

Thomas Martin Schneider

Kontinuitäten und Aufbrüche – Die Rheinische Kirche in der Zeit der Weimarer Republik (1918-1933)

1. Zum allgemeinen kirchenhistorischen Kontext

Die Zeit der Weimarer Republik wird häufig als eine Art Inkubationszeit des ›Dritten Reiches‹, die Kirchengeschichte dieser Epoche als Vorgeschichte des ›Kirchenkampfes‹ wahrgenommen. So zutreffend es natürlich einerseits ist, dass Adolf Hitler 1933 nicht einfach vom Himmel gefallen ist und dass man die komplizierten Entwicklungen in der evangelischen Kirche ab 1933 nicht ohne die historischen Hintergründe begreifen kann, so ist es doch andererseits eine Verengung, wenn man die etwas mehr als vierzehn Jahre vom Zusammenbruch des Kaiserreiches im November 1918 bis zur Ernennung Hitlers zum Reichskanzler im Januar 1933 nur im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und den Schrecken des Zweiten Weltkrieges sowie der zweifellos vorhandenen Schuldverstrickung weiter Teile des Protestantismus im NS-Staat betrachtet.

Etwas mehr als vierzehn Jahre – das ist ein äußerst knapper Zeitraum. Dennoch sollte dieser Zeitraum auch als eigenständige Epoche gesehen werden, deren katastrophales Ende keineswegs von vornherein abzusehen war. Die Weimarer Republik war – trotz schwieriger Geburt, bleibenden Geburtsfehlern und Erblasten sowie trotz längerem Siechtum und Sterben nach dem Wirtschaftskollaps 1929 – doch auch die erste, grundsätzlich funktionstüchtige und zeitweilig bzw. partiell tatsächlich funktionierende Demokratie auf deutschem Boden, die es in den sogenannten Golden Twenties sogar zu einer gewissen wirtschaftlichen und kulturellen Blüte brachte und mancherlei – heutzutage sicher ambivalent zu beurteilende – gesellschaftliche Aufbrüche ermöglichte. Die Reichsverfassung beinhaltete die Menschen- und Bürgerrechte und garantierte ein hohes, bis dahin in Deutschland nicht gekanntes Maß an Rechtsgleichheit und -sicherheit. Freilich klapften Verfassungsnorm und -wirklichkeit miteinander weit auseinander.

Auch in der evangelischen Kirche waren Aufbrüche zu verzeichnen, man trauerte keineswegs nur dem Alten nach und versuchte

nicht nur, den Gang der Geschichte umzukehren und den neuen Staat zu bekämpfen. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang insbesondere die »Dialektische Theologie«¹, die »Lutherrenaissance«², das damit zwar verwandte, gleichwohl aber davon zu unterscheidende konfessionelle Luthertum³ und die »Liturgische Bewegung«⁴. Eine große Wirkung erzielte auch das Volkskirchenkonzept des Generalsuperintendenten der Kurmark und späteren berlin-brandenburgischen Bischofs sowie EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius, dessen programmatisches Buch »Das Jahrhundert der Kirche« von 1926 innerhalb der nächsten zwei Jahre nicht weniger als sechs Auflagen erfuhr⁵. Schließlich ist auf den Aufschwung der Ökumenischen Bewegung hinzuweisen, die ungeachtet mancher Vorbehalte auch den deutschen Protestantismus nachhaltig beeinflusste⁶.

Die rheinische Provinzialkirche blieb von diesen Aufbrüchen nicht unberührt. Dies traf wohl insbesondere für die »Dialektische Theologie« zu, deren »ungekrönter König« Karl Barth ab 1930 einen Lehrstuhl an der rheinischen Landesuniversität Bonn innehatte⁷, an der die angehenden rheinischen Pfarrer in der Regel zumin-

Karl Barth (Fotograf: ohne Angaben)

-
- 1 Vgl. Jürgen Moltmann (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie, 2 Bde., München ⁶1995/⁴1987.
 - 2 Vgl. Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), Göttingen 1994 (FSÖTh 72).
 - 3 Vgl. Thomas Martin Schneider, Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche, Göttingen 2008 (AKZG.B 49), 42-46.
 - 4 Vgl. Friedemann Merkel, Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert, in: ders., Sagen – hören – loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt, Göttingen 1992, 117-132.
 - 5 Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin 1926, ⁶1928.
 - 6 Vgl. Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens, Göttingen 1992 (Zugänge zur Kirchengeschichte 10).
 - 7 Vgl. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, Gütersloh ⁵1993, 183-237.

dest einige Semester lang, meistens unmittelbar vor ihrem ersten kirchlichen Examen, studierten. Barth hatte Anstoß genommen an der verbreiteten Theologie, die den Krieg gerechtfertigt und das Kampferlebnis geistlich überhöht bzw. verklärt hatte⁸, und er hatte dafür die liberale Theologie und den Kulturprotestantismus seiner Lehrer verantwortlich gemacht. Er wandte sich gegen jede Form von »Bindestrich-Christentum« und forderte – ganz ähnlich wie die eben erwähnten anderen Aufbrüche in der evangelischen Kirche – eine strikte Rückbesinnung auf das religiöse bzw. kirchliche Proprium. Ab 1933 sollte es dieser Ansatz weiten Teilen der evangelischen Kirche ermöglichen, sich gegenüber den Gleichschaltungsbestrebungen und Totalitätsansprüchen der Nationalsozialisten resistent zu verhalten. Zunächst, in der Zeit der Weimarer Republik, war die kultur- und gesellschaftskritische Haltung der »Dialektischen Theologen« dagegen durchaus nicht ganz unzeitgemäß. Jochen-Christoph Kaiser sah darin sogar eine Belastung für die junge Demokratie und urteilte entsprechend kritisch:

»[D]urch ihre beißende Kritik an jeder Vermischung von Christentum und Kultur bzw. Gesellschaft schwächten sie [sc. Barth und seine neue ›Schule:‹] die die Republik bejahenden Kräfte und ignorierten die Chancen, welche Demokratie und pluralistisches Gemeinwesen auch für die Praxis des Glaubens bereithielten. Dies dürfte ein Grund dafür gewesen sein, dass die Dialektische Theologie in ihren unterschiedlichen Varianten und trotz ihrer Affinität zu linken Reformmodellen im akademischen Elfenbeinturm verharrte«⁹.

So scharfsinnig und zutreffend diese Analyse auch sein mag, so fraglich ist, ob Kaiser nicht doch etwas zu pauschal urteilte, wenn er demgegenüber den »alten« liberalen Theologen« attestierte, dass sie sich »nach Kräften darum bemühten, dem Christentum auch im religionsneutralen Staat Stimme und Gewicht zu geben und in der Demokratie neu zu positionieren [sic]«¹⁰, und wenn er wiederum die Vertreter der »Lutherrenaissance« allzu einseitig als antirepublikanisch, antidemokratisch und – nach 1933 – pro-nationalsozialistisch und den Deutschen Christen zugewandt charakterisierte¹¹. Was die »Lutherre-

8 Vgl. Wilhelm Pressel, *Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Göttingen 1967 – Karl Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870-1918*, München 1971.

9 Jochen-Christoph Kaiser, *Der Protestantismus von 1918 bis 1989*, in: Thomas Kaufmann, Raymund Kottje, Bernd Moeller u. Hubert Wolf (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3: *Von der Französischen Revolution bis 1989*, Darmstadt 2007, 181-270, hier 189.

10 Ebd.

11 Ebd. 190.

naissance« angeht, so wären etwa der Greifswalder Professor für Systematische Theologie Rudolf Hermann, der sich von Anfang an in der Bekennenden Kirche engagierte, und dessen Schüler, der Dichter Jochen Klepper, prominente Gegenbeispiele¹². Und dafür, dass auch liberale Theologen und Vertreter des Kulturprotestantismus nicht gefeit waren vor den Versuchungen des Nationalsozialismus und der Deutschen Christen, gibt es zahlreiche Beispiele¹³. Der radikalste – thüringische – Flügel der Deutschen Christen wies sogar eine besondere Affinität zur liberalen Theologie auf¹⁴. Die Frage, ob liberale Theologen resistenter gegenüber antisemitischen Einstellungen waren als Theologen anderer Richtungen – so etwa die These von Trutz Rendtorff¹⁵ – oder ob sie nicht im Gegenteil durch die enge Zuordnung von Protestantismus und deutscher Nation und durch den kulturprotestantischen Hegemonieanspruch in besonderer Weise ausgrenzend wirkten und antisemitisches Denken zumindest indirekt förderten – so etwa Uriel Tal¹⁶ –, ist nach wie vor umstritten. Auguste Zeiß-Horbach hat aufgezeigt, dass es in der Zeit der Weimarer Republik selbst unter den zumeist linksliberalen Mitgliedern (darunter nicht wenige evangelische Theologen) des ›Vereins zur Abwehr des Anti-

12 Vgl. Assel, *Aufbruch* (wie Anm. 2) – Arnold Wiebel, *Rudolf Hermann 1887-1962. Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit*, Bielefeld 1998 (UnCo 21) – Rita Thalmann, Jochen Klepper. Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen, München 1992 – Heinrich Assel (Hg.), *Der du die Zeit in Händen hast. Briefwechsel zwischen Rudolf Hermann und Jochen Klepper 1925-1942*, München 1992 – Martin Wecht, Jochen Klepper. Ein christlicher Schriftsteller im jüdischen Schicksal, Düsseldorf/Görlitz 1998 (Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 3).

13 Vgl. etwa Thomas Martin Schneider, *Glanz und Elend des Kulturprotestantismus: Adolf von Harnack und Johannes Müller-Elmou*, in: MEKGR 58 (2009), 193-203.

14 Vgl. Hans-Joachim Sonne, *Die politische Theologie der Deutschen Christen. Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung »Deutsche Christen« und der Christlich-deutschen Bewegung*, Göttingen 1982, 56-100 – Anja Rinnen, *Kirchenmann und Nationalsozialist. Siegfried Lefflers ideelle Verschmelzung von Kirche und Drittem Reich*, Weinheim 1995 (FPDR 9).

15 Trutz Rendtorff, *Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende*, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism. Dokumentation eines internationalen Seminars der Friedrich-Naumann-Stiftung in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institute*, London, hg. von der Friedrich-Naumann-Stiftung, St. Augustin 1986, 96-109.

16 Uriel Tal, *Liberal Protestantism and the Jews in the Second Reich 1870-1914*, in: JSocS 26 (1964), 23-41.

semitismus« durchaus massive und tief sitzende nationalistische und antijüdische Vorurteile gab¹⁷.

Wir haben es für die Zeit nach 1918 mit einer außerordentlich komplizierten kirchen- und theologiegeschichtlichen Gemengelage zu tun. Wie sich die verschiedenen Strömungen bzw. deren einzelnen Vertreter entwickeln und unter geänderten politischen Bedingungen positionieren würden, war wohl kaum so prognostizierbar, wie es Manchen heute aus der sicheren Warte der Nachgeborenen erscheinen mag. Jedenfalls gab es auch in der evangelischen Kirche nicht bloß Stillstand oder ein ›Weiter so!‹, sondern vielmehr eben Aufbrüche unterschiedlicher Art, deren Richtungen und Ziele nicht immer klar waren. Ein verbindendes Moment insbesondere der Pfarrerschaft war eine gewisse Anfälligkeit für den politischen Zeitgeist eines bestimmten nationalprotestantisch-bürgerlichen, rechtskonservativ-monarchistischen Milieus, wie sie – zwar nicht notwendigerweise, aber doch sehr häufig – in der mitunter etwas schamhaft versteckten Sympathie für die Deutschnationale Volkspartei (DNVP) zum Ausdruck kam, nach dem Motto: »Die evangelische Kirche ist neutral – und wählt deutschnational«¹⁸. Das war grundsätzlich nicht so außergewöhnlich, denn anfällig für den politischen Zeitgeist eines bestimmten Milieus war die evangelische Pfarrerschaft auch in anderen Epochen, und das gilt wohl auch für die Gegenwart. Gerade im Gegenüber zum Katholizismus, der mit der Deutschen Zentrums- partei über eine sehr einflussreiche politische Interessenvertretung verfügte, erhob man freilich in der evangelischen Kirche paradoxerweise den illusionären Anspruch, »grundsätzlich unpolitisch zu sein und über den Parteien zu stehen«¹⁹.

Mit dem Ende der Monarchie fiel auch das landesherrliche Kirchenregiment bzw. der obrigkeitliche Summepiskopat weg. In der

17 Auguste Zeiß-Horbach, Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Leipzig 2008.

18 Vgl. Karl-Wilhelm Dahm, Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität der deutschen evangelischen Pfarrer zwischen 1918 und 1933, Köln/Opladen 1965 – Jonathan R. Wright, Über den Parteien. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918-1933, Göttingen 1977 (AKZG.B 2) – Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen 2¹⁹⁸⁸.

19 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 3²⁰⁰⁵, 847 – Vgl. Wright, Parteien (wie Anm. 18).

unsicheren Umbruchsphase²⁰ gab es verschiedene Versuche von Seiten der kirchenfeindlichen politischen Linken, das Programm einer radikalen Trennung von Staat und Kirche in die Tat umzusetzen. In Preußen tat sich der USPD-Minister Adolph Hoffmann besonders hervor, der wegen seiner populistischen religionskritischen Kampfschrift »Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse« der »Zehn-Gebote-Hoffmann« genannt wurde²¹. Er erließ eine Reihe von Verordnungen, die die Kirchen schwer trafen. U.a. wurden die staatlichen Finanzzuschüsse eingestellt, der Religionsunterricht abgeschafft und der Kirchenaustritt erleichtert. Hoffmann und seine Gesinnungsgenossen konnten sich freilich längerfristig nicht durchsetzen. Die von der in Weimar tagenden Nationalversammlung 1919 beschlossene Reichsverfassung hob zwar das Staatskirchentum auf, sicherte den Kirchen aber als Körperschaften des öffentlichen Rechtes eine privilegierte Stellung – mit Kirchensteuern, Staatsdotationen, theologischen Fakultäten an den Universitäten, konfessionellem Religionsunterricht an den Schulen etc. Lediglich die 1918 einsetzende Kirchenaustrittswelle wurde dadurch nicht abgestoppt, sondern hielt sich bis zum Ende der Weimarer Republik auf hohem Niveau²². Die radikalen kirchenfeindlichen Bemühungen haben die in der Kirche ohnehin vorhandene Abneigung gegen die politische Linke nachhaltig verschärft. Man hatte gewissermaßen als Schreckgespenst das laizistische Trennungsmodell in Frankreich von 1905 und die harte Unterdrückung der Kirchen im bolschewistischen Russland vor Augen. Das Verhältnis zwischen evangelischer Kirche und Sozialdemokratie sollte sich erst im Zusammenhang mit dem Godesberger Parteiprogramm der SPD von 1959 entspannen. Etwa zehn Jahre später begann dann eine zum Teil massive Linkspolisierung in der evangelischen

20 Vgl. Claus Motschmann, *Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik*, Lübeck 1969 (HS 413) – Jochen Jacke, *Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918*, Hamburg 1976 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 12) – Gerhard Besier, *Zwischen Waffenstillstand und Reichsverfassung. Die APU und das Ende des monarchischen Summepiskopats*, in: J.F. Gerhard Goeters u. Joachim Rogge (Hg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch*, hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 3: *Trennung von Staat und Kirche. Kirchlich-politische Krisen. Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918-1992)*, hg. von Gerhard Besier u. Eckhard Lessing, Leipzig 1999, 35-75.

21 Adolph Hoffmann, *Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse*, Zeitz 1891, ¹⁴1914.

22 Vgl. Gerhard Besier, *Dogmatische Neuansätze, politisch-ethische Kontroversen und praktisch-theologisches Handeln in Kirche und Universitätstheologie*, in: Goeters u. Rogge (Hg.), *Geschichte* (wie Anm. 20), 142-210, hier 191 f.

Kirche, die wohl nach den Erfahrungen des ›Dritten Reiches‹ und im Gefolge der sogenannten 68er-Bewegung²³ auch als Reflex auf die Rechtspolitisation zu Beginn des 20. Jahrhunderts – und insofern in gewissem Sinne auch als Kontinuität und nicht unbedingt nur als ›der große Wandel‹²⁴ – begriffen werden kann.

Bei der notwendigen verfassungsrechtlichen Neuorganisation konnte namentlich die große – mehr als die Hälfte der Protestanten im Deutschen Reich umfassende – preußische Landeskirche, zu der die rheinische Kirchenprovinz ja gehörte, »wesentliche Elemente der im 19. Jh. eingeführten synodal-konsistorialen Ordnung übernehmen und insofern Rechtskontinuität bewahren«²⁵. Zu Konflikten kam es, weil einerseits die Reichsverfassung die Trennung von Staat und Kirche dekretierte, andererseits aber zunächst paradoxerweise ein staatskirchliches Element fortbestand, da die kirchlichen Hoheitsrechte des Königs von 1919 bis 1921 auf drei evangelische Minister der preußischen Staatsregierung, die sogenannten Episkopalminister, übertragen wurden. Entgegen den politischen Bestrebungen, in der Kirche mehr direkte Demokratie einzuführen, beharrten die Kirchenvertreter letztlich erfolgreich auf dem spezifischen Siebssystem, nach dem die Vertreter des jeweils höheren kirchenleitenden Gremiums aus der Mitte des jeweils niedrigeren gewählt werden (also zum Beispiel die Mitglieder der Provinzialsynoden von den Kreissynoden). Man kann dies als ein – bis heute bestehendes – Demokratiedefizit werten, man kann aber auch positiver urteilen, dass nämlich auf diese Weise populistische Einflüsse kirchenferner Bevölkerungsteile kanalisiert werden konnten und können.

23 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, *Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979*, in: Siegfried Hermle, Claudia Lepp u. Harry Oelke (Hg.), *Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007 (AKZG.B 47), 51-90 – Ders., *Kontinuität im Wandel. Die Evangelische Kirche in Deutschland und die sog. 68er Bewegung*, in: Bernd Hey u. Volkmar Wittmütz (Hg.), *1968 und die Kirchen*, Bielefeld 2008, 35-54 – Klaus Fitschen, Siegfried Hermle, Katharina Kunter, Claudia Lepp u. Antje Roggenkamp-Kaufmann (Hg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011 (AKZG.B 52).

24 So Uwe Kaminsky, *Die evangelische Kirche im Rheinland 1918 bis 1989. Eine Übersicht*, in: Joachim Conrad u.a. (Hg.), *Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche*, hg. im Auftrag des Ausschusses für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte, Düsseldorf 2007 (Schriften des Archivs der EKIR 35), 96-120, hier 96.

25 Hauschild, *Lehrbuch* (wie Anm. 19), 833. Vgl. zum Folgenden insgesamt ebd. 833-837 u. 847-851.

Heftig gestritten wurde ferner über die Präambel der von einer Verfassungsgebenden Kirchenversammlung erarbeiteten neuen preußischen Kirchenverfassung, die der staatlichen Zustimmung bedurfte. Die mehrheitlich konservative Kirchenversammlung wollte in der Präambel eine traditionelle christologische Lehrformel verankern, die von der liberalen Minderheit und in der politischen Öffentlichkeit als zu lehrgesetzlich-orthodox kritisiert wurde. Selbst im preußischen Landtag wurde über Lehrfreiheit und Bekenntniszwang in der evangelischen Kirche debattiert. Erst 1924 erlangte die Verfassung mit der umstrittenen Präambel Gesetzeskraft. Auch hier dürfte das heutige Urteil je nach theologischer und kirchenpolitischer Einstellung unterschiedlich ausfallen. Die Kirche hatte sich jedenfalls gegen Versuche staatlich-politischer Einflussnahme auf ihre Lehre erfolgreich zur Wehr gesetzt; die Versuche der unterlegenen Minderheit, die Abstimmungsergebnisse der Verfassungsgebenden Kirchenversammlung mit Hilfe einer außerkirchlichen Öffentlichkeit und der Politik in ihrem Sinne umzukehren, waren gescheitert.

Zu einem Dauerkonflikt zwischen Staat und Kirche sowie wiederum zwischen den unterschiedlichen theologischen und kirchenpolitischen Lagern kam es schließlich in der Schulfrage, genauer in der Frage des kirchlichen Einflusses auf Erziehung und Bildung. Das reichte vom Streit um die Konfessionsschulen über die Auseinandersetzungen um die Möglichkeit bzw. die Art und Weise einer christlich-kirchlichen Prägung der Gemeinschaftsschulen bis hin zum Kampf um den Fortbestand bzw. um die konfessionelle Ausrichtung des Religionsunterrichtes. Wiederum konnten sich schließlich die Kirchen – und mit ihnen erstmals gleichberechtigt die Jüdischen Kultusgemeinden – weitgehend behaupten. Da der Konflikt im Grunde bis heute andauert (vgl. das Volksbegehren zum Religionsunterricht in Berlin vom April 2009, aber etwa auch die Diffusionserscheinungen des Religionsunterrichtes in den anderen Bundesländern), wird abermals die heutige Einstellung das historische Urteil mitbestimmen.

Die schon längerfristigen Bestrebungen zu einer institutionellen Vereinheitlichung des deutschen Protestantismus führten zwar 1922 in Wittenberg zur feierlichen Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, dieser war jedoch nur ein kompetenzschwaches föderales Organ; das landeskirchliche Beharrungsvermögen und die innerprotestantischen konfessionellen Unterschiede verhinderten eine stärkere Zentralisierung. Vor dem Hintergrund der dann tatsächlich erfolgten problematischen Zentralisierung der evangelischen Kirche im ›Dritten Reich‹ kann man auch hier ambivalent urteilen.

Wirkungsgeschichtlich von außerordentlicher Bedeutung war der nach jahrelangen Verhandlungen nach dem Muster der Konkordate

mit der katholischen Kirche 1931 abgeschlossene preußische Staatskirchenvertrag, der »als eine förmliche Aussöhnung zwischen Kirche und Republik verstanden werden konnte«²⁶. Der Kirche wurden bestimmte Privilegien, etwa das Fortbestehen der Staatsdotationen, zugesichert. Umgekehrt sollte die sogenannte politische Klausel die Verfassungstreue der kirchenleitenden Persönlichkeiten gewährleisten; – unter den geänderten Bedingungen des Nationalsozialismus erwies sich diese Klausel dann allerdings gewissermaßen als Bumerang.

Ungeachtet bleibender Vorbehalte in Grundsatzfragen entwickelte sich die anfängliche Konfrontation zwischen Staat und Kirche doch auch zunehmend zu einer Kooperation in praktischen Fragen, und aus monarchistischen Kirchenvertretern wurden mit der Zeit wenn auch nur selten überzeugte Demokraten, so doch oftmals sogenannte Vernunftrepublikaner. Wolf-Dieter Hauschild urteilte, die Kirche habe zwar insgesamt nicht zu den Stützen der Weimarer Republik gehört, »jedoch auch nicht zu ihren Totengräbern«²⁷.

2. Die Neuordnung der rheinischen Provinzialkirche nach 1918

Im März 1919 tagte erstmals nach dem Ende des Krieges und des Kaiserreiches in Barmen die rheinische Provinzialsynode. Der Bericht über die beiden Eröffnungsansprachen²⁸ vermittelt einen Eindruck davon, wie schwer sich die führenden Männer der rheinischen Kirche mit dem Umbruch taten. Der stellvertretende Präses der Synode, Julius Theodor Bungereoth (1858-1934), – Präses Georg Wilhelm Hafner (geb. 1850, Präses seit 1914) war 1917 im Amt verstorben, ein Nachfolger noch nicht gewählt – verglich die Situation mit der nach der Revolution von 1848/1849. Während damals jedoch »der Sturm der Revolution an Königtum und Heer« lediglich gerüttelt habe, seien »[h]eute [...] diese beiden Stützen gänzlich zusammengebrochen«. »Im Geiste« führte Bungereoth die Synodalen »an die Gräber zahlloser Heldensöhne und Opfer des Krieges« sowie »an das letzte und tiefste, das weite

26 Ebd. 850.

27 Ebd. 847.

28 Verhandlungen der 34. Rheinischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Barmen vom 4.-6. März 1919, Bericht von der Eröffnung durch den stellvertretenden Präses D. Bungereoth und Generalsuperintendent D. Klingemann, 4. März 1919, abgedruckt in: Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland, Bd. 5: Das 20. Jahrhundert, bearb. von Günther van Norden, Düsseldorf 1990, 71 f.

Grab der Herrlichkeit unseres Reiches«²⁹, und »unter der einmütigen Zustimmung der Versammlung« versicherte er, »daß der Dank für alles, was das Hohenzollernhaus durch Gottes Gnade für den Aufbau unseres preußischen und deutschen Vaterlandes getan [habe], unauslöschlich und tief in unseren Herzen lebe.«³⁰. Der seit 1913 amtierende Generalsuperintendent Karl Viktor Klingemann (1859-1946, emeritiert 1928) sprach von »dem tiefen Weh am Grabe unseres herrlichen Vaterlandes«; und zumindest für heutige Ohren klang die ›Dolchstoßlegende‹ mit an, wenn er dann fortfuhr:

»Das sind Tiefen des Leids und der Schmach, wie nie gewesen. Nie ist ein dunklerer Gegensatz fühlbar geworden, als zwischen dem, was wir gekämpft, geleistet, gelitten, gehofft, und dem Ende, das wir erlebt! Man sage, es sei Pflicht, uns damit abzufinden. Heißt das: arbeiten, dann Ja, mit ganzer Treue! Aber abfinden? Nein, nimmermehr! An unser liebes Preußen sind wir doppelt gebunden als Glieder unseres Volkes und unserer preußischen Landeskirche, auf deren Boden wir uns geschlossen stellen wollen.«³¹.

*Generalsuperintendent
Karl Viktor Klingemann
(Fotograf: ohne Angaben)*

Immerhin wies der noch vom König eingesetzte und das landesherrliche Kirchenregiment repräsentierende Generalsuperintendent auch darauf hin, dass »[u]nser Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung [...] ausreichend mit demokratischem Oele gesalbt« sei, wenngleich er auch vor einer radikalen Demokratisierung und einer unbesonnenen Preisgabe des Alten und Bewährten warnte³².

Die dann auf der Tagung der Provinzialsynode verhandelten Anträge und Beschlüsse³³ zeugten von einem hohen Maß an – zukunftsorientiertem – Pragmatismus, der in einem deutlichen Kontrast stand

29 Zitiert nach ebd. 71.

30 Zitiert nach ebd. 72.

31 Zitiert nach ebd.

32 Zitiert nach ebd.

33 Verhandlungen der 34. Rheinischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Barmen vom 4.-6. März 1919, Anträge und Beschlüsse zur kirchlichen Neuordnung nach dem Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchenregiments – 6. März 1919, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 72-79.

zu dem – rückwärtsgewandten – Pathos der Begrüßungsworte. Die Synode erklärte, dass »[d]urch den Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments [...] der rechtliche Bestand der Landeskirche, insbesondere auch der Union in keiner Weise erschüttert« sei. Das gelte insbesondere auch für die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung. In ihr sei »das Erbe, das uns die staatsfreie Kirche unserer Väter hinterlassen hat, klug bewahrt«:

»Sie hat sich in einer langen, wandlungsreichen Geschichte als beweglich genug erwiesen, auch neuzeitlichen, berechtigten Forderungen sich anzupassen, bringt in ihrer grundsätzlichen Betonung des Gemeindegedankens die Eigenart evangelischen Kirchentums trefflich zum Ausdruck und verleiht innerhalb der Einzelgemeinden dem einzelnen Kirchenglied in gesund-demokratischer Weise ausgiebige und gebührende Rechte«.

Auf dieser Grundlage sei nun nicht ein völliger »Neubau«, wohl aber ein »Aus- und Umbau« – das heißt aber auch: nicht bloß eine Restauration – der Kirchenordnung erforderlich. Reformbedarf sah man vor allem in zwei Bereichen: 1. Konsequenzen »des Wegfalls des landesherrlichen Kirchenregiments«; 2. »Einführung des aktiven und passiven Frauenwahlrechts«³⁴. Im Hinblick auf den ersten Bereich ließ man – selbstbewusst – keinen Zweifel daran, dass man willens und in der Lage sei, das Kirchenregiment nunmehr selbst in die Hand zu nehmen:

»Mit dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments ist die Kirchenleitung [...] auf die Kirche selbst übergegangen. Dementsprechend geht das Kirchenregiment in Zukunft aus der Wahl der gesetzlichen Körperschaften der Kirche hervor, und zwar derart, daß jede Provinzialsynode die Leitung der von ihr vertretenen Provinzialsynode selbständig wählt, während der Generalsynode das Recht zusteht, die oberste Kirchenbehörde zu wählen«³⁵.

War die bisherige Kirchenordnung eine Mischung aus obrigkeitlich-konsistorialen und synodalen Elementen, so sollten nun also sämtliche kirchenleitenden Organe von den Synoden durch Wahlen bestimmt werden. Eine »Einführung von Urwahlen für die Synoden«, d.h. eine direkte Wahl der Synodalen durch das Kirchenvolk, lehnte man dagegen »aus grundsätzlichen und praktischen Erwägungen mit allem Nachdruck« ab³⁶. Während dies wie auch der Wunsch nach Übernahme der landesherrlichen Befugnisse durch die

34 Zitiert nach ebd. 73.

35 Zitiert nach ebd. 73 f.

36 Zitiert nach ebd. 74.

Synoden ohne weitere Aussprache »einmütig angenommen« wurden, führte die Frage des kirchlichen Frauenwahlrechtes »zu eingehender grundsätzlicher Aussprache«³⁷. Nachdem klargestellt worden war, dass es dabei nicht um eine »erzwungene Folgerung des politischen Wahlrechts« gehe, wurde jedoch auch die Einführung des »aktive[n] und passive[n] Frauenwahlrecht[s] zu Presbyterium und größerer Gemeindevertretung und zu den Synoden« – auf allen Ebenen also – mit überwältigender Mehrheit, bei nur fünf Gegenstimmen nämlich, angenommen³⁸.

Dass die Kontroverse um das kirchliche Frauenwahlrecht damit aber noch keineswegs beendet war, zeigte eine Zeitschriftendebatte vom Frühjahr 1920³⁹. Im ›Barmer Sonntagsblatt‹ wurde streng biblizistisch argumentiert: Im Alten wie im Neuen Testament werde klar die unterschiedliche Stellung von Mann und Frau betont; dies sei »in der ganzen Schrift durchgeführt und gültig geblieben bis auf den heutigen Tag«. Und sehr konservativ-zeitkritisch und kulturpessimistisch fügte man hinzu:

»Wir wissen wohl, daß unsere Zeit glaubt, alle bisherigen Höchstkulturen bei weitem zu überragen, und daß eigentlich erst die Jetztzeit das Wesen der Dinge erfasst habe und berufen sei, den eigentlichen Gotteswillen zu erkennen und zu verwirklichen. Demgegenüber trägt aber unsere Zeit in Wahrheit die unverkennbaren Zeichen des Niederganges und des Verfalls und zwar auf allen Gebieten.«⁴⁰

In der ›Kirchlichen Rundschau‹ berief man sich demgegenüber u.a. tatsächlich »auf den ursprünglichen Gotteswillen [...], der zwischen Mann und Weib keinen Unterschied der Rechte« festgesetzt habe. Zwar räumte man ein, dass »[d]ie Psyche des Weibes [...] eine andere als die des Mannes« sei, jedoch sei »[d]er Emanzipationskampf des Weibes [...], auf das Ganze gesehen, genau so berechtigt wie die Bemühungen um Beseitigung der Sklaverei«⁴¹.

Offensichtlich warf die Debatte angesichts von aufklärerisch-emanzipatorischen und bürgerrechtlichen Einsichten die Frage auf nach der bleibenden Gültigkeit bzw. dem zeitgemäßen Umgang mit dem reformatorischen Formalprinzip ›sola scriptura‹, wonach die Heilige

37 Zitiert nach ebd. 75.

38 Zitiert nach ebd. 74 f.

39 »Noch einmal das Frauenwahlrecht in der Kirche« – Auseinandersetzung des Herausgebers der Kirchlichen Rundschau, Pfarrer Döring/Rheydt, mit dem »Barmer Sonntagsblatt« über das kirchliche Wahlrecht für Frauen April 1930, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 88-92.

40 Zitiert nach ebd. 89 f.

41 Zitiert nach ebd. 90 f.

Schrift verbindliche oberste Norm (>norma normans<) ist. Eine neue, gleichermaßen sach- und zeitgemäße Bibelhermeneutik war gefragt, die die Spannungen zwischen biblischen Aussagen einerseits und neuen Einsichten, insbesondere auch Werten der allgemeinen Menschenrechte, andererseits bewältigte, ohne sie zu leugnen. Dieses Problem hat die evangelische Kirche seither immer wieder beschäftigt.

Weitere Themenkomplexe, mit denen sich die erste Provinzialsynode nach dem Ende des Ersten Weltkrieges und des Kaiserreiches beschäftigte, waren die Schulfrage und das generelle Verhältnis von Staat und Kirche. Während man mit der Aufhebung der »Ortsschulaufsicht durch Geistliche« grundsätzlich einverstanden war, forderte man vehement »die Beibehaltung der konfessionellen Volksschule als Regel« sowie des konfessionellen Religionsunterrichts in allen Schulen. Hier gab man sich durchaus kämpferisch: Man werde notfalls »die Kraft haben, [...] wenn auch nach schweren Kämpfen, die evangelische Schule wiederzuerobern«⁴². Die Synode war der Meinung, dass auch die religiöse Praxis, nämlich »Schulandachten und Gebet«, weiterhin ihren Platz in der öffentlichen Schule haben müsse. Der konfessionelle Religionsunterricht dürfe nicht durch einen bloßen religionsgeschichtlichen Unterricht oder einen Moralunterricht ersetzt werden. Bemerkenswert war, dass im Grunde gut demokratisch bzw. bürgerrechtlich mit dem »Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit in Sachen der Jugenderziehung« argumentiert wurde und man dabei auch den Aspekt der negativen Religionsfreiheit keineswegs unterschlug: Gewissenszwang dürfe nicht ausgeübt werden. Ausdrücklich auf das Beispiel von »demokratisch regierten Ländern« bezog man sich bei der Forderung, »über die Gestaltung unseres deutschen Schulwesens« gegebenenfalls per Plebiszit zu entscheiden. Diese Forderung zeugte – neben einer gewissen Bereitschaft, sich auf demokratische Spielregeln einzulassen bzw. zu berufen – von der Überzeugung, dass die Bevölkerung noch mehrheitlich konfessionell gebunden war und auch eine entsprechende religiöse Erziehung für wichtig erachtete. Kein Verständnis hatte man für eine Herabsetzung des Alters der Religionsmündigkeit auf 14 Jahre⁴³.

Was das grundsätzliche Verhältnis von Staat und Kirche anging, so erklärte man, dass man natürlich in den Zeiten der Finanznot eine strikte Trennung unmöglich begrüßen könne, dass man sich aber mit einer solchen Trennung abfinden werde, »vorausgesetzt, daß sie nicht

42 Zitiert nach Verhandlungen der 34. Rheinischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Barmen vom 4.-6. März 1919, Vortrag des Präses, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 76 f, hier 77.

43 Vgl. ebd. 76 f.

einen kirchenfeindlichen oder gar kirchenzerstörenden Charakter annimmt«. In einem solchen Falle müsse der Staat »mit einem schweren Kulturkampfe [...] rechnen«. Langfristig strebte man durchaus »eine staatsfreie Kirche« an. Konkret wurden die folgenden »Mindestforderungen« erhoben: Staat und Kirche müssten sich über »die Grundsätze und Einzelheiten der Neuordnung« ihres Verhältnisses zueinander verständigen, »um einen sonst unvermeidlichen Kulturkampf mit seinen unübersehbaren Folgen für Volks- und Staatswesen zu verhüten«; – das konnte man auch als eine selbstbewusste Drohung verstehen. Man verwahrte sich »gegen alle Eingriffe des Staates in das innere Leben der Kirche«. Es wurden der gesetzliche Schutz der Sonn- und Feiertage sowie die Anerkennung der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechtes gefordert. »Die auf rechtlichen und moralischen Verpflichtungen beruhenden Geldleistungen des Staates an die Kirche« müssten weitergezahlt, die theologischen Fakultäten erhalten werden⁴⁴.

Auf Reichsebene schlossen sich die 28 deutschen evangelischen Landeskirchen nach dem Ersten Weltkrieg zum Deutschen Evangelischen Kirchenbund (DEKB) zusammen⁴⁵. Im Mai 1922 trat dessen neue Verfassung in Kraft. Vertreter der rheinischen Provinzialkirche arbeiteten teilweise in führender Position in den verschiedenen Gremien des Kirchenbundes mit. So war der von der ersten rheinischen Nachkriegssynode im März 1919 neu gewählte rheinische Präses Walther Wolff (1870-1931)⁴⁶ etwa zugleich auch stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Evangelischen Kirchentages, d.h. des synodalen Organs des Kirchenbundes, das 1924 in Bethel, 1927 in Königsberg und 1930 in Nürnberg zusammentrat. Wolff zeigte sich auf der Tagung der Rheinischen Provinzialsynode 1920 in Neuwied zufrieden damit, dass der neue Kirchenbund keine zentralistische Einheitskirche, sondern lediglich ein lockeres föderales Gebilde war. Der Bund entspreche der tiefen Abneigung der Deutschen »gegen

44 Zitiert nach Verhandlungen der 34. Rheinischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Barmen vom 4.-6. März 1919, Zur Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 77-79, hier 78 f.

45 Vgl. hierzu Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände – Personen, Bd. 1: Überregionale Einrichtungen, bearb. von Heinz Boberach, Carsten Nicolaisen u. Ruth Pabst, Göttingen 2010 (AKZG.A 18), 14 – Gerhard Besier, Die neue preußische Kirchenverfassung und die Bildung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, in: Goeters u. Rogge (Hg.), Geschichte (wie Anm. 20), 76-117, bes. 102-112.

46 Zu Wolff vgl. u.a.: Hans Helmich, D. Walther Wolff, Präses der Rheinischen Provinzialsynode 1919-1931, in: MEKGR 36 (1987), 185-230 – Kordula Schlösser-Kost, Walther Wolff (1870-1931). Kirche und Wirklichkeit, in: Evangelisch am Rhein (wie Anm. 24), 157-160.

Uniformierung«. Man habe keine »deutsche Reichskirche« gewollt, sondern eben »einen Kirchenbund [...], der geschichtlicher Eigenart in Kirchenwesen und Bekenntnis ihr Recht lässt«⁴⁷. Im Frühjahr 1933, als in der Kirche allenthalben – und zwar keineswegs nur von den Deutschen Christen – die einheitliche Reichskirche gefordert wurde, war von diesem Geist nichts mehr zu spüren.

Wolff war die prägende Gestalt der rheinischen Provinzialkirche in der Zeit der Weimarer Republik. Wie im Kirchenbund, so übernahm er auch in der preußischen Landeskirche, deren neue Verfassung im September 1922 verabschiedet wurde und im Oktober 1924 in Kraft trat⁴⁸, Verantwortung, u.a. ab 1925 als erster stellvertretender Präses der Generalsynode. Wolff war auch maßgeblich am Abschluss des preußischen Staatskirchenvertrages 1931 beteiligt⁴⁹. Wie er auf Reichsebene auf eine starke Position der Landeskirchen bedacht war, so bemühte er sich auf landeskirchlicher Ebene erfolgreich darum, »alte provinzialkirchliche Sonderinteressen gegenüber der Landeskirche durchzusetzen«⁵⁰. Dem neu geschaffenen zwölfköpfigen Provinzialkirchenrat, der u.a. die Synodaltagungen vorbereitete und deren Beschlüsse ausführte, gehörten etwa lediglich drei Mitglieder an, die vom Landeskirchenregiment eingesetzt worden waren, nämlich der Generalsuperintendent, der Konsistorialpräsident und ein Konsistorialrat. Der Versuch, das Amt des Generalsuperintendenten ganz abzuschaffen, scheiterte zwar, jedoch wurde das Präsesamt auf Kosten des Amtes des Generalsuperintendenten deutlich gestärkt, und der neue Provinzialkirchenrat übernahm eine Reihe von Kompetenzen des Konsistoriums⁵¹. Kordula Schlösser-Kost hat zu Recht darauf hingewiesen, dass damit Entwicklungen eingeleitet wurden, die dann unter veränderten Rahmenbedingungen nach 1945 zum Tragen kamen: »Wolff hat die Grundzüge einer modernen Kirche entwickelt, die teilweise nach dem Zweiten Weltkrieg wieder aufgegriffen werden, ohne dass man in jedem Falle um ihre Ursprünge in der Weimarer Zeit weiß«⁵².

47 Verhandlungen der 36. Rheinischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Neuwied vom 1.-10. September 1920, Bericht des Präses am 1. September 1920, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 83-87, hier 84.

48 Vgl. hierzu Besier, Kirchenverfassung (wie Anm. 45), bes. 90-102.

49 Vgl. hierzu Nowak, Kirche (wie Anm. 18), 179-187, bes. 185 – Besier, Kirchenverfassung (wie Anm. 45), 112-117.

50 Schlösser-Kost, Wolff (wie Anm. 46), 159.

51 Ebd.

52 Ebd. 158.

3. Aspekte evangelisch-kirchlichen Lebens im Rheinland 1919 bis 1930

3.1 *Stellungnahmen zum Versailler Friedensvertrag, zur Rheinbesetzung und zum Plan einer Rheinischen Republik*

Die politische Situation im Rheinland von 1919 bis 1930 war geprägt durch die Besetzung linksrheinischer Gebiete – einschließlich rechtsrheinischer Brückenköpfe – durch alliierte Truppen gemäß den Bestimmungen des Versailler Friedensvertrages. Das vom Völkerbund verwaltete und zum französischen Wirtschaftsraum gehörende Saargebiet, das evangelisch-kirchlich ganz überwiegend Teil der Rheinprovinz war, wurde erst nach der Volksabstimmung 1935 wieder mit dem Deutschen Reich vereint⁵³. Von 1923 bis 1925 wurde zusätzlich das kohlereiche Ruhrgebiet durch belgisches und französisches Militär besetzt, um den Reparationsforderungen Nachdruck zu verleihen. Diese Besetzung löste den sogenannten Ruhrkampf mit Generalstreiks, Sabotageakten und Anschlägen aus; die Besatzungsmächte reagierten mit Sanktionen. Die Besetzungen behinderten – neben den wirtschaftlichen Nöten, die sie hervorriefen – etwa auch den Verkehr und die Kommunikation innerhalb der Rheinprovinz sowie zwischen der Rheinprovinz und dem übrigen Deutschen Reich und führten in Deutschland zu einem allgemeinen Aufschrei nationaler Empörung. Auch eine Reihe von rheinischen evangelischen Pfarrern, die die Besatzungsbehörden in Wort und Schrift angriffen, wurden entweder ausgewiesen oder zu Geld- und Gefängnisstrafen verurteilt⁵⁴.

Vor diesem Hintergrund kann der Aufruf des Konsistoriums der Rheinprovinz anlässlich des Versailler Friedensvertrages vom 27. Juni 1919 nur als außerordentlich moderat bezeichnet werden. Zwar war von den »furchtbaren Lasten physischer und seelischer Art« die Rede, die dem Volke auferlegt worden seien, und man sah für die Gegenwart und Zukunft insgesamt schwarz (»Dunkel umgibt uns die Gegenwart, aber noch dunkler erscheint uns der Blick in die Zukunft«), jedoch wurde dann zu »Buße und Glauben, [...] Demut und Vertrauen« aufgerufen und vor den »schlimmen Geister[n] der Habgier, des Neides und des Hasses« gewarnt⁵⁵. Von Revanchismus war jedenfalls nichts zu spüren.

53 Vgl. hierzu in diesem Band den Beitrag von Joachim Conrad, Der saarländische Sonderweg, 207-250, hier 207-222.

54 Vgl. hierzu Nowak, Kirche (wie Anm. 18), 108-125, bes. 121.

55 Aufruf des Evangelischen Konsistoriums zur Annahme des Friedensvertrages vom 27. Juni 1919, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 80.

Mit dem Aufruf vom Juni 1919 korrespondiert die Erklärung des Konsistoriums zur »Befreiung der Rheinlande« vom Juni 1930. Zwar legte man den Kirchengemeinden nahe, am 1. Juli 1930 die Glocken zu läuten und die kirchlichen Gebäude mit der Kirchenfahne zu beflaggen, jedoch hat man den Eindruck, als habe man allzu große Euphorie dämpfen wollen, wenn es etwa hieß: »Die festlichen Stunden der Befreiungsfeiern werden schnell dahineilen, und die ernste Gegenwart, in der wir stehen, wird auf's neue unsere ganzen Kräfte fordern«⁵⁶.

In der Besatzungszeit gab es separatistische Bestrebungen mit dem Ziel, eine von Preußen getrennte Rheinische Republik zu schaffen. Hiergegen haben die rheinischen Protestanten sehr entschieden und einmütig protestiert. Einem Aufruf des Vorstandes des Evangelischen Bundes im Rheinland vom August 1919 schlossen sich mehr als 700 rheinische Pfarrer, über 500 rheinische Presbyterien, gut 600 evangelische Vereine, die evangelisch-theologische Fakultät der Bonner Universität sowie nahezu alle großen evangelischen Verbände an⁵⁷. In dem u.a. von dem Vater Martin Niemöllers, dem Elberfelder Pfarrer Johann Heinrich Niemöller (1859-1941), verantworteten Aufruf wurde die enge Verbundenheit mit Preußen betont (»Preußens Leid ist unser Leid«) und der Ultramontanismus für die separatistischen Tendenzen verantwortlich gemacht. Die mehr als zwei Millionen Protestanten im Rheinland wollten »nicht die Opfer sein in einer rheinischen Republik«⁵⁸. Erwin Mülhaupt bezeichnete noch 1970 diesen Aufruf als »ein redliches und tapferes Dokument«, das »zur Überwindung der separatistischen Tendenzen einen wesentlichen Beitrag geliefert« habe⁵⁹. Freilich waren auch die nationalistischen Töne nicht zu überhören, wenn man etwa den Separatisten vorwarf, ihre »Pläne[...] und Machenschaften« dienten »letzten Endes deutschfremden Interessen«, oder wenn man »die ihm [sc. Preußen] seit 1815 anvertraute Wacht am Rhein für deutsche Art, für Deutschlands Ehre, Freiheit und Frieden« beschwor⁶⁰.

56 Erklärung des Evangelischen Konsistoriums der Rheinprovinz zur »Befreiung der Rheinlande« und Empfehlung des Glockengeläutes, Ende Juni 1930, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 146.

57 Erwin Mülhaupt, Rheinische Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis 1945, Düsseldorf 1970 (SVRKG 35), 375.

58 Aufruf des Vorstandes des Evangelischen Bundes im Rheinland an die deutsche Reichsregierung vom 7. August 1919, abgedruckt in: ebd. 375 f, wieder abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 81 f.

59 Mülhaupt, Kirchengeschichte (wie Anm. 57), 375.

60 Aufruf (wie Anm. 58).

3.2 Innovationen

»[D]ie Wurzeln der modernen kirchlichen Arbeit liegen zu weiten Teilen in der Zeit vor 1933. Gesellschaftliche Gruppen werden wahrgenommen und neue Arbeitsmethoden entfalten sich.«⁶¹ Kordula Schlösser-Kost begründete diese Einschätzung zur Entwicklung in der rheinischen Provinzialkirche – die in einer gewissen Spannung steht zu der von Uwe Kaminsky, der stärker die »Beharrungskraft, Wertkonservativität und Kontinuität« betonte⁶² – plausibel u.a. mit dem Hinweis auf folgende Neuerungen – ungeachtet der auch nach ihrer Meinung mehrheitlich konservativen Grundhaltung in der Kirche:

»Neue Arbeitsweisen – Tagungsarbeit, Erwachsenenbildung im weitesten Sinne – und ein Öffentlichkeitswille neuer Art [...] entfalten sich. Apologetik und Pressearbeit bekommen große Bedeutung. [...] Evangelische Verbände und Gruppierungen [...] bemühen sich, den Kurs der Kirchen stärker am Wohlfahrtsstaat von Weimar auszurichten. Man ist in der Weimarer Zeit ›sozial‹ und das gesamte soziale Terrain im weitesten Sinne formiert sich neu. Es tritt hinzu, dass verantwortliche Männer der Kirchen die Notwendigkeit realisieren, Anknüpfungspunkte zu sich politisch artikulierenden gesellschaftlichen Gruppen zu schaffen. Gesellschaftliche Gruppen mit emanzipatorischen Anliegen sorgen für Zielgruppenarbeit [...] Die evangelischen Kirchen empfinden sich darüber hinaus in einer nun offeneren Gesellschaft zunehmend in Konkurrenz zu anderen Anbietern«⁶³.

Konkret sind in diesem Zusammenhang insbesondere zu nennen: die rheinischen Kirchentage in Köln 1924, in Essen 1926 sowie in Saarbrücken 1930⁶⁴; die Einrichtung von Provinzialpfarrämtern für Studentenseelsorge, für die Jugend, für soziale Fragen – hier hinterließ Wilhelm Menn (1888-1956, Sozialpfarrer 1921-1934) bleibende Spuren⁶⁵ –, für Statistik und für rheinische Kirchengeschichte; der Ankauf eines eigenen Freizeitheims in Rengsdorf durch die Provinzialsynode im Jahre 1925 und die Eröffnung des ersten rheinischen Predigerseminars in Düsseldorf im Jahre 1930⁶⁶. Unter der Leitung

61 Kordula Schlösser-Kost, Gesellschaftliche Gruppen im Blickfeld der Kirche 1918-1933, in: *Evangelisch am Rhein* (wie Anm. 24), 217-221, hier 221.

62 Kaminsky, *Kirche* (wie Anm. 24), 96.

63 Schlösser-Kost, *Gruppen* (wie Anm. 61), 217.

64 Vgl. hierzu Günther van Norden, Die Botschaft der rheinischen evangelischen Kirchentage, in: *MEKGR* 50 (2001), 75-88 sowie in diesem Band den Beitrag von Siegfried Hermle, *Bildung in der Kirchenprovinz Rheinland*, 286-336, hier 322 f.

65 Vgl. Kordula Schlösser-Kost, *Das Sozialpfarramt der rheinischen Provinzialkirche 1917-1934*, in: *MEKGR* 43 (1994), 211-233.

66 Vgl. Dietrich Meyer, *Art. Rheinland*, in: *TRE* 29 (1998), 157-177, hier 171.

des Vorsitzenden des Provinzialausschusses für Innere Mission Otto Ohl (1886-1973) expandierte die rheinische Diakonie enorm – trotz der zum Teil ja ganz erheblichen wirtschaftlichen Probleme der 1920-er Jahre, aber natürlich auch gerade wegen dieser Probleme. Die Strukturen wurden modernisiert, die Arbeitsbereiche ausgeweitet, den neuen Bedürfnissen angepasst und professionalisiert⁶⁷. Für den außerordentlichen Aufschwung der evangelischen Presse und Publizistik zeichnete vor allem der Begründer und Leiter des Evangelischen Preßverbandes im Rheinland Ludwig Seiler (1888-1977) verantwortlich, der auch die überregionale Zeitschrift ›Evangelisches Rheinland‹ schuf und im Übrigen zu den wegen Propaganda gegen die Besatzungsbehörden verhafteten rheinischen Pfarrern gehörte⁶⁸.

*Sozialpfarrer Wilhelm Menn
(Fotograf: ohne Angaben)*

In der Zeit der Weimarer Republik begann die rheinische Provinzialkirche sich – wenn auch sehr behutsam und mit zum Teil massiven theologischen und politischen Vorbehalten – der internationalen Ökumene zu öffnen⁶⁹. An der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum (›Life and Work‹) in Stockholm 1925 nahmen sechs rheinische Delegierte, darunter der Generalsuperintendent und der Präses, sowie ein weiterer rheinischer Berichterstatter teil. In seiner Ansprache prangerte Generalsuperintendent Klingemann zwar den »unerträglichen Druck« an, unter dem seine »Landsleute im Rheinland« leben müssten – und meinte damit zweifellos die Bestimmungen des Versailler Ver-

67 Vgl. Norbert Friedrich, Diakonie im Rheinland, in: Evangelisch am Rhein (wie Anm. 24), 237-246, hier 243 f – Zu Ohl vgl. Volkmar Wittmütz, Heinrich Held – Otto Ohl, in: Rudolf Mohr (Hg.), »Alles ist euer, ihr aber seid Christi«. Festschrift für Dietrich Meyer, Köln 2000 (SVRKG 147), 723-735. Vgl. auch in diesem Band den Beitrag von Norbert Friedrich, Geschichte der Diakonie, 350-368.

68 Vgl. Holger Weitenhagen, Die kirchliche Presse im Rheinland und in der evangelischen Kirche. Ihr Höhepunkt zur Zeit der Weimarer Republik, in: MEKGR 50 (2001), 249-272 – Zur Verhaftung Seilers vgl. Nowak, Kirche (wie Anm. 18), 121.

69 Vgl. hierzu Jürgen Schroer, Rheinische Beteiligung an der Entwicklung ökumenischer Perspektiven zwischen den beiden Weltkriegen, in: MEKGR 50 (2001), 105-140.

trages, die Reparationen und Besetzungen –, und kritisierte ausdrücklich auch den Völkerbund, den er für die Situation in Deutschland mit verantwortlich machte, jedoch versicherte er gleich zu Anfang: »In dem großen Ziele einer den Frieden sichernden Verständigung unter den Völkern wissen wir uns mit der gesamten Konferenz einig«⁷⁰.

*Amt für Rheinische Kirchengeschichte, Fachtagung 1927 in Rengsdorf
(Fotograf: ohne Angaben)*

Klingemann wandte sich gegen eine einseitige Entwaffnung Deutschlands und plädierte stattdessen für eine »allgemeine Entwaffnung, die es uns erst ermöglichen würde, an den dauernden Frieden zu glauben«⁷¹. Nach der Stockholmer Konferenz haben sich insbesondere Präses Wolff und Sozialpfarrer Menn in der ökumenischen Arbeit engagiert und sich dort vornehmlich den sozialen Aufgaben zugewandt⁷².

3.3 *Pluralisierungen*

In der offenen bzw. sich öffnenden Gesellschaft der ersten deutschen Demokratie kam es zunehmend auch in der rheinischen Provinzialkirche zu Pluralisierungen. Symptomatisch hierfür war etwa, dass der Versuch, für die Wahlen zur preußischen Verfassunggebenden Kir-

70 Ansprache des rheinischen Generalsuperintendenten D. Klingemann auf der Stockholmer Weltkirchenkonferenz am 25. August 1925, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 121-123, hier 121.

71 Ebd. 122.

72 Vgl. Schroer, Beteiligung (wie Anm. 69), 120-138.

chenversammlung im Januar 1921 im Rheinland lediglich eine Einheitsliste aufzustellen, scheiterte. Der Herausgeber des in Elberfeld erscheinenden pietistischen Wochenblattes ›Licht und Leben‹ Joseph Gauger (1866-1939) hatte insbesondere Vorbehalte gegenüber einzelnen Vertretern der liberalen Theologie auf der geplanten Einheitsliste, die im Übrigen von Vertretern der konservativen preußisch-unierten ›Positiven Union‹ dominiert werden sollte. In seiner scharfen Kritik an der Einheitsliste in einem Artikel in ›Licht und Leben‹ argumentierte Gauger bemerkenswerterweise gut demokratisch und im Sinne einer pluralistischen Gesellschaft:

»Ist es nicht wirklich ein fürchterlicher ›Wahlulk‹, wenn jeder Wähler feierlichst geheim wählt, wo überhaupt nur eine Liste vorhanden ist? Und ist es nicht unnötiger Sohlenverschleiß und Papierverschwendung, wenn man überhaupt zur Wahlurne geht? [...] In der Tat, aus dem tiefsten Ernste der Auseinandersetzung der Richtungen wird solcher Art ein Ulk, eine Fratze, ein Possenspiel.«⁷³.

Tatsächlich gab es dann bei den Wahlen verschiedene Listen. Von den 21 rheinischen Mandaten erlangte die pietistische »Charakterliste der Christugläubigen« zehn, die »Positive Union« sechs, die sich als kirchliche Partei der Mitte verstehende »Evangelische Vereinigung« drei und die dem linken Flügel zuzurechnenden »Freiheitsfreunde und Religiösen Sozialisten« zwei⁷⁴. Günther van Norden hat natürlich Recht, wenn er konstatierte, dass »[d]as Übergewicht der ›Vereinigten Rechten‹ (Charakterliste und Positive) [...] trotz ihres Streites mit insgesamt 16 Sitzen eindeutig« gewesen sei⁷⁵, und es ist sicher richtig, dass man auch im Rheinland in kirchlichen Kreisen weithin eine nationalkonservative politische Grundhaltung, die meist eine religiös und kulturell motivierte Judenfeindschaft Stoeckerscher Provenienz einschloss⁷⁶, damals sozusagen für ›politically correct‹ hielt. Gleichwohl war aber zugleich eine fortschreitende Differenzierung und Diversifizierung nicht zu übersehen (vgl. dazu auch oben unter 3.2). Auch sollte man nicht von der – zweifellos tonangebenden – Pfarrerschaft ohne Weiteres auf den gesamten evangelischen Be-

73 Zitiert nach Quellen (wie Anm. 28), 93. Den Begriff »Wahlulk« hatte Gauger von einem anderen Kritiker übernommen.

74 Vgl. Quellen (wie Anm. 28), 68. Einen Überblick über das kirchliche Parteiwesen in Preußen in der Weimarer Republik bietet Besier, Kirchenverfassung (wie Anm. 45), 79-90.

75 Günther van Norden, Weimarer Republik. Einleitung, in: Quellen (wie Anm. 28), 67-71, hier 68.

76 Vgl. hierzu Hans Helmich, Die Wuppertaler Gemeinden von 1918-1933, Köln 1992 (SVRKG 106), 111-117.

völkerungsteil rückschließen. In Koblenz stellten beispielsweise 1929 die Protestanten in allen Parteien mit Ausnahme der (laizistischen) Liberalen und der (katholischen) Zentrumspartei Stadtverordnete, und zwar in der SPD, der KPD, der DNVP, dem Bürger- und Wirtschaftsblock, der Beamtenliste und der NSDAP⁷⁷.

Der konservative Generalsuperintendent Klingemann machte sich im Februar 1928 die Mühe, auf ein Schreiben der evangelisch-sozialistischen Gemeindeverordneten in Köln an ihn ausführlich zu antworten⁷⁸. Klingemanns Antwortschreiben zeigte nicht nur, dass er die Kritik und die Forderungen der Religiösen Sozialisten – obwohl man kirchenpolitisch entgegengesetzten Lagern angehörte – grundsätzlich durchaus ernst nahm⁷⁹, sondern er würdigte auch deren Engagement in den kirchlichen Körperschaften als einen »Beitrag zu gesundem Leben«⁸⁰, offenbar im Sinne einer Befürwortung von Pluralität und einer aktiven Einbindung oppositioneller Kräfte. Darüber hinaus stimmte Klingemann den Religiösen Sozialisten sogar in einigen Punkten ausdrücklich zu. So schrieb er zur Friedensfrage: »der Gedanke an einen Krieg der Zukunft mit den gegebenen Mitteln der Zerstörung [ist] so furchtbar, daß ich mit Ihnen darin völlig übereinstimme, alles zu tun, was einem wahren, dauerhaften Frieden förderlich ist. [...] Jeder Verquickung von Christentum und Krieg werde ich mit Ihnen stets entgegen sein«⁸¹.

Und zur Staatsform der Weimarer Demokratie erklärte er, deren »volle Anerkennung« sei »unsere von der Kirche und ihrer Führung ausdrücklich betonte Pflicht«⁸² – wohl die typische Haltung eines sogenannten Vernunftrepublikaners. Gegen eine Kritik an seiner vermeintlich revanchistischen Haltung auf der ökumenischen Konfe-

77 Manuela Scherer, »... eine Insel in der Flut der Gegenreformation«. Zur Geschichte der evangelischen Gemeinden Koblenz und Pfaffendorf in der Weimarer Republik 1918-1933, in: Markus Dröge, Erich Engelke, Andreas Metzling, Ulrich Offerhaus, Thomas Martin Schneider u. Rolf Stahl (Hg.), Pragmatisch, preußisch, protestantisch Die Evangelische Gemeinde Koblenz im Spannungsfeld von rheinischem Katholizismus und preußischer Kirchenpolitik, Bonn 2003 (SVRKG 161), 71-94, hier 81.

78 Briefwechsel zwischen den evangelisch-sozialistischen Gemeindeverordneten in Köln und dem rheinischen Generalsuperintendenten D. Klingemann über den Weg der Kirche, 21. Januar/2. Februar 1928, in: Quellen (wie Anm. 28), 130-134.

79 Vgl. ebd. 134: »Möge die Ausführlichkeit meiner Antwort Ihnen beweisen, wie sehr mich Ihre Zuschrift in Zustimmung und Ablehnung innerlich beschäftigt hat«.

80 Ebd. 132.

81 Ebd. 133.

82 Ebd.

renz in Stockholm verwarnte Klingemann sich im Übrigen entschieden: »Ich kann bestimmt versichern, daß unter den 700 Teilnehmern an der Stockholmer Konferenz, geschweige denn unter uns 70 Deutschen, keiner so schwachköpfig war, Gottes Reich mit Krieg und Vergeltung in Verbindung zu bringen.«⁸³

Mit Ironie begegnete er der Forderung nach einer finanziellen Entflechtung von Staat und Kirche sowie nach einer Abschaffung der Kirchensteuern:

»Wenn Sie es vermögen, zur vollen finanziellen Lösung der Kirche vom Staate den Weg zu finden, werden Sie sich ein geschichtliches Verdienst erwerben. Das Problem der Kirchensteuern muß auch Sie schon in seiner heutigen Gestalt reichlich beschäftigen. Ich bitte Sie um weitere rechnerische Nachprüfung der Verhältnisse.«⁸⁴

Im gemeinsamen Konzert mit den Protestanten anderer Regionen bzw. Provinzen waren die Rheinländer darauf bedacht, ihre eigene, unverwechselbare Stimme einzubringen und zu behaupten. Auch hier zeigte sich Pluriformität. In seinem Bericht über die preußische Generalsynode 1927 führte etwa der Essener Pfarrer Jean Dusse (1872-1936) aus:

»Die ›Rheinländer‹ bildeten auf der Generalsynode, auch wenn sie kirchlich verschiedenen Gruppen angehörten, in den Augen der übrigen Synodalen sehr oft eine besondere Größe, fühlten sich wohl auch als solche. Unsere rheinische Kirche hat ihre besondere Geschichte, und die bestimmt auch ihre Gegenwart.«⁸⁵

Dusse wies u.a. auf die einmütige Ablehnung der Einführung eines Bischofsamtes in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union durch die rheinischen Vertreter der Generalsynode hin. Überhaupt sei festzustellen, dass die – letztlich erfolgreiche – »Stoßkraft gegen die Bischofsbewegung am stärksten im Rheinland gewesen ist.«⁸⁶ Selbstkritisch stellte Dusse freilich auch die Frage nach den Grenzen der Besonderheiten der rheinischen Kirche:

»Wurzelt das, was wir rheinische kirchliche Eigenart nennen, nicht oft viel mehr in rheinischer Eigenart (welche ist diese eigentlich?), als in den kirchlichen Kräften und Wirklichkeiten dieser Eigenart? [...] Es ist doch nicht alles kirchliches Gold, was Rheinland heißt [...] Jetzt

83 Ebd. 134.

84 Ebd. 133.

85 Bericht des Essener Pfarrers D. Jean Dusse von der preußischen Generalsynode 1927, Juni/Juli 1927, in: Quellen (wie Anm. 28), 100-103, hier 102.

86 Ebd.

wandert der rheinische Sohn seinen Weg wieder abseits seine besondere Straße«⁸⁷.

4. Die rheinische Provinzialkirche am Vorabend des ›Dritten Reiches‹

Die Meinung, die deutschen Protestanten, auch die rheinischen, seien sozusagen mit fliegenden Fahnen zu den Nationalsozialisten übergelaufen, ist weit verbreitet. Die in Koblenz erscheinende Rhein-Zeitung brachte etwa zum 75. Jahrestag der sogenannten ›Machtergreifung‹ im Jahre 2008 einen Artikel mit der Schlagzeile »Evangelische Kirche feierte NS-Regime«⁸⁸. Der frühere Kölner Pfarrer Klaus Schmidt meinte gar in seinem 2007 erschienenen Buch ›Glaube, Macht und Freiheitskämpfe. 500 Jahre Protestanten im Rheinland‹, bereits der »Sieg der NSDAP bei den Reichstagswahlen am 14. September 1930« sei »von der Mehrheit der deutschen Protestanten bejubelt« worden⁸⁹. Dass eine solche Einschätzung zu pauschal ist, zeigt schon die Tatsache, dass die NSDAP bei der genannten Wahl zwar ihren Stimmenanteil signifikant erhöhen konnte, aber mit 18,3% der Stimmen hinter der SPD (mit 24,5%) lediglich zweitstärkste Partei wurde⁹⁰ und dass eine deutliche Mehrheit der deutschen Protestanten, deren Anteil an der Bevölkerung bei ca. 60% lag⁹¹, zumindest nicht für die NSDAP votiert haben kann (selbst wenn man unterstellte, dass kein einziger Katholik für die NSDAP stimmte – was sicher nicht zutraf). Problematisch ist ferner, dass Schmidt ausgerechnet den Elberfelder Pfarrer Gauger – und zunächst nur diesen – als Beispiel für die »Verherrlichung [...] der NS-Ideologie« – so in der Überschrift – anführte⁹², dabei aber unerwähnt ließ, dass Gauger niemals Hitler wählte⁹³. Lediglich in einer Anmerkung am Ende des Buches wies Schmidt auf den eigentlich doch erklärungsbedürftigen Umstand hin, dass Gauger »dem NS-Regime wenig später kritisch gegenüber«

87 Ebd. 102 f.

88 Rhein-Zeitung Nr. 24 (29.1.2008), 2 – Vgl. hierzu Thomas Martin Schneider, Nicht nur Bonhoeffer warnte, in: Rhein-Zeitung Nr. 26 (31.1.2008), 2.

89 Klaus Schmidt, Glaube, Macht und Freiheitskämpfe. 500 Jahre Protestanten im Rheinland, Köln 2007, 175.

90 Zum Wahlergebnis der Reichstagswahl vgl. etwa Hans-Ulrich Thamer, Verführung und Gewalt. Deutschland 1933-1945, Berlin 1986 (Die Deutschen und ihre Nation 5), 169. Ebd. 172-183 auch eine differenzierte Wähleranalyse.

91 Vgl. etwa Nowak, Kirche (wie Anm. 18), 12.

92 Schmidt, Glaube (wie Anm. 89), 175.

93 Helmich, Gemeinden (wie Anm. 76), 149.

gestanden habe und sogar »für kurze Zeit in ›Schutzhaft‹ genommen« worden sei⁹⁴. Schließlich ist es wohl zu undifferenziert, wenn Schmidt die kirchenpolitische Auseinandersetzung vor 1933 auf die Frontstellung »Religiöse Sozialisten gegen Deutsche Christen« zuspitzte⁹⁵. Eine solche Schwarzweiß- bzw. Rotbraunmalerei wird der tatsächlichen kirchenpolitischen Lage in der Endphase der Weimarer Republik sicher nicht gerecht, schon allein wegen der geringen kirchenpolitischen Bedeutung der ›Religiösen Sozialisten‹. Kirchengeschichtliche Darstellungen sind grundsätzlich kritisch auf ihre aktuellen geschichtspolitischen Absichten hin zu lesen. Bei Schmidt drohen diese die historischen Sachverhalte zu überschatten⁹⁶.

Tatsächlich war Gauger ein konservativer Verfechter der alten preußisch-monarchischen Ordnung. In einem Aufruf zur Reichstagswahl vom Juli 1932 bekannte er: »Ich bin ein ganz entschiedener Anhänger der alten bewährten Regierungsmethode, die Preußen und Deutschland stark, groß und glücklich gemacht hat«⁹⁷.

Er sehnte das Ende des Parlamentarismus herbei. Ein Sympathisant der Nationalsozialisten war er aber deswegen noch nicht. Er wünschte sich die Herrschaft »entschieden christliche[r] Persönlichkeiten« und erklärte, er habe bislang den Christlich-Sozialen Volksdienst gewählt und werde nunmehr der Deutschnationalen Volkspartei seine Stimme geben⁹⁸. Von den Nationalsozialisten distanzierete Gauger sich: »Dem Nationalsozialismus meine Stimme zu geben, dazu kann ich meinerseits mich nicht entschließen«.⁹⁹ Wo die Nationalsozialisten Regierungsverantwortung übernommen hätten wie in Braunschweig, sei dies »nicht ohne grobe Fehler« geschehen. Zudem habe die NSDAP als »ungeheuer rasch aufgeschossene Partei [...] nicht genug bewährte Männer«. Schließlich sei bei einer Alleinherrschaft der Nationalsozialisten zu befürchten, dass »der Gaul mit dem ganzen Fuhrwerk durch[geht], und es gibt ein großes Unglück«.¹⁰⁰

94 Schmidt, Glaube (wie Anm. 89), 352, Anm. 43. Schmidt datierte hier den Tod Hindenburgs, die Übernahme des Reichspräsidentenamtes durch Hitler und die sich darauf beziehende Volksabstimmung fälschlich auf den August 1933 (richtig: 1934).

95 So schon in einer Überschrift (ebd. 176).

96 Vgl. auch die kritische Besprechung des Buches von Stefan Flesch in: MEKGR 57 (2008), 297-302.

97 Joseph Gauger, Aufruf zur Reichstagswahl, 31. Juli 1932, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 147-150, hier 147.

98 Ebd. 147 f.

99 Ebd. 148.

100 Ebd.

Konfirmationsschein ca. 1925 (Fotograf: ohne Angaben)

Wie Gauger dachten vermutlich viele Pfarrer und engagierte Gemeindeglieder aus dem Bürgertum¹⁰¹ – die Arbeiterschaft war im aktiven Gemeindeleben offenbar auch schon in der Zeit der Weimarer Republik deutlich unterrepräsentiert¹⁰². Offiziell blieb die rheinische

101 Vgl. van Norden, Republik (wie Anm. 75), 69.

102 Vgl. etwa den Bericht des Kölner Superintendenten Lic. Georg Martin Klingenburg über die 37. Rheinische Provinzialsynode vom August/September 1923, in:

Provinzialkirche bei ihrem politischen Neutralitätskurs, stellte sich ausdrücklich »außerhalb des politischen Parteilebens«¹⁰³.

Warnende Stimmen waren sicher in der Minderheit. Außerordentlich scharfsinnig war die Analyse der Kölner Vikarin Ina Gschlössl (1898-1989)¹⁰⁴. Sie konstatierte 1932, dass der Nationalsozialismus keineswegs eine »einfache und eindeutige Sache« sei, vielmehr gebe es »ein chaotisches Neben- und Durcheinander der verschiedensten Meinungen«. Dies gelte insbesondere auch für die religionspolitischen Vorstellungen etwa Alfred Rosenbergs einerseits und Adolf Hitlers andererseits. Letztere seien auch taktisch motiviert¹⁰⁵. Zu dem Punkt 24 des NSDAP-Parteiprogramms (»Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- oder Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden«) fragte sie u.a. kritisch an: »Sollte diese Formulierung absichtlich so unbestimmt sein, um eine mangelnde Ernsthaftigkeit zu verdecken? [...] Nach welchem Maßstab soll denn die Freiheit der religiösen Bekenntnisse geduldet sein? Es heißt da: »... soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- oder Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen«¹⁰⁶.

Gschlössl konstatierte, dass etwa »die christlichen Forderungen der Nächstenliebe, der Feindesliebe« dem »germanischen Sittlichkeits- oder Moralgefühl« wohl klar widersprächen. Die NS-Rassenlehre bezeichnete sie als »Pseudowissenschaft«. Im Übrigen gelte für Christen: »Nirgends im ganzen Neuen Testament wird ein Mensch verdammt oder als unfähig zum Heil und zur Erlösung in Christus bezeichnet auf Grund seiner Rassenzugehörigkeit!«

Angesichts des fanatischen Judenhasses der Nationalsozialisten mahnte sie eindringlich und weitsichtig: »Wer heute hetzt, mit Ge-

Quellen (wie Anm. 28), 95-99, hier 96: »Daß nicht mehr Vertreter des Arbeiterstandes abgeordnet waren, wurde bedauert [...]«.

103 So schon Präses Wolff auf der Provinzialsynode 1920 in Neuwied: Verhandlungen (wie Anm. 47), 87 – Vgl. auch Wright, Parteien (wie Anm. 18).

104 Vgl. hierzu auch Schmidt, Glaube (wie Anm. 89), 175 f.

105 Analyse von Ina Gschlössl, in: Leopold Klotz (Hg.), Die Kirche und das Dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen, Bd. 2, Gotha 1932, 55-61, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 150-154, hier 150.

106 Ebd. 151.

walttat droht, der hat sich morgen mit der Schuld für Totschlag und alle Rohheit belastet«¹⁰⁷.

Bemerkenswert ist, dass Gauger und Gschlössl, die zweifellos kirchenpolitisch und theologisch ganz unterschiedliche Lager repräsentierten, darin übereinstimmten, dass sie die eigentliche Gefahr für die Kirche in deren (Partei-)Politisierung und Anpassung an aktuelle Zeitgeistströmungen sahen und für eine Rückbesinnung auf das Proprium der biblischen Botschaft sowie der Bekenntnisse plädierten. Bei Gschlössl las sich das 1932 – in Abwehr der nationalsozialistisch orientierten Kirchenpartei der Deutschen Christen – so:

»Es ist schon mehr als bedenklich, wenn die Wahlen für die kirchlichen Körperschaften, die über Leben und Gestaltung unserer Kirche entscheiden, unter außerkirchlichen, d.h. hier politischen Gesichtspunkten geschehen. [...] in der Kirche Christi und in ihrem Auftrage geht [es] um die Herrschaft Gottes, die nicht ›von dieser Welt‹ ist –, [...] es [kann] ihr niemals gehen [...] um [...] Dinge, die zu diesem Aon gehören und mit ihm vergehen müssen, die nicht von der Ewigkeit sind. [...] Was hat sie [sc. unsere evangelische Kirche] zu erwarten, wenn sie in menschlicher Sucht nach Gütern dieser Welt, in Blindheit gegen ihren Auftrag, bedenkenlos all diese heidnisch-religiösen, politischen, weltlichen Strömungen ungefragt und unkritisiert in sich einmünden läßt? Doch eine schlimme Bedrohung ihrer christlichen Substanz, eine Verkürzung ihres tiefsten Gehaltes, die nie und nimmer ausgeglichen oder gut gemacht werden kann durch noch so großen äußeren Aufschwung«¹⁰⁸.

Ganz ähnlich hieß es in einem Aufruf aus demselben Jahr, der in der von Gauger herausgegebenen Zeitschrift ›Licht und Leben‹ abgedruckt war:

»Man mag zum Nationalsozialismus stehen, wie man will – es bedeutet den Untergang der Kirche des Evangeliums, wenn sie von einer politischen Partei beherrscht wird, ganz gleich, wie sie heißet. [...] Wenn du der Kirche Bestes suchst, kannst du deine Stimme nur geben biblisch gegründeten, bekenntnistreuen Persönlichkeiten [...] Gib also deine Stimme [...] keiner parteipolitischen Liste«¹⁰⁹.

Das lag im Grunde ganz auf der Linie der knapp zwei Jahre später tagenden Barmer Reichsbekenntnissynode, die, wie etwa Klaus Scholder es zeigte, ein unmittelbares politisches Mandat der Kirche ausdrücklich ablehnte: »Die Kirche hatte nicht politisch zu diskutieren,

107 Ebd. 152 f.

108 Ebd. 154.

109 Flugblatt des rheinischen Bundes der Bekenner des biblischen Evangeliums, abgedruckt in: Quellen (wie Anm. 28), 155 f, hier 156.

sondern sie hatte bei ihrer Sache zu bleiben, der Verkündigung Jesu Christi. Und gerade indem sie dabei blieb, gewann sie ihr eigenes, unersetzliches und unverwechselbares politisches Profil«¹¹⁰.

Die ›Glaubensgemeinschaft Deutsche Christen Köln-Aachen‹ fühlte sich 1932 offensichtlich genötigt energisch zu dementieren, sie wolle die Kirche politisieren: »Es ist nicht wahr [...], daß wir die Politik in die Kirche tragen wollen. [...] Es ist Heuchelei und Unwahrhaftigkeit, zu behaupten, die Deutschen Christen wollen die Politik in die evangelische Kirche hineinbringen«¹¹¹.

Wegen der großen Nähe der Deutschen Christen zur nationalsozialistischen Bewegung und wegen ihres Programms, das im Grunde auf eine Gleichschaltung der Kirche mit einem nationalsozialistischen Staat abzielte, war dieses Dementi wohl damals schon nicht glaubhaft, vielmehr verräterisch.

Günther van Norden hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Männer wie Gauger, die vor einer Politisierung der Kirche warnten, nicht reflektiert hätten, inwieweit sie selbst nicht längst politisiert waren¹¹². Kirche kann niemals unpolitisch sein. Trotzdem haben Gauger – und Gschlössl und die Synodalen von Barmen – wohl auch etwas Richtiges gesehen, wenn sie vor einem absoluten Primat der Politik in der Kirche warnten und die theologische Substanz der Kirche im eigentlichen bzw. engeren Sinne – jenseits der politischen Zeitgeister – bewahren wollten. Das Phänomen Deutsche Christen und die anfängliche Affinität vieler Protestanten für die sogenannte Nationale Revolution lassen sich keineswegs monokausal mit dem angeblichen Konservativismus der evangelischen Kirche erklären. Stefan Flesch resümierte zu Recht: »Unzweifelhaft weist der rheinische Protestantismus in den 1920er Jahren zahlreiche in die Moderneweisende Entwicklungen auf, mindestens aber eine spannungsreiche Melange progressiver und traditionaler Elemente«¹¹³.

Auch die Deutschen Christen wiesen solch eine Melange von Traditionalem und Progressivem auf. Konservative wie Gauger haben sich an den progressiven Zügen der Deutschen Christen abgearbeitet.

110 Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 2: *Das Jahr der Ernüchterung 1934*. Barmen und Rom, Berlin 1985, ³2000, 198.

111 *Aufruf der Glaubensgemeinschaft Deutsche Christen Köln-Aachen*, abgedruckt in: *Quellen* (wie Anm. 28), 157-159, hier 157.

112 Van Norden, *Republik* (wie Anm. 75), 69.

113 Flesch, *Besprechung* (wie Anm. 96), 299. Vgl. etwa auch Stephan Malinowski in: *ZEITGeschichte* 4 (2010), 98: »Nun gibt es in der Geschichte natürlich immer Brüche. Und es gibt immer Kontinuität. Man muss beides zusammendenken«.