das landläufige Sicherheitsverständnis, durch immer neue Waffen und die Bereitschaft zum Krieg Sicherheit gegen den anderen aufzubauen, radikal in Frage stellten, war wohl begründet. Ihr Programm gemeinsamer Sicherheit aller, weil es in einem atomaren Krieg keine Gewinner, sondern ausschließlich Verlierer geben kann, war sachlich voll gedeckt. Ich verstehe auch, daß sie, da sie den Sachzwängen mancher Politiker nicht ausgesetzt waren, kühner und zukunftsweisender reden wollten. Vor allem aber wollten sie das Weltgewissen wachrufen. Im Dokumentenband „Gemeinsam unterwegs“[94] trägt das lange Kapitel zu diesem Themenbereich die Überschrift „Für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“. Hier wird zugleich deutlich, daß die im Kirchenbund vereinten Kirchen Frieden, soziale Gerechtigkeit und die mit Recht als immer dringender empfundene Lösung der ökologischen Probleme, der Sicht des ORK und seiner Vollversammlung in Vancouver folgend, als Zusammenhang begriffen. Auch dies verdient ungeachtet möglicher partieller Differenzen volle Zustimmung.

[342] Wenn ich trotzdem die kirchliche Haltung dieser Zeit im allgemeinen und die der meisten Basisgruppen im besonderen kritisch sehe, so ist das darin begründet, daß man hier primär in politischer Hinsicht nicht das Verbindende betonte und Kompromisse suchte, sondern (fast) ausschließlich das nach ihrer Meinung Trennende betonte. Ich bin nach wie vor davon überzeugt, daß die Friedenspolitik der sozialistischen Staaten als Zentrum ihrer Außenpolitik zu ihrem Besten und Stärksten gehörte, obwohl auch für sie ein langjähriger Erkenntnisgewinn erforderlich war, um die Weltsituation mit ihren Erfordernissen voll zu begreifen. Das „neue Denken“ legte sich auch ihnen nicht gleichsam in den Schoß, obwohl sie stets ehrlich für die friedliche Koexistenz der unterschiedlichen Gesellschaftssysteme eingetreten waren. Aber ihre Friedenspolitik hatte sich stets qualitativ von der Außenpolitik der kapitalistischen Staaten unterschieden. Man muß heute sogar fragen, ob Michail Gorbatschow nicht in den umgekehrten Fehler verfiel, sein an sich so richtiges neues Denken dem Westen gegenüber kapitulantenhaft zu vertreten. Jedenfalls gab es zwar zu allen Zeiten redliche und verantwortungsbewußte Politiker in den kapitalistischen Staaten, aber diese erkannten doch zu keiner Zeit das Prinzip der friedlichen Koexistenz an, weil ihre primäre Zielstellung zu allen Zeiten die Beseitigung des Sozialismus und die Rückgewinnung der Weltherrschaft war. Deshalb waren und sind sie bis heute nicht einmal dazu bereit, auf den atomaren Ersteinsatz zu verzichten, und sie denken auch nach dem Ende des Sozialismus in Europa und großen Teilen Asiens nicht daran, ihre Militärdoktrin im Sinne des neuen Denkens umzugestalten, sich also z. B. auf Defensivwaffen zu beschränken, obwohl es einen realen Gegner überhaupt nicht mehr gibt. Vielmehr beanspruchen sie jetzt sogar das Recht, in beliebigen Teilen der Erde auch militärisch einzugreifen, wenn das in ihrem Interesse zu liegen scheint.[95] Das ist das Gegenteil neuen Denkens; das ist ein sehr gefährlicher Militarismus, wie schon der Golfkrieg der USA 1991 zeigte. Die Kirchen aber, die einst gegen die Friedenspolitik der DDR so vollmundig und polemisch auftraten und etwa die DDR aufgrund des tatsächlich problematischen Wehrkundeunterrichts des Militarismus bezichtigten, hüllen sich heute in Schweigen oder äußern gar ihre Zustimmung zum Einsatz deutscher Truppen in verschiedensten Weltregionen. Der sich meldende Widerspruch ist nur gering und steht in keinem Verhältnis zur einstigen Emphase.[96]

[94] Gemeinsam unterwegs. Berlin 1989, S. 217–286.
[95] Pax-Report. H. 5/6/1994, S. 1 f, ebenda. H. 7/1994, S. 11.
[96] Bericht der Mecklenburgischen Kirchenzeitung (MKZ) vom 11.12.1994 über die 3. Versammlung zur Weiterführung des konziliaren Prozesses in Dresden am 26. u. 27.11.1994.

Da forderte man etwa das Recht auf individuelle Wehrdienstverweigerung. Ich bin gewiß nicht dagegen, auch nicht dagegen, auf diese Weise Zeichen zu setzen. Aber es war ein Irrglaube, daß man durch die Summe individueller Wehrdienstverweigerungen zu einer befriedeten Welt gelangen könne. Da kämpfte [343] man verbissen gegen Feindbilder und betonte deren Gefährlichkeit. In der Tat ist ein Schwarz-Weiß-Denken und sind Klischees des Kalten Krieges niemals gut, und es gibt tatsächlich eine feindselige Rhetorik, die nicht dem Frieden dient. Man meinte aber damit immer nur das antiimperialistische Feindbild. Ihr eigenes scharfes und gelegentlich sogar pathologisches antikommunistisches Feindbild aber hinterfragten diese Christen nie und verstießen so fundamental gegen Jesu Mahnung in der Bergpredigt, über dem Splitter im Auge anderer den Balken im eigenen Auge nicht zu übersehen.[97] Hätten sie hiergegen nicht verstoßen, so hätten sie nicht in der Wendezeit mit Folgerungen z. T. bis heute so selbstgerecht und selbstsicher, überheblich und verständnislos über die zuvor Regierenden zu Gericht gesessen. Im übrigen vereinfachte ihre Warnung den komplizierten Tatbestand ungebührlich, denn z. B. das Feindbild, das Antifaschisten vom Faschismus in allen seinen Spielarten hatten und haben, ist goldrichtig. Sie forderten Vertrauen ohne Einschränkung gegenüber den Ansichten der Gegenseite und taten so, als sei das zentrale Problem nicht die reale Feindschaft, sondern nur Mißverständnisse voneinander. Eine Christin argumentierte mir gegenüber in einer solchen Diskussion einmal mit dem Paulus-Wort aus dem Hohelied der Liebe, die Liebe glaube alles.[98] Ich antwortete ihr, im Neuen Testament werde uns aber auch geboten, alles zu prüfen und das Gute zu behalten.[99] Ich sei nicht davon überzeugt, daß man das Wort aus dem Hohelied der Liebe uneingeschränkt auf den politischen Bereich anwenden kann. Ich wüßte nicht einmal, ob sie gut daran täte, ihren Kindern blind zu vertrauen. Wenn sie das Bibelwort aber unbedingt auf den politischen Bereich übertragen wolle, dann solle sie doch lieber damit beginnen, marxistischen Politikern zu vertrauen, denn die hätten es verdient. Aber da schaute sie mich nur haßerfüllt an. Im Grunde forderten jene, die die Preisgabe jedes Mißtrauens gegenüber der imperialistischen Militärpolitik verlangten, eine auch ideologische Abrüstung, die die sozialistische Gesellschaft gleichsam sturmreif machte.

Oder da stieß man immer wieder auf die verbissene Polemik gegen militärisches Spielzeug. Ich habe meinen Kindern auch kein solches Spielzeug gekauft. Aber mein Vater hat als Kind Räuber und Gendarm gespielt und ist danach weder Räuber noch Gendarm geworden. Indes, wer sich derart um die Seelen der Kinder sorgt, sollte der nicht heute erst recht gegen die unaufhörlichen Scheußlichkeiten der Gewaltverherrlichung im bürgerlichen Fernsehen zu Felde ziehen? Von ihnen geht wirklich eine schwere Gefahr für junge Menschen aus. Aber die meisten Christen bleiben merkwürdig gelassen, während sie in der DDR über alles und jedes „betroffen“ waren.

[344] Bei ihrer in Einzelpunkten durchaus berechtigten Sachkritik übersahen diese Christen weithin in jeder Gesellschaft bestehende Sachzwänge und entwarfen ein einlinig düsteres Bild des in der DDR erreichten Entwicklungsstandes. Der gesellschaftliche Erosionsprozeß in der DDR und anderen sozialistischen Staaten in den achtziger Jahren gab ihnen für ihre zur Fundamentalopposition sich ausweitende Polemik die objektiven Möglichkeiten. In der DDR hatten sie objektiv den Hauptanteil an der Zerstörung des Sozialismus, auch wenn sie subjektiv z. T. zunächst anderes beabsichtigten. Darin besteht ihre Schuld, für die irgendwann ein Schuldbekenntnis abgelegt werden muß. Ihre Unzufriedenheit und Ungeduld waren in gewissem Maße verständlich. Auch hatten sie wohl richtig erkannt, daß die Mängel und Fehler des frühsozialistischen Gesellschaftssystems nicht nur marginale Fragen betrafen. Geschichtlich sachgemäß wäre aber nur ein Vorgehen gewesen, das solidarische Zusammenarbeit zum Schutz und zur Erhaltung des Sozialismus dialektisch mit dem Bemühen um seine Weiterentwicklung verbunden hätte. Dafür verbesserten sich die Möglichkeiten immer mehr. In Wahrheit aber hatten sie den Hauptanteil an der Restauration des Kapitalismus und sind heute darauf sogar stolz, nachdem viele von ihnen zu Berufspolitikern mutiert sind. Natürlich hat die bürgerlich-demokratische Ordnung und hat auch das kapitalistische Wirtschaftssystem seine starken und guten

[97] Matth. 7, 1–5.
[98] 1. Kor. 13, 7.
[99] 1. Thess. 5, 21.

Seiten. Aber die gesellschaftliche Restauration ist allem Gerede von Revolution zum Trotz kein Fortschritt, sondern Rückschritt.

Einige mündliche und schriftliche Äußerungen von christlichen Wendepolitikern in der Gegenwart[100] zeigen freilich, daß sie ihre einstigen Ideale in sozialer Hinsicht nicht völlig vergessen haben. Der neue goldene Käfig der Kirchen, die sich vergeblich bemühen, wieder zu Volkskirchen zu werden, verursacht ohnehin gelegentliche Gewissensbisse, die aber oft noch vom Wüten auf das Alte übertönt werden. Auch geistlich befindet sich die Kirche ungeachtet manch redlichen Mühens heute in einer „Talsohle". Erkenntnisse des Kirchenkampfes der BK als der Reformation des 20. Jh. wurden allen entgegengesetzten Annahmen zum Trotz fast völlig verspielt. Aber gerade der fehlende Zulauf zu den Kirchen und das sukzessive Schwinden ihres Bestandes auch in den westdeutschen Landeskirchen stellt die Institution Kirche zwar vor schwierige Probleme, dürfte aber menschlich gesehen in Wahrheit ein hoffnungserweckendes Zeichen sein. Die spätkapitalistische Gesellschaft verliert immer mehr das Interesse an Kirche und Glauben und braucht diese auch immer weniger als geistigen Kitt. Unter jungen, smarten Unternehmern und Beamten ist es heute schon auch in Westdeutschland chic, Agnostiker zu sein. Das dient nur der Reinigung der Atmosphäre, steht [345] doch das reale Leben des Spätbürgertums ohnehin meist in schreiendem Widerspruch zu christlichem Glauben und Handeln. Gerade die schwindenden Zahlen und der schwindende Einfluß könnten der Kirche helfen, zu ihren Ursprüngen und zu ihrer Mitte zurückzukehren. Im übrigen aber wird das anbrechende nächste Jahrtausend neue Reformationen bringen, und Gott sorgt in seiner Güte ohnehin dafür, daß die wahre Kirche nie ganz zu bestehen aufhört.

[346]

[100] Vgl. z.B. Stellungnahme zum Golfkrieg in der MKZ vom 3.2.1991; Christof Ziemer in: NZ vom 16.11.1990; Christoph Stier: Bericht vor der mecklenburgischen Landessynode. In: MKZ vom 24.03.1991.

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Gert Wendelborn

Abkürzungsverzeichnis

DLZ	– Deutsche Literaturzeitung	StP	– Standpunkt
EPB	– Evangelisches Pfarrerblatt	ThLZ	– Theologische Literaturzeitung
GuG	– Glaube und Gewissen	UPD	– Union Pressedienst
NZ	– Neue Zeit	WBl	– Weißenseer Blätter

1. Dissertation und Habilitation (maschinenschriftlich):

Das Verhältnis von Schrift und Vernunft im Werk John Wiclifs. Diss. Rostock 1963. 689 S.

Geschichtstheologie und Hermeneutik im Werk des Joachim von Fiore. Habil.schr. Jena 1968. V, 308, 413 und 11 S.

II. Monographien:

Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit. Leipzig und Wien/Graz/Köln 1974. 300 S.

Versöhnung und Parteilichkeit. Alternative oder Einheit? Berlin 1974. 107 S.

Christen in der politisch-moralischen Einheit unseres Volkes. = Heft aus Burgscheidungen 206. Berlin 1977. 39 S.

Franziskus von Assisi. Eine historische Darstellung. Leipzig und Wien/Graz/Köln 1977. 2. Aufl. 1982. 364 S. 16 Tafeln.

Charta der Neuorientierung. Die Rezeption des „Darmstädter Wortes“ heute. Berlin 1977. 143 S.

Gottes Wort und die Gesellschaft. Zum Verhältnis von Frömmigkeit und sozialer Verantwortung bei den Evangelikalen. Berlin 1979. 116 S.

Martin Luther. Leben und reformatorisches Werk. Berlin und Wien/Graz/Köln 1983. 500 S.

Kompendium für Neuere und Neueste Kirchengeschichte. 1958–1969. Rostock/Berlin 1988. 167 S. (mit einem Anhang über die deutsche evangelische Theologiegeschichte 1945–1969).

Mitherausgeber von: Geschichte und Gestalt. Von der Kaiserkirche bis zu den Ablaßthesen. Berlin 1987. 2. Aufl. 1989. 308 S. zahlreiche Bilder.

Bernhard von Clairvaux. Ein großer Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Frankfurt am Main/Berlin/Bern! New York/Paris/Wien 1993. 238 S.

Mitautor von: Friedrich-Martin Balzer: „Wir sind keine stummen Hunde“ – Heinz Kappes (1893–1988), Christ und Sozialist in der Weimarer Republik. Bonn 1994. 254 S.

III. Beiträge in Büchern und Broschüren:

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Hilfe auf dem Weg zur Menschlichkeit. In: Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag. Leipzig 1964. S. 326–335. Wiederabdruck in: Demokrat, Union, Neuer Weg, Thüringer Tageblatt 6.12.1968, S. 5.

Beitrag in: Erika Runge: Reise nach Rostock, DDR. Frankfurt am Main 1971. S. 188–193.

[347] Der Kampf gegen den politischen Klerikalismus – eine Voraussetzung für die Überwindung spätbürgerlicher Einflüsse in Kirche und Theologie. In: Tradition und Verpflichtung. Zum Profil des sozialistischen Staatsbürgers christlichen Glaubens, Berlin 1973. S. 46–52. Z. T. abgedruckt in: Neue Zeit 3.3.1973, S. 5. Demokrat 23.4.1973, S. 5.

Thomas Müntzer – Reformatorischer Prediger, Führer der revolutionären Bauernbewegung gegen feudale Ausbeutung und Unterdrückung. In: Prophet einer neuen Welt. Thomas Müntzer in seiner Zeit, Berlin 1975. S. 19–52.

Werdegang. In: Standortbestimmung. Selbstzeugnisse und Denkanstöße von Theologen (Hrsg. Norbert Müller), Berlin 1975. S. 177–185.

Taufe und Heiliger Geist bei Wiedertäufern und Baptisten. In: Taufe und Heiliger Geist. Vorträge auf der 14. Baltischen Theologenkonferenz in Järvenpää, Finnland, Juni 1975. Helsinki 1979. S. 61–88.

Theologie der Schöpfung in ökumenischer Sicht. In: Beiträge zur Theologie in Geschichte und Gegenwart. Rostock 1976. S. 42–51.

Wie hat die marxistische Geschichtsschreibung Theologen geholfen, Erkenntnisse der Kirchengeschichte zu vertiefen? In: Tradition und Verpflichtung. Erfahrungen aus gemeinsamer Arbeit – Christliche Demokraten an der Seite der Arbeiterklasse und ihrer Partei. Berlin 1976. S. 73–80. Ausstrahlung in die Ökumene. In: Unser Weg – das ist das gemeinsame Handeln aller Bürger für Frieden und Sozialismus. Berlin 1976. S. 24–26.

Eine Welt ohne Krieg ist heute ein realistisches Ziel. In: Mit neuen Initiativen zur umfassenden Mitgestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft bereiten wir den 14. Parteitag vor. Berlin 1976. S. 40 f.

Überwindung spätbürgerlicher Einflüsse in Kirche und Theologie. In: Christliche Existenz im Sozialismus. Aus Reden und Aufsätzen christlicher Persönlichkeiten der DDR. Berlin 1976. S. 42–45. Wir haben die besseren und stärkeren Argumente. In: Berichtsheft XIX. Tagung des Hauptvorstandes der CDU. Berlin 1977. S. 43–45.

Diskussionsbeitrag auf dem 14. Parteitag der CDU in Dresden 1977. In: Bulletin des 2. Beratungstages. Berlin 1977. S. 18–21.

Predigten über Zephanja 3, 6–13, Matthäus 28, 1–10, Johannes 8, 31–36. In: Auch in unseren Tagen. Predigten in der Universitätskirche zu Rostock. Berlin 1978. S. 57–61, 116–121, 127–132. Artikel „Vorreformatorische Bewegungen", „Humanismus", „Luther, Luthertum", „Philipp Melanchthon", „Praktisches Christentum (Life and Work)" in: Theologisches Lexikon. 1. Aufl. Berlin 1978, S. 65 f., 205 f., 283–285, 287 f., 333–335, 2. Aufl. Berlin 1981, S. 83–85, 258 f., 349–351, 353 f., 410–412, Art. „Versöhnung und Parteilichkeit", S. 499.

Gesellschaftliche Aspekte des kirchlichen Lernprozesses seit Bestehen der DDR. In: Berichtsband Tradition und Verpflichtung 1979. Berlin 1979. S. 58–64.

Weltparlament der Völker stärkt Zusammenschluß der Friedenskräfte. In: Berichtsband der IX. Tagung des Hauptvorstandes der CDU. Berlin 1981. S. 31–34.

Kooperation in der Freiheit des Glaubens. In: Berichtsband Tradition und Verpflichtung 1981. Berlin 1981. S. 67–72.

Dem Frieden verpflichtet. In: Christliche Demokraten im Ostseebezirk. Ihr Wirken im Dienst unserer Gesellschaft. Rostock 1981. S. 7–9.

Friedensbewegung gegen Wettrüsten und Sozialabbau. In: Berichtsband der XII. Tagung des Hauptvorstandes der CDU. Berlin 1982. S. 23–25.

Nachwort, in: Josef Smolik: Erbe im Heute. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Praktischen Theologie und Ökumenik. Berlin 1982. S. 239–251.

Luthers Wort und Werk als Hilfe für eine sach- und zeitgemäße christliche Existenz. In: Martin Luther. Beitrag der CDU zum 500. Geburtstag des Reformators. Berlin 1982. S. 86–95.

Das Miteinander von Marxisten und Christen. In: Berichtsband über die Tagung des Bezirksausschusses Rostock der Nationalen Front vom 20.5.1982. Rostock 1982. S. 28–30. Christen in der Friedensbewegung. In: Berichtsband über die Plenartagung des Friedensrates der DDR am 16.7.1982 in Berlin. Berlin 1982. S. 27–29.

[348] Beitrag auf dem 15. Parteitag der CDU in Dresden 1982. In: Berichtsband des 3. Beratungstages. Berlin 1982. S. 58 f.

Christen im Friedenskampf. In: Wissenschaftler und Friedenskampf. Beiträge aus der Veranstaltung der Zentralen Kommission Wissenschaft des Präsidialrates, der Kommission Wissenschaft der Bezirksleitung Berlin des Kulturbundes der DDR und des Zentralvorstandes der Gewerkschaft Wissenschaft am 25.5.1982 in Berlin. Berlin 1982. S. 61–66.

Die Aufgaben der Friedensbewegung in der DDR. In: Peace and the Future. Proceedings of the II International Peace University, Aarhus, October 1985. Aarhus 1986. S. 185–190.

Die Chancen zur geistigen Befreiung wurden genutzt. In: Berichtsband Tradition und Verpflichtung 1985. Berlin 1985. S. 42–45.

Beitrag auf der Begegnung der Arbeitsgruppe Christliche Kreise der Nationalen Front am 27.3.1985 in der Nationalen Mahn- und Gedenkstätte Sachsenhausen. In: Berichtsband. Berlin 1985. S. 33–35.

Ein Wort zum Frieden. In: 40 Jahre Frieden – 40 Jahre Freundschaft. Rostock 1985. S. 57.

Základni úvahy o teologii, pěip. teologiich Lutherových. In: Pouhou virou. Soubor teologikých stati z Německé demokratické republiky. Prag 1986. S. 295–309.

Ökumenische Gremien befürworten Friedenskonzil. In: Tradition und Verpflichtung 1986. Berlin 1986. S. 44–47.

Bericht über die Arbeitsgruppe zum Thema „Das freie Angebot der Gnade Gottes an alle und das Problem einer politischen, sozialen und weltanschaulichen Frontbildung damals und heute" (zu These 4 des Darmstädter Wortes). In: Umkehr zu Gott und Hinkehr zum Nächsten. Bedeutung und Wirkung des Darmstädter Wortes des Bruderrates (1947). Wiss. Beiträge der Friedrich-Schiller-Univ. Jena 1988. S. 56–58.

Luther – Müntzer. In: Thomas Müntzer – Pfarrer und Revolutionär. Berlin 1989. S. 30–32.

Theologische Motive für Müntzers politisches Handeln. In: Prediger für eine gerechte Welt. Beiträge zu Thomas Müntzer. Berlin 1989. S. 29–40. Großer Auszug in: Neue Zeit 22.7.1989, S. 7.

Friede auf Erden. Meditation zur Weihnachtsgeschichte. In: Karl-Heinrich Bieritz (Hrsg.): Schalom.

Gedanken zum Frieden aus biblischer Sicht. Berlin 1989. S. 183–191.

Nächstenliebe und Fremdenhaß in ökumenischer Sicht. In: Nächstenliebe und Fremdenhaß. Rostock 1989. S. 41–51.

Nachwort zu: Friedrich-Martin Balzer: Miszellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus. Gegen den Strom. Marburg 1990. S. 233–235.

Zur theologisch-geistlichen Position Bernhards von Clairvaux. In: Widersprechen und Widerstehen. Theologische Existenz heute. Festschrift für Ernst Rüdiger Kiesow. Rostock 1991. S. 186–204.

Zu Erwin Eckerts Predigten. In: Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.): Erwin Eckert – Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben. Bonn 1993, S. 161–174.

Zur Legitimität des Eintritts Erwin Eckerts in die KPD. In: Ebenda, S. 186–206.

Joachim von Fiore. In: Adolf Holl (Hrsg.): Die Ketzer. Hamburg 1994. S. 37–54.

Petrus Olivi. In: Ebenda, S. 55–60.

IV. Artikel und Aufsätze:

1961

Helles Licht der Weihnacht. In: Demokrat 24.12.1961, S. 1.

1962

Unser Glaube befreit uns zu rechtem Handeln. Über christliche Existenzbewältigung im Sozialismus. In: Neue Zeit (NZ) 14.4.1962, S. 4 – Jesus Christus – der verborgene Herr (zum rechten Verständnis der Himmelfahrt). In: Demokrat 19.5.1962, S. 3 – In der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft. Gedanken zu Luthers frühem Traktat über Abendmahl und christliche Bruderschaft. In: NZ 31.10.1962, S. 3. [349]

1963

Luthers Leben. In: Evangelisches Pfarrerblatt (EPB) 1963, H. 9, S. 131–133 – Luthers Glaube. In: EPB 1963, H. 10, S. 149–152 – Luthers Handeln. In: EPB 1963, H. 11, S. 171–173 – Die Zukunft der Kirche im Sozialismus. In: EPB 1963, H. 12, S. 180–182 – Zum Streit um Bultmann. In: EPB 1963, H. 14, S. 213–215 – Verkündigung heute. In: EPB 1963, H. 16, S. 245–247 – Der historische Jesus in der Theologie junger Tschechen. In: EPB 1963, H. 20, S. 309 f. 317 f. H. 21, S. 322 f – Über Häresien, Verdammungen und Ketzerrichter. In: EPB 1963, H. 22, S. 341 f – Die Vollmacht der Predigt. In: EPB 1963, H. 24, S. 378 f

1964

Der Mensch und sein Leben. In: EPB 1964, H. 3, S. 38 f – Gottes Wort und die politische Bindung eines Christen. In: EPB 1964, H. 4, S. 51–53 – Ausklang und Beginn (zum rechten Osterverständnis) in: Demokrat 7.4.1964, S. 2 – Mit Gott Schritt halten! In: EPB 1964, H. 8, S. 114 f – Hemmnisse für solidarisches Verhalten in der Kirche heute. In: EPB 1964, H. 9, S. 139 f – Henri Perrin – ein Leben für den Mitmenschen. In: EPB 1964, H. 11, S. 171–173 – Solidarisches Verhalten des Christen in einer sozialistischen Gesellschaft. In: EPB 1964, H. 13, S. 193–195 – Theologie der Weisheit. Zum 80. Geburtstag Rudolf Bultmanns. In: EPB 1964, H. 15, S. 229 f – Kirche und Entwicklung in Afrika heute. In: EPB 1964, H. 16, S. 242–244 – Gottes Gerechtigkeit. In: EPB 1964, H. 22, S. 339 f – Die Kraft der göttlichen Gabe. In: EPB 1964, H. 23, S. 354 f – Das Wunder der Weihnacht. Wo wir der Liebe Gottes innewerden. In: Demokrat 24.12.1964, S. 1 f – Thesen zur Gottesfrage. In: EPB 1964, H. 24, S. 378

1965

Schweitzer und das Neue Testament. In: EPB 1965, H. 1, S. 11–15 – Adolf Stoecker und die kämpfende deutsche Arbeiterklasse. In: EPB 1965, H. 3/4, S. 36–39 – Von der Reformation zur Restauration? Zur Lutherdeutung von Rosemarie Müller-Streisand. In: EPB 1965, H. 7/8, S. 94–98 – Preisgabe des Gottesglaubens? Antwort an Hans Giesecke. In: EPB 1965, H. 9/10, S. 124–127 – Zu einigen Fragen der Hermeneutik im Bereich der Bibelwissenschaften. In: EPB 1965, H. 13/14, S. 191–193 – Paulus und die Gemeinde in Jerusalem. In: EPB 1965, H. 15/16, S. 223–226 – Wiclif und Hus. Zwei Streiter für die Herrschaft Christi. In: EPB 1965, H. 17/18, S. 255–257 – Glaube als radikal verstandene Humanität. Zu Bischof Robinsons Buch „Gott ist anders“. In: NZ 13.11.1965, S. 5 – Die Wirklichkeit Gottes. In: EPB 1965, H. 21/22, S. 319–321 – Warum gerieten die Gemüter in Erregung? Gedanken zur evangelischen Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“. In: Demokrat 7.12.1965, S. 2 – Das Weihnachtswunder als eschatologisches Ereignis. Die Inkarnation als Frage an Bultmann. In: EPB 1965, H. 23/24, S. 338–340, 346 – Hoffnung als Lebensprinzip (über chiliastische Strömungen im Mittelalter). In: EPB 1965, H. 23/24, S. 343–346

1966

Gottes Ja zur Welt duldet keine Skepsis. In: NZ 5.2.1966, S. 5. Demokrat 9.2.1966, S. 3 – Sehnsucht nach Verwirklichung (zur Ketzergeschichte des Mittelalters). In: EPB 1966, H. 2, S. 42–44 – Zur Problematik des revolutionären Messianismus (zu einigen chiliastischen Strömungen des Mittelalters und der Reformationszeit). In: EPB 1966, H. 4, S. 91–93 – Zum Votum von J. Kasburg in Heft 1/1966 (über die rechte Interpretation von Luthers Zwei-Reiche-Lehre). In: EPB 1966, H.

5, S. 127–129, 138 – Glaube und Philosophie, In: EPB 1966, H. 6, S. 150–152 – Das Du Gottes. Antwort an Helmut Gollwitzer. In: EPB 1966, H. 7, S. 180–184 – Katholisch und evangelisch heute. In: EPB 1966, H. 10, S. 264–266 – Kristinuskonja kommunismin kohtaamisesta Itä-Saksassa. In: Kotimaa 1.11.1966, S. 6 – Worin besteht das Wesen des Christlichen? In: EPB 1966, H. 11, S. 286–288 – Die Hoffnung als Wesenselement christlichen Glaubens. In: EPB 1966, H. 12, S. 312–315

1967

Mein Herr und mein Gott. Gedanken zu Ostern. In: Demokrat, Union, Neuer Weg, Thüringer Tageblatt 5.3.1967, S. 5 – Kontemplation und tätige Weltoffenheit (über Bernhard von Clairvaux). In: [350] EPB 1967, H. 3, S. 64–66 – Bemerkungen zu Luthers Bauernkriegsschriften. In: EPB 1967, H. 4, S. 103–105 – Prometheus – Helfer und Empörer. In: EPB 1967, H. 6, S. 149 f – Zu Luthers deutschen Sermonen aus dem Jahre 1519. In: EPB 1967, H. 7, S. 179–181 – Die Kirchenkritik im Werk Francesco Petrarcas. In: EPB 1967, H. 8, S. 207 f – Ziel und Ergebnis der Reformation. Religiöse und gesellschaftliche Aspekte in protestantischer Sicht. In: Begegnung, Monatsschrift deutscher Katholiken 1967, H. 10, S. 21–24 – Thomas Müntzer. In: EPB 1967, H. 10, S. 263–265 – Ja zu echter Säkularität. Zum Tode Friedrich Gogartens. In: NZ 25.11.1967, S. 5. Demokrat 16.12.1967, S. 6. Union-Pressedienst (UPD) 1968, H. 1, S. 14 – Allein aus Gnade (zur Theologie Luthers). In: EPB 1967, H. 12, S. 314–316

1968

Zur Problematik des Christentums. In: EPB 1968, H. 1, S. 5–7 – Die Kirche der Zukunft. In: EPB 1968, H. 2, S. 39–41 Nach den Feiern (zum Reformationsjubiläum 1967). In: EPB 1968, H. 3, S. 66–69 – Wort und Tat. In: EPB 1968, H. 4, S. 88–90 – Sein Werk verändert die Welt. Zum 150. Geburtstag von Karl Marx, dem Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus. In: UPD 1968, H. 6, S. 18 f – Der Kern der Sache (zum Problem der historisch-kritischen Forschung). In: EPB 1968, H. 5, S. 124–126 – Glaube – durchdacht und gelebt. Zum Tode Heinrich Benckerts. In: NZ 28.5.1968, S. 5 – Das sakrale Selbstverständnis der deutschen Kaiser und ihrer Reichsbischöfe im 11. und 12. Jahrhundert. In: EPB 1968, H. 6, S. 148–150, 155 – Was uns mit Stolz erfüllt. Gedanken zum Weltfriedenstag. In: NZ 31.8.1968, S. 6 – Zum Ort des Johannes-Evangeliums in der Geschichte der Theologie. In: EPB 1968, H. 9, S. 238–241 – Miteinander in neuer Konkretion. Zu den kirchenpolitischen Aussagen des 12. Parteitages der CDU. In: NZ 16.11.1968, S. 5. Die Union 20.11.1968, S. 2 – Gegenwart Christi im Wort. Zu einigen Fragen der Entwicklung der frühchristlichen Kirche. In: EPB 1968, H. 11, S. 298–301 – Die Freude der Weihnacht. In: EPB 1968, H. 12, S. 309–311

1969

Die Aktualität Schleiermachers. In: EPB 1969, H. 2, S. 45–48 – „Christus ist Herr“ – aber wo? (zu einer Predigtsammlung Manfred Mezgers). In: EPB 1969, H. 3, S. 65–68 – Rechte Verkündigung heute (zur Anwendbarkeit der Entmythologisierung). In: EPB 1969, H. 4, S. 90–93 – Wurzeln der Gemeinsamkeit. In: EPB 1969, H. 5, S. 128–131 – ... daß eine heile Welt entsteht. Christen stimmen mit der Friedenspolitik der DDR überein. In: NZ 21.6.1969, S. 5 – Ursachen der Entchristlichung (zum Säkularisierungsprozeß im 18. u. 19. Jh.). In: EPB 1969, H. 7, S. 173–175 – Unerbittliche Wahrhaftigkeit. Zum 85. Geburtstag Rudolf Bultmanns. In: NZ 16.8.1969, S. 5 – Humanismus und Reformation. Zur Rolle Melanchthons in der ersten Phase der lutherischen Reformation. In: EPB 1969, H. 8, S. 204–207 – Ablösung der Orthodoxie durch den Geist der Aufklärung. Zur Theologie des aufstrebenden Bürgertums am Ende des 18. Jahrhunderts. In: EPB 1969, H. 9, S. 227–230 – Kein rechter Glaube ohne gute Werke. Karlstadt und die frühprotestantische Wittenberger Bewegung. In: EPB 1969, H. 11, S. 292–296 – Prognostische Zukunftsschau. Joachim von Fiore im Lichte modernen historischen Denkens. In: EPB 1969, H. 12, S. 312–315

1970

August Hermann Francke als Frage an die Christenheit heute. In: EPB 1970, H. 1/2, S. 24–27 – Zur Bewährung des evangelischen Christen in der DDR. Entscheidung, die auf Wissen gründet. Marxistische Gesellschaftstheorie als Orientierungshilfe. In: Verantwortung und Bewährung des Christen in der sozialistischen Menschengemeinschaft. Berlin 1970. S. 29–35. NZ 14.2.1970, S. 5. Demokrat 21.2.1970, S. 6 – Für eine wohnliche Welt. Die Christen und die Wirklichkeit des Klassenkampfes. In: NZ 4.4.1970, S. 5 – „Aus dem Funken wird die Flamme schlagen“. Wladimir Iljitsch Lenins Werk im Dienst des revolutionären Kampfes für die Veränderung der Gesellschaft. In: UPD 1970, H. 5, S. 18–20 – „Mir brach keine Welt zusammen“. Durchlebte Erfahrung der Befreiung von der Unmenschlichkeit. In: EPB 1970, H. 4, S. 69–71 – Lenin – lebendig im Herzen und in der Tat Ungezählter. In: EPB 1970, H. 4, S. 75–78 Sache Gottes – Sache der Menschen. In: Demokrat, Union, Thüringer Tageblatt, Neuer Weg 20.6.1970, S. 7 – Für uns: Ende einer Epoche – Ende der Ausbeuterordnungen überhaupt. In: EPB 1970, H. 7, S. 161 f. 164 – Die Fragen des späten Bonhoeffer. Zur nichtreligiösen [351] Interpretation der biblischen Verkündigung. In: EPB 1970, H. 6, S. 122–125 – Kirchengeschichte kritisch betrachtet. Zur gesellschaftlichen Haltung der württembergischen Pietisten in ihrer Geschichte. In: EPB 1970, H. 6, S. 135–138 – Kirche in Bewegung (über die Arbeit christlicher Erneuerungsbewegungen der Gegenwart in kapitalistischen Ländern). In: EPB 1970, H. 10, S. 236–240

1971

Kooperation zum Besten (zum 10. Jahrestag des Gespräches Ulbricht-Fuchs). In: Demokrat 6.2.1971, S. 6 – Möglichkeiten eines legitimen Ökumenismus. In: EPB 1971, H. 2, S. 46–49 – Hinwendung zur Gesellschaft. Dialektik christlicher Existenz im Sozialismus (zu den Referaten Verners und Göttings am 8.2.1971). In: NZ 20.3.1971, S. 5. Demokrat

3.4.1971, S. 6 – Boden für ein Neues bereitet. Zum 500. Todestag des Thomas von Kempen. In: NZ 24.7.1971, S. 5 – Elemente des Sozialdemokratismus im Denken westdeutscher Theologen. In: EPB 1971, H. 7, S. 185–187 Gedanken im Anschluß an Luthers „Sendbrief vom Dolmetschen“. In: EPB 1971, H. 11, S. 301 f

1972

Vorwärts oder zurück? (zur theologischen Polarisierung am Anfang des 19. Jahrhunderts). In: EPB 1972, H. 9, S. 227–229, 242

1973

Artikelserie: Afrikanische Kirchen und Christen. I. Weg zu voller Mündigkeit. NZ 21.11.1973, S. 5. II. Glaube und Ethos in eigener Verantwortung. NZ 6.12.1973, S. 5

1974

III. Dynamik außerhalb historischer Konfessionen. „Messianische“ und biblisch fundierte Gemeinschaften. NZ 10.1.1974, S. 6. IV. Man überläßt den Protest einzelnen – und schweigt. Weiße Christen und Apartheid. NZ 24.1.1974, S. 6. V. Hoffnung auf die Freiheit (schwarze Christen in Südafrika). NZ 26.1.1974. S. 9 – Theologische Neuorientierung und kirchliche Praxis. In: Standpunkt. Evangelische Monatsschrift 1974, H. 3, S. 61–63 – Artikelserie: Christen in Lateinamerika. I. Klassenkampf als fundamentale Realität (über die chilenische Bewegung „Christen für den Sozialismus“). NZ 13.4.1974, S. 4. Union 19.4.1974, S. 3, II. Eine „Großmacht“ und ihre Probleme (zur Geschichte des lateinamerikanischen Katholizismus). NZ 17.4.1974, S. 6. III. Sprunghaftes Anwachsen synkretistischer Kulte. Umbandisten und Pfingstbewegung. NZ 25.7.1974, S. 6. IV. Camilo Torres – Symbol und Fanal für Unzählige. NZ 5.9.1974, S. 5. V. Auf die Praxis bezogen. Von der II. CELAM zur „Theologie der Befreiung“. NZ 19.12.1974, S. 5 Die Hermeneutik des kalabresischen Abtes Joachim von Fiore. In: Communio Viatorum (Prag) 1974, H. 1/2, S. 63–91 – Große Bedeutung für Abwehr der Irrlehre. Zu einem Kolloquium über die Barmer Theologische Erklärung. In: Demokrat 25.5.1974, S. 3– Theologische Erwägungen zum historischen Optimismus. In: Standpunkt 1974, H. 12, S. 314–316. Abgedruckt in: Blick in die CDU-Presse 1975, S. 7–12.

1975

Artikelserie: Auf der Seite des gedrückten Volkes. Pfarrer und Prediger im süddeutschen Bauernkrieg 1524/25. In: Demokrat 1.3.1975, S. 4. 8.3.1975, S. 4. 15.3.1975, S. 4 – Luther und Müntzer. In: Communio Viatorum 1975, H. 1/2, S. 57–75 – Thomas Müntzer als Theologe. In: Standpunkt 1975, H. 5, S. 128–130 – Einheit von Wort und Tat. Thomas Müntzer und der Christ der Gegenwart in unserer sozialistischen Gesellschaft. In: NZ 24.5.1975, S. 9

1976

Entscheidung und Sachverstand. In: Standpunkt 1976, H. 9, S. 232 f – Auf seiten des niederen Volkes. Zum 750. Todestag des Franz von Assisi, In: NZ 2.10.1976, S. 9 – Das Ja des Christen. In: Wochenpost 20.2.1976, S. 6 – „Theologie der Schöpfung“. 15. Konferenz von Hochschultheologen der Ostseeländer in Rostock. In: ena (Ev. Nachrichtendienst in der DDR) 7.7.1976, S. 9–11. NZ 24.7.1976, S. 9 – Verantwortung der Christen bei weltweiten Problemen. Eröffnung des Studienjahres an der Sektion Theologie Rostock. In: Demokrat 18.9.1976, S. 4 – Wir Christen fühlen uns im Sozialismus sicher und geborgen. In: Ostsee-Zeitung 20.9.1976, S. 3 – Gemeinsame Arbeit [352] zum Besten unseres Volkes. In: Demokrat 25.9.1976, S. 4 – Die Kasualpredigt heute. Eine Gastvorlesung in Greifswald und Rostock. In: ena 20.10.1976, S. 9 f – Theologie der Schöpfung und ökologische Probleme. Zu den „Tagen der theologischen Weiterbildung“ in Rostock. In: Demokrat 30.10.1976, S. 5 – Mensch und Natur. 1: Wende zu grundlegend neuer Haltung. Die Ordnungstheologie und ihre Kritik durch die Ökumene. NZ 17.11.1976, S. 5. II: Aktive Mitschöpfer der Wirklichkeit. Ökumenische Äußerungen in den 60er Jahren. NZ 2.12.1976, S. 5.

1977

III: In Verantwortung und begründetem Optimismus. Auch Umweltfragen sind nur gesellschaftlich lösbar. NZ 6.1.1977, S. 5 – Gemeinsam auf dem Wege. In: NZ 3.1.1977, S. 3 – Schöpferische Freiheit. In: NZ 5.2.1977, S. 5 – Das Kreuz – Zeichen der rückhaltlosen Solidarität Gottes. Evangelische Betrachtung zum Karfreitag. In: NZ 7.4.1977, S. 3 – Artikelserie: Kirche in Südkorea. I: Einsatz für Menschenrechte und wahre Demokratie. NZ 21.4.1977, S. 5. II: Unerschrocken und fröhlich wie einst die Urgemeinde. NZ 5.5.1977, S. 5. III: Gefährliche Auswüchse des Antikommunismus. Die Mun-Sekte. NZ 19.5.1977, S. 5 – Wirkungsgeschichte und Vergegenwärtigung des Darmstädter Wortes. In: Beilage zum Standpunkt 1977, H. 8. Materialien des Kolloquiums an der Sektion Theologie der Friedrich-Schiller-Univ. Jena am 27. u. 28. Mai 1976, S. 21–28 – Schöpferische Aneignung christlicher Tradition (zu den kirchlich-theologischen Aussagen des 14. Parteitages der CDU). In: NZ 17.12.1977, S. 5

1978

Seine Sache wird siegen. Zum 10. Jahrestag der Ermordung Martin Luther Kings. In: NZ 1.4.1978, S. 5 – Dem Schutze des Lebens verpflichtet. In: Demokrat 20.5.1978, S. 1 – Semestereröffnung an Sektionen Theologie in Rostock und Greifswald. Veranstaltungen und Seminare. In: Demokrat 9.9.1978, S. 4 – Basisgemeinden in den Kirchen Lateinamerikas. I: Solidarität der Unterdrückten. NZ 18.10.1978, S. 5. II: Anleitung zur Selbsthilfe. NZ 31.10.1978, S. 5 – Voller Hoffnung. Gedanken zum Advent. In: NZ 2.12.1978, S. 1 f

1979

Ökumenische Artikelserie: I: Gemeinsamer Glaube verpflichtet. Demokrat 27.1.1979, S. 4. II: Eigener Antrieb wies den Weg. Demokrat 3.2.1979, S. 4. III: Entwicklung ging ständig weiter. Demokrat 10.2.1979, S. 4. IV: Solidarität mit den Unterdrückten. Demokrat 17.2.1979, S. 4. V: Die mögliche Vielfalt bewahren. Demokrat 24.2.1979, S. 4. VI: Sichtbare Schritte des Miteinanders. Demokrat 3.3.1979, S. 4 – 30 Jahre Kirchengeschichtsforschung in unserem Land. In: Standpunkt 1979, H. 3, S. 72–80 – Bekenntnis im Handeln. In: NZ 23.6.1979, S. 1 f – In der Friedensfrage zum Wesen der Sache vorstoßen. In: NZ 28.6.1979, S. 4 – Die Bedeutung progressiver theologischer Traditionen für die Standortfindung in der sozialistischen Gesellschaft. In: Beilage zum Standpunkt 1979, H. 9: Zeugnis- und Dienstgemeinschaft der Kirchen in der DDR. S. 23–27 – Umkehr, Scheidung, Entscheidung. In: Standpunkt 1979, H. 9, S. 233 f – Wegweisung zum Dienst in der Gesellschaft. 30 Jahre theologische Forschung und Lehre an den Universitäten in der DDR. In: NZ 6.10.1979, S. 5 – Das Leben bewahren. In: Wochenpost 16.11.1979, S. 6

1980

Umwelt – eine Gabe Gottes. In: NZ 12.1.1980, S. 1 – Rückkehr in die Zeit des kalten Krieges verhindern. In: Demokrat 26.2.1980, S. 2 – Christliche Ethik fordert kompromißlose Entscheidung. In: Demokrat 29.3.1980, S. 4 Mündiger Gebrauch unserer Vernunft. In: NZ 22.4.1980, S. 4 – „Gott und Gottessymbole“ in heutiger Theologie. 19. Konferenz der Hochschultheologen der Ostseeländer. In: Demokrat 5.7.1980, S. 4 – Untrennbare Einheit. In: NZ 15.10.1980, S. 5 – „Martin Luther – Erbe und Tradition“. Zu einem Aufsatz von G. Brendler. In: Standpunkt 1980, H. 10, S. 266–268 – Umkehr aus dem Ursprung. Gedanken zum Reformationstag. In: NZ 31.10.1980, S. 1 – Artikelserie: Evangelikales Christentum und soziales Engagement. I: Die rechte Lebensführung. NZ 24.9.1980, S. 5. II: Soziale Verantwortung. NZ 19.11.1980, S. 5. III: Liebe zu Unterdrückten. NZ 3.12.1980, S. 5 [353]

1981

Luthers Stellung zur Arbeit und zu Wirtschaftsfragen. In: Standpunkt 1981, H. 3, S. 57–60 – Eine Rede von großer staatsmännischer Weisheit (zum XXVI. Parteitag der KPdSU). In: Demokrat 5.3.1981, S. 2 – „Unvermischt und ungetrennt“. In: Standpunkt 1981, H. 5, S. 119 f – Die sozialistische Demokratie – unser kostbarster Reichtum. In: NZ 23.5.1981, S. 5 – Grundlegendes Ja zum Sozialismus. In: NZ 30.5.1981, S. 4 – Vaterland auch der Christen. In: Wochenpost 29.5.1981, S. 3 – Artikelserie: Luther. I: Luther als Theologe. Demokrat 30.5.1981, S. 4. II: Luther als Meister der deutschen Sprache. Demokrat 20.6.1981, 54. III: Luthers Lebenskreis und Persönlichkeit. Demokrat 27.6.1981, S. 4. IV: Luther als Repräsentant der frühbürgerlichen Revolution. Demokrat 29.8.1981, S. 4. V: Martin Luther und der linke Flügel der Reformation. Demokrat 26.9.1981, S. 5. VI: Martin Luthers Werk im Wandel der Zeiten. Demokrat 31.10.1981, S. 4. Die Serie erschien in den folgenden Monaten auch in den anderen Bezirkszeitungen der CDU

1982

Die Sehnsucht nach Frieden vereint Millionen Menschen guten Willens. Diesjährige Ostermärsche und andere Friedensmanifestationen sind hoffnungsvolle Zeichen im weltweiten Ringen um Abrüstung und Sicherheit. In: NZ 13.4.1982, S. 5 – In Sorge um die Erhaltung des Friedens. Vor 25 Jahren „Göttinger Manifest“. In: NZ 22.4.1982, S. 5 – Mit Energie und Phantasie auch den Alltag meistern. In: Demokrat 24.4.1982, S. 5 – Unter Symbolen des Friedens vereint. In: Demokrat 18.6.1982, S. 1 f – Der Ernst der Situation erfordert Zusammenarbeit aller Friedensfreunde. In: Ostsee-Zeitung 19.6.1982, S. 6 – USA-Friedensbewegung – Ausdruck eines deutlichen Reifeprozesses. In: NZ 19.6.1982, S. 3 – Kämpferische Humanität. In: Sonntag 20.6.1982, S. 7 – Im Dienst des Lebens. Aus christlicher Verantwortung aktiv für den Frieden. In: Panorama DDR 2-VI-16/3.2. 5 S. – Christen und Frieden. In: Stimme der DDR. Sendereihe „Wissenschaftliche Weltanschauung“ 19.8.1982, 7 S. – Leserbrief zum Interview mit Altbischof D. Dr. Schönherr. In: Standpunkt 1982, H. 8, S. 201 f – Zehn Tage in New York. In: Standpunkt 1982, H. 8, S. 205 f – Einsatz für das kostbarste Gut. In: Demokrat 25.9.1982, S. 4

1983

Realismus und Utopie im Lichte der Theologie Martin Luthers. In: Weißenseer Blätter (WBl) 1983, H. 1, S. 5–16 – Martin Luther in der Sicht der Gegenwart. Analyse und Bekenntnis. In: Demokrat 13.1 .1983, S. 6 – Der Einfluß der Erkenntnisse von Karl Marx auf Christen in der Dritten Welt. Zur ökumenischen Rezeption marxistischer Grundeinsichten. In: NZ 9.4.1983, S. 7 – Martin Luther auf dem Theater. In: Almanach für Kunst und Kultur im Ostsee-Bezirk 1983, S. 59–62 – Was heißt Theologische Existenz heute? In: WBl 1983, H. 3, S. 14 f – Differenziertes Bild des Reformators. In: NZ 3.9.1983, S. 7 – Zur Mitte des Glaubens. Gedanken zum Reformationstag. In: NZ 31.10.1983, S. 1 f – Weittragende Impulse bewährter Gemeinsamkeit. In: NZ 28.12.1983, S. 3

1984

Was erbrachte die Luther-Ehrung? In: Standpunkt 1984, H. 2, S. 54 f – Marxistisch-christliches Gespräch (Bericht über einen Dialog in Budapest). In: Standpunkt 1984, H. 4, S. 117 f – Vier Aspekte unserer Republik. In: Demokrat 5.5.1984, S. 3 – In hoher Verantwortung. Gedanken zum Weltfriedenstag. In: NZ 1.9.1984, S. 1 f – Sicherheit nur gemeinsam erreichbar. In: Unsere Zeit 7.9.1984 – Aus Gottes Liebe leben. Gedanken zum Reformationsfest. In: NZ 31.10.1984, S. 1 f – Bei Menschen, die es mit der Entspannung ernst meinen. Eindrücke und Begegnungen bei einer Reise in die Niederlande. In: Demokrat 22.12.1984, S. 5

1985

Artikelserie: Kirche und soziale Frage. I: Urchristentum und alte Kirche. NZ 6.2.1985, S. 5. II: Mittelalter. NZ 6.3.1985, S. 5. III: Reformationszeit. NZ 17.4.1985, S. 5. IV: Aufklärung. NZ 11.5.1985, S. 5 – „Charisma und Institution". Zum V. Europäischen Theologenkongreß in Zürich. In: Standpunkt 1985, H. 2, S. 49–51 – Rudolf Bultmann – Theologie und Geschichtlichkeit. In: WBl 1985, H. 2, S. 21–28 – „Bekenntnis in Theologie und Kirche". 24. Konferenz von Hochschul-[354]theologen der Ostseeländer in Uppsala. In: Demokrat 6.7.1985, S. 4 – Dieser Erde den Frieden erhalten. In: Demokrat 1.9.1985, S. 2 – Konkretes Handeln für den Frieden steht über allem (zur II. Internationalen Friedensuniversität in Aarhus). In: NZ 9.11.1985, S. 7 – Tätige Antwort auf Gottes erbarmende Liebe. In: NZ 23.12.1985, S. 5 – Selbstverständnis und geistliche Wurzeln progressiver evangelischer Christen in der DDR. In: Connaissance de la RDA, Dez. 1985, S. 21–34

1986

Aus Friedens- und Nächstenliebe in hoher gesellschaftlicher Verantwortung. In: Ostsee-Zeitung 31.5.1986, Wochenendbeilage, S. 1 – Die Sorge um den Frieden überall im Zentrum des Interesses. In: NZ 6.6.1986, S. 5 – Die Kreuzestheologie Ernst Käsemanns. In: WBl 1986, H. 4, S. 3–10 – Artikelserie: Ökumene und Frieden. 1: Die Anfänge im deutschen Protestantismus. NZ 26.9.1986, S. 5. II: Erste Anstöße zu einem Friedenskonzil. NZ 6.10.1986, S. 5. III: Nathan Söderblom und die neutralen Staaten. NZ 5.11.1986, S. 5. IV: Weltbundkonferenz im Zeichen scharfer Kontraste. NZ 26.11.1986, S. 5. V: Am Vorabend des 2. Weltkrieges. NZ 18.12.1986, S. 5 – Ein Geist der Besonnenheit, aber ebenso der Entschiedenheit. Ein Leserbrief zum Gespräch Schöller-Haustein. In: WBl 1986, H. 5, S. 7–9.

1987

VI: Konstituierung des Weltkirchenrates. NZ 28.1.1987, S. 5. VII: Gesellschaftspolitische Profilierung des ORK. NZ 19.2.1987, S. 5. VIII: Auf dem Weg zu einem globalen Konzil. NZ 6.5.1987, S. 5 – Mühe um den Frieden – Zeichen neuer Hoffnung. In: Demokrat 9.5.1987, S. 4 – Anregungen und Impulse für weltweite Friedensarbeit. In: Demokrat 19.9.1987, S. 5 – Luthers beide Theologien. In: Theologie im Kontext von Kirche und Gesellschaft. Rostock 1987, S. 87–95

1988

Gesellschaftliches Wirken als Frucht unseres Glaubens. Zum Verhältnis von Geistlichem und Politischem. In: NZ 27.2.1988, S. 5 – Verändern, nicht erdulden. Enzyklopädie: Theologie der Befreiung. In: Wochenpost 20.5.1988, S. 16 f (mit 4 Bildern) – Die Briefe Bernhards von Clairvaux. In: Norddeutsche Zeitung 16.9.1988, Norddeutscher Leuchtturm, S. 4 – Theologie als Weltverantwortung. VII. Internationaler Kongreß für Lutherforschung in Oslo. In: NZ 14.10.1988, S. 5

1989

Predigt über Johannes 3, 1–15. In: WBl 1989, H. 1, S. 2–5 – Theologische Ausbildung in der DDR. Christliche Ethik sach- und zeitgemäß einbringen. In: Demokrat 18.3.1989, S. 5. – Neuer Weg und Die Union 3.6.1989, S. 3. Märkische Union 19.9.1989, S. 3 – Thomas Müntzer: Seine Theologie wurzelte im Innersten des Glaubens. In: Märkische Union 16.3.1989, S. 5 – Politisches Engagement – Glaubensentscheidung (zur aktuellen Bedeutung Müntzers). In: NZ 5.7.1989, S. 3. Demokrat 8.7.1989, S. 4 – Integrativ und komplementär. Zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Eberhard Pältz. In: Standpunkt 1989, H. 9, S. 253 f

1990

Die erneuerte CDU ist nicht mehr meine Partei. In: Union teilt mit 1990, H. 3, S. 4 – Ich gehöre nicht zu den Wendehälsen ...! In: Menschen im Norden. Wahlzeitung der PDS Mecklenburg/Vorpommern, Ausgabe 3, S. 7. 1990

1991

Leben als Geschenk. In: Solidarität heute Nr. 2, Jan. 1991, S. 6 – Ich glaube an den Sieg der Vernunft und den Erhalt der Welt Gottes. In: Pax-Report 1991, Nr. 2, S. 4 f – Der Frühling kommt auf jeden Fall. In: Solidarität heute, Nr. 3, 1991, S. 3

1992

Immer noch auf dem Wege (10 Jahre Weißenseer Blätter). In: WBl 1992, H. 1, S. 5–7 – Sind wir mitbestimmendes Subjekt geworden? In: Pax-Report Nr. 5, 1992, S. 6 – Oktobergedanken (zum 2. Jahrestag des Anschlusses der DDR an die BRD). In: Pax-Report Nr. 9, 1992, S. 3 – Die Hanse Social. In: Solidarität heute, Nr. 11, 1992, S. 2 f = Spätsommer Nr. 6, 1992, S. 32 [355]

1994

Statt Sorge Fürsorge!. In: Solidarität heute 1994, H. 1, S. 3 f = Spätsommer 1994, H. 1, S. 25 f – Der Zukunft zugewandter Realismus. In: Solidarität heute 1994, H. 2, S. 4 – Das Recht auf Arbeit gehört unbedingt in die Verfassung. In: Neues Deutschland 6.5.1994, S. 3 – Zur aktuellen Lage in der Friedensbewegung. In: Pax-Report 1994, H. 7, S. 11

V. Rezensionen

1967

Gerhard Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964. In: Deutsche Literaturzeitung (DLZ) Jg. 88, 1967, H. 10, Sp. 885–887

1968

Gustav Adolf Benrath: Wyclifs Bibelkommentar. Berlin 1966. In: DLZ Jg. 89, 1968, H. 11, Sp. 1006–1009 Kurt Meier. Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches. Halle (Saale) 1968. In: NZ 21.12.1968, S. 5

1969

Emil Fuchs. Von Schleiermacher zu Marx. Frühschriften. Berlin 1969. In: NZ 17.5.1969, S. 5 – Wilhelm Maurer: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Bd. 1: Der Humanist. Göttingen 1967. In: DLZ Jg. 90, 1969, H. 12, Sp. 1111–1114

1970

Wilhelm Maurer: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Bd. 2: Der Theologe. Göttingen 1969. In: DLZ Jg. 91, 1970, H. 2, Sp. 154–157 – Alexandra Schlingensiepen-Pogge: Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungstheologie am Vorabend der industriellen Revolution. Göttingen (etc.) 1967. In: DLZ Jg. 91, 1970, H. 3, Sp. 253–256 – Friedel Kriechbaum:

Grundzüge der Theologie Karlstadts. Eine systematische Studie zur Erhellung der Theologie Andreas von Karlstadts (eigentlich Andreas Bodenstein 1480–1541), aus seinen eigenen Schriften entwickelt. Hamburg-Bergstedt 1967. In: DLZ Jg. 91, 1970, H. 5, Sp. 446–448 – Erhard Peschke (Hrsg.): August Hermann Francke: Werke in Auswahl. Berlin 1969. Erhard Peschke: Studien zur Theologie August Hermann Franckes. 2 Bde. Berlin 1964/66. In: DLZ Jg. 91, 1970, H. 6, Sp. 535–538 – Hartmut Lehmann: Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Stuttgart (etc.) 1969. In: DLZ Jg. 91, 1970, H. 8/9, Sp. 784–787 – Hans-Georg Beck, Karl-August Fink, Josef Glazik, Erwin Iserloh, Hans Wolter: Die mittelalterliche Kirche. Zweiter Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Freiburg (etc.) 1968. In: DLZ Jg. 91, 1970, H. 12, Sp. 1091–1094

1971

Erwin Iserloh, Josef Glazik, Hubert Jedin: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation. Freiburg (etc.) 1967. In: DLZ Jg. 92, 1971, H. 2, Sp. 154–157 – Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. 3. Aufl. München 1970. In: DLZ Jg. 92, 1971, H. 4, Sp. 341–344 – Peter Schwanz: Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. Halle (Saale) 1970. In: EPB 1971, H. 5, S. 134 f – Walter Schultz (Hrsg.): Christus für uns heute. Eine Bonhoeffer-Auswahl. Berlin 1970. In: DLZ Jg. 92, 1971, H. 5/6, Sp. 489–492 Richard E. Weingart: The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard. Oxford/London 1970. In:

Theologische Literaturzeitung (ThLZ) Jg. 96, 1971, H. 6, Sp. 442–446 Andre Latreille: L'Eglise catholique et la Revolution française. 2 Bde. Paris 1970. In: ThLZ Jg. 96, 1971, H. 8, Sp. 611–613 – Manfred Schick: Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890–1914). Tübingen 1970. In: ThLZ Jg. 96, 1971, H. 9, Sp. 707–709 [356]

1972

Jaroslav Kadlec: Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio. Münster (W.) 1971. In: ThLZ Jg. 97, 1972, H. 2, Sp. 130–132 – Carl Hinrichs: Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung. Göttingen 1971. In: DLZ Jg. 93, 1972, H. 3, Sp. 250–254 – Robert Stupperich: Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. Bd. 1: Die Schriften Bernhard Rothmanns. Münster (W.) 1970. In: ThLZ Jg. 97, 1972, H. 5, Sp. 363–367 – Hans Mercker: Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras. München (etc.) 1971. In: ThLZ Jg. 97, 1972, H. 6, Sp. 447–450 – Martin Erbstößer: Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter. Geißler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert. Berlin 1970. In: EPB 1972, H. 10, S. 261 f – Friedrich de Boor: Wyclifs Simoniebegriff. Theologische und kirchenpolitische Grundlagen der Kirchenkritik John Wyclifs. Halle (Saale) 1970, In: EPB 1972, H. 11, S. 303 f – Richard Schneider: Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O. P. (gest. 1336). München (etc.) 1972. In: ThLZ Jg. 97, 1972, H. 12, Sp. 924–926

1973

Peter Schicketanz (Hrsg.): Der Briefwechsel Carl Hildebrand von Cansteins mit August Hermann Francke. Berlin/New York 1972. In: DLZ Jg. 94, 1973, H. 7/8, Sp. 626–630 – Sydney E. Ahlstrom: A Religious History of the American People. New Haven/London 1972. In: ThLZ Jg. 98, 1973, H. 8, Sp. 606–618 – Rolf Peppermüller: Abaelards Auslegung des Römerbriefes. Münster (W.) 1972. In: ThLZ Jg. 98, 1973, H. 9, Sp. 691.694 – F. S. Schmitt in Verb. m. K. Flasch,

B. Geyer, R. Klibanski, H. K. Kohlenberger, C. Ottaviano, R. Roques u. R. W. Southern (Hrsg.): Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Bd. 1: Frankfurt (M.) 1969. In: ThLZ Jg. 98, 1973, H. 12, Sp. 916–920

1974

Steven E. Ozment: Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century. New Haven/London 1973. In: ThLZ Jg. 99, 1974, H. 2, Sp. 125–129 – F. S. Schmitt in Verb. m. K. Flasch, B. Geyer, R. Klibanski, H. K. Kohlenberger, C. Ottaviano, R. Roques u. R. W. Southern (Hrsg.): Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Bd. II u. III: Frankfurt (M.) 1970/72. In: ThLZ Jg. 99, 1974, H. 3, Sp. 198–204 – Ulrich Hedinger: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus. Zürich 1972. In: ThLZ Jg. 99, 1974, H. 5, Sp. 369–374

1975

Beat-Matthias von Scarpatetti: Die Kirche und das Augustiner-Chorherrenstift St. Leonhard in Basel (11./12. Jh.–1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Basel und der späten Devotio Moderna. Basel/Stuttgart 1974. In: ThLZ Jg. 100, 1975, H. 2, Sp. 126–128 – Geoffrey Rowell: Hell and the Victorians. A Study of the nineteenth-century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life. Oxford/London 1974. In: ThLZ Jg. 100, 1975, H. 4, Sp. 284–286 – William E. Wilkie: The Cardinal Protectors of England. Rome and the Tudors before the Reformation. London/New York 1974. In: ThLZ Jg. 100, 1975, H 6, Sp. 441–444 – Karl Pellens: Das Kirchendenken des Normannischen Anonymus. Wiesbaden 1973. In: ThLZ Jg. 100, 1975, H. 10, Sp. 770–772 – Franz Theunis (Hrsg.): Kerygma und Mythos VI. Bd. 5: Religion und Freiheit. Zur Hermeneutik der religiösen Freiheit. Hamburg-Bergstedt 1974. In: NZ 19.11.1975, S. 5

1976

Gérard Philips: L'Union personelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée. Gembloux 1974. In: ThLZ Jg. 101, 1976, H. 1, Sp. 55–57 – Peter Hünermann u. Gerd-Dieter Fischer (Hrsg.): Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie. Freiburg (etc.) 1974. In: ThLZ Jg. 101, 1976, H. 3, Sp. 221–226 – H. K. Kohlenberger (Hrsg.): Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75. Geburtstag am 20. Dez. 1969. Stuttgart/Bad Cannstatt 1970. In: ThLZ Jg. 101, 1976, H. 4, Sp. 279–281 – Hans-Werner [357] Bartsch: Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation. Untersuchung über den vorpaulinischen Christushymnus und seine gnostische Mythisierung. Frankfurt (M.)/Bern 1974. In: Standpunkt 1976, H. 7, S. 193 f – Karl Kupisch: Kirchengeschichte Bd. I–III. Stuttgart 1973/74. In: ThLZ 101. Jg. 1976, H. 10, Sp. 727–731 – Niklot Beste: Der Kirchenkampf in Mecklenburg von 1933–1945. Geschichte, Dokumente, Erinnerungen. Berlin 1975. In: DLZ 97. Jg., 1976, H. 11, Sp. 1009–1012 – M. Brett: The English Church under Henry I. London 1975. In: ThLZ 101. Jg., 1976, H. 12, Sp. 936–938

1977

Ernst Borchert: Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa. 2 Bde. München (etc.) 1974. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 1, Sp. 50–52 – David Flood (Hrsg.): Poverty in the Middle Ages. Werl (W.) 1975. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 4, Sp. 271–273 – Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 1–2. Halle (Saale) 1976. Je eigene Rez. in: Demokrat 2.4.1977, S. 4 = Neue Stimme 1978, H. 5, S. 30 f. NZ 18.6.1977, S. 8. Bd. 1: DLZ Jg. 98, 1977, H. 7, Sp. 502–506. Bd. 2: DLZ Jg. 98, 1977, H. 12, Sp. 861–865 – Percy Livingstone Parker (Hrsg.): The Journal of John Wesley. Chicago o. J. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 5, Sp. 371–373 – Karl Kupisch: Kirchengeschichte Bd. IV u. V. Stuttgart (etc.) 1975. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 6., Sp. 452–458 – Bryan W. Ball: A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660. Leiden 1975. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 7, Sp. 526–528 – Origène: Commentaire sur Saint Jean. 3 Bde. Paris 1966/70/75. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 8, Sp. 587–589 – Friedrich-Martin Balzer: Klassengegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands. Köln 1973. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 9, Sp. 671–674 – Robert Kalivoda: Revolution und Ideologie. Der Hussitismus. Köln/Wien 1976. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 11, Sp. 830–834 – Erik Schmidt: Hegels System der Theologie. Berlin/New York 1974. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 11, Sp. 835–837 – G. V. Bennett: The Tory Crisis in Church and State 1688–1730. The career of Francis Atterbury Bishop of Rochester. Oxford/London 1975. In: ThLZ Jg. 102, 1977, H. 12, Sp. 898–900

1978

Miloslav Kaňék: Der Ketzer von Oxford. Leben und Wirkungen John Wiklifs. Berlin 1977. In: Standpunkt 1978, H. 3, S. 75 f – Johann Valentin Andreae: Christianopolis. Leipzig 1977. In: Standpunkt 1978, H. 3, S. 76 f – Christen und Marxisten im Friedensgespräch. Materialien dreier wiss. Symposien. Wien (etc.) 1976. In: DLZ Jg. 99, 1978, H. 4, Sp. 292–294 – Ildefons Vanderheyden (Hrsg.): Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte. Werl (W.) 1976. In: ThLZ Jg. 103, 1978, H. 5, Sp. 365–367 – Hans-Joachim Schoeps: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit. Bd. 1. Mainz 1977. In: ThLZ Jg. 103, 1978, H. 6, Sp. 439–441 – Catherine L. Albanese: Sons of the Fathers. The Civil Religion of the American Revolution. Philadelphia 1976. In: ThLZ Jg. 103, 1978, H. 8, Sp. 596 f – Emile Pulat: Eglise contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel. Paris 1977. In: ThLZ Jg. 103, 1978, H. 12, Sp. 886–888

1979

Lennart Mohn: Hearts and Structures. About man and society out of an American theological material. Stockholm 1976. In: ThLZ Jg. 104, 1979, H. 2, Sp. 137–140 – Elias S. I. Royón: Sacerdocio: Culto o Ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento. Madrid 1976. In: ThLZ Jg. 104, 1979, H. 3, Sp. 237–240 – Herbert Grundmann: Ausgewählte Aufsätze. Bd. 1: Religiöse Bewegungen. Stuttgart 1976. In: DLZ Jg. 100, 1979, H. 3, Sp. 134–136 – Hans-Jürgen Prien: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen 1978. In: ThLZ Jg. 104, 1979, H. 4, Sp. 270–273 – Herbert Grundmann: Ausgewählte Aufsätze. Bd. 2: Joachim von Fiore. Stuttgart 1977. In: DLZ Jg. 100, 1979, H. 6, Sp. 349–352 Herbert Grundmann: Ausgewählte Aufsätze. Bd. 3: Bildung und Sprache. Stuttgart 1978. In: DLZ Jg. 100, 1979, H. 7/8, Sp. 453–456 – Henry Mottu: La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et theologie de l'histoire d'après le „Traité sur les Quatre Evangiles". Paris/Neuchâtel 1977. In: DLZ Jg. 100, 1979, H. 11/12, Sp. 782–784 [358]

1980

Christen und Marxisten im Friedensgespräch. Bd. 2. Wien (etc.) 1979. In: DLZ Jg. 101, 1980, H. 5, Sp. 412–414 – James West Davidson: The Logic of Millennial Thought. Eighteenth-Century New England. New Haven/London 1977. In: ThLZ Jg. 105, 1980, H. 10, Sp. 759–761 – Pedro Rodriguez: Iglesia y ecumenismo. Madrid 1979. In: ThLZ Jg. 106, 1981, H. 2, Sp. 137 f

1981

Heinz Eduard Tödt: Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie. Gütersloh 1978. In: ThLZ Jg. 106, 1981, H. 3, Sp. 216 f – George H. Tavard: The Seventeenth-Century Tradition. A Study in Recusant Thought. Leiden 1978. In: ThLZ Jg. 106, 1981, H. 4, Sp. 279–281 – P. Gerard Damsteegt: Foundations of the Seventh-Day Adventist Message and Mission. Grand Rapids, Michigan 1977. In: ThLZ Jg. 106, 1981, H. 5, Sp. 349–351 – Henri de Lubac: La postérité spirituelle de Joachim de Fiore. Bd. 1. Namur 1979. In: ThLZ Jg. 106, 1981, H. 6, Sp. 438–440 – Amedeo Molnár: Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung. Berlin 1980. In: Standpunkt 1981, H. 7, S. 194–196 – Kurt Flasch: Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart 1980. In: DLZ Jg. 102, 1981, H. 7/8, Sp. 646–649 – Erhard Peschke: Bekehrung und Reform. Ansatz und Wurzeln der Theologie August Hermann Franckes. Bielefeld 1977. In: DLZ Jg. 102, 1981, H. 10, Sp. 895–898 – Hans Schöpfer: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Stuttgart (etc.) 1979. In: ThLZ Jg. 106, 1981, H. 12, Sp. 921 f

1982

Lowell C. Green: How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel. The Doctrine of Justification in the Reformation. Fallbrook, CA 1980. In: ThLZ Jg. 107, 1982, H. 2, Sp. 127–129 – Kurt Nowak: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Weimar 1981. In: DLZ Jg. 103, 1982, H. 3, Sp. 240–242 – Richard Stauffer: Interprètes de la Bible. Etudes sur les réformateurs du XVIe siècle. Paris 1980. In: ThLZ Jg. 107, 1982, H. 5, Sp. 372 f – Erhard Peschke (Hrsg.): August Hermann Francke, Streitschriften. Berlin/New York 1981. In: DLZ Jg. 103, 1982, H. 5, Sp. 443–446 – Etica y Teologia ante ha crisis contemporanea. I simposio Internacional de teologia. Pamplona 1980. In: ThLZ Jg. 107, 1982, H. 6, Sp. 471473 – Erhard Peschke: Kirche und Welt in der Theologie der Böhmischen Brüder. Vom Mittelalter zur Reformation. Berlin 1981. In: ThLZ Jg. 107, 1982, H. 7, Sp. 538 f – Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel. Gütersloh 1981. In: DLZ Jg. 103, 1982, H. 10, Sp. 883–885 – Wolfgang Landgraf: Martin Luther. Reformator und Rebell. Berlin 1982. In: Standpunkt 1982, H. 11, S. 304 f – Karl August Fink: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter. München 1981. In: DLZ Jg. 103, 1982, H. 12, Sp. 1091–1094 – Zwischen Aufbruch und Beharrung. Der deutsche Protestantismus in politischen Entscheidungsprozessen. Berlin 1978. In: ThLZ Jg. 107, 1982, H. 12, Sp. 908–910 – Winfried H. J. Schachten: Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore. Münster 1980. In: ThLZ Jg. 107, 1982, H. 12, Sp. 912–914

1983

Antonio Reiser u. Paul Gerhard Schoenborn (Hrsg.): Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika. Wuppertal 1981. In: ThLZ Jg. 108, 1983, H. 1, Sp. 56 – Hans-Jürgen Prien (Hrsg.): Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie. 2 Bde. Göttingen 1981. In: ThLZ Jg. 108, 1983, H. 1, Sp. 53–56 – Bernhard Lohse: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1981. In: DLZ Jg. 104, 1983, H. 2, Sp. 151–153 – Martin Brecht: Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521. Stuttgart 1981. In: DLZ Jg. 104, 1983, H. 6, Sp. 573–576 – Botho Herrmann: Im Gleichnis leben. Sprachbilder der Bibel für die Meditation in Schule und Gemeinde. Göttingen 1982. In: Deutsches Pfarrerblatt Jg. 83, 1983, H. 6, S. 307 – David L. Barr u. Nicholas Piediscalzi (Hrsg.): The Bible in American Education. Ernest R. Sandeen (Hrsg.): The Bible and Social Reform. Philadelphia/Chico, CA 1982. In: ThLZ Jg. 108, 1983, H. 8, Sp. 573–576 – David C. Steinmetz: Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation. Durham, N. C. 1980. In: ThLZ Jg. 108, 1983, H. [359] 11, Sp. 851–853 – Joachim Rogge: Martin Luther. Sein Leben, seine Zeit, seine Wirkungen. Eine Bildbiographie. Berlin 1982. In: DLZ Jg. 104, 1983, H. 12, Sp. 1079–1082 – Peter Manns: Martin Luther. Leben, Glauben, Wirkung. Freiburg (etc.) 1983. In: DLZ Jg. 104, 1983, H. 12, Sp. 1082–1085 – Kurt Meier: Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte. München 1982. In: ThLZ Jg. 108, 1983, H. 12, Sp. 905 f – Origène: Commentaire sur Saint Jean. Bd. IV. Paris 1982. In: ThLZ Jg. 108, 1983, H. 12, Sp. 908–910

1984

Joachim Rogge: Anfänge der Reformation. Der junge Luther 1483–1521. Der junge Zwingli 1484–1523. Berlin 1983. In: DLZ Jg. 105, 1984, H. 7/8, Sp. 568–571 – Karl Josef Rivinius (Hrsg.): Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas. St. Augustin 1983. In: ThLZ Jg. 109, 1984, H. 11, Sp. 835–837

1985

Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 3: Im Zeichen des 2. Weltkrieges. Halle (Saale) 1984. In: DLZ Jg. 106, 1985, H. 1, Sp. 76–78 – Theologische Realenzyklopädie. Bd. I–X. Berlin/New York 1976–1982. In: DLZ Jg. 106, 1985, H. 2/3, Sp. 208–212 – Pedro Rodriguez u. Raúl Lanzetti: El Catecismo Romano. Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases criticas para el estudio teológico del catecismo del concilio de Trento (1566). Pamplona 1982. In: ThLZ Jg. 110, 1985, H. 8, Sp. 619 f – Giles Gunn (Hrsg.): The Bible and American Arts and Letters. Philadelphia/Chico 1983. In: ThLZ Jg. 110, 1985, H. 9, Sp. 651 f

1986

James Turner Johnson (Hrsg.): The Bible in American Law, Politics, and political Rhetoric. Allene Stuart Phy (Hrsg.): The Bible and Popular Culture in America. Philadelphia/Chico 1985. In: ThLZ Jg. 111, 1986, H. 3, Sp. 173–177 – Margaret Harvey: Solutions to the Schism. A study of some English attitudes 1378 to 1409. St. Ottilien 1983. In: ThLZ Jg. 111, 1986, H. 4, Sp. 279–281 –Theologische Realenzyklopädie. Bd. XI–XIII. Berlin/New York 1983/84. In: DLZ Jg. 107, 1986, H. 5/6, Sp. 437–441 – R. Tudur Jones: The Great Reformation. From Wyclif to Knox – two centuries that changed the course of history. Leicester 1985. In: ThLZ Jg. 111, 1986, H. 7, Sp. 518 f – Pedro Rodriguez: Iglesias Particulares y Prelaturas Personales. Consideraciones teológicas a proposito de una nueva institución Canonica. Pamplona 1985. In: ThLZ Jg. 111, 1986, H. 8, Sp. 619 f – Pedro Rodriguez u. Raúl Lanzetti: El manuscrito original del catecismo Romano. Descripción del material y los trabajos al servicio de ha edición critica del catecismo del concilio de Trento. Pamplona 1985. In: ThLZ Jg. 111, 1986, H. 11, Sp. 843 f

1987

Theologische Realenzyklopädie. Bd. XIV. Berlin/New York 1985. In: DLZ Jg. 108, 1987, H. 2/3, Sp. 197–200 – Theologische Realenzyklopädie. Bd. XV. Berlin/New York 1986. In: DLZ Jg. 108, 1987, H. 10/11, Sp. 843–846

1988

Martin Brecht: Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532. Stuttgart 1986. In: DLZ Jg. 109, 1988, H. 4, Sp. 305–308 – Norbert Greinacher: Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen politischen Theologie. München/Zürich 1986. In: DLZ Jg. 109, 1988, H. 5/6, Sp. 433–436 – Friedrich-Martin Balzer u. Karl Ulrich Schnell: Der Fall Erwin Eckert. Zum Verhältnis von Protestantismus und Faschismus am Ende der Weimarer Republik. Köln 1987. In: DLZ Jg. 109, 1988, H. 7/8, Sp. 567–570 – Günter Wirth (Hrsg.): Beiträge zur Berliner Kirchengeschichte. Berlin 1987. In: Demokrat 26.7.1988, S. 5. Der Neue Weg 30.7.1988, S. 5 – Martin Brecht: Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche. 1532–1546. Stuttgart 1987. In: DLZ Jg. 109, 1988, H. 10/11, Sp. 849–853 [360]

1989

Hubert Kirchner: Reformationsgeschichte von 1532 bis 1555/1566. Festigung der Reformation, Calvin, Katholische Reform u. Konzil von Trient. Berlin 1987. In: DLZ Jg. 110, 1989, H. 2/3, Sp. 204–207 – Eckehart Lorenz: Kirchliche Reaktionen auf die Arbeiterbewegung in Mannheim 1890–1933. Sigmaringen 1987. In: DLZ Jg. 110, 1989, H. 4, Sp. 316–319 – Klaus Reblin: Freund und Feind. Franziskus von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte. Göttingen 1988. In: ThLZ Jg. 114, 1989, H. 2, Sp. 128–130 – Società e Valori Etici cristiani e marxisti a confronto. Simposio di Budapest, 8–10 ottobre 1986. Rom 1987. In: ThLZ Jg. 114, 1989, H. 4, Sp. 259 f – Enrique Dussel: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Mainz 1988. In: ThLZ Jg. 114, 1989, H. 5, Sp. 369–371 – Erhard Peschke (Hrsg.): August Hermann Francke, Predigten I. Berlin 1987. In: DLZ Jg. 110, 1989, H. 7/8, Sp. 604–606 – Douglas Dales: Dunstan. Samt and Statesman. Cambridge 1988. In: ThLZ Jg. 114, 1989, H. 6, Sp. 437–439 – Theologische Realenzyklopädie. Bd. XVI. Berlin/New York 1987. In: DLZ Jg. 110, 1989, H. 9, Sp. 749–752 – Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer. Berlin 1988. In: DLZ Jg. 110, 1989, H. 10/11, Sp. 889–892 – Theologische Realenzyklopädie. Bd. XVII. Berlin/New York 1988. In: DLZ Jg. 110, 1989, H. 12, Sp. 1030–1032

1990

Gerhard Brendler: Thomas Müntzer. Berlin 1989. In: DLZ Jg. 111, 1990, H. 6, Sp. 486–489 – Irmgard Höss: Georg Spalatin 1484–1545. Weimar 1989. In: DLZ Jg. 111, 1990, H. 9, Sp. 664–666 – Antonio Orbe: Introducción a la Teologia de los Siglos II y III. Rom 1987. In: ThLZ Jg. 115, 1990, H. 8, Sp. 611–613 – Dino Dozzi: Il vangelo nella regola non bollata di Francesco d'Assisi. Rom 1989. In: ThLZ Jg. 115, 1990, H. 11, Sp. 819 f – Luis F. Ladaria: La Cristologia de Hilario de Poitiers. Rom 1989. In: ThLZ Jg. 115, 1990, H. 12, Sp. 896–898

1991

Theologische Realenzyklopädie. Bd. XVIII. Berlin/New York 1989. In: DLZ Jg. 112, 1991, H. 1/2, Sp. 87–90 – Erhard Peschke (Hrsg.): August Hermann Francke, Predigten II. Berlin/New York 1989. In: DLZ Jg. 112, 1991, H. 3, Sp. 182–

185 – Hans-Jürgen Prien: Evangelische Kirchwerdung in Brasilien. Gütersloh 1989. In: DLZ Jg. 112, 1991, H. 4, Sp. 279–282 – Theologische Realenzyklopädie. Bd. XIX. Berlin/New York 1990, In: DLZ Jg. 112, 1991, H. 5/6, Sp. 368–371 – Martin Luther: Von christlicher Freiheit. Schriften zur Reformation. Horst Beintker (Hrsg.). Zürich 1990. In: DLZ Jg. 112, 1991, H. 7/8, Sp. 493495 – Martin Greschat: Martin Bucer. München 1990. In: DLZ Jg. 112, 1991, H. 9, Sp. 578–580 – Peter Dinzelbacher (Hrsg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart 1989. In: DLZ Jg. 112, 1991, H. 10/11, Sp. 678–681 – Johanna Jantsch: Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer. Bonn 1990. In: ThLZ Jg. 116, 1991, H. 12, Sp. 921–923

1992

Theologische Realenzyklopädie. Bd. XX. Berlin/New York 1990. In: DLZ Jg. 113, 1992, H. 1/2, Sp. 119–122 – Ulrich Gäbler: „Auferstehungszeit“. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. München 1991. In: DLZ Jg. 113, 1992, H. 3/4, Sp. 265–268 – Hans-Georg Drescher: Ernst Troeltsch. Göttingen 1991. In: DLZ Jg. 113, 1992, H. 5/6, Sp. 402–404 – Martin Greiffenhagen (Hrsg.): Das evangelische Pfarrhaus. 2. Aufl. Stuttgart 1991. In: DLZ Jg. 113, 1992, H. 7/8, Sp. 516–519 – Der Hirt des Hermas. Übersetzt u. erklärt v. Norbert Brox. Göttingen 1991. In: DLZ Jg. 113, 1992, H. 9/ 10, Sp. 650–653 – Die Geschichte des Christentums. Bd. 6. Freiburg (etc.) 1991. In: DLZ Jg. 113, 1992, H. 11/12, Sp. 762–765

1993

Hans-Jürgen Prien: Luthers Wirtschaftsethik. Göttingen 1992. In: DLZ Jg. 114, 1993, H. 1/2, Sp. 98–101 Die Geschichte des Christentums. Bd. 8. Freiburg (etc.) 1992. In: DLZ Jg. 114, 1993, H. 3/4, Sp. 218–221 – Erhard Peschke: Die frühen Katechismuspredigten August Hermann Franckes 1693–1695. Göttingen 1992. In: DLZ Jg. 114, 1993, H. 5/6, Sp. 318–320 [361]

1994

Alfonso Marini: Storia della chiesa medievale, Casale Monferrato 1991. In: Mediävistik Jg. 7, 1994, S. 267 f

1995

Karl F. Morrison: Understanding Conversion. Charlottesville/London 1992. In: Mediävistik Jg. 8, 1995, S. 247–249

[362]

Anhang:

Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes

(„Darmstädter Bruderratswort“)

1. Uns ist das Wort von der Versöhnung der Welt mit Gott in Christus gesagt. Dies Wort sollen wir hören, annehmen, tun und ausrichten. Dies Wort wird nicht gehört, nicht angenommen, nicht getan und nicht ausgerichtet, wenn wir uns nicht freisprechen lassen von unserer gesamten Schuld, von der Schuld der Väter wie von unserer eigenen, und wenn wir uns nicht durch Jesus Christus, den guten Hirten, heimrufen lassen auch von allen falschen und bösen Wegen, aufweichen wir als Deutsche in unserem politischen Wollen und Handeln in die Irre gegangen sind.

2. Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, den Traum einer besonderen deutschen Sendung zu träumen, als ob am deutschen Wesen die Welt genesen könne. Dadurch haben wir dem schrankenlosen Gebrauch der politischen Macht den Weg bereitet und unsere Nation auf den Thron Gottes gesetzt. – Es war verhängnisvoll, daß wir begannen, unseren Staat nach innen allein auf eine starke Regierung, nach außen allein auf militärische Machtentfaltung zu begründen.

Damit haben wir unsere Berufung verleugnet, mit den uns Deutschen verliehenen Gaben mitzuarbeiten im Dienst an den gemeinsamen Aufgaben der Völker.

3. Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine „christliche Front“ aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten hat sich schwer an uns gerächt. Wir haben die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben der Menschen solche Wandlungen erfordert. Wir haben des Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen.

4. Wir sind in die Irre gegangen, als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen, des Lichtes gegen die Finsternis, der Gerechten gegen die Ungerechten im politischen Leben und mit politischen Mitteln bilden zu müssen. Damit haben wir das freie Angebot der Gnade Gottes an alle durch eine politische, soziale und weltanschauliche Frontenbildung verfälscht und die Welt ihrer Selbstrechtfertigung überlassen.

5. Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der ökonomische Ma-[363]terialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.

6. Indem wir das erkennen und bekennen, wissen wir uns als Gemeinde Jesu Christi freigesprochen zu einem neuen, besseren Dienst zur Ehre Gottes und zum ewigen und zeitlichen Heil der Menschen. Nicht die Parole: Christentum und abendländische Kultur, sondern Umkehr zu Gott und Hinkehr zum Nächsten in der Kraft des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist das, was unserem Volk und inmitten unseres Volkes vor allem uns Christen selbst not tut.

7. Wir haben es bezeugt und bezeugen es heute aufs neue: „Durch Jesus Christus widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“ Darum bitten wir inständig:

Laßt die Verzweiflung nicht über euch Herr werden, denn *Christus* ist der Herr. Gebt aller glaubenslosen Gleichgültigkeit den Abschied, laßt euch nicht verführen durch Träume von einer besseren Vergangenheit oder durch Spekulationen um einen kommenden Krieg, sondern werdet euch in dieser Freiheit und in großer Nüchternheit der Verantwortung bewußt, die alle und jeder einzelne von uns für den Aufbau eines besseren deutschen Staatswesens tragen, das dem Recht, der Wohlfahrt und dem inneren Frieden und der Versöhnung der Völker dient.

Darmstadt, den 8. August 1947

Der Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland

[364]

Zu den Herausgebern:

Friedrich-Martin Balzer, Jg. 1940, Lehrer am Landschulheim Steinmühle seit 1968, Studienleiter seit 1977, Promotion 1972 bei Wolfgang Abendroth; Buchveröffentlichungen: „Klassengegensätze in der Kirche, Erwin Eckert und der Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands“, (19731, 19752, 19933), zusammen mit Karl Ulrich Schnell: „Der Fall Erwin Eckert, zum Verhältnis von Protestantismus und Faschismus am Ende der Weimarer Republik“ (19871, 19932), „Miszellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus. Gegen den Strom“ (1990), zusammen mit Gert Wendelborn: „Wir sind keine stummen Hunde“. Heinz Kappes (1893–1988) – Christ und Sozialist in der Weimarer Republik, Bonn 1994; Herausgeber: „Ärgernis und Zeichen – Erwin Eckert – Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben“ Bonn 1993, „Ihr Kleingläubigen, warum seid Ihr so furchtsam? – Äußerungen von Erwin Eckert und Heinz Kappes 1931 in Karlsruhe“, Bonn 1993; zusammen mit Reinhard Hübsch: „‚Operation Mauerdurchlöcherung‘ – Robert Neumann und der deutsch-deutsche Dialog“, Bonn 1994; Produzent des Video-Films von Ingrid Strobl über Kurt Julius Goldstein „Vorwärts und nicht vergessen“; Mitbegründer des Marburger Forums 1981, Lehrbeauftragter für Evangelische Kirchengeschichte an der Universität Marburg im Sommersemester 1982; von 1982 bis 1994 Vorsitzender der Fördergemeinschaft Friedensarbeit Marburg – Marburger Forum e. V.“ seit 1995 Mitglied des Rosa-Luxemburg Vereins e. V.

Christian Stappenbeck, Jg. 1950, Kirchenhistoriker, freier Publizist, 1977–1991 wiss. Mitarbeiter an der Humboldt-Universität Berlin, Sektion Theologie, und an der Akademie der Wissenschaften der DDR, Institut für deutsche Geschichte; Mitbegründer der bruderschaftlich orientierten „Weißenseer Blätter“ 1982; Dissertationsschrift über die Ära Dibelius in der berlin-brandenburgischen Kirche (ungedruckt), „Zur Geschichte der Theologischen Fakultät Berlins“ (1985), „Zwischen Militärseelsorgevertrag und Respektierung des Sozialismus. Die Krise der EKD“ (1988), „Öffentlichkeitsanspruch und ‚Wächteramt‘ der evangelischen Kirchen beim staatlichen Beginn der DDR“ (1993), „Freie Deutsche Jugend und Junge Gemeinde 1952“ (1994), „Ein Kulturkampf – kein Glaubenskrieg“ (1995), „Dibelius in Karlshorst“ (1995) u. a. Aufsätze.

[365]

Personenregister*

A

Abusch, Alexander 17, 108

Adenauer, Konrad 152, 175, 179, 199, 215, 243, 310

Adler, Elisabeth 304

Albertz, Martin 237

Amberg, Ernst-Heinz 324

Arius 120

Arndt, Erich 289

Arndt, Ernst Moritz 172

Asmussen, Hans 141, 207

Assisi 9, 337, 338

Atzel 73

Augustin 156

B

Balzer, Friedrich-Martin 11, 20, 21, 37, 49, 67, 206, 336, 364

Bandt, Hellmut 295, 296, 305

Barth, Karl 7, 8, 28, 139, 140, 141, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 160, 163, 178, 199, 203, 204, 205, 206, 213, 214, 215, 219, 244, 294, 310, 311

Barth, Willi 211, 212

Bartsch, Hans-Werner 300, 301, 311

Bassarak, Gerhard 294, 302, 304, 311

Bauer, Otto 37

Baur 37

Bebel, August 139

Beckmann, Joachim 311

Behm, Hans Jürgen 324

Bernhardt, Karl-Heinz 303

Beste, Niklot 102

Bethge, Eberhard 216, 217

Beyer 239

Bickelhaupt, Götz 288, 289, 290, 291

Bismarck, Otto von 147, 193, 223

Bloch, Ernst 333

Blüm, Norbert 153

Blumhardt, Christoph 204, 205, 206

Bockmeyer, Caroline 337

Bödehold, Hans 44

Bodelschwingh, Friedrich von 33, 99

Böhm 37

Bonhoeffer, Dietrich 8, 106, 137, 188, 190, 192, 195, 197, 198, 199, 201, 215 ff., 242, 252, 307, 322, 323, 327

Borchert, Wolfgang 335

Brecht, Bertolt 217, 221, 324

Bredendiek, Walter 21, 24, 265, 267, 289, 300, 302, 303, 311, 312, 336

Bruno, Giordano 129

Brüsewitz, Oskar 340

Bucharin, Nikolaj 222

Bülow, Bernhard von 40

Bultmann, Rudolf 7, 163, 330, 333

Byrnes, James Francis 149

C

Caffier, Wolfgang 289

Camara, Helder 325

Casalis, Georges 168

Chruschtschow, Nikita 217, 223, 226, 228

Churchill, Winston Spencer 143, 149

D

Dehn, Günther 27-30, 69, 71, 72, 139, 175, 199, 215

Deutscher, Isaak 221

Dibelius, Otto 72, 90, 141, 157, 163, 175–178, 183, 184, 195, 198–200, 202, 204, 206, 208,

* Das Personenregister orientiert sich an den Seitenzahlen [] des Buches.

215, 220, 235, 236, 238, 239, 246, 252, 296, 310, 312, 313, 320

Dickmann, Karl 44

Diem, Hermann 139, 141, 149, 180, 199, 234

Dietrich, Heinrich 66 f.

Dietz, Eduard 73

Dilthey, Wilhelm 206

Dönitz, Karl 144

Dörries, Hermann 175

Dressler, Helmut 268

Duhr, Bernard 33

Dulles, John Foster 171, 231; 233

E

Eckert, Erwin 20, 21, 23, 28, 29, 30–33, 45, 49, 56, 57, 58, 61–69, 71, 78, 92, 110, 206, 215, 336, 364

Ehrenburg, Ilja 128

Eisner, Kurt 48

Engels, Friedrich 165, 171, 209, 221, 222, 225

Eppelmann, Rainer 252, 340

Erasmus von Rotterdam 206

Erzberger, Matthias 47, 48

Evers, Erich 267

F

Feist, Manfred 187

Feurich, Walter 205, 265, 266, 294, 300

Fichte, Johann Gottlieb 147

Finck, Werner 12

Fink, Heinrich 296, 338, 339

Fink, Ilsegret 270

Fischer, Gerhard 268

Fischer, Karl-Martin 294

Fischer, Martin 184, 185, 239, 294

Fischer, Werner 42

Francke, Hans 93

Franco, Francisco 141, 177, 200, 246

Franziskus von Assisi, 9, 337 f.

Frick, Wilhelm 37, 42, 43

Fricke 31

Friedrich, Otto 62, 63, 147

Friedrich II 147

Frielinghaus, Dieter 294, 306

Fuchs, Elisabeth 49

Fuchs, Emil 8, 12, 15, 16, 23, 55, 69, 93, 110, 203, 281 ff., 302 f., 317, 336, 337

Fuchs, Käthe 214

Funke 294

G

Gaede, Käte 22

Gaede, Reinhard 312

Galilei, Galileo 129, 221

Gareis, Carl 48

Gerhardt, Paul 156

Gerstenmaier, Eugen 104, 177, 199

Globke, Hans 143

Goebbels, Josef 149, 170, 172, 174

Goethe, Johann Wolfgang von 200

Gogarten, Friedrich 214

Goldschmidt, Dietrich 160

Gorbatschow, Michail Sergejewitsch 168, 223, 229, 342

Göring, Bernhard 28, 31

Göring, Hermann 83

Götting, Gerald 268, 302

Goßner, Johannes Evangelista 300, 302, 303, 307, 308, 337

Graf, Herbert 47

Grewe, Günter 302

Grimme, Adolf 72

Grotewohl, Otto 210, 231

Grüber, Heinrich 12

Günther, H. 92

Gutiérrez, Gustavo 326

Gutsch, Wolf-Dietrich 307

H

Hamel, Johannes 179, 180, 234, 237

Harbsmeier, Götz 178

Harnack, Ernst von 28, 93

Haufe, Christoph 302

Heidler, Fritz 296

Heilmann, Ulrich 296

Heine, Heinrich 147

Heinemann, Gustav 174, 179, 199

Henkys, Jürgen 324

Hennig, Karl 300, 336

Hertling, Georg von 33

Hertzsch, Erich 23, 81 f., 89 ff., 203, 269, 270, 293, 303

Hertzsch, Klaus-Peter 304

Hesse, Hermann Albert 98

Heym, Stephan 13

Hindenburg, Paul von 82, 83

Hitler, Adolf 78, 79, 82, 84, 89, 96, 135, 141, 143, 145–150, 170, 177, 200, 204, 224, 246

Hitze, Franz Emmanuel 33

Holl, Adolf 327

Honecker, Erich 165, 188, 223, 226, 317, 318

Höser, Susanne 337

Hossenfelder, Joachim 215, 246, 247

Hromádka, Josef Luki 230, 303, 304, 308, 337

Hüttner, Eberhard 142

I

Itting, Gustav 88

Iwand, Hans-Joachim 119, 138, 150 f., 181, 202, 208, 209, 219, 234

J

Jacob, Günter 178, 307, 315

Jaecke, Jochen 312

Jahn, Friedrich Ludwig 43

Jänicke, Johannes 72

Jenssen, Hans-Hinrich 293

Joachim von Fiore 9

Jüchen, Aurel von 37, 102

K

Kant, Immanuel 163

Kapler, Hermann 65, 75 ff., 98 f.

Kappes, Heinz 336, 364

Karle 57

Käsemann, Ernst 311

Kasner, Horst 323

Kepler, Johannes 129

Kerrl, Hanns 102, 104 ff., Kirchbauer, Eugen 62

Klee, Ernst 202

Kleinschmidt, Christoph 21

Kleinschmidt, Karl 7–10, 12, 14, 17, 20–23, 37, 44, 48, 51–61, 67, 71, 74, 77, 80 f., 86 f., 91, 102 f., 203, 289, 303

Kleinschmidt, Marianne 89

Koch, Werner 139, 199, 234

Koenen, Bernhard oder Wilhelm 170

Körner, Theodor 172

Kogon, Eugen 190

Kolping, Adolf 33

Konstantin 12, 14, 25

Krummacher, Friedrich-Wilhelm 311

Kühnl, Reinhard 96

Kunz, Otto 44

Kupisch, Karl 294

Kustosch, Brigitte 22

L

Leich, Werner 328

Leipoldt, Johannes 215

Lenin, Wladimir Iljitsch 171, 194, 218, 220,

221, 222, 248, 266, 313

Liebknecht, Karl 27, 47, 48, 110

Lilje, Hanns 285

Lotz, Gerhard 284, 300 ff., 303 ff., 337

Ludwig, Hartmut 269

Luther, Martin 9, 40, 41, 76, 85, 97, 120, 124, 134, 135, 156, 163, 197, 206, 208, 250, 262, 272–280, 284, 295, 310, 315

Luxemburg, Rosa 27, 47, 48, 110, 364

M

Mann, Thomas 142, 147

Mao Tse Tung 229

Marahrens, August 98

Marx, Karl 35, 153, 161, 171, 184, 194, 200, 207, 221, 222, 236, 244, 282, 325, 337

Mau, Rudolf 208

Meier, Kurt 312

Meinecke, Werner 270, 289

Melanchthon, Phillip 163, 246

Menken, Gottfried 311

Merkel 88

Metzger, Ludwig 11

Mittag, Günter 165

Mitzenheim, Moritz 9, 283–286, 288, 303, 318, 337

Moltmann, Jürgen 9, 333–335

Müller, Hanfried 8, 9, 10, 155, 164, 180, 182, 233, 254, 270, 293, 296,

304, 328, 338 f.

Müller, Ludwig 99, 101

Müller-Streisand, Rosemarie 180, 182, 257, 258, 260, 270, 284

Müntzer, Thomas 95, 97, 263

Mussolini, Benito 141, 177, 246

N

Naumann, Friedrich 204 ff.

Nero 83

Niemöller, Martin 139, 140, 141, 155, 163, 175, 181, 184, 185, 187, 196,

199, 202, 215, 231–234, 239, 328

Nietzsche, Friedrich 206

Nordbeck, Carla 44, 52

Nordbeck, Gerhard 23, 89, 92

Nowak, Kurt 312

Nuschke, Otto 7, 196, 204, 210, 285

O

Ordnung, Carl 267 ff., 289, 303

P

Pálfy, Miklos 293

Papen, Franz von 83, 84, 98

Pätzold, Kurt 42

Pesch, Heinrich 33

Peter, Ulrich 37

Peters, Tiemo Rainer 197

Piechowski, Paul 27, 28, 31, 72, 93

Pieck, Wilhelm 316

Pieper, August 33

Piper, Otto 72

Pitzer-Reyl, Renate 37

Pressel, Wilhelm 312

Prien, Hans-Jürgen 336

Prolingheuer, Hans 312

R

Radbruch, Gustav 12, 61

Rade, Martin 201, 204

Ragaz, Leonhard 45, 66, 204

Rathenau, Walther 47, 48

Rathke, Heinrich 321

Reichardt, Wilhelm 50, 78

Reinelt, Georg 289

Reintanz, Gerhard 302
Reiser, Antonio 336
Remer, Otto 174
Rendtorff, Heinrich 97
Ringhandt, Siegfried 294, 296
Ritschl, Albrecht 282
Rohrlach, Peter 22
Rosenberg, Alfred 103, 106
Rostig, Dittmar 111

S

Santayana 267
Schäfer, Georg 289
Scharf, Kurt 182
Schempp, Paul 119, 139, 141, 178, 199, 234
Schiller, Friedrich von 328
Schleicher, Kurt 78
Schleiermacher, Ernst Daniel Friedrich
206, 233, 282, 337
Schmauch, Werner 300, 301, 303, 304,
Schmidt, Gerd 335
Schmidt, Kurt-Dietrich 199
Schmude, Jürgen 189, 194
Schneider, Wilhelm 47
Schnell, Karl Ulrich 49, 215
Schneller, Ernst 64
Schniewind, Julius 144
Schoenborn, Paul Gerhard 336
Schöller, Jürgen 294
Schönfeld, Johannes 294, 296
Schönherr, Albrecht 252, 294, 295, 303, 318, 320, 322, 323, 338
Schottstädt, Bruno 307
Schroeder, Otto 73, 74
Schultz, Walther 12, 102
Schumacher, Kurt 281
Schwerin, Eckart 324
Seigewasser, Hans 20, 320
Sölle, Dorothee 9, 329–333
Stalin, Jossif Wissarionowitsch 149, 167, 168, 190, 194, 220–224, 227, 228
Stappenbeck, Christian 11, 22, 294, 310, 318, 338
Steffensky, Fulbert 329
Steinbüchel, Theodor 33
Stier, Christoph 344
Stoecker, Adolf 34, 204, 205, 215
Strauß, Franz-Josef 139, 145, 193

T

Thalheimer, August 224
Theek, Bruno 289
Thielicke, Helmut 155
Tillich, Paul 28
Tito, Josip Broz 228, 229
Traub, Hellmut 234
Trebs, Herbert 289, 293
Treitschke, Heinrich von 147, 172
Trillhaas, Wolfgang 123, 175
Troeltsch, Ernst 24, 207
Trotzki, Leo 222

U

Ulbricht, Walter 64, 110, 170, 223, 316, 317, 351
Ullmann, Wolfgang 221, 259

V

Vogel, Heinrich 197 ff., 206, 211, 213, 216, 219, 223, 304, 306
Vogl, Carl 70, 71
Voigt, Gottfried 295

W

Wächtler, Fritz 86, 89, 91, 92

Wahl, Theodor 45, 47 ff.
Waigel, Theo 216
Walther, C. 328
Weber, Max 207
Weckerling, Rudolf 180
Weißbecker, Manfred 42
Weitling, Wilhelm 245
Wendelborn, Gert 8 ff., 262, 264, 272, 281, 309, 315, 328, 329, 336, 337, 346, 364
Wessel, Horst 177
Wichern, Johann Hinrich 33
Wiesner, Kurt 302
Wilhelm II. 40
Wirth, Günter 112, 266, 267, 289, 303
Wolf, Ernst 122, 123, 159, 182, 184, 231, 234
Wolff, Joachim 81, 82
Wünsch, Georg 66
Wurm, Theophil 141, 176
Wurth, Klaus 49, 57

Z

Zeddies, Helmut 319, 324
Ziemer, Christof 344
Zweig, Arnold 170