

---

# *Journal of Religious Culture*

## *Journal für Religionskultur*

Ed. by / Hrsg. von  
**Edmund Weber**

in Association with / in Zusammenarbeit mit  
**Matthias Benad, Mustafa Cimsit & Vladislav Serikov**  
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E. Weber – E-mail: [e.weber@em.uni-frankfurt.de](mailto:e.weber@em.uni-frankfurt.de); [info@irenik.org](mailto:info@irenik.org)  
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik>; <http://irenik.org/>

---

Nr. 165 (2012)

Miniaturen einer nassauischen Kirchengeschichte

Von

Karl Dienst

© 2012

## INHALTSVERZEICHNIS

Zu einem komplexen Thema

„Hessen“ und „Nassau“: Eine kurze Vorstellung

Hessen

Nassau

Frankfurt/M.

Hessen-Nassau

Gau Hessen-Nassau

Nassau-Hessen

Hessen und Nassau

Unionen im 19. Jahrhundert

Erweckungen

Kirchliche Verfassungsfragen

Volkskirche – Reichskirche – Bekennende Kirche

Kurze Geschichte der Nassauer Lande

Die nassauer Grafschaften im Mittelalter

Die Nassauer Grafschaften bis zum Ende des alten Reiches

Das Herzogtum Nassau 1806-1866

Die Preußische Provinz Hessen-Nassau 1866-1945

Literaturauswahl

Nassau und die Säkularisation von Kurmainz 1803

Geschichte und Prophetie

Zum Begriff „Säkularisation“

Der rasche Zerfall von Kurstaat und Erzbistum Mainz

Verstaatlichung und Neuorganisation der Kirchen

Ende und Neuanfang

Zur Pfarrerausbildung im Herzogtum Nassau

Zur Religionslehrrausbildung in Nassau

Traditionslinien der Lehrerausbildung

Zur personellen Repräsentanz religionspädagogischer Ausbildung

Wiesbadener Kirchengeschichte im Nassauischen Kontext

Wiesbaden in Nassau

Vom Flickenteppich zum Territorium

Literaturauswahl

Einige Bemerkungen zur Geschichte von Braubach am Rhein und zur Niedergrafschaft Katzenelnbogen

Zwischen der Esterau und der Mariannenau

Die Nassauische Union von 1817

Zum Begriff „Union“

- Zwischen Preußen und Nassau
- Hessische Superintendenturen in Nassau?
  - Die Nassauische Union von 1817
  - Hessen in Nassau
- Zur nassauisch-protestantischer Frömmigkeit
  - Was ist „Protestantismus“?
  - Kennzeichen protestantischer Frömmigkeit
  - Das pädagogisch-didaktische Gottesdienstverständnis
  - Nassauische Gesangbücher
  - Das Kirchenjahr im protestantischen Kontext
  - Die Amtshandlungen bzw. Kasualien im protestantischen Kontext
- Der Religionsunterricht der Pfarrer in Nassau
  - Die Pflichtstunden der Pfarrer der EKHN im Religionsunterricht
  - Das Erbe des Herzogtums Nassau
  - Zur Verteidigung der „Pflichtstunden“ im Kirchenkampf
- Eine eigene Kirchenleitung für den Religionsunterricht?
  - Im Kontext (vor allem) nassauischer Tradition
  - Ein kurzer Ausblick
- Der 1. Juli 1930: „Der Rhein ist frei!“ Oder: Das Ende des „Freistaats Flaschenhals“
  - 75 Jahre Rheinland-Befreiung (2005)
  - Die Rheinland-Befreiungsfeiern von 1930 im Spiegel der Lokalpresse
    - a) Die „Frankfurter Nachrichten“
    - b) Das „Darmstädter Tagblatt“
  - Ein „deutscher Nationalismus“?
  - Zur Identifikation von „national“ mit „nationalsozialistisch“
    - a) Zu Karl Barths Identifikation von „deutschnational“ mit „nationalsozialistisch“
    - b) Zu August Jägers Identifikation von „national“ mit „nationalsozialistisch“
- Zwischen „Staatsumbruch“ (1918) und „nationaler Revolution“ (1933)
  - Zur religionspolitischen Einstellung der Weimarer Republik
  - Zu Auswirkungen auf die Landeskirche Nassaus
  - Judentum und Weltanschauung in der Weimarer Republik
  - Zur Revolution in der protestantischen Theologie
  - „Kirchenkampf“ als Deutungsbegriff
- „Deutsche Christen“ und „Bekennende Kirche“: Kurzer Versuch einer Begriffsklärung
  - Zu zeitgenössischen Interpretationen
  - Der Anti-Neuprotestantismus – ein Charakteristikum nassau-hessischer Theologie?

- Theologie und „Alltagskirche“
- Kirchenkampfgeschichte als Personengeschichte
- Von Erlebnis- und Kampfbildern zu einer historisch-kritischen Aufarbeitung
- Die Landessynode der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen
- Einige kirchenpolitische Folgerungen
- Zur Bedeutung personeller Repräsentationen in der Kirchenpolitik
- Wingolfiten in Nassau-Hessen im Umbruch 1933
- Ev. Landeskirche in Hessen: Wahlvorschlag der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ für den Landeskirchentag vom 12.9.1933
- Evangelische Landeskirche in Nassau 1933
- Evangelische Landeskirche Frankfurt am Main 1933
- Landessynode der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen
- Kirchenpolitische Bewertung
- Kirchenpolitische Zielvorstellungen 1933
- „Nationale Revolution“ und Studentenverbindungen
- Eine protestantische Unperson? Ernst Ludwig Dietrich
- Jenseits von Barth und Rosenberg: Willy Borngässer
- Zur Biographie Borngässers
- Borngässers Einschätzung der theologisch-kirchenpolitischen Lage in Nassau-Hessen 1936
- Der „Kirchenkampf“ in Weisel zwischen Beschreibung und Deutung
- Ein Fokuswandel
- Ein „dörflicher“ Kirchenkampf: Versuch einer Bestandsaufnahme
- a) Eine örtliche Lehrerbiographie
  - b) Meine Volksschulzeit in Weisel
  - c) Örtliche religions- und kirchenpolitische Positionierungen
  - d) Örtlicher Kirchenkampf aus der Optik der Pfarrersfamilie
  - e) „Religion“ gegen „Evangelium“? Zu religionskulturellen Differenzen
- Zwischen Beschreibung und Deutung
- a) Zum Weiseler Pfarrerbild
  - b) Zum Weiseler Gemeindebild
- Einige verallgemeinerungsfähige Erkenntnisse
- Zusammenfassung
- „Geistliche Leitung“?
- Zwischen Theologie und Kirchenpolitik
- Die Bekennende Kirche auf dem Weg zur Macht

## Das endgültige Ende der Nassauischen Landeskirche

Momentaufnahmen aus der „Stunde Null“ (1945)

Erste Initiativen zum kirchlichen Neuaufbau

Das Jahr 1945: Weiterbestehen der Vereinigung der Kirchen von Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt a. M. zur ELKNH im Jahr 1933 oder deren Zerfall und Neuanfang?

Gibt es eine besondere „EKHN-Theologie“?

Identitätsstiftung durch Rückgriff auf eine von der Theologie her gesetzte Geschichte?

Die Wiesbadener Marktkirche als „BK-freie Zone“

60 Jahre danach...

Literaturverzeichnis

Anhang

Kirchlich relevante nassauische Kurzbiographien

Mit anderen Augen gesehen: Kommentierte Literatur zu nassauischen Kirchenthemen

## Einführende Gedanken zu einem komplexen Thema

„Für einen Autor bedeutet das Schreiben des Vorworts wohl den schwierigsten Teil seines Buches, hat er doch, da es zum Schluß geschrieben wird, bereits gedanklich mit demselben abgeschlossen. Ihm ist wohl bewußt, was der Leser von einem Vorwort erwartet, nämlich eine Zusammenfassung des Inhalts, damit das Überfliegen der gedruckten Seiten leichter fällt. Doch ganz so einfach geht es bei einem so komplizierten Thema wie dem Eisenbahnwesen nicht“<sup>1</sup>: Volker Rödels Hinweis gilt allerdings nicht nur für das auch der „Religion“ z.B. in Spirituals als Metapher dienende Eisenbahntema, sondern auch für Nassaus Kirchengeschichte nicht nur in ihrer herzoglichen Zeit. So merkwürdig es klingt: Die wichtigste Entscheidung des sog. „Braunen Landeskirchentages“ der Evgl. Landeskirche in Nassau vom 12. September 1933 blieb auch nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft bestehen: das Aufgehen der Evangelischen Landeskirche in Nassau zunächst in der größeren Einheit „Nassau-Hessen“. Als dann 1947 die 1933 erzwungene Einheit der drei Landeskirchen Hessen-Darmstadt, Frankfurt/M. und Nassau erneut besiegelt wurde, knüpfte man auf Betreiben der „Bekennenden Kirche“ (BK) bewußt nicht an die Zeit vor 1933 an, sondern an die im „Kirchenkampf“ heftig bekämpfte „Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen“, die man jetzt (territorial deckungsgleich) „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ nannte. Die BK war der kirchenpolitischen Überzeugung, daß mit dem Zusammentritt der Nassau-Hessischen Bekenntnissynode die Nassau-Hessische Landeskirche neu und jetzt „richtig“ gesetzt worden war und demgemäß als rechtlich existent angesehen werden muß. „Ein Zurückgehen auf die Rechtslage vor 1933 verletzt Existenz und Recht der Bekennenden Kirche“- so das Glaubensbekenntnis die Synode! Also: Eine bestimmte Theologie setzt hier Historie, indem sie die Synode als Recht setzendes Organ legitimiert. Die Synode setzt Recht, und das Recht setzt dann Historie. Also: „Historie per Beschluß!“

In Hessen[-Darmstadt] war man allerdings auch in führenden Kreisen der BK zunächst der Auffassung, daß die Landeskirche Nassau-Hessen aufgrund ihrer Verflechtung mit der Gesetzgebung und der Verwaltungspraxis des NS-Staates rechtlich mit dem 8.5.1945 nicht mehr existent sei. Man ging deshalb von dem Fortbestand der alten hessen-darmstädtischen Kirche mit ihrer Verfassung von 1922 aus und übte die volle kirchenregimentliche Gewalt für ihr Gebiet selbständig aus. Man ließ z.B. das Superintendentenamts wieder aufleben. Als Ziel sah man die Wahl einer Synode in jeder der früheren Teilkirchen an, die dann erneut über den Zusammenschluß zu einer hessen-nassauischen Kirche beschließen mußten.

In Nassau dagegen, wo der Einfluß der BK stärker als in Hessen-Darmstadt war, war die Vorläufige Leitung mehrheitlich der Auffassung, daß die Landeskirche Nassau-Hessen von 1933 und nicht die Nassauische Landeskirche von 1922/24 noch fortbestehe und daß jede der Vorläufigen Leitungen in Darmstadt, Wiesbaden und Frankfurt/M. für die gesamte, das heißt noch weiterbestehende Landeskirche Nassau-Hessen handele. Man bestritt zwar grundsätzlich die Legitimität der bisherigen nassau-hessischen Kirchenbehörde von 1933 aus kirchlich-theologischen und auch aus politischen Gründen; andererseits war man aber bereit, deren vorher heftig bekämpftes Verwaltungshandeln nachträglich zu tolerieren. „Die früheren Landeskirchen Nassau, Hessen und Frankfurt haben ihre rechtliche Existenz verloren“: So hieß es 1933 und dann 1947.

Die Mehrheit der nach dem Ende des Ersten Weltkriegs tonangebenden protestantischen Theologen vertrat eine radikale Kritik an Liberalismus und Aufklärung; die Ausgrenzung des liberalen Bürgertums aus der Kirche war „Sinn und Ziel des von konfessionellen Lutheranern, Religiösen Sozialisten und Dialektischen Theologen gemeinsam geführten Kampfes gegen den sog. Kulturprotestantismus“. Zwischen Links und Rechts herrschte „im Kampf gegen die liberale Theologie mit ihrem Vermittlungs- und Kompromißdenken, im antibürgerlichen Pathos, im Ruf nach unbedingter Entscheidung und in der Forderung nach einem neuen Bekenntnis, durch das man die eigene politisch-theologische Wirklichkeitsdeutung als in der Kirche allgemein verbindlich durchzusetzen sucht“, weitgehend Einigkeit. Die NS-Diktatur markiert hier keine eigene Epoche der neueren Theologiegeschichte, sondern führte faktisch die bisherigen innertheologischen, antiliberal - antihistoristisch ausgerichteten „Paradigmenkämpfe“ fort.

Das galt aber in noch verstärktem Maße auch für das wesentlich von der BK bestimmte kirchenpolitische Handlungsfeld nach Ende des Zweiten Weltkriegs: „Die Theologiegeschichten im Nationalsozialismus“ endeten mit 1945 gerade nicht! Der hohen personellen Kontinuität der BK, die jetzt die Kirchenleitungen weitgehend bestimmten, entsprach „eine starke Beharrungskraft überkommener Seman-

tiken, theologischer Deutungsmuster, mentaler Orientierungen und theologiepolitischer Programmatik... Nur relativ selten wurden in den theologischen Diskursen über den Nationalsozialismus selbstkritische Perspektiven eingenommen. Den überkommenen holistischen Denkstilen entsprechend wurden großflächige ideenhistorische Deutungsangebote entwickelt, die, paradox genug, den Nationalsozialismus in genau jenen modernitätskritischen Perspektiven erfassen sollten, die 1933 die Zustimmung zur ‚deutschen Revolution‘ ermöglicht hatten. Man sah den Nationalsozialismus als Kulminationspunkt einer negativ teleologisch konstruierten Geschichte der Moderne, so daß nun Aufklärung, Französische Revolution, Säkularisierung und Demokratisierung für die Faszinationskraft des Nationalsozialismus verantwortlich gemacht wurden“ (Friedrich Wilhelm Graf). „An die Stelle einer Theologie, die seit dem 18. Jahrhundert ihre alte Rolle als gesamt-kulturelle Leitwissenschaft zunehmend an die Geschichtswissenschaft abgetreten hat, soll nun eine Theologie treten, die gegenüber anderen Wissenschaften wieder Leitfunktionen zu übernehmen sowie Kirche und Kultur neue absolute, auch durch historischen Skeptizismus und Relativismus nicht erschütterbare Orientierungen zu bieten vermag“ (ebd.). Im Medium der Historismusdebatte wird also auch eine Grundsatzdiskussion über das Verständnis der modernen Kultur und deren ethische Orientierung geführt. Für „Miniaturen einer nassauischen Kirchengeschichte“ ist hier dann kein Platz! Im Gegenteil: Die auch die nassauische Kirchengeschichte der neueren Zeit beherrschende BK-Tradition ist vor allem zu einem apologetischen, selbstlegitimatorischen Motiv geworden, durch das sich von Anpassung an die NS-Diktatur bis zu Opposition gegen den Nationalsozialismus alle nur möglichen Einstellungen und Handlungsweisen begründen und auch kritisieren ließen/ lassen. Außerdem fehlt – auch im Blick auf die EKHN – eine gut lesbare Darstellung zur Geschichte der Kirchen im Nationalsozialismus in einem Band. Zwar liegen auch für die EKHN Quellenbände vor, die aber eher als Lesebücher denn als Editionen daherkommen.

Mit diesem Denken ist eine bestimmte Theologie verbunden, die dem Historischen nicht wohlgesinnt ist. Deutlich wird das auch im Umgang mit dem Biographischen. So lange ist es noch gar nicht her, daß die Biografie auch in der Kirchen- und Theologiegeschichte wieder als ernstzunehmendes Genre salonfähig geworden ist! Im Zeichen der Vorherrschaft von sozial- und strukturgeschichtlichen Ansätzen in der historischen Forschung standen auch in der Kirchen- und Theologiegeschichte „Biographien“ nicht eben hoch in Kurs. Historisches Interesse wandte sich in erster Linie überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Phänomenen zu. Sozialgeschichtliche Forschungsansätze versuchten, in eher objektivistischer Manier durch die Bestimmung von sozialer Lage, politischer Ideologie oder gesellschaftlicher Großkonflikte die Problemlagen und Produktionen der kulturellen Felder einschließlich der Religionskultur zu „erklären“. Aber auch die von der „Dialektischen Theologie“ um Karl Barth nach dem Ersten Weltkrieg wesentlich bestimmte „Bekennende Kirche“ (BK) war infolge ihrer Kritik an der auf einem christlich-kulturell entfaltenen, auch philosophisch-idealistisch fundierten Persönlichkeitsideal aufruhenden modernen Subjektivität dem „Biographischen“ eher abgeneigt. So hat z.B. der fast als ein protestantischer Heiliger verehrte Dietrich Bonhoeffer in seiner Dissertation „Sanctorum communio“ Christlichkeit gerade mit der definitiven Verabschiedung des neuzeitlichen, aufgeklärten Subjektivitäts- und Autonomiedenkens identifiziert. Seine These lautet: „Neuzeitliches Ich-Denken könne nicht zu wahrer, konkreter Gemeinschaft gelangen und bleibe einem Solipsismus verhaftet. Gegenüber solchem Atomismus und Individualismus, wie er besonders für den westlichen Rationalismus signifikant sei, insistiert Bonhoeffer darauf, daß menschliches Selbstbewußtsein und Bewußtsein des Eingebundenseins in eine Gemeinschaft gleichursprünglich seien, das Ich nur am Du entstehen könne und vor allem in der elementarsten Gemeinschaft des Menschen, seiner Gemeinschaft mit Gott, soziale Gemeinschaft immer schon mitgesetzt sei“: „Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der *Gemeinschaft* der Menschen.“ Für eine Biographie im üblichen Sinne bleibt hier kein Raum. Wenn schon „Biographisches“ unvermeidlich ist, dient es – auch in der von der BK nach 1945 majorisierten Erforschung der Religionskultur und besonders des „Kirchenkampfes“ – häufig zu Disqualifikationszwecken: Der oder die Betreffende hatte (meistens zwischen 1933 und 1945) theologisch/ politisch/ kirchenpolitisch „falsch gesungen“! Das galt vor allem auch für „Liberale Theologen“, denn: Die (tatsächliche oder postulierte) Affinität weiter Teile der evangelischen Kirche zum Nationalsozialismus wurde von der Dialektischen Theologie und der ihr folgenden BK aus der Aufklärung und dem Liberalismus erklärt, „dem Ausgleich ... zwischen dem Christentum und der Vernunft, der modernen Kultur, dem Nationalismus, dem Sozialismus und nun also dem Nationalsozialismus“ (Kurt Dietrich Schmidt). Diesen Generalverdacht, daß der theologische Liberalismus einen besonderen Teil der Schuld am NS-Staat und den DC trage, betonte plakativ z.B. der aus Darmstadt kommende Heidelberger Systematiker Lic. Dr. Edmund Schlink in seinem häufig

zitierten Buch „Der Ertrag des Kirchenkampfes“ (Gütersloh 1947): „Was hinter uns liegt, ist wahrlich nicht nur die Gewalt des Dritten Reiches, sondern auch die Enthüllung des Neuprotestantismus!“ „Neuprotestanten“: Das sind nach damaligem Sprachgebrauch die der jetzt als illegitim geltenden Zuwendung zur Aufklärung, zum Historismus, Individualismus, Kulturprotestantismus und „Volkskirche“ beschuldigten „Liberalen“, die durch die Behauptung einer generellen ideologischen Kontinuität mit der Kirchenpartei der „Deutschen Christen“ politisch und kirchlich disqualifiziert werden. „Liberaler Theologie“ war hier ein Makel. Wer mit diesem Etikett belegt wurde, war im kirchenpolitischen Umkreis der BK eine „Unperson“ und nach 1945 zumindest von kirchenleitenden Funktionen ausgeschlossen. Auch in Nassau gibt es da nicht wenige Beispiele! Erinnerung sei hier z.B. an den Wiesbader Marktkirchenpfarrer Dr. Willy Borngässer! Öfters genügte schon eine gewisse Nähe zu einer solchen „Unperson“, um abqualifiziert zu werden. Wenn man dazu auch noch „die entscheidenden Grundlagen seiner theologischen Haltung“ von einem positiv-konservativen deutschnationalen (DNVP) Theologen wie Reinhold Seeberg empfangen haben will (so Willy Borngässer), auch wenn z.B. Dietrich Bonhoeffer diesem auch nach dessen Bekenntnis zum neuen deutschen Führerstaat in großer Hochachtung begegnete, dann ist das Urteil bald gesprochen, es sei denn, man tut frühzeitig genug „Buße“ im Sinne des jetzt auch in Hessen und Nassau vorherrschenden „Barmenprotestantismus“ mit seiner als „welthistorischer Auftrag“ (Martin Niemöller) verstandenen „Intensivpflege eines globalmoralischen Minderwertigkeitsgefühls durch die Dauermeditation der politischen Sünden der Deutschen Geschichte“: so provokativ Richard Ziegert. Da hilft es auch wenig, wenn z.B. Johann Hinrich Claussen in einer Rezension in der FAZ behauptet: „Wie sehr Werturteile die Geschichtsdeutung prägen, zeigt sich an der Langlebigkeit längst widerlegter Moralklischees. Das gilt besonders für die kirchliche Zeitgeschichte. Die Bilder des Kirchenkampfes wirken immer noch auf die Forschungsumgebung ein, obwohl die strikte Gegenüberstellung von Guten – der Bekennenden Kirche – und Bösen – den Deutschen Christen – sich sachlich längst nicht mehr halten läßt“. Mögen idealmoralische Konzepte mit ihren Schuldzuweisungen vor allem im Kampf um Deutungshoheiten wichtig sein: Für die historisch orientierte Wahrheitsfrage spielen sie keine Rolle!

Absolute Vorordnung des „Theologischen“ vor dem „Biographischen“: Am 17. März 1949 trat die wesentlich von der BK als ein über Hessen und Nassau hinausgehendes „Muster“ für eine nach „Schrift und Bekenntnis“ gestaltete und auf die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ als „Leib Christi“ zielende „Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) in Kraft, das letzte und bisher endgültige Dokument für das Ende der Nassauischen Landeskirche. Schon die Begriffswahl will den grundlegenden Unterschied zu dem bisherigen Kirchenverfassungsdenken markieren. „Leib Christi“ wird jetzt zur meistgebrauchten kirchlichen Formel. Dieser theologische Spitzenbegriff blendet allerdings die Perspektive der meist „volkskirchlich“, d.h. an Wertevermittlung und helfender Begleitung an den Wendepunkten und in Krisensituationen des Lebens orientierten Kirchenmitglieder praktisch aus! „Die Gefahr des Individualismus ist schon in solchem Begriff von Kirche voraus gebannt“; der zum „Leib Christi“ hypostasierten konkrete Gruppe, Kerngemeinde, Gemeindeorgan oder sogar Synode wird es so von vornherein möglich gemacht, „mit einer auf alle individuellen Einwürfe restriktiv wirkenden Überperspektive zu arbeiten“ – so Richard Ziegert. Ob in der frühen Nachkriegszeit eher die „Barth-Schule“ oder die „Bultmann-Schule“ die theologische Situation bestimmten: Beide verstanden, wenn auch unterschiedlich, das „Wort Gottes“ als *Gegenüber* zu Kirche und Gesellschaft. Eine Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Frömmigkeitsstile, ein Pluralismus theologischer Entwürfe und kirchenpolitischer Richtungen war hier praktisch undenkbar. „Bekennniskirche“ statt „Volkskirche“ lautete die Grundtendenz kirchlicher Gestaltung, obwohl „Volkskirche“ ursprünglich ein emanzipatorischer, progressiver, kritischer Gegenbegriff gegen autoritäre Kirchenmodelle wie Staatskirche, Obrigkeitkirche, Pastorenkirche und Klassenkirche war und auch die BK kräftig von den (auch finanziellen) „Segnungen der Volkskirche“ lebte. Nicht Kirche der Vielen oder gar Kirche für alle, sondern Kirche der wenigen getreuen, der echten, wahren, erweckten, wiedergeborenen und wirklich bekennenden Christen lautet jetzt das ekklesiologische, vor allem pfarrerzentrierte Programm. Wahres Kirchesein wird gerade über die Ausgrenzung all jener definiert, die – so die entsprechenden dogmatischen Feindbilder – nur säuglingsgetaufte Namenschristen, nur laue und halbe Christen seien, und um dieser Ausgrenzung willen wird immer wieder die Scheidung der Geister verlangt. Gelungenes Christsein wird mit hoch engagierter Kirchlichkeit gleichgesetzt. Als die „Schrift und Bekenntnis“ wahrende „Kirchenleitende Theologie“ wurde auch in der EKHN faktisch die in der Krisenzeit nach dem Ersten Weltkrieg entstandene, sich gegen Aufklärung, Liberalismus, Individualismus, Mystik und Idealismus wendende, vor allem mit dem Namen von Karl Barth verbundene sog.



Dialektische Theologie“ herrschend. Auch in der protestantischen Theologie war die Revolution angesagt und eine Generalrevision des Gottesverständnisses gefordert. „Gott ist Gott!“, Der absolute Gegensatz zwischen Gott und Mensch avancierte bei diesen „Dialektischen Theologen“ zum theologischen Credo schlechthin. Die Wirklichkeit Gottes, des souveränen Herrn über Welt und Geschichte, Zeit und Ewigkeit seien durch den Kulturprotestantismus zu einer Dimension im „Innenraum der menschlichen Seele“, zu einer „Provinz im Gemüt“, zu einem „religiösen Apriori“ herunterinterpretiert worden und verkommen: So lautete der Vorwurf der Krisentheologen an die „neuprotestantische Theologie“ von Friedrich Schleiermacher bis Adolf von Harnack, Martin Rade und Ernst Troeltsch. „Dialektik“ sollte zunächst die Unverfügbarkeit, Unberechenbarkeit und Unzulänglichkeit des Redens von Gott besagen. Sodann verstand man unter „Dialektik“ eine „Theologie des Wortes“, in dem allein Offenbarung sich vollzieht: „Wann und wo Gott will“, in einem nie vorwegzunehmenden Augenblick, blitzt die Offenbarung aus einer dem Menschen unzugänglichen Dimension nieder: „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden“: Das „Je-und-Je“ wurde zum Leitbegriff dieser Theologie. Endlich verstand man unter „Dialektischer Theologie“ einen neuen Glauben an die Vollmacht der Predigt. Wenn der Mensch von dem hörbaren Verkündigungswort getroffen wird, geschieht es „je-und-je“, daß er in die „Krisis“ kommt; es wird „endzeitlich“ um ihn – „und in dieser Situation des unbedingten Preisgebebens trifft der Schuß der Offenbarung ‚vom anderen Ufer‘ seinen Daseins-Kern und sprengt den zernichteten für einen Herzschlag lang in unbeschreiblich intensivierender Weise auf. Das ‚Je-und-je‘ der begnadenden Offenbarung kann man nicht willentlich hernieder ziehen und nicht in die eigene Persönlichkeitskultur hineinverarbeiten... Man kann sich nur als Hohlraum eines Vielleicht-Ereignisses wissen.“ Gott ist also nicht eine Provinz im Gemüt, ein Gefühl usw. Er ist der Herr der Geschichte, als Gegenüber unverfügbar, eben der „ganz Andere“. „Offenbarung“ wird zu einer reinen unableitbaren Spontaneität, zum „Einschlagtrichter“ der von jenseits der Todeslinie kommenden Granate; sie kommt „senkrecht von oben“! Kritiker dieser „Dialektischen Theologie“ sprachen von einer „Bomben- und Granaten-Theologie“, von einer „Revolutionstheologie“, von einem „Offenbarungspositivismus“ usw. „Daß es predigt, wie es regnet – das soll jetzt die Theologie legitimieren“: So formulierte es der Marburger liberale Theologe Theodor Siegfried. Für ihn kultivierten die „Dialektischen Theologen“ mit ihrer Verdrängung des „Lehrstuhls“ durch den „Predigtstuhl“ einen „heteronomen“, autoritären und dezisionistischen Denkstil, der auch dem Antiliberalismus bzw. Totalitarismus der Nationalsozialisten strukturell verwandt sei.

Die in Nassau vertretene Theologie war zumindest tendenziell anders! Daran hat auch das Theologische Seminar/ Predigerseminar Herborn einen nicht geringen Anteil! Durch Konsistorialerlaß vom 7.5.1880 (abgeändert 1892 und 1899) wurde der zweisemestrige Besuch dieses Theologischen Seminars zur Pflicht gemacht; die Aufnahmeprüfung galt für die Kandidaten des „Konsistorialbezirks Wiesbaden“ [= preußische Landeskirche Nassaus] zugleich als „Examen pro licentia concionandi“. Die zweite Prüfung („Examen pro ministerio“) wurde in Wiesbaden vor dem Konsistorium abgelegt. Ihr ging auch ein Vikariat voraus.

Die 1584 gegründete reformierte Hohe Schule zu Herborn wurde am 24.3.1817 bis auf die Theologische Fakultät aufgehoben; durch Staatsvertrag mit Hannover vom 28.10.1817 wurde die Universität Göttingen zur nassauischen Landesuniversität erklärt. Die Theologische Fakultät zu Herborn wurde am 25.7.1818 in das Theologische Seminar (Predigerseminar) der Nassauischen Landeskirche überführt. Es erhielt zu einem großen Teil die akademische Bibliothek und wurde mit zwei Professoren besetzt, deren erster zugleich Direktor, der zweite zugleich erster Stadtpfarrer in Herborn war. Umstritten blieb die Frage einer universitären Kontinuität zwischen Hoher Schule und Predigerseminar. Während heute die Diskontinuitätsthese überwiegt, vertrat z.B. der auch durch den von ihm gegründeten „Evangelischen Diakonieverein“ (Zu meiner Herborner Zeit waren die „(Berlin-)Zehlendorfer“ Schwestern am Herborner Krankenhaus und in Gestalt der „Hausmutter“ am Herborner Predigerseminar tätig) bekannte Professor Dr. Friedrich Zimmer (1855-1919), von 1890-1898 Direktor und erster Professor des Theologischen Seminars, vehement die Kontinuitätsthese: „Rechtlich ist auch heute noch die Herborner Anstalt eine theologische Fakultät, mit der ein theologisches Seminar verbunden ist (gemäß § 23 des Nass. Edikts vom 24.3.1817).“ Allerdings gestaltete sich die Differenzierung zwischen universitärer und Seminausbildung (bis heute) schwierig. Daß unter der nassauischen Pfarrerschaft bis zum Jahre 1933 trotz unterschiedlicher Herkunft, Studienorte und kirchenpolitischen Überzeugungen keine stärkeren Spaltungen auftraten, lag auch an der gemeinsamen Erziehung im Landes-

seminar (Predigerseminar) zu Herborn; die Mitglieder der Jahrgänge kannten einander persönlich, und das gute Einvernehmen ihrer Kandidatenjahre erhielt sich meist in ihrer späteren Amtszeit.

Erst Anfang der 60er Jahre begann auch in der EKHN langsam, zuweilen zögerlich ein gewisser Mentalitätswandel im Blick auf die Theologie, der auch liberalere Positionen wieder zuläßt, wenngleich vor allem auf dem Feld der Kirchenpolitik das politisch linke BK-Erbe auch weiterhin dominiert. Die Kirche im Protestantismus erscheint zunehmend pluralisiert und individualisiert, um die wichtigsten Schlagworte der Diskussion um das Jahr 2000 aufzunehmen. Zunehmend richtet sich die Hypothesenbildung der religionssoziologischen Forschungen nicht mehr nach „dogmatischen“ Positionen, sondern nach dem Verbundenheitsgefühl der Mitglieder mit der Kirche, also nach den Motiven und Erwartungen der Befragten. Schon früh warnte Ernst Lange: „Die großen positionellen Theologien ... abstrahieren von der umstrittenen kirchlichen Realität und erfinden die Kirche, die Praxis des Glaubens, auf die sie sich beziehen, immer gleich mit... Eine ‚blinde‘ kirchliche Praxis und eine ‚leere‘ theologische Theorie treten immer weiter auseinander, vermittelt nur noch im Leiden der Pfarrer, die beides nicht mehr miteinander verbinden können.“ Man spricht jetzt zunehmend von „individualisierter Gesellschaft“, was zunächst die Vorstellung einer Gleichgewichtigkeit von Individualität und Kollektivität einschließt. Bald geht man allerdings z.B. in der 1988 von der Kirchenleitung der EKHN berufenen „Perspektivkommission“ noch einen Schritt in Richtung „Individualisierung“ als Zentralkategorie weiter! Dramatisch, fast apokalyptisch beginnt der Kommissionsbericht: „Im Laufe eines Lebensalters hat sich das Bild unserer Gesellschaft nahezu völlig verändert. Das einzig Beständige ist der Wandel. Was dabei in vorherrschender Weise unser Bewußtsein bestimmt, sind die Gegensätze und Spannungen, die die gesellschaftlichen Entwicklungen prägen.“ Man spricht von „Wandel“, „Postmoderne“, „Individualisierung“, „Differenzierung“, „Krisen“, vom „Ende der Arbeits- oder der Industriegesellschaft“, von der zunehmenden Bestimmtheit des Lebenslaufs und der Lebenssituationen durch individuelle Entscheidungen, durch das Hervortreten persönlicher Eigenarten sowie durch die Pluralisierung von Stilen, Lebensformen, Ansichten und Tätigkeiten als wichtigste Komponenten einer „Individualisierungsthese“, mit der die genannte Kommission Zeitgenossenschaft signalisiert. In diesem Zusammenhang scheint eine traditionelle Biographik – gegenüber sozial- und strukturgeschichtlichen, an überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Phänomenen interessierten Ansätzen – ihren Platz unter den anerkannten Zugangsweisen und Darstellungsformen in den historischen Disziplinen wieder zu gewinnen, ohne daß bei solcher erneuten Zuwendung zum Individuum bzw. zum Individuellen die „Sozialstruktur der Subjektivität“ übersehen zu werden braucht. Kurz: Es geht um die wechselseitige Erschließung bzw. Interdependenz von individueller Lebensgeschichte und Sozialgeschichte. Damit ist gemeint: Bei aller nicht zu bestreitenden Einsicht in die „Sozialität“ von Kognitionen und Emotionen lassen sich die Eigentümlichkeit, Besonderheit und Unauswechselbarkeit eines Menschen nicht einfach aus den geistig-religiösen, politischen sowie wirtschaftlichen Gegebenheiten und Bedingungen seiner Zeit rückstandslos ableiten, wie es sozial- und strukturgeschichtliche Ansätze vermuten lassen. Erst die Hinwendung zum Subjekt, zum Individuellen und Erlebten läßt eine spezifisch eigene gedachte und gelebte Antwort auf die Herausforderungen seiner Zeit erkennen; die subjektive Wahrnehmung der jeweiligen „Lebenswelt“ (z.B. Alfred Schütz, Thomas Luckmann) als Sammelname für die konkreten Lebensumstände, die Alltagssituationen, in die das Leben jeweils eingebettet ist, sind als Bestandteil der historischen Wirklichkeit anzuerkennen. Damit ist auch gesagt: „Lebenswelt“ ist in dieser Perspektive zwar „sedimentierte Gruppenerfahrung“, der Bereich des „Fraglosen“, in dem der Einzelne handelt. Aber: Die subjektive Wahrnehmung dieser Lebensumstände und Alltagssituationen, in die kulturelle Prozesse mit ihren Deutungsmustern und Weltbildern eingebettet sind, ist als unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität anzuerkennen (Lutz Raphael)! Im Blick auf die Religionskultur formuliert: Es geht hier nicht nur um religionskulturell vagabundierende, aber auch nicht nur um sozioökonomisch vorgesteuerte Individuen, sondern um eine Verschränkung beider Sichtweisen! „Die Auffächerung und Erweiterung der Fragestellungen in der Allgemein- und auch Kirchengeschichte im Laufe der 1980er Jahre führte wieder zu einer stärkeren Einbeziehung ‚des wirklichen Menschen‘ in einer als menschenleer empfundenen Strukturgeschichte. Das Interesse an der Alltagsgeschichte und an den historischen Ausprägungen von Subjektivität nimmt wieder zu“ (Annedore Becker). Wer hier das größere Gewicht besitzt, „die Gesellschaft“ oder „das Individuum“: die Beantwortung dieser Frage ist allerdings von einer Fülle von Voraussetzungen, von empirischen Erkenntnissen bis hin zu „Glaubenssätzen“ abhängig! Soll das nicht in einem reinen Subjektivismus enden, sind historische Kenntnisse dringend erforderlich! Für deren Vermittlung sollen die folgenden, eher locker gegliederten und auch persönlich ausgewählten Ausführungen eine Hilfe sein.

Es sind verschlungene Pfade, auf denen wir uns da bewegen. Geschichtliche Prozesse sind offen, nicht determiniert. Man kann z.B. „die Krisengeschichten der Weimarer Republik nicht auf ihren katastrophalen Ausgang, die Nationalsozialistische Revolution, hin teleologisch lesen und erzählen“ (Friedrich Wilhelm Graf). Dies gilt auch für andere Epochen. Bisher eindeutige moralisch-politische Antithesen verlieren bei intensiverem wissenschaftlichen Zugriff ihre Plausibilität. Noch einmal Friedrich Wilhelm Graf: „Sowohl bei politisch konservativen Theologen als auch bei theologischen Anhängern des Nationalsozialismus ... finden sich vor 1933 vielfach ähnliche und zum Teil auch identische Argumentationsmuster der Kritik am modernen Kapitalismus, politischen Liberalismus, bürgerlichen Individualismus und an der parlamentarischen Parteiendemokratie von Weimar wie bei politisch linksorientierten Theologen.“

Dafür ein kleiner Vorgeschmack! Nach Beendigung des landesherrlichen Kirchenregiments 1918 wurde am 5.12.1922 durch den Verfassungegebenden Landeskirchentag die neue, vom Wiesbadener Pfarrer Martin Schmidt (Kirchliche Linke) wesentlich mitgestaltete (eher liberale) „Verfassung der Evangelischen Landeskirche in Nassau“ verabschiedet (vom Land Preußen am 8.4.1924 bestätigt), nach der am 19.3.1925 D. August Korthauer (Kirchliche Rechte) einstimmig zum Landesbischof gewählt wurde. Wiesbadens Frömmigkeit war religionskulturell eher liberal geprägt: z.B. freie Wahl des Pfarrers, Pfarrstellenbesetzung nach dem kirchen- und theologiepolitischen Rechts – Mitte – Links – Muster, starke Berücksichtigung des Laienelements. Durch die Kirchenwahlen von 1933 kamen vor allem über einen das Laienelement besonders berücksichtigenden Wahlmodus zahlreiche Nationalsozialisten in den neuen Landeskirchentag der Evangelischen Landeskirche in Nassau. Am 12.9.1933 versetzte dieser mit seiner großen Mehrheit an NSDAP-Mitgliedern/ Deutsche Christen unter Führung des früheren Wiesbadener Landgerichtsrats August Jäger Landesbischof D. Korthauer in den Ruhestand und beschloß den Beitritt zur „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“, dessen Landesbischof dann der im Sinne der Religionsgeschichtlichen Schule liberale Wiesbadener Marktkirchenpfarrer Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich, Mitglied der NSDAP seit 1932, aber nicht der Deutschen Christen, am 8.2.1934 wurde. Infolge der neu eingeführten Propsteigliederung des Kirchengebiets Nassau-Hessen wurde Lic. Heinrich Peter (Wiesbaden) am 1.4.1934 Propst für Nassau. Der zuweilen in Wiesbaden heftig ausgetragene und auch von Überblendungen (z.B. Frontwechsel) beeinflusste Kirchenkampf verband theologische Motive zuweilen auch mit außertheologischen, personbezogenen, auch mit spezifisch Wiesbadener Faktoren (z.B. Konkurrenz-Verhältnis der Pfarrer zueinander). Nach Ende des Zweiten Weltkriegs wurde Landesbischof Korthauer vom Wiesbadener Regierungspräsidenten Hans Bredow mit der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in Nassau (und Frankfurt/M.) betraut. Am 30.9.1947 „bestätigte“ dann der „Kirchentag der Evangelischen Kirchen in Hessen, Nassau und Frankfurt/M.“ unter der Herrschaft der „Bekennenden Kirche“ den Zusammenschluß der Evangelischen Kirchen im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen „kirchlich und rechtlich“. Die Kirche trägt seither den Namen: „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN). An die Nassauische Landeskirche erinnert jetzt nur noch ein Teil des Namens der neuen Kirche und die Propsteibereiche Nordnassau (Sitz Herborn) und Südnassau (Sitz Wiesbaden. Erster Propst: Lic. Ernst zur Nieden), die aber nach den kirchenpolitischen Vorstellungen der BK und vor allem Martin Niemöllers gerade keine selbständigen Kirchenbezirke, sondern nur „Visitationsbezirke“ eines „Kollektivbischofs“ sein sollten. Daß Niemöller allerdings – entgegen der sonst von den Pfarrern geforderten „Residenzpflicht“ – nicht in Darmstadt wohnte, sondern das ehemalige Bischofshaus Nassaus in Wiesbaden (Brentanostr. 3) bezog, steht auf einem anderen Blatt.

Ein Letztes! Auch in die Geschichtswissenschaft hat sich – als Ausweis von Wissenschaftlichkeit“ – in den letzten Jahren zunehmend ein Theoriebedürfnis mit einer ihm jeweils entsprechenden Theoriesprache eingeschlichen. Auch im Blick auf Nassau ist das nicht neu! So hat 1935 der damalige Landesbischof der Ev. Kirche von Nassau-Hessen, der frühere Wiesbadener Marktkirchenpfarrer Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich, in einer Rede in Kirtorf bei Alsfeld betont, er habe Schwierigkeiten mit den Theologieprofessoren in Gießen. Die hätten die jungen Leute zu Buchstabentheologen erzogen. „Es ist traurig, wenn ich die Leute höre, die in der Sprache des einfachen Mannes nicht sprechen können.“ Hören wir auch auf den zeitweiligen Herborner Pfarrer und Dozenten am dortigen Predigerseminar (1895/97) der Nassauischen Landeskirche Adolf Deißmann (\*7.11.1866 in Langenscheid; +5.4.1937 in Wünsdorf bei Berlin), den Heinrich Schlosser als „den einzigen Ordinarius der Theologie, den unser Bezirk in den letzten hundert Jahren [= 19. Jh.] hervorgebracht hat“, rühmt! In seiner Selbstbiographie spricht Deißmann von der „Empfindung, als hätte ich damals [in Herborn] auf der Cathedra superior

gestanden und sei dem theologischen Lehrer eine neue, für sein ganzes künftiges akademisches Leben fruchtbare Lernzeit beschieden gewesen. Anschauungen, die mir wohl von Kind auf im Blute lagen, kamen hier voll zum Durchbruch: ein Verständnis der empirischen Religion als einer zunächst nicht theoretischen, sondern praktischen Angelegenheit ..., ein seelisches Verständnis derjenigen Menschenschichten, die die eigentlichen Träger der christlichen Frömmigkeit gewesen sind... Wie wurde statt des Paulinismus Paulus lebendig!... Daß der matte Doktrinarismus gewisser Vertreter der älteren Paulusforschung zum Teil gewiß aus ihrer Unbekanntschaft mit der Wirklichkeit der religiösen Praxis und aus einem pruden Sichselbstabsperrten gegen jede Befruchtung ihrer reproduzierenden historischen Phantasie durch die Praxis stammte, ist mir klarer und klarer geworden, und ich habe später oftmals betont, wie wichtig dem jungen akademischen Nachwuchs, soweit er sich mit Religion befaßt, die eigene genaue Bekanntschaft mit der Praxis ist – nicht bloß mit Rücksicht auf seine künftigen Hörer, sondern vor allem im Interesse einer biologischen Erfassung des wissenschaftlichen Objektes. Es ist doch wirklich nicht notwendig, daß die wissenschaftliche Wiedergabe eines großen Phänomens der Religionsgeschichte sich wie ein lebloses anatomisches Präparat ausnimmt oder wie das Nebenprodukt einer G.m.b.H. für Träbertrocknung.“ Nicht nur im Blick auf die „Alltagsreligion“ ist für Deißmann die „Laienfrage“ gegenüber der intellektuellen Durchdringung religiöser Diskurse wichtig, sondern auch für die Gewinnung grundlegender wissenschaftstheoretischer Einsichten. Neben theologisch-wissenschaftlichen und institutionell-rechtlichen Repräsentationen braucht „Religion“ gerade auch ästhetisch-kultische und alltagsweltliche Einkörperungen: „Für besonders wichtig halte ich es, daß ich damals in meinen [Herborner] Dörfern Hörbach, Hirschberg und Sinn, besonders in den beiden ersten, inmitten einer aus Kleinbauern und zwergbäuerlichen Hüttenarbeitern gemischten Bevölkerung, den Laienpietismus der Stillen im Lande, der Gemeinschaften, in einer kirchentreuen, biblisch nüchternen und doch (namentlich im Missionsgeiste) überaus aktiven Lebendigkeit kennenlernte. Schon mein Vater hatte mir mit großer Bewegung von diesen Bauernpietisten des Dilltales erzählt. Wie wandelte sich mir nun auf dem Rückweg von den Dörfern mein Universitäts- und Lehrbuchbegriff des ‚Paulinismus‘, wenn ich auf den gelbleuchtenden Trollblumenmatten der Westerwaldtäler oder im Winter in ihrer Schneeeinsamkeit alles bedachte, was ich in persönlicher Aussprache oder in der ‚Versammlung‘ gesehen, gehört und gefühlt hatte bei diesen ernsten, tiefgründigen, auf die Marter des Heilands sich verbindenden und an Gottes Wort ganz hingeebenen Menschen. Und wie wurde statt des Paulinismus Paulus lebendig! Das waren ja doch seine ‚Hausversammlungen‘ gewesen, und das Beste paulinischer Christusfrömmigkeit war, ohne Studium, ohne Griechisch, ohne Examen lebendig geworden.“ Diese Worte stammen von einem „Bub“ des Nassauer Landes, der als Philologe das Griechisch des Neuen Testaments aus den Papyrusfunden seiner Zeit und den Inschriften neu zu erschließen verstand und dadurch auch einen grundlegenden Beitrag zur religionsgeschichtlichen Erforschung des NT und der Septuaginta leistete, aber auch als Paulusausleger bekannt wurde. Vom Ausbruch des Ersten Weltkriegs an wandte sich Deißmann zunehmend der Pflege internationaler ökumenischer Beziehungen zu. Seine nassauische Heimat hat er darüber nicht vergessen, auch wenn er 1919 das ihm angebotene Amt des Generalspuperintendenten der Nassauischen Landeskirche letztlich nicht annahm. Als der letzte nassauische Landesbischof D. August Kortheuer am 12. September 1933 durch die Machenschaften August Jägers und der Deutschen Christen sein Amt verlor, wandte er sich auch an Adolf Deißmann!

Bei unserem Thema geht es um eine aufgeregte, aber auch aufregende Zeit! Und diese Zeit bestimmt in nicht wenigen Dingen auch heute noch kirchliches Gestalten und Handeln in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN)! Es geht bei unseren „Miniaturen“ keineswegs nur um Vergangenheit! Die aus einer Vielzahl patriarchalischer Kleinterritorien und den Überresten aufgehobener geistlicher Fürstentümer herkommenden Landeseinwohner Nassaus vereinte zunächst weder ein gemeinsames Staatsbewußtsein noch ein Gefühl kultureller Identität. „Um so erstaunlicher ist die Bindekraft, die das auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen geschaffene Herzogtum schon bald auf seine Bewohner ausübte.“ In eher etatistisch - sozialgeschichtlicher Perspektive werden in der Allgemeingeschichte als wichtige Grundlagen z.B. das gemeinsame Staatsoberhaupt, der Landtag, der Ausbau der staatlichen Infrastruktur und der vom Volkstumsgedanken der Romantik beflügelte allgemeine Zeitgeist mit seinem auch partikularistisch orientierten gefühlsbetonten Nationalbewußtsein genannt. „Beide zusammen – die neuen staatlichen Institutionen mit ihrer energischen Integrationspolitik und der romantisch verklärte Heimatgedanke – schufen den fruchtbaren Nährboden, auf dem sich jener nassauische Landespatritismus entwickelte, der dem künstlich geschaffenen Staat Herz und Seele verlieh“ (Winfried Schüler). Daß auch die Nassauische Landeskirche und das neue Landesbistum

Limburg/Lahn einen wichtigen Beitrag zu einer nassauischen Identität geleistet haben, sollte nicht verschwiegen werden!

Karl Dienst

## „Hessen“ und „Nassau“: Eine kurze Vorstellung

Hessen, Nassau, Frankfurt/M., „Hessen-Nassau“, „Nassau-Hessen“ sowie „Hessen und Nassau“: Nicht nur im Blick auf die Evangelische Kirche gehen in Geschichte und Gegenwart hier die Begriffe öfters durcheinander. Dies hat auch geschichtliche Gründe! All genannten territorialen Begriffe bezeichnen nämlich im Laufe der Geschichte jeweils Verschiedenes! Dies sei im Folgenden kurz erläutert:

### Hessen

Beim Begriff Hessen handelt es sich vor allem im Blick auf den Süden und Westen um eine dynamische Größe, deren Entwicklung keineswegs folgerichtig auf das heutige Bundesland Hessen ausgerichtet war. Durch seine Mittellage stets Durchgangsland und zudem in zahlreiche Kleinlandschaften gegliedert, bildet Hessen auch von seinen geschichtlichen Grundlagen her weder eine ethnische noch eine wirtschaftliche, soziale oder kulturelle Einheit. Vor allem der politische Wille einzelner Personen und weniger „geopolitische“ Notwendigkeiten oder ökonomische Zwänge haben schließlich die (namingebende) Landgrafschaft „Hessen“ entstehen lassen, wobei neben dynamischen Entwicklungen auch kirchengeschichtliche Aspekte bedeutsam sind.

Die Ausbildung der Landgrafschaft Hessen geschah in ständiger Auseinandersetzung mit den Versuchen des Erzbistums Mainz, in Hessen ein großes geistliches Territorium zu errichten. Gleichzeitig mußte sich die Landgrafschaft gegenüber zahlreichen kleineren weltlichen Territorien durchsetzen. Wichtig ist ferner der Weg Hessens an den Rhein und den Main, der sich im ausgehenden Mittelalter durch den Anfall der Grafschaften Ziegenhain und Katzenelnbogen anbahnte. Das alte hessische Doppelgebiet mit Nieder- und Oberfürstentum (Kassel/ Marburg) wurde zunächst durch Ziegenhain verbunden und danach um den Katzenelnbogener Doppelraum der Nieder- und Obergrafschaft (Rheinfels bei St. Goar/ Darmstadt) erweitert. Nach der die Entwicklung hemmenden Teilung der Landgrafschaft 1567 gehen grundlegende Umgestaltungen in der Folgezeit auch auf das Eingreifen fremder Mächte (z.B. Frankreich, Preußen, USA) zurück.

### Nassau

Die Geschichte Nassaus ist durch eine großräumige Verteilung des Territorialbesitzes, der im Westen bis über die Grenzen des alten Reiches (z.B. das [künftig namengebende] Fürstentum Oranien an der unteren Rhône, das 1530 durch Heirat erworben wurde, 1544 an Wilhelm von Nassau-Oranien und 1713 dann an Frankreich fiel) hinausging, und dessen häufig wechselnde Aufteilung in zahlreiche Teilgrafschaften bestimmt. Der Aufstieg des Hauses Nassau zu einer der führenden Territorialmächte endet mit der 1255 zwischen den Grafen Walram II. und Otto I. vereinbarten Teilung der Grafschaft. Otto erhielt das Gebiet nördlich der Lahn mit Siegen und Dillenburg, Walram den südlichen Teil mit Weilburg, Idstein und Wiesbaden. Die ottonische und walramische Hauptlinie haben diese Teilung dauernd aufrecht erhalten und dazu ihre Teilgrafschaften ständig weiter geteilt. Für die (später auch konfessionelle) Aufteilung Nassaus ist folgender Vorgang wichtig: Der sich 1303 in die Linien Siegen, Dillenburg und Hadamar aufspaltende ottonische Zweig erwirbt 1403 die Herrschaft Breda (heute Niederlande) und 1420 die Grafschaft Vianden (heute Luxemburg). Die Teilung von 1516 trennt dann endgültig die Siegen-Dillenburger Stammlande von den niederländisch-luxemburgischen Besitzkomplexen und fördert die Einwurzelung des nassau-ottonischen Hauses im niederländischen Raum, was dann auch zur Beteiligung des Grafenhauses am niederländischen Freiheitskampf führte. Die nassau-walramische Stammlinie erwirbt 1326 die Pfandschaft Neuweilnau (mit Usingen) und 1328 die Herrschaft Merenberg (mit der Reichsvogtei Wetzlar). Die 1355 entstandene (ältere) Idsteiner Linie stellt im 14./15. Jahrhundert vier Mainzer Erzbischöfe; territoriale Erfolge erzielt aber nur die ebenfalls 1355 entstandene (ältere) Nassau-Weilburg-Saarbrückener Linie (1381 Erwerb der Grafschaft Saarbrücken, 1394 der Herrschaft Kirchheimbolanden und Ottweiler sowie der Grafschaft Saarwerden im Elsaß). Die Aufspaltung der nassauischen Linien, die zahlreichen Kondominate und der Katzenelnbogener Erbfolgestreit beeinflussten auch die (zeitlich unterschiedliche) Einführung der Reformation in Nassau. Vor allem in der Grafschaft Diez wirkte sich auch der Einfluß von Kurtrier aus, dessen Territorium (nach 1564) von Koblenz über Montabaur und Molsberg bis nach Limburg und Camberg reichte. Nach seinem Übertritt zum Katholizismus 1629 rekatholisierte Graf Johann Ludwig von Nassau-Hadamar seine Grafschaft.

### **Frankfurt/M.**

Die alte Freie Reichsstadt Frankfurt am Main deckt sich nicht mit dem heutigen Frankfurter Stadtgebiet, das durch zahlreiche Eingemeindungen z.B. aus ehemals nassauischen und kassel-hanauischen Gebieten bestimmt ist. Die ehemalige Freie Reichsstadt Frankfurt/M. kam 1810 zum „Großherzogtum Frankfurt“ unter Carl Theodor von Dalberg, das 1813 wieder zerfiel. Frankfurt wurde dann (bis 1866) eine „Freie Stadt“, die 1866 von Preußen annektiert wurde.

### **Hessen-Nassau**

Die Bezeichnung Hessen-Nassau entstammt der preußischen Verwaltungsgliederung nach 1866. Die preußische Provinz Hessen-Nassau umfaßte den Regierungsbezirk Wiesbaden (das ehemalige, 1806/15 gebildete Herzogtum Nassau, die ehemalige Freie Stadt Frankfurt/M., die 1866 vom Großherzogtum Hessen[-Darmstadt] an Preußen abgetretenen Gebiete einschließlich Hessen-Homburg) und den Regierungsbezirk Kassel (ehemaliges Kurfürstentum Hessen[-Kassel], aber nicht das Großherzogtum Hessen[-Darmstadt] bzw. (nach 1918) den Volksstaat Hessen.

### **Gau Hessen-Nassau**

Da die Nationalsozialisten (NSDAP) ihre räumliche Parteistruktur unabhängig von der herkömmlichen allgemeinen Verwaltungsstruktur aufbauten, gab es neben der staatlichen Gliederung des Landes noch eine besondere Verwaltungsorganisation der NSDAP. „Hessen-Nassau“ war hier eine Gau-Bezeichnung der NSDAP mit dem Sitz in Frankfurt/M. und umfaßte den Regierungsbezirk Wiesbaden und den Volksstaat Hessen (ehemaliges Großherzogtum Hessen[-Darmstadt]) mit den Provinzen Starkenburg (Bergstraße, Odenwald), Oberhessen (Gießen – Alsfeld – Friedberg) und Rheinhessen (Bingen – Alzey – Worms).

### **Nassau-Hessen**

Aus Anlaß der Feier des 400jährigen Reformationsjubiläums in Homburg/Efze im Oktober 1926 hatte die kurhessische Landeskirche auch die benachbarten Landeskirchen von Hessen[-Darmstadt], Nassau, Frankfurt/M. und Waldeck-Pyrmont zu einer Besprechung im Blick auf einen Zusammenschluß derselben eingeladen. Als Name für das Vereinigungsgebilde war z.B. „Großhessen-Nassau“ im Gespräch. Übrig blieb Ende 1933 nur die Kirchenvereinigung von Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt/M., für die die Bezeichnung „Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen“ (ELKNH) gewählt wurde.

### **Hessen und Nassau**

Die Bezeichnung „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) geht auf den Friedberger Kirchentag der evangelischen Kirchen von Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt/M. vom 30.9.1947 zurück, der den Zusammenschluß der Evangelischen Kirche im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen von 1933 „kirchlich und rechtlich bestätigte.“

Was das Gebiet der heutigen Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau anbelangt, so decken sich auch heute kirchliche und staatliche Verwaltungsgliederung nicht. Die EKHN umfaßt vom Bundesland Hessen den Regierungsbezirk Darmstadt (allerdings ohne Hanau, Gelnhausen, Schlüchtern) und die ehemals nassauischen und oberhessischen Teile des neugebildeten Regierungsbezirks Gießen (ohne die zur Evangelischen Kirche im Rheinland gehörenden Gebiete des ehemaligen Kreises Wetzlar). Vom Bundesland Rheinland-Pfalz gehören der frühere Regierungsbezirk Rheinhessen (jetzt Teil des Regierungsbezirks Rheinhessen-Pfalz) und der frühere Regierungsbezirk Montabaur (ehemals ein Teil des Herzogtums Nassau, jetzt des Regierungsbezirks Koblenz) zu ihrem Gebiet. Im Gegenüber zum Staat müssen sich in Hessen also drei Landeskirchen (EKHN, Kurhessen-Waldeck, Rheinland) sowie vier Erz- bzw. Diözesen (Mainz, Limburg, Fulda, Paderborn), in Rheinland-Pfalz auf evangelischer Seite die Pfalz, das Rheinland und die EKHN sowie die Erz- bzw. Diözesen Speyer, Mainz, Köln, Trier und Limburg miteinander abstimmen.

Schon diese Gebietsumschreibung weist darauf hin, daß das Gebiet der EKHN ohne die Geschichte der einzelnen Kleinlandschaften und Herrschaftsgebiete nicht zu verstehen ist; trotz aller gesellschaftlichen und politischen Veränderungen wirkt deren Erbe [nicht nur] im kirchlichen Raum immer noch nach. Etwas vereinfacht kann man auch den französischen Kaiser Napoleon I. als „Kirchenvater“ der EKHN bezeichnen! Erst durch die mit seinem Namen verbundenen großen territorialen Veränderun-

gen (Reichsdeputationshauptschluß 1803, Rheinbund 1806, Wiener Kongreß 1815) schufen größere Gebietseinheiten, die sich auch im kirchlichen Raum auswirkten. In der 1816 im Tausch gegen Westfalen an Hessen[-Darmstadt] gefallenem „Provinz Rheinhessen“ bestanden um 1800 über 30 evangelische Territorialkirchen, die 53 reformierte und 52 lutherische Pfarreien umfaßten. Ähnlich sah es in Nassau aus, das ein aus 37 Herrschaften und Gebietsfetzen zusammengewachsenes, in Gesetzen, Strukturen und Konfessionen äußerst uneinheitliches Gebilde war. 1866 von Preußen erobert, bestand Nassau aber bis 1933 als eigene, wenn auch jetzt preußische Landeskirche („Konsistorialbezirk Wiesbaden“ genannt; Einrichtung des eigenen [preußischen] Konsistoriums für Nassau: 22.9.1867) weiter, der von Preußen annektierte Landesteile (z.B. Hessisches Hinterland, Hessen-Homburg) angegliedert wurden, genau wie Frankfurt/M. („Konsistorialbezirk Frankfurt/M.“ genannt), das 1866 ebenfalls von Preußen annektiert wurde. Beide Kirchen wurden aber nicht der sog. „Altpreussischen Union“ eingegliedert. Durch die Eingemeindungen kamen nassauische und auch hanauische, 1736 an Hessen-Kassel gefallene Gebiete (z.B. 1929 der Kirchenkreis Bockenheim) zu Alt-Frankfurt hinzu. Auch in Hessen-Darmstadt kam es im Gefolge Napoleons zu größeren Gebiets- und Herrschaftsveränderungen.

### **Unionen im 19. Jahrhundert**

Bis zum Franzoseneinfall 1792 war das evangelische Kirchenwesen z.B. im heutigen Rheinhessen konfessionell stark zwischen lutherisch und reformiert aufgesplittert, was sich auch im Kirchen- und im Schulwesen auswirkte. 1802 kam es in Mainz zur Gründung einer „evangelischen“ Gemeinde; sie dürfte faktisch die erste „unierte“ Kirchengemeinde Deutschlands sein. Auch aus wirtschaftlichen und politischen Gründen war bei der kirchlichen Reorganisation nach 1816 eine Union von Lutheranern und Reformierten nicht nur in Rheinhessen wünschenswert. Die Rhein Hessische Vereinigungsurkunde von 1822 hat den Charakter eines Unionsbekenntnisses. In Starkenburg und Oberhessen hingegen gab es nur an einzelnen Orten Unionen verschiedenen Charakters. In Frankfurt/M. kommen die unierten Gemeinden aus der Nassauischen (1817) und der Hanauer Union (1818). Um 1817 hatte Nassau 125000 Katholiken, 82000 Lutheraner und 79000 Reformierte. Die von der Geistlichkeit ausgehende Union zwischen Lutheranern und Reformierten (Generalsynode Idstein 1817; Kirchenedikt 1818) war auch dem Staat willkommen. 1827 wurde für die Katholiken des Herzogtums Nassau das Bistum Limburg geschaffen.

### **Erweckungen**

Vom Dillgebiet und hessischem Hinterland abgesehen gab es im 19. Jahrhundert im Gebiet der EKHN keine „Erweckungsbewegung“, wohl aber einzelne „Erweckungen“, die in Einzelfällen auch zu Separationen von den Landeskirchen führten. Neben bekenntnisgebundenen Separationsgemeinden gab es bekenntnisfreie, bei denen neben weltanschaulichen Gründen vor allem die Einführung der Kirchensteuer (in Hessen 1875) eine Rolle spielte; sie rief z.B. bei reichen rheinhessischen Bauern und (z.B. in Offenbach/M.) bei der politischen Linken Kirchenaustritte hervor. Sogenannte „Freiprotestantische Gemeinden“, die sich später öfter den Unitariern bzw. den Freireligiösen zuwandten, entstanden vor allem in Rheinhessen.

### **Kirchliche Verfassungsfragen**

Im 19. Jahrhundert spielte auch innerhalb der Kirche die Verfassungsfrage eine wichtige Rolle. Nassaus Kirchen- und Synodalordnung erhielt 1877 die königlich-preussische Genehmigung. Die „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ Frankfurts von 1899 teilte das Stadtgebiet, das im Blick auf die Lutheraner bisher nur eine einzige Gemeinde bildete, in sechs selbständige lutherische Kirchengemeinden auf; eine Dekanatsgliederung gab es in Frankfurt/M. erst 1934. Im gleichen Jahr wurde in „Nassau-Hessen“ die dann auch in die EKHN übernommene Gliederung in „Propsteien“ eingeführt; bisher hatte nur Hessen-Darmstadt „Superintendenturen“ als größere Einheiten zwischen den Dekanaten und der Landeskirche. Im Großherzogtum Hessen zeichnete sich mit dem Edikt vom 6.6.1832 ein Neuanfang im Blick auf die „Organisation der Behörden für die evangelischen Kirchenangelegenheiten“ ab. Das neugebildete „Oberkonsistorium“ stellte als eine staatliche und kirchliche Behörde insofern einen wichtigen Schritt in Richtung Selbständigkeit der Kirche dar, als diese jetzt erstmals eine zentrale Verwaltungsbehörde statt der bisherigen 13 „standesherrlichen Konsistorien“ erhielt. Durch die Kirchenverfassung vom 15.4.1874 wurde das Oberkonsistorium dann zur höchsten kirchlichen Behörde für die Selbstverwaltung der Kirche unter dem Summepiscopat des Großherzogs.

Der politische Wandel von 1918 vollzog sich im Kirchengebiet der (späteren) EKHN ohne große Zwischenfälle. Mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments ging die Kirchenhoheit auf die Sy-



noden und ihre Organe über. Extremen abhold, erhielten 1922 die Landeskirchen von Hessen[-Darmstadt] und Nassau sowie 1923 von Frankfurt/M. durch ihre Synoden neue Verfassungen, die auf volkskirchlicher Grundlage entworfen waren und Kontinuität signalisierten. Für Nassau und Frankfurt/M. wurden sie 1924 vom Land Preußen durch Gesetz bestätigt. In Hessen wurde Wilhelm Diehl Prälat, in Nassau August Kortheuer Bischof und in Frankfurt Richard Schulin (später: Johannes Kübel) Präsident des Landeskirchenrats.

### **Volkskirche – Reichskirche – Bekennende Kirche**

Der Übergang von volkskirchlichen zu „nationalkirchlichen“ („reichskirchlichen“) Strukturen im Jahre 1933 verlief im Kirchengebiet der (späteren) EKHN stürmischer als in anderen Landeskirchen. Es kam damals – auch durch Druck von außen – zur Bildung der „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ unter dem von Reichsbischof Ludwig Müller Anfang 1934 ernannten Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich (1894-1974). Die einzelnen bisher selbständigen Landeskirchen Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt/M. verloren ihre Selbständigkeit. Bald regte sich aber der Widerstand „bekennender“ Gemeinden. Der „Landesbruderrat“ der „Bekennenden Kirche“ (BK) versuchte, sich als rechtmäßige Kirchenleitung durchzusetzen, was aber nicht überall gelang. Verschiedene Vermittlungs- und Befriedungsversuche scheiterten. Nach Rücktritt des „Landeskirchenausschusses“ am 28.7.1937 wurden die Geschäfte der Landeskirche durch den Präsidenten des Landeskirchenamtes (Paul Kipper) wahrgenommen. In dem Anfang 1939 gegründeten „Kirchlichen Einigungswerk“ unter Oberkirchenrat (Propst) Dr. Friedrich Müller arbeiteten z. B. auch Landesbischof Dietrich und von der Bekennenden Kirche Pfarrer Karl Veidt, der ehemalige Vorsitzende des Landesbruderrats, mit. Gegenüber dem Leitungsanspruch des Landeskirchenamtes konnte sich jedoch auch das Einigungswerk nicht durchsetzen. Im Krieg flaute der Kirchenkampf, von einzelnen Maßnahmen abgesehen, ab; er endete mit der Kapitulation Deutschlands 1945.

Beim kirchlichen Neuaufbau setzte sich nach einem „vorläufigen“ Wiederaufleben der hessischen, nassauischen und frankfurter Landeskirchen schließlich die BK durch, die vor allem aus kirchenpolitischen Gründen das Weiterbestehen der von ihr vorher heftig bekämpften nassau-hessischen Kirche voraussetzte und hier vor allem auch mit der Person Martin Niemöllers, der ursprünglich nur zweite Wahl war, die entsprechende synodale Mehrheit erkämpfte (Friedberger Kirchentag 30.9.1947). Die 1933 beseitigten selbständigen Landeskirchen Hessen, Nassau und Frankfurt/M. blieben abgeschafft. Die Landeskirche Nassaus wurde also zweimal abgeschafft: 1933 von den Deutschen Christen, 1947 von der Bekennenden Kirche!

## **Kurze Geschichte der Nassauer Lande**

### **Die nassauer Grafschaften im Mittelalter**

Die frühmittelalterliche Herkunft der Grafen von Nassau geht wahrscheinlich über die Herren von Laurenburg im Unterlahngebiet (11. Jh.) auf die Grafen Drutwin im Königssondergau um Wiesbaden zurück. Seit 1160 nennen sich die Laurenburger nach der von ihnen um 1125 erbauten und gegen das Domstift Worms seit 1159 endgültig behaupteten Burg Nassau (jetzt Trierer Lehen). Etwa gleichzeitig erwerben sie die Herborner Mark und die Kahlenberger Zehnt (Beilstein/Ww.) als Thüringer Lehen und (gemeinsam mit den Grafen von Katzenelnbogen) von den Herren von Isenburg die Grafschaft auf dem Einrich. Diese stammt aus dem Erbe der Grafen von Arnstein, aus dem die Nassauer auch die Vogtei über Koblenz besitzen. Dazu kommen die Vogteien über die Stifte Limburg, Dietkirchen und Weilburg. Um 1170/80 erwerben sie den Reichshof Wiesbaden, ebenso (als Lehen des Erzstifts Mainz) die Wildbannrechte über die Forste im Rheingau.

Der Aufstieg des Hauses Nassau zu einer der führenden Territorialmächte endet mit der 1255 zwischen den Grafen Walram II. und Otto I. vereinbarten Teilung der Grafschaft. Otto erhielt das Gebiet nördlich der Lahn mit Siegen und Dillenburg, Walram den südlichen Teil mit Weilburg, Idstein und Wiesbaden. Die ottonische und walramische Hauptlinie haben diese Spaltung dauernd aufrecht erhalten und dazu ihre Teilgraftchaften ständig weiter geteilt.

Der sich 1303 in die Linien Siegen, Dillenburg und Hadamar aufspaltende ottonische Zweig verliert zwar 1401 die Herrschaft Limburg/L. an das Erzstift Trier, erwirbt aber 1403 die Herrschaft Breda und 1420 die Grafschaft Vianden. Die Teilung von 1516 trennt endgültig die Siegen-Dillenburger Stammlande von den niederländisch-luxemburgischen Besitzkomplexen und fördert die Einwurzelung des nassau-ottonischen Hauses im niederländischen Raum, was dann zur Beteiligung des Grafenhauses am niederländischen Freiheitskampf führt. 1530 wird durch Heirat das (künftig namengebende) Fürstentum Oranien, das 1544 an Wilhelm von Nassau-Oranien (und 1713 an Frankreich) fällt, erworben. Im Katzenelnbogener Erbfolgestreit (1500-1557) muß Nassau-Dillenburg auf die Ober- und Niedergraftchaft Katzenelnbogen zugunsten von Hessen verzichten, erhält dafür aber dessen Anteil an der Graftchaft Diez.

Die nassau-walramische Stammlinie erwirbt 1326 die Pfandschaft Neuweilnau (mit Usingen) und 1328 die Herrschaft Merenberg (mit der Reichsvogtei Wetzlar). Die 1355 entstandene (ältere) Idsteiner Linie stellt im 14./15. Jh. vier Mainzer Erzbischöfe. Territoriale Erfolge erzielt aber nur die ebenfalls 1355 entstandene (ältere) Nassau-Weilburg-Saarbrückener Linie (1381 Erwerb der Graftchaft Saarbrücken, 1394 der Herrschaft Kirchheimbolanden und Ottweiler sowie der Graftchaft Saarwerden im Elsaß).

### **Die Nassauer Graftchaften bis zum Ende des alten Reiches**

Die Aufspaltung der nassauischen Linien, die zahlreichen Kondominate und der Katzenelnbogener Erbfolgestreit beeinflussen auch die (zeitlich unterschiedliche) Einführung der Reformation in Nassau. Vor allem in der Graftchaft Diez wirkt sich auch der Einfluß von Kurtrier aus, dessen Territorium (nach 1564) von Koblenz über Montabaur und Molsberg bis nach Limburg und Camberg reichte.

Graf Philipp II. von Nassau-Weilburg berief 1526 den lutherischen Prediger Erhard Schnepf nach Weilburg, erließ 1533 eine Kirchenordnung und führte 1536 eine Visitation durch. Die von Superintendent Caspar Goltwurm gemeinsam mit dem Nassau-Dillenburger Reformator Erasmus Sarcerius 1546 verfaßte Kirchenordnung für Nassau-Weilburg und Nassau-Dillenburg fiel dem Interim zum Opfer. 1553 erließ Goltwurm eine Kirchenordnung nach Nürnberger Vorbild. Mit der Einführung der auf die Hessische Agende von 1574 zurückgehenden „Nassau-Saarbrückenschen Kirchenordnung und Agende“ von 1576 auch in Nassau-Weilburg kam die Reformation dort zum Abschluß. In Nassau-Idstein-Wiesbaden gewann die Reformation erst nach 1540 an Boden; sie wurde 1609 mit der Einführung der Nassau-Saarbrückenschen Kirchenordnung von 1576 abgeschlossen.- Ab 1550 drang die Reformation in die Graftchaft Saarbrücken ein, wo sie aber erst nach dem Übergang der Herrschaft an Nassau-Weilburg (1574) offiziell anerkannt wurde.

In Nassau-Dillenburg berief Graf Wilhelm der Reiche 1529 den lutherisch gesinnten Heilmann Bruchhausen von Crombach als Hofkaplan nach Dillenburg, und 1530 Leonhard Wagner nach Siegen. 1532 erschien die Kirchenordnung „Bedenken von heiligen Trachten, Wallfahrten, Kirchenweihungen etc.

und anderen Ceremonien etc. vor alten Zeiten“, 1534 wurden die Pfarrer angewiesen, sich an die Nürnberger Kirchenordnung von 1533 zu halten. 1537 erschien die „Instruction für einfeltige Pfarrherren und Kyrchendiener“ auch „Nassauische Kirchenordnung“ genannt. 1538 kam Erasmus Sarcerius als Hofprediger und Superintendent nach Dillenburg. Im gleichen Jahr fand dort die erste Synode statt. Im Interim versuchten Mainz und Trier vergeblich eine Rekatholisierung des Territoriums. In seinem Diezer Teil konnte Johann VI. von Nassau-Dillenburg die Reformation erst 1564 einführen.

Aus Glaubensüberzeugung, aber auch aus sonstigen persönlichen (verwandtschaftliche Beziehungen zu den Niederlanden) und politischen Gründen (Modernisierung des gräflichen Herrschaftssystems) führte Graf Johann VI. 1578 das reformierte Bekenntnis in Nassau-Dillenburg ein. Als Führer des Wetterauer Grafenvereins unterstützte er ähnliche Bestrebungen in Sayn, Wittgenstein, Wied, Solms-Braunfels, Isenburg-Büdingen und Hanau-Münzenberg und schließlich in Hessen-Kassel. Geistiger Mittelpunkt wurde Herborn mit der 1584 gegründeten Hohen Schule. 1582 bzw. 1586 (Herborner Generalsynode) wurde die um das obrigkeitliche Kirchenregiment erweiterte Middelburger Kirchenordnung in Nassau-Dillenburg eingeführt.

Während sich die (bis 1755 gedruckte) Herborner Bibel von 1595 an Luthers Übersetzung (mit Beifügung der Psalmen Lobwassers und des Heidelberger Katechismus) hielt, wurde die sog. Piscator-Bibel 1611 in Nassau verboten. 1586 erschien das (bis 1694 gedruckte) vierstimmige Herborner Gesangbuch, das neben den Psalmen von Ambrosius Lobwasser mit ihren französischen Melodien auch lutherische Lieder enthielt. Das Nassau-Dillenburg Gesangbuch von 1711 wurde 1751 von Heinrich Schramm ergänzt. 1777 erschien die letzte nassau-oranische Kirchenordnung, 1786 das letzte nassau-oranische Gesangbuch.

1606 teilte Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg sein Land unter seinen fünf Söhnen auf, woraus sich die Linien Nassau-Beilstein, Nassau-Siegen, Nassau-Dillenburg, Nassau-Diez und Nassau-Hadamar entwickelten. 1612 kehrte Graf Johann VIII. von Nassau-Siegen zum Katholizismus zurück; 1649 wurde das Siegerland (bis 1734 bzw. 1743) auf eine evangelische und eine katholische Linie aufgeteilt. Nach seinem Übertritt zum Katholizismus 1629 rekatholisierte Graf Johann Ludwig von Nassau-Hadamar seine Grafschaft. Seine Versuche, in Verbindung mit Nassau-Siegen die Nassau-Walramischen Gebiete zu erobern (1636 Siegener Pakt) scheiterten.

Die jüngere nassau-oranische Linie (Diez) beerbte schließlich alle ottonischen Linien: 1702 Nassau-Oranien, 1711 Nassau-Hadamar, 1738 Nassau-Dillenburg und 1743 Nassau-Siegen. 1783 kam es zum Erbvertrag zwischen den nassau-oranischen und nassau-walramischen Linien.

Die Vereinigung aller walramischen Grafschaften unter Graf Ludwig II. von Nassau-Saarbrücken von 1605-1629 blieb eine Episode. Wegen ihres Bündnisses mit Schweden kamen 1635 Wiesbaden an Kurmainz, Idstein an den Fürsten von Schwarzenberg, Weilburg an den Fürsten von Lobkowitz und Saarbrücken an den Herzog von Lothringen. Erst der Westfälische Frieden gab den Grafen ihre Territorien zurück. Seit 1728 bestanden die walramischen Hauptlinien Nassau-Weilburg und Nassau-Saarbrücken-Usingen. 1735 kam es aber wieder zu einer Teilung in eine Usinger und eine Saarbrückener Linie; letztere existierte bis 1797. 1744 wurde die Residenz der Usinger Linie nach Biebrich und die Regierung nach Wiesbaden verlegt. 1793 wurde Saarbrücken von den französischen Revolutionsheeren besetzt. 1799 erbte Nassau-Weilburg die Grafschaft Sayn-Hachenburg.

In Nassau-Weilburg (Johann Adam Haßlocher), Nassau-Usingen (Viselius), Nassau-Idstein (Johann Daniel Herrnschmid, Johann Christian Lange, Egidius Günther Hellmund) sowie in Nassau-Oranien (Henrich Horche, Christoph Balthasar Klopfer, Johann Heinrich Schramm) finden sich Ansätze für eine (zum Teil radikale) pietistische Bewegung. Die Aufklärung blieb dem Landvolk eher fremd. Die Erweckungsbewegung breitete sich im 19. Jahrhundert vor allem in Nordnassau aus.

### **Das Herzogtum Nassau 1806-1866**

Durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 erhielten Nassau-Usingen und Nassau-Weilburg (am 30.8.1806 wurden sie zu einem unteilbaren, souveränen Herzogtum erklärt) von Kurmainz den Rheingau und die Untermainlande, von Kurtrier Montabaur und Limburg, von Kurköln Deutz, Linz, Königswinter u.a., die Grafschaft Sayn-Altenkirchen und den hessen-darmstädtischen Anteil an der Niedergrafschaft Katzenelnbogen. Beide Linien traten 1806 dem Rheinbund bei und erwarben noch die Grafschaft Holzappel (mit Schaumburg), Diez, Neuwied, Teile der Grafschaft Solms sowie die Herrschaft Reifenberg und Kransberg (Taunus); ihre Fürsten erhielten den Herzogstitel. Nassau-

Oranien lehnte den Beitritt zum Rheinbund ab und verlor seine 1803 erworbenen Gebiete Bistum Fulda, Hochstift Corvey, Dortmund, Weingarten, Dietkirchen u.a.; mit Wied-Runkel, Westerbürg und Schadeck kam es zum Großherzogtum Berg.

Nach dem Zusammenbruch der französischen Herrschaft übernahm Wilhelm VI. von Nassau-Oranien wieder die Herrschaft in Nassau-Dillenburg und die Statthalterschaft in den Niederlanden. Aufgrund des Vertrags vom 31.5.1815 bestieg Wilhelm VI. als König Wilhelm I. den Thron des Königreichs der Niederlande. Von den beiden noch bestehenden walramischen Linien Nassau-Usingen und Nassau-Weilburg erlosch erstere 1816; seitdem gibt es nur noch zwei nassauische Hauptlinien, die oranische (aus ottonischem Stamm) in den Niederlanden, dem damals auch das Großherzogtum Luxemburg in Personalunion verbunden war, und die weilburgische im Herzogtum Nassau. Durch Tauschvertrag vom 31.5.1815 trat Nassau an Preußen diejenigen Bezirke ab, aus denen die preußischen Kreise Neuwied, Altenkirchen und Wetzlar sowie der rechtsrheinische Teil des Kreises Koblenz gebildet wurden. Dafür erhielt Nassau die nassau-dillenburgischen Gebiete, die Preußen von Fürst Wilhelm VI. von Nassau-Oranien gegen Luxemburg eingetauscht hatte. Das Siegerland blieb bei Preußen, das auch die Niedergrafschaft Katzenelnbogen von Kurhessen erwarb, sie aber 1816 an Nassau wieder abtrat.

1815 erschien das Edikt über die Verwaltungsorganisation des aus 37 Herrschaften und Gebietsfetzen zusammengesetzten Herzogtums Nassau, das in 28 Ämter eingeteilt wurde. Von den etwa 300.000 Einwohnern waren um 1820 ca. 140.000 Katholiken und 160.000 Evangelische. Auf der Generalsynode in Idstein am 5.8.1817 einstimmig beschlossen und durch Edikt von Herzog Wilhelm am 11.8.1817 verkündet, wurden die bisher lutherischen und reformierten Gemeinden des Herzogtums zur „Evangelisch-christlichen Kirche“ vereinigt. Diese „Nassauische Union“ von 1817 war als eine Verwaltungsunion vollzogen worden, die aber einen Konsens des Bekenntnisses als gegeben voraussetzte. Das Kirchedikt vom 8.4.1818 regelte ihre Organisation. 1831 erschien der „Evangelisch-christliche Landeskatechismus in dem Herzogtum Nassau“, 1843 die „Liturgie bei dem öffentlichen Gottesdienste der evangelisch-christlichen Kirche in dem Herzogtum Nassau“ und 1841 das „Gesangbuch für die evangelisch-christlichen Einwohner des Herzogtums Nassau“. Die 1866 der Nassauischen Landeskirche verwaltungsmäßig, aber nicht bekenntnismäßig eingegliederten Gebiete (Hessisches Hinterland, Hessen-Homburg) blieben bei ihrem bisherigen Bekenntnis (lutherisch, reformiert, französisch reformiert), so daß der Bekenntnisstand des Konsistorialbezirks Wiesbaden eine föderative Union mit unterschiedlichen Agenden, Gesangbüchern (bis 1894) und Katechismen (bis 1890) darstellte. Von 1827 an hatte Nassau einen evangelischen Landesbischof, in der preußischen Zeit von 1867 bis 1919 dann einen Generalsuperintendenten, wobei der bisherige Landesbischof Wilhelmi bis zu seinem Tod 1882 den Bischofstitel und das Bischofskreuz tragen durfte, und 1925-1933 wieder einen Landesbischof, der 1934-1945 dem Landesbischof von Nassau-Hessen weichen mußte.

„Das Schulwesen des Herzogtums Nassau nimmt in der deutschen Schulgeschichte einen besonderen Platz ein, da hier im Schulgesetz von 29.3.1817 zum ersten Mal der Gedanke der Gemeinschaftsschule für Kinder verschiedener Bekenntnisse verwirklicht wurde. Das Gesetz ruht geistig auf dem Fundament, das die religiöse, philosophische und pädagogische Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert gelegt hatte. Es war zugleich in der konfessionellen Zusammensetzung des Herzogtums begründet“ (Wolf-Heino Struck). 1816 gab es in Nassau 133 katholische, 124 lutherische und 67 reformierte Kirchspiele. Die nassauische Simultan(volks)schule bedeutete nicht die Entkonfessionalisierung (1866 waren von 716 Elementarschulen faktisch noch 411 evangelisch und 249 katholisch), wohl aber die Verstaatlichung des Schulwesens. Ihre Herleitung aus dem Geist der „vulgären Aufklärung“ der französischen Enzyklopädisten ist eine Fehlinterpretation. Die in den einzelnen Schultypen (z.B. Pädagogien in Wiesbaden, Dillenburg, Idstein und Hadamar; Landesgymnasium in Weilburg) unterschiedlich geregelte Unterscheidung eines „allgemeinen“ und eines „konfessionellen“ Religionsunterrichts ist zwar kein notwendiger Bestandteil des Simultaneums im Schulwesen, wohl aber für die auf konfessionellen Ausgleich und Relativierung dogmatischer Unterschiede bedachte Geisteshaltung charakteristisch, die in Nassau noch lange dem gegenläufigen Trend widerstand. In den Pädagogien und im Lehrerseminar soll ein allgemeiner Religionsunterricht für alle Konfessionen erteilt, der dogmatische den Religionslehrern der verschiedenen Konfessionen überlassen werden. Auf dem Landesgymnasium war nur der allgemeine Religionsunterricht vorgesehen. Bei den Elementarschulen beschränkte sich dieser auf die beiden unteren Klassen; der konfessionelle Religionsunterricht wird ab der dritten Klasse auch von den Lehrern und nicht von Geistlichen erteilt.

„Auch der allgemeine Religionsunterricht ruht auf christlicher Grundlage... Als Quelle der Religionskenntnisse wird ... eine dreifache Offenbarung Gottes angenommen: aus dem eigenen Innern durch die Aussprüche der Vernunft, aus der Natur und mittels besonderer göttlicher Veranstaltungen. Aber die Religion ist ‚nicht bloß Sache des Verstandes, sondern auch des Gefühls, das, in höheren Ahnungen begründet, lebendig angeregt werden muß, um kräftig auf den Willen zu wirken‘. Aus dieser Auffassung ergab sich, daß es als Thema des Religionsunterrichts in den Elementarschulen bezeichnet wird, das Gefühl für das Höhere und Göttliche im jugendlichen Gemüt lebhaft anzuregen und Religion Sache des Herzens werden zu lassen“ (Wolf-Heino Struck). Erst 1844 wurde vor allem auf Initiative des katholischen Limburger Bischofs Blum mit seinem Bestreben, das aufklärerische staatskirchliche System in Nassau zu überwinden, der allgemeine Religionsunterricht aufgehoben und die Schulinspektion 1845 möglichst wieder konfessionell getrennt. 1853 wurde das simultane Schullehrerseminar in Idstein in ein Seminar mit katholischen Lehrkräften in Montabaur und evangelischem Lehrpersonal in Usingen „aufgeteilt“ und damit faktisch, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, im „simultanen“ Rahmen die konfessionelle Scheidung in der Lehrerbildung eingeführt. Auf diese Weise konnte z.B. 1874 angesichts einer Interpellation des auf die Erhaltung der Simultaneität der Lehrerbildung bedachten nassauischen Kommunallandtags ein Ministerialerlaß feststellen, daß de jure die beiden Lehrerseminare keinen konfessionellen Charakter haben, ihn tatsächlich aber bis zu ihrem Ende in der Weimarer Republik besaßen. Konfessionelle Tendenzen verstärkten sich durch die Annexion Nassaus durch Preußen 1866, bestimmte doch die preußische Verfassung 1850, daß die konfessionellen Verhältnisse möglichst zu berücksichtigen seien, was auch die besondere Pflege der Konfessionsschule bedeutete. Während die evangelische Geistlichkeit im ehemaligen Nassau unter dem Landesbischof Wilhelmi 1868 Zeugnis für die Simultanschule ablegte, suchte Bischof Blum in Limburg den Einfluß der Kirche, wie er in Preußen seit der Stiehlschen Regulative von 1854 besonders ausgeprägt war, auch für die katholische Kirche im ehemaligen Nassau zu erreichen. Aber schon in nassauischer Zeit erkannte der Staat 1853 im „Nassauischen Kirchenstreit“ auf Initiative Blums an, „daß das gesamte Schulwesen und namentlich die Volksschule vom Geiste des positiven Christentums bestimmt und durchdrungen sei und eben darum der Kirche auch ein wesentlicher Einfluß hierauf zustehen müsse“, auch wenn der katholischen Kirche der von ihr angestrebte leitende Einfluß auf das Schulwesen nicht eingeräumt werden könne. Die etwas ausführlichere Darstellung des Schulwesens im Rahmen einer Kirchengeschichte ist auch deshalb notwendig, weil die Pfarrer dem nassauischen und dann dem preußischen Staat seine „Schulvorstandsdirigenten“ und Schulinspektoren sowie Lehrer an den Lehrerseminaren, Höheren und Volksschulen und als Leiter von Realschulen gestellt haben.

Die katholischen Teile des Herzogtums Nassau stammten aus Kurtrier, Kurmainz und Nassau-Hadamar. Nach dem Verlust der linksrheinischen Gebiete verwaltete das Limburger „Vikariat“ (seit 1802 „Generalvikariat“) das rechtsrheinische Restbistum Trier mit den Landkapiteln Dietkirchen, Kunostein-Engers und Kamp. Erst 1821 wurden ihm auch die früheren mainzischen Landkapitel Höchst, Königstein und Rheingau unterstellt. Die päpstlichen Bullen von 1821 und 1827 begründeten die Oberrheinische Kirchenprovinz und schufen für das Herzogtum Nassau 1827 das neue Bistum Limburg. Allerdings ging die Vereinheitlichung der – wie auch die Evangelische Landeskirche – künstlich zusammengefüigten Diözese nicht ohne Widerstände vonstatten. Das zunächst rigide, eher bürokratisch-autoritärer Geisteshaltung entsprungene Staatskirchentum in Nassau schwächte sich im Laufe der Zeit vor allem der katholischen Kirche gegenüber ab, die notfalls auch die Massen mobilisieren konnte. In dem mit der katholischen Kirche 1853-1861 geführten „Nassauischen Kirchenstreit“ ging es vor allem um das Problem der Besetzung der Pfarrstellen, die jetzt das Bistum beanspruchte; überhaupt war die Klerusreform das wichtigste Anliegen des Episkopats. 1866 genoß Herzog Adolf von Nassau bei den eher großdeutsch und pro-österreichisch eingestellten Katholiken wohl größere Sympathien als beim protestantisch-liberalen Bürgertum, auch wenn Bischof Blum wohl vor allem wegen seiner Hoffnungen auf die kirchenfreundliche preußische Schulpolitik bald den preußischen König als legitime Obrigkeit anerkannte. Allerdings mußte er im „Kulturkampf“ mit Preußen sogar nach Böhmen bis 1883 ins Exil. Insgesamt führten diese Auseinandersetzungen aber zu einer Stärkung der katholischen Kirche, auch wenn es infolge der preußischen Annexion in Nassau zu einer eher einseitigen „Protestantisierung“ der Beamtenschaft, vor allem der Landräte in der neugeschaffenen Kreiseinteilung kam, was sich an manchen Orten auch in der Neugründung bzw. Stärkung evangelischer Gemeinden (z.B. Rüdesheim/Rhein) bemerkbar machte.

Die eher bürokratisch-autoritärer Geisteshaltung entspringende, damals aber als modern geltende nassauische Gesetzgebung und die drückende wirtschaftliche Lage (Nassau war damals eines der Hauptauswanderungsländer Deutschlands) führten 1848/49 zu politischen Unruhen. 1866 mobilisierte Nassau, dessen Hof und Regierung überwiegend auf österreichischer Seite standen, gegen Preußen. Nach der Niederlage wurde Nassau von Preußen annektiert und Herzog Adolf von Nassau abgesetzt. Durch das Aussterben des nassau-ottonischen Hauses in den Niederlanden im Mannesstamm 1890 wurde er, aufgrund des nassauischen Erbvertrags von 1783, Großherzog von Luxemburg. 1912 erlosch mit seinem Sohn Wilhelm IV. der letzte, der walramische Mannesstamm des Hauses Nassau.

Insgesamt gilt Winfried Schülers Zusammenfassung der Geschichte Nassaus: „Auch die territoriale Flurbereinigung der napoleonischen Zeit hat nicht auf einen Schlag einen modernen Staat mit einem einheitlichen Staatsvolk geschaffen. Die aus einer Vielzahl patriarchalischer Kleinterritorien und den Überresten aufgehobener geistlicher Fürstentümer herkommenden Landeseinwohner vereinte zunächst weder ein gemeinsames Staatsbewußtsein noch ein Gefühl kultureller Identität. Um so erstaunlicher ist die Bindekraft, die das auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen geschaffene Herzogtum schon bald auf seine Bewohner ausübte.“ Wichtige Grundlagen bildeten das gemeinsame Staatsoberhaupt, der Landtag, der Ausbau der staatlichen Infrastruktur und der vom Volkstumsgedanken der Romantik beflügelte allgemeine Zeitgeist mit seinem auch partikularistisch orientierten gefühlbetonten Nationalbewußtsein. „Beide zusammen – die neuen staatlichen Institutionen mit ihrer energischen Integrationspolitik und der romantisch verklärte Heimatgedanke – schufen den fruchtbaren Nährboden, auf dem sich jener nassauische Landespatritismus entwickelte, der dem künstlich geschaffenen Staat Herz und Seele verlieh“. Daß auch die Nassauische Landeskirche und das neue Landesbistum Limburg/Lahn einen wichtigen Beitrag zu dieser nassauischen Identität geleistet haben, darf nicht übersehen werden!

### **Die Preußische Provinz Hessen-Nassau 1866-1945**

Zusammen mit Hannover, Kurhessen, Frankfurt/M. und Teilen von Hessen-Darmstadt wurde Nassau 1866 von Preußen annektiert. 1868 wurden die 1867 gebildeten Regierungsbezirke Kassel und Wiesbaden zur neuen preußischen Provinz Hessen-Nassau vereinigt. Der neugebildete Regierungsbezirk Wiesbaden umfaßt das ehemalige Herzogtum Nassau, Frankfurt/M. und die von Hessen-Darmstadt abgetretenen Gebiete (außer Vöhl). Kurhessen, Nassau und Frankfurt/M. blieben aber selbständige, jetzt preußische Landeskirchen; der bisherige Bekenntnisstand blieb erhalten (Kein Aufgehen in der sog. Altpreußischen Union!). 1877 erschien die „Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung für die evangelischen Gemeinden im Amtsbezirk des Consistoriums zu Wiesbaden“. An der Spitze der Geistlichkeit stand jetzt ein Generalsuperintendent.

Die Klärung des Bekenntnisstandes war entscheidend für die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich bildenden kirchenpolitischen Parteien in Nassau. Anstelle der wechselnden, zuweilen auch komplizierten Namen bürgerte sich das aus den Parlamenten stammende Schema „Rechte – Mitte – Linke“ ein. Betonte die kirchliche Linke die Lehrfreiheit, die sich nur noch an die „Prinzipien der Reformation“ halten wollte, so gründete sich die kirchliche Rechte auf das Ja zu den „Grundsätzen des Bekenntnisses“. Während der Amtszeit der vorher in Herborn als Pfarrer und Professor amtierenden nassauischen Generalsuperintendenten Karl Ernst und Heinrich Maurer (1882-1913) dominierte im Konsistorium, auch protegiert durch den preußischen König, eine von der biblisch-reformatorischen Grundrichtung in erwecklicher Zuspitzung betriebene „positive“ Theologie, demgegenüber der kirchenleitende Einfluß der Linken und der Mitte-Partei zurücktrat. Im Programm der um 1880 entstandenen Mittelpartei (auch „Mittelpartei“ genannt) im Konsistorialbezirk Wiesbaden war der Wille zur Verständigung betont, das Materialprinzip der Reformation zur Bekenntnisgrundlage erklärt, die Lehrfreiheit bejaht und die Lehrwillkür verneint, die persönliche Überzeugung eines jeden geachtet, die Hierarchie bekämpft und die Kreissynode als Angelpunkt der Landeskirche hervorgehoben. Während die „Rechte“ das Konsistorium dominierte, stellte die „Mitte“ als stärkste Fraktion der seit 1879 zusammentretenden Bezirkssynode meist deren Vorsitzenden. Die sich „Evangelische Vereinigung“ nennende „Mitte“ hatte zunächst eine Arbeitsgemeinschaft mit den „Linken“, trennte sich aber 1921 von ihr, um ihre kirchenpolitischen Anliegen besser durchsetzen zu können. Sie plädierte für die Anerkennung der traditionellen evangelischen Bekenntnisse, lehnte aber jede gesetzliche Bindung an ein überliefertes Bekenntnis ab.

Auch das Bistum Limburg erfuhr einige territoriale Veränderungen. 1884 gingen die katholischen Gemeinden der von Preußen 1866 annektierten Landgrafschaft Hessen-Homburg von Mainz auf Limburg über, ebenso der Kreis Biedenkopf. 1889 kamen die ehemals nassauischen Enklaven Harheim und Dornassenheim, inzwischen hessen-darmstädtisch geworden, von Limburg nach Mainz. 1929 kamen die Fuldaer Gebiete um Frankfurt/M. als Folge von Eingemeindungen und das Trierer Gebiet um Wetzlar zu Limburg, nachdem bereits 1932 der bisher zum Regierungsbezirk Koblenz gehörende Kreis Wetzlar mit dem Regierungsbezirk Wiesbaden vereinigt worden war. Auf evangelischer Seite blieb Wetzlar aber bis heute bei der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Nach Beendigung des landesherrlichen Kirchenregiments in Preußen gingen dessen Befugnisse in Nassau durch Kirchengesetz 1922 auf das Konsistorium und den Bezirkssynodalvorstand über. Am 5.12.1922 wurde die neue „Verfassung der Evangelischen Landeskirche in Nassau“ angenommen und durch das preußische Gesetz vom 8.4.1924 bestätigt. Die Inkraftsetzung erfolgte abschnittsweise. Am 19.3.1925 wurde D. August Kortheuer einstimmig zum Landesbischof gewählt.

1933 ging auch im Bereich der preußischen Provinz Hessen-Nassau die Macht an die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP) über, was in der Folgezeit auch zur Veränderung der Verwaltungsstruktur führte, die der Parteistruktur angeglichen wurde: Neben der staatlichen Organisation des Landes gab es nämlich eine abweichend von ihr aufgebaute Verwaltungsorganisation der NSDAP. Diese umfaßte den Gau Kurhessen und den Gau Hessen-Nassau (Sitz: Frankfurt/M.) mit dem Regierungsbezirk Wiesbaden, dem Volksstaat Hessen und die von Kassel abgetrennten Kreise Hanau, Gelnhausen und Schlüchtern. Am 1.4.1944 wurde die bisherige preußische Provinz Hessen-Nassau aufgelöst. Die jetzt neugebildete Provinz Kassel erhielt den Regierungsbezirk Kassel ohne den Kreis Schmalkalden, der zu Thüringen kam, und ohne die Kreise Hanau, Schlüchtern und Gelnhausen, die dem Regierungsbezirk Wiesbaden zufielen, aus dem dann die neue Provinz Nassau gebildet wurde.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs erhielt der Regierungspräsident in Wiesbaden am 1.5.1945 Regierungsbefugnisse für die ehemalige Provinz Nassau. Die Kreise Ober- und Unterwesterwald, Unterlahn und St. Goarshausen fielen dann an das neugebildete Land Rheinland-Pfalz, der französischen Besatzungszone; das übrige nassauische Gebiet kam an das im Oktober 1945 neugebildete Land Hessen der amerikanischen Besatzungszone.

Am 12.9.1933 versetzte der neugewählte Dritte Landeskirchentag der Evangelischen Landeskirche in Nassau unter dem Einfluß der „Deutschen Christen“ Landesbischof D. August Kortheuer in den Ruhestand und beschloß den Beitritt zur „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“.

Nach dem Zusammenbruch wurde am 18.5.1945 die vorläufige Leitung der (wiedererstandenen) Evangelischen Landeskirche in Nassau gebildet; Landesbischof i.R. Kortheuer war vom Regierungspräsidenten in Wiesbaden mit der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten betraut worden, was nicht in die Pläne der BK paßte, die gleich die Macht übernehmen wollten. Am 30.9.1947 „bestätigte der Kirchentag der Ev. Kirche in Hessen, Nassau und Frankfurt/M. den Zusammenschluß der Evangelischen Kirche im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen kirchlich und rechtlich“. Die Kirche trägt den Namen: „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“. Damit ist auch kirchlicherseits Nassau untergegangen. An seine frühere Landeskirche erinnern heute noch der Name der neuen Kirche und deren Propsteibereiche Nordnassau und Südnassau.

#### **Literaturauswahl:**

Johannes Arnoldi, Geschichte der Oranien-Nassauischen Länder und ihrer Regenten, Hadamar I, 1799; II, 1800; III.1 1801; III.2 1816. Reg. 1819 = Kreuztal 1985-1988.- Johann Hermann Steubing, Kirchen- und Reformationsgeschichte der Oranien-Nassauischen Lande, Hadamar 1804 = Kreuztal 1987.- Christian Daniel Vogel, Beschreibung des Herzogtums Nassau, Wiesbaden 1843.- F. W. Theodor Schliephake/ Karl Menzel, Geschichte von Nassau von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 4 Bde., Wiesbaden 1864-1875; fortges. von Karl Menzel, Geschichte von Nassau von der Mitte des 14. Jh.s bis zur Gegenwart, Bd. 5-7, Wiesbaden 1879-1889.- Anton Josef Weidenbach, Nassauische Territorien vom Besitzstande unmittelbar vor der Franz. Revolution bis 1866, in: Nassauische Annalen 10, 1870, S. 253-360 (Nachdr. Neustadt/Aich 1980).- C. Georg Firnhaber, Die Nassauische Simultanvolksschule, 2 Bde., Wiesbaden 1881/83.- Carl Spielmann, Geschichte von Nassau, Bd. 2, Montabaur 1926.- Heinrich Schlosser, Festschrift zur Hundertjahrfeier der Union in Nassau, Herborn 1917.- Heinrich Schlosser/ Wilhelm Neuser, Die Ev. Kirche in Nassau-Oranien 1530-1930, 2 Bde., Siegen 1931/33.- Gerhard Kleinfeldt/ Hans Weirich, Die mittelalterliche Kirchenorganisation im oberhes-

sisch-nassauischen Raum, Marburg 1937 (SIGLH 16).- Walter Wagner, Das Rhein-Main-Gebiet 1787, Darmstadt 1938 (Nachdr. 1975).- Alfred Adam, Die Nassauische Union von 1817, in: JHKGV 1 (1949), S. 35-408.- August Kortheuer, Aus der Endzeit der Ev. Landeskirche von Nassau, in: JHKGV 2 (1950/51), S. 1166-143.- Harry Gerber, Schrifttumskunde zum nassauischen Kirchenwesen (bis zum Jahre 1935 einschließlich), Darmstadt 1952, S. 5-119 (JHKGV 3).- Karl E. Demandt, Geschichte des Landes Hessen, Kassel 1959 (rev. Nachdr. der 2., neubearb. erw. Auflage 1972, 1980).- Ders., Schrifttum zur Geschichte und geschichtlichen Landeskunde von Hessen, 3 Bde., Wiesbaden 1965-1968; fortges. durch Winfried Leist, Marburg I, 1973; II, 1979; dann durch Wolfgang Podehl, III, 1979; IV, 1984 (bis 1976 einschließlich); fortges. durch: Hessische Bibliogr., hg. von der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt/M. in Zusammenarbeit mit den wiss. Bibliotheken des Landes Hessen, München 1979 ff.- Geschichtlicher Atlas von Hessen. Begr. u. vorbereitet von Edmund E. Stengel, bearb. von Friedrich Uhlhorn. Kartenwerk Marburg 1960-1978.; Text- und Erläuterungsband, hg. von Fred Schwind, Marburg 1984.- Geschichte der Deutschen Länder („Territorien-Ploetz“), 2 Bde., Würzburg 1964/1971.- Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977.- Herzogtum Nassau. Politik, Wirtschaft, Kultur, Wiesbaden 1981.- Gerhard Menk, Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660), Wiesbaden 1981 (VHKN 30).- Klaus Schatz, Geschichte des Bistums Limburg, Mainz 1983 (QMRKG 48).- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992 (VHKN 39).- Georg Schmidt, Die „Zweite Reformation“ im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins, Gütersloh 1986, S. 184-213 (SVRG 195).- Gerhard Köbler, Historisches Lexikon der deutschen Länder, München (1988) <sup>4</sup>1992.- Karl Dienst, Zur Reformation an der unteren Lahn. Bad Ems und Nassau, in: JHKGV 40 (1989), S. 225-237.- Ders., Kleine Geschichte der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Frankfurt/M. (1992) <sup>2</sup>1994.- Ders., Nassau, in: TRE Bd. 24, 1994, S. 12-17.- Ders., Hessen-Nassau, in: <sup>4</sup>RGG, Bd. 3, 2000, Sp. 1711f.- Paul Münch, Nassau. Ottonische Linien, 1992 (KLK 52), S. 234-252.- Reiner Braun, August Kortheuer. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893-1933, Darmstadt 2000 (QSHK Bd. 4).- Winfried Schüler, Das Herzogtum Nassau 1806-1866, Wiesbaden 2006 (VHKN 75).



## Nassau und die Säkularisation von Kurmainz 1803

### Geschichte und Prophetie

Das als Produkt der Flurbereinigung der napoleonischen Zeit auf dem Weg diplomatischer Verhandlungen aus einer Vielzahl patriarchalischer Kleinterritorien und den Überresten aufgehobener geistlicher Fürstentümer entstandene Herzogtum Nassau hat es auch mit der Säkularisation des geistlichen Kurfürstentums und Erzbistums Mainz zu tun, das neben seiner großen territorialen Ausdehnung auch durch eine besondere reichsrechtliche Stellung seines Inhabers als Reichs-Erzkanzler, Metropolitan-Erzbischof und Primas von Deutschland ausgezeichnet war. Durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 erhielten Nassau-Usingen und Nassau-Weilburg, am 30.8.1806 zu einem unteilbaren, souveränen Herzogtum erklärt, von Kurmainz den zum Unterstift mit dem Zentrum Mainz gehörenden Rheingau und die Untermainlande, von Kurtrier Montabaur und Limburg, von Kurköln Deutz, Linz, Königswinter u.a.

Bekanntlich gehören zur Geschichtswissenschaft auch Prophetien! Der Erstbesteiger der Bastille sei ein Gardekorporal aus Rufach im Elsaß gewesen: Dieser erste Hinweis auf den „Sturm auf die Bastille“ am 14.07.1789 im Tagebuch des als „Reichserztambour“ verspotteten hessen-darmstädtischen Soldaten-Landgrafen Ludwig IX. am 16.07.1789 klingt noch ein wenig teilnahmslos; er steht dort zwischen den Routine-Einträgen über die täglich komponierten Militärmärsche („4 Märsche gemacht, damit 91.197 überhaupt“) und über Gichtanfalle der landgräflichen Mätresse „Madame de Bickenbach“<sup>1</sup>. Am 23.07.1789 ist an gleicher Stelle bereits eine Prophetie des durchreisenden Marquis de Montasqui zu lesen, demzufolge „die große Rebellion in Frankreich... würde viele Köpfe kosten“. Aus Paris berichtet am 23.01.1791 Kriegsrat Johann Heinrich Merck an Ernst Schleiermacher in Darmstadt: „Die Umwandlung dieses Volkes ist unglaublich. Paris übertrifft alle Erwartungen an Ganzheit der Gesinnung, an Größe der Bilder, an Festigkeit des Ausdrucks, an Durst nach Wahrheit, Tugend, Mensehgefühl.“<sup>2</sup> In einem Brief an Christoph Martin Wieland in Weimar schreibt Merck: „Eine ganze Nation, die nach Besserung der Sitten dürstet“, „die Mörge röte einer besseren Erziehung, die nahe Circulation der Principien aller Arten von Kenntnissen durch die Stände,... und in allem diesem das große Beispiel für Europa, was der Mensch und die Menschen cumulatim vermögen“.<sup>3</sup> In seiner „Kampagne in Frankreich 1792“<sup>4</sup> schreibt Johann Wolfgang Goethe am 19.09.1792 nachts unter dem Eindruck der „Kanonade von Valmy“: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen“. Am 07.01.1798 verfaßte Joseph Görres, damals noch Jakobiner, in seiner Schrift „Das Testament und Hinscheiden des heiligen römischen Reiches den letzten Dezember im Jahre 1797“ (gedruckt in Mainz „im 6. Jahr der Französischen Republik“ [=1798]) einen satirischen Nachruf auf das Reich: „Am 30. Dezember 1797, am Tage des Übergangs von Mainz, nachmittags um 3 Uhr, starb zu Regensburg in dem blühenden Alter von 955 Jahren, 5 Monaten, 28 Tagen sanft und selig an einer gänzlichen Entkräftung und hinzugekommenem Schlagflusse, bei völligem Bewußtsein und mit allen heiligen Sakramenten versehen, das heilige römische Reich schwerfälligen Andenkens...“ Am Schluß liefert Görres auch eine Grabinschrift<sup>5</sup>:

„Von der Sense des Todes gemäht, atemlos und bleich,

Liegt hier das heilige römische Reich.

Wanderer schleiche dich leise vorbei, du möchtest es wecken,

Und das Erstandene uns dann mit neuen Konklusen bedecken...

Ach! Wären die Franzosen nicht gewesen,

Es würde nicht unter diesem Steine verwesen.“

Wird hier die Auflösung auch des Mainzer Kurstaates als ein Befreiungsakt erlebt, so kann man in der Perspektive der Religionskultur auf die damalige Alltagswelt auch zu einem anderen Urteil kommen: „Säkularisation und Mediatisierung hatten in Deutschland aus dem Flickenteppich vergangener Jahrhunderte große Flächenstaaten entstehen lassen. Vor allem die Kirche war hiervon nachhaltig betroffen. Die fast tausendjährige Germania sacra verschwand mitsamt ihren Stiften, Klöstern und Abteien. Viele Bischofssitze verwaisten, Dignitäten wurden pensioniert, die theologische Ausbildung lag am Boden, die Katholiken waren quasi über Nacht zu Untertanen meist auf ihr Landeskirchentum pochenden protestantischen Herrscher geworden.“<sup>6</sup>

### Zum Begriff „Säkularisation“

Was ist unter „Säkularisation“ näher zu verstehen? Es handelt sich um einen „Containerbegriff“: Zwei verschiedene, wenn auch sinnverbundene Begriffe werden durch ein Wort ausgedrückt<sup>7</sup>: Auf der einen Seite geht es um einen klosterrechtlichen, vor allem aber um einen staatskirchenrechtlichen Begriff, durch den die (rechtmäßige oder widerrechtliche) Überführung geistlicher Hoheitsrechte (Herrschafts-säkularisation) oder kirchlichen Eigentums (Vermögenssäkularisation) in weltliche Hände bezeichnet wird. Auf der anderen Seite ist „Säkularisation“ oder „Säkularisierung“ ein geschichtlicher bzw. geschichtsphilosophischer, von der juristischen Präzision gelöster Prozeßbegriff moderner „Entchristlichung“ mit ihren vielfältigen Aspekten. Mit anderen Worten: „Der Ausdruck ‚Säkularisierung‘, ursprünglich ein Terminus technicus im Bereich des kanonischen und des Staatskirchenrechts, hat im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte eine außerordentliche semantische Erweiterung erfahren: Zuerst im rechtlich-politischen Bereich beheimatet, dringt er in die Geschichtsphilosophie und –theologie ein und findet schließlich auch in Ethik und Soziologie Anwendung“<sup>8</sup>.

In unserem Zusammenhang geht es in erster Linie um den Begriff „Säkularisation“ im rechtlich-politischen Sprachgebrauch, auch wenn der geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Sinn sich vor allem in Bewertungsfragen immer wieder bemerkbar macht. Was die Behandlung unseres Themas anbelangt, so möchte ich mich hier vor allem auf die Beobachtung der Welt aus der Perspektive von Religion einlassen und von hier aus von „Säkularisation“ sprechen<sup>9</sup>, auch wenn dieser Ausdruck mehrdeutig ist und zuweilen auch mißverständlich sein kann. Die Schwäche des Begriffs „Säkularisierung“ als zentraler Deutekategorie der neuzeitlichen Christentumsgeschichte liegt u.a. darin, daß ihre Wahrnehmungsperspektive von vornherein auf eine Institutionenebene hin, auf die Wahrnehmung der Beziehungen zwischen den kirchlichen und den politischen Institutionen verengt ist. Dabei kann immer nur ein massiver politisch-sozialer Einflußverlust der Kirchen wahrgenommen werden; die Geschichte des neuzeitlichen Christentums wird als Verfallsgeschichte religiöser Institutionen wahrgenommen. Demgegenüber geht der heute vorherrschende „modernisierungstheoretische“ Ansatz davon aus, daß solche Verschiebungen im Verhältnis von Staat und Kirche als zentraler Ordnungsmächte zwar zentrale Elemente der Prozesse politischer Modernisierung sind, daß sie aber keineswegs gleichbedeutend sind mit der Geschichte des Christentums überhaupt. „In einem Modell, in dem die Geschichten der europäischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts als dynamische, konfliktreiche und krisenhafte Prozesse sozialer Differenzierung wahrzunehmen versucht werden, läßt sich erkennen, daß seit dem späten 18. Jahrhundert zwar die traditionellen Institutionen organisierter Religion, die Kirchen, an politisch-sozialem Einfluß verloren haben, keineswegs aber Religion überhaupt gesellschaftlich marginal geworden ist. Auch wenn die Kirchen gegenüber dem Staat an politischer Macht verloren haben, so sind doch christlich geprägte religiöse Orientierungen in vielen Politikbereichen von großer Bedeutung geblieben. Die neuen politischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts sind etwa desto massenwirksamer geworden, je mehr sie religiösen Charakter angenommen und sich als politischer Glaube institutionalisiert haben.“ Im Blick auf die katholische Kirche läßt sich darauf hinweisen, daß der Untergang der Reichs- und Adelskirche 1802/1803 auch zu einer Befreiung der Kirche aus der Umklammerung durch den Staat geführt hat und daß der Säkularisierung zu einem nicht unerheblichen Teil noch im 19. Jahrhundert eine „Wiedergeburt“ von Religion folgte (z.B. Wiedergründung bzw. Neugründung zahlreicher aufgehobener Klöster und Orden usw.). Auf der anderen Seite darf allerdings nicht übersehen werden, daß in der damaligen Alltagswelt „Säkularisation“ auch als Verlust erlebt und empfunden wurde! Diese Perspektive von Religion auf die damalige Alltagswelt möchte ich – bei aller Sympathie für den modernisierungstheoretischen Ansatz – durch eine (wenn auch kritisch eingeschränkte) Benutzung von „Säkularisation“ als Deutekategorie beachten. „Säkularisation“ war eben ambivalent: Nicht jede „Säkularisation“ war das Ende von „Religion“, aber auch nicht jede „Modernisierung“ war Förderung von „Religion“.

Doch noch ein Blick zurück! Im Ausgang des 18. Jahrhunderts wurde „Säkularisation“ im Zuge der allgemeinen Erörterung des weiteren Schicksals der geistlichen Fürstentümer Deutschlands zu einem Zentralbegriff der politischen Diskussion. Der zum Reichsgesetz erhobene „Reichsdeputations-Hauptschluß“ vom 25.02.1803 übernimmt den Begriff „Säkularisation“ in die Gesetzessprache, definiert ihn jedoch nicht, sondern setzt ihn als bekannt voraus; er wird dort für den Herrschaftswechsel wie auch für die Klosteraufhebungen gebraucht. Seine konkrete Bedeutung gewinnt er im Zusammenhang mit der Französischen Revolution, näherhin mit der von Napoleon I. und Zar Alexander I. ange-

strebten Stärkung der deutschen Mittelstaaten als Damm gegen Österreich und Preußen (So wurden auch „nicht [oder kaum] geschädigte“ Landesherren „entschädigt“!) und vor allem als Ausgleich für Gebietsverluste deutscher Fürsten durch die französische Besetzung linksrheinischer Gebiete ab 1792. „Frankreich exportiert sein neues innenpolitisches Finanzierungsmodell: Die deutschen Fürsten sollen sich für ihre Gebietsverluste doch an den Gütern der Kirche im eigenen Land schadlos halten! Diese Lösung wird 1797-1799 auf einem Gesandtenkongreß in Rastatt verhandelt. Im Frieden von Lunéville 1801 wird dann verbindlich festgelegt, daß die Entschädigung der deutschen Fürsten ‚aus der Mitte des Reiches genommen werden muß‘.“<sup>10</sup> Als Augenzeuge berichtet Ritter Johannes von Lang vom Rastatter Kongreß von 1797/99: „Indem nun alle begierig waren zu wissen, woher alle Entschädigungen kommen sollten, kam am 15.März 1798 die französische Gesandtschaft mit der kurz abgebrochenen Erklärung zu Hilfe, daß diese Entschädigung in der Säkularisation der geistlichen Güter zu suchen sei. Jetzt war der Knoten zerhauen und das Signal zur Plünderung gegeben. Jeder größere Stand machte sich seinen Plan, irgend ein Bistum oder einen Fetzen davon, der kleinere irgend eine Abtei, der geringste Edelmann irgend einen Schafhof davonzureißen. Man sah die geistlichen Gesandten als geächtet an und ging ihnen jetzt überall aus dem Wege. Diese schließlich fielen unter sich selbst voneinander ab. Die Bischöfe fanden sich geneigt, gleichwohl die Güter der Klöster preiszugeben; die Erzbischöfe glaubten, es könne zureichen, wenn man höchstens nur die Bistümer angreife und davon den drei geistlichen Kurfürsten zu einigem Trost auch eine kleine Vergrößerung mit zukommen lasse; unter diesen wollte endlich Mainz in Gottes Namen zu allem ja sagen, wofern man dafür Sorge, daß Mainz als ein deutscher Patriarch und Primas übrigbleibe. Es war unglaublich, wie wenig die Gesandtschaften des Kongresses und darunter beonders auch die französische über den wahren Stand der Dinge, über die eigentliche Masse des Gesamtverlustes und über den Umfang der zur Säkularisation gewidmeten geistlichen Güter unterrichtet waren.“<sup>11</sup> Soweit Johannes von Lang. Was allerdings die Einkünfte der Staaten bzw. Territorialherren aus der Säkularisation anbelangte, so waren diese viel geringer als erwartet!

Die Säkularisation betraf die katholische Kirche als Institution in mehrfacher Hinsicht<sup>12</sup>:

- (1) Sie war jetzt in ihrer Beziehung zur politisch-staatlichen Ordnung und damit in ihrer Form als politisch-rechtlicher Körper in Frage gestellt: Der Weg führte von der Kirche als Reichsstand zum (freilich noch privilegierten) Religionsverein, zu einer Konfession unter anderen.
- (2) Im Blick auf ihre innere Verfassung bedeutete dies die Entwicklung von der Adelskirche zur bischofszentrierten bürokratischen Organisation.
- (3) Nach dem Ende der Adelskirche war die katholische Kirche gezwungen, die Formen der kirchlichen Sozialintegration an den Wandel der Sozialordnung anzupassen. Sie mußte die Frage klären, wie und wo im sozialen Lebensvollzug Menschen als Katholiken kenntlich und zu Gliedern der Kirche werden.
- (4) Die katholische Kirche mußte die Frage beantworten, wie die institutionelle Umgestaltung der bisher vor allem politisch-gesellschaftlich abgestützten Religion sich zur Glaubensüberzeugung und Individualität der katholischen Christen verhält.<sup>13</sup>

### **Der rasche Zerfall von Kurstaat und Erzbistum Mainz**

Als am 14.07.1789 die Französische Revolution mit dem Sturm auf die Bastille in Paris begann, erahnte kaum jemand das weltweite Ausmaß dieses Geschehens. „Ab 1791 überschlugen sich die politischen und kriegerischen Ereignisse. Als Antwort auf die Kriegsvorbereitungen französischer Emigranten und die Drohung mit bewaffneter europäischer Intervention, so wie sie in der preußisch-österreichischen Pillnitzer Erklärung vom 27.08.1791 und im zwischen Österreich und Preußen am 07.02.1792 geschlossenen Schutzbündnis zum Ausdruck kamen, aber auch als Ventil im innerrevolutionären Machtkampf um konstitutionelle Monarchie oder demokratische Republik, hatte die französische Gesetzgebende Versammlung in Paris am 20.04.1792 den Krieg gegen Österreich erklärt.“<sup>14</sup> Kurmainz trat am 04.08.1792 dem österreichisch-preußischen Militärbündnis bei, was umgehend die Kriegserklärung Frankreichs gegen den Kurstaat nach sich zog. Im Anschluß an die am 14.07.1792 vom Mainzer Erzbischof Friedrich Carl Joseph Freiherr von Erthal im Frankfurter „Dom“ (Stiftskirche St. Bartholomäus) vollzogene Krönung von Franz II. zum neuen Kaiser fand in Mainz ein großer Fürstentag zur Bekundung der Reichseinheit und als Auftakt einer baldigen Zerschlagung des revolutionären Frankreich statt, an dem auch Landgraf Ludwig X. von Hessen-Darmstadt teilnahm. Er verpflichtete sich zur Unterstützung der um Mainz zusammengezogenen österreichisch-preußischen Ar-

mee, was er aber mit der Hoffnung verband, daß seine inzwischen französisch besetzten Hanau-Lichtenberger Lande im Elsaß „an Hessen zurückgebracht oder, sofern solches wider Erwarten nicht durchzusetzen seyn sollte, ein vollgültiges Aequivalent an Land und Leuten anderwärts“ geschaffen werde. Der Mainzer Kurfürst empfand den großen Fürstentag als persönlichen Triumph und als einen bedeutenden Höhepunkt seines Pontifikats. In Wirklichkeit war dieses letzte glänzende Fest der Stadt Mainz „die Henkersmahlzeit des Heiligen Römischen Reiches“, wie Heinrich von Treitschke es später formulierte. Nicht nur, daß Erthal nicht damit rechnete, daß der genannte Entschädigungsvorbehalt des hessischen Landgrafen sich vor allem gegen seinen Kurstaat richten sollte: Schon Mitte September 1802, also mehrere Monate vor der offiziellen Unterzeichnung des Reichsdeputations-Hauptschlusses, rückten Darmstädtische Truppen in die künftigen „Entschädigungslande“ ein, zu denen auch die bis dahin kurmainzischen und bischöflich-wormsische Ämter an der Bergstraße und im vorderen Odenwald gehörten.

Erthals politische Option für Österreich und Preußen führte 1792 dazu, daß Mainz zu den ersten Opfern des Krieges gehörte, in dem General Adam Philippe Custine Landau, Speyer und Worms sowie am 22.10.1792 Mainz besetzte. Mainzer Adelsfamilien und hohe Geistliche flohen aus ihren Besitzungen in Mainz, in der Pfalz und im Rheingau; auch der Kurfürst setzte sich aus Mainz ab. „Der Kurstaat geriet aus den Fugen und das um so mehr, da die Leitung der französischen Revolutionstruppen große Anstrengungen unternahm, den Krieg als Befreiung von tyrannischer Herrschaft darzustellen und die Bevölkerung für die Ideen der Revolution und für eine radikale Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse zu gewinnen. Das Jahr 1792 wurde plötzlich zu einer tiefen Zäsur.“<sup>15</sup> Zwar konnten die Franzosen noch einmal aus Mainz (und auch aus Frankfurt am Main) vertrieben werden; mit ihrem Wegzug am 23.07.1793 hörte die „Mainzer Republik“ auf zu bestehen. Die kurfürstlich-erzbischöfliche Regierung kehrte zwar wieder in das äußerlich und innerlich stark zerstörte Mainz zurück; auch der Kurfürst residierte vom Oktober 1793 bis März 1794 noch einmal hier, um sich dann ganz nach Aschaffenburg zurückzuziehen.

Wie nahe der Kurstaat dem Untergang war, zeigte sich, als Preußen 1795 Frankreich im Sonderfrieden von Basel die Rheinlande als Verhandlungsobjekt anbot und Österreich 1797 im Frieden von Campo Formio Frankreich die linksrheinischen Gebiete mit Einschluß von Mainz zugestand. Auch auf dem genannten Rastatter Kongreß 1797/99 zeigten die Großmächte keine Bereitschaft zur Rettung der geistlichen Kurstaaten am Rhein; auch der Heilige Stuhl unternahm nichts. Am 30.12.1797 rückten dann die Franzosen erneut in Mainz ein und gliederten mit drei weiteren Departements das jetzt entstandene Departement Mont Tonnerre (Donnersberg) mit Mainz als Hauptort der Republik Frankreich ein. Mit dem Vertrag von Lunéville 1801 wurde das linke Rheinufer dann endgültig an Frankreich abgetreten. Vollzogen war der Untergang der seit 1000 Jahren größten abendländischen Kirchenprovinz Mainz mit dem Abschluß des Konkordats von 1801 zwischen Papst Pius VII. und Napoleon I. Durch das am 09.04.1802 ausgefertigte Zirkumskriptionsedikt Kardinal Capraras war die alte Kirchenorganisation in den linksrheinischen Teilen der Erzdiözese Mainz und der Diözesen Worms, Speyer und Metz aufgehoben worden. Mit dem Erlöschen der Erzdiözese Mainz war auch ihr Metropolitanverband beseitigt; das am 09.04.1802 geschaffene, nach französisch-staatlichem Muster gegliederte neue Bistum Mainz unter Bischof Joseph Ludwig Colmar, das aus den Kommissariaten Mainz (einschließlich Kastel und Kostheim), Worms, Speyer und Zweibrücken bestand, wurde der Kirchenprovinz Mecheln eingegliedert. Seine Grenzen deckten sich mit denen des Departements Donnersberg, d.h. im großen und ganzen mit dem späteren Rheinhessen und der bayerischen Rheinpfalz. Erzbischof Erthal sah sich als Folge dieses Konkordats gezwungen, offiziell auf seine linksrheinischen Bistumsgebiete zu verzichten. Noch bevor der von Napoleon am 06.06.1802 ernannte Bischof Colmar den Heiligen Stuhl von Mainz in Besitz nahm, starb Erthal am 25.07.1802 in Aschaffenburg. Sein bereits am 01.04.1787 gewählter Koadjutor, Carl Theodor Anton Maria Reichsfreiherr von Dalberg, Mainzer Statthalter von Erfurt, seit Sommer 1802 auch Bischof von Worms und Erzbischof von Mainz, freilich nur für die rechtsrheinischen Gebiete, wurde Regierungsnachfolger des verstorbenen Kurfürsten. Der Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803 legte in § 25, rechtlich kompliziert, die künftige Stellung des Kurfürst-Erzbischofs von Mainz so fest: „Die Mainzer Kur wurde zwar als erloschen und das Erzbistum als aufgelöst deklariert, doch der Erzbischof in der Person Dalbergs sollte als einziger geistlicher Reichsfürst die Säkularisation überdauern, um das an den Mainzer Stuhl gebundene Amt des Kurerzkanzlers als wesentlichen Bestandteil der Reichsverfassung zu erhalten. Als Bischof verblieb Dalberg nur der rechtsrheinische Teil des alten Mainzer [und Wormser] Sprengels [sowie Konstanz],

seine Metropolitangewalt aber erstreckte sich inskünftig auf alle deutschen Diözesen, soweit sie nicht in preußischem und österreichischem Hoheitsgebiet lagen. Des weiteren wurde der erzbischöfliche Sitz von Mainz in die Stadt des Immerwährenden Reichstags verlegt mit der Bestimmung, daß die Würden eines Kurfürsten, Reichs-Erzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland für immer mit der Regensburger Kathedra verbunden sein sollten. Für den Inhaber all dieser Würden schuf der Rezeß schließlich einen neuen Kurerzkanzlerstaat, bestehend aus dem Fürstentum Aschaffenburg, der Grafschaft Wetzlar und dem Fürstentum Regensburg, um so mit Regensburg als Tagungsort des Reichstags und Wetzlar als Sitz des Kammergerichts die wichtigsten Reichsinstitutionen in seine Obhut zu legen<sup>16</sup> (Als Dalberg 1810 das Fürstentum Regensburg an Bayern abtreten mußte, wurden ihm als Entschädigung Frankfurt am Main, Fulda und Hanau zugesprochen. Das „Großherzogtum Frankfurt“ zerfiel dann 1813 wieder). In Dalbergs Person sind also durch den Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803 die drei wichtigsten Reichsinstanzen – das Erzkanzleramt (bisher in Mainz), der Reichstag in Regensburg und das Reichskammergericht in Wetzlar – vereint. Als Bischof unterstanden ihm die rechtsrheinischen Restbistümer von Mainz und Worms, außerdem Konstanz und jetzt auch Regensburg. Die Verwaltung der Mainzer Restdiözese, zu der auch das Amt Starkenburg gehörte, oblag dem seit 1802 in Aschaffenburg residierenden Erzbischöflich-Mainzer, dann Regensburger Generalvikariat. Für den rechtsrheinischen Teil des Wormser Bistums, dessen Regierung Dalberg 1802 übernahm und dem er seit 1804 als Apostolischer Administrator vorstand, war die Apostolische Administratur mit dem Sitz in Lampertheim zuständig. Als diese dann 1812 ihre badischen Pfarreien abtreten mußte, bestand sie noch aus 12 Gemeinden, von denen 8 in Hessen-Darmstadt (Lampertheim, Hofheim, Lindenfels, Hirschhorn, Unter-Schönmattenwang, Neckarsteinach, Wimpfen im Tal, Wimpfen am Berg) und 4 in Württemberg (Kirschhausen, Massenbachhausen, Schwaigern, Stockheim und das Wimpfener Filial Jagstfeld) lagen. Das Vikariat Lampertheim wurde am 27.02.1827 aufgehoben und die Gemeinden dem Bistum Mainz zugewiesen; die ehemaligen Wormser Pfarreien auf dem rechten Rheinufer wurden in das katholische Dekanat Bergstraße eingegliedert.

### **Die Säkularisation von 1803 im Starkenburger Raum**

Um 1800 bestand Hessen-Darmstadt noch aus 10 untereinander nicht verbundenen Gebietsteilen.<sup>17</sup> Die elsässischen Besitzungen (Grafschaft Hanau-Lichtenberg) mußten 1792/93 als verloren gelten. Sie erwiesen sich jedoch in der Folgezeit als nützliche Kompensationsobjekte, gehörte doch der Landgraf von Hessen-Darmstadt zu denjenigen Reichsfürsten, die sich berechnete Hoffnungen auf eine rechtsrheinische Entschädigung machen konnten. Ludwig X. hatte da viele Wünsche! Er wollte sich dabei keineswegs mit den an Darmstadt angrenzenden kurmainzischen und wormsischen Besitzungen und der Integration der kurpfälzischen Enklaven zwischen Rhein, Main und Neckar begnügen, sondern noch weiter in Herrschaft und Besitz der Mainzer Kurfürsten eintreten. Im Blick hatte er z.B. das Vizedomamt Aschaffenburg und die Mainzer Oberämter im Spessert (Orb), am Main (Lohr, Miltenberg), im hinteren Odenwald (Amorbach), an der Tauber (Bischofsheim) und sogar bis an die Jagst (Neudena). Aber auch die Mainzer Oberämter nördlich von Rhein und Main (Höchst, Hofheim, Vizedomamt Rheingau), im Taunus (Königstein, Kronberg, Anteil von Eppstein) und in der Wetterau (Vilbel, Rockenberg) waren im Visier. Um das angestrebte Ziel, einen territorialen Zusammenhang von Obergrafschaft (Darmstadt) und Oberfürstentum (Gießen) zu erreichen, hätte der Landgraf gerne auch die Reichsstadt Frankfurt am Main eingezogen.<sup>18</sup> Allerdings zerschlugen sich durch die Beibehaltung des auf Regensburg übertragenen Kurfürsten- und Erzbistums Mainz unter Dalberg im Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803 die hessen-darmstädtischen Hoffnungen auf das kurmainzische Obere Erzstift mit Aschaffenburg. Auch der Zugriff auf Frankfurt scheiterte, weil diese Stadt 1803 noch als Freie Reichsstadt erhalten blieb.

Die Hessen-Darmstadt betreffenden Gebietsregelungen des Reichsdeputations-Hauptschlusses von 1803 stehen in § 7 dieses Reichsgesetzes<sup>19</sup>: Hessen-Darmstadt verlor die linksrheinischen Teile der Grafschaft Lichtenberg an Frankreich. Die zugehörigen Ämter Willstädt und Lichtenau rechts des Rheins mußten an Baden, die Ämter Braubach, Katzenelnbogen, Eppstein und einige weitere Orte an Nassau-Usingen abgetreten werden. Als Entschädigung erhielt Hessen-Darmstadt das kurkölnische Herzogtum Westfalen, eine Anzahl kurmainzischer Ämter an der Bergstraße und im Odenwald<sup>20</sup>, die von Nassau eingetauscht, bisher ebenfalls zu Kurmainz gehörenden Ämter und Orte am Main und in der Wetterau<sup>21</sup>, die rechtsrheinischen Besitzungen des Fürstbischofs von Worms<sup>22</sup>, die kurpfälzischen Ämter Lindenfels und Otzberg samt dem pfälzischen Anteil an Umstadt sowie die Benediktinerabtei Seligenstadt, das Zisterzienserinnenkloster Marienschloß bei Rockenberg, die Propstei Wimpfen<sup>23</sup> und

die Reichsstadt Friedberg. Mit der militärischen und zivilen Besitzergreifung der Entschädigungslande begann Hessen-Darmstadt aber schon Anfang September 1802.<sup>24</sup> Hessen-Darmstadt war mit diesen „Entschädigungen“ gut bedient, was Nassaus Vertreter in Paris Hans Christoph von Gagern zu der Bemerkung veranlaßte: „Hessen-Darmstadt ist fürchterlich begünstigt... Die ungeheure Faveur, die Darmstadt genießt, das mit Westfalen allein 18 Klöster und Stifte erhält, ist mir unbegreiflich“.

Die wesentlichen, mit dem Eintritt in den sog. Rheinbund und der Erhebung zum Großherzogtum 1806 verbundenen Gebietsgewinne von Hessen-Darmstadt ergaben sich aus der Unterstellung bisher reichsunmittelbarer Herrschaftsgebiete unter die großherzogliche Oberhoheit (Mediatisierung), wobei allerdings den jetzt mediatisierten Herrschaftsinhabern eine ausdrückliche Garantie ihres Hausbesitzes, ihres Eigentums und ihrer Herrschafts- und Lehensrechte verbrieft wurde, soweit sie nicht als Zubehör der Souveränität dem großherzoglichen Landesherrn zukamen.<sup>25</sup>

Der Territorial-Poker flammte dann im Umkreis des Wiener Kongresses noch einmal auf. Der Frankfurter Akzessionsvertrag vom November 1813 (Beitritt des Großherzogtums Hessen zum Bündnis mit Preußen, Österreich und Rußland) hatte nämlich die grundsätzliche Garantie des territorialen Besitzstandes von Hessen-Darmstadt mit der Auflage verknüpft, daß im Zuge der künftigen Neuordnung der deutschen Verhältnisse auch Landabtretungen gegen entsprechende Entschädigung akzeptiert werden mußten. Im April 1814 forderte Preußen als Ausgleich für einen Verzicht auf die Annexion des gesamten Königreichs Sachsen die Überlassung der inzwischen hessisch gewordenen Provinz Westfalen samt den Ämtern Itter und Königsberg und später auch Wittgenstein. Teile von Starkenburg, insbesondere die standesherrlichen Gebiete, sollten zusammen mit Hanau, Frankfurt und der Rheinpfalz an Bayern fallen<sup>26</sup>, um dieses für die Abtretung von Salzburg und des Innviertels an Österreich zu entschädigen. Nach der am 09.06.1815 unterzeichneten Bundesakte sollte Darmstadt für die Abtretung von Westfalen, Wittgenstein und der Landgrafschaft Hessen-Homburg mit Oppenheim, Worms und Frankenthal entschädigt werden; die Abtretungen an Bayern konnten auf Alzenau, die erst 1810 erworbenen Leiningenschen Ämter Amorbach und Miltenberg sowie das Löwenstein-Wertheimische Amt Heubach beschränkt werden. Der Zweite Pariser Frieden vom 20.11.1815 sprach dann Hessen-Darmstadt statt des zur bayerischen Pfalz geschlagenen Frankenthal die Festungsstadt Mainz mit Kastel und Kostheim und den Kreis Alzey (außer dem Kanton Kirchheimbolanden) zu. Die endgültige „Zivilbesetzung der Entschädigungslande“, der nunmehrigen „Provinz Rheinhessen“ durch „Ludewig I., Großherzog von Hessen und bei Rhein“, erfolgte durch das Besitzergreifungspatent vom 08.07.1816.

### **Verstaatlichung und Neuorganisation der Kirchen**

Die großen territorialen Veränderungen auch in Hessen-Darmstadt zu Beginn des 19. Jahrhunderts machten eine Neuordnung der Landesverwaltung notwendig. Durch die am Beginn einer modernen, zentralistisch ausgerichteten Staatsverwaltung stehenden Organisationsedikte vom 12.10.1803 wurde Hessen-Darmstadt in die Provinzen Oberfürstentum Hessen [Gießen], Herzogtum Westfalen [Arnsberg] und Fürstentum Starkenburg [Darmstadt] eingeteilt. Die Neuregelung der Staatsbehörden brachte auch einen verstärkten staatlichen Zugriff vor allem auf Kirche und Schule, die damit faktisch verstaatlicht wurden. Zum Geschäftsbereich des Innenministeriums gehörten „alle Gegenstände der Volksbildung, also: Aufsicht und Direktion über alle Kirchen- und Schul-Institute, mit Einschluß ihrer Oeconomici: Besetzung aller Kirchen- und Schulstellen..., Handhabung der landesherrlichen Rechte über die verschiedenen im Staate bestehenden Kirchen, sowie überhaupt alle hierauf Bezug habenden staatsrechtlichen Verhältnisse.“<sup>27</sup> Die Aufsicht bezog sich allerdings mehr auf das Kirchenvermögen als auf die inneren geistlichen Belange. Traditionsgeschichtlich spielte hier neben dem Summepiscopat des Landesherrn über die lutherische Landeskirche wohl auch der Blick auf das französische Konkordat und die „Organischen Artikel“ von 1801 eine Rolle, die die Kirche weitgehend unter Staatsaufsicht stellten. Schon 1802 wünschte sich Landgraf Ludwig X. von Hessen-Darmstadt die Schaffung eines eigenen katholischen Landesbistums mit einem eigenen Bischof. Nach 1803 hatte die traditionell lutherische Landgrafschaft nicht nur die Territorialgewinne aus der Säkularisation, sondern auch die neuen katholischen Untertanen zu integrieren, die zunächst 40 Prozent der Landesbevölkerung ausmachten und bis dahin verschiedenen Bistümern angehörten, die mit der alten Reichskirche untergegangen waren.<sup>28</sup> Mit Ausnahme des nach Regensburg translozierten Erzbischofsstuhles des Mainzer Kurerzkanzlers und dessen Generalvikariat in Aschaffenburg gab es in Hessen-Darmstadt nur noch regionale Reste geistlicher Verwaltung: Für die einst kurmainzischen Gebietsteile rechts des Rheins war das (außerhalb hessischer territorialer Zuständigkeit angesiedelte) Mainzer bzw. Regensburger

Generalvikariat in Aschaffenburg, für die ehemals wormsischen (rechtsrheinischen) Gemeinden das Vikariat Lampertheim zuständig. In Starkenburg blieben diese Strukturen bis zur späteren Schaffung des neuen Bistums Mainz als Landesbistum des Großherzogtums Hessen, was erst 1830 wirksam wurde, erhalten.<sup>29</sup> Was das protestantische Kirchenwesen anbelangt, so waren auch hier verschiedene Traditionen zu integrieren, z.B. im Blick auf die reformierten Pfarreien in den früheren kurpfälzischen Teilen Starkenburgs und – nach 1816 – auch Rheinhessens sowie die besondere Situation in den Mediatgebieten, wo die nunmehr standesherrlichen Konsistorien fortbestanden. Seit 1806 verstand sich das Großherzogtum als paritätischer Staat.

Nach einer komplizierten, auch durch verschiedene Interessen und (unterschiedliche kirchenpolitische sowie theologische) Bewertungen geprägten Vorgeschichte<sup>30</sup> (So versuchten z.B. die Länder, die katholische Kirche ihren evangelischen Landeskirchen durch Einbindung in die staatliche Verwaltung anzugleichen) errichtete Papst Pius VII. durch die Bulle „Provida solersque“ von 1821 die „Obrerrheinische Kirchenprovinz“ mit dem Erzbistum Freiburg im Breisgau an der Spitze. „Die [neue] Kirchenprovinz bestand aus dem Erzbistum Freiburg für das Großherzogtum Baden sowie für die Fürstentümer Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen, der Diözese Mainz für das Großherzogtum Hessen-Darmstadt, der Diözese Fulda für das Kurfürstentum Hessen[-Kassel] und die neun Pfarreien im Großherzogtum Sachsen-Weimar, der Diözese Rottenburg für das Königreich Württemberg sowie der Diözese Limburg für das Herzogtum Nassau und die Freie Stadt Frankfurt.“<sup>31</sup>

Hessen-Darmstadt wollte um jeden Preis Mainz als Landesbistum erhalten, zumal dort ja ein Bistum noch vorhanden war. Im Juli 1818 machte Darmstadt sogar den Anspruch auf Mainz als Sitz des Metropoliten (Erzbischofs) geltend. Erst im Januar 1819 hielt Darmstadt, auch um einen Konflikt mit Baden zu vermeiden, nicht mehr länger an Mainz als Erzbistum fest. Anfang November 1821 wurde das Generalvikariat Aschaffenburg aufgelöst, nachdem die Mainzer Jurisdiktion schon am 23.09.1821 erloschen war. Die von ihm versorgten Pfarreien, zu denen auch diejenigen des ehemals Kurmainzer Amtes Bergstraße gehörten, wurden durch Dekret vom 12.01.1822 dem Mainzer Kapitelsvikar unterstellt. Im März 1822 übertrug der Heilige Stuhl dem Mainzer Bistumsverweser Johann Jakob Humann die Befugnisse des Erzbischöflichen Vikariats Aschaffenburg und des Apostolischen Vikariats Lampertheim.

Durch die Wiedererrichtung der Diözese Speyer für Bayerns linksrheinische Besitzungen 1818/1821 verlor das (napoleonische) Bistum Mainz zwei Drittel seines Gebiets. Der Rest (13 Kantons- und 61 Sukkursalpfarreien [=Hilfspfarreien]) war politisch 1816 an Hessen-Darmstadt gefallen. Schon aus finanziellen Gründen war eine neue Umschreibung der Mainzer Diözese dringend erforderlich. Diese erfolgte ebenfalls durch die Bulle „Provida solersque“ von 1821: Das neu umschriebene Bistum Mainz deckte sich jetzt gebietsmäßig mit dem Großherzogtum Hessen; dazu kam als Enklave Wimpfen am Neckar. Mainz wurde aus dem Mechelner Provinzialverband aus- und der Obrerrheinischen Kirchenprovinz mit dem Metropolitansitz Freiburg i. Br. eingegliedert. Der Mainzer Bischof Joseph Ludwig Colmar war am 15.12.1818 verstorben. Mit der Installierung von Joseph Vitus Burg 1830 endete die fast zwölfjährige Mainzer Sedisvakanz. Aus dem berühmten Kurfürstentum und Erzbistum Mainz war das großherzoglich-hessische Landesbistum Mainz als Freiburger Suffraganbistum geworden.

Artikel 21 der hessen-darmstädtischen Verfassung von 1820 behandelte das Recht der korporativen öffentlichen Religionsausübung auch für Reformierte und Katholiken. Artikel 22 sicherte jedem Einwohner des Großherzogtums vollkommene Gewissensfreiheit zu.<sup>32</sup>

### **Ende und Neuanfang**

Unmittelbar nach Kurfürst Erthals Tod 1802 beschloß sein Nachfolger Carl Theodor von Dalberg, ihm in der Aschaffenburg-Stiftskirche ein Denkmal setzen zu lassen. Nach einer Idee des kurfürstlichen Hofbibliothekars und Historikers Niklas Vogt schuf der Bildhauer und Professor an der Aschaffenburg-Technischen-Chemischen Hochschule Heinrich Philipp Sommer von 1810-1816 ein Monumental-denkmal aus Alabaster, das Johann Schober in einem Aschaffenburg-Stadtführer dann so beschrieb<sup>33</sup>: Gleich einem römischen Senator, der wie ein Cato von Utika im Angesicht des römischen Cäsarentum zusammenbricht, sinkt der edle Erthal, den Blick nach oben gewendet, zusammen. Der Genius der Humanität mit der leuchtenden Flamme auf dem Haupte und mit dem Griffel der Geschichte, welchen die rechte Hand auf eine Tafel senkt, reicht dem Sterbenden mit der linken Hand die Strahlenkrone ewiger Vergeltung und der Genius der Unsterblichkeit oder der Religion mit dem Auge

Gottes auf der Stirn lüftet ihm die Schleier des Jenseits. Zertrümmert liegt Moguntia zu seinen Füßen...“

Ob dieser klagende oder der eingangs erwähnte jubelnde satirische Nachruf auf das Heilige Römische Reich deutscher Nation mit seiner Reichs- und Adelskirche das Phänomen der Säkularisation zutreffend zur Sprache bringt, läßt sich nicht einfach mit abstrakten geschichtsphilosophischen oder politisch-soziologischen Säkularisationstheorien beantworten. Wichtig ist, daß man sich auch auf die Beobachtung der damaligen Welt aus der Perspektive von gelebter Religion einläßt. Die Säkularisation von 1803 war eben beides: Ende und Neuanfang!

#### **Anmerkungen:**

- 1 Eckhart G. Franz, Hessen-Darmstadt, Kurmainz und die Französische Revolution, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte Bd.40, Marburg 1990, S. 125-143; hier S. 127f.
  - 2 Johann Heinrich Merck, Briefe, hg. von H. Kraft, Frankfurt/M. 1968, S. 630-633, zit. nach Franz, Hessen-Darmstadt (wie Anm. 1), S. 132.
  - 3 Zit. nach Franz, Hessen-Darmstadt (wie Anm. 1), S. 132.
  - 4 Johann Wolfgang von Goethe, Kampagne in Frankreich 1792 (1822), in: Goethes Werke. Ausgabe in 20 Teilen, auf Grund der Hempelschen Ausgabe neu hg. v. K. Alt, o. J., 19.Tl., S.42f.
  - 5 Walter G. Rödel, Der Rhein wird zur Grenze. Stadt – Kurstaat – Erzbistum Mainz um 1800, in: Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich. FS Friedhelm Jürgensmeier, Würzburg 2002, S. 29-40; hier S. 29 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; Bd.7). Vgl. auch Barbara Nichtweiß (Hg.), Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht, Mainz 2002 (Publikationen Bistum Mainz).
- Der Mainzer Kurstaat war ein nur wenig zusammenhängendes Gebilde, bestehend aus vier Schwerpunkten und einigem Streubesitz. Er reichte von der Nahe bis nach Thüringen, von der Lahn bis nach Oberhessen und von der Jagst bis in den Harz. Die vier Schwerpunkte waren: Das sich von der Nahe über den Rheingau bis ins Hessische und an die Bergstraße erstreckende Unterstift mit dem Zentrum Mainz, das von der kurfürstlichen Nebenresidenz Aschaffenburg aus verwaltete, vom Main über die Tauber bis zur Jagst reichende Oberstift, das Eichsfeld und Erfurt. Streubesitz gab es z.B. um Amöneburg und Fritzlar. „Das von 782 bis 1802 bestehende Erzbistum Mainz besaß die größte Kirchenprovinz nördlich der Alpen und umfaßte zahlreiche Suffraganbistümer. Neben den beiden kurzlebigen bonifatianischen Gründungen Erfurt und Büraburg sind folgende Suffragane, jeweils mit den Daten der Zugehörigkeit zum Erzbistum Mainz, zu nennen: Straßburg 795-1802, Worms 747-1802, Speyer 747-1802, Chur 843-1802, Augsburg 798-1802, Konstanz 795-1802, Würzburg 741/42-1802, Eichstätt 741/48-1802, Verden um 787-1631/48, Paderborn um 800-1802, Hildesheim um 800/15-1802, Halberstadt um 827-1648, Prag 973-1344, Olmütz um 976/1063-1344, Fulda 1755-1802 und Corvey 1794-1803. Nach der Erhebung Prags zum Erzbistum und der Umwidmung des Bistums Olmütz als Suffragan von Prag sowie den Säkularisationen durch den Westfälischen Frieden (Verden, Halberstadt) waren es also im 18. Jahrhundert noch zehn der alten Mainzer Suffraganbistümer, denen sich dann 1755 und 1794 die zum Bistum erhobenen Fürstabteien Fulda und Corvey anschlossen. Dieser großenteils über tausend Jahre bestehende Verband sollte 1802 in überaus gründlicher Weise zerschlagen werden“ (W. G. Rödel, ebd. S. 34).
- 6 Dominik Burkard, Magna Charta libertatis ecclesiae catholicae romanae. Das Frankfurter Kirchensystem von 1818: Anspruch und Bedeutung, in: Zerfall und Wiederbeginn (wie Anm. 5), S. 393-414; hier S. 396ff. – Ders., Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation, Rom/Freiburg/Wien 2000 (Römische Quartalschrift, Supplement 53).
  - 7 Vgl. Werner Conze – Hans Wolfgang Strätz – Hermann Zabel, Säkularisation, Säkularisierung, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd.5, Stuttgart 1984, S. 789-829.- Karl Dienst, „Säkularisation“ – eine brauchbare Kategorie kirchengeschichtlicher Forschung?, in: JHKG 20, 1969, S. 1-35.- Ders., Der Pluralismus der Säkularisationskonzeptionen, in: JHKG 21, 1970, S. 149-176.
  - 8 Giacomo Marramao, Säkularisierung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 8, Basel 1992, Sp. 1133-1161.



- 9 Rudolf Schlögl, *Der Glaube Alteuropas und die moderne Welt. Zum Verhältnis von Säkularisation und Säkularisierung*, in: *Zerfall und Wiederbeginn* (wie Anm. 5), S. 63-82. - Zur modernisierungstheoretischen Perspektive vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Christliche Kultur im 19. Jahrhundert*, in: Helmut Baier (Hg.), *Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert* (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche; 17), Neustadt an der Aisch 1992, S.211-230; Zitat: S. 216.
- 10 Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub (wie Anm. 5), S. 58.
- 11 Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub (wie Anm. 5), S. 59.
- 12 Zum Folgenden vgl. Schlögl, *Der Glaube* (wie Anm. 9), S. 66ff.
- 13 Schlögl, *Der Glaube* (wie Anm. 9) faßt auf S. 81 zusammen: „In der Säkularisation als Ereignis kulminiert ein dramatischer Umformungsprozeß gesellschaftlicher Strukturmuster, und sie wirkt deswegen als beschleunigendes Moment für den weiteren Wandel. Wir haben nachvollzogen, wie im Verlauf dieses Strukturwandels, der an die Stelle der alteuropäischen, hierarchisch geordneten Ständeordnung endgültig eine funktional differenzierte bürgerliche Gesellschaft treten ließ, Religion an einen neuen Ort im sozialen Gefüge rückte. Dabei veränderte sich Religion notwendig in ihrer Form: In ihrer rechtlichen Position gegenüber Staat und Gesellschaft transformierte die katholische Kirche sich vom Herrschaftsverband zur Religionsgemeinschaft unter anderen – wenn auch zur immer noch bevorrechteten. In ihrer inneren Verfassung als Institution verschmolz sie nach dem Abschied vom Pfründenwesen hierarchische geistliche Ordnung und bürokratische Organisationsprinzipien. Die Pluralität der Lebensordnungen in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts machte neue Formen der Integration von Sozialzusammenhängen und Konfessionszugehörigkeit möglich und notwendig, in denen dann aber Frömmigkeit und Kirchlichkeit gelegentlich soweit auseinander traten, daß andere Unterschiede wie etwa die zwischen Religion und Politik wiederum verschwammen. Im frommen Leben der Katholiken haben wir schließlich Hinweise darauf gefunden, wie schwierig es wurde, das Christsein in das differenzierte Rollenbündel des Bürgers einzubauen... Es macht [also] Sinn, sich auf die Beobachtung der Welt aus der Perspektive von Religion einzulassen und dann von Säkularisierung zu sprechen. Damit kann dann empirisch auch eine nicht mehr zu revidierende Entkirchlichung gemeint sein. Nach seiner Genese zielt der Begriff aber nicht auf die Verfallsgeschichte einer historischen Variante des Christentums, sondern auf den Ort, den Religion in der Struktur der sozialen Welt einnimmt und folglich auf die Form der Religion, die dadurch möglich und notwendig wird.“
- 14 Friedhelm Jürgensmeier, *Die letzte Phase von Erzbistum und Kurstaat (1763-1792/93)*, in: *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte Bd. 3: Neuzeit und Moderne, Teil 1*, Würzburg 2002, S. 423-469; hier S. 462 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; 6. Band). Kurmainz und die übrigen geistlichen Fürsten am Rhein praktizierten eine aktive Unterstützung der von den französischen Emigranten formierten gegenrevolutionären Aktionsgruppen, was Hessen-Darmstadt mißfiel. Im Herbst 1791 zählte man allein in Worms über 2000 Franzosen. Kurmainz gestand 1792 die zumindest vorläufige Einquartierung solcher Gruppen an der Bergstraße zu (vgl. Franz, *Hessen-Darmstadt* [wie Anm. 1], S. 134ff.). Die Bewohner waren dem im Blick auf konkrete Gewinnmöglichkeiten nicht abgeneigt. „Als die Regierung in Mainz auf hessischen Druck den Abzug, zumindest aber eine zahlenmäßige Beschränkung der einquartierten Emigranten anordnete, widersprach der Bensheimer Stadtrat dem angeblich hessischerseits ins Feld geführten Argument, ‚daß in hiesiger Gegend durch die Franzosen alles aufgezehrt werde‘, und schickte eine Deputation nach Mainz, damit ‚sie die Franzosen noch länger behalten dürften... In Heppenheim erwog man sogar, das der Bergstraße zugestandene Quantum von 250 Mann ‚mit Gewalt zurückzuhalten‘“ (Franz, S. 135).
- 15 Jürgensmeier, *Letzte Phase* (wie Anm. 14), S. 465. Zum Folgenden vgl. auch Karl Josef Rivinius, *Das Bistum [Mainz] von der Säkularisation bis zum Kulturkampf*, in: *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte Bd. 3, 2. Teil*, Würzburg 2002, S. 907-1001 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; Bd. 6),.
- 16 Karl Hausberger, „Ist zu reponiren ad non acta...“ *Der vergebliche Kampf des Mainzer Domkapitels um seinen Fortbestand als Metropolitankapitel Dalbergs*, in: *Zerfall und Wiederbeginn* (wie Anm. 5), S. 135-146; hier S. 136. Das Fürstentum Regensburg bestand aus der bisherigen

Reichsstadt, dem fürstbischöflichen Hochstift, den drei Reichsstiften sowie allen übrigen Stiften und Klöstern in Regensburg. 1810 gab Napoleon das Fürstentum Regensburg an den König von Bayern; als Kompensation erhielt Dalberg das neugebildete Großherzogtum Frankfurt am Main ohne Beziehung zur geistlichen Würde.

- 17 Zum Folgenden vgl. Eckhart G. Franz, Peter Fleck und Fritz Kallenberg, Großherzogtum Hessen (1800) 1806-1918, in: Handbuch der hessischen Geschichte, hg. von Walter Heinemeyer, 4. Bd.: Hessen im Deutschen Bund und im neuen Deutschen Reich (1806) 1815-1945 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen; Bd. 63), 2. Teilband, 3. Lieferung, Marburg 2003. Dort auch ein ausführliches Literaturverzeichnis.

Unter Landgraf Ludwig X. bestand um 1800 das Territorium Hessen-Darmstadts aus folgenden Gebietsteilen: „Neben dem Kernbestand der Obergrafschaft Katzenelnbogen mit der Residenzstadt Darmstadt und den beiden nicht in Zusammenhang stehenden Ämtern Braubach und Katzenelnbogen der Niedergrafschaft bildete das Oberfürstentum mit dem Verwaltungsmittelpunkt... Gießen den größten Territorialkomplex, der sich von der Nidda im Süden bis ins sogenannte Hessische Hinterland am Rothaargebirge und durch die Exklave der Herrschaft Itter im Norden noch über die Eder hinaus erstreckte. Gemeinsamer Besitz mit Kurmainz war die Herrschaft Eppstein, mit Kurpfalz das Amt Umstadt, mit Württemberg die Vogtei Kürnbach. Wichtiger war das den Landgrafen 1736 angefallene bedeutende Erbe der Grafschaft Hanau-Lichtenberg mit drei rechtsrheinischen und neun linksrheinischen Ämtern, dem Verwaltungssitz Buchsweiler im Elsaß und der noch auf Reichsboden gelegenen Herrschaft Lemberg mit Pirmasens“ (Franz/ Fleck/ Kallenberg, Großherzogtum, S. 678).

- 18 „Mit welcher Skrupellosigkeit man damals den Länderschacher betrieb, zeigt der im Januar 1802 von französischer Seite in Berlin ventilerte Gedanke, den Darmstädter Landgrafen an den Niederrhein, ins Gebiet der Herzogtümer Berg und Cleve, umzusetzen“ (Franz/ Fleck/ Kallenberg, Großherzogtum Hessen [wie Anm. 17], S. 681).
- 19 Franz/ Fleck/ Kallenberg, Großherzogtum Hessen (wie Anm. 17), S. 683.
- 20 Das Oberamt Starkenburg mit den Amtsvogteien Heppenheim, Bensheim, Lorsch und Fürth, sowie die Ämter Gernsheim und Hirschhorn.
- 21 Das Oberamt Steinheim beiderseits des Mains mit den Amtsvogteien Steinheim, Alzenau, Dieburg und Seligenstadt, die Wetterauer Ämter Vilbel und Rockenberg. Dazu gehörten auch die in der Obergrafschaft enklavierten Orte Haßloch und Astheim sowie die Höfe Mönchhof, Gundhof und Klarenberg.
- 22 Zum Rest des Bistums Worms gehörten die Ämter Lampertheim und Neckarsteinach sowie Teile des Amtes Ehrenberg.
- 23 Gemeint ist das im 10. Jahrhundert gegründete Ritterstift St. Peter in Wimpfen im Tal; die Reichsstadt Wimpfen am Berg fiel zunächst an Baden, das aber Hessen durch Staatsvertrag vom 14.03.1803 gegen Abtretung vormals wormsischer und mainzischer Ortschaften auch die ehemalige Reichsstadt Wimpfen überließ, die eine dauerhafte hessische Enklave bildete, bis sie nach einer Volksabstimmung 1951 an das neue Bundesland Baden-Württemberg und später auch an die Evgl. Landeskirche von Württemberg kam.
- 24 Schon am 02.02.1802 sequestrierte Nassau-Usingen kirchliche Einkünfte für das linksrheinische „Ausland“. Trotz Protest des Mainzer Domkapitels belegte Hessen-Darmstadt schon Ende 1798 rechtsrheinisch gelegene Güter aufgehobener linksrheinischer Stifte (z.B. das St. Viktorstift in Mainz) mit Beschlag.
- 25 Franz/ Fleck/ Kallenberg, Großherzogtum Hessen (wie Anm. 17), S. 690f. Den wertvollsten Zuwachs gewann das Großherzogtum Hessen durch die Mediatisierung in Oberhessen, insbesondere in der Wetterau: Die Reichsburg Friedberg mit dem Gericht Kaichen (Die Reichsburg Friedberg verfügte durch das Freigericht Kaichen über eine reichsunmittelbare Herrschaft [„Grafschaft“] von 12 Ortschaften und besaß außerdem gemeinsam mit den Freiherren Löw von Steinfurth und den Grafen von Ysenburg-Büdingen die Ganerbschaft Staden, zu der 7 Orte gehörten), die Gebiete von 4 Linien des Hauses Solms (Die Ämter Gambach und Hungen der 1742 in den Reichsfürstenstand erhobenen Hauptlinie Solms-Braunfels, deren Hauptbesitz mit dem Amt Braunfels und dem Oberamt Greifenstein allerdings zum Herzogtum Nassau kam; die

Hauptlinie Solms-Lich, zu der das 1792 gefürstete Haus Solms-Hohensolms-Lich mit den Ämtern Lich und Niederweisel [ohne das an Nassau gefallene Amt Hohensolms] sowie die gräflichen Häuser Solms-Laubach mit den Ämtern Laubach und Utphe und Solms-Rödelheim-Assenheim mit den Ämtern Rödelheim und Niederwöllstadt gehörten), zwei Linien des Hauses Stolberg (Stolberg-Gedern-Wernigerode und Stolberg-Ortenberg-Roßla), die Landgrafschaft Hessen-Homburg, das Gebiet der Grafen von Schlitz genannt Goertz und der Reichsfreiherrn Riedesel zu Eisenbach, weitere 6 reichsritterschaftliche Herrschaften (Frhr. Löw v. Steinfurth [Steinfurth]; Frhr. v. Franckenstein [Ockstadt]; Frhr. v. Wetzel gen. v. Carben [Melbach]; Frhr. Rau v. Holzhausen [Beienheim]; Frhr. v. Günderode [Höchst a. d. Nidder]; Frhr. Specht v. Bubenheim [Lindheim]), die ehemalige Klosterherrschaft Ilbenstadt (war 1803 der älteren Linie der Grafen von Leiningen-Westerburg zugefallen), sowie die (1815 wieder verlorenen) beiden Linien des Hauses Wittgenstein (das 1792 in den Reichsfürstenstand erhobene Wittgenstein-Berleburg und Wittgenstein-Wittgenstein, desgl. 1804). In der Provinz Starkenburg fielen dem Großherzogtum die Souveränitätsrechte über die drei Linien des gräflichen Hauses Erbach (Erbach-Schönberg mit den Ämtern König und Schönberg; Erbach-Erbach mit den Ämtern Erbach und Reichenberg; Erbach-Fürstenau mit den Ämtern Michelstadt, Fürstenau und Freienstein) sowie der Streubesitz des Fürsten von Löwenstein-Wertheim mit den Ämtern Habitzheim, Wörth und Kirch-Beerfurth und die gemeinschaftlichen Besitzungen der Häuser Löwenstein-Wertheim und Erbach-Schönberg mit dem Amt Breuberg zu. Dazu kamen als reichsritterschaftliche Besitzungen Frhr. v. Wambolt zu Umstadt [Birkenau]; Frhr. v. Gemmingen zu Fränkisch-Crumbach [Fränkisch-Crumbach]; Frhr. v. Haxthausen [Georgenhausen]; Frhr. v. Albin [Messel]; Frhr. von Franckenstein [Messenhausen].

- 26 Als feststand, daß Westfalen für Hessen-Darmstadt verloren war, verfolgte man dort verschiedene Optionen (vgl. Franz/ Fleck/ Kallenberg, Großherzogtum Hessen [wie Anm. 17], S. 736ff. Zunächst hoffte man mit dem Erwerb von Ysenburg, Frankfurt am Main und Hanau die schon früher angestrebte Landverbindung nach Oberhessen doch noch realisieren zu können. Johann Freiherr von Türkheim, der das Großherzogtum Hessen auf dem Wiener Kongreß vertrat, empfahl im April 1815, „man solle mit Westfalen auch auf ganz Oberhessen verzichten und stattdessen einen territorial arrondierten Mittelrhein-Staat bilden, indem man der Provinz Starkenburg außer den verfügbaren linksrheinischen Gebieten im Süden Weinheim, Ladenburg und Heidelberg, im Norden die nassauischen Ämter im Main-Taunus-Bereich mit Höchst, Eppstein, Königstein und das Fürstentum Isenburg angliederte“ (Franz/ Fleck/ Kallenberg, Großherzogtum Hessen [wie Anm. 17], S. 737). Im Mai 1815 stellte Preußen Hessen-Darmstadt für den Verzicht auf Westfalen außer dem linken Rheinufer mit Mainz, Worms, Speyer, den Kreuznacher Salinen und der Pfalz noch Nassau-Weilburg und Rüdesheim in Aussicht.
- 27 Franz/ Fleck/ Kallenberg, Großherzogtum Hessen (wie Anm. 17), S. 696.
- 28 „Artikel 35 des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 verpflichtete die Landesherren grundsätzlich zum finanziellen Unterhalt der Kirche, insbesondere zur Neudotation der benötigten Bistümer“ (Franz/ Fleck/ Kallenberg [wie Anm.28], S. 722.
- 29 „Im ehemals kurkölnischen Herzogtum Westfalen bestanden unter der Oberhoheit des neuen Kirchen- und Schulrats das Generalvikariat in Arnsberg und ein Offizialat in Werl, das künftig nur noch in rein kirchlichen Angelegenheiten Recht sprechen konnte. Die bischöfliche Gewalt lag nach dem Tod des letzten Kölner Erzbischofs Max Franz von Habsburg in der Hand des bereits 1794 in die Abtei Wedinghausen bei Arnsberg geflohenen Domkapitels. Die dortige Abteikirche nahm so den Rang einer Kathedrale ein. Die 14 Domkapitulare waren allerdings offiziell pensioniert; sie blieben auch nicht in Wedinghausen, sondern zogen in ihre Heimorte zurück. 1804 verlegte der erst 1801 gewählte Generalvikar Hermann Joseph von Caspers zu Weiß Generalvikariat und Offizialat, die weiterhin für alle rechtsrheinischen Teile der alten Erzdiözese zuständig waren, ohne Absprache mit der vergeblich protestierenden Staatsverwaltung, aber im Einverständnis mit den Kapitularen, in das günstiger gelegene Deutz, das außerhalb der hessischen Zuständigkeit lag“ (Franz/ Fleck/ Kallenberg, Großherzogtum Hessen [wie Anm. 17], S. 723).
- 30 Vgl. Dominik Burkard, Staatskirche (wie Anm. 6), S. 394. Für eine „ultramontane“ Sicht galt die Gründung der „Oberrheinischen Kirchenprovinz“ 1821 zunächst als ein Sieg der Staatsom-

- nipotenz über die Kirche, als Knechtung, Demütigung und Bevormundung durch protestantische Fürsten, als Ausverkauf geistlicher Eigenständigkeit an den Staat usw.
- 31 Rivinius, Das Bistum (wie Anm. 15), S. 961. „Das ehemalige, in Aschaffenburg residierende ‚Erzbischöflich Mainzische Domkapitel‘ gab sich anfangs der illusionären Hoffnung hin, daß die Zustände vor der Französischen Revolution wiederhergestellt werden könnten. Immerhin betrachtete Pius VII. es trotz seiner Verschmelzung noch 1817 als nicht erloschen. ‚Das eigentliche Ende der alten kurmainzischen geistlichen Verwaltung ist da zu sehen, wo der Münchner Nuntius in Ausführung der bayrischen Zirkumskriptionsbulle das erzbischöfliche Generalvikariat in Aschaffenburg aufgelöst hat‘ (E. G. Franz). Die früheren erzbischöflich mainzischen Gebiete um Aschaffenburg fielen laut Bayerischem Konkordat an das nunmehr bayerische Bistum Würzburg“ (Rivinius, ebd. S. 956f.).
- 32 „In der hessisch-darmstädtischen Verfassung, deren staatskirchenrechtliche Bestimmungen weitgehend den süddeutschen Verfassungen der Zeit entsprachen, wurde das Prinzip der Parität gesetzlich fixiert (Artikel 20). Danach waren die drei großen christlichen Konfessionen offiziell anerkannt und einander völlig gleichgestellt; sie besaßen dieselben politischen und bürgerlichen Rechte“ (Rivinius, Das Bistum [wie Anm. 15], S. 967).
- 33 Werner Krämer, Das Ableben und die Beisetzung des Erzbischofs/Kurfürsten von Mainz, Friedrich Carl Joseph von Erthal, in Aschaffenburg, in: Aschaffener Jahrbuch Bd. 21, Aschaffenburg 2001, S. 49-54. – Vgl. Hans-Bernd Spies, Friedrich Carl Joseph Freiherr von Erthal (1719-1802). Erzbischof von Mainz und Kurfürst des Reiches (1774-1802). Kleine kultur- und sozialgeschichtliche Studien zu seiner Zeit, Aschaffenburg 2002 (Mitteilungen aus dem Stadt- und Stiftsarchiv Aschaffenburg; Beiheft 1).

## Zur Pfarrerausbildung im Herzogtum Nassau

Nicht nur im Blick auf die Pfarrerausbildung dürfen die Verhältnisse des späten 19. Jahrhunderts mit ihren auch durch Prüfungen und juristisch reglementierten Anstellungsbedingungen usw. normierten Anforderungen nicht einfach in eine frühere Zeit zurückprojiziert werden! Die Inhalte des Studiums und dessen Abschluß lagen noch lange weitgehend unregelt in den Händen der angehenden Theologen. Die ursprünglich auch als eine das Studium normierende Institution gedachte Stipendiatenanstalt in Marburg wurde in der Praxis eher auf ein Instrument materieller Unterstützung reduziert. Die in Hessen-Darmstadt als Prüfungsinstanzen eingesetzten Definitorien waren nicht auf Prüfungsordnungen festgelegt. Außerdem konnte der Landesherr jederzeit ihre Entscheidungen aufheben, wie er auch für die Stellenvergabe letztlich die entscheidende Instanz war. „Es war auch nicht nur die Qualifikation, die zu einem Pfarramt führte. Genauso wichtig waren das Elternhaus, aus dem der Bewerber stammte, und die Beziehungen, die durch Freundschaft und Verwandtschaft hergestellt wurden. Das Elternhaus entschied in der Regel über die Vorbildung der angehenden Theologen, den Besuch einer Lateinschule und den Weg auf die Universität. Die soziale Herkunft bestimmte also weitgehend über Bildungs- und Lebensweg.“<sup>1</sup> Was die Pfarrer dennoch zu einer sozialen Gruppe formte, waren auf der einen Seite die materiellen Bedingungen pfarrherrlicher Existenz: Die Pfarrer waren auf die Naturalabgaben ihrer Gemeinden und auf die Erträge eigener landwirtschaftlicher Tätigkeit angewiesen, was Konflikte mit Gemeindegliedern und der unteren Ebene der Obrigkeit einschloß: „Im Grundsätzlichen waren alle Pfarrer beim gleichen Schicksal Kunde ... Dieses gemeinsame Sein dürfte für das gemeinsame Bewußtsein von größerer Bedeutung gewesen sein, als die angeblich wirksamen Prozesse der Professionalisierung und Konfessionalisierung.“ Und was die wissenschaftliche Theologie anbelangt: „Für die gelehrten Dispute der Spitzentheologen war zwischen Rübenhacken, Viehseuche, Katechismusunterricht und Gottesdienst wenig Raum ... Die ‚Normal‘-Geistlichen der Landgrafschaft ... formten ihr Gruppenbewußtsein nicht auf der Basis elaborierter Diskurse aus, ... um historischen Sozialwissenschaftlern und Modernisierungstheoretikern eine Freude zu machen, sondern um den aus der Bibel abgeleiteten Anforderungen und Vorstellungen gerecht zu werden ... Die Bedeutung der Religion ist höher anzuschlagen, als das in der Konfessionalisierungstheorie geschieht“: So Carsten Lind in einer kenntnisreichen Studie im Blick auf die evangelischen Pfarrer der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt im 17. und 18. Jahrhundert. Diese Verhältnisse dürften aber auch mehr oder weniger für Nassau zutreffen. Von hier aus ist Gustav Adolf Benraths<sup>2</sup> Urteil verständlich: „Die Eröffnung des Theologischen Seminars am 12. Oktober 1818 war eine glückliche Entscheidung... Diese sollte sich für die ganze Zukunft der jungen unierten Landeskirche des Herzogtums Nassau als wichtig erweisen, und das Theologische Seminar ist, über die Umbildung zum ‚Konsistorialbezirk Wiesbaden‘ im Verband der Preußischen Provinzialkirchen (1868) hinweg, bis zur Gründung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (1947) und bis auf den heutigen Tag als kirchliche Bildungsstätte bedeutsam geblieben. So sehr sich das Seminar als Nachfolger der früheren Theologischen Fakultät der Hohen Schule [Herborn] verstehen durfte, so war doch mit seiner Einrichtung ein neues Datum gegeben; es begann seine eigene Geschichte.“

Vertritt der Mainzer Kirchenhistoriker Gustav Adolf Benrath hier die Diskontinuität beider Institutionen, so vertrat z.B. Friedrich Zimmer (1855-1919), der von 1890 bis 1898 Direktor und erster Professor des Theologischen Seminars (damals „Königlich Preußisches evangelisch-theologisches Seminar zu Herborn“) war, in Herborn 1894 den „Evangelischen Diakonie-Verein“ gründete, den er dann von 1898 an von Berlin-Zehlendorf aus leitete: Zimmer (1855-1919), von 1890-1898 Direktor und erster Professor des Theologischen Seminars, vehement die Kontinuitätsthese: „Rechtlich ist auch heute noch die Herborner Anstalt eine theologische Fakultät, mit der ein theologisches Seminar verbunden ist (gemäß § 23 des Nass. Edikts vom 24.3.1817): ‚An das Universitätsstudium sich anschließend, wird die zur Herborn in Gemäßheit einer besonderen Stiftung bestehende theologische Fakultät als solche erhalten und zugleich als Seminarium ... in der Art angeordnet, daß alle der Theologie sich Widmende ... nach dem Abgang von der Universität und vor Erlangung eines geistlichen Amtes... unter Anleitung von zwei theologischen Professoren zum künftigen Predigeramt praktisch sich vorbereiten sollen‘. Nur ist von den drei ordentlichen theologischen Professoren der früheren Hochschule die dritte, die jedoch zeitweise als außerordentliche Professur wieder besetzt war, fortgefallen. Ganz den Schulordnungen der alten hohen Schule entspricht es, daß die beiden Professoren als erster und zweiter unterschieden werden und der zweite zugleich Pastor der Kirchengemeinde ist. Der erste Professor ist der ständige Dekan der Fakultät und versieht als solcher sämtliche Direktorialgeschäfte (den

Titel ‚Direktor‘ hat er nicht). Beide Professoren sind, wie bei jeder Fakultät, koordiniert und haben alle wichtigen Angelegenheiten gemeinschaftlich zu beraten.“ Gemäß einer Verordnung der Herzoglich-Nassauischen Landesregierung vom 25.7.1818 sollten auf der Universität „Exegese des Neuen Testaments so vollständig als möglich, Hermeneutik, Geschichte der Religion, Einleitung in das Alte Testament, Logik, Exegese über einige Schriften des Alten Testaments, Einleitung in das Neue Testament, Metaphysik, Naturrecht, Dogmatik, Dogmengeschichte, philosophische Moral, Geschichte der Philosophie, theologische und philosophische Literatur, Landesstatistik, Ästhetik“ betrieben werden. Außerdem waren eigenes Studium (oder der Besuch von Vorlesungen) in der klassischen Literatur, den mathematischen Wissenschaften, der Gelehrten-geschichte, Symbolik usw. erwünscht. Insgesamt ein stattliches Studienprogramm, das u.a. den Erwerb der Kenntnis der alten Sprachen auf dem Gymnasium voraussetzte, ebenso eine gewisse Allgemeinbildung.

„Als einem Theologen nötige Gegenstände des Unterrichts“ sollen in dem „Seminarium Herborn“ gelehrt werden: Psychologie, Pädagogik, Didaktik, „populäre oder praktische Theologie“, Homiletik und Katechetik, Pastoralanweisung, Liturgik und Kirchenrecht, christliche Moral, Studium der griechischen und römischen Redner (§ 17). § 18 der Verordnung vom 25.7.1818 bringt eine Seminardidaktik: Der Unterricht soll „zwar der Regel nach durch freien Vortrag der Professoren nach Anleitung von Lehrbüchern oder Diktaten erteilt“ werden, „doch sollten die Professoren von Zeit zu Zeit in Unterredungen mit den Studierenden übergehen, worin das Vorangegangene wiederholt, der Professor von den Fähigkeiten und Fortschritten der Zuhörer in Kenntnis gesetzt und ihm Gelegenheit gegeben wird, irrig gefaßte Ideen zu berichtigen.“

Zimmers Begründung der Kontinuitätsthese stützt sich vor allem auf die Arbeitsteilung zwischen Universität und Seminar: „Die theologische Fakultät der ehemalige, durch landesherrliches Edikt vom 24. März 1817 aufgehobenen hohen Schule zu Herborn blieb nämlich zwar als solche erhalten, wurde aber zugleich als Seminar in der Weise eingerichtet, daß ‚alle evangelisch-christliche der Theologie sich Widmende nach dem Abgang von der Universität und vor Erlangung eines geistlichen Amtes sich daselbst zum künftigen Predigtamt praktisch vorbereiten‘ sollten... Voraussetzungen des Seminarbesuchs waren ‚ein vollständig ausgehaltener Lehrkurs auf dem Gymnasium, sowie der Aufenthalt von wenigstens zwei Jahren auf einer andern Universität (scil. als der Herborner theologischen Fakultät, die mit der Universität anfänglich noch im wesentlichen auf eine Linie gestellt, auch gern noch als Fakultät bezeichnet wurde). Einer Aufnahmeprüfung hatte sich ein Aspirant nur bei mangelnder Bescheinigung, daß er das eine oder das andere im Lehrplan für die Universität bestimmte Kollegium gehört habe, zu unterziehen, um sich darüber auszuweisen, ‚daß er sich in dem betreffenden Teile der Wissenschaft die erforderlichen Kenntnisse durch Privatstudium erworben habe‘ (§ 12).“

Im Blick auf das Seminar urteilt Zimmer: „Das Seminar hatte nach der unterrichtlichen Seite im wesentlichen keine andere Aufgabe als die Universität; das akademische Triennium war nur auf zwei Anstalten verteilt, deren erste in  $\frac{2}{3}$  der Studienzeit mehr die theoretischen Fächer lehren sollte, während für die zweite in dem letzten Drittel des Studiums überwiegend praktische Fächer im wesentlichen in der Lehrform der Universität zur Behandlung blieben. Die wesentliche Gleichheit beider Anstalten erhellt auch daraus, daß ein halbjähriger Besuch des Seminars genügte, wenn ein fünfsemestriges Studium auf der Universität vorausgegangen war, und daß die Seminarmitglieder durchaus noch als ‚Studierende‘ wie die beiden festangestellten Professoren als ‚Fakultät‘ bezeichnet wurden.“

Auf der anderen Seite legt die Verordnung der herzoglich Nassauischen Landesregierung vom 25.7.1818 auch Unterschiede zwischen Seminar- und Universitätsbetrieb fest. Als Ziel der Seminar-ausbildung wird primär die Vorbildung für das praktische Amt betont. § 18 der Verordnung bestimmt: Die Absicht der Professoren sollte „immer dahin gehen, neben Beförderung der Wissenschaft vorzüglich auf den wahren religiösen Sinn der Studierenden zu wirken, damit sie aus Überzeugung und mit Liebe für ihren hohen Beruf als Religionslehrer und Seelsorger gewonnen werden“. Didaktisch bedeutet dies unter anderem, daß neben den Vorlesungen auch Besprechungen ihren Platz erhielten: „Da es die Bestimmung des Seminars ist, die jungen Theologen zur künftigen Amtsführung nach der der evangelisch-christlichen Kirche in dem Herzogtum Nassau gegebenen Einrichtung und dem ihren Pfarrern angewiesenen Standpunkte auszubilden, so sind ihnen praktische Ausarbeitungen und Handlungen jeder Art, sowohl bei den einschlagenden Unterrichtsgegenständen als anderen Gelegenheiten aufzugeben, welche sie unter der Aufsicht und Leitung der Professoren fertigen und vortragen.“

Zimmer macht auch auf einen weiteren Unterschied zwischen Universität und Seminar aufmerksam: „Im Unterschied zu der schrankenlosen akademischen Freiheit wurde die Seminarzeit als eine Art Noviziat für das geistliche Amt unter erforderlicher Aufsicht der Professoren behandelt. Daher der obligatorische Charakter dieser Anstalt im Gegensatz zu der Freiheit der Wahl einer Universität.“ Daß der obligatorische Seminarbesuch in Verbindung mit einer festen Lebensordnung auch von der Absicht bestimmt war, die Kandidaten an die Pünktlichkeit und Stetigkeit erfordernden Pfarrdienst im Unterschied zu dem oft „selbstbestimmten“ Universitätsbetrieb heranzuführen, sei vermerkt. In § 19 der Verordnung vom 25.7.1818 heißt es dementsprechend: Die Professoren sollten die Studierenden „in ihrem ganzen Lebenswandel sorgfältig beobachten, sie auf ihren Zimmern öfters besuchen, auf Reinlichkeit und Ordnung sehen, auf ihre äußere Bildung wirken, sie zum pünktlichen Besuchen der Kollegien anhalten, zum Privatfleiß aufmuntern und denselben leiten, vorzüglich aber suchen, die reinste Sittlichkeit und einen exemplarischen Lebenswandel ihnen ganz anzueignen. Das Besuchen der Wirtshäuser und anderer auf irgend eine weise anstößiger öffentlicher Lustbarkeiten, vorzüglich in ungebildeten oder gemischten Gesellschaften“ sollten die Studierenden vermeiden, „und allen Belehrungen, Ermahnungen und Zurechtweisungen der Professoren, die immer von freundschaftlichem Sinne ausgehen werden, Folge leisten und gehorsam sein“. Der Seminaraufenthalt wurde als eine „stete Prüfung“ verstanden, ob der Studierende in den „geistlichen Stand“ aufgenommen werden kann – eine Aufgabe, die über diejenige der Universität hinausging. Zimmer bezeichnete die sich von der Universität unterscheidenden Aufgaben des Seminars als „praktische Ausbildung und sittigende Lebensgemeinschaft“.

Durch Reskript der Nassauischen Landesregierung vom 30.8.1838 wurden die Fächer Psychologie, Pädagogik und Didaktik aus dem Seminarlehrplan gestrichen und der Universität bzw. dem Privatstudium zugewiesen. Dafür wurden praktische homiletische und katechetische Übungen (letztere in Form der Assistenz beim Konfirmandenunterricht), dogmatisch-praktische Exegese und Einführung in das Volksschulwesen in den Lehrplan aufgenommen, was auch eine Verlängerung des Seminaraufenthalts von sechs Monaten auf ein Jahr sowie eine mündliche Aufnahmeprüfung ins Seminar nach sich zog.

Zwischen dem Selbstverständnis Herborner Professoren und den unter Praxisdruck kommenden Kandidaten scheint es auch zu Spannungen in curricularer Hinsicht gekommen zu sein. So schreibt Zimmer: „Seitens der Seminarleitung wurde allerdings eine Zeitlang die Anstalt noch überwiegend nach akademischem Muster geführt. Es ist bezeichnend, daß bevor die Professoren ihrerseits zu einer mehr den praktischen Bedürfnissen Rechnung tragenden Weiterbildung des Lehrplans den Anstoß gaben, wiederholte Anregungen in dieser Richtung von den Seminaristen selbst ausgingen. So wurden erst auf Wunsch der Kandidaten Übungen im Choralgesange angeordnet (1850), nachdem ein dahingehendes Verlangen des Landesbischofs sechs Jahre zuvor sogar abgelehnt war; erst auf Wunsch der Kandidaten wurde von den Geistlichen des Dekanats jenen gestattet, den vierteljährlichen Pfarrer-Konferenzen zu wissenschaftlichen Vorträgen und Besprechungen beizuwohnen (1851), und auch die 1850/51 durchgeführte Einrichtung, daß in den Kapellen einiger Filialorte am Sonntag Nachmittage Bibelstunden gehalten wurden, dürfte von den Kandidaten selbst veranlaßt worden sein. Diesen Anregungen folgend beantragten und erreichten die Professoren im Februar 1853 entsprechende Abänderungen im Lehrplane, darunter hauptsächlich die Beseitigung der bisherigen Vorlesungen über Dogmatik und Ethik und ihre Ersetzung durch Konversatorien über die evangelischen Grundlehren mit besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Bekenntnisschriften sowie die Einführung wöchentlicher von Kandidaten zu haltender Bibelstunden.“

Einen vorläufigen Abschluß erreichte der Differenzierungsprozeß zwischen Universität und Seminar in den Jahren 1871 und 1878. Durch eine Änderung des Studiengangs der Kandidaten wollten die Herborner Professoren die Bildung auf dem Seminar zu einer „praktischen“ machen. In dem entsprechenden Antrag hieß es: „Die Universität hat alle eigentlich theologisch wissenschaftlichen (theoretischen) Fächer als solche, das Seminar nur die praktischen Übungen und diejenigen wissenschaftlichen Fächer zu umfassen, welche unmittelbar für die Praxis vorbereiten, resp. diejenigen, welche auf die speziellen Landesordnungen des kirchlichen Lebens sich beziehen.“ Was die Form des Unterrichts anbelangt, so wurde erst 1878 die Seminardidaktik vom akademischen Vortrag (Vorlesung) auf eine „konversatorische Behandlung der Disziplinen“ (einschließlich Referate etc.) umgestellt.

Eine weitere Unterscheidung zwischen Seminar und Universität ist der Prüfungsordnung vom 7.5.1880 zu entnehmen, derzufolge die Aufnahmeprüfung für das Herborner Seminar, die für die Kandidaten des Konsistorialbezirks Wiesbaden zugleich als „Examen pro licentia concionandi“ (§ 2) galt,

sich auf folgende Fächer konzentrierte: Einleitung in das AT und NT, alt- und neutestamentliche Exegese, biblische Theologie, Dogmatik und Symbolik, Ethik, Kirchen- und Dogmengeschichte, Homiletik, Katechetik und Liturgik, Logik, Psychologie und Geschichte der Philosophie (§ 4). Dazu Zimmers Kommentar: „Außer der theoretischen wird sonach auch die praktische Theologie im wesentlichen als bekannt vorausgesetzt, bedarf also keiner nochmaligen systematischen Behandlung auf dem Seminar.“

Die zweite Prüfung („Examen pro ministerio“) erstreckte sich an neuen Disziplinen auf Bibelkunde bzw. biblische Theologie, Pastoraltheologie im Rahmen der praktischen Theologie, Kirchenrecht des Konsistorialbezirks Wiesbaden, Pädagogik, Schulkunde und die „Bekanntschaft mit den im Regierungsbezirk Wiesbaden bestehenden Einrichtungen und gesetzlichen Bestimmungen“. Daß die Pädagogik hier einen besonderen Stellenwert erhält, hängt auch mit der Funktion der Geistlichen als örtliche „Schulvorstandsdirigenten“ und „Schulinspektoren“ zusammen. Dazu waren 1881 folgende Kenntnisse erforderlich: „Repetitorien der Pädagogik und ihrer Geschichte, Privatlektüre pädagogischer Klassiker ..., Schulkunde in engerem Sinn, Theorie des Volksschulwesens, Methodenlehre aller Unterrichtsgegenstände der Volksschule mit Angabe der Ziele für die Schule im Ganzen und jeder Klasse insbesondere. Bekanntmachung mit den im hiesigen Bezirk bestehenden Verordnungen und gesetzlichen Bestimmungen über Stellung und Aufgabe des Lehrers und der Schulen, sowie der Schulvorstände und der Schulinspektoren. Praktische Einführung der Kandidaten in den Organismus des Volksschulwesens in den verschiedenen Kategorien der Schulen;... Die Kandidaten sollen selbst die praktische Anwendung der besprochenen Unterrichts-Methoden in der Schule versuchen, besonders im Religionsunterricht. Katechetische Übungen haben auf allen Stufen und in allen Zweigen des Religionsunterrichts statt zu finden, außerdem auch Unterrichtsproben in anderen Lehrgegenständen, namentlich auf dem gebiete des Sprachunterrichts durch die Kandidaten.“ Dies alles bedeutete eine schärfere Differenzierung zwischen dem gemäß Preußischem Gesetz über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen vom 11.5.1873 und dem einjährigen Seminaraufenthalt. dreijährigen Universitätsstudium.

Was das Gemeinschaftsleben im Herborner Seminar anbelangt, so liegt auch hier ein Unterschied zur Universität. Standen die Herborner Professoren 1844 einem vom Landesbischof über die Landesregierung gemachten Vorschlag, „eine tägliche Morgen- und Abendandacht der Lehrer und Schüler des Seminars mit Gebet und Rede“ einzuführen, noch kritisch gegenüber, so wurden sie später von den beiden Professoren abwechselnd gehalten. „Öftere gemeinsame Spaziergänge aller Seminarmitglieder, die Teilnahme der Professoren an den Thesenabenden, der Weihnachtsfeier etc. der Kandidaten brachten die Zusammengehörigkeit der lehrenden und lernenden Seminargenossen zum Ausdruck, und das seit Einrichtung des Schlosses zum Seminargebäude mögliche Zusammensein mehrerer Kandidaten in demselben Hause mit dem ersten Professor war ein weiteres Glied für die Entwicklung des Gemeinschaftsbewußtseins. 1890/91 heißt es in Zimmers Bericht: „Die tägliche Arbeit begann im Winter in der Regel um 8, im Sommer um 7 Uhr mit einer Morgenandacht, die aus gemeinschaftlichem Gesang, Schriftlesung und Vorlesung eines Abschnitts aus einer Predigt oder aus einer Erbauungsschrift und einem frei gesprochenen Gebete bestand und von den Kandidaten wochenweise abwechselnd gehalten wurde. Kommunionfeiern, an denen sich Mitglieder des Seminars beteiligten, fanden je eine in beiden Semestern statt.“

Was die Unterbringung der Kandidaten um 1890 anbelangt, so heißt es: „Die Zahl der für Kandidaten als Freiwohnungen zur Verfügung gestellten Zimmer [im Schloß] ist seit Frühjahr durch Umbau und Einrichtung dreier weiterer Wohnräume auf 11 gestiegen. Selbstverständlich ist niemand genötigt, in eines dieser Zimmer zu ziehen, und das Zusammenwohnen trägt nicht den Charakter eines Internats, denn die auf dem Schloß zusammen wohnenden Kandidaten genießen genau dieselbe Freiheit, wie die in der Stadt wohnenden. Jeder hat sein Zimmer für sich allein, und alle haben gemeinschaftlich ein behaglich ausgestattetes Gesellschaftszimmer mit Klavier.“ „Das Abendbrot vereinigte die auf dem Schlosse wohnenden Kandidaten im ‚Kasino‘, einem großen Zimmer im Schlosse, welches namentlich im Winter das Gesellschaftszimmer der Kandidaten abgab. Den Mittagstisch hatten fast alle gemeinschaftlich unten in der Stadt. Fast täglich wurden kleine gemeinsame Spaziergänge gemacht... Die ‚schwarze Kammer‘ im Restaurant Kureck war, wie auch früher, der Mittelpunkt des geselligen Lebens. Im Winter vereinigten sich die Kandidaten mit den Familien der beiden Professoren und anderen hiesigen Familien zu einem ‚Leseabend‘. Alle 14 Tage kam man bei Cläßner zusammen zu ungezwungenem Verkehr und las Dramen mit verteilten Rollen...“ Erwähnt werden ferner Betriebsbesichtigungen und der Besuch kirchlicher Einrichtungen sowie der Umstand, daß die Kandidaten „wie üb-



lich“ dem Evangelischen Bund beitraten. Auch der Gustav-Adolf-Verein wird erwähnt. Eine vielsagende Bemerkung lautet: „Mehreren Kandidaten hatten sich hiesige Familien zu angenehmem Verkehr geöffnet.“

Was die Ausbildung eines Gemeinschaftslebens im Seminar erschwerte, war auch die Tatsache, daß jedes Semester etwa die Hälfte der Kandidaten ausschied: „Dadurch bildet sich etwas schwer eine Tradition, und in jedem Semester wiederholt sich mehr oder weniger eine Tradition, und in jedem Semester wiederholt sich mehr oder weniger ernst und gelegentlich die Arbeit der zurückgebliebenen Kandidaten an den neu eintretenden, die noch halbe Studenten sind, und denen es schwer wird, auf allerlei akademische Sitten und Unsitten zu verzichten. Nach dieser Richtung hin wäre allerdings ein längerer als einjähriger Seminarbesuch von Vorteil“ – so Friedrich Zimmer in der „Denkschrift“ 1893/97.

Eine gewisse Lösung dieses Problems brachte dann die EKHN, die von der Landeskirche Nassau-Hessen (ELKNH) mit Herborn und Friedberg dann zwei Predigerseminare besaß: Während die ELKNH die bisherige Übung (die Seminarzeit auf einem Seminar) beibehielt, ließ die EKHN die Kandidaten beide Seminare je ein Semester lang besuchen. Anfangs der 50er Jahre wurde in Friedberg ein Wohnheim gebaut (vorher wohnten dort die Kandidaten in der Stadt). Die einjährige Seminarzeit wurde auf zwei Semester aufgeteilt, von denen eines in Herborn, das andere in Friedberg zu absolvieren war; dazwischen lag das halbjährliche Lehrvikariat. Ob der Kandidat in Herborn oder in Friedberg begann, richtete sich nach dem jeweiligen Examenstermin. Das Grundproblem war dann jeweils die inhaltliche Abstimmung zwischen beiden Seminaren. 1966 wurde dann das bisherige Ausbildungsmodell grundlegend geändert („Rollkurssystem“): Zweimonatiges Schulpraktikum – sechswöchige Einführung ins Gemeindepraktikum in einem der Theologischen Seminare (Kein Wechsel mehr!) – Etwa 14 Monate Gemeindepraktikum, das in jedem Monat durch eine Woche im Seminar mit vorbereiteter Thematik unterbrochen wird – Zweites Examen – Praktikum nach Wahl nach dem Zweiten Examen. Damit verbunden waren die (theoretische und praktische) homiletische und katechetische Prüfung jeweils in der Praktikumsgemeinde, die Verringerung der Zahl der Klausuren im Zweiten Examen und eine starke Verringerung der mündlichen Prüfungsfächer. Daß dieses zunächst nicht genügend durchdachte „Modell“ in der Folgezeit manchen Korrekturen unterworfen werden mußte, sei angemerkt. Inzwischen wurde auch das Friedberger Seminar mangels Bedarf geschlossen.

Daß unter der nassauischen Pfarrerschaft bis zum Jahre 1933 trotz unterschiedlicher Herkunft, Studienorte und kirchenpolitischen Überzeugungen keine stärkeren Spaltungen auftraten, lag auch an der gemeinsamen Erziehung im Landesseminar (Predigerseminar) zu Herborn; die Mitglieder der Jahrgänge kannten einander persönlich, und das gute Einvernehmen ihrer Kandidatenjahre erhielt sich meist in ihrer späteren Amtszeit. Allerdings wurde auch das Theologische Seminar in Herborn von der BK in die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen hineingezogen. Dabei spielte vor allem die Einrichtung eines „Freien Theologischen Seminars“ in der Funktion eines Kirchenpartei-Predigerseminars durch die Bekennende Kirche 1935 eine Rolle, auch wenn die Initiatoren dies natürlich so nicht sahen und zunächst in der Breite auch nicht wollten. Erinnert sei hier z.B. an Friedberg. Der Landesbruderrat der BK hatte in Gesprächen mit den (Friedberger) Seminarprofessoren (Lic. Otto Stroh, D. Ernst Gerstenmaier) diese dann vor allem kirchenpolitisch relevante Spaltung der Seminausbildung (hier Herborn oder Friedberg, dort Frankfurt/M.) zumindest zu umgehen versucht und auch den zur BK neigenden Kandidaten den Rat gegeben, in ihren Seminaren (Friedberg oder Herborn) zu bleiben, nicht zuletzt um sich eine Anstellung im Raum der Kirche offenzuhalten, die nur durch den Landesbischof verfügt werden konnte. Die Mitarbeiter des Frankfurter Seminars (Walter Kreck u.a.) forderten jedoch den Landesbruderrat auf, die Kandidaten nach dem Ersten Theologischen Examen auf von das von der BK geleitete Seminar zu überweisen und die Seminare Friedberg und Herborn abzulehnen. Damit wurden die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen auf dem Rücken der Kandidaten ausgetragen; sie wirkten auch noch in die Personalpolitik der EKHN hinein! Die Zahlen der Teilnehmer an der Ausbildung zeigen, daß in diesen bewegten Jahren dennoch eine größere Zahl von Kandidaten in Friedberg (oder auch Herborn) ihre Ausbildung abschließen konnten, als dies in manchen BK-getönten Veröffentlichungen erscheint. Daß heute im Zeichen der Individualisierung die Bekenntnisfragen weniger eine Rolle spielen als z.B. politische Fragen, sei am Rande vermerkt.

Ob es so etwas wie eine explizite „Nassauische Theologie“ gab? Die Frage läßt sich nicht einfach beantworten. Im Unterschied etwa zu Hessen-Darmstadt (Gießen) besaß das Herzogtum Nassau keine Landesuniversität mehr, nachdem durch das landesherrliche Edikt vom 24. März 1817 die hohen

Schule zu Herborn aufgehoben wurde. Zur gleichen Zeit waren der lutherische (G. E. Ch. T. Müller) und der reformierte (Fr. Giesse) Generalsuperintendent des Herzogtums der Auffassung: „Da beide protestantischen Religionsteile in dem Wesentlichen ihres Bekenntnisses übereinstimmen, so vereinigen sich dieselben dahin, daß sie von nun an nur *eine* Kirche im Herzogtum bilden, welche den Namen ‚evangelisch-christlich‘ führet.“ Bei der am 5.8.1817 in Idstein tagenden, aus 38 Geistlichen bestehende Synode konnte Regierungspräsident Karl von Ibell auf das faktische Vorhandensein einer Lehrunion im Herzogtum hinweisen; die beiden Konfessionen (lutherisch, reformiert) seien nur noch durch einige äußere Unterscheidungszeichen getrennt. Eine Beratung darüber, ob eine Union möglich und wünschenswert sei, sei unnötig, weil jeder Synodale bereits seine Auffassung darüber gebildet habe. Deshalb bat er, diejenigen Synodalen, welche für die Union seien, möchten sich von ihren Plätzen erheben, was alle taten! Herzog Wilhelm unterzeichnete am 11.8.1817 das Unionsedikt, dessen § 1 lautet: „Es sind beide in Unserm Herzogtum mit völlig gleichen verfassungsmäßigen Rechten bisher rezipierte protestantische Landeskirchen zu einer einzigen vereinigt, welche den Namen der *Evangelisch-christlichen* führt. Die kirchliche Feier des *Vereinigungsfestes* wird am 31. Oktober d. J. mit allgemeinen Rücksichten auf das folgenreiche Ereignis der Reformation in allen evangelisch-christlichen Kirchen Unsers Herzogtums ... begangen.“

Der Bekenntnisstand der Nassauischen Union ist im Edikt nicht angesprochen. Nach dem Gang der Idsteiner Verhandlungen gründet er auf Bibel, Apostolikum und das nicht statutarisch, sondern eher als Richtschnur verstandene Augsburgische Bekenntnis („Latente *Konsensusunion*“). Der eigentliche Kern der Union ist die evangelische Freiheit berücksichtigende, sich auf die Taufe und vor allem auf die zwischen den Konfessionen bisher unterschiedliche Form der Abendmahlsausteilung (z.B. Oblaten oder Brot, das Brechen des Brotes) konzentrierende *Kultusunion*. Zu den wenigen Festlegungen gehört hier der allerdings unklare und zunächst für die Konfirmation vorgeschriebene Gebrauch „größerer Hostien (Brot)“, die bei der Darreichung an die Kommunikanten gebrochen werden. Später kam hier die „Brothostie“, d.h. als Hostie ausgestochenes Weißbrot mit einer das Brechen ermöglichenden Falz in der Mitte in Übung. Als Agende diente „vorläufig“ bis 1843 ein bearbeiteter Auszug aus der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1783 „in der Art, daß von den Pfarrern nur bei den heiligen Handlungen der öffentlichen Taufe und der öffentlichen Austeilung des Abendmahls die darin enthaltene Liturgie buchstäblich beizubehalten ist, wohingegen alle übrige in dieser Kirchenordnung enthaltene Formularien zum beliebigen und freien Gebrauch ihnen empfohlen sind“. Ein für die Schulen bestimmter Unionskatechismus erschien erst 1831. Was das Gesangbuch anbelangt, so war z.B. in Nassau-Usingen, Nassau-Wiesbaden und seit 1794 in Nassau-Weilburg das von J. D. C. Bickel 1779 herausgebrachte „Usingische Gesangbuch“ bis 1840 in Gebrauch, während in Nassau-Dillenburg 1786 das Seelsche Gesangbuch Einzug hielt. Im Gebiet der heutigen EKHN waren am Anfang des 19. Jahrhunderts ca. 50 verschiedene Gesangbücher in Gebrauch. 1894 erschien für Nassau das „Evangelische Gesangbuch, herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden“.

Nach 1866 wurden der Nassauischen Landeskirche von Preußen annektierte hessen-darmstädtische Gebiete (Hessisches Hinterland, Hessen-Homburg) zugeschlagen, die aber nicht der Nassauischen Union eingegliedert wurden, sondern ihren bisherigen (unterschiedlichen) Bekenntnisstand behielten. Als *Verwaltungsunion* war die Nassauische Union jetzt eine einheitliche Zusammenfassung nachbarschaftlich und nicht bekenntnismäßig abgegrenzter Gemeinden und (dann „Dekanate“ genannten) Inspektionen.

Wo haben nun die nassauischen Pfarrer studiert? Durch Staatsvertrag mit Hannover vom 28.10.1817 wurde die Universität Göttingen zur nassauischen Landesuniversität erklärt. Welche Auswirkungen hatte das auf die nassauische Pfarrerschaft? Ich folge hier den Statistiken vom Emil Knodt<sup>3</sup> für die Zeit von 1818-1918. Von den 406 aufgezählten Herborner Kandidaten stammten 105 nicht aus Nassau. Von den 182 Herborner Kandidaten, die zwischen 1818 und 1843 studierten, besuchten 105 nur eine Universität. Dabei hatten Gießen, Marburg und Göttingen den Vorzug: „Letzteres war unsere Landesuniversität, und bei den zwei zuerst genannten entschied die Nähe, was bei den damaligen Verkehrsmitteln sehr ins Gewicht fiel.“ Auch die im genannten Zeitraum mehrere Universitäten besuchenden Studenten bevorzugten Marburg (66), Göttingen (64) und Gießen (59). Von den 144 1844 bis 1870 in Herborn Studierenden besuchten nur 35 eine Hochschule, 90 zwei und 19 drei. Es wurden auch ferner gelegene Universitäten besucht. Als Gründe nennt Knodt „tüchtige Lehrkräfte“ und die Entwicklung der Eisenbahn. Während zwischen 1818 und 1843 nur ein Nassauer in Berlin studierte, sind es jetzt

12. In Erlangen studierten in dieser Zeit 11, in Tübingen 25, in Bonn 39, in Halle 45, in Marburg 41, in Gießen 31 und 19 in Göttingen.

Zwischen 1870 und 1918 besuchten von den 406 Herborner Kandidaten nur noch 20 e i n e Hochschule, wobei Marburg und Halle vorherrschten. Zwei Universitäten wurden von 151 Kandidaten besucht; besonders beliebt war die Reihenfolge Halle – Marburg und Berlin – Marburg. Drei Hochschulen wurden von 185 der Herborner Kandidaten belegt, wobei die Reihenfolge Berlin – Marburg – Tübingen, Berlin – Halle – Marburg und Halle – Marburg – Tübingen vorherrschten. In dieser Periode ist Marburg die am meisten, von 247 der Herborner Kandidaten besuchte Hochschule; 164 studierten in Berlin, 115 in Halle, 109 in Tübingen, 69 in Bonn, 56 in Erlangen, 39 in Gießen, 25 in Straßburg und nur noch 7 in Göttingen. Knodts Fazit: „Wenn man bedenkt, daß von unseren 406 Kandidaten eine 168fach verschiedene Auswahl von Hochschulen getroffen wurde, so läßt sich daraus unschwer schließen, welch eine Fülle von Anregungen dadurch unsern Geistlichen und unsern Gemeinde zugeflossen ist... Doch liegt in einem allzu häufigen Wechsel für manche, nicht tief angelegte und nicht reich begabte Naturen eine große Gefahr der Zerstreuung und Zersplitterung, besonders wenn ein Theologe nur 6 Semester studieren kann, was bei dem heutigen Umfang der theologischen Wissenschaft und der Kompliziertheit der Probleme zu kurz ist.“

Kurz: Angesichts dieser Statistik würde ich nicht gerne von einer besonderen „nassauischen Theologie“ sprechen, wohl aber von einem „nassauischen Theologiegefühl“, das sich an die recht unterschiedlichen Religionskulturen des Herzogtums anpassen konnte.

Die Verhüllung des Bekenntnisstandes führte später in Nassau zur Ausbildung von Kirchenparteien, deren wichtigster theologiepolitischer Streitpunkt die Frage der Verbindlichkeit von Bekenntnissen war. Die „Rechte“ kämpfte für die Grundsätze des Bekenntnisses, ohne sie jedoch selber im Blick auf die geschilderten nassauischen Verhältnisse klar formulieren zu können. Die „Linke“ und zunächst auch die „Mitte“ traten für die „Prinzipien der Reformation“ ein, die aber auch verschwommen blieben. Auch der Hinweis der „Mitte“, man solle sich mit dem „schlichten Evangelium“ begnügen, half nicht weiter. „Daß unter der nassauischen Pfarrerschaft bis zum Jahre 1933 trotzdem keine stärkeren Spaltungen auftraten, lag an der gemeinsamen Erziehung im Landesseminar [Predigerseminar] zu Herborn; die Mitglieder der Jahrgänge kannten einander persönlich, und das gute Einvernehmen ihrer Kandidatenjahre erhielt sich meist in ihrer späteren Amtszeit“ (Alfred Adam).

Im sog. „Kirchenkampf“ nach 1933 mit der Betonung von „Schrift und Bekenntnis“ durch die „Bekennende Kirche“ verfiel die Union durch ihre Zurückstellung der Bekenntnisfrage der Kritik. Auch dadurch wurde ein nicht nur die Pfarrer, sondern auch die Sozialbasis der Kirche stabilisierender Faktor beschädigt. Auch die Predigerseminare wurden in die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen verstärkt hineingezogen. Hier spielte vor allem die Einrichtung eines „Freien Theologischen Seminars“ in der Funktion eines Kirchenpartei-Predigerseminars durch die Bekennende Kirche 1935 eine Rolle, auch wenn die Initiatoren dies natürlich so nicht sahen. Erinnerung sei hier z.B. an Friedberg. Der Landesbruderrat der BK hatte in Gesprächen mit den (Friedberger) Seminarprofessoren (Lic. Otto Stroh, D. Ernst Gerstenmaier) diese Spaltung der Seminausbildung zumindest zu umgehen versucht, hatte auch den zur BK neigenden Kandidaten den Rat gegeben, in ihren Seminaren (Friedberg oder Herborn) zu bleiben, nicht zuletzt um sich eine Anstellung im Raum der Kirche offenzuhalten, die nur durch den Landesbischof verfügt werden konnte. Die Mitarbeiter des Frankfurter Seminars (Walter Kreck usw.) forderten dann jedoch den Landesbruderrat auf, die Kandidaten nach dem 1. Theologischen Examen auf von der BK geleitete Seminare zu überweisen und die Seminare Friedberg und Herborn abzulehnen. Die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen wurden auf dem Rücken der Kandidaten ausgetragen! Die Zahlen der Teilnehmer an der Ausbildung zeigen, daß in diesen bewegten Jahren dennoch eine größere Zahl von Kandidaten in Friedberg (oder auch Herborn) ihre Ausbildung abschließen konnten, als dies in manchen Veröffentlichungen erscheint. Daß heute im Zeichen der Individualisierung die Bekenntnisfragen weniger eine Rolle spielen als z.B. politische Fragen, sei am Rande vermerkt.

#### **Anmerkungen:**

- 1 Vgl. Carsten Lind, „Arbeiter im Weinberg des Herrn“. Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt 1567–1730, Darmstadt/Marburg 2006 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte, 150).

- 2 Gustav Adolf Benrath in: Von der Hohen Schule zum Theologischen Seminar Herborn 1584-1984. Festschrift zur 400-Jahrfeier im Auftrag der Stadt Herborn, hg. von J. Wienecke u.a., Herborn 1984, S, 106.
- 3 Festschrift zur Hundertjahr-Feier des Königlichen Theologischen Seminars in Herborn, hg. von Emil Knodt, Herborn 1918.

## Zur Religionslehrerausbildung in Nassau

### Traditionslinien der Lehrerbildung

Bis zum Ende der Nassauischen Landeskirche wurde der Religionsunterricht an den Volksschulen – und dies war der weitaus größte Teil der Religionsstunden – zu einem nicht unerheblichen Teil von Lehrern gehalten, die noch an den „Lehrerseminaren“ (Hessen[-Darmstadt]: Friedberg, Bensheim, Darmstadt, Alzey; Nassau: Usingen, Montabaur) praktisch für alle Fächer ausgebildet waren. In der Weimarer Republik entstanden dann die „Pädagogischen Akademien“ (z.B. Frankfurt/M., dann Weilburg/ Darmstadt, Mainz, Friedberg), die dann nach Ende des Zweiten Weltkriegs in Hessen in den „Pädagogischen Instituten“ (Weilburg, Jugenheim), in Rheinland-Pfalz in den „Pädagogischen Hochschulen“ (Evangelisch: z.B. Worms) fortgeführt wurden, um dann, auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Graden, in den universitären Bereich überführt zu werden, in dem die Gymnasiallehrerausbildung schon längst beheimatet war. Werfen wir einen kurzen Blick auf diese Entwicklung.<sup>1</sup>

Bis in die Gegenwart hinein lassen sich die verschiedenartigen historischen Wurzeln der Ausbildung für das Lehramt an öffentlichen Schulen nachweisen. Seit ihrer Einführung im 19. Jahrhundert ist die Ausbildung der Gymnasiallehrer voll „szientifiziert“, was auch zu einem Grundkonflikt zwischen „Philologisierung“ und „Pädagogisierung“, zwischen schwerpunktmäßig fachwissenschaftlich orientierter und primär berufsfeldbezogener Professionalisierung geführt hat. Vor allem aus standespolitischen Gründen wurde diese vorwiegend fachwissenschaftlich orientierte Ausbildung auch in die übrige Lehrerausbildung wenigstens tendenziell übernommen. Die Gliederung der Gymnasiallehrerausbildung in zwei Hauptabschnitte, das mindestens achtsemestrige Hochschulstudium und die zweijährige Ausbildung in selbständigen Studienseminaren unter Aufsicht der staatlichen Schulverwaltung, geht, von preußischen Vorbildern im späten 19. Jahrhundert einmal abgesehen, wohl auf die 1925 von Heinrich Weinstock gegründeten Rheinischen Bezirksseminare zurück.

Gegenüber der nach der preußischen Universitätsreform von 1812 eindeutig wissenschaftsorientierten Gymnasiallehrerausbildung war und blieb die Ausbildung zum Lehrer für die Elementar- bzw. Volksschulen bis ins 20. Jahrhundert eine „praktische“ Ausbildung. „Soweit für diese Lehrtätigkeit bis lange ins 19. Jahrhundert hinein von einer Berufsausbildung überhaupt die Rede sein konnte, bestand diese vor allem in der Aneignung der Elementarkenntnisse, wie sie in den niederen Schulen zu vermitteln waren. Dies geschah in der Regel in quasihandwerklichem Erlernen einfachster Methoden des Unterrichts und der Zucht in einer Art Lehrverhältnis bei einem Schulmeister. Erst mit der preußischen Seminarreform seit 1806 kam es zu einer standardisierten, anstaltsmäßigen Ausbildung der Volksschullehrer in ‚Seminaren‘ [z.B. 1817 Friedberg/Hessen, 1821 Bensheim, Idstein resp. Usingen und Montabaur], die aber ausdrücklich keine wissenschaftliche Vorbildung der Lehrer zur Aufgabe hatten... Nach der Reichsgründung von 1871 setzte sich das preußische Modell der Seminarlehrerausbildung generell durch... Aus praktischer Sicht erwies sich die Seminarerausbildung als durchaus effektiv, es stellte sich aber auch zunehmend heraus, daß die doppelte Aufgabe der Allgemeinbildung und einer zeitgemäßen Berufsausbildung nicht mehr von einer Institution übernommen werden konnte, daß vielmehr für die Lehrerausbildung eine selbständige akademische Professionalisierung auf der Basis der höheren Allgemeinbildung erforderlich war.“<sup>2</sup>

Mit der Weimarer Reichsverfassung vom 11.8.1919 kam für die Akademisierung der Lehrerausbildung die entscheidende Wende. Artikel 143 Abs. 2 bestimmte: „Die Lehrerbildung ist nach den Grundsätzen, die für die höhere Bildung allgemein gelten, für das Reich einheitlich zu regeln“, was im Prinzip auf die Forderung nach Einführung einer einheitlichen Ausbildung der Lehrer an Volks-, Mittel-, Berufs- und Höheren Schulen mit der Konsequenz der Aufhebung der seminaristischen Ausbildung hinauslief. Das Reichsgesetz zur Konkretisierung von Art. 143 Abs. 2 kam allerdings nicht zustande; in der Folgezeit wurde dann die Lehrerausbildung in der kulturellen Hoheit der einzelnen Länder geregelt und damit eine Vielfalt etabliert, die bis heute nachwirkt. Wichtig war hier vor allem die 1926 durch den preußischen Kultusminister C. H. Becker beschlossene Einrichtung der 4-semesterigen „Pädagogischen Akademien“ für die Ausbildung der Volksschullehrer, die als „Bildnerhochschulen“ ihre Aufgabe „nach den Normen einer wissenschaftlich begründeten Pädagogik“ erfüllen sollten. Becker verstand darunter im wesentlichen die Bildung zur „Persönlichkeit“, wobei er auf Eduard Spranger zurückgriff: „Die Volksschule braucht keine wissenschaftlichen Fachlehrer, sondern, nach dem Übergewicht ihrer erzieherischen Aufgaben, in erster Linie Erzieher. Den Universitäten aber ist gerade diese eigentliche erzieherische Aufgabe der Volksschule ganz fremd.“ Dagegen betonten schon da-

mals die Standesvertreter der Volksschullehrerschaft vor allem aus standespolitischen Gründen durchweg, „daß die Wissenschaft unbedingt Voraussetzung und nicht ein zum pädagogischen Tun nachträglich Hinzukommendes“ sein dürfe.<sup>3</sup>

Zu den ersten vier preußischen „Versuchsakademien“, die 1926/27, unmittelbar nach dem Auslaufen der letzten preußischen Lehrerseminare (u.a. Usingen, Montabaur), errichtet wurden, gehörte die Akademie in Frankfurt/M., die als (einzige) Simultanakademie in Preußen gegründet wurde und an der auch jüdische Lehrer ausgebildet wurden.<sup>4</sup>

Die Frankfurter Akademie war provisorisch in Sachsenhausen untergebracht; an dem Neubau an der Bertramswiese durfte allerdings seit Herbst 1931 auf Anordnung des preußischen Finanzministers nicht weitergebaut werden (Dieser Neubau wurde später als Generalkommando fertiggestellt und ging nach dem Zweiten Weltkrieg an den Hessischen Rundfunk über). Schon 1932 wurden unter dem Nachfolger des preußischen Kultusministers Becker 8 der 15 Preußischen Pädagogischen Akademien geschlossen, ihre Dozenten und Studenten auf die übrigen verteilt, Neuaufnahmen untersagt.

In der nationalsozialistischen Bewegung standen sich vor 1933 bezüglich der Lehrerbildung zwei Richtungen gegenüber: Die einen wollten zurück zum Lehrerseminar, die anderen wollten weiterhin die akademische Lehrerbildung beibehalten und sie in einer einheitlichen Form auf das ganze Reichsgebiet ausdehnen. Diese zweite Richtung setzte sich bis 1941 durch.<sup>5</sup> Die preußische Lösung wurde das Modell für das ganze Reich; allerdings wurden die „Pädagogischen Akademien“ umgetauft in „Hochschulen für Lehrerbildung“. Sachsen mußte seine Lehrerbildung aus der Universität ausgliedern, Bayern seine Lehrerseminare schließen. Am 1.5.1933 trat die Frankfurter Akademie als „Hochschule für Lehrerbildung“ in veränderter Form wieder an die Öffentlichkeit. Am 1.4.1934 wurde sie allerdings nach Weilburg verlegt. „Die Verlegung nach Weilburg war eine rein ideologische Angelegenheit. Sie kann nicht aus der mangelhaften Unterbringung im Sachsenhäuser Provisorium begründet werden. Der Neubau in Frankfurt hätte in wenigen Monaten fertiggestellt werden können. Sogar die Schalttafel für den Physiksaal war schon angeliefert; sie wanderte mit nach Weilburg und stand jahrelang unbenutzt im Kellerraum. Und: In Weilburg erwartete die Hochschule ja auch wieder nur eine provisorische Unterbringung.“<sup>6</sup>

Am 1.11.1939 wurde die Weilburger Hochschule durch den Reichserziehungsminister „vorläufig stillgelegt“, am 1.4.1941 in eine „Lehrerbildungsanstalt“ umgewandelt, die auf der Basis „Volksschule und Landjahr“ eine fünfjährige Lehrerausbildung vorsah und in der das seminaristische Prinzip wieder auflebte.

Neben Frankfurt a. M. / Weilburg war Darmstadt Sitz der Lehrerausbildung.<sup>7</sup> „Im Gefolge der Novemberrevolution fand auch die seminaristische Lehrerausbildung ihr Ende. Wesentlich erscheint dabei, daß die nun zum Tragen kommenden Vorstellungen bereits vor der Jahrhundertwende in den einschlägigen Diskussionen zu finden sind, die im Prinzip auf die Akademisierung der Lehrerbildung hinausliefen. In Art. 143 der Weimarer Reichsverfassung wurde festgelegt, daß die Volksschullehrer künftig nach den Grundsätzen der höheren Bildung auszubilden sind... Wichtig für Hessen-Darmstadt<sup>8</sup> ist das Schulgesetz von 1921, welches als Grundlage der künftigen Lehrerausbildung die allgemeine Hochschulreife einführt. Dies bedeutete eine Trennung von Allgemein- und Fachbildung. Am Bensheimer Lehrerseminar wurde zu diesem Zweck, wie auch an den anderen hessischen Seminaren [Friedberg, Alzey], im gleichen Jahr mit der Umwandlung in eine Aufbauschule begonnen. Diese neue Schulform führte nach absolvierter Volksschule zum Abitur. Sie knüpfte deutlich an ... frühere Überlegungen zu einer neuen höheren Bildung an. Sie wurde ganz offensichtlich primär für die künftige Lehrerbildung geschaffen, bedeutete aber eine gezielte Öffnung der Hochschulreife für alle Volksschichten in der Weimarer Republik. In Bensheim endete der letzte Seminarkurs im März 1926... Bereits 1925 war dann Hessen-Darmstadt eines der ersten Länder, die mit der Einrichtung der pädagogischen Institute eine neue Zeit der Lehrerbildung eröffneten.<sup>9</sup> Die neue hessen-darmstädtische Volksschullehrerausbildung fand fortan am „Pädagogischen Institut bei der TH Darmstadt“ in Darmstadt und Mainz statt. Faktisch handelte es sich dabei um keine rein universitäre Lehrerausbildung, sondern um ein Nebeneinander von [Technischer] Hochschule und Pädagogischem Institut. 1932 wurde das Darmstädter Institut nach Mainz verlegt, zwei Jahre später von dort nach Friedberg. Anschließend wurde die hessische Lehrerbildung nach reichseinheitlichen Gesichtspunkten neu gestaltet. Sie fand seit 1936 wieder in Darmstadt statt, nun an der ‚Hochschule für Lehrerbildung‘.“<sup>10</sup>

„Auch die Religionswissenschaft ist an unserer Hochschule [TH Darmstadt] vertreten. Im Jahr 1919 habilitierte sich Pfarrassistent Lic. Dr. Heinrich Frick [in Gießen] für allgemeine Religionswissenschaft und Missionskunde; auch die 1924 erfolgte Berufung an die Universität Gießen als ordentlicher Professor für praktische Theologie hinderte ihn nicht, seine Tätigkeit in Darmstadt weiter auszuüben, wohl aber ein Ruf an die Universität Marburg (Lahn) im Jahre 1929. Für kurze Zeit hielt dann der Privatdozent der Landesuniversität Gießen, Pfarrer Lic. Dr. Adolf Allwohn, Vorlesungen über allgemeine Religionswissenschaft und Missionskunde. Ferner erhielt Studienrat Professor D. Heinrich Matthes im Jahre 1925 die *venia legendi* für evangelische Religionspädagogik und 1929 einen Lehrauftrag über evangelisch-theologische Propädeutik.“<sup>11</sup>

Was die Volksschullehrerausbildung anbelangt, so kam es 1942 zu einer völligen Neuregelung, wobei man auf alte seminaristische Formen (Volksschulabschluß als alleinige Bildungsvoraussetzung, strenge Internatserziehung, getrennte Ausbildung von Lehrern und Lehrerinnen) zurückgriff. Am 25.11.1942 wurde in Bensheim eine der neuen hessischen Lehrerbildungsanstalten eröffnet. Parallel zur Bensheimer Lehrerbildungsanstalt bestand eine solche in Friedberg sowie eine Lehrerinnenbildungsanstalt in Darmstadt, die 1943 infolge Kriegseinwirkungen auch nach Bensheim kam. Im Regierungsbezirk Wiesbaden wurde Idstein Sitz einer solchen Lehrerbildungsanstalt.

Ein kurzer Ausblick: In den 50er und 60er Jahren wurden dann die Pädagogischen Akademien in Gestalt der aus ihnen fortentwickelten „Pädagogischen Hochschulen“/ „Pädagogischen Institute“ zur bestimmenden institutionellen Form der Volksschullehrerausbildung. Am 13.10.1945 stimmte der Alliierte Kontrollrat in Berlin der Eröffnung eines „Pädagogischen Instituts“ in Weilburg zu; am 15.1.1946 begann dort die Ausbildung von Schulhelfern, am 15.1.1948 die Ausbildung des ersten sechssemestrigen Normallehrgangs. In den 60er Jahren hat sich dann das Prinzip durchgesetzt, daß in einer „wissenschaftsbestimmten“ Zivilisation auch alle Lehrer wissenschaftlich ausgebildet werden müssen, wozu dann auch die Forderung der Verlagerung der Lehrerausbildung an die Universität gehörte, weil nur dort die Wissensbestände erworben und kritisch überprüft werden könnten, die für die Erziehung der künftigen Generation grundlegend seien. „Institutionell hat dieses Prinzip seinen Ausdruck darin gefunden, daß fast alle Bundesländer (nur Schleswig-Holstein, Baden-Württemberg und Rheinland-Pfalz haben bislang [1990!] die Lösung der Pädagogischen Hochschule beibehalten) die Lehrerausbildungseinrichtungen in die bestehenden Universitäten integriert bzw. zu Universitäten [in Rheinland-Pfalz z. B. auch Landau, wohin auch die Pädagogische Akademie Worms verlegt worden war] ausgebaut haben. In jedem Fall wurden die Pädagogischen Hochschulen in den Rang wissenschaftlicher Hochschulen erhoben.“<sup>12</sup>

Am 26.7.1963 endete das letzte Studiensemester des Pädagogischen Instituts Weilburg. Am 31.12.1963 wurde es geschlossen. Neben Weilburg wurde auch das Pädagogische Institut Darmstadt/Jugenheim auf verschiedenen Stufen (Hochschule für Erziehung – Abteilung für Erziehung – Universität) in die Universitäten Gießen (Weilburg) und Frankfurt/M. (Jugenheim) integriert.

### **Zur personellen Repräsentanz religionspädagogischer Ausbildung**

In der simultanen Pädagogischen Akademie Frankfurt/M. wurde das Fach „Evangelische Religion“ in der Nachfolge von Prof. Dr. Kurt Körber durch den bisherigen (1918-1929) Wiesbadener Pfarrer [Ringkirche, Marktkirche] und Religionslehrer Martin Schmidt (24.11.1883-6.6.1964) vertreten, der zum 1.4.1929 als Professor für ev. Religionswissenschaft dorthin berufen, im April 1933 jedoch beurlaubt und dann in den Ruhestand versetzt wurde. Eine Berufung auf die Praktisch-theologische Professur in Marburg 1934 scheiterte ebenfalls aus politischen Gründen. 1937-1940 und 1945-1948 verwaltete Schmidt eine Professur am Theologischen Seminar in Herborn. 1949 erhielt er von Marburg den theologischen Ehrendoktor, wo er seit 1954 Lehrbeauftragter für Religionspädagogik, Praktische Pädagogik und Religionsgeschichte war. 1948-1957 wirkte er auch als Lehrbeauftragter am Berufspädagogischen Institut und an der J. W. Goethe-Universität in Frankfurt/M. als Lehrbeauftragter.<sup>13</sup>

Daß an der Hochschule für Lehrerbildung in Weilburg – trotz widriger Zeitumstände – ein Lehrstuhl für ev. Religion eingerichtet wurde, führt z. B. Eugen Steinruck<sup>14</sup> auf den damaligen Direktor Prof. Dr. Friedrich Kreppel (\*19.6.1903) zurück, dem von manchen seine Nähe zum NS-Staat angelastet wurde. Einem Pfarrhaus entstammend, studierte er Theologie bis zum ersten Theologischen Examen, um dann zur Philosophie und Pädagogik überzugehen. Am 7.2.1927 promovierte er in Erlangen zum Dr. phil. mit einer von Friedrich Brunstäd angeregten Dissertation über „Die Religionsphilosophie Max Schellers“. „Viele HfL-Direktoren ließen damals, unter dem Druck der Partei, die Stelle für Evangelische

Theologie verweisen. In Fragen des Christentums war Kreppel nicht zum Kompromiß bereit. Er sorgte dafür, daß die Weilburger evangelische Religionsprofessur mit Theodor Ellwein<sup>21</sup> besetzt wurde.“ Der Missionarssohn Ellwein (\*18.8.1897; +22.2.1962) legte beide Theologischen Examina ab und wurde 1932 von der Gießener Universität zum Lic. theol. h. c. promoviert. Im Verlauf des Sommerhalbjahrs 1934 als kommissarischer Dozent für Ev. Religionslehre und Religionspädagogik an die HfL Weilburg berufen, wurde er am 5.7.1935 zum Professor ernannt. Seit März 1936 vom Hochschuldienst an die Kirchenkanzlei der DEK in Berlin beurlaubt, war er dort seit 1.10.1936 als planmäßiger Oberkonsistorialrat und Theologischer Referent in der Kirchenkanzlei der DEK in Berlin tätig.

Nach Ellweins Weggang ging in Weilburg das Tauziehen um die Stelle wieder los. „Die Situation war schwieriger als 1934. Im Ministerium wehte ein anderer Wind. Holfelder war als Referent für die preußische Lehrerbildung abgelöst worden; an seine Stelle war der ehemalige braunschweigische Staatsrat Schmidt-Bodenstedt getreten, ein sehr engstirniger Parteimann... Erst 1938 gelang es Kreppel, die evangelische Religionsprofessur wieder zu besetzen. Aber er hatte in der Zwischenzeit die Stelle nie offen gelassen, sondern sie immer mit Lehrbeauftragten besetzt gehalten, so daß sie nicht gestrichen werden konnte. Darüberhinaus hatte er es sogar gewagt, einen katholischen Lehrer als Lehrbeauftragten für katholische Religion heranzuziehen. Das hatte es nicht einmal an der PA [Pädagogischen Akademie] Frankfurt gegeben, dort allerdings, weil die Bischöfe sich gegen die simultane Akademie gestemmt hatten und die Besetzung einer katholischen Religionsprofessur verhinderten.“<sup>15</sup>

Für die Religionspädagogik in Weilburg wurde Professor Dr. Kurt Körber (\*12.4.1885; +6.12.1957) wichtig. Nach beiden theologischen Examina und dem Studium der Geschichte, Religionsphilosophie und der hebräischen Philologie (Examen für das Höhere Lehramt in ev. Religion, Hebräisch, Geschichte 1912; Promotion zum Dr. phil. 1912) war er 1911-1913 in Usingen/Ts., 1913-1916 in Frankenberg und 1916-1925 in Homberg/Efze als Seminarlehrer am Lehrerseminar tätig. Nach dem Abbau der seminaristischen Lehrerbildung in Preußen zunächst 1925-1927 Studienrat in Wiesbaden, wirkte er 1927-1929 als Dozent und Professor für Ev. Religionswissenschaft an der neuen Pädagogischen Akademie in Frankfurt/M., bevor er 1929-1932 Professor für Pädagogik und Direktor der Pädagogischen Akademie Dortmund wurde. 1932 kehrte er als Professor an die Pädagogische Akademie Frankfurt/M. zurück. Nach dem Ausscheiden Erich Wenigers Ende 1933 wurde er kommissarischer Leiter der Hochschule für Lehrerbildung in Frankfurt/M., nach deren Verlegung nach Weilburg dort Professor für Pädagogik, Geschichte und Staatsbürgerkunde, nach deren Stilllegung 1941-1945 Studienrat in Frankfurt/M. Im Herbst 1945 mit dem Wiederaufbau der Lehrerbildung im Regierungsbezirk Wiesbaden beauftragt, wirkte er 1946-1951 als Professor für Ev. Religion und Methodik des Religionsunterrichts sowie als Studentenpfarrer wieder in Weilburg am Pädagogischen Institut.<sup>16</sup>

Auf Kurt Körber folgte in Weilburg Prof. Dr. theol. Hans-Werner Surkau (\*21.3.1910; Promotion 1934, 1951 Dozent in Heidelberg), der 1953 als Professor für Evgl. Theologie an das Pädagogische Institut Weilburg kam. 1961 wurde er Professor in Bonn (mit Schwerpunkt Berufsschulreligionslehrausbildung in Köln und Aachen), von wo er 1964 als Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik nach Marburg berufen wurde.

Daß in Weilburg auch andere Fachvertreter bewußt evangelische Christen waren, sollte nicht vergessen werden! Bereits genannt wurde Rudolf Schaal (\*1.5.1898). Im Verlauf des Sommerhalbjahrs 1934 als kommissarischer Dozent an die Hochschule für Lehrerbildung in Weilburg berufen, wurde er mit Erlaß vom 5.4.1935 dort zum Professor für Allgemeine Unterrichtslehre und Jugendcharakterkunde ernannt. Er war am 21.1.1932 in Tübingen von Oswald Kroh mit einer individualpsychologisch-kunstdidaktischen Dissertation über „Die Entwicklung des bildästhetischen Erlebens“ promoviert worden.

Eine interessante Gestalt war Hjalmar (Hilmar) Kutzleb (\*23.12.1885; +19.4.1959). Auf Empfehlung Kreppels wurde er zum 1.4.1935 als kommissarischer Dozent für Deutsche Geschichte einschließlich Vorgeschichte und Methodik des Geschichtsunterrichts an die Hochschule für Lehrerbildung in Weilburg berufen und durch Erlaß vom 5.11.1935 dort zum Professor ernannt. Er war Mitglied des ev. Kirchenvorstandes und der Ev. Kreissynode in Weilburg. 1947/49 und 1955/57 war er auch nebenamtlicher Lehrer für ev. Religion und Deutsch am Gymnasium Philippinum in Weilburg, seit 1945 Vorsitzender der Synode des Ev. Dekanats Weilburg und Mitglied der Landessynode der EKHN, Mitglied des Ev. Arbeitskreises für Erwachsenenbildung in Hessen und Nassau und des Verbandes Ev. Schrift-



steller und Journalisten in Göttingen.<sup>17</sup> Im Blick auf die Beratungen der „Ordnung der EKHN“ von 1947/1949 plädierte er in Stellungnahmen für eine liberalere Lösung als die der BK-Mehrheit.

Neben Kurt Körber ist die Ausbildung der Religionslehrer für die Volksschule in der Zeit der werdenden EKHN in Jugenheim eng mit dem Namen von Friedrich Hahn, in Weilburg mit Hans-Werner Surkau und in Worms mit Lic. Schütz und dann Robert Scholl verbunden. Sie alle waren Pfarrer. Ihre Vorstellungen von „Religionsunterricht“ waren – allerdings auf unterschiedliche Weise – eher dem Konzept einer „Evangelischen Unterweisung“ verpflichtet, ohne dieses jedoch doktrinär zu vertreten.

#### **Anmerkungen:**

- 1 Vgl. Karl Neumann, Lehrerausbildung, in: TRE Band 20, 1990, S. 621-627 (Lit.).- Eduard Berlet, Lehrerbildung in Hessen-Darmstadt 1770-1918. Vorgeschichte und Geschichte der großherzoglichen Seminare in Bensheim, Friedberg, Alzey und Darmstadt, 1987.- Kurt Körber, Von der Pädagogischen Akademie in Frankfurt/M. zum Pädagogischen Institut in Weilburg, in: Mitteilungsblatt des Weilburger Hochschulrings, Heft 2, Dezember 1952.- Hannes Bressler, Das Schulwesen in Südhessen zwischen 1803 und 1974. Ein Beitrag zur hessischen Schulgeschichte. Diss. Frankfurt am Main 1969.- Ludwig Fertig (Hg.), Bildung in der Residenz. Texte zur Erziehungs- und Schulgeschichte Darmstadts 1600-1950 (Darmstädter Schriften 75), Darmstadt 1999.- Peter Fleck, Volksbildung durch Lehrerbildung. Das Großherzoglich-Hessische Schullehrerseminar zu Bensheim (1821-1926), in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, NF 44 (1986), S. 111-188.- Otto Schlander, Der Aufbau des Schulwesens im Großherzogtum Hessen-Darmstadt, 1978.- Eugen Steinruck, Erinnerungen an die frühere Lehrerbildung in Weilburg und Gießen (Justus - Liebig - Universität. Institut für Didaktik der Mathematik), Gießen 1982.
- 2 Neumann, Lehrerausbildung, S. 622f.
- 3 Neumann, Lehrerausbildung, S. 624.
- 4 Steinruck, Erinnerungen, S. 2.
- 5 Steinruck, Erinnerungen, S. 3.
- 6 Steinruck, Erinnerungen, S. 4.
- 7 Vgl. Peter Fleck, Volksbildung (wie Anm. 1).- Gernot Paul, Die Auffassung von „Wissenschaft“ in der Volksschullehrerbildung zwischen 1918 und 1945, in: Sozialisation und Bildungswesen in der Weimarer Republik. Hrsg. von Manfred Heinemann (Veröffentlichungen der Hist. Komm. d. Dt. Gesellschaft für Erziehungswissenschaft 1), 1976, S. 313-324.- Rainer Bölling, Lehrerbildungsreform und Standespolitik, in: ebd. S. 269-279.- Franz Vilsmeier, Das Ende der seminaristischen Lehrerbildung, in: Einsichten und Impulse, 1964, S. 153-174.- Für Hessen-Darmstadt vgl. Reinhard Strecker, Zur Lehrerbildung in Hessen. Regierungsvorlage betr. die Umwandlung der Seminare in deutsche Aufbauschulen, in: Pädagogische Blätter 50, 1921, S. 353-363.- Hermann Bach, Die Lehrerbildungsfrage in Hessen, in: ebd. S. 341-344.- Erich Feldmann - Hans Hoffmann, Denkschrift zur Neugestaltung der Lehrerbildung in Hessen (Mainzer Abhandlungen für Philosophie und Pädagogik 1), 1925.- Die Technische Hochschule Darmstadt 1836 bis 1936. Ein Bild ihres Werdens und Wirkens. Zur Jahrhundertfeier im Auftrag der Technischen Hochschule hrsg. von Wilhelm Schlink, 1936. Darin: Friedrich Dingeldey, Die frühere „Allgemeine Abteilung“, S. 184-206.
- 8 Vgl. Otto Schlander, Schule zwischen Monarchie und Republik. Der Weg zum hessischen Schulgesetz von 1921(Eruditio 17), 1921.
- 9 Vgl. Ludwig Fertig, Von der Schule zur Lehrerbildungsstätte. Anmerkungen zur Geschichte der ‚allgemeinen Bildung‘ und zur Entwicklung der Lehrerbildung an der TH Darmstadt, in: Jahrbuch der TH Darmstadt 1976/77, S. 157-174.
- 10 Fleck, Volksbildung (wie Anm. 1), S. 156ff.
- 11 Dingeldey, Die frühere „Allgemeine Abteilung“, S. 205f.
- 12 Neumann, Lehrerausbildung (wie Anm. 1), S. 624. Zu ungelösten Problemen vgl. ebd. S. 626.
- 13 Alexander Hesse, Die Professoren und Dozenten der preußischen Pädagogischen Akademien (1926-1933) und der Hochschulen für Lehrerbildung (1933-1941), 1995, S. 653f.- Steinruck, Erinnerungen (wie Anm. 1), S. 16.

- 14 Steinruck, Erinnerungen (wie Anm. 1), S. 17.- Zu Friedrich Kreppel vgl. Hesse, Die Professoren, S. 451.
- 15 Steinruck, Erinnerungen (wie Anm. 1), S. 17.
- 16 Hesse, Die Professoren (wie Anm. 13), S. 438ff.
- 17 Hesse, Die Professoren (wie Anm. 13), S. 465ff.

## Wiesbadener Kirchengeschichte im Nassauischen Kontext

### Wiesbaden in Nassau

Die Kirchengeschichte Wiesbadens und erst recht die der dortigen Marktkirche ist eng mit dem Haus Nassau verbunden und nur von diesem Nassauischen Kontext aus verstehbar. Bei der Geschichte des Hauses Nassau spielt vor allem auch die häufig wechselnde Aufteilung des im Westen bis über die Grenzen des Alten Reiches hinausgehenden Territorialbesitzes in zahlreiche Teilgrafschaften mit ihren eigenen Linien eine wichtige Rolle.

So endete der Aufstieg des Hauses Nassau zu einer der führenden Territorialmächte mit der 1255 zwischen den Grafen Walram II. und Otto I. vereinbarten Teilung der Grafschaft, bei der Otto das Gebiet nördlich der Lahn mit Siegen und Dillenburg, Walram den südlichen Teil mit Weilburg, Idstein und Wiesbaden erhielt. Die ottonische und walramische Hauptlinie haben diese Spaltung dauernd aufrecht erhalten und dazu ihre Teilgrafschaften ständig weiter geteilt, was auch religionskulturelle Folgen hatte. Die Aufspaltung der nassauischen Linien, die zahlreichen Kondominate (zwei-, drei- und vierherrsche Gebiete) und der Katzenelnbogener Erbfolgestreit beeinflussten z.B. auch die (zeitlich unterschiedliche) Einführung der Reformation in Nassau: Nassau-Weilburg ab 1526, Nassau-Dillenburg ab 1529 zunächst lutherische Reformation, dann 1578 reformierte Nachreformation, Nassau-Idstein-Wiesbaden 1543. In der Grafschaft Diez wirkte sich auch der Einfluß von Kurtrier aus; hier konnte Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg die Reformation erst 1564 einführen. 1612 kehrte Graf Johann VIII. von Nassau-Siegen zum Katholizismus zurück; 1629 rekatholisierte auch Graf Johann Ludwig von Nassau-Hadamar seine Grafschaft. „Die ständigen Teilungen verleihen der Geschichte der nassau-walramischen Grafschaften auch nach dem 30jährigen Kriege einen verworrenen und kleinlichen Charakter. Fortgesetzte Besitz-, Rang- und persönliche Streitigkeiten gestalten das Gesamtbild noch unerfreulicher, auch wenn es seit dem Ende des Mittelalters Versuche gab, wenigstens den Familienverband im Großen zu wahren. Der zwischen dem walramischen und ottonischen Gesamtstamm 1736 geschlossene Erbvertrag bildete die Grundlage des Erbvereins aller nassauischen Grafenlinien von 1783. Aufgrund des nassauischen Erbvereins von 1783 erhielt der 1866 bei der preussischen Annexion Nassaus um sein Amt gekommener Herzog Adolph von Nassau durch das Aussterben des nassau-ottonischen Hauses in den Niederlanden im Mannesstamm 1890 den großherzoglichen Thron in Luxemburg, wo 1912 mit seinem Sohn Wilhelm der letzte, der walramische Mannesstamm des Hauses Nassau ausstarb. Die Wiesbadener Marktkirche gedenkt noch heute dieser Verbindung Nassaus mit Luxemburg, wurde doch die 1853-1862 gegenüber dem Stadtschloß auf einem vom Herzog geschenkten Grundstück nach den Plänen von Carl Boos erbaute Marktkirche als sichtbares Zeugnis der engen Verbindung von Thron und Altar bewußt als Landesdom errichtet.

Die komplizierte Geschichte Nassaus hat, neben den zeitlich verschiedenen Reformationseinführungen, Nach- und Gegenreformationen auch zu unterschiedlichen örtlichen Pfarrbesetzungsrechten (Patronatsrechten) geführt. Außerdem gehörte Idstein in den geistlichen Jurisdiktionsbezirk des Erzbistums Trier, Wiesbaden in den des Erzbistums Mainz. Das Bild wird noch bunter, wenn man die zahlreichen Wiesbadener Eingemeindungen mit einbezieht, was hier nur partiell geschehen kann. Die Patronatsrechte der Wiesbadener Mauritiuskirche (am 27.7.1850 durch einen Brand zerstört und durch die am 13.11.1862 geweihte Marktkirche [Name seit 1892 infolge der Aufteilung der einen Wiesbadener Kirchengemeinde in weitere evangelische Gemeinden] ersetzt) wurden bis 1273 vom Deutschen Orden und dem Kloster Tiefenthal gemeinsam, dann bis 1465 alternierend von beiden und ab 1507 von Nassau-Idstein-Wiesbaden wahrgenommen (Reformationseinführung 1543). Bis 1803 setzte das Kloster Eberbach im Rheingau in Ausübung des vom Trierer St. Simeonsstift 1472 erworbenen Patronatsrechtes den evangelischen Pfarrer in Mosbach-Biebrich ein (Reformationseinführung durch Nassau-Idstein dort: 1560); um kirchliche Baulastverpflichtungen wurde hier noch im 20. Jahrhundert höchst-richterlich gestritten. Auch in Schierstein wechselten infolge des Patronatsrechtes des St. Ferrutusstiftes in Bleidenstadt bis 1558 evangelische und katholische Pfarrer ab; erst 1705 verzichtete das Stift auf die Pfarrkollatur und das Präsentationsrecht u.a. in Schierstein, Kloppenheim, Naurod und Bierstadt. Das von Schierstein abgetrennte Frauenstein blieb schließlich katholisch. In dem zur Hälfte den Nassau-Weilburger Grafen gehörenden Sonnenberg ließ Junker Johann von Nassau-Sporckenberg 1529 den Gottesdienst nach altem und neuem Ritus („Semilutherus et Semipapista“) halten. Im Kondominium Breckenheim, Delkenheim, Igstadt, Medenbach und Nordenstadt führte Landgraf Philipp von Hessen nach 1526 die Reformation ein.

In der Herrschaft Idstein und Wiesbaden war unter dem „Altherren“ Graf Philipp II. von Nassau-Idstein (1490-1558) die Reformationseinführung ein durch religiöse Beharrungstendenzen, Vermeidung von Zwang, politische Situation (u.a. Bauernkrieg) und reformatorische Prozesse in der Umgebung (Hessen) und bei Verwandten (Nassau-Weilburg, Nassau-Dillenburg) bestimmter, zeitlich gedehnter „Wachstumsprozeß mit Fortschritt und Stillstand“; 1543 ernannte Philipp der Altherren Wolff Denthener von Wemding zum evangelischen Pfarrer in Wiesbaden. Eine Festigung der Reformation erfolgte hier erst durch Nikolaus Gompe (1521-1594), 1546 Pfarrer in Erbenheim, nach Vertreibung durch Mainz und Exil 1552/53 Hofprediger in Idstein, 1564 Pfarrer in Wiesbaden und dann auch Inspektor der Herrschaft Wiesbaden. Als der Mainzer Weihbischof Holding nach dem (gegenreformatorischen) Augsburger Interim von 1548, das Pfarrer und Bevölkerung geschlossen ablehnten, 1550 die Herrschaft Wiesbaden visitierte, fand er katholische Pfarrer nur noch in Mosbach (bis 1559) und Schierstein. 1553 legte Gompe die erste Kirchenordnung für Idstein und Wiesbaden vor. Kloster Klarenthal wurde erst 1560 aufgehoben. Ein Mainzer Rekatholisierungsversuch der Herrschaft Wiesbaden 1637 scheiterte schließlich 1646. 1744 wurde die Residenz der Nassau-Usinger Linie nach Biebrich (Schloßgemeinde/ Schloßkirche) und die Regierung nach Wiesbaden verlegt.

Im Blick auf den Gottesdienst benutzten die walramschen Lande die sich an die Hessische Agende von 1574 anlehnde Nassau-Saarbrückener Kirchenordnung von 1576/1617. Was die Frömmigkeit anbelangt, so finden wir um 1700 in Nassau-Idstein (in Wiesbaden Egidius Günther Hellmund) auch Ansätze zu einer pietistischen Bewegung. Die Erweckungsbewegung breitete sich im 19. Jahrhundert vor allem in Nordnassau aus, hatte aber z.B. im Blick auf die Äußere und Innere Mission auch in Wiesbaden Anhänger.

### **Vom Flickenteppich zum Territorium**

Für die Entstehung des Herzogtums Nassau und seiner Landeskirche waren der Reichsdeputationshauptschluß von 1803, der Rheinbund unter dem Protektorat Napoleons I. 1806 und die Bestätigung des Herzogtums Nassau als Glied des Deutschen Bundes 1815 entscheidend. Bereits 1806 wurden Nassau-Usingen und Nassau-Weilburg von beiden Fürsten zu einem unteilbaren, souveränen Herzogtum erklärt. 1816 starb die Usinger Linie aus; sie wurde von der (jüngeren) Weilburger Linie beerbt, die Nassau 1866 verlor, 1890 aber Luxemburg vom nassau-oranischen Königshaus der Niederlande erbt und 1912 im Mannesstamm ausstarb. Religionskulturell spielten neben der Relativierung der innerprotestantischen konfessionellen Differenzen z.B. durch die eher an praktischer Frömmigkeit als an Dogma und Kultus interessierten Zeitströmungen von Pietismus und Aufklärung die mit den genannten napoleonischen Gebietsveränderungen zusammenhängenden Bestrebungen, in neu abgegrenzten Territorien konfessionell unterschiedliche Gebiete zu integrieren, eine wichtige Rolle. So umfaßte das neu gebildete Herzogtum Nassau 37 zuvor auch konfessionell verschiedene Gebietsteile. Waren bislang als Folge des Augsburger Religionsfriedens von 1555 und des Westfälischen Friedens von 1648 die konfessionellen Verhältnisse bis zum Ende des Alten Reiches 1806 staatsrechtlich festgeschrieben, so gingen jetzt die Hoheitsrechte auf die jeweiligen Landesherrn über, was faktisch im Blick auf den Protestantismus auch eine konfessionelle Vereinigung („Union“) von bisher lutherischen und reformierten Gebieten rechtlich ermöglichte.

Die erste solcher Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten wurde am 11.8.1817 im Herzogtum Nassau beschlossen! Sie könnte sogar ein Vorbild für die bekannte Altpreußische Union von 1817 gewesen sein. Zumindest gab es Wechselwirkungen zwischen Nassau und Preußen!

Das Unionsedikt, das Herzog Wilhelm am 11.8.1817 unterzeichnete und das am 23.8.1817 durch Veröffentlichung im Verordnungsblatt rechtswirksam wurde, lautet in § 1: „Es sind beide in Unserm Herzogtum mit völlig gleichen verfassungsmäßigen Rechten bisher rezipierte protestantische Landeskirchen zu einer einzigen vereinigt, welche den Namen der *Evangelisch-christlichen* führt. Die kirchliche Feier des *Vereinigungsfestes* wird am 31. Oktober d. J. mit allgemeinen Rücksichten auf das folgenreiche Ereignis der Reformation in allen evangelisch-christlichen Kirchen Unsers Herzogtums ... be-  
gangen.“

Der Bekenntnisstand der Nassauischen Union ist im Edikt nicht angesprochen. Nach dem Gang der Idsteiner Verhandlungen gründet er auf Bibel, Apostolikum und das nicht statutarisch, sondern eher als Richtschnur verstandene Augsburger Bekenntnis („Latente *Konsensusunion*“). Der eigentliche Kern der Union ist die evangelische Freiheit berücksichtigende, sich auf die Taufe und vor allem auf die zwischen den Konfessionen bisher unterschiedliche Form der Abendmahlsausteilung (z.B. Oblaten

oder Brot, das Brechen des Brotes) konzentrierende *Kultusunion*. Als Agende diente „vorläufig“ bis 1843 ein bearbeiteter Auszug aus der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1783 „in der Art, daß von den Pfarrern nur bei den heiligen Handlungen der öffentlichen Taufe und der öffentlichen Austeilung des Abendmahls die darin enthaltene Liturgie buchstäblich beizubehalten ist, wohingegen alle übrige in dieser Kirchenordnung enthaltene Formularien zum beliebigen und freien Gebrauch ihnen empfohlen sind“. Was das Gesangbuch anbelangt, so war z.B. in Nassau-Usingen, Nassau-Wiesbaden und seit 1794 in Nassau-Weilburg das von J. D. C. Bickel 1779 herausgebrachte „Usingische Gesangbuch“ bis 1840 in Gebrauch, während in Nassau-Dillenburg 1786 das Seelsche Gesangbuch Einzug hielt.

Nach dem „Unionsedikt“ von 1817 erhielt die Kirche Nassaus mit dem „Organisationsedikt“ vom 8.4.1818 ebenfalls als erste Landeskirche eine Kirchenverfassung, die den Beginn einer Entwicklung zur kirchlicher Selbständigkeit bedeutete.

Die nach der preußischen Annexion von 1866 zur Nassauischen Landeskirche hinzugekommenen Gebiete (z.B. Hessisches Hinterland, Hessen-Homburg) behielten allerdings ihr angestammtes Bekenntnis; sie wurden nicht in die Nassauische Union (oder gar in die „Altpreußische Union“) eingegliedert. Als *Verwaltungsunion* war die Nassauische Union jetzt eher eine einheitliche Zusammenfassung nachbarschaftlich und nicht konfessionell abgegrenzter Gemeinden und (dann „Dekanate“ genannten) Inspektionen.

Auch 1866 blieb die „Evangelisch-christliche Kirche“ im Herzogtum Nassau, jetzt eine Preußische Landeskirche, selbständig („Konsistorialbezirk Wiesbaden“). 1831 erschien der „Evangelisch-christliche Landeskatechismus“, 1841 das „Gesangbuch für die evangelisch-christlichen Einwohner des Herzogtums Nassau“ und 1843 die „Liturgie bei dem öffentlichen Gottesdienste der evangelisch-christlichen Kirche im Herzogtum Nassau“. 1894 erschien für Nassau das „Evangelische Gesangbuch, herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden“, mit dem ich 1944 konfirmiert wurde!

Die 1817 eingeführte nassauische Simultanschule bedeutete nicht die „Entkonfessionalisierung“ (1866 waren von 716 Elementarschulen faktisch noch 416 evangelisch, 249 katholisch), wohl aber die Verstaatlichung des Schulwesens. Die päpstlichen Bullen von 1821 und 1827 begründeten die Oberrheinische Kirchenprovinz und schufen für das Herzogtum Nassau das neue Bistum Limburg. Schon 1745 war in Wiesbaden den Reformierten die Bildung einer eigenen Gemeinde (1791 Einweihung einer eigenen Kirche) und 1791 den Katholiken das dauernde Recht zu einem freien privaten Gottesdienst in einem eigenen Bethaus (ohne Turm) zugestanden worden. Am 20.6.1801 wurde Michael Krämer zum ersten katholischen Geistlichen der Stadt seit der dortigen Reformationseinführung dem Fürsten präsentiert. Im 19. Jahrhundert drangen auch nichtevangelische und nichtrömisch-katholische Kirchen und religiöse Gemeinschaften in Wiesbaden ein, z.B. die Altkatholische, die Anglikanische, die Orthodoxe Kirche, ferner Evangelische Freikirchen (Methodisten, Baptisten) und auch Freireligiöse (z.B. in der Nachfolge der „Deutschkatholiken“).

Die Union und die christliche Simultanschule haben eine zeitüberdauernde Lebenskraft bewiesen. Die Verhüllung des Bekenntnisstandes in der Nassauischen Union führte gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch zur Ausbildung von Kirchenparteien, deren wichtigster theologiepolitischer Streitpunkt die Frage der Verbindlichkeit von Bekenntnissen war. Die „Rechte“ kämpfte für die Grundsätze des Bekenntnisses, ohne sie jedoch selber im Blick auf die geschilderten nassauischen Verhältnisse klar formulieren zu können. Die „Linke“ und zunächst auch die „Mitte“ traten für die „Prinzipien der Reformation“ ein, die aber auch verschwommen blieben. Auch der Hinweis der „Mitte“, man solle sich mit dem „schlichten Evangelium“ begnügen, half nicht weiter. Für das kirchliche Parteiwesen, wie es sich in der Nassauischen Landeskirche nach dem Ersten Weltkrieg festigte<sup>4</sup>, bürgerten sich die Namen „die Rechte“, „die Linke“ und „die Mitte“ („Mittelpartei“) ein. Die „Rechte“ oder der „Nassauische Bund für evangelisch-biblisches Christentum“ vertrat die „positive Theologie“, die an der Bibel als Offenbarung Gottes in Jesus Christus unbedingt festhielt und deshalb nur ein gebrochenes Verhältnis zur historisch-kritischen Bibelauslegung finden konnte. Die „Linke“ oder der „Freie Volkskirchenbund für Nassau“ entstammte der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts; sie war bemüht, sich dem modernen Geistesleben zu öffnen. Die „Mittelpartei“, die sich „Evangelische Vereinigung“ nannte, hatte in Nassau bis 1921 eine Arbeitsgemeinschaft mit den „Linken“; sie plädierte für die Anerkennung der traditionellen evangelischen Bekenntnisse, lehnte aber „jede gesetzliche Bindung an ein überliefertes Bekenntnis ab“. Die später im sog. „Kirchenkampf“ nach 1933 erfolgte emphatische Betonung von „Schrift und Bekenntnis“ durch die „Bekennende Kirche“ (BK) entsprach wohl eher einer vor allem

von Alt-Preußen her genährten kirchenpolitischen Pfarreroptik als einer nassauischen „protestantischen“ Grundstimmung im „Kirchenvolk“, die im Norden Nassaus auch von der „Erweckungsbewegung“ des 19. Jahrhunderts (Siegerland, Wuppertal), im Süden dagegen mehr vom Liberalismus geprägt war. Die Union verfiel bei der BK wegen ihrer Zurückstellung der Bekenntnisfrage der Kritik. Auch dadurch wurde nicht nur die Pfarrer, sondern auch die Sozialbasis der Kirche stabilisierender Faktor beschädigt.

Nach Beendigung des landesherrlichen Kirchenregiments 1918 wurde am 5.12.1922 durch den Verfassungsgebenden Landeskirchentag die neue, vom Wiesbadener Pfarrer Martin Schmidt (Kirchliche Linke) wesentlich mitgestaltete (eher liberale) „Verfassung der Evangelischen Landeskirche in Nassau“ verabschiedet (vom Land Preußen am 8.4.1924 bestätigt), nach der am 19.3.1925 D. August Korthauer (Kirchliche Rechte) einstimmig zum Landesbischof gewählt wurde. Wiesbadens Frömmigkeit war religionskulturell eher liberal geprägt: z.B. freie Wahl des Pfarrers, Pfarrstellenbesetzung nach dem kirchen- und theologienpolitischen Rechts – Mitte – Links – Muster, starke Berücksichtigung des Laienelements. Durch die Kirchenwahlen 1933 kamen vor allem über diesen Wahlmodus zahlreiche Nationalsozialisten in den neuen Landeskirchentag der Evangelischen Landeskirche in Nassau. Am 12.9.1933 versetzte dieser mit seiner großen Mehrheit an NSDAP-Mitgliedern/ Deutsche Christen unter Führung des früheren Wiesbadener Landgerichtsrats August Jäger Landesbischof D. Korthauer in den Ruhestand und beschloß den Beitritt zur „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“, dessen Landesbischof der im Sinne der Religionsgeschichtlichen Schule liberale Wiesbadener Marktkirchenvorsteher Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich, Mitglied der NSDAP seit 1932, aber nicht der Deutschen Christen, am 8.2.1934 wurde. Infolge der neu eingeführten Propsteigliederung des Kirchengebiets Nassau-Hessen wurde Lic. Heinrich Peter (Wiesbaden) am 1.4.1934 Propst für Nassau. Der zuweilen in Wiesbaden heftig ausgetragene und auch von Überblendungen (z. B. Frontwechsel) beeinflusste Kirchenkampf verband theologische Motive zuweilen auch mit außertheologischen, personbezogenen, auch mit spezifisch Wiesbadener Faktoren (z. B. Verhältnis der Pfarrer zueinander). Nach Ende des Zweiten Weltkriegs wurde Landesbischof Korthauer vom Wiesbadener Regierungspräsidenten Hans Bredow mit der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in Nassau (und Frankfurt/M.) betraut. Am 30.9.1947 „bestätigte“ dann der „Kirchentag der Evangelischen Kirchen in Hessen, Nassau und Frankfurt/M.“ unter der Vorherrschaft der „Bekennenden Kirche“ den Zusammenschluß der Evangelischen Kirchen im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen kirchlich und rechtlich“. Die Kirche trägt seither den Namen: „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN). Damit ist auch kirchlicherseits Nassau untergegangen. An seine frühere Landeskirche erinnern heute noch der Name der neuen Kirche und die Propsteibereiche Nordnassau (Sitz Herborn) und Südnassau (Sitz Wiesbaden. Erster Propst: Lic. Ernst zur Nieden).

#### **Literaturauswahl:**

Karl E. Demandt, Geschichte des Landes Hessen. Rev. Nachdr. der 2., neubearb. und erw. Auflage 1972, Kassel 1980.- Otto Renkhoff, Wiesbaden im Mittelalter, Wiesbaden 1980 (Geschichte der Stadt Wiesbaden, Bd. 2).- Wolf-Heino Struck, Wiesbaden in der Goethezeit, Wiesbaden 1979 (Geschichte der Stadt Wiesbaden, Bd. 4/1).- Ders., Wiesbaden im Biedermeier, Wiesbaden 1981 (Geschichte der Stadt Wiesbaden, Bd. 4/2).- Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977.- Karl Dienst, Nassau, in: Theologisches Reallexikon Bd. XXIV, Berlin 1994, S. 12-17 (Lit.).- Hermann Otto Geißler, Die Reformation in Nassau, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 35, 1984, S. 331-349.- Ders., Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker, Darmstadt 2012 (QSHK Bd. 21).

## **Einige Bemerkungen zur Geschichte von Braubach am Rhein und zur Niedergrafschaft Katzenelnbogen**

Als kleines Beispiel für Eigenheiten und Besonderheiten des erst auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen geschaffenen Herzogtums Nassau sollen die folgenden Bemerkungen zur Geschichte von Braubach am Rhein und zur Niedergrafschaft Katzenelnbogen dienen. Braubach wurde Mitte des 13. Jahrhunderts als pfälzisches Lehen Bestandteil der Niedergrafschaft Katzenelnbogen. Zuvor gehörten Stadt und Burg Braubach zum Herrschaftsbereich der Herren von Eppstein. 1479 kam Braubach dann zur Landgrafschaft Hessen.

Bei der hessischen Erbteilung nach Philipps des Großmütigen Tod 1567 kam Braubach mit der gesamten Niedergrafschaft Katzenelnbogen an den Landgrafen Philipp d. J. von Hessen-Rheinfels und wurde zur fürstlichen Nebenresidenz ausgebaut (z. B. Schloß Philippsburg unterhalb der Marksburg). Nach Philipps d. J. Tod 1583 schied Braubach aus dem politischen Verband der Niedergrafschaft aus, denn Philipp hatte seiner Frau Anna Elisabeth, einer Tochter des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, Braubach (und Rhens) als Witwengut auf Lebenszeit überschrieben. Da die Landgräfin Anna Elisabeth sich am 14.6.1599 wieder vermählte, wurde 1602 das Wittum Braubach aufgelöst. Braubach und Rhens fielen an Hessen-Kassel, Hessen-Marburg und Hessen-Darmstadt. Da Ludwig IV. von Hessen-Marburg auf seinen Anteil zugunsten seines Neffen Moritz von Hessen-Kassel verzichtete, gehörten zwei Drittel des Amtes Braubach und der Pfandschaft Rhens dann zu Hessen-Kassel und ein Drittel zu Hessen-Darmstadt.

Moritz von Hessen-Kassel versuchte nach 1605 auch in Braubach das reformierte Bekenntnis einzuführen, was auf den erbitterten Widerstand von Hessen-Darmstadt stieß. In der Auseinandersetzung zwischen Hessen-Kassel (reformiert) und Hessen-Darmstadt (lutherisch) um die Marburger Erbschaft kam 1627 die gesamte Niedergrafschaft Katzenelnbogen durch Urteil des Reichshofrats in Wien an Hessen-Darmstadt; das Amt Braubach kehrte (bis 1817) zur lutherischen Konfession zurück (1817 Einführung der Union zwischen lutherisch und reformiert im Herzogtum Nassau). 1643 schied Braubach erneut aus dem politischen Verband der Niedergrafschaft aus, weil Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt das Amt Braubach seinem Bruder Johann übergab, dessen Herrschaft sich fortan Hessen-Braubach nannte. Als sich Hessen-Kassel im Herbst 1647 wieder der Niedergrafschaft bemächtigte, blieb Johann von Hessen-Braubach neutral, weshalb sein Gebiet von der im hessischen Hauptrezeß vom 14.4.1648 verfügten Rückgabe der übrigen Niedergrafschaft an Hessen-Kassel ausgenommen blieb. Nach Johannes Tod 1651 ohne leibliche Erben hätte Hessen-Kassel gemäß Vertrag mit Hessen-Darmstadt vom 19.2.1650 wieder zwei Drittel des Amtes Braubach beanspruchen können; es verzichtete aber darauf, so daß Braubach wieder an Hessen-Darmstadt fiel. 1668 noch einmal auf acht Jahre an den Freiherrn Johann Christian von Boyneburg verpfändet, verblieb Braubach bis 1802 ununterbrochen unter hessen-darmstädtischer Verwaltung. 1802/1806 kam Braubach über Nassau-Usingen zum Herzogtum Nassau, 1866 dann zu Preußen und 1946 an Rheinland-Pfalz.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Mainzer Dissertation von Alexander Ritter, *Konfession und Politik am hessischen Mittelrhein (1527-1685)*, Darmstadt und Marburg 2007 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 153), auf die wir noch eingehen wollen. .

Die von Walter G. Rödel und Irene Dingel betreute Mainzer geschichtswissenschaftliche Dissertation (WS 2005/2006) erforscht die komplexen Konfessionsverhältnisse während des 16. und (vor allem) des 17. Jahrhunderts in der für Hessens und dann auch Nassaus Geschichte hochbedeutsamen Niedergrafschaft Katzenelnbogen im Kontext der hessischen Reformations- und Konfessionalisierungsgeschichte. Es handelt sich hier um eines der ersten Territorien, in dem (neben den Reichsstädten) seit dem Regensburger Rezeß von 1654 alle drei reichsrechtlich relevanten Konfessionsparteien ihr „Religionsexercitium“ öffentlich ausüben durften; Ritter spricht von einer „Trikonfessionalität“. Ritter wendet sich zunächst der Entstehung einer hessischen Landeskirche am Mittelrhein (Ämter Rheinfels und Braubach sowie Pfandschaft Rhens) zu, die zunächst den „hessischen Mittelweg“ der vorkonfessionalistischen Phase der Reformation beschritt; im Gegensatz zu den „Gnesiolutheranern“ in Marburg hielt man hier am „Corpus Doctrinae Philippicum“ (1578) fest. Nach dem 1583 erfolgten Übergang der Niedergrafschaft an das schon früh reformierte Tendenzen vertretende Hessen-Kassel (1583) kam es durch die Einführung der sog. „Verbesserungspunkte von 1605“ zur reformierten „Konfessionalisierung“ der Niedergrafschaft Katzenelnbogen, zur „Nachreformation“. Landgraf Moritz von Hessen-Kassel kam damals persönlich nach St. Goar, wo die Neuerung zu einem Schisma zwischen den Ver-

tretern des traditionellen Luthertums und dem calvinistisch gesinnten jüngeren Flügel kam. Die hier wie anderswo erstrebte territoriale und konfessionelle Einheit auf der Linie eines (hessisch verkürzten) Calvinismus vermochte Landgraf Moritz jedoch nicht durchzusetzen. Die Niedergrafschaft wurde (einschließlich der Kondominate Braubach und Rhens) 1624 (bis 1647) von dem lutherischen Hessen-Darmstadt besetzt, was zu einer Wiederherstellung des lutherischen Bekenntnisstandes, aber auch zu altgläubigen Restitutionsansprüchen führte.

Der Westfälische Frieden von 1648 brachte zwar die Anerkennung der reformierten Konfession im Deutschen Reich und – im Blick auf unseren Raum – die Einrichtung eines lutherisch-reformierten Simultaneums in St. Goar, aber nicht die volle Gleichberechtigung (Parität) der reformierten Konfession. Nach dem von Köln und Mainz unterstützten Übertritt des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels zur katholischen Kirche im Januar 1652 erhob die katholische Konfession ihre Forderungen. Bestärkt durch die durch den Regensburger Rezess von 1654 fixierte „Trikonfessionalität“ pochten alle drei Konfessionen eifersüchtig auf ihre Rechte. Im Unterschied zu Alexander Ritter, für den im Blick auf Hessen-Rheinfels der Regensburger Rezess „ein Meilenstein auf dem Weg zu mehr religiöser Toleranz“ bedeutete, betont Gustav Adolf Benrath mit Recht, daß dies den Zeitgenossen von damals ganz unmöglich gewesen war und auch im Rückblick von heute ausgesprochen schwer fällt.

In Abgrenzung z.B. von W. Ziegler und H. R. Schmidt geht Ritter von einem Verständnis der „Konfessionalisierung“ im Sinne eines „konfessionsübergreifenden Faktors“ aus: Man wird – so Ritter – die ab Mitte der Sechziger Jahre des 16. Jahrhunderts einsetzende Konfessionalisierung von Staat und Gesellschaft als einen konfessionsübergreifenden Prozeß bewerten müssen, der sich in allen drei reichsrechtlich relevanten Konfessionen gleichzeitig und keinesfalls isoliert entfaltete, wobei allerdings jeweilige konfessionelle Unterschiede und verschiedene Facetten von Konfessionalisierung zugestanden werden. Auch wenn Walter Reinhardt's Verständnis des Konfessionalisierungsparadigmas als „Fundamentalprozeß der Frühneuzeit“ und H. Schillings Bewertung desselben als „tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt“ über lediglich sozialgeschichtliche Konstruktionen der Bedeutung von Religion und Kirche z.B. als gesellschaftliche Subsysteme unter mehreren anderen hinausgehen: Angesichts einer oft etatistischen, d.h. aus dem Blickpunkt des Staates erfolgten Engführung dieses Paradigmas, die Ritter allerdings durch Betonung der Mehrschichtigkeit des geschichtlichen Lebens zumindest vermindern möchte, ist die Frage nach dem Erklärungswert dieses Paradigmas zu stellen: Sind bei Ritters Konfessionalisierungsverständnis die „Propria“ der einzelnen Konfessionen wie z.B. ihre historischen Ursprungsdifferenzen, ihr unterschiedliches Kirchen- und auch Gottesdienstverständnis, die spezifische Rolle, die der lehrgesetzlichen Doktrin zukam, die gerade auch im Blick auf die hessischen Verhältnisse wichtigen unterschiedlichen praktischen Institutionalisierungsformen usw. genügend gewürdigt? Es liegt auf der Hand, daß es sich gerade auch bei den praktisch-liturgischen Fragen um wichtige Bestandteile einer auch emotional tief verwurzelten Religionskultur handelt. Daß hier aber nicht nur das Glaubensleben von Unterschichten zur Debatte steht, sei ausdrücklich angemerkt. Zuweilen bin ich geneigt zu fragen, ob das „Konfessionalisierungsparadigma“ – auch wegen seiner Überdehnungen und der Gefahr, theologische Absichten und politische Nebeneffekte zu verwechseln – letztlich weniger der Beschreibung als vielmehr der Deutung geschichtlicher Verhältnisse dient?

Aber ungeachtet dieser grundsätzlichen geschichtstheoretischen Kontroversfragen, die der Ritter selbst angeschnitten hat, verdient die vorliegende Arbeit gerade für ihre subtile Darstellung der einschlägigen komplexen Verhältnisse in der Niedergrafschaft und ihrer historischen Kontexte ein Lob! Köln – Mainz – Trier – die Kurpfalz – Hessen-Kassel – Hessen-Marburg – Hessen-Darmstadt – Nassau-Dillenburg – der Kaiser – die Kapuziner und Jesuiten – das Kölner St. Ursula-Stift: Sie alle sind bei diesem relativ kleinen Stück Erde mit von der Partie. Persönlich werde ich im Blick auf meine Volksschulzeit an das Bemühen meines Vaters erinnert, für seinen Heimatkundeunterricht die Grenzsteine entlang der Gemarkungsgrenze zwischen Bornich (Niedergrafschaft/ Hessen-Rheinfels) und meinem Heimatort Weisel (Kurpfalz) zu fotografieren und so die damaligen Grenzen erlebbar zu machen.

Es ist gebührend hervorzuheben, daß Ritter die Bedeutung der „Laienfrage“ gegenüber der intellektuellen Durchdringung theologischer Diskurse und der Durchsetzung der jeweiligen Katechismen ins Spiel bringt. Neben institutionell-rechtlichen braucht der Bekenntnisstand stets auch ästhetisch-kultische, ja auch alltagsweltliche Repräsentationen. Allerdings ist auch der Historiker auf die Diskurse und die Nomenklatur der Fachtheologen angewiesen, die gerade auch im Blick auf die Marburger und dann auch Gießener Theologie nicht leicht zu vermitteln sind. Theologie und Kirchenpolitik ge-



hen da oft ineinander über, was klare Begriffsbildungen nicht gerade erleichtert. Im Gegenteil: Was in Hessen „lutherisch“ und „reformiert“ jeweils bedeutet(e), ist oft auch eine Frage der Religions- und Kirchenpolitik, wie nicht nur die von Ritter zitierten A. F. C. Vilmar und (vor allem) Heinrich Heppe zeigen, deren kirchen- und konfessionspolitische Kontroversen im 19. Jahrhundert dann im 20. Jahrhundert z.B. von Wilhelm Maurer weitergeführt wurden. Begriffe wie niederhessisch-reformiert oder vorkonfessionell-melanchthonisch geprägter Bekenntnisbegriff, die im Wesentlichen Erlebnis- und Kampfbildern, des 19. Jahrhunderts entstammen, helfen oft nicht weiter. Im Kontext des sog. „Kirchenkampfes“ hat z.B. Wilhelm Maurer die in der Hessischen Kirchenordnung von 1566 formulierten, aber 1607 im Kontext der hessen-kasselischen „Nachreformation“ 1607 umgearbeiteten Hessischen Fragstücke des lutherischen Katechismus so kommentiert: Die Umarbeitung komme reformierten Anschauungen weit entgegen; sie ist in den Formulierungen sicherlich vom Heidelberger Katechismus beeinflusst. Aber sie ist mit großer Kunst so gehalten, daß man die kalvinistische Lehre in ihr finden kann, aber nicht finden muß, daß man umgekehrt lutherische Anschauungen noch in ihr suchen darf, aber nur dann sicher finden kann, wenn man von ihrem ursprünglichen Sinn etwas weiß. So sind die Neuerungen in den Hessischen Fragstücken von 1607 in ihrer gewollten Zweideutigkeit ein böses Produkt staatskirchlicher Gleichgültigkeit gegenüber grundsätzlichen Lehrfragen der Kirche und damit ein Mittel, Verwirrung in der Kirche zu erzeugen. Das spricht für sich.

## Zwischen der Esterau und der Mariannenau

Nassaus Geschichte ist – auch im Blick auf die Kirchen- und Theologiegeschichte – durch Landesteilungen bestimmt. So teilte 1606 Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg sein Land unter seinen fünf Söhnen auf, woraus sich die Linien Nassau-Beilstein, Nassau-Siegen, Nassau-Dillenburg, Nassau-Diez und Nassau-Hadamar entwickelten. 1612 kehrte Graf Johann VIII. von Nassau-Siegen zum Katholizismus zurück; 1649 wurde das Siegerland (bis 1734 bzw. 1743) auf eine evangelische und eine katholische Linie aufgeteilt. Nach seinem Übertritt zum Katholizismus 1629 rekatholisierte Graf Johann Ludwig von Nassau-Hadamar seine Grafschaft.

Die zu Nassau-Hadamar gehörende und 1563 reformiert gewordene Esterau (Esten = Holzappel, Dörnberg, Geilnau, Giershausen, Horhausen, Kalkofen, Langenscheid, Laurenburg, Ruppenrod, Scheidt; dazu einige Höfe und Einzelsiedlungen) kam 1631 ganz an Nassau-Hadamar, das Graf Johann Ludwig 1629 wieder zum Katholizismus zurückgeführt hatte. Dieser geriet im Dreißigjährigen Krieg in Geldnöte und verkaufte 1643 die dann von Kaiser Ferdinand III. zur Reichsgrafschaft erhobene Esterau für 64.000 Reichstaler an den am 8.2.1589 in Niederhadamar geborenen und vom einfachen Bauernsohn zum kaiserlichen Feldmarschall und Reichsgrafen zu Holzappel und Laurenburg aufgestiegenen Peter Melander (1589-1648), der am 18.5.1648 in der Schlacht bei Zusmarshausen (nahe Augsburg) gegen die Schweden fiel. Daß Melander als überzeugter Anhänger der Reformation während des Dreißigjährigen Krieges in die Dienste des Kaisers und der katholischen Liga trat, wurde ihm zuweilen als „Verrat an der evangelischen Sache“ übel genommen, von diesem aber als Eintreten für den Bestand Deutschlands gerechtfertigt. Seine Witwe Agnes stellte 1649 die älteren kirchlichen Verhältnisse in der Esterau wieder her und bestätigte für die Reichsgrafschaft wieder die reformierte Konfession; 1656 kaufte sie von Leiningen-Westerburg noch Schloß und Herrschaft Schaumburg hinzu. Ihre mit dem reformierten Fürsten Adolf von Nassau-Dillenburg vermählte Tochter Elisabeth Charlotte (1640-1707) siedelte seit 1687 u.a. in dem 1699 neugegründeten Charlottenberg zahlreiche Waldenser an (Vgl. Barbara Dölemeyer, Die Hugenotten, Stuttgart 2006, S. 98ff. [Urban-TB 615]). Bis heute als „Geflügeltes Wort“ bekannt ist der Ausspruch Peter Melanders, der ursprünglich in der Kirche in Langenscheid beerdigt werden wollte: „Ich bin ein Deutscher und dazu ein Westerwälder, was soviel heißt wie zwei Deutsche!“ 1817 ging die Esterau konfessionell in der Nassauischen Union auf, behielt aber noch länger einen eher reformierten Charakter.

Anders war es in Erbach im Rheingau, das ursprünglich zu dem von Lorchhausen bis Niederwalluf reichenden Landkapitel Rheingau des Erzbistums/ Kurfürstentums Mainz gehörte und 1803 an Nassau-Usingen fiel, das sich am 30.8.1806 mit Nassau-Weilburg zum Herzogtum Nassau zusammenschloß, dessen Staatsgebiet 1815 noch einmal verändert wurde. Mentalitätsmäßig unterschied sich der eher von einer (dogmentreuen) Mainzer Aufklärung geprägte obere Rheingau vom Westen und vor allem vom Norden (Westerwald) des späteren Bistums Limburg, bevor es dann auch hier zu einer allmählichen Wende von der Aufklärung zur kirchlichen Restauration vor allem unter dem Geisenheimer Schuhmacherssohn Peter Joseph Blum (1808-1884) als Limburger Bischof mit seiner intensiven Marienfrömmigkeit kam, was auch zu einem Neu-Aufbrechen konfessioneller Gegensätze führte, die durch die vor allem von ihm betriebene Klerusreform noch gefördert wurde.

1836 wurde die erste, von Aßmannshausen bis Schierstein reichende und zwei Predigtstätten (einen früher als Salzmagazin benutzten Betsaal in Erbach und das Refektorium des 1803 säkularisierten Klosters Eibingen bei Rüdesheim/Rh.) besitzende evangelische Pfarrei für den Rheingau errichtet, was von der katholischen, ihrer Frömmigkeit selbstgewissen und deshalb auch zu einem relativen konfessionellen Ausgleich im Sinne einer „kultischen Religion“ fähigen Bevölkerung zunächst auch dadurch toleriert wurde, daß man katholisches Brauchtum (z.B. Grußriten) auf den evangelischen Pfarrer und seine Familie übertrug, wobei auch der gemeinsame Besuch der nominell simultanen, tatsächlich aber katholischen Erbacher Volksschule eine Rolle spielte. Allerdings führten die Klerusreform des Limburger Bischofs und dann der „Kulturkampf“ wieder zu einer Profilierung des Katholizismus.

Für die Evgl. Gemeinde Erbach war Marianne, Prinzessin der Niederlande und von Preußen, die Mutter des Prinzen Albrecht von Preußen, von Bedeutung. Marianne von Nassau-Oranien (\*9.5.1810 in Berlin; +29.5.1883 in Schloß Reinhartshausen bei Erbach/Rhg.) war seit dem 14.9.1830 mit Prinz Albrecht von Preußen, dem jüngsten Sohn der Königin Luise, verheiratet, mit dem sie vier Kinder hatte. 1845 verließ sie allerdings ihre Familie, um mit ihrem Liebhaber, dem Kutscher Johannes van Rossum (1809-1873) zu leben. Noch vor ihrer Scheidung von Prinz Albrecht am 28.3.1849 gebar sie

in Céfalù (Sizilien) einen Sohn, Johann Wilhelm von Reinhartshausen (1849-1861). Daraufhin brachen die Höfe von Haag und Berlin alle Kontakte mit ihr ab. Preußen durfte sie jeweils nur noch für 24 Stunden betreten. 1855 erwarb sie Schloß Reinhartshausen bei Erbach/Rhg. und machte es zu einem kulturellen Anziehungspunkt. 1861 schenkte sie der Evgl. Kirchengemeinde Erbach zum Gedenken an ihren 1861 an Scharlach verstorbenen Sohn Johann Wilhelm 60.000 Gulden und ein Grundstück zum Bau der nach ihm benannten Evangelischen Johanneskirche als erster evangelischer Kirche im Rheingau, die im neugotischen Stil von Eduard Zais erbaut und in der Johann Wilhelm von Reinhartshausen beigesetzt wurde, nicht jedoch, wie ursprünglich geplant, auch seine Mutter Marianne, die (wohl aus Standesgründen) neben ihrem Lebensgefährten Johannes van Rossum auf dem Erbacher Friedhof begraben wurde; auf dem Grabstein des gemeinsamen Grabes wird van Rossum mit keinem Wort erwähnt. 1902 wurde die vor Erbach liegende Rheinaue in „Mariannenaue“ umbenannt.

In Erbach/Rhg. verbrachte auch der bekannte Bibelphilologe und Mitarbeiter der Ökumenischen Bewegung Adolf Deißmann (\*7.11.166 in Langenscheid/Esterau; + 5.4.1937 in Wünsdorf bei Berlin) als Pfarrerssohn seine frühe Jugend. Seine Mutter *Emilie* Luise Ernestine, geb. Rullmann (1833-1906) aus Braubach a. Rh. war eine Tochter des nassauischen Juristen und Amtmanns zu St. Goarshausen Wilhelm Rullmann. Konfessionell zwischen Hessen-Kassel (reformiert) und Hessen-Darmstadt (lutherisch) hart umkämpft, blieb Braubach von 1627 an bis zur Nassauischen Union lutherisch, was auch für das zu Hessen-Rheinfels bzw. Hessen-Rothenburg gehörende St. Goarshausen zutrifft, dessen Luthertum durch den im Westfälischen Frieden (Osnabr. Art. XV) auch reichsgesetzlich anerkannten, den „Hessischen Bruderzwist“ zwischen Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt beendenden „Einigkeits- und Friedensvertrag“ vom 14.4.1648 gesichert wurde. Durch die Konversion von Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels 1652 zum Katholizismus erhielten St. Goarshausen, Nastätten und Langenschwalbach (=Bad Schwalbach) allerdings auch katholische Kirchen.

Was in Hessen und auch in Nassau „lutherisch“, „reformiert“ und „uniert“ jeweils bedeuteten, ist oft auch eine Frage der Religions- und Kirchenpolitik. Dies machte Adolf Deißmann auch im Blick auf seine Mutter deutlich! „Aus alter Juristen- und Theologenfamilie stammend, mit hellem Verstand und feinem Taktgefühl ausgestattet, hatte meine Mutter eine tiefe, von dem aristokratischen Pietismus der Jahrhundertmitte erwärmte und belebte Frömmigkeit, die sich in den vielerlei Nöten und Beengungen, durch die sie hindurchmußte, bewährte. Von Erbach aus nahm sie uns oft mit zu den Gottesdiensten, die, ohne mit dem pastor loci (meinem Vater) in Zwist zu kommen, im nahen Eltville der hessische renitente Pfarrer [Karl] Zülch [\*28.3.1816 in Philippstal bei Vacha, +22.3.1899 in Eltville] abhielt, im Hause des Freiherrn Langwerth von Simmern. Sie war mit der Familie von ihrer Mädchenzeit her befreundet. Hier lernten wir ein charaktervolles Luthertum kennen, ohne zu wissen, daß es Luthertum war und daß wir Erbacher eigentlich ‚uniert‘ waren.“ In der mir vom Dipl.-Ing. Friedhelm Strippel (Familienverband Zülch) dankenswerterweise überlassenen „Chronik des Wilhelm Strippel 1843-1920“ (S. 307f.) klingt dies allerdings etwas anders. Freifrau von Langwerth, geb. Gräfin Bülow, sei mit dem damaligen evangelischen Pfarrer Deissmann in Erbach, wozu die evangelische Gemeinde Eltville gehörte, nicht zufrieden gewesen; sie wünschte sich einen Hausgeistlichen von ihrer Richtung, den ihr dann der renitente Metropolitan Vilmar in Melsungen in Gestalt des ebenfalls renitenten Karl Zülch empfahl. „Die in einem Saal der Langwerth’schen Besitzung abgehaltenen Gottesdienste standen allen Evangelischen in Eltville offen und wurden fleißig besucht, was Pfarrer Deissmann in Erbach, dem Vater des jetzigen Berliner liberalen Professor der Theologie Deissmann, nicht angenehm war.“ Karl Zülch wurde auch von den Langwerths zur Mittagstafel eingeladen, so z.B., wenn König Christian von Dänemark gelegentlich einer Wiesbadener Kur seine Jugendfreundin, Frau von Langwerth, besuchte. „Ohm Karl [= Karl Zülch] redete Frau von Langwerth niemals ‚gnädige Frau‘ an, sondern nur ‚Frau von Langwerth‘, was sie ihm nicht übel nahm. Er begründete es damit, daß nur Gott gnädig sei und allenfalls die Fürsten, weil ihnen ein Begnadigungsrecht zustehe. Nach dem Tode der Frau von Langwerth wurde Karl Zülch mit 1000 M. pensioniert und behielt seine bisherige Wohnung nebst Garten bei.“ Die von ihren Gegnern so genannte „hessische Renitenz“ betrachtete das mittels preußischer Kabinettsorder der kurhessischen Kirche aufgezwungene und am 28.7.1873 in Kassel eingeführte „königlich preußische unierte Gesamtkonsistorium“ als einen der Hl. Schrift, dem lutherischen Bekenntnis und dem Ordinationsgelübde widersprechenden Akt, dem kein Gehorsam geleistet werden dürfe. Die „renitenten“ Pfarrer wurden ihres Amtes entsetzt und waren z.B. auf „private“ Stellen („Hauskapläne“) angewiesen. Daß z.B. die Kirchlichkeit des seit 1897 in Nassau amtierenden Generalsuperintendenten D. Heinrich Maurer weniger vom Pietismus, dem er durch seine Vereinstätig-

keit verbunden war, als von einem Neuluthertum inspiriert war, paßt auch in dieses plurale Bild nassauischer Religionskultur. Vor allem im Blick auf die Innenausstattung der Kirchen und auch manches kirchliche Brauchtum bewahrte die „Union“ auch frühere „konfessionelle“ Züge. Auf der anderen Seite konnte sich die von Friedrich Brunn in Steeden an der Lahn und Umgebung 1846 ausgegangene lutherische Separationsbewegung nicht auf weitere Teile des Kirchengebiets Nassaus ausdehnen; sie erhielt auch durch die mit der preußischen Annexion 1867 verbundenen Neuordnung keinen nennenswerten Auftrieb.

Was das Zusammenleben der Konfessionen in Nassau anbelangt, so ist dafür auch das zumindest funktional ebenfalls „unierte“ Schulwesen wichtig, auch wenn der Ausdruck „uniert“ hier nicht vorkommt. „Das Schulwesen des Herzogtums Nassau nimmt in der deutschen Schulgeschichte einen besonderen Platz ein, da hier im Schulgesetz von 29.3.1817 zum ersten Mal der Gedanke der Gemeinschaftsschule für Kinder verschiedener Bekenntnisse verwirklicht wurde. Das Gesetz ruht geistig auf dem Fundament, das die religiöse, philosophische und pädagogische Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert gelegt hatte. Es war zugleich in der konfessionellen Zusammensetzung des Herzogtums begründet“ (Wolf-Heino Struck).

Insgesamt gilt Winfried Schülers Zusammenfassung der Geschichte Nassaus, auch wenn unter seiner Vorordnung der sozialgeschichtlichen Aspekte die Bedeutung des Religionskulturellen zuweilen in den Hintergrund tritt: „Auch die territoriale Flurbereinigung der napoleonischen Zeit hat nicht auf einen Schlag einen modernen Staat mit einem einheitlichen Staatsvolk geschaffen. Die aus einer Vielzahl patriarchalischer Kleinterritorien und den Überresten aufgehobener geistlicher Fürstentümer herkommenden Landeseinwohner vereinte zunächst weder ein gemeinsames Staatsbewußtsein noch ein Gefühl kultureller Identität. Um so erstaunlicher ist die Bindekraft, die das auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen geschaffene Herzogtum schon bald auf seine Bewohner ausübte.“ Wichtige Grundlagen bildeten das gemeinsame Staatsoberhaupt, der Landtag, der Ausbau der staatlichen Infrastruktur und der vom Volkstumsgedanken der Romantik beflügelte allgemeine Zeitgeist mit seinem auch partikularistisch orientierten gefühlsbetonten Nationalbewußtsein. „Beide zusammen – die neuen staatlichen Institutionen mit ihrer energischen Integrationspolitik und der romantisch verklärte Heimatgedanke – schufen den fruchtbaren Nährboden, auf dem sich jener nassauische Landespatritismus entwickelte, der dem künstlich geschaffenen Staat Herz und Seele verlieh“, was auch für die Landeskirche und das Landesbistum gilt, deren Beitrag zum nassauischen Bewußtsein nicht übersehen werden darf.

## Die Nassauische Union von 1817

### Zum Begriff „Union“

Der auch in kirchengeschichtlicher Hinsicht mehrdeutige Begriff „Union“ als Bezeichnung von Einigungsbestrebungen zwischen christlichen Konfessionen überhaupt bezeichnet seit dem 19. Jahrhundert im protestantischen Verständnis vorrangig die aus religionskulturellen und auch politischen Gründen erfolgten Versuche, die konfessionellen Spaltungen innerhalb des Protestantismus (hauptsächlich zwischen „lutherisch“ und „reformiert“) zu überwinden. Die in den einzelnen später zu Nassau gehörenden Gebieten war die zeitlich unterschiedlich eingeführte Reformation eher vom Geist Martin Luthers her bestimmt. „Reformierte“, d.h. eher von Johannes Calvin und Genf her bestimmte Gebiete (z.B. Nassau-Oranien, Solms-Braunfels, Kurpfalz) verdanken sich einer „Nachreformation“ (fälschlich auch „Zweite Reformation“ genannt; sie verstand sich gerade als Vollendung der einen Reformation!), die neben theologischen auch persönliche und politische Gründe hatte. Andere Gebiete blieben katholisch oder wurden wieder rekatholisiert, wie z.B. Nassau-Hadamar 1629, das zunächst eine lutherische Reformation hatte, dann eine reformierte Nachreformation. Das führte konfessionell zu einer „Gemengelage“: So umfaßte das aus 37 verschiedenen Herrschaften neu gebildete Herzogtum Nassau um 1820 neben ca. 120.000 vor allem aus den früheren Erzbistümern/ Kurfürstentümern Trier und Mainz sowie aus dem Fürstentum Nassau-Hadamar stammenden Katholiken 82.000 vorwiegend aus Nassau-Weilburg und Nassau-Usingen stammende Lutheraner und 79.000 vor allem aus Nassau-Oranien kommende Reformierte. Diese „Gemengelage“ wurde alltagspraktisch z.B. im Gottesdienst und im Religionsunterricht faßbar, waren in den einzelnen Gebieten z.B. unterschiedliche Gesangbücher in Gebrauch: z.B. das Nassau-Usingensche, von Superintendent Bickel 1779 herausgegebene und oft gedruckte; dasselbe, 1784 für Nassau-Weilburg übernommen und bei Winkler in Wetzlar gedruckt; das Hessen-Darmstädtische von 1814; das Hessen-Kasselische lutherische von 1772; das Hessen-Kasselische reformierte von 1770; das alte Marburger Gesangbuch; das Leiningen-Westerburgisch von K. Chr. L. Schmidt, Hadamar 1807; das Nassau-Oranische von Oberkonsistorialrat Seel, zuerst Herborn 1786 gedruckt; das reformierte Pfälzische, Heidelberg 1792; das Sayn-Hachenburgische, Hadamar 1806; das Wied-Neuwiedische, von dem späteren Oberschulrat Schellenberg 1792 herausgegeben; das Wied-Runkelische von Joh. Jakob Meß, Hadamar 1806 usw.

Waren bislang als Folge des Augsburger Religionsfriedens von 1555 (*Cuius regio, eius religio*) und des Westfälischen Friedens von 1648 (Normaljahr: 1624) die konfessionellen Verhältnisse bis zum Ende des Alten Reiches 1806 staatsrechtlich festgeschrieben, so gingen nach dem Ende des Alten Reiches (1806) jetzt die Hoheitsrechte auf die jeweiligen Landesherren über, was faktisch im Blick auf den Protestantismus auch eine konfessionelle Vereinigung von bisher lutherischen und reformierten Gebieten rechtlich ermöglichte. Neben der Relativierung der konfessionellen Differenzen z.B. durch die eher an praktischer Frömmigkeit als an Dogma und Kultus interessierten Zeitströmungen von Pietismus und Aufklärung spielten die mit den napoleonischen Gebietsveränderungen (Reichsdeputationshauptschluß 1803, Rheinbund 1806, Wiener Kongreß 1815) zusammenhängenden Bestrebungen, in neu abgegrenzten Territorien konfessionell unterschiedliche Gebiete zu integrieren, eine wichtige Rolle. Auch wenn es zuweilen zwischen Katholiken und Protestanten in dieser Zeit manche Tendenzen zu einem konfessionellen Ausgleich gab – „Die gegenseitige Aushilfe bei Taufen, Begräbnissen, Kopulationen etc. war nichts ungewöhnliches, ja man erzählt, daß der evangelische Pfarrer von Grenzhausen seinen katholischen Amtsbruder im Nachbarorte auf der Kanzel vertreten habe, sogar daß der von Bleidenstadt beim Fronleichnamsfeste mit einer brennenden Kerze im Zuge mitgegangen sei zum Dank dafür, daß für seine Frau sein katholischer Amtsbruder die Leichenpredigt gehalten habe“ – : Die Union blieb aus mannigfachen Gründen auf eine solche zwischen Lutheranern und Reformierten beschränkt.

Die erste solcher Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten wurde am 11.8.1817 im Herzogtum Nassau beschlossen! War diese sogar das Vorbild für die bekannte preußische Union? Gab es z.B. Wechselwirkungen zwischen Nassau und Preußen?

### Zwischen Preußen und Nassau

Am 27.9.1817 trat der preußische König Friedrich Wilhelm III. erstmals mit dem Plan, die Union zwischen Lutheranern und Reformierten (das preußische Herrscherhaus war seit 1610 reformiert, das Land weithin lutherisch. Dazu kamen eingewanderte Hugenotten usw.) am Jubeltag der Reformation (31.10.1817) einzuführen, also zu einem sehr späten Termin für ein so umfassendes und aufwendiges

Vorhaben, an die Öffentlichkeit. War der König selbst gewissermaßen in letzter Minute auf den Gedanken gekommen, die beiden Ereignisse durch ein gemeinsames Datum (Luthers Thesenanschlag) zu verbinden? Oder wurde ihm dieser Gedanke von außen her aufgedrängt? Wenn ja: Von woher? Alfred Adam, Pfarrer in Frankfurt/M.-Berkersheim und späterer Professor in Bethel), war z.B. 1949 der Meinung, das Vorgehen König Friedrich Wilhelms III. sei „geschichtlich nur durch die Beziehung auf das nassauische Vorgehen zu verstehen“. Tatsächlich standen die Ereignisse in Preußen in einer gewissen Verbindung mit den nassauischen Unionsverhandlungen (Klaus Wappler). Das zeigt schon ein Brief von Gottfried August Ludwig Hanstein vom 29.8.1817 an König Friedrich Wilhelm III.: „Nassau ist bereits vorangeschritten... Unmöglich kann die Kirche in Ew. Majestät Landen, unmöglich kann – Berlin zurückbleiben!“ Allerdings darf man, so Klaus Wappler, diese Abhängigkeit nicht einlinig sehen, als habe der preußische König das Junktim von Union und Jubiläum einfach nur von Nassau übernommen. Vielmehr kam die Idee, beides miteinander zu verknüpfen, primär von Friedrich Wilhelm III. Diese führte dann zu einer interessanten Wechselwirkung mit Nassau.“

Ging in Preußen die Union eher auf eine persönliche Entscheidung des Königs Friedrich Wilhelm III. zurück, so reichten in Nassau der lutherische (G. E. Ch. T. Müller) und der reformierte (Fr. Giesse) Generalsuperintendent (auf Anregung des Regierungspräsidenten Karl Ibells?) am 29.6.1817 Vorschläge zur Vereinigung der evangelischen Kirchen am 31.10.1817 ein: „Da beide protestantischen Religionsteile in dem Wesentlichen ihres Bekenntnisses übereinstimmen, so vereinigen sich dieselben dahin, daß sie von nun an nur *eine* Kirche im Herzogtum bilden, welche den Namen ‚evangelisch-christlich‘ führet.“ Die Regierung ließ jedoch die Angelegenheit zunächst liegen, obwohl die Zeit drängte; man hatte schon von einer zu erwartenden preußischen Kabinettsorder in dieser Frage gehört, der man offenbar in Nassau nicht zuvorkommen wollte. Da aber in Berlin nichts weiter geschah, leitete man die Unionsvorschläge am 19. Juli 1817 doch an das Ministerium weiter. Es wurde eine Synode für den 6.8.1817 nach Idstein einberufen. König Friedrich Wilhelm III. sah sein Prestige verletzt, sah er doch durch das nassauische Vorgehen seinen eigenen Gedanken vorweggenommen. Er betrachtete das Säkularfest der Reformation hauptsächlich als Aufhänger für das Zustandekommen der Union, womit er auch die Gefühle des Volkes traf.

Es entsprach nassauischer Tradition, zur Beratung grundlegender innerkirchlicher Entscheidungen Synoden der Geistlichkeit einzuberufen. Dies erfolgte (auf Anregung Karl Ibells?) durch die beiden Generalsuperintendenten Müller und Giesse. Am 5.8.1817 trat die aus 38 Geistlichen bestehende Synode im Prüfungssaal des Pädagogiums in Idstein zusammen. Was den Ausschlag für die Wahl dieses Ortes gegeben hat (früherer Regierungssitz? Empfehlung durch Ibells Schwager Koch, der Pfarrer von Idstein war? Genügendes Raumangebot?), ist unklar. Karl Ibells, der die Synode leitete, enthüllte gleich den eigentlichen Verhandlungsgegenstand der Synode: die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen Nassaus. Auch er wies auf das faktische Vorhandensein einer Lehrunion hin; die beiden Konfessionen seien nur noch durch einige äußere Unterscheidungszeichen getrennt. Eine Beratung darüber, ob die Union möglich und wünschenswert sei, sei unnötig, weil jeder Synodale bereits seine Auffassung darüber gebildet habe. Deshalb bat er, diejenigen Synodalen, welche für die Union seien, möchten sich von ihren Plätzen erheben, was alle taten! Diese Zustimmung der Synode bedeutete allerdings nicht den Beschluß der Union – dies war dem Herzog vorbehalten –, sondern eine gutachtliche Äußerung. Das Unionsedikt, das Herzog Wilhelm am 11.8.1817 unterzeichnete und das am 23.8.1817 durch Veröffentlichung im Verordnungsblatt rechtswirksam wurde, war weithin das Werk Karl Ibells. § 1 des Edikts lautet: „Es sind beide in Unserm Herzogtum mit völlig gleichen verfassungsmäßigen Rechten bisher rezipierte protestantische Landeskirchen zu einer einzigen vereinigt, welche den Namen der *Evangelisch-christlichen* führt. Die kirchliche Feier des *Vereinigungsfestes* wird am 31. Oktober d. J. mit allgemeinen Rücksichten auf das folgenreiche Ereignis der Reformation in allen evangelisch-christlichen Kirchen Unsers Herzogtums ... begangen.“ Das Vereinigungsfest war also nur ein Festakt; die Union war durch die Verkündigung des Edikts vollzogen.

Der Bekenntnisstand der Nassauischen Union ist im Edikt nicht angesprochen. Nach dem Gang der Idsteiner Verhandlungen gründet er auf Bibel, Apostolikum und das nicht statutarisch, sondern eher als Richtschnur verstandene Augsburgerische Bekenntnis („Latente *Konsensusunion*“). Der eigentliche Kern der Union ist die evangelische Freiheit berücksichtigende, sich auf die Taufe und vor allem auf die zwischen den Konfessionen bisher unterschiedliche Form der Abendmahlsausteilung (z.B. Oblaten oder Brot, das Brechen des Brotes) konzentrierende *Kultusunion*. Zu den wenigen Festlegungen gehört hier der allerdings unklare und zunächst für die Konfirmation vorgeschriebene Gebrauch „größe-

rer Hostien (Brot)“, die bei der Darreichung an die Kommunikanten gebrochen werden. Später kam hier die „Brothostie“, d.h. als Hostie ausgestochenes Weißbrot mit einer das Brechen ermöglichenden Falz in der Mitte in Übung. Als Agende diente „vorläufig“ bis 1843 ein bearbeiteter Auszug aus der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1783 „in der Art, daß von den Pfarrern nur bei den heiligen Handlungen der öffentlichen Taufe und der öffentlichen Austeilung des Abendmahls die darin enthaltene Liturgie buchstäblich beizubehalten ist, wohingegen alle übrige in dieser Kirchenordnung enthaltene Formularien zum beliebigen und freien Gebrauch ihnen empfohlen sind“. Ein für die Schulen bestimmter Unionskatechismus erschien erst 1831. Was das Gesangbuch anbelangt, so waren im Gebiet der heutigen EKHN am Anfang des 19. Jahrhunderts ca. 50 verschiedene Gesangbücher in Gebrauch. 1894 erschien für Nassau das „Evangelische Gesangbuch, herausgegeben von der Bezirks-synode Wiesbaden“.

Die nach der preußischen Annexion von 1866 zur Nassauischen Landeskirche neu hinzugekommenen Gebiete (z.B. Hessisches Hinterland/ Biedenkopf, Hessen-Homburg) behielten allerdings ihr angestammtes Bekenntnis; sie wurden nicht in die Nassauische Union eingegliedert. Als *Verwaltungsunion* war die Nassauische Union jetzt – über das Unionsgebiet von 1817 hinausgehend – eher eine einheitliche Zusammenfassung nachbarschaftlich und nicht konfessionell abgegrenzter Gemeinden und (dann „Dekanate“ genannten) Inspektionen.

Obwohl 1866 von Preußen erobert, bestand Nassau bis 1933 als eigene, wenn auch jetzt preußische Landeskirche („Konsistorialbezirk Wiesbaden“ genannt) fort, der jetzt aber auch nicht unierte Landesteile angegliedert wurden, die ihren bisherigen lutherischen, reformierten oder auch französisch-reformierten Bekenntnisstand behielten. „Nassau“ war also nicht mehr mit der Kirche der „Nassauischen Union“ deckungsgleich! Andererseits wurde die Landeskirche Nassaus auch nicht der „Altpreussischen Union“ eingegliedert.

Nach dem „Unionsedikt“ von 1817 erhielt die Kirche Nassaus mit dem „Organisationsedikt“ vom 8.4.1818 ebenfalls als erste Landeskirche eine Kirchenverfassung, die den Beginn einer Entwicklung zur kirchlicher Selbständigkeit bedeutete.

Von den Zeitgenossen wurde die Nassauische Union als ein Werk auf der Grenzlinie zwischen Aufklärung und Romantik durchweg als Weg in eine neue Zeit begrüßt. In der später (1917) „Unionskirche“ genannten, durch Aufnahme von Anregungen von Matthias Merian 1667-1677 zu einer Bilderkirche umgestalteten Idsteiner St. Martinskirche sang im Vereinigungsgottesdienst am 31.10.1817 der Chor:

„Darum feiern mit Begeisterung –  
 Weil dieses Liebe lehrt –  
 Wir kirchliche Vereinigung,  
 Von Fürst und Volk geehrt:  
 O Vater, schau hernieder,  
 Vernimm den heißen Dank!  
 Dich preisen unsre Lieder  
 Aus vollem Herzensdrang!“

Die Union und die christliche Simultanschule haben eine zeitüberdauernde Lebenskraft bewiesen. Die Verhüllung des Bekenntnisstandes führte später zur Ausbildung von Kirchenparteien, deren wichtigster theologiepolitischer Streitpunkt die Frage der Verbindlichkeit von Bekenntnissen war. „Daß unter der nassauischen Pfarrerschaft bis zum Jahre 1933 trotzdem keine stärkeren Spaltungen auftraten, lag an der gemeinsamen Erziehung im Landesseminar [Predigerseminar] zu Herborn; die Mitglieder der Jahrgänge kannten einander persönlich, und das gute Einvernehmen ihrer Kandidatenjahre erhielt sich meist in ihrer späteren Amtszeit“ (Alfred Adam). Dies gilt auch im Blick auf das Friedberger Predigerseminar der Hessen-Darmstädtischen Landeskirche, das auch von Frankfurter Kandidaten besucht wurde. Zwar gab es in Hessen-Darmstadt, abgesehen von verschiedenen örtlichen Unionen (z.B. Darmstadt) lediglich im Blick auf Rheinhessen eine explikative Union (Rheinhessische Unionsurkunde von 1822). Neben der Landesuniversität Gießen mit ihrer eher liberalen Grundstimmung spielte auch hier das Friedberger Predigerseminar eine ausgleichende Rolle.

Etwas von der nassauischen Unionsgesinnung findet sich z.B. auch in dem folgenden, sich gegen Re-konfessionalisierungstendenzen der Bekennenden Kirche wendenden Gedicht des nassauischen Heimatdichters Rudolf Dietz (Wiesbaden) „An die Bekenner“:

„Da schlag der Blitz und Donner drein,  
Ihr macht kaputt uns seelisch  
Wir wollen weiter gar nichts sein  
Als gut deutsch-evangelisch.  
In alter Treu bei uns zu Haus  
Schwör'n Kinder, Vater, Mutter  
Auf das nur, was zu Worms sprach aus  
Der tapfre Martin Luther.  
Ihr aber wollt bei meiner Ehr  
Vor niemand euch mehr ducken,  
Und wenn der Herrgott Bischof wär'-  
Ihr würdet ihn bespucken.  
Das Kirchenvolk weiß kaum Bescheid  
Mit euren Krach-Finessen,  
Wollt gern den Theologenstreit  
Vermessen und vergessen.  
Wischt aus den blöden Trennungsstrich  
In eurer Kirche Mitte;  
Wenn zwei unnötig streiten sich,  
Dann lacht vergnügt der Dritte!  
Macht endlich drum dem Zank ein End,  
Ihr Schimpfer und ihr Schenner,  
Ihr habt doch wahrlich kein Patent –  
Aufs Kampfeschlagwort ‚Bekenner‘,  
Versteht doch unsre große Zeit,-  
So mahn ich und so mein ich,  
Begrabt den Haß! Verscharrt den Streit!  
Seid einig, einig, einig!"



## Hessische Superintendenturen in Nassau?

### Die Nassauische Union von 1817

Das von Herzog Wilhelm am 11.8.1817 unterzeichnete und am 23.8.1817 im Verordnungsblatt veröffentlichte Nassauische Unionsedikt bestimmte in § 1: „Es sind beide in Unserm Herzogtum mit völlig gleichen verfassungsmäßigen Rechten bisher rezipierte protestantische Landeskirchen zu einer einzigen vereinigt, welche den Namen der *Evangelisch-christlichen* führt...“

1866 von Preußen erobert, bestand die Ev. Landeskirche Nassau bis 1933 zwar als eigene, wenn auch jetzt preußische Landeskirche („Konsistorialbezirk Wiesbaden“ genannt) fort. Neu war aber, daß jetzt die 1817 erworbene konfessionelle Einheit der nassauischen Landeskirche durch von Preußen annektierte und Nassau zugeschlagene Landesteile (z.B. Hessisches Hinterland/ Biedenkopf, Hessen-Homburg) wieder aufgegeben bzw. relativiert wurde: Die 1866 angegliederten Gebiete behielten nämlich ihren bisherigen lutherischen, reformierten oder auch französisch-reformierten Bekenntnisstand bei. „Nassau“ war also bekenntnismäßig nicht mehr mit der „Nassauischen Union“ deckungsgleich! Andererseits wurde die Landeskirche Nassaus auch nicht der „Altpreußischen Union“ eingegliedert.

### Hessen in Nassau

Die Zusammensetzung der Landeskirchen ist vor allem bis zu den großen territorialen Veränderungen am Anfang des 19. Jahrhunderts mancherlei Wechsel unterworfen, was besonders für Nassau, aber auch für Hessen gilt. Darauf weisen auch Veränderungen in der Zahl der vorhandenen Superintendenturen und auch der Bestand an Pfarreien, den diese Superintendenturen aufwiesen, hin.<sup>1</sup> Im Blick auf Nassau nach 1866 ist hier die Entwicklung der Hessischen Landeskirche und ihre Teilungen nach 1567 wichtig. So gehörten von 1567 an die in der Herrschaft Eppstein gelegenen Pfarreien Massenheim, Delkenheim, Wallau, Breckenheim, Diedenbergen, Nordenstadt, Igstadt, Medenbach, Lorsbach, Eppstein und Ober-Liederbach zur Landgrafschaft Hessen-Marburg, die dann 1604 zwischen Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt geteilt wurde. Die Pfarreien der von 1604 an hessen-kasselischen Herrschaft Eppstein wurden von der Darmstädter Superintendentur getrennt.

Mit dem Jahr 1584 beginnt für die Landgrafschaft Hessen-Darmstadt und ihre Landeskirche die Ausdehnung nach Norden, also über den Main hinaus. 1584 erbte Landgraf Georg I. von Hessen-Darmstadt von seinem Bruder Landgraf Philipp von Hessen-Rheinfels, u.a. das bisher zur hessen-rheinfelsischen Superintendentur St. Goar gehörende Amt Homburg vor der Höhe mit den Pfarreien Homburg v.d.H., Seulberg und Gonzenheim, die der Darmstädter Superintendentur einverleibt wurden.

1604 kommt es zur Aufteilung der Landgrafschaft Hessen-Marburg zwischen Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt. Die in Oberhessen Gießener Teils liegenden Pfarreien gehörten zu der 1602 errichteten, damals noch zu Hessen-Marburg gehörenden Superintendentur Gießen. Die von 1604 an in ihrem ganzen Umfang dann hessen-darmstädtische Superintendentur Gießen bestand aus 80 Pfarreien, darunter der zum späteren Herzogtum Nassau gehörende Orte Rodheim an der Bieber. Die neue hessen-darmstädtische Superintendentur Marburg umfaßte 82 Pfarreien, die durch den Anfall des bisher hessen-kasselischen Marburger Landes an die Landgrafschaft Hessen-Darmstadt 1624 der hessen-darmstädtischen Landeskirche angegliedert wurden. Zum späteren Herzogtum Nassau gehörten Battenberg, Battenfeld, Bromskirchen, Dodenau, Frohnhausen, Hatzfeld, Biedenkopf, Buchenau, Dautphe, Dexbach, Eckelshausen, Gladenbach, Hartenrod, Breidenbach, Ober-Eisenhausen, Ober-Hörln, Simmersbach, Wallau, Krumbach, Königsberg, Nieder-Weidbach, Waldgirmes, Hermannstein, die bis 1866 bei Hessen-Darmstadt [Hessisches Hinterland] verblieben. 1681 kam in Holzhausen bei Biedenkopf und 1690 im Lixfeld noch eine Pfarrei dazu.

Die neue hessen-darmstädtische Superintendentur St. Goar umfaßte 32 Pfarreien, die durch den Anfall der bisher hessen-kasselischen Niedergrafschaft Katzenelnbogen an die Landgrafschaft Hessen-Darmstadt 1626 der hessen-darmstädtischen Landeskirche eingegliedert worden waren. Zum späteren Herzogtum Nassau gehörten: Bornich, St. Goarshausen, Patersberg, Nochern, Weyer, Himmighofen, Nieder-Bachheim, Ruppertshofen, Nastätten, Nieder-Tiefenbach, Kördorf, Holzhausen auf der Haide, Ober-Tiefenbach, Egenroth, Ober-Wallmenach, Braubach, Dachsenhausen, Ems, Klingelbach, Schönborn, [seit 1635 als Superintendentur Hohenstein mit Sitz in Langen-Schwalbach abgeteilt;] Hohenstein, Langen-Schwalbach (= Bad Schwalbach), Bärstadt, Kemel, Dickschied, Diethardt, Nieder-Meilingen, Laufenselden, Ackerbach.

Der zwischen Hessen-Darmstadt und Hessen-Kassel 1649 geschlossene Friede verfügte die Rückgabe der ganzen Herrschaft Schmalkalden, des Marburger Landes außer dem [Hessischen] Hinterland und einiger weiterer kleinen Gebietsteile, sowie der ganzen Niedergrafschaft Katzenelnbogen außer den Ämtern Braubach und Katzenelnbogen an Hessen-Kassel. Aus den 33 Pfarreien der Marburger Superintendentur, die 1649 hessen-darmstädtisch blieben, wurde 1649 eine neue Marburger Superintendentur mit dem Sitz in Gießen gebildet.

Durch das preußische Gesetz vom 20.9.1866 wurde in § 1 bestimmt: „Das Königreich Hannover, das Kurfürstentum Hessen, das Herzogtum Nassau und die Freie Stadt Frankfurt werden, in Gemäßheit des Artikels 2 der Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat, mit der Preußischen Monarchie verbunden.“<sup>2</sup> Die 1803 und 1816 zum Herzogtum Nassau gekommenen Hessen-Darmstädtischen und Hessen-Kasseler Gebiete hatten durch ihre Einfügung in die (seit 1817 unierte) Kirche Nassaus die liturgische Einheit mit dieser gewonnen. Anders war es 1866 im Blick auf die jetzt Preußen einverleibten ehemals Hessen-Darmstädtischen und Hessen-Homburgischen Gebiete. Durch Gesetz vom 24.12.1866 wurden mit der Preußischen Monarchie vereinigt: „Die bisher Großherzoglich Hessischen Gebiete: 1) das ehemals Landgräfllich Hessen-Homburgische Amt Homburg, 2) der Kreis Biedenkopf, 3) der nordwestliche Teil des Kreises Gießen, welcher die Orte Frankenbach, Crumbach, Königsberg, Fellingshausen, Bieber, Haina, Rodheim, Waldgirmes, Nauenheim und Hermannstein mit ihren Gemarkungen umfaßt, 4) der bisher unter Großherzoglich Hessischer Souveränität gestandene Teil des Ortsbezirks Nieder-Ursel.“<sup>3</sup>

Was das ehemals „Landgräfllich Hessen-Homburgische Amt Homburg“ anbelangt, so vereinbarte Ludwig V. von Hessen-Darmstadt 1622 mit seinem Bruder Friedrich, diesem das Amt Homburg als Teilherrschaft zu überlassen, wobei er sich die landesfürstliche Oberhoheit und bestimmte Rechte (Reservatrechte) vorbehielt.<sup>4</sup> Zu den Reservatrechten gehörte auch die Kirchengemeinschaft. Streitigkeiten mit Darmstadt um diese Reservatrechte gab es, als Friedrich II. von Hessen-Homburg (1685, 1687, 1699) in den Neugründungen Friedrichsdorf (Hugenotten) und Dornholzhausen (Waldenser) protestantische Glaubensflüchtlinge ansiedelte und dies als Akt landesherrlicher Souveränität verstand. Da diese Orte 1622 noch nicht bestanden hätten, fielen sie nicht unter die Darmstädter kirchlichen Vorbehaltsrechte, zu denen auch das Recht der Examinierung und Einsetzung der Pfarrer gehörte. 1715 richtete Landgraf Friedrich III. Jakob ein Konsistorium für alle reformierten Gemeinden der Landgrafschaft ein. Dieses umfaßte die deutsch-reformierte und die französisch-reformierte Gemeinde Homburgs, sowie die Gemeinden von Friedrichsdorf und Dornholzhausen und war zuständig z.B. für die Pfarrerberufung, Kirchenzucht usw. Von 1806–1816 gehörte Hessen-Homburg (durch Mediatisierung) wieder zu Hessen-Darmstadt, das auch das Kirchenregiment übernahm. Auf dem Wiener Kongreß 1815 wurde die Landgrafschaft Hessen-Homburg jedoch wiederhergestellt; sie erhielt ihre volle Souveränität. Eine Abhängigkeit von Hessen-Darmstadt wie vor 1806 war nicht mehr vorgesehen. 1866 fiel Hessen-Homburg wieder an Hessen-Darmstadt, aber noch im gleichen Jahr wurde das Amt Homburg dem nunmehr preußischen Regierungsbezirk Wiesbaden eingegliedert. Was die Konfessionsverhältnisse im Amt Homburg anbelangt, so wurden durch Verfügung der Landgräfllich Hessischen Regierung vom 9.5.1862 die Parochialeinteilung so getroffen, daß die Gemarkungsgrenzen der Ortschaften auch die Grenzen der Pfarreien bildeten; die zerstreut wohnenden Lutheraner und Reformierten wurden der nächsten Kirche ihres Bekenntnisses zugewiesen. „Für Bekenntnis und Lehre der älteren lutherischen Gemeinden sind auch hier die Bestimmungen der Hessischen Kirchenordnung von 1724 zu Recht bestehend. Den später gebildeten reformierten ist die Freiheit des Bekenntnisses gewährleistet.“<sup>5</sup>

Die lutherischen Gemeinden Hessen-Homburgs benutzten im 19. Jahrhundert sowohl die alte Hessische Agende von 1724 als auch das Württembergische Kirchenbuch von 1843. Die deutsch-reformierte Gemeinde Homburg gebrauchte die Hessen-Kasseler Agende von 1657 im Abdruck von 1843. Bei der Union der lutherischen und reformierten Gemeinde Homburg (1901) wurde die neue Preußische Agende von 1895 als gemeinsame Agende eingeführt. In den reformierten Gemeinden Dornholzhausen und Friedrichsdorf standen die französische Agende des Fürstentums Neuchâtel und Valengin von 1713 und die deutsche Agende des Kantons Basel von 1826 in Geltung.<sup>6</sup> 1917 waren in Dornholzhausen und Friedrichsdorf für die deutschen Gottesdienste die Württembergische Agende in Gebrauch, für die französischen benutzte Friedrichsdorf die „Liturgie de l'Église de Genève“; daneben gab es eine eigene französische Abendmahlsliturgie.

Abschließend bemerkt Schlosser: „Seit vielen Jahren hat die kirchliche Praxis außer diesen offiziellen Agenden sowohl in den nassauischen wie hessischen Gebietsteilen unseres Konsistorialbezirks auch noch die besten neueren Agenden anderer Gebiete in ihren Dienst gezogen.“<sup>7</sup> Dazu gehörte auch in Nassau und Frankfurt/M. das Hessische Kirchenbuch von 1903/04. Als ich von 1957–1959 Pfarrer an der Marktkirche in Wiesbaden war, lag dort in der Sakristei dieses Kirchenbuch. Beinahe wäre ich nach diesem 1957 ordiniert worden, wenn nicht der zuständige Propst mit eigenem Formular nach großer Verspätung doch noch eingetroffen wäre!

#### **Anmerkungen:**

- 1 Zum Folgenden vgl. vor allem Wilhelm Diehl, Kirchenbehörden und Kirchendiener in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 1925 (Hassia sacra Bd. II).- Karl Dienst, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHN, Bd. 3).
- 2 Ferdinand Wilhelmi, Kirchenrecht im Amtsbezirke des Konsistoriums zu Wiesbaden, Wiesbaden 1887, Bd. 1, S. 1.
- 3 Wilhelmi, Kirchenrecht (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 2.
- 4 Vgl. Barbara Dölemeyer, Die „reformierte Landeskirche“ in der Landgrafschaft Hessen-Homburg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde zu Bad Homburg v.d.H., 40 (1991), S. 3–51. Vgl. auch ebd., 44 (1995), S. 5–64.
- 5 Wilhelmi, Kirchenrecht (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 47.
- 6 Festschrift zur Hundertjahrfeier der Union in Nassau. Im Auftrag der Bezirkssynode Wiesbaden bearbeitet von D. Heinrich Schlosser, Herborn 1917, S. 137.
- 7 Schlosser, Festschrift (wie Anm. 6), S. 137.

## Zur nassauisch-protestantischer Frömmigkeit

### Was ist „Protestantismus“?

Bei einem auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen aus einer Vielzahl patriarchalischer Kleinterritorien und den Überresten säkularisierter geistlicher Fürstentümer geschaffenen Staatsgebilde wie das Herzogtum Nassau kann auch nicht von vornherein mit einheitlichen Frömmigkeitsstrukturen selbst in der gleichen Konfession gerechnet werden. Gerade im religionskulturellen Bereich leben Frömmigkeitstradition mit ihrem jeweiligen Sonderbewußtsein auch unter veränderten staatlichen Verhältnissen fort. Dennoch lassen sich, wie z.B. unsere Darstellung der Nassauischen Union von 1817 zeigt, bei aller Pluralität hier auch gewisse gemeinschaftliche Tendenzen feststellen, zu denen auch der Zeitgeist und das Gefühl heimatlicher Verbundenheit ihren Beitrag geleistet haben. Solche Gemeinsamkeiten versucht auch der eine gewisse Auslegungsbreite besitzende Begriff „Protestantismus“ zum Ausdruck zu bringen.

Der ursprungsmäßig reichsrechtlich-politische Begriff „Protestantismus“ geht in historischer Perspektive auf die „Protestation“ der sich zur „evangelischen“ Glaubenserneuerung bekennenden Reichsstände und -städte auf dem 2. Speyerer Reichstag von 1529 zurück. Seine spätere inhaltliche Füllung im Sinne z.B. von Individualisierung des Glaubensbekenntnisses, Autonomie, Gewissensverantwortung, religiöser Toleranz und einem das Kulturelle und Politische einschließenden, der Institution Kirche vorgeordneten Ethos mit Familie, Gruppe Gleichgesinnter und Arbeitsplatz als bevorzugten sozialen Orten religiösen Lebens verdankt sich der Aufklärung des 18. Jahrhunderts bzw. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) und dann dem theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Während im 16. Jahrhundert die Namen „evangelisch“, „christlich“, „reformiert“ und „der Augsburgischen Konfession Verwandte“ sowie „wahre katholische Kirche“ nebeneinander gebräuchlich waren, gehören die Bezeichnungen „lutherisch“ und „reformiert“ eher dem sog. „Konfessionellen Zeitalter“ (nach 1555) an. Im Gefolge der Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten nach 1817 trat „evangelisch“ bzw. „evangelisch-christlich“ (Nassau!) als konfessioneller Sammelname auf, während der Liberalismus hier den Begriff „Protestantismus“ bevorzugte.

### Kennzeichen protestantischer Frömmigkeit

„Gemeinprotestantisch“ ist z.B. eine Minimalisierung des Ritenbestandes vor allem im Blick auf die ausdeutenden Riten bei den sog. „Kasualien“ („Amtshandlungen“ wie z.B. Taufe, Trauung usw.), was einen – wenn auch kritischen – Anschluß an die römisch-katholischen Handlungsabläufe und auch Inhalte nicht ausschließt. Auch im Blick auf Feste und Feiern als ein wichtiger Aspekt der Religionskultur ist protestantische Frömmigkeit herkunftsmäßig vor allem auf die römisch-katholische Praxis bezogen. Veränderungen erfolgen meist unter biblisch-theologischen und zuweilen auch sozialen Gesichtspunkten.

Die Reformation hat in ihren verschiedenen Ausprägungen das überkommene Erbe weder ganz abgestoßen noch sich völlig angeeignet. Was die innerprotestantischen Unterschiede anbelangt, so lassen sich im Blick auf Feste und Feiern folgende grundlegende Übereinstimmungen feststellen: Bibel und Pädagogik als normierende Instanzen, Vorordnung der Wortverkündigung, Ablehnung eines zeremonialen Überschwangs und einer heilsmittlerischen Heiligenverehrung.

Weiter dürfen Unterschiede zwischen dem „Altprotestantismus“ der Reformationszeit und des Konfessionellen Zeitalters und dem aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts hervorgegangenen „Neuprotestantismus“ nicht übersehen werden. Bei letzterem sind vor allem die weitere Reduktion des Festkalenders, die Subjektivierung der Kasualien (Familienfeiern!), die Betonung anthropologischer und familialer Aspekte und die (z.B. im „Kanzelaltar“ manifeste) Mittelpunktstellung der Predigt im evangelischen Gottesdienst, der seit der Aufklärung in erhöhtem Maße als Predigtgottesdienst gestaltet wurde, festzustellen. Mag auch das Wesen des Protestantismus eher als Lebensform, eine Haltung, ein Ethos und weniger als Kult umschrieben werden: Der öffentliche Kultus bleibt auch im Protestantismus zumindest in der Pfarreroptik bis heute das Kennzeichen der Kirche in der Öffentlichkeit, was (besonders seit dem Pietismus im ausgehenden 17. Jahrhundert) die Entfaltung individueller Erbauungsformen nicht ausschließt. „Das Gewicht der am verbalen Medium orientierten Gottesdienste – Kasualien und Andachten eingeschlossen – ist in unserer evangelischen Kirche derart groß, ja beherrschend, daß der problematische Eindruck einer belehrenden und begriffsorientierten Kirche unvermeidlich ist“ (Rainer Volp).

### Das pädagogisch-didaktische Gottesdienstverständnis

Für ein primär pädagogisch-didaktisch orientiertes, also belehrend-erziehendes Gottesdienstverständnis ist der Gottesdienst eine Veranstaltung zur Belehrung und Erziehung seiner Teilnehmer. Im Anschluß an einzelne Äußerungen Martin Luthers und Philipp Melanchthons haben die sog. Orthodoxie (17. Jahrhundert) und die Aufklärung das pädagogisch-didaktische Moment im Gottesdienst verabsolutiert: Die Kirche wird zum Hörsaal und Schule, die Predigt zur theologischen Vorlesung und auch volkspädagogisch relevanten Katechese. Ein Verständnis für liturgische Elemente als wichtigen Gottesdienst konstituierende Elemente fehlt weithin. Hinzu kommt, daß vor allem in der Aufklärung der Zweck der Belehrung infolge eines anthropologischen, d.h. auf den Menschen ausgerichteten Religionsbegriffs nicht mehr primär ein theologischer, sondern eher ein anthropologisch-gesellschaftlicher war: Unterweisung in der allgemeinen Menschlichkeit und natürlichen Sittlichkeit. Theologische Aufklärung sowie kulturelle und sittliche Überzeugungsarbeit werden als Ziele des Gottesdienstes angesehen, so daß die Redesequenzen in den Mittelpunkt treten; Lieder und liturgische Elemente dienen der Einstimmung und der doxologischen Rahmung der eher selbstreflexiven und appellativen, also über sich selbst nachdenkenden und (meist) andere auffordernden Gebete. Liturgie in der herkömmlichen Weise sowie Feierelemente werden zur Nebensache; zuweilen gelten sie sogar als „katholisch“. Die Themenorientierung des Gottesdienstes mit belehrender Zielsetzung und seine Ausrichtung auf besondere Zielgruppen (z.B. Jugend-, Familiengottesdienste; Politisches Nachtgebet; „City-Kirchen“; Kirchentage) sind auch eine Folge dieser Vorrangstellung der Redekultur im Gottesdienst. „Visionen“ von Kirche als Instrument der „Missio Dei“ (Mission Gottes), verstanden als Hilfe zu politisch, psychisch und sozial befreienden Tätigkeiten im Kontext von Frieden, Bewahrung der Schöpfung, Ökologie und Emanzipation, sorgen für ein Gefälle in Richtung Politisierung des Gottesdienstes. Das Abendmahl spielt öfters nur noch als Anhang oder Illustration von Themen eine Rolle oder wandert in spezifische Gruppengottesdienste oder solche in besonderen Situationen (z. B. Osternacht) aus.

Das pädagogisch-didaktische Gottesdienstverständnis, das weithin auch bei den sog. „Freikirchen“ und „Freien Gemeinden“ verschiedenster Couleur vorherrscht, sieht den Gottesdienst als Missionsveranstaltung für Menschen an, die für das Christentum bzw. für eine besondere Gestalt desselben erst gewonnen werden sollen. Dabei wird übersehen, daß in ihm die christliche Gemeinde in Verkündigung und Lobpreis die großen Taten Gottes feiert. „Das Mißverständnis des Gottesdienstes als Fortsetzung der missionierenden Tätigkeit der Kirche muß sich mit einer gewissen zwangsläufigen Notwendigkeit einstellen, so lange wir das rettende Wort in Isolierung vom Hl. Abendmahl ins Auge fassen“ (Peter Brunner).

Die Rede von „Wort und Sakrament“ als den zwei Gipfeln oder Brennpunkten eines Gottesdienstes hat vor allem im Luthertum zu einer eigenen Sakralkultur geführt. So wird der sonntägliche Hauptgottesdienst (wenigstens in historischer Perspektive) eher in der Form der (evangelischen) Messe, die Predigt und Abendmahl umfaßt, gefeiert, die sich an Luthers Deutsche Messe (1526) bei gleichzeitigem Rückgriff auf vorreformatorisches Gut orientiert. Während der ebenfalls aus dem Mittelalter stammende Predigtgottesdienst heute eher den reformierten (calvinistischen) Gottesdienst bestimmt, greifen die Evangelischen Kirchen der Union auch auf preußische Maßgestaltungen des 19. Jahrhunderts zurück.

Im Herzogtum Nassau herrschten z.B. in der Liturgie von 1843 („Liturgie bei dem öffentlichen Gottesdienste der evangelisch-christlichen Kirche in dem Herzogtum Nassau“) die schlichten Formen der südwestdeutschen Gottesdienstordnungen (Predigtgottesdienst), die von reformierten Einflüssen bestimmt sind, vor. Die 1803 und 1816 zum Herzogtum von Hessen-Darmstadt und Hessen-Kassel gekommenen Lande haben durch die Einfügung in die unierte Kirche Nassaus die liturgische Einheit mit dieser gewonnen. Anders war es mit den 1866 von Preußen annektierten hessischen und dann Nassau zugeschlagenen Gebieten (Hessisches Hinterland, Hessen-Homburg). Im Hessischen Hinterland galt die Hessische Agende von 1574/1724, die aber allmählich außer Gebrauch gekommen war. 1836 wurde den Pfarrern eine gewisse liturgische Freiheit zugestanden, ebenso ein „Altardienst“ (Gebet und Schriftlesung vom Altar aus) angeordnet. Schließlich bürgerte sich das Württembergische Kirchenbuch von 1843 ein. Komplizierter war die Situation in Hessen-Homburg, die der Vollständigkeit halber noch einmal wiederholt werden soll: Die lutherischen Gemeinden Hessen-Homburgs benutzten im 19. Jahrhundert sowohl die alte Hessische Agende von 1574/1724 als auch das Württembergische Kirchenbuch von 1843. Die deutsch-reformierte Gemeinde Homburg gebrauchte die Hessen-Kasseler

Agende von 1657 im Abdruck von 1843. Bei der Union der lutherischen und reformierten Gemeinde Homburg (1901) wurde die neue Preußische Agende von 1895 als gemeinsame Agende eingeführt. In den reformierten Gemeinden Dornholzhausen und Friedrichsdorf standen die französische Agende des Fürstentums Neuchatel und Valengin von 1713 und die deutsche Agende des Kantons Basel von 1826 in Geltung. 1917 waren in Dornholzhausen und Friedrichsdorf für die deutschen Gottesdienste die Württembergische Agende in Gebrauch, für die französischen benutzte Friedrichsdorf die „Liturgie de l'Eglise de Genève“; daneben gab es eine eigene französische Abendmahlsliturgie.

Bei „reicheren“ Gottesdienstformen griffen zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch in Nassau (und Frankfurt/M.) Gemeinden auf das „Hessische Kirchenbuch“ von 1903/04 zurück, das keine verpflichtende „Agende“ im strengen Sinn mit gleichförmigen, allgemein bindenden Vorschriften war, sondern im wesentlichen Materialien und Anleitungen zum Gebrauch derselben bei Gottesdiensten und Amtshandlungen bot. Das Kirchenbuch enthielt vier Formulare für den Hauptgottesdienst. In liturgiehistorischer Perspektive entsprach Typ A dem Predigtgottesdienst, Typ D der lutherischen Messe (in ihrer im 19. Jahrhundert, auch unter dem Einfluß der preußischen Unionsagende geübten Form). Typ B stattet den Predigtgottesdienst liturgisch reicher (z.B. durch Responsorien) aus, Typ C ist eine Reduktion von Typ D (Wegfall einzelner Stücke). Der Aufbau des Gottesdienstes in seinen Hauptzügen war in allen Formularen des Kirchenbuchs einheitlich: Lied zum Eingang, Altardienst, Lied vor der Predigt, Predigt, Lied nach der Predigt, Allgemeines Kirchengebet, Vaterunser, Lied zum Ausgang, Segen am Altar. Örtlich verschieden war die Ausgestaltung des Altardienstes und der Ort des Allgemeinen Kirchengebets, das entweder auf der Kanzel oder am Altar gesprochen werden konnte. Ein persönliches Erlebnis: 1957 lag in der Sakristei meiner Heimatgemeinde Weisel die 1843 veröffentlichte „Liturgie bei dem öffentlichen Gottesdienste der evangelisch-christlichen Kirche in dem Herzogtum Nassau“ und in der Sakristei der Marktkirche in Wiesbaden das Hessische Kirchenbuch von 1903/04.

Bei aller Betonung des Gottesdienstes darf aber auch (vor allem im südlichen Nassau) nicht übersehen werden, daß für protestantisches Bewußtsein der Gottesdienstbesuch (außer bei den Konfirmanden) nicht zu einem vorrangigen Merkmal des Christseins gehört. Die protestantische „Gemeinde“ ist eher die „Hausgemeinde“ und der berufliche Alltag: religiöses Engagement ist eher an Gruppen, Kreise und (auch säkulare) Initiativen gebunden. Spiritualität bzw. Frömmigkeit müssen Protestanten eher selbst gestalten, wozu auch Kommunikation nötig ist. Gespräche können so etwas wie protestantische Formen von Andacht und Liturgie sein. Ferner läßt protestantische Tradition Religiöses auch im Gewand des Profanen auftreten. Zum protestantischen Lebensstil gehören eine gewisse Kargheit und Strenge, aber auch eine Zurückhaltung gegenüber einer direkten Betonung des Religiösen sowie ein Zug zur Abstraktion und zum Intellektualismus.

### **Nassauische Gesangbücher**

Um 1800 waren im Gebiet der nachmaligen „Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) ca. 50 verschiedene Gesangbücher in Gebrauch. 1814 erschien das „Allgemeine evangelische Gesangbuch für das Großherzogtum Hessen“, dessen Einführung als verbindliches Landesgesangbuch allmählich erfolgte: Jeder Konfirmand mußte sich ein neues Gesangbuch anschaffen. 1825 erschien das „Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst der evangelisch-protestantischen Gemeinden der Freien Stadt Frankfurt a. M.“.

Auch im Gebiet des späteren Herzogtums Nassau waren eine ganze Reihe von Gesangbüchern in Benutzung. Genannt seien noch einmal z.B. das Nassau-Usingensche, von Superintendent Bickel 1779 herausgegebene und oft gedruckte; dasselbe, 1784 für Nassau-Weilburg übernommen und bei Winkler in Wetzlar gedruckt; das Hessen-Darmstädtische von 1814; das Hessen-Kasselische lutherische von 1772; das Hessen-Kasselische reformierte von 1770; das alte Marburger Gesangbuch; das Leiningen-Westerburgische von K. Chr. L. Schmidt, Hadamar 1807; das Nassau-Oranische von Oberkonsistorialrat Seel, zuerst Herborn 1786 gedruckt; das reformierte Pfälzische, Heidelberg 1792; das Sayn-Hachenburgische, Hadamar 1806; das Wied-Neuwiedische, von dem späteren Oberschulrat Schellenberg 1792 herausgegeben; das Wied-Runkelische von Joh. Jakob Meß, Hadamar 1806 usw.

Mit einem einheitlichen Gesangbuch nach Einführung der Nassauischen Union hatte man offenbar keine Eile; erst Ende 1826 wurde eine Kommission ernannt, für die die Landesregierung 38 der neuesten Gesangbücher und Liedersammlungen zur Orientierung anschaffen ließ. Im Juni 1839 legte die Regierung das zuletzt von dem damaligen Herborner Professor und späteren Landesbischof Heydenreich redigierte Manuskript durch das Ministerium dem Herzog zur Genehmigung vor und erhielt es

Ende Oktober genehmigt zurück. Das Gesangbuch wurde 1840 im Verlag des Zentral-Witwen- und Waisenfonds der Geistlichen durch die Hofdruckerei L. Schellenberg in Wiesbaden gedruckt, in einigen Dekanaten am Ernte- und Reformationsfest 1841, in anderen Dekanaten zu Estomihi 1842, in Wiesbaden zu Misericordias Domini 1842 eingeführt. Das Gesangbuch umfaßte 800 Lieder die in vier Hautteile eingeteilt waren: Lieder für den öffentlichen Gottesdienst an Sonn- und Festtagen, bei anderen feierlichen Gelegenheiten und kirchlichen Handlungen / Von den Lehren und Veranstaltungen des Christentums oder: von dem Glauben des Christen / Von den Geboten des Christentums, oder von der Gesinnung und dem Leben des Christen und in einem Anhang Schulgesänge/ Lieder für besondere Zeiten und Lebensverhältnisse, zur häuslichen Erbauung. Ein von Heydenreich verfaßter Anhang enthielt eine Sammlung von Gebeten für die häusliche und private Andacht.

Der Charakter des Gesangbuchs ist durch die benutzten Liedersammlungen und den Geist der Zeit bestimmt. Eine gewisse Vorherrschaft des Rationalismus läßt sich feststellen. Von den „Klassikern“ Luther ist mit 13, Paul Gerhardt mit 18, Johann Jakob Rambach und Benjamin Schmolck mit je 16 Liedern vertreten. Eine große Zahl der Lieder stammt allerdings von Dichtern des Gellertschen Dichterkreises und der Aufklärungszeit. Von Christian Fürchtegott Gellert stammen 41, von Friedrich Gottlieb Klopstock 19, Johann Samuel Diterich 45, Balthasar Münter 42, Johann Andreas Cramer 35, Christoph Christian Sturm und August Hermann Niemeyer je 20, Christoph Friedrich Neander, Reche 12. Allerdings stammen 14 Lieder von dem eine neue Zeit anzeigenden Elberfelder Döring. Auch nassauische Liederdichter sind vertreten. An der Spitze steht Landesbischof Heydenreich mit 57 Liedern. Heinrich Schlosser nennt ferner Johann Daniel Karl Bickel in Biebrich-Mosbach (1737-1809), Geh. Kirchenrat Friedrich Christian Handel (1763-1856), Leopold Friedrich Lehr (1709-1744; geb. in Kronberg, Diakonus in Köthen); Johann Jakob Meß (geb. zu Freirachdorf 1771, gest. in Neuwied 1867); Kirchenrat Franz Otto zu Brandoberndorf (1757-1829) und sein Sohn Seminardirektor Professor Wilhelm Otto in Herborn (1800-1871); Kirchenrat Aemil Ludwig Philipp Schröder in Hachenburg (1764-1835); Johann Justus Schultz (1768-1814), Pfarrer in Neuwied, früher in Hachenburg, sowie sein Sohn, Kirchenrat Karl Wilhelm Schultz (1801-1856) in Wiesbaden; Pfarrer D. Johann Christian Spieß (1771-1828), geb. in Dillenburg, Pfarrer in Frankfurt/M. Das zugehörige Choralbuch mit 204 Melodien erschien nach einigem Hin und Her erst 1847 durch den Weilburger Reallehrer G. Anthes, das der Biebricher Kantor Heuschkel nochmals überarbeitete und das auch vom berühmten Darmstädter Hofkantor Johann Christian Heinrich Rinck (1770-1846) begutachtet wurde. Die Choräle sind mit Zwischenspielen für die einzelnen Zeilen versehen. Von einheimischen Komponisten aufgenommen sind 5 Melodien des bekannten Idsteiner Seminarmusiklehrers J. A. Anthes (z.B. „Ergrünt ihr Siegespalmen“), eine von J. Ch. Hermann, geb. 1751 in Werrenshausen in Sachsen-Meiningen, gest. 1825 als pensionierter Kantor in Idstein („Bringt Preis und Ruhm dem Heiland dar“), sowie 14 Melodien von J. P. Heuschkel, dem Herausgeber des Choralbuchs für Sachsen-Meiningen-Hildburghausen, Musiklehrer der Herzogin Luise von Nassau, Schwiegervater des Kirchenrats Dilthey, im Ruhestand wohnhaft in Biebrich („Sieh hier bin ich, Ehrenkönig“; „Seht am Kreuz den Mann der Schmerzen“). Mit den in Klammern genannten Liedern bin ich aufgewachsen!

Da Erscheinen des neuen Hessen-Darmstädtischen Gesangbuchs 1879/80 regte auch die Herausgabe eines neuen Nassauischen Gesangbuchs an. Die dritte Bezirkssynode hatte 1885 die Einführung des genannten Hessischen Gesangbuchs im Synodalkreis Gladenbach genehmigt. Auf der vierten Bezirkssynode 1888 wurde beschlossen, die 150 Lieder des Militärgesangbuchs als Anhang dem nassauischen Gesangbuch beizugeben, das sich auch als Grundstock für das neue Gesangbuch empfahl, das dann auf der 6. ordentlichen Bezirkssynode (1894) geprüft und am 4.2.1895 in Gesetzesform angenommen wurde. Im April 1895 konnte mit seiner Einführung begonnen werden. Es trägt den Titel: „Evangelisches Gesangbuch, herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden“ und enthält 382 Lieder. Hinzu kommen „Liturgische Stücke“ (Nr. 383-397) und „Geistliche Volkslieder“ (Nr. 398-450). Ein 51 Seiten umfassender Anhang von Gebeten, 100 „Biblische Kernsprüche“, die Bibellesetafel der Preussischen Hauptbibelgesellschaft und ein Verzeichnis der Liederdichter schließen das Buch. Von den nassauischen Dichtern sind Joh. Daniel Karl Bickel (1737-1809), Henriette Luise von Hayn (1724-1782), Joh. Daniel Herrnschmidt (1675-1723), Landesbischof August Ludwig Christian Heydenreich (1773-1858), Leopold Friedrich Lehr (1709-1744) zu nennen.

### **Das Kirchenjahr im protestantischen Kontext**

In der Reformation hat sich – aufs Ganze gesehen – eher eine maßvolle Haltung mit Beibehaltung des christologisch, also an Christus orientierten Festkalenders auch unter pädagogischen Aspekten durch-

gesetzt. Um 1600 werden in vielen Territorien die Hauptfeste sogar mit einem dritten Feiertag versehen. Gegen 1700 wird der Karfreitag zu einem ganzen Feiertag und als Bußtag angesehen. Die Bedürfnisse des bürgerlichen Jahres führten im Laufe des 17. Jahrhunderts z.B. zur Einführung von Silvestergottesdiensten und zur Umprägung des Tages der Beschneidung Jesu zum Neujahrstag sowie zu einem Erntedankfest. Aus lokalen Gedenktagen der Einführung der Reformation entwickelte sich das Reformationsfest, das z.B. ab 1667 in Kursachsen jährlich am 31. Oktober gefeiert wurde.

Im Zeitalter der Aufklärung kommt es zu einer Reduktion des Festkalenders (z.B. Abschaffung der 3. Feiertage) sowie zu anthropologischen Umdeutungen der Christusfeste z.B. zu Menschheitsfeiern (Ostern: Fest der Unsterblichkeit). Durch Erlass des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. von 1816 wurde ein am letzten Sonntag des Kirchenjahrs zu feierndes allgemeines Totenfest eingeführt. Neben einem eher anthropologischen Ansatz spielten damals die Gefühlsbetontheit der Romantik und (vielleicht) mancherorts gehaltene Totenfeiern für die Gefallenen der Befreiungskriege eine Rolle.

Infolge des Anwachsens des christlichen Vereinswesens im 19. Jahrhundert kommt es auch in Nassau zur Einrichtung von Jahresfesten kirchlicher Organisationen und Einrichtungen (z.B. das Gustav-Adolf-Fest, Missionsfeste). Die Liturgische Bewegung der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts versuchte vergeblich eine umfassende Wiederherstellung des christlichen Festkalenders. Auf der anderen Seite kam es zu einer Zunahme der (zum Teil auch politisch eingefärbten) „Zwecksonntage“ (z.B. Weltgebetstag der Frauen, Friedensdekade usw.).

### **Die Amtshandlungen bzw. Kasualien im protestantischen Kontext**

Deutet der Begriff „Kasualie“ mehr auf den Anlaß, so „Amtshandlung“ mehr auf den Verantwortlichen für das Handeln und auf die Institution Kirche hin. Es geht hier um sich an den Einzelnen (auch im Zusammenhang seines sozialen und mitmenschlichen Daseins) wendende und weithin durch liturgisch gebundene Formen geprägte Handlungen wie Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung. Im weiteren Sinne gehören dazu z.B. die Einführungshandlungen wie etwa die Ordination eines Pfarrers, Beichte, Krankenabendmahl, Jubiläen (z.B. Goldene Konfirmation und Goldene Hochzeit) sowie Einweihungen. Bei aller notwendigen theologischen Interpretation und Profilierung („Amtshandlungen“) darf nicht übersehen werden, daß der Lebenszusammenhang dieser Handlungen für die meisten Betroffenen nur sekundär die organisierte Kirche, vielmehr primär die Großfamilie und/ oder der Freundeskreis ist („Kasualie“); sie stehen in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen. Beim kirchlichen Handeln geht es hier primär um die Leitidee „Einheimischwerdung“ der christlichen Wahrheit in lebensgeschichtlichen Situationen, also eher um lebenszyklisch-biographische Bedürfnisse und erst sekundär um die Leitvorstellung „Eingemeindung“ in die Kirche. „Die Beteiligten erwarten Begleitung, Schutz, Versicherung in den schwierigen und bedrohlichen Übergangssituationen des Lebens. Das Ritual soll diese Übergänge nicht nur markieren; es soll zugleich Strukturen schaffen, die ein Gefühl der Dauer, der Beständigkeit, der Verlässlichkeit zu vermitteln vermögen. Überwindung von Sprachlosigkeit, Benennung von Sinn in der jeweiligen Situation, Hilfe bei ihrer emotionalen Bewältigung sind weitere Leistungen solcher Vollzüge, auf die sich Erwartungen der Beteiligten richten“ (Karl-Heinrich Bieritz). Bei Kasualien darf auch nicht übersehen werden, daß sie z.B. im 19. Jahrhundert auch einen „zivilreligiösen“, ja sogar auch zumindest quasirechtlichen Charakter besaßen (z.B. Konfirmation/ Schulentlassung; Taufe/ Namengebung, Initiationsritus; Eheschließung/Trauung; Öffentliche Ordnung und Sitte/ Kirchenzucht). Im Einzelnen seien erwähnt:

a) Die Taufe: Begegnet in lutherischer Tradition in der Taufe ein sakramentales Verständnis derselben mit einem entsprechenden reicheren liturgisch-rituellen Vollzug (Luther übernahm das katholische Taufformular, das er übersetzte und reformierte), so in der reformierten Schweizer Tradition und im Pietismus eher Tendenzen einer Verpflichtung des Christen zum christlichen Leben. Im Zeitalter der Aufklärung kommt das Verständnis der Taufe als Passage-Ritus und Familienfeier auf, das auch das Taufverständnis des Protestantismus prägt: Die faktische Bedeutung der Taufe ist also nicht einfach mit der jeweiligen theologisch-kirchlichen Tauflehre identisch, in der die Taufe eher ein Grundsakrament denn als Kasualie angesehen wird. Im protestantischen Kontext geht es bei der Taufe auch um eine festliche Ausgestaltung einer Lebenskrise, die die christliche Gemeinde interpretiert.

b) Die Konfirmation: Es gibt kein zeitloses Wesen der Konfirmation und keine normative Ursprungssituation. Jede Zeit hat ihre Frömmigkeit, ihre theologischen, pädagogischen und gesellschaftlich-politischen Werte und Normen, ihr Lebensgefühl und ihre Lebensformen in sie eingetragen. Auch bestimmt die Kirche nicht allein, was Konfirmation ist.



Eher traditionelle Ausformungen der Konfirmation sind z.B. der lehrende bzw. katechetische, der sakramentsbezogene (Tauerinnerung, Abendmahlszulassung), der ekklesiologisch-konfessorische (bejahete Mitgliedschaft) sowie der seelsorgerlich-erweckliche (persönliche Entscheidung, Gelübde) Typ sowie das Verständnis der Konfirmation als Aussendung (Berufung zum Dienst in der Gemeinde). Das Verständnis der Konfirmation als Schwellenritus am Übergang in die Lebensphase Jugend, also als Kasualie mit den Zielen der Vergewisserung und Ermutigung sowie der Segnung dürfte für unseren Zeitraum wohl vorherrschend sein. Als (zumindest begrifflich) neuere Ausformungen bzw. Akzentuierungen bieten sich an: ein sozialpädagogischer (Sozialisationsbegleitung), ein poimenischer (Selbsterfahrung, Ich-Identität, Konfirmation als Fest) und ein parochialer Typ (Ortsgemeinde als Erfahrungs- und Lernort). Bei der Ausgestaltung des eigentlichen Konfirmationsgottesdienstes spielen das Zusammenfinden von eigenem und gemeinsamem Glaubensbekenntnis, Fürbitte und Einsegnung eine Rolle. Das vor allem im Umkreis eines pietistisch-erwecklichen Konfirmationsverständnis wichtige Gelübde der Konfirmanden gerät allerdings zunehmend als eine Überforderung in die Kritik. An die Stelle der Prüfung („Vorstellung“) der Konfirmanden tritt heute häufig eine Selbstvorstellung. Insgesamt ist die Konfirmation keine sakramentale Dublette zur Taufe, wohl aber Taufgedächtnis und Segenshandlung.

c) Die Trauung: Für den Protestantismus ist die Ehe kein Sakrament. Die kirchliche Trauung konstituiert nicht die Ehe, sondern gilt als Segenshandlung den Eheleuten. Trauungsgottesdienste sind neben einer Gelegenheit zur öffentlichen Kundmachung des neuen Familienstandes Zeichenhandlungen kirchlicher Gemeinschaft im Blick auf den verbindlichen Lebensweg zweier Menschen. Wortverkündigung, Fürbitte und Segnung stehen im Mittelpunkt. Bei den Riten gibt es allerdings auch Parallelen zum römisch-katholischen Formular.

d) Die Bestattung: Von den gottesdienstlichen Abschiedshandlungen im Angesicht des Todes (Begleitung und Abschied des Sterbenden, Aussegnung als Abschiedssegnen, Totenfeier, Prozession am Grab, Bestattungsfeier am Grab, Gedächtnisfeier in der Kirche, Totenmahl) ist bei Feuerbestattungen praktisch nur noch die zu einer Handlung zusammengezogenen Toten- und Gedächtnisfeier übriggeblieben. Kontrovers wird die Frage diskutiert, ob es bei der kirchlichen Bestattung um eine Verkündigung an die Lebenden, um ein Handeln am Toten oder um ein Handeln an den Lebenden mit dem Toten geht. Während protestantische Positionen eher den Verkündigungs- und Seelsorgecharakter der Bestattung betonen, gibt es in Kreisen der sog. „Liturgischen Bewegung“ im 20. Jahrhundert (z.B. Michaelsbruderschaft, Hochkirche) auch Versuche, den Toten stärker in die Handlung einzubeziehen, z.B. durch Segens- und Fürbitteakte. Grundsätzlich gilt: Die Verkündigungsaufgabe darf nicht gegen das Ritual ausgespielt werden, gehören doch seelsorgerliches, diakonisches, homiletisches und liturgisches Handeln zusammen. Eine Zurückhaltung gegenüber der Fürbitte für die Toten und Totenmessen gründen in dem evangelischen Grundsatz, daß die Kirche keinen Einfluß auf das Schicksal der Verstorbenen nehmen könne. Dafür tritt der biographische Charakter der Bestattung („Abdankung“) stärker hervor. Allerdings versteht man in der römisch-katholischen Kirche die „Totenmesse“ immer mehr als „Auferstehungsfeier“. Der früher vorherrschende Gerichtsgedanke („Dies irae“: Tagt der Rache Tag den Sünden...) tritt zurück. „Die Bestattungsformulare sehen schwerpunktmäßig Schriftlesung (Vergänglichkeit des Menschen, Hoffnung durch Christi Auferstehung), Fürbitte für die Angehörigen und (bei Erdbestattung) einen Bestattungsakt vor, bei dem der mit einer Bestattungsformel verbundene Erdaufwurf, eine Bekenntnislesung und das Vaterunser eine Rolle spielen. Zuweilen finden sich auch Einsegnungsformeln. Insgesamt läßt sich sagen: Bestattungen sind durch unmittelbare Erfahrungen des Abschieds kultivierte Verkündigungs- und Segenshandlungen, die Zeichen der Hoffnung im Sinne der Auferstehung Jesu setzen, lebensbegleitend-diakonisch den Abbruch von Lebens- und Liebesbeziehungen aufarbeiten, an einer bestimmten Biographie Lebensgeschichte im Lichte biblischer Botschaft anschaulich machen, so daß Betroffenheit über den Tod in dankbarer Ergriffenheit über das geschenkte und begrenzte Leben verwandelt werden kann.“

## Der Religionsunterricht der Pfarrer in Nassau

### Die Pflichtstunden der Pfarrer der EKHN im Religionsunterricht

Bereits vor der Verabschiedung ihrer Kirchenordnung am 17.3.1949 hatte die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) durch Verordnung der Kirchenleitung vom 31.1.1949<sup>1</sup> den pflichtmäßigen Einsatz ihrer Pfarrer im Religionsunterricht (RU) angeordnet, eine Regelung, die sich z.B. auch in Bayern, Baden, Württemberg und in der Pfalz, jedoch nicht in Rheinland-Westfalen, Hannover, Nordelbien, mithin vor allem in ehemals preußischen Ländern usw. findet. Während Nassau – trotz preußischer Vergangenheit – solche Pflichtstunden kennt, waren sie im alten Frankfurt/M. unbekannt, nicht aber in den später eingemeindeten Stadtteilen.

In historischer Perspektive hängt dieser Einsatz der Pfarrer im RU als ein Teil ihrer Amtspflichten vor allem mit dem damaligen engen Verhältnis von Schule und Kirche zusammen. Zwar hat dieses „Staatskirchenamt“ des Pfarrers inzwischen durch politische Umbrüche Umwandlungen erfahren; die Verbindung zwischen Schule und Pfarrer überdauerte aber auf manchen Gebieten aus mancherlei Gründen den Wechsel politischer Systeme. Bei ihren Bemühungen, durch die erwähnte Verordnung von 1949 im Blick auf den RU der Pfarrer in ihrem Kirchengebiet einen einheitlichen Rechtszustand herbeizuführen, konnte die EKHN an entsprechende Regelungen im früheren Großherzogtum (nach 1918: „Volksstaat“) Hessen[-Darmstadt] und im Herzogtum Nassau (nach 1866: Preußischer Regierungsbezirk Wiesbaden) anknüpfen.

Neben aktuellen Gründen (z.B. Mangel an Religionslehrern beim Neuaufbau des RU nach 1945) werden vor allem der Verkündigungsauftrag der Kirche, ihre pädagogische Verantwortung für ihre Mitglieder sowie ein bestimmtes Verständnis des Pfarramtes mit seinen Schwerpunkten Predigt, Unterricht, Seelsorge und Amtshandlungen als Begründung für die Wiederbelebung bzw. Neueinführung [Frankfurt/M.!] der „Pflichtstunden“ der Pfarrer im RU angeführt: „Jeder Inhaber oder Verwalter einer in der EKHN bestehenden Pfarr- oder Pfarrassistenten-(Hilfsprediger-, Stadtvikar-) Stelle ist verpflichtet, vier Wochenstunden RU an Volks- oder Berufsschulen ohne Vergütung zu übernehmen.“

In einem Rundschreiben der Kirchenleitung der EKHN vom 1.6.1959 werden ausdrücklich „Rangstufen“ für die Arbeit des Pfarrers im Sinne einer Dienstpragmatik aufgestellt: „Vordringlich bleiben Predigt, Unterricht, Seelsorge und Amtshandlungen. Es geht deshalb nicht an, daß immer wieder, auf den Meldebogen der Pfarrer und in Berichten, um Befreiung vom RU oder um Herabsetzung der Pflichtstunden gebeten wird mit dem Hinweis auf andere Arbeit, die nicht unter die vorgenannten vier wesentlichen Aufgaben des Pfarrers fallen.“ Manche Pfarrer und Pfarrerinnen waren da sehr erfindereich, um sich – meist auf Kosten

der Lehrer und der anderen Amtsbrüder – vor dem RU zu drücken. Auf der anderen Seite habe ich es während meines Gießener Pfarrerdaseins erlebt, wie ernst es die dortigen Gemeindepfarrerinnen und -pfarrer mit ihrem RU in zum Teil schwierigen Schulen – gerade auch als einen Akt der Solidarität mit der Religionslehrerschaft – nahmen!

Im Folgenden sollen die Ursprünge der Pflichtstunden im RU und das mit ihnen zusammenhängende Verständnis vom Pfarramt in der EKHN aufgezeigt werden. Wenden wir uns zunächst dem Erbe der Landgrafschaft Hessen[-Darmstadt] zu. Noch vor dem großen Gebietsgewinn durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 sowie dem Beitritt zum deutsch-französischen Rheinbund (1806) und der Umwandlung der Landgrafschaft Hessen[-Darmstadt] in das Großherzogtum Hessen (13.8.1806) erließ Ludewig X., „Landgraf zu Hessen, Fürst zu Hersfeld, Graf zu Catzenelnbogen, Diez, Ziegenhain, Nidda, Hanau, Schaumburg, Isenburg und Büdingen etc.“ die „Landesfürstliche Verordnung“ vom 17.6.1802<sup>2</sup> folgenden Inhalts:

„(1.) Soll jeder Pfarrer für die Schule des Orts, oder, wenn Filiale damit verbunden sind, für die sämtlichen Schulen seines Kirchspiels, mit eigener Verantwortung dergestalt haften, daß der sich etwa entdeckende schlechte Zustand derselben so lange für seine eigene Schuld angesehen wird, als er nicht erweisen kann, daß er, nachdem seine eignen eifrigsten Bemühungen vergeblich gewesen, die Fehler, die er nicht zu heben wußte, sie mögen nun an dem Schullehrer selbst, oder an der Verfassung liegen, dem einschlägigen Inspektor, Superintendent, oder nöthigenfalls dem Consistorio angezeigt, und auf Remedur gedrungen.

(2.) Werden alle Landpfarrer für die Zukunft angewiesen, wöchentlich in der Schule zwei ganze Stunden durch, namentlich Montags und Donnerstags Morgens von 9 bis 10 Uhr, und zwar gerade in Leh-

ren, welche die Erweckung rechtschaffener, wahrhaft christlicher Gesinnungen zunächst angehen, in Gegenwart des Schullehrers Unterricht zu ertheilen, auch diese Stunden unter keinerlei Vorwand aussetzen, sondern, im Fall sie etwa an einer derselben durch vermeindliche Amtsactus verhindert werden sollten, sie noch in der nemlichen Woche nachzuholen. In Orten, wo zwei Schulen sind, haben sie in jeder derselben wöchentlich eine Stunde zu halten; und im Fall mit einer Pfarrkirche eine oder die andere beträchtliche Filialschule verbunden ist, sollen sie zuweilen eine von den beiden festgesetzten Stunden auf diese Filialschule verwenden. Es versteht sich dabei von selbst, daß Unsere Geistlichen durch diese Einrichtung von der übrigen nöthigern allgemeinen Aufsicht über die Schulen nicht frei gesprochen sind.

(3.) Um der genauesten Beobachtung dieser Unserer Landesfürstlichen Verordnung so viel versicherter zu seyn, wird hierdurch den Superintendenten und Inspektoren Unserer gesammten Fürstlichen Lande aufgegeben, bei den Kirchen- und Schulvisitationen jedesmal sowohl den Schullehrer, als Kirchsenioren und Ortsvorstand darüber zu vernehmen, ob und wiefern diese Stunden von dem Pfarrer ordentlich und unausgesetzt gehalten werden, und wie geschehen, in ihren Kirchen- und Schulvisitationsberichten, bei jeder Pfarrei besonders zu bemerken.“

Bei der einleitenden Begründung dieser von den Konsistorien im Blick auf ihre Einhaltung genau zu überwachenden Verordnung spielen zunächst Zeitgeschichte und Zeitgeist eine Rolle: „Uns ist vorge tragen worden, daß, wenigstens in manchen Gegenden Unserer Fürstlichen Lande, theils durch die schädliche Einwürkung des vergangenen Kriegs, theils durch den verdorbenen Geist der Zeiten, und einen daraus entstandenen verführerischen Leichtsinn und Gleichgültigkeit gegen die heilsamen Vorschriften der Religion und Tugend, die guten Sitten unter Unserm Landvolk merklich nachzulassen, und von der edeln Einfalt abzuweichen angefangen haben, die jenen Stand sonst doppelt ehrenwerth machte.“

Sodann spielen in der auch auf Plakatdrucken veröffentlichten „Landesfürstlichen Verordnung“ wichtige Überzeugungen der Pädagogik der Aufklärung eine Rolle: „Diese Nachricht mußte Unserm Landesväterlichen Herzen so viel empfindlicher seyn, je mehr Wir überzeugt sind, daß mit der Moralität des Volks im Denken und Handeln das Glück aller einzelnen Familien, und eben dadurch der Wohlstand des ganzen Landes, aufs innigste verbunden sind. Eben diese Überzeugung macht es Uns zugleich zur angelegentlichsten Pflicht, jenem Verderben auf alle Art entgegen zu arbeiten, und da Wir unter den Mitteln, die dazu führen können, keines für würcksamer halten, als den verbesserten Unterricht und Erziehung der Jugend, auf diesen Theil Unserer Landesväterlichen Fürsorge Unsere Aufmerksamkeit so viel vorzüglicher zu richten.“

Endlich ist der Landgraf davon überzeugt, daß eine pfarramtliche Schulaufsicht und der Konfirmandenunterricht zur Erreichung der angestrebten Ziele nicht genügen: „Einen guten Theil dieser Absicht glauben Wir schon dadurch zu erreichen, wenn Wir die Prediger mit den Landschulen in nähere Verbindung bringen, und sie dadurch in den Stand setzen, ihren näheren Einfluß auf die moralische Bildung der Jugend nicht erst auf die Confirmandenstunden versparen zu müssen. Nun sind zwar die Prediger, ihrem Amt nach, schon ohnehin zur genauesten Aufsicht über die ihnen zunächst untergebenen Landschulen verbunden, aber gesetzt auch, daß sich bei allen die strengste Beobachtung dieser so wesentlichen Pflicht voraus setzen ließe, so können doch, wie die Erfahrung gelehrt, bloße Schulbesuche allein nicht hinreichen; es läßt sich von Predigern, als ausgebildeten Lehrern der Religion und Moralität, wenn sie an dem Unterricht der Jugend unmittelbar selbst Theil nehmen, hierin nicht nur ungleich mehr, als von gewöhnlichen Schullehrern erwarten, sondern es ist auch diesen Schullehrern ein Beispiel und Muster nöthig, wie sie es anzufangen haben, um ihren Unterricht noch weit mehr für das Herz, als für das Gedächtniß, würcksam zu machen, und sich über das bloße mechanische Abhören auswendig gelernter Lectionen zu erheben.“

Was die Befolgung dieser Verordnung vom 17. 6.1802 anbelangt, so drängen sich Parallelen zur Gegenwart auf. In dem „Extractus Protocolli“ des „Landgräflich Hessischen für das Oberfürstenthum Hessen angeordneten Kirchen und Schulraths“ (Gießen, 7.2.1805) finden wir das Bemühen, Übertretungen der Verordnung durch eine (uns heute merkwürdig erscheinende) Kontrolle abzuwehren. Es wird nämlich verordnet, „daß jeder Geistliche unter die wöchentlichen Schulnegligenten Zetteln eigenhändig und mit seines Namens Unterschrift anmerke, daß er, und an welchen Tagen in jeder Woche, die vorgeschriebene zwei Stunden in der Schule Unterricht gegeben und hierbey denn die Richtigkeit des Negligenten Zettels von sothanen Tagen selbst beobachtet habe.“ Mit den „Schulnegligen-

ten Zetteln“ sind offenbar die Versäumnislisten gemeint: Mit einem Akt werden also zwei Dinge überwacht: Die Erfüllung der Schulpflicht und die Unterrichtsverpflichtung der Pfarrer!

Ähnlich heißt es im „Extractus Protocolli Großherzoglich Hessischen für das Fürstenthum Starkenburg angeordneten Kirchen- und Schulraths protestantischer Deputation“ (Darmstadt, 15.1.1807): Nach wörtlicher Wiederholung der Ziffer 2 der genannten Verordnung von 1802 wird dieselbe durch den Zusatz erweitert, „daß jeder Pfarrer in ein besonders, auf Kosten des Kirchenkastens anzuschaffendes, aus zwey Buch papier in Quartform in Pappendeckel einzubindendes Buch jedesmahl den Tag und die Stunde des Unterrichts sowohl, als die von ihm vorgetragenen und abgehandelten Materien, wie nicht weniger die Tage und die Stunden, da er die Schule, ohne Unterricht darinn zu ertheilen, bloß besucht hat, aufzeichnen solle.“ Dieses Diarium würde „nicht nur bey jeder Kirchen- und Schul-Visitation von dem Superintendenten, oder dem Superintendenturvicario eingesehen, und darüber Bericht erstattet, sondern auch von diesem Großherzogl. Collegio selbst zu unbestimmten Zeiten zu eigener Einsicht und Beurtheilung der Geistlichen abgesondert werden.“

Nach dem „Auszug Protokolls“ des genannten Starkenburger Kirchen- und Schulrats vom 15.10.1818 hat sich die Lage offenbar immer noch nicht gebessert: Nach der wörtlichen Wiederholung der Ziffer 2 der Verordnung vom 17.6.1802 und der Ergänzung vom 15.1.1807 heißt es: „Nicht ohne Befremden habe man sich indeß überzeugen müssen, daß von einem Theile der Geistlichen diese Verordnung durchaus nicht befolgt worden sey. Hier und da werde der Schulbesuch nicht so angestellt und der Unterricht in der Schule nicht so ertheilt, wie es vorgeschrieben sey; an manchen Orten habe man nicht einmal daran gedacht, die befohlenen Diarien anzuschaffen. In Erwägung der unumgänglichen Nothwendigkeit dieser Verordnung –und jedem Geistlichen müsse diese Nothwendigkeit einleuchten, wenn er bedenke, daß die gewöhnlichen Schullehrer nicht im Stande seyen, einen fruchtbaren Unterricht in der Religions- und Tugendlehre zu ertheilen, auch der von den Geistlichen der Konfirmanden darin gegebene Unterricht, und die Catechisationen in der Kirche nicht ausreichen- werde dieselbe hierdurch aufs Neue in Erinnerung gebracht und ihre gewissenhafte Befolgung nach ihrem ganzen Inhalte, aufs Ernsteste eingeschärft.“

Am 8.11.1829 greift der „Großherzoglich Hessische Kirchen- und Schulrath der Provinz Oberhessen“ in Gießen in einer Verfügung an die „geistlichen Inspectoren und Schulcommissarien dieser Provinz“ noch einmal die Frage der Notwendigkeit der „Diarien“ auf: „In diese Diarien, welche in den Schulen niedergelegt werden, schreibt der Geistliche jedesmal, wenn er die Schule besucht, den Tag dieses Besuchs und den Gegenstand der Religions- und Sittenlehre, worüber er Unterricht ertheilt hat, worauf er, nebst dem Schullehrer, seinen Namen beifügt. Ein solches Diarium für eine Schule ist nur für die Dauer eines Jahres bestimmt, an dessen Ende es in das Repositorium der Pfarr-Literalien gelegt wird, und ein anderes an seine Stelle tritt. Ein oder einige Bogen Papier sind daher, da jedesmal der Geistliche nur ein Paar Zeilen einzuschreiben hat, für ein Diarium hinreichend, und es werden also dadurch, da es auch keinen förmlichen Einband bekommen soll, gar keine in Anschlag zu bringende Kosten verursacht. Es wird also, wie wir erwarten dürfen, jeder Geistliche die wenigen Bogen Papier, die jährlich für ein Diarium erforderlich sind, ohne sich beschwert zu erachten, dazu hergeben können. Diese Diarien werden dann von Ihnen bei jeder Schulvisitation genau durchgesehen werden, und die Resultate dieser Durchsicht werden Sie in die Schul-Visitations-Berichte aufnehmen. Die Geistlichen werden Sie hiervon sogleich mit dem Bemerkten in Kenntniß setzen, daß Sie bei der nächsten Schulvisitation sich schon die Diarien werden vorlegen lassen.“

### **Das Erbe des Herzogtums Nassau**

Eine ähnliche Entwicklung finden wir in dem aus der napoleonischen Zeit hervorgegangenen Herzogtum Nassau. Im Anschluß an das „Edikt, die äußeren Verhältnisse der evangelisch-christlichen Kirche ... betreffend“ vom 8.4.1818 kam es auch hier durch ein „General-Ausschreiben“ vom 21.1.1829<sup>3</sup> zur Einführung der „Pflichtstunden“ der Pfarrer im Religionsunterricht: „Sämtliche evang. Geistliche sind verpflichtet in den Elementarschulen ihrer Gemeinden wöchentlich zwei Stunden Religionsunterricht zu ertheilen... Die Verpflichtung der Geistlichen zur Ertheilung des Religionsunterrichts in den Elementarschulen beschränkt sich jedoch nur auf den Wohnort, indem es nicht verlangt wird, daß sie auch außer demselben in den Filialorten solchen ertheilen... Der den confessionellen Religionsunterricht ertheilende Geistliche hat übrigens jedesmal selbst in dem Schulprotocolle zu bemerken, an welchen Tagen er die Schule besucht hat, und die Herren Schulinspectoren haben sich darüber, daß und wie obiger höchsten Vorschrift entsprochen worden, in ihren halbjährigen Berichten an Uns zu äußern.“

Im Zentralarchiv der EKHN befindet sich ein Brief des damaligen Nassauischen Landesbischofs Dr. theol. h.c. Georg Müller (1766-1836) vom 5.5.1829 an die Pfarrer des Dekanats Herborn. In diesem „Hirtenbrief“ werden die „Pflichtstunden“ eher pastoraltheologisch-religionspädagogisch begründet und eingeschärft. Die in Hessen-Darmstadt 1802 im Vordergrund stehenden politisch-gesellschaftlichen Argumente sind auch hier anzutreffen; sie werden aber theologisch-pädagogisch im Sinne einer noch nachwirkenden Aufklärungstheologie ergänzt. Landesbischof Müller schreibt:

„Die Kirche ist die Mutter unserer Schulen: denn sie sind nicht nur durch die Kirche ins Leben gerufen worden, sondern haben auch fortwährend zu ihrem Gedeihen den Beistand der Kirche nöthig, sowie wieder von den Schulen die Kirche unterstützt werden muß, um in gesegneter Kraft und Thätigkeit zu bestehen. Jeder Versuch, das natürliche Band zwischen beiden zu zerreißen, brachte daher, wie noch neuerlich die Erfahrung in Frankreich lehrte, unersetzlichen Nachteil. Unsere Regierung hat dieses sehr weise erkannt und bei der neuen Organisation der Schulen im Auge behalten. Kirche und Schule blieben bei uns enge vereint, indem die Schulinspektion in ganzen Ämtern fast allenthalben den Geistlichen anvertraut wurde, und der erste Geistliche in jedem Kirchspiel den Schulvorstand, dessen Director er ist, zu leiten hat, überhaupt aber das christliche Element unsere Schuleinrichtungen durchdringen soll. Das Wohlthätige dieses Verhältnisses anerkennend, haben alle für ihr Amt begeisterte Prediger und Seelsorger nicht versäumt, bei der verbesserten Schulverfassung, nachdem ihnen allmählig immer mehr gebildete Lehrer zur Seite traten, mit neuem Eifer und Fleiß, für die Volkserziehung zu arbeiten. Sie sind bemüht gewesen, den Schullehrern, wo es nöthig war, im Wissen fortzuhelfen. Sie haben das Ansehen derselben bei den Gemeindegliedern durch humane Behandlung erhöht, selbst Unterricht ertheilt und das Ganze unter steter Aufsicht behalten. Diese auserwählten Werkzeuge des Herren bedürfen keiner Ermunterung, die unlängst erneuerte Verordnung, daß jeder Pfarrer in der Schule seines Wohnortes wöchentlich zwei Stunden Religionsunterricht ertheilen soll, strenge zu befolgen: Gerne werden sie mehr leisten, als hier gefordert wird, überzeugt, daß nur bei guter Vorbildung der Jugend, mit Glück für das Reich Gottes gearbeitet werden kann, und daher auch besonders über die Filialschulen ihre Thätigkeit verbreiten. Ihnen muß es aber doch erfreulich seyn zu vernehmen, welcher hohe Werth von unserem erhabenen Landesherren und unserer Regierung auf die Sorge der Geistlichen für die Schulen gesetzt wird; deswegen halte ich mich für verpflichtet, hier zu erklären, daß künftig bei Bewerbungen um einträglichere Stellen, jedesmal auch auf das Verdienst, welches sich die Geistlichen um die Schulen erworben haben, besondere Rücksicht genommen werden soll. Möchte nun niemals wieder über Mangel an Eifer einzelner Geistlicher in diesem wichtigen Geschäfte geklagt werden. Wie wenig wissen solche, die selten ihre Schulen besuchen und sich überhaupt um den Zustand derselben nicht bekümmern, wozu sie berufen sind! Das sicherste Mittel zur Hochachtung und Liebe gegen Gott und Jesum, zu zeitlicher und ewiger Glückseligkeit die ihnen vertrauten Gemeinden zu führen, lassen sie ungebraucht: denn will der Pfarrer den Familiengeist der Gemeindeglieder kennen lernen, so darf er sich nur mit den Kindern, in denen sich das Bild ihrer Erzieher abspiegelt, bekannt machen; will er die Herzen der Aeltern gewinnen, so darf er nur Freund ihrer Kinder werden. Wer kann sich aber ein schöneres Bild gesegneter Wirksamkeit eines Religionslehrers denken, als einen Mann voll christlichen Glaubens und christlichen Geistes, welcher, wie Jesus, frühe die Kleinen mit Achtung und Liebe behandelt, schon bei dem Eintritt in die Schule ihre Zuneigung erwirbt, und so väterlich lehrend, ermunternd, warnend und strafend, bis ins Alter der Vollendung, das aufblühende Geschlecht begleitet? Muß ein solcher Mann, wohin ihn auch Gott setzt, nicht Wunder thun können, vornämlich aber auf dem Lande und in kleineren Gemeinden, wo er allen nahe steht, wenn er allenthalben das Licht und Heil des Evangeliums ausspendet? Keiner sage mir: ‚das sind Ideale gutmüthiger Schwärmer, welche sich in der Welt, wie sie ist, nicht verwirklichen lassen‘. Es ist nicht so. Wer nicht verzweifelt an der Fülle des Guten, welches im Menschen liegt, wer sein Werk mit Ernst und Liebe treibt und Vertrauen auf Gott setzt, der vermag unaussprechlich viel. Der Herr, welcher uns berufen und seines Beistandes versichert hat, gebe allen das Wollen und Vollbringen!

Wiesbaden den 5ten Mai 1829. (gez.) Müller.“

### **Zur Verteidigung der „Pflichtstunden“ im Kirchenkampf**

Mag auch die wissenschaftliche Pädagogik „in ihrem Kern, in ihrer Sehnsucht Philosophie geblieben“ sein (Wilhelm Flitner), mag sie auch „mehr Ideenwissenschaft als Seinswissenschaft von der Erziehung, mehr Bekenntnis und Forderung als Erkenntnis und Beweis“ (A. Fischer) gewesen sein: Schon diese Andeutungen zeigen, daß es ein sehr schwieriges und komplexes Feld war, auf das sich die Kirche dann auch im „Kirchenkampf“ auf diese Suche nach einer neuen Identität in pädagogisch-

religionspädagogischen Belangen begeben mußte. Hinzu kommen zwar theologisch und traditionell-rechtlich gerechtfertigte, aber faktisch nicht mehr oder nur noch mühsam durchsetzbare Überzeugungen nicht nur im Umkreis der Bekennenden Kirche etwa von 1938 : „Wir bestehen auf dem geltenden Recht, daß der christliche Religionsunterricht in vollem Umfang als evangelischer Religionsunterricht auf der Grundlage der ganzen Hl. Schrift erhalten bleibt und nach den bestehenden Gesetzen und rechtlichen Vereinbarungen mit der Kirche erteilt wird.“<sup>4</sup> Demgegenüber bemerkte Rudolf Zentgraf, der 1934 als Superintendent von Rheinhessen vom neuen Landesbischof der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen abgesetzt wurde und dann 1935/37 dem Landeskirchenausschuß der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen vorstand: Diese Forderung der „Bekennenden Kirche“ beruhe „auf einer völligen Verkennung der Mentalität des 3. Reiches. ‚Geltendes Recht‘ ist nämlich nach NS-Auffassung allein das Recht, das der Staat der Kirche zugesteht. Die Verordnung des Landgrafen Ludwig X., auf der unser Recht, Religionsunterricht in den Schulen zu erteilen, beruht, ist kein kirchenregimentlicher, sondern ein staatsregimentlicher Akt. So gut uns der Staat das Recht gab bzw. zwang, Religionsunterricht in seinem Interesse zu halten, so gut kann er auch seine Gewalt in umgekehrter Richtung gebrauchen. Daß durch die negative Entscheidung des Staates der Auftrag Jesu nicht aufgehoben wird, steht auf einem ganz anderen Blatt. Das ist dann unsere Sache, wie und wo wir unterrichten wollen bzw. mit staatlicher Genehmigung noch unterrichten können. Denn der Staat wird sich auch für unseren Privat-Religionsunterricht interessieren. Aber ein juristisches Recht dem Staat gegenüber läßt sich aus Jesu Wort und Missionsbefehl nicht ableiten. Der Staat kann in seinen Schulen Religionsunterricht halten lassen oder nicht. Ähnlich steht es mit dem Inhalt des Unterrichts. Müssen wir feststellen, daß der Unterricht kein christlicher Religionsunterricht mehr ist, so können wir den Eltern und Schülern nur klarmachen, was an der dortigen Lehre falsch ist. Aber da wir nicht wissen können, was der Lehrer mit dem Sittlichkeitsempfinden der germanischen Rasse vereinbar hält, ist es möglich, daß wir ihm ganz unrecht tun, wenn wir seinen Unterricht bekämpfen. Christliche Lehrer halten nämlich trotzdem christlichen Religionsunterricht, auch wenn sie dem Staat besonders anstößige Stoffe vermeiden. Wir können also höchstens sagen: Da wir nicht wissen, was dort gelehrt wird, sind wir auch nicht in der Lage, das dort Gelehrte als Grundlage unseres Konfirmandenunterrichts zu benutzen. Also sind wir gezwungen, daneben eigenen Privat-Religionsunterricht einzuführen. Aber sagen: ‚Wir verlangen, daß der Staat in seinen Schulen einen uns genehmen Religionsunterricht erteilen läßt‘, hat nur dann Sinn, wenn der Staat uns als Lehrer wünscht. Er wünscht uns aber sichtlich nicht mehr, er wünscht sogar einen inhaltlich anderen Unterricht, als wir ihn erteilen – wenn man zwischen den Zeilen liest!... Wollen wir aber dann Privatunterricht einführen, dann wird er uns desto sicherer Schwierigkeiten machen, je mehr wir uns durch Forderungen auf seinem Schulgebiet als ‚anmaßende Pfaffen‘ unbeliebt gemacht haben... Der Einwand: Nach altem Recht habe doch der Staat den Lehrplan mit der Kirchenbehörde vereinbart ..., verfängt einfach darum nicht, weil ein neuer Staat das alte Recht nur soweit gelten läßt, als es ihm paßt. Daß unsere Resolutionen und Opposition im 3. Reich eine staatsrechtliche Wirkung haben könnten, kann nur ein Phantast glauben. Diese Zeiten sind herum. Die Kirche ist nicht mehr eine gewünschte und anerkannte, sondern im besten Fall eine geduldete Größe im Staat...“<sup>5</sup>

#### **Anmerkungen:**

- 1 ABl. EKHN 1949, S. 20.
- 2 Der Text findet sich bei Wilhelm Diehl, Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen (Monumenta Germaniae Paedagogica Band XXXIII), Berlin 1905, S. 435ff.
- 3 Der Text findet sich bei C. G. Firmhaber, Die Nassauische Simultanvolksschule, Band II, Wiesbaden 1883, S. 241f.
- 4 Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bände, Darmstadt 1974-1996; hier Bd. VI, S. 498f., VIII, S. 330ff.
- 5 Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. VI, S. 498.

## Eine eigene Kirchenleitung für den Religionsunterricht?

### Im Kontext (vor allem) nassauischer Tradition

In Gestalt des „Gesamtkirchlichen Ausschusses für den Evangelischen Religionsunterricht“ (GKA), der bis 2000 sogar Kirchenordnungs(=Verfassungs)rang besaß, hat die EKHN in ihrer Kirchenordnung von 1949 in bewußter Aufnahme früherer, eher liberaler nassauischer Tradition für den Religionsunterricht ein eigenes kirchenleitendes Organ geschaffen, das so in der Ev. Kirche in Deutschland einzigartig ist. Und in diesem kirchenleitenden Organ sind die Religionslehrer in besonderer Weise vertreten. Ein Blick zurück!

Die 1949 verabschiedete Kirchenordnung der EKHN charakterisierte ihr Mitgestalter und spätere stellvertretende Kirchenpräsident D. Karl Herbert 1992 „als eine der modernsten Ordnungen ihrer Art und beispielhaft geprägt durch die Vorstellungen der Bekennenden Kirche“. Oberkirchenrat D. Hans-Erich Heß sprach sogar von einem „völlig neuen Anfang nach dem Kriege“. Die „Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes“ war in der EKHN für lange Zeit fast ein „Dogma“! Elemente liberaler Theologie sind ihr fremd. Der kirchenpolitischen Situation nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gemäß entstammten wichtige Ordnungselemente in der EKHN den theologischen und kirchenpolitischen Vorstellungen einer eher radikalen „Bekennenden Kirche“ („Dahlemitischer“ Flügel), die dem sog. „Neuprottestantismus“ des 19. Jahrhunderts nicht wohl gesonnen war. Man versuchte zumindest, überkommene „volkskirchliche“ Strukturen im Sinne „bekennender Gemeinden“ und „bruderrätlicher Leitung“ zu überformen, wenn man sie schon nicht ganz im Sinne dieses Gemeinde- und Kirchenideals gestalten konnte.

Als eine wesentliche Lehre aus dem „Kirchenkampf“ galt der EKHN die Notwendigkeit der theologisch-kirchlichen Begründung ihres Glaubens und Handelns, wobei Theologie an „Schrift und Bekenntnis“ festgemacht wird. Sie ist also nicht, wie etwa im vorausgegangenen liberalen Kulturprotestantismus, z.B. auch religionspsychologisch, pädagogisch, soziologisch und kulturell mitbestimmt. Die jetzt die Kirchenordnung und Kirchenleitung weithin bestimmende sog. „Dialektische Theologie“ Karl Barths bedeutete auch eine entschiedene Abkehr von einer ausgesprochenen „Religions-Pädagogik“. „Evangelische Unterweisung“ lautete jetzt die Zielformel. Zumindest für die Frühzeit der EKHN könnte so der Eindruck entstehen, daß unter dem Einfluß der BK mit ihrer dezidiert antiliberalen Theologie eine gewisse „einheitliche“ theologische und auch religionspädagogisch-katechetische Linie entstanden ist. Unmittelbar nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN schrieb jedenfalls Martin Niemöller am 7.10.1947 an Propst Dr. Hans Böhm (Berlin): „Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche [= EKHN] die einzige ist, die uns

[= der radikalen BK!] noch bleibt, von der wir hoffen können, daß sie sich in der Linie der Bekennenden Kirche entwickeln läßt, ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierten Weg geraten müßten“. Dieser nicht nur für die EKHN gewünschte „Sonderweg“ verdankt sich vor allem den kirchenpolitischen Motiven und faktischen Einflußmöglichkeiten der BK, die die wichtigsten Leitungssämter in der EKHN für sich beanspruchte und die dann deren Kirchen- und Lebensordnung nach ihrem Geschmack gestaltete. Als das für den Start der EKHN Nützliche galt in erster Linie eine eher dem „Frühbarthianismus“ nahestehende „Je-und-Je-Ereignis-Theologie“: „Kirche ereignet sich je und je“! Der Punkt und nicht die Linie ist entscheidend. „Je-und-Je“: Bei aller Sympathie für den „Pädagogisch fruchtbaren Moment“ im Sinne von Friedrich Copei: Pädagogik braucht Verlässlichkeit, Zeit, Stetigkeit! Daß aktualistische theologische Positionen sich nur schwer mit herkömmlichen religionspädagogischen Theorieansätzen eher liberaler Prägung verbinden lassen, liegt auf der Hand. Nicht ohne Grund warnte z.B. der kirchlich engagierte (politisch jetzt eher gewerkschaftlich-links stehende) Schulrat und spätere Katechetische Studienleiter für Nord-Nassau Dr. Heinrich Marx (Dillenburg) noch im August 1948: „Es ist völlig aussichtslos, die Lehrerschaft zum bloßen Objekt einer ‚Bekennniskirche‘ zu machen“. Also: Pädagogische Erfahrung gegen theologischen „Avantgardismus“?

In diesem Zusammenhang ist auf die zunächst merkwürdig erscheinende Tatsache hinzuweisen, daß selbst in Hessen und Nassau sich die Grundüberzeugungen der BK nicht oder nur zögernd auch in die religionspädagogische Praxis überführen ließen. Dies erstaunt um so mehr, als die BK unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg im Umkreis der Konferenz evangelischer Kirchenführer in Treysa Ende August 1945 eine „Kammer für Schule und Unterricht“ einrichtete, in deren Kontext Martin Niemöllers bekanntes Diktum steht: „Die Schule mit der Bibel ist zu erstreben wo irgend erreichbar“!

Warum konnte sich aber die BK auf religionspädagogischem Gebiet nicht ohne Weiteres durchsetzen? Der Grund dafür liegt nicht nur darin, daß in Nassau-Hessen die BK zunächst keine religionspädagogisch besonders interessierte Vertreter besaß. Die religionspädagogischen Wortführer wie z.B. August Dell, Heinrich Marx, Ernst Gerstenmaier, Martin Schmidt, Erwin Wißmann und Wolfgang Sucker gehörten kirchenpolitisch eher zur „Mitte“ bzw. zu einer gemäßigten BK; das Erbe liberaler Religionspädagogik war ihnen nicht fremd. Vor allem Martin Schmidt, August Dell und Heinrich Marx waren die treibenden Kräfte für die Bewahrung und Weiterführung bewährter nassauischer religionspädagogischer Traditionen. Nicht ohne Grund wurde im Verfassungsausschuß der EKHN am 6.7.1948 Prof. August Dell beauftragt, in Verbindung mit Prof. Martin Schmidt und Schulrat Dr. Heinrich Marx „die Ordnung betr. den Kirchengemeinschaftsausschuß für ev. Religionsunterricht“ auszuarbeiten. Im „Amtsblatt der EKHN“ Nr. 6 vom 14.6.1948 war bereits der vom Verfassungsausschuß am 14.5.1948 in erster Lesung angenommene Entwurf der KO der EKHN erschienen, deren Abschnitt 8 überschrieben war: „Der Kirchengemeinschaftsausschuß für Evangelischen Religionsunterricht“. Artikel 44 lautete:

- (1) Der Kirchengemeinschaftsausschuß für Evangelischen Religionsunterricht ist das zuständige Organ der Kirche zur Erledigung aller aus der Staatsverfassung sich ergebenden, das Verhältnis von Staat und Kirche auf dem Gebiet des Religionsunterrichts betreffenden kirchlichen Aufgaben.
- (2) Den Vorsitz im Kirchengemeinschaftsausschuß führt der Kirchenpräsident.
- (3) Der Kirchengemeinschaftsausschuß erledigt seine Aufgaben im Auftrag der Kirche selbständig.
- (4) Der Kirchenleitung steht gegenüber den Beschlüssen des Kirchengemeinschaftsausschusses ein aufschiebendes Einspruchsrecht zu. Der Kirchengemeinschaftsausschuß hat den betreffenden Gegenstand erneut zu verhandeln. Bleibt er bei seinem von der Stellungnahme der Kirchenleitung abweichenden Beschluß, so trifft die Kirchensynode die Entscheidung.
- (5) Zuständigkeit, Zusammensetzung, Bildung und Geschäftsordnung werden durch eine besondere Ordnung festgelegt.

In der Sitzung des Verfassungsausschusses am 29.10.1948 wurde dann die heute noch geltende Bezeichnung „Gesamtkirchlicher Ausschuß für den Evangelischen Religionsunterricht“ festgelegt.

Der GKA ist ein Beispiel dafür, daß die Theologie, so wichtig sie auch für den Protestantismus ist, nicht die ganze Kirche darstellt! Da spielen auch Traditionen, konkrete historische Bedingungen und gesellschaftliche Verhältnisse eine wichtige Rolle. Im Blick auf die Sozialbasis der EKHN ist festzustellen, daß Kirche hier eher „Volkskirche“ im Sinne einer Vermittlung oberster Werte und einer helfenden Begleitung in Krisensituationen und an den Wendepunkten des Lebens ist als eine Kirche des „Bekennens“ im Sinne eines bestimmten kirchen- und theologienpolitischen Aktes. Bei der „Wertevermittlung“ spielen vor allem eine an Bibel, Katechismus, Gesangbuch und davon geprägter Alltagsreligion orientierte Frömmigkeit eine Rolle, für die auch die „Religion“ der jeweiligen Lehrerseminare bzw. Pädagogischen Akademien von großer Bedeutung ist. Vor allem die auf dem Lehrerseminar ausgebildete Volksschullehrerschaft war ja die wichtigste Trägergruppe des Religionsunterrichts; fast jeder Volksschullehrer erteilte auch Religionsunterricht oder war zumindest auch für den Religionsunterricht ausgebildet. Auf dem Lehrerseminar spielte z.B. der „Kabisch – Tögel“ („Wie lehren wir Religion?“) eine wichtige Rolle. Angesichts dieses Vorherrschens einer eher liberalen, auch von der Erlebnispädagogik geprägten Grundströmung bei vielen Religionslehrern forderte z.B. der der Bekennenden Kirche angehörende Hirschhorner Pfarrer und spätere Katechetische Studienleiter von Rheinhessen Lic. Friedrich Ruhland (er wollte Professor für Religionspädagogik an der neuen Mainzer Evangelisch-Theologischen Fakultät werden) im Sinne der BK: „Die Ausbildung der Lehrkräfte für die kirchliche Unterweisung muß neu und in jeder Beziehung umfassend in Angriff genommen werden. Einmal, weil es an Lehrkräften für den Religionsunterricht seitens des Staates fehlt. Dann aber auch deswegen, weil die zur Verfügung stehenden Lehrkräfte, auch dort, wo die Kirche ihnen das Placet gibt, meistens bloß alte Methoden auffrischen werden. Von dem neuen Geist der Kirche sind sie nur in beschränktem Maß und in einem kleinen Prozentsatz erfaßt“. So Ruhlands Einschätzung der religionspädagogischen Situation in Hessen und Nassau im Jahr 1946!

Im Unterschied zu den genannten offiziellen kirchen- und theologienpolitischen Optionen läßt sich im Blick auf das tatsächliche Verhältnis von Kirche und Religionsunterricht in der EKHN und ihrer Vorgängerkirchen eine eher gemäßigt „liberale“ Linie ausmachen. Bei allem Wissen um die kirchliche Verantwortung für den RU werden für die Wahrnehmung dieser Verantwortung wichtige Kompeten-



zen in der Kirchenordnung gerade nicht kirchlichen Organen wie Synode, Kirchenleitung, Pröpste, Dekane oder Pfarrer zugebilligt, sondern einem besonderen „Ausschuß“ mit Verfassungsrang, dem „Gesamtkirchlichen Ausschuß für den Evangelischen Religionsunterricht“ (GKA), übertragen, der auf den „Landesausschuß für Religionsunterricht“ in der Verfassung der Evangelischen Landeskirche in Nassau von 1922 (§§ 143-148) zurückgeht und der faktisch eine wesentliche Mitbeteiligung der Religionslehrerschaft an der Wahrnehmung der kirchlichen Verantwortung für den RU bedeutet. Daß mit einer solchen „liberalen“ Regelung auch Bedenken gegen eine schon längst überwundene, aber als Vorurteil zuweilen von linken Lehrerverbänden und Parteien noch gepflegte „Geistliche Schulaufsicht“ (Diese war übrigens gerade kein kirchlicher, sondern ein staatlicher Akt!) abgewehrt werden sollten, liegt auf der Hand. Dies ist aber nur *ein* Aspekt. Mit einer solchen Regelung sollte die Religionslehrerschaft als selbständige und gleichberechtigte Interpretin des Evangeliums und als von der Kirche dazu ausdrücklich autorisierte Teilhaberin am kirchlichen Lehramt im religionspädagogischen Kontext verstanden und ernstgenommen werden. Synode und Kirchenleitung sind demgegenüber eher Konfliktregelungsorgane.

Die Regelungen dieses „Gesamtkirchlichen Ausschusses für den Evangelischen Religionsunterricht“ (GKA) gehen, wie gesagt, auf nassauisches Erbe zurück. Es liegt in dieser Tradition begründet, daß der GKA im Bereich des RU Aufgaben wahrnimmt, die denen der Kirchenleitung in anderen Bereichen entsprechen. Der GKA ist also ein Leitungsorgan und kein „Ausschuß“ der Synode oder eine beratende „Kammer“ der Kirchenleitung. Partizipation der Religionslehrerschaft an der Leitung des RU und selbständige Erledigung der Aufgaben der Gesamtkirche auf diesem Gebiet sind wichtige Kompetenzen dieses bis zur Kirchenordnungsreform 2000 auch besonders verfassungsrechtlich abgesicherten Organs.

### **Zwischen christlicher Freiheit und evangelischem Profil**

Schon von den Intentionen seiner Entstehung her ist der GKA kein Ort einer doktrinären kirchenbehördlichen Festlegung religionspädagogischer Konzeptionen, aber auch kein Gremium einer profillosen aktualistischen Religionspädagogik. Es geht hier um immer neue Aushandlungsprozesse z.B. im Blick auf die Beurteilung von Lehrplänen und Lehrbücher. Insgesamt zeigt sich eine große Bandbreite des vor allem auch im Praxisinteresse „Tolerierbaren“! Hier hat gerade die Zusammensetzung des GKA verhindert, daß manche religionspädagogische Konzeptionen, die eher dem wissenschaftlichen Ausweis oder der beruflichen Karriere ihrer Verfasser als einer vernünftigen Praxis vor Ort dienten, die Oberhand gewannen. Auf einzelne „Konzeptionen“ aus der Anfangszeit des GKA sei kurz hingewiesen!

Bereits im August 1946 ging Heinrich Marx im Kontext von „Richtsätzen für die Anerkennung der Christlichkeit einer Schule“ auf das Grundverständnis des Religionsunterrichts ein: „Das Amt des Evangelischen Religionslehrers in der staatlichen Schule ist eine besondere Erscheinungsform des kirchlichen Lehr- und Verkündigungsamtes oder es ist nichts. Es ist begründet in dem Taufbefehl Jesu Christi. Es lehrt nicht über Religion, sondern es lehrt Religion, soweit sie lehrbar ist. Es ist getragen von dem Glauben der christlichen Gemeinde, daß hier Heilsames geschieht, und weiß sich dieser Gemeinde verantwortlich. Ohne diese Verantwortlichkeit wird es zu unverantwortlicher, subjektivistischer ‚Seelchenspielerei‘... Das Amt des Religionslehrers in der öffentlichen Schule ist zwar auf mannigfache Weise verschlungen in dem schulischen Erzieheramt, aber im RU hat das Verkündigen der Botschaft den Primat vor der Erziehung und Bildung, denn zum Glauben kann man nicht erziehen. Im RU ist weder Raum für die bloße Zuschauerpädagogik des Wachsens und Werdenlassens, noch für die Pädagogik des reinen personalen Bezugs (‚Sei Du wie ich!‘), noch für die radikale, psychologische These ‚Vom Kinde aus‘, sondern allein für die Partnerschaft des gemeinsamen Reifens unter der Sonne des Evangeliums. Die methodischen Spielregeln des RU sind nicht von der Psychologie allein aus zu gewinnen. Die Sache bestimmt die Methode. Man kann hier nicht von einer Methode reden, ohne von der Sache zu reden. Der Religionslehrer muß die Kinder im Religionsunterricht nicht nur nach psychologischen oder biologischen Kategorien sehen (nicht zunächst als Volks-, Klasse-, Rassegenossen), sondern als getaufte Glieder der Christenheit, denen Gottes Verheißung gilt. Dabei vergißt er nicht, daß sie unter dem Gesetz der Vergänglichkeit, des Todes, der Sünde stehen und der Erlösung bedürfen. Das behütet ihn vor dem Unmittelbarkeitswahn und vor Kindervergötzung. Geordnete Planung ist nötig zum Schutz gegen das Vordrängen der Subjektivität des Lehrers. Das historische Wissen um die geschichtlichen Versuche des RU und um die Irrwege und Fehlschläge gibt dem Religionslehrer die angemessene Bescheidung. Die stete Orientierung an der sonderlichen Gemeinde hilft dem

evangelischen Religionslehrer den Weg der evangelischen Freiheit eines Christenmenschen zwischen der Verabsolutierung einer menschlichen Ordnung und subjektivistischer Willkür zu finden. Der unaufhebbare Zusammenhang des Amtes des evangelischen Religionslehrers in der staatliche Schule mit der christlichen Gemeinde läßt es angemessen erscheinen, daß dieser Sachverhalt einen sichtbaren Ausdruck findet in zwischen Kirche und Staat zu vereinbarenden Rechtsformen, die dem Religionslehrer seine rechtliche Stellung sichern und die christliche Gemeinde vor subjektivistischer Willkür schützen.“

Eine erste synodalöffentliche Beschreibung einer religionspädagogischen Grundkonzeption in der EKHN findet sich in dem ersten auf der Kirchensynode der EKHN am 29.11.1950 von dem Wiesbadener Katechetischen Studienleiter Rudolf Bars erstatteten Bericht der „Katechetischen Ämter“: „Jedem Lehren muß das sorgsame Hören auf die biblische Botschaft vorausgehen. Die Bibel wird aus der Ferne und Unverbindlichkeit eines ‚Stoffes‘, den wir neben anderen im Schulunterricht zu behandeln haben, herausgerückt und wird zum lebendigen Wort, das uns selber richtet, rettet und zur Entscheidung ruft. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß wir aus einer Entwicklung herkommen, wo man in Verknennung der biblischen Botschaft den frommen oder humanen oder moralischen Menschen an die Stelle des Evangeliums zu setzen geneigt war oder dieses Wort nur als Hilfsmittel benutzte, um im Unterricht und in der Erziehung diesen humanen und moralischen Menschen herauszustellen oder gar die Heilige Schrift nur noch deshalb behandelte, weil sie zum Kulturgut des Abendlandes gehört. Durch den notvollen Weg der Kirche ist uns die Erkenntnis neu geschenkt, daß Jesus Christus mit dem Zuspruch seiner Vergebung und dem Anspruch auf unser ganzes Leben die Mitte aller Verkündigung ist. Hieraus ergibt sich dann ein neues Ringen auch um die Gestaltung evangelischer Unterweisung“, was aber gerade nicht von pädagogischen und psychologischen Überlegungen dispensiert.

Sehen diese Ausführungen von Marx und Bars eher nach einer – allerdings pädagogisch und schulpraktisch reflektierten – „Evangelischen Unterweisung“ aus, so treffen wir in Wolfgang Suckers „Entwurf über das Religionspädagogische Amt der Superintendentur Starkenburg“ vom 14.12.1946 eher liberale Züge an: „Das Religionspädagogische Amt wird es vermeiden müssen, den Lehrer dauernd als Objekt kirchlicher Erziehung anzusehen. Notwendig ist darum alsbald die organisatorische Erfassung der mit dem Religionsunterricht von der Kirche betrauten Lehrer zu einer Lehrerkammer der Kirche. Diese Lehrerkammer ist nicht ein neben der Kirche bestehender Evangelischer Lehrerverein, sondern sie ist ein Organ der Kirche selbst, in der sich die Lehrer als kirchliche Amtsträger zusammenfinden und der Kirchenleitung in allen die Schule und die religiösen Erziehungsfragen betreffenden Angelegenheiten Anregungen, Gutachten und Kritik geben. Nur durch die Achtung des Lehrers als eines kirchlichen Amtsträgers kann der Verdacht ferngehalten werden, es ginge der Kirche ... um die Bevormundung der Lehrerschaft. Es geht ihr aber in Wahrheit um ein neues Selbstverständnis des Lehrers als kirchlichen Amtsträgers. Damit bringt die Kirche ihre Hochschätzung des Lehrers zum Ausdruck und tut zu ihrem Teil Mithilfe beim Aufbau dieses Standes als eines wesentlichen Faktors der Erneuerung unseres Volkslebens“. Daß Sucker hier auch wichtige Aufgaben des späteren GKA im Blick hat, liegt auf der Hand.

Als ich im Juni 1970 erstmals an einer Sitzung des „Gesamtkirchlichen Ausschusses für den Evangelischen Religionsunterricht“ teilnahm, wurden dort Richtlinien für das Fach Evangelische Religion als „Anregung für Lehrer und Schüler zu einer Neugestaltung ihres Unterrichts“ diskutiert. Die Einleitung zu dieser (vor allem gymnasial orientierten) Vorlage stammte von Oberkirchenrat Dr. Hans-Martin Schreiber und von Studiendirektor Dr. Siegfried Brill (Wiesbaden); aus ihr seien folgende Passagen zitiert:

„1. In allen Altersstufen soll der Religionsunterricht dem Schüler die Möglichkeit bieten, Fragen und Vorstellungen, die sich auf Religion beziehen, zu formulieren und auszusprechen. Diese Fragen und Vorstellungen sind zu entfalten, in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen bewußt zu machen und kritisch zu durchdenken.

In einer nach Fächern gegliederten Schule wird der Religionsunterricht als einzelnes Fach Fragen und Vorstellungen aufnehmen, die sich beziehen:

- a) auf Kirche, Christentum und ihre wissenschaftliche Selbstdarstellung;
- b) auf nichtchristliche Religionen und deren wissenschaftliche Selbstdarstellung;
- c) auf allgemein religiöse Inhalte, die das Bewußtsein der Menschen bestimmen;

- d) auf Sinndeutungen, auf Werte und Normen, die in der Gesellschaft Geltung beanspruchen;
- e) auf Darstellungen von Religion in allen Wissenschaften, die sich mit ihr auseinandersetzen...

2. ... Maßgebend für die Auswahl und den Umfang der Unterrichtsstoffe ist nicht eine fachwissenschaftliche Systematik. Im Eingehen auf die jeweilige Situation der Schüler muß vielmehr bestimmt werden, welche Stoffe angesichts der Zielsetzung notwendig und geeignet sind...

3. Die so gewonnene Erkenntnis soll dazu beitragen, daß Mensch und Gesellschaft ihr gegenwärtiges Sein und Bewußtsein überschreiten können...“

Schon auf den ersten Blick wird deutlich, daß hier das Ziel des Unterrichts nicht eine „Einübung“ in den christlichen Glauben gemeint ist; auch ist es hier – im Gegensatz zur „Evangelischen Unterweisung“ – nicht mehr nur die Kirche, die das Bezugszentrum didaktischer Entscheidungen darstellt. An ihre Seite treten andere Instanzen: Schule, Theologie, Pädagogik, Psychologie. Angegriffen wird vor allem die didaktische Mittelpunktstellung der Tradition, insbesondere der Bibel, die Ferne der bisherigen Inhalte des Religionsunterrichts von der Problemstruktur der Gesellschaft und den Erfahrungsfeldern des Schülers und die ungenügende Berücksichtigung politischer, psychologischer und soziologischer Faktoren des pädagogischen Feldes. War es für die „Evangelische Unterweisung“ selbstverständlich, daß die Theologie maßgebend für die didaktischen Entscheidungen ist, so wird jetzt vor allem den jeweiligen Schultheorien hier die Federführung überlassen. Man versteht dann z.B. Schule als Ort der Auslegung von Tradition, was zum Programm eines hermeneutischen Religionsunterrichts (vgl. Martin Stallmann) führt, oder als Ort der „Emanzipation“, was den Religionsunterricht auf seinen Beitrag zu einer gesellschaftlichen Emanzipation reduziert (vgl. Siegfried Vierzig/ PTI Kassel), oder als der Ort, wo es um die Ordnung von Vorstellungen geht, so daß dem Religionsunterricht die Ordnung der (im weitesten Sinne verstandenen) „religiösen“ Vorstellungswelt zufällt (vgl. Theodor Wilhelm). Vor allem Wilhelms Ansatz schimmert bei dem zitierten Papier von Schreiber/ Brill durch; er geisterte damals vor allem bei den „Gymnasialen“ herum. Offensichtlich bestand jetzt die Gefahr, daß die bisherige theologische Einlinigkeit der Religionspädagogik einer jetzt schultheoretischen Einlinigkeit geopfert wird.

Der kurz angedeutete Wechsel von Konzeptionen evangelischer Religionspädagogik darf jedoch nicht zu folgendem Klischee über die Entwicklung des evangelischen Religionsunterrichts nach dem Zweiten Weltkrieg führen, das Hellmuth Kittel so beschrieben hat: In der ersten Zeit nach 1945 sei die Religionspädagogik der Bekennenden Kirche fortgesetzt worden. Das hieß vor allem, daß der RU, jetzt Evangelische Unterweisung genannt, ein Bekenntnis von Lehrern und Schülern verlangte und nach Wurzel, Wesen und Ziel, ohne Rücksicht auf Lehrer, Kinder und Gesellschaft, kirchlich bestimmt war. Diese kirchliche Erstarrung und Überfremdung der öffentlichen Schule sei in einer folgenden Phase (ca. ab 1960) durch die Theorie und Praxis des sog. hermeneutischen RU aufgebrochen worden, der diesen Unterricht von der geschichtlichen Überlieferung her begriff und sich dadurch dem Sinn der öffentlichen Schule einzupassen bemühte, daß er die christliche Tradition verständlich zu machen trachtete. Eine dritte Phase (ca. ab 1965) habe dann zu einer im Kern politischen Aufgabe des RU hinüber gelenkt, in der dieser gewissen gesellschaftlichen Bedürfnissen nützlich werden soll, unter denen die ‚Emanzipation‘ oben ansteht. Seine Problemorientierung und curriculares Denken seien vor allem in den Dienst dieser Aufgabe gestellt worden.

Der ungeschichtliche Charakter dieser „trinitarischen Liturgie religionspädagogischer Historiker“, die Kittel zu Recht kritisiert, liegt auf der Hand. War z.B. die „Evangelische Unterweisung“ wirklich nur ein „Vehikel religiöser Repression“? Besaß sie wirklich keine Hermeneutik? War die „Problemorientierung“ vor allem denen, die es mit der Berufsschule zu tun hatten, wirklich bis dahin unbekannt? Schon von hier aus ergibt sich für mich – auch und gerade im Blick auf die Religionslehrerinnen und Religionslehrer – die Notwendigkeit einer Differenzierung der Beurteilung der verschiedenen Konzepte (auch der „Evangelischen Unterweisung“) als ein wichtiges religionspädagogisches Desiderat. Bei allen Versuchen, den RU mit dem allgemeinen Bildungsauftrag zu „versöhnen“, bleibt eine Spannung, weil sich der RU aus inhaltlichen Gründen nicht rückstandslos unter die übergreifenden Ziele der Schule verrechnen läßt. Gerade deshalb ist auch der auf bewährte nassauische Traditionen aufbauende GKA unverzichtbar!

### **Ein kurzer Ausblick**

Was das Selbstverständnis der EKHN anbelangt, so hat die Rede vom „völligen Neuanfang“ nach 1945 fast kanonischen Rang. Dem entspricht der „kategorische Imperativ“ einer Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes auch im Blick auf die Fragen kirchlicher Gestaltung. Allerdings bietet die EKHN hier ein Lehrbeispiel für die grundsätzliche Schwierigkeit, historische Modelle und Erlebnisbilder aus ihrer Zeit herauszulösen und sie als „völligen Neubeginn“ zu feiern. Eine geschichtliche Betrachtung zeigt allerdings, daß dies ein Mythos ist. Gerade der religionspädagogische Bereich zeigt eine starke Kontinuität z.B. zur eher liberalen nassauischen Tradition und deren rechtlicher Ausgestaltung auf. Im Unterschied zu anderen kirchenpolitischen Trends in der EKHN ist auf religionspädagogischem Gebiet zu beachten und zu würdigen, daß hier die Arbeit von Anfang an von einer Vermittlung zwischen Situation und Tradition, zwischen Theorie und Praxis bestimmt wurde, also keinesfalls eine pure Anwendung vorgegebener theologie- und kirchenpolitischer Optionen einerseits oder ein profilloses modisches „Anwenden“ andererseits darstellt. Für diese Vermittlungsprozesse stehen Namen wie z.B. Martin Schmidt, August Dell, Heinrich Marx, Erwin Wißmann und Wolfgang Sucker. Offenheit ist hier aber keineswegs gleichbedeutend mit Beliebigkeit, Indifferenz gegenüber der eigenen Geschichte und Nivellierung von Traditionsbeständen. Je mehr die Kirche sich öffnen will, desto notwendiger ist sie auf einen Kanon verbindlicher (theologischer und pädagogischer) Texte zur Abstützung konsensfähiger Traditionsbildungsprozesse angewiesen, um Kurzatmigkeit und Populismus, aber auch utopische Zielvorstellungen und bloßes Wunschdenken zu vermeiden. Zu dieser Ausbildung einer verlässlichen theologischen und pädagogischen Tradition hat auch der GKA seinen unverzichtbaren Beitrag geleistet.

## **Der 1. Juli 1930: „Der Rhein ist frei!“ Oder: Das Ende des „Freistaats Flaschenhals“**

„Jubiläen“ dienen erfahrungsgemäß nicht nur historischem Erkenntnisgewinn. Sie haben auch mehr oder minder starke emotionale Ränder und dienen auch „praktischen“ Interessen. Ob Jubiläen „zuge-lassen“ werden oder sogar politisch erwünscht sind, oder ob das Gegenteil der Fall ist, das hängt auch von jeweiligen politischen (auch kirchenpolitischen) Konstellationen und Deutungen, zuweilen aber auch von handfesten materiellen Interessen ab. Bei den jeweiligen Deutungshoheiten spielt auch die veröffentlichte Meinung eine wichtige Rolle. Kurz: Jubiläen sind eben nicht nur eine ideenpolitische Spielwiese oder ein Ort der Pflege romantischer Gefühle!

### **75 Jahre Rheinland-Befreiung (2005)**

In einem Nachlaß stieß ich zufällig auf die „Frankfurter Nachrichten und Intelligenz-Blatt“ (209. Jg. Nr. 180) vom 1.7.1930 und auf das „Darmstädter Tagblatt“ (193. Jg. Nr. 200) vom 21.7.1930. Die „Frankfurter Nachrichten“ titeln: „Der Rhein ist frei! Als die letzte Trikolore sank“. Ein Bild hält den Augenblick des Niederholens der Trikolore auf dem französischen Hauptquartier in Mainz fest, das im Umkreis von 30 Kilometern auch rechtsrheinisch, also auch für Teile Nassaus zuständig war. Dasselbe gilt im Blick auf die zunächst amerikanische, dann auch französische Besatzungszone Koblenz. Beide Kreise berührten sich aber rechtsrheinisch nicht ganz, so daß zwischen Kaub und Lorch am Rhein ein unbesetztes Gebiet übrig blieb, das man wegen seines Aussehens auf der Landkarte auch „Freistaat Flaschenhals“ nannte und dessen Grenzen von den Franzosen bewacht wurden. Am Ausgang meines Heimatortes Weisel standen an der Straße nach Kaub französische Posten, die die Pässe auch der auf die Äcker fahrenden Landwirte kontrollierten. Züge fuhren von Lorch bis Kaub durch, was auch Versorgungsprobleme (z.B. Kohlen) mit sich brachte. Die Bewohner mußten zu Fuß bis in die Limburger Gegend marschieren usw.! Ein Gedicht setzt das erwähnte Bild des Niederholens der Trikolore in Gefühle um: „Wir wissen viel von Kampf und Tyrannei, / Wir haben lang geduldet und getragen. / Die Nacht ist um. Wir können Amen sagen. / Die Fremden zogen aus. Das Land ist frei“. Die letzte Strophe schließt: „Wir wollen einen neuen Tag beginnen / Und *endlich* einig, endlich *einig* sein“.

Das „Darmstädter Tagblatt“ titelt: „Die Befreiungsfeier in Mainz. [Reichspräsident] Hindenburg als ernster Mahner zur Einigkeit! – Dank für weiland Gustav Stresemann. – Die Freiheit des Rheines, ein neues Kapitel deutscher Geschichte! – Dank für die Treue der Rheinländer. – Treue den Brüdern im Saarland!“

### **Die Rheinland-Befreiungsfeiern von 1930 im Spiegel der Lokalpresse**

Gehen wir aus von der Berichterstattung zweier Tageszeitungen, die auch in Gebieten verbreitet waren, die von Ende 1918 bis zum 30.6.1930 oder auch für kürzere Zeit von den Franzosen besetzt waren. Bekanntlich gehörte es zu den Bedingungen des Waffenstillstandes vom 11.11.1918, daß das linke Rheinufer, sowie die (rechtsrheinischen) Brückenköpfe Köln, Koblenz und Mainz mit einem Radius von 30 km um diese Orte von den Alliierten besetzt werden. Damit fielen auch Teile der preußischen Provinz Hessen-Nassau (Teile des Regierungsbezirks Wiesbaden) und des Volksstaats Hessen (Provinz Rheinhessen, Teile der Provinz Starkenburg) in die besetzte Zone. Hinzu kamen noch französische Einzelaktionen wie die Besetzung des Gebiets um Frankfurt, das zum Regierungsbezirk Wiesbaden gehörte, Darmstadt 1920 und Lorch am Rhein 1923. Am 6. April 1920 stießen französische Truppen über die Grenze der Besatzungszone hinaus bis Hanau vor. Am 7. April 1920 kam es vor der Frankfurter Hauptwache zu blutigen Zusammenstößen zwischen der Bevölkerung und den Besatzungstruppen, die auf deutscher Seite Tote und Verletzte forderten. „Auch nach dem Rückzug der Truppen in die besetzte Zone blieb es bei der Feindschaft zwischen Besatzung und Bevölkerung, die zu häufigen und blutigen Überfällen und Zusammenstößen führte, wobei insbesondere die farbigen Truppen der französischen Besatzungsarmee die Bevölkerung tief erregten. In Rüdesheim am Rhein flog das Rathaus, in dessen Keller die französische Besatzung Munition gelagert hatte, durch die Unachtsamkeit marokkanischer Wachtposten in die Luft, was Tote forderte. Schwer traf das Land auch die Ausweisung zahlreicher, pflichttreuer Beamter und die Erschwerung des Verkehrs mit den nicht-besetzten Gebieten, die teilweise die Formen einer Abschnürung annahm. Besonders kritisch waren die Jahre 1919, 1921 und 1923 (Karl E. Demandt, Geschichte des Landes Hessen. Rev. Nachdr. der 2., neubearb. und erw. Aufl. 1972. Kassel 1980, S. 588f.- Stephanie Zibell, Der Friede von Versailles und der Mittelrhein. Zur Entstehung des ‚Freistaat Flaschenhals‘ im Oktober/November 1918, in: Nass. Annalen Bd. 123, Wiesbaden 2012, S. 585-602), wozu auch die Ausrufung der „Rheinischen Republik“ durch die Separatisten gehörte, was auch Wiesbaden betraf. 1923 erfolgte der Einmarsch der

Franzosen in das Ruhrgebiet („Ruhrkampf“; „Passiver Widerstand“ im besetzten Gebiet). Kurz: Die „Besatzungszeit“ hat die Menschen der damaligen Zeit physisch und psychisch stark bewegt. „Der Abzug der Besatzungstruppen aus der letzten Besatzungszone, zu der auch Wiesbaden [und Mainz] gehörte[n], am 30. Juni 1930 [führte] am folgenden 1. Juli zu einem nationalen Feiertag von elementarer Gewalt“ ( Demandt). Wie haben Lokalzeitungen diese Ereignisse wahrgenommen?

### Die „Frankfurter Nachrichten“

Zunächst die „Frankfurter Nachrichten“! „Die neue Zeit bricht an!“ – „Historischer Augenblick“ – „Vom Gestern zum Morgen“: Dies sind hier wichtige Metaphern für die Darstellung des zu feiernden Ereignisses der Rheinland-Befreiung. Zu meiner Überraschung stehen hier (wie auch im „Darmstädter Tagblatt“) „nationalistische“ Rachegefühle und Abrechnungen nicht im Vordergrund! Als Tenor der Berichterstattung der „Frankfurter Nachrichten“ kann der im Gedicht auf der Titelseite vermittelte Imperativ gelten: „Wir wollen die verjäherte Unart lassen, / Wo jeder schreit und jeder ist Partei. / Wir stehn am Wendepunkt. Das Land ist frei. / Wir wollen klug den rechten Weg erfassen.“ In den Kundgebungen des Deutschen Reichstags und des Preußischen sowie des Hessischen Landtags, des Reichspräsidenten Paul von Hindenburg und der Reichsregierung (Dr. Brüning, Zentrum), des Preußischen Ministerpräsidenten (Dr. Braun, SPD) und des Hessischen Staatspräsidenten (Dr. Adelung, SPD) steht zunächst der Dank an den inzwischen verstorbenen früheren Reichsaußenminister Dr. Gustav Stresemann (DVP) im Mittelpunkt: „Ohne sein Werk läge das Rheinland noch lange in Ketten“! Reichspräsident Paul Löbe (SPD) erklärt im Reichstag: „Wir legen in Demut einen Kranz auf das Grab des großen, immer wieder Zuversicht schöpfenden Staatsmannes, der die letzten Hindernisse beseitigte, und dem ein grausames Schicksal verwehrte, den Tag der Befreiung mitzuerleben.“ Der Aufruf des Reichspräsidenten und der Reichsregierung beginnt mit den Worten: „Nach langen Jahren der Drangsal und des Harrens ist heute die Forderung *aller* Deutschen erfüllt: Die fremden Besatzungstruppen haben das Land am Rhein verlassen. Treue, Vaterlandsliebe, geduldige Ausdauer und gemeinsame Opfer haben dem seit dem unglücklichen Ausgang des großen Krieges von fremden Truppen besetzten Gebiet das höchste Gut eines jeden Volkes, die Freiheit, wiedergewonnen. Der Leidensweg, den die rheinische Bevölkerung aufrechten Hauptes um Deutschlands willen gegangen ist, ist zu Ende. Der Tag der Befreiung soll ein Tag der Dankbarkeit sein. Unser erstes Gedenken gebührt heute denen, die im Kampf für die Freiheit Deutschlands geblieben sind, die ihr Leben gaben für das Vaterland. Zu ihnen gehören auch alle, die während der harten Jahre der Besetzung ein Opfer ihrer Vaterlandsliebe wurden. Unvergessen sollen die Leiden der Männer und Frauen bleiben, die in schwerer Prüfungszeit seelisch und körperlich für Deutschland geduldet haben, und stets werden wir der vielen Tausende gedenken, die wegen ihrer Treue zu Vaterland und beschworener Pflicht durch fremde Machtwillkür von Haus und Hof vertrieben wurden...“ Sodann gedenkt der Aufruf „unserer Brüder im Saargebiet“, die noch der „Rückkehr zum Mutterland“ harren. Weiter wird auch an die „schweren Wolken“ erinnert, die „über dem politischen und wirtschaftlichen Leben unseres Volkes“ hängen [Weltwirtschaftskrise!], um dann mit dem Appell zu enden: „Das Gelöbnis in dieser feierlichen Stunde sei Einigkeit! Einig wollen wir sein in dem Streben, unser geliebtes Vaterland auf friedlichem Wege nach Jahren der Not einem besseren und helleren Tag entgegenzuführen. Einig wollen wir sein in dem Schwur: Deutschland, Deutschland über alles!“ Einen ähnlichen Tenor hat der unmittelbar angefügte Aufruf des Preußischen Ministerpräsidenten Dr. Braun (SPD), für den die „vorzeitige Räumung“ der besetzten Gebiete „in erster Linie ein Erfolg der treuen Vaterlandsliebe, des unerschütterlichen Glaubens an die deutsche Zukunft und des zähen Abwehrwillens der Bevölkerung ist. „Diese Vaterlandsliebe hat Männer und Frauen aller Schichten und Berufe, aller politischen und weltanschaulichen Gruppen des bisher besetzten Gebietes zu unerhörten Opfern an Leben, Freiheit, Gesundheit und Vermögen befähigt...“ In einer Grußadresse des Preußischen Landtags heißt es: „In mehr als elfjährigem Bemühen ist es nicht gelungen, das Rheinland dem deutschen Vaterlande abtrünnig zu machen. Alle darauf hinzielenden Versuche sind an der treudeutschen Gesinnung der rheinischen Bevölkerung gescheitert. Auch die Gewalttaten der *Separatisten*, die eine Abtrennung vom Mutterlande herbeiführen wollten, fanden in der Bevölkerung kräftige Abwehr und mußten als aussichtslos aufgegeben werden...“

Auf der gleichen Seite sind aber auch „Worte der Versöhnung und Frieden“ der „Interalliierten Rheinlandkommission“ abgedruckt, deren Vorsitzender Tirard vor allem dem Reichskommissar Frhr. Langwerth von Simmern „für die große Höflichkeit“ dankte, mit der er „seine heikle Mission bei uns durchgeführt“ habe. „Die Oberkommission rechnet damit, daß die vorzeitige Räumung des Rheinlandes als die Kundgebung unseres gegenseitigen Willens erscheinen wird, eine Politik der Verständi-

gung und des Friedens unter den Nationen fortzusetzen.“ Reichskommissar Langwerth von Simmern gab in seiner Erwiderung dem Wunsch Ausdruck, „daß der 30. Juni 1930 den Beginn einer Periode völliger und endgültiger Aussöhnung unter den Völkern kennzeichnen werde“. Der Darmstädter Staatspräsident Dr. Bernhard Adelung betont in seinem Aufruf: „Der seit Jahren so heiß ersehnte Tag ist gekommen. Die Lande am Rhein sind befreit von schwerem Druck fremder Besatzung. Tief bewegt gedenken wir in dieser feierlichen Stunde zuerst der Toten, die da starben, damit Deutschland lebe. Wir neigen uns vor ihnen in Verehrung und Dankbarkeit. Dann aber gilt der Gruß all denen, die in den langen Jahren der Bedrückung und der Demütigungen unerschütterlich und treu zu ihrem Volke standen und nicht zuließen, daß sich fremde Machtbestrebungen am Rhein verwirklichten... Kaum je stand das Schicksal des deutschen Stromes so auf des Messers Schneide. Was der Vertrag von Versailles Frankreich versagt hatte, den Rhein als Grenze, das suchten imperialistische, französische Kräfte während der zwölfjährigen Okkupationszeit mit allen Mitteln zu erreichen. Vergebens. Wunderbar hat sich die Kraft offenbart, die einem großen Volke innewohnt, dessen Wille geeint ist zur Verteidigung von Lebensinteressen des Vaterlandes: Das Volk am Rhein in allen seinen Schichten kann das unvergängliche Verdienst für sich in Anspruch nehmen, den deutschen Westen deutsch erhalten zu haben... Die Kraft der deutschen Seele und des deutschen Volkes ist ungebrochen: Das ist, glaube ich, das *eine* große Ereignis der Besatzungszeit. Als *zweites* aber möchte ich die Hoffnung festhalten: daß aus dem furchtbaren Ringen der letzten 16 Jahre ein dauerhafter Friede für die Völker Europas und die ganze Welt erblühen möge.“

Daß sich bei der Berichterstattung über die Feiern in Städten und Gemeinden des Rhein-Main-Gebietes ab und zu auch Nadelstiche gegen die Besatzungsmacht finden („Abschied ohne Tränen“; „Knechtschaft hat ein Ende“), sei erwähnt. Der Frankfurter Oberbürgermeister Dr. Landmann betonte u.a., wohl auch eingedenk der oben erwähnten Frankfurter Ereignisse: „Wir wollen daran denken, daß man sich nicht schämte, schwarze über uns weiße Menschen zu setzen; wir wollen an die Gefangenen denken, die die schmachvolle französische Militärjustiz erreichte, auch daran, wie die Franzosen versuchten, deutsches Land vom Mutterland abzutrennen und wie die Versuche der Putschisten und Separatisten zur Erfolglosigkeit verurteilt waren, weil sie die deutsche Treue nicht in Rechnung gestellt hatten.“ Eine theologische Variante zu Landmanns sich eher damaligen Alltagserlebnissen verdankenden Erwähnung schwarzer Besatzungstruppen findet sich in dem Aufruf namhafter Kirchenmänner und Theologieprofessoren „An die evangelischen Christen im Ausland“ von 1914: Die „Beteiligung von Eingeborenen“ und das Bündnis mit dem „heidnischen Japan“ erschienen den Unterzeichnern als „unfaßbarer Frevel“ gegen den „Gottesauftrag“ der Verbreitung der abendländisch-christlichen Kultur; das „christliche Europa“ habe seine Glaubwürdigkeit verloren und gerate im „Wettbewerb zwischen Christentum und Islam um die schwarze Rasse“ ins Hintertreffen. Daß es sich hier wohl kaum um einen ideologisch begründeten „Rassismus“ handelte, sondern um konkrete Alltagserfahrungen z.B. mit Marokkanern und Senegalesen als französische Besatzungstruppen, bei denen auch das Wiesbadener Gefängnis eine Rolle spielte, sei erwähnt. Dafür ein Beispiel, das Ende Oktober 1923 im Zusammenhang mit dem „Separatismus“ begann. In Arheilgen (bei Darmstadt) zogen Marokkaner zogen auf, sprangen über Mauern, Fensterscheiben klirrten, Gewehrkolben dröhnten gegen Haustüren. Eine Verhaftungswelle ging durch das Dorf. Pfarrer Karl Grein, später engagierter BK-Mann, erlebte es so: „Zwei Marokkaner und zwei Franzosen drangen ins Haus. ‚Sie sind verhaftet! Allez vite!‘ Mit einem Gummiknüppel erhielt ich einen Schlag auf den nackten Rücken. Als ich meinen Kamm aus der Schublade holen wollte, wieder ein Schlag. Ungekämmt, ohne Kragen, strümpfig ging ich hinaus. Im Zimmer meine verschüchterte Frau und die Kinder. Die Stiefel wurden mir die Treppe herunter nachgeworfen. Erst vor dem Rathaus konnte ich sie anziehen.“ Die Verhafteten wurden unter Bedeckung von ca. 40 Soldaten durchs Feld und auf Umwegen zum Darmstädter Güterbahnhof gebracht, von wo aus sie mit der „Regie-Bahn“ über Mainz nach Wiesbaden ins Gefängnis gebracht wurden. „Donnerstags durften die Festgesetzten Besuch von Familienangehörigen erwarten. Also wurden die Frauen frühmorgens auf Leiterwagen nach Weiterstadt gebracht und fuhren von hier mit der Bahn nach Wiesbaden, wo sie lange warten mußten, um nebeneinander aufgereiht ihre Männer durch ein doppeltes Drahtgitter ein paar Minuten sprechen zu können“. Nach 6 Wochen wurden die 28 verhafteten Arheilger wieder entlassen: „Ohne jegliche Geldmittel, um heimfahren zu können, wandten sich die Häftlinge, ratlos vor dem Gefängnistor stehend, an das Rote Kreuz. 100 Billionen Mark erhielten sie als Fahrgeld. Spät abends kamen sie in Weiterstadt an. Im Dunkel der Nacht stapfte die Schar durch die Täubcheshöhle. Engel, der Feldschütz, ging voran und brachte die Heimkehrer durch Schlamm und Wasserpfützen nach Arheilgen.“

### Das „Darmstädter Tagblatt“

Die gleichen Leitlinien der Berichterstattung über die Rheinland-Befreiung finden sich auch im „Darmstädter Tagblatt“, in dem am 21. und 23. Juli 1930 die Befreiungsfeier in Mainz und dann in Koblenz anhand des Hindenburg-Besuchs thematisch werden. Der einleitende Artikel „Ein jubelndes Treu- und Dankbekenntnis zum Reichspräsidenten“ schließt: „Ein strahlendes Bild des Jubels und der Freude. Aber auch wohl der Liebe zu dem greisen Führer des deutschen Volkes in größten und schwersten Tagen, zu Hindenburgs markiger Gestalt, dessen Pflichtbewußtsein, dessen Aufopferung für das deutsche Volk ein Erinnern an den eisernen Reiches-Schmied wachruft, dessen Reichserbe er verwaltet.“ Wird hier als Metapher für die Befreiung Reichspräsident Hindenburg eher als ein Erbe Bismarcks gewürdigt, so tritt zum Beispiel in dem Mainzer Festakt am 20. Juli vor allem das Gedenken und der Dank an Reichsaußenminister Gustav Stresemann hervor, „dem die Befreiung der Länder am deutschen Rhein zu danken“ ist. Der am Mainzer Festakt teilnehmende Reichsaußenminister Dr. Curtius verknüpft, wie auch der hessische Staatspräsident Dr. Adelong, Stresemanns Außenpolitik eindeutig mit dem Widerstandswillen der deutschen Bevölkerung: Erst dieser geistige Kampf des deutschen Volkes für die Freiheit am Rhein schuf die Möglichkeit, die Politik zu treiben, welche in dem Namen des leider zu früh verstorbenen großen Staatsmannes Dr. Stresemann ihre Verkörperung fand, in Stresemann, der sein Befreiungswerk zu unserem größten Schmerz nicht mehr erleben durfte. Diese Verständigungspolitik hat uns, bei allen Enttäuschungen und schmerzlichen Rückschlägen, zu dem Ziel geführt, das wir heute erreicht haben und an dem wir uns in einer Gemeinschaft aller Deutscher die Hände reichen wollen... Der Friede ist in Europa dann am besten gesichert, wenn es keine unterdrückten Volksteile gibt. Ein gesundes, lebensfähiges Europa ist auf die Dauer nur möglich, wenn alle seine Glieder gleichberechtigt und gleichgeachtet sind. Die volle Gleichberechtigung schuldet uns die Welt...“

In seiner Begrüßungsrede zu diesem Festakt in Mainz führte der hessische Staatspräsident Dr. Adelong u. a. aus: „Ich möchte unserer Feier heute diese Deutung geben: Das Volk am Rhein, als Träger ältester Kultur, innerlich gefestigt in seinem Deutschtum, und aus diesem Gefühl heraus stark und aufgeschlossen gegenüber den Kulturgütern anderer Völker, dieses Land wurde nach einem unglückseligen Krieg mit den Truppen fremder Mächte überzogen, von denen eine den Rhein als seine Grenze erstrebte. Dies Streben hatte das schwere Ringen zur Folge, das wir viele Jahre erlebt haben. Die rheinische Bevölkerung, ihrer Art nach geeignet, friedlich auszugleichen und Brücken der Verständigung zu schlagen, sah sich vor die Notwendigkeit gestellt, ihr deutsches Volkstum zu verteidigen. Mit gewaltiger Kraft, die nur aus einem aufs tiefste gefestigten nationalen Gefühl entspringt, tat das Volk seine vaterländische Pflicht in der Abwehr, im Leiden und Dulden. An dieser Kraft zerschlugen sich alle Anstrengungen des übermächtigen Gegners, nicht nur in dem Sinne, daß er die Auflockerung des Deutschen Reiches nicht erreichte, sondern vor allem auch, daß er die deutsche Seele des rheinischen Volkes erkennen mußte. So wurden die Bedingungen für die deutsche Außenpolitik geschaffen. Jetzt erst war die Möglichkeit gegeben, einer Ausgleichs- und Befriedungspolitik praktisch näherzutreten, die schon vorher deutsche Staatsmänner als richtig erkannt hatten und zu fördern bestrebt waren...“ Adelong nennt hier neben Stresemann Reichspräsident Friedrich Ebert. Er fährt dann fort: „Das deutsche Volk am Rhein kann nun wieder, und mehr denn je, zu dem zurückkehren, was seiner Natur und Art gemäß ist: In der stolzen Sicherheit seines tiefwurzelnden Volkstums Brücken schlagen zu helfen zu anderen Völkern...“ Ähnlich gedenkt der Mainzer Oberbürgermeister Dr. Külb als „heilige Pflicht“ des „vaterlandsbegeisterten Staatsmannes Gustav Stresemann“, um dann fortzufahren: „Zwölf Jahre lang hat unsere engere Heimat für das ganze deutsche Vaterland gelitten und noch ist die Erinnerung an die Jahre des Rhein-Ruhr-Kampfes wach, in denen über 5000 treudeutsche Mainzer Männer und Frauen ausgewiesen oder zu Freiheitsstrafen verurteilt waren. Aber es waren trotz aller Beschwerden herzerhebende Zeiten deutscher Einigkeit; denn niemals machte sich das Gezänk der Parteien weniger breit, nie war die Front der engeren Heimat geschlossener, als in jenen Zeiten größter Not, da es galt, das Rheinland dem deutschen Vaterland zu retten. Keinen Augenblick wehte über dem Mainzer Rathaus die Flagge der Separatisten; Tag und Nacht war es behütet und geschützt von entschlossenen vaterlandstreuen Männern aus allen Schichten der Mainzer Bevölkerung... Das Volk am Rhein war deutsch, ist deutsch und will in alle Ewigkeit deutsch bleiben...“

Abschließend sei noch der Festgottesdienst in der Mainzer Christuskirche am 20.7.1930 erwähnt, über den das „Darmstädter Tagblatt“ berichtet: „Die Christuskirche hatte am Sonntag ihren großen Tag: Festgottesdienst in Anwesenheit des Reichspräsidenten. Die Kirche... war von Gläubigen überfüllt.“



Zusammen mit dem Prälaten der Landeskirche D. Dr. Diehl, dem Vizepräsidenten der Kirchenregierung Dr. Dahlem, empfang der Senior der Mainzer Geistlichkeit, Pfarrer Vogt, den Reichspräsidenten von Hindenburg um 9 Uhr am Hauptportal und führte ihn zu seinem Ehrenplatz im Altarraum, wo zur Linken die Spitzen der Behörden, darunter auch Reichsaußenminister Dr. Curtius, zur Rechten die kirchlichen Führer des Landes und die Mainzer Kirchenvorstände saßen. Hinter dem Altar war eine Schar Schwestern des Elisabethenstiftes [Darmstadt] und des Roten Kreuzes sichtbar. Beim Eintritt des Reichspräsidenten erhob sich die ganze Gemeinde von ihren Sitzen. Der Kirchenchor und das Mainzer Berufsorchester, unter Führung des Kapellmeisters Schacker, brachten die Bachsche Kantate ‚Gott, der Herr, ist Sonn‘ und Schild‘. Die von Pfarrer Vogt gehaltene Liturgie verlief in Kyrie, Gloria, Credo (Sündenbekenntnis, Gnadenspruch, Glaubenslied, Tagesgebet und Lektion aus dem 80. Psalm) mit den Wechselgesängen der Gemeinde. Nach dem Hauptlied ‚Ein feste Burg‘ hielt der Superintendent der Provinz, Oberkirchenrat Zentgraf, die Predigt über Evang. Johannes 8, 36: ‚So euch nun der Sohn Gottes frei macht, so seid ihr recht frei‘. Aus der Stimmung der Predigt heraus sang die Gemeinde den sog. Choral von Leuthen ‚Nun danket alle Gott‘. Ein kurzes Altargebet des Superintendenten, das Vaterunser und der Segen bildeten den Schluß. Während die Gemeinde stehend auf ihren Plätzen blieb, wurde der Herr Reichspräsident von Pfarrer Vogt und dem Oberbürgermeister Dr. Külb zum Ausgang geleitet. Bei seinem Austritt aus der Kirche wurde der Reichspräsident von einer unübersehbaren Menge begeistert begrüßt, die alsbald das Deutschlandlied anstimmte. Nachdem er etwa 5 Minuten lang die stürmischen Ovationen der Bevölkerung entgegengenommen hatte, trat er die große Rundfahrt durch Mainz an. Auch der Festgottesdienst im Dom war überfüllt.“

### **Ein „deutscher Nationalismus“?**

Die Berichte aus den einzelnen Orten lassen auch etwas von der „Tiefenstruktur“ des Erlebens und Fühlens der Betroffenen und darüber hinaus auch weiter Bevölkerungskreise erahnen, auf die die Reden anlässlich der Rheinland-Befreiung, wie wir sahen, zurückgriffen. Sie als „Nationalismus“ oder gar als „Nationalsozialismus“ zu denunzieren, geht aber – nicht nur angesichts des Partei und Gesellschaftsschichten übergreifenden Konsenses der Politiker und der Bevölkerung – an der Wirklichkeit vorbei. Bei allen Interpretationsunterschieden und Akzentuierungen im Einzelnen dürfen die auch in den Feiern zum Ausdruck kommenden Fakten und ihr Einfluß auf die das Handeln leitenden Motive nicht übersehen werden: Das Ende des Weltkrieges, Revolution, Inflation, Aufruhr, Konferenzen, Regierungen, die kamen und gingen, die Vorboten der Weltwirtschaftskrise: Auch diese Ereignisse gehören zu dem Deutungsrahmen, in dem sich die Feiern bewegten. Bei aller gebotenen Vorsicht kann man von „national“, aber wohl kaum von „nationalistisch“ reden! Archivrat i. R. George Soldan hat diesen Deutungsrahmen in seiner „Zeitgeschichte in Wort und Bild“ (München 1931) so auf den Begriff gebracht: „Kein Staat, mag er heißen wie er will, hat in diesem Jahrzehnt an Deutschlands Lage ein Interesse gehabt, das über das eigene hinausgegangen wäre. Im Gegenteil! Im Leben der Völker untereinander gibt es keine Regungen menschlicher Art, wenn auch gelegentlich, wie bei schweren Katastrophen, die ein Land heimsuchen, einem internationalen Mitempfinden offiziell Ausdruck verliehen wird. Die Beziehungen zwischen Völkern sind stets politischer und nicht sozialer Art“. Die Zeitgenossen hatten damals den Eindruck, daß auf dem Rücken Deutschlands Politik gemacht wird, was einem nicht nur von Gustav Stresemann angestrebten und bei den Feiern 1930 wieder öffentlich gemachten Verständigungswillen gerade nicht förderlich war. Nicht nur für Staatspräsident Dr. Adenauer war jetzt mit der Rheinland-Befreiung „die Möglichkeit gegeben, einer Ausgleichs- und Befriedigungspolitik praktisch näherzutreten“.

Was die Beteiligung der Kirchen an den Befreiungsfeiern anbelangt, so wird auch hier deutlich, daß damals die Kirchen noch einen festen Platz in unserer Gesellschaft hatten. In Dorf und Stadt wirkte der Pfarrer bei allen größeren Veranstaltungen mit. Das Feuerwehrfest wurde mit einem Festgottesdienst eröffnet, und beim Schauturnen des Turnvereins hatte der Pfarrer einen Platz auf der Ehrentribüne; am Volkstrauertag („Heldengedenktag“) zogen die Kriegervereine mit Fahnen in die Kirche, und beim Stiftungsfest des Gesangsvereins hielt der Pfarrer die Festansprache. Als am 30.6.1930 die französischen Besatzungstruppen endlich das Rheinland räumten, wurden in den Kirchen – evangelischen und katholischen – Dankgottesdienste abgehalten. War das noch ein alltagsweltlich getönter „Nationalprotestantismus“ oder schon ein Hinweis in Richtung „Nationalsozialismus“?

### **Zur Identifikation von „national“ mit „nationalsozialistisch“**

„National“ ist mehr oder weniger identisch mit „nationalsozialistisch“! Mit dieser plakativen Kurzformel läßt sich z.B. bei Karl Barth die Denunziation der „Deutschen Christen“ und sogar der „national“ eingestellten Mitglieder der BK auf den Begriff bringen. Hält diese Gleichsetzung aber einer historischen Überprüfung stand?

In seinen „Vorüberlegungen zu einer neuen Protestantismusgeschichte im ‚Dritten Reich‘, die über weite Strecken freilich noch ungeschrieben ist“, möchte Manfred Gailus<sup>1</sup> den „Fokuswandel“ von der „theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung“ z.B. bei Wilhelm Niemöller und auch Klaus Scholder hin zur „historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus als sozialmoralisches Milieu und seiner wahlverwandschaftlichen Verflechtungen und Symbiosen mit dem Nationalsozialismus“ vollziehen<sup>2</sup>, wobei unter „sozialmoralische Milieus“ soziale oder kulturelle Formationen verstanden werden, die sich durch eine spezifische Kombination von Prägungen (Religion/ Konfession, regionale Traditionen, schichtspezifische Merkmale, geistig-mentale sowie politische Grundüberzeugungen) von anderen Formationen unterscheiden lassen. Seine Kritik an der bisherigen Kirchenkampfgeschichte faßt Gailus so zusammen: „Folgt man den Diskursen der frühen Nachkriegshistoriographie, so kämpfte im ‚Dritten Reich‘ eine ‚wahre‘, rechtgläubige Bekennende Kirche (BK) in eher defensiver Haltung gegen die offensiven, totalitären Übergriffe eines antichristlichen NS-Staates. Das war die kirchennahe Grunderzählung, die im Terminus ‚Kirchenkampf‘ ihren Leitbegriff fand. ‚Kirchenkampf‘ war der Schlüsselbegriff, eine vieldeutige, moralisch-symbolisch hoch aufgeladene Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure, die ursprünglich den Auseinandersetzungen der 1930er Jahre entstammte, nach 1945 rasch zum Epochenbegriff schlechthin für ‚Kirche im Nationalsozialismus‘ aufstieg und bald zum kanonisch verfestigten Geschichtsbild gerann. Für Jahrzehnte erreichte dieser sakrosankte Leitbegriff geradezu Denkmalstatus als protestantischer ‚lieu de mémoire‘, um der kirchlichen Vergangenheit zu gedenken, um sie moralisch-politisch zu ‚bewältigen‘, mit dem Monument ‚Barmen‘ (Barmer Theologische Erklärung, 31.5.1934) als dem theologischen und erinnerungspolitischen Heiligtum schlechthin. In dieser Gedenk- und Aufarbeitungsperspektive erschien ‚die Kirche‘ als defensive Größe, als Opfer eines großen Bösen.“ Demgegenüber lautet die Grundthese der „neuen Protestantismusgeschichte im Dritten Reich“ aus der Feder von Manfred Gailus: „Gegen langlebige Kirchenkampfliegenden ist zu betonen: Es bedurfte 1933 überhaupt keines Zwangs, keines gewaltsamen Angriffs von außen – der Protestantismus öffnete dem anschwellenden Nationalsozialismus bereitwillig, vielfach fasziniert seine Türen, um die ‚Ideen von 1933‘ einströmen zu lassen. Auf allen Ebenen, in allen Fraktionen und Lagern des Milieus wurde der Umbruch freudig begrüßt und weckte hohe Erwartungen auf geschichtliche Umkehr, auf Rechristianisierung, Verkirchlichung und Volksmission, auf neuen kirchlich-religiösen Bedeutungszugewinn. Den ‚nationalen Aufbruch‘ empfand man als Zeitenkehr, als ersehnte Abkehr von der schrecklich ‚gottlosen‘ Weimarer Republik, als erlösungsgleiche Abkehr von traumatischen Erfahrungen und tiefen Kränkungen seit Kriegsende, als Wiedergewinn verlorener Ehre und Größe.“<sup>3</sup> Bestand nach Gailus zwischen den verschiedenen kirchenpolitischen Gruppen vollständiger Konsens über die Abkehr von der Weimarer ‚Gottlosenrepublik‘, über die Eliminierung von Säkularismus, Liberalismus, Demokratie, Marxismus, Atheismus, jüdischem Einfluß, zersetzender westlicher Massenkultur, so gab es erst zur Jahresmitte 1933 einen eher ‚milieuinternen Dissens‘ über die Art und Weise der Neupositionierung von Glaube, Kirche und Theologie im ‚Dritten Reich‘, der sich im Verlauf des Jahres 1934 allerdings zu einem ‚selbsterstörerischen Richtungsstreit‘, zur ‚schwersten Identitätskrise des deutschen Protestantismus‘ entwickelte.<sup>4</sup>

Für Gailus und Gleichgesinnte ist die Charakterisierung des „Kirchenkampfes“ als ein eher „milieuinterner Dissens zwischen DC und BK“<sup>5</sup> wichtig: „BK-Pfarrer teilten mit ihren DC-Kollegen die allgemeine nationalprotestantische Mentalität, vermochten ihnen aber nicht bei der völkischen Umprägung dieser Mentalität zu folgen.“<sup>6</sup> Die Grundthese lautet: Die Opposition der BK richtete sich nur (oder zumindest primär) gegen die sich in den Dienst des nationalsozialistischen, zumindest aber des nationalprotestantischen Systems stellenden „Deutschen Christen“, nicht aber gegen die NS-Machthaber. Die hier ins Visier genommene „kirchennahe Grunderzählung“ des „Kirchenkampfes“ konzentriert sich in erster Linie auf die theologischen Grundaspekte. Beide Richtungen, Gailus und die „kirchennahe Grunderzählung“, nehmen allerdings nicht wahr, daß Kirche in Gestalt der „Volkskirche“, als Vermittlerin oberster Werte und helfende Begleitung an den Wendepunkten und in Krisensituationen des Lebens, für diejenigen, die sie dafür in Anspruch nehmen wollten, auch zu einer „Widerstandsbeziehung wider Willen“ (Petra Weber) oder „bei Gelegenheit“ werden konnte.

**a) Zu Karl Barths Identifikation von „deutschnational“ mit „nationalsozialistisch“**

Anfang 1945, also noch vor Kriegsende, hielt Karl Barth einen Vortrag „Die Deutschen und Wir“.<sup>7</sup> Hier hatte er als eine „christliche Theologie“ u.a. vorgetragen: „Die Deutschen haben gerade den eigentlichen Sinn des Christentums: die Gnade Gottes in der Person des Juden Jesus tiefer und gründlicher als alle anderen verstanden. Eben darum sind sie und nur sie einer so völligen und konsequenten Abweisung Jesu, seines Volkes und seiner Botschaft fähig gewesen wie die, die sie nun in ihrer politisch-militärischen Praxis von Friedrich dem Großen über Bismarck zu Hitler vollzogen haben, eben darum sie und nur sie der bösen, kalten Menschenverachtung, die für alle diese Helden so bezeichnend ist.“

Weiter schreibt Barth: „Man muß einmal damit rechnen, daß wahrscheinlich die übergroße Mehrzahl der deutschen Menschen noch heute faktisch kaum eine Ahnung davon hat, in welchem kollektiven Wahnsinn sie nun so lange gelebt haben, wie groß, wie grundsätzlich und wie berechtigt das Befremden ist, von dem Deutschland umgeben ist, welche Verantwortlichkeit sie auf sich genommen haben, indem sie einst Bismarck, dann Wilhelm II. und zuletzt Adolf Hitler Nachfolge geleistet und Alles, was ihnen befohlen wurde, willig und geduldig getan haben. Keine Ahnung besonders auch von dem Ausmaß des Schreckens und der Abscheu, mit dem der deutsche Name in diesen letzten Jahren umgeben worden ist. Es wird schwer halten, mit ihnen auch nur dahin zu kommen, daß sie wenigstens die Tatsachen als solche sehen und gelten lassen.“

Das Geschichtliche und Theologische wendet Barth dann ins Politische, ja Parteipolitische, wenn er schreibt: „Die Linie Friedrich – Bismarck – Hindenburg – Hitler wurde nicht außerhalb Deutschlands, sondern in Deutschland selbst entdeckt und geltend gemacht und hier nicht von den Gangstern, sondern hier wieder von den 99%, von den tüchtigen Deutschnationalen vor allem, und also von den berufenen Hütern und Deutern der friederizianisch – bismarckisch – wilhelminischen Tradition.“ Weiter schreibt Barth, „daß die Geschichte der Neubegründung durch Bismarck eine Geschichte von Lügen und Gewaltsamkeiten jeder Art gewesen ist, das haben, als sie geschah, nämlich in den Jahren zwischen 1860 und 1870, viele Millionen von Deutschen genau gewußt und auch ihren Zorn darüber deutlich genug kundgegeben. Zwanzig Jahre später war alles vergessen, war eine einzige Heldengeschichte daraus geworden“.

Dies kommentierte der damalige Offenbacher französisch-reformierte Pfarrer und einer der reformierten Wortführer der BK in Nassau-Hessen, der spätere Mainzer reformierte Kirchengeschichtler Prof. Dr. Wilhelm Boudriot<sup>8</sup> in seiner „Stellungnahme“ vom 14.2.1946 zu Karl Barths „Zur Genesung des deutschen Wesens“: „Ich weiß nicht, woher Karl Barth das weiß. Aus der Kenntnis der Geschichte jedenfalls nicht. Ich kenne Jacob Burckhardts seltsame These in seinen Weltgeschichtlichen Betrachtungen, wonach die Macht an sich böse sein soll. Ich kenne, glaube ich, die Versuchungsgeschichte unseres Herrn und Heilandes, wo der Satan ihm für einen Kniefall die Herrschaft über die ganze Welt anbietet. Ich versteife mich nicht auf Bismarcks Christlichkeit, die in seinen mittleren, größten Jahren tief und echt gewesen ist. Im Alter, nach der Reichsgründung und in den ihr folgenden inneren Kämpfen hat sie freilich mit der Menschenverachtung in einem Kampf gelegen, in dem sein Christentum nicht immer Sieger geblieben ist, - am wenigsten vielleicht gegenüber Kaiser Wilhelm II., den Bismarck noch in Band III der „Gedanken und Erinnerungen“ in Bezug auf Sinnlichkeit in eine Linie stellt mit Friedrich Wilhelm II., wovon sonst kein Feind des Kaisers etwas zu sagen gewußt hat.“

Das Stichwort „Deutschnational“ weckt bei Barth (und vor allem auch bei eher süddeutschen Historikern) eindeutig antipreußische, ja preußenfeindliche Ressentiments: „Man denkt, wenn man an den Deutschen denkt, an den Preußen, und wenn man an den Preußen denkt, an den preußischen Kasernendrilla.“ Endlich: „Die Linie Friedrich – Bismarck – Wilhelm II. – Hitler wird immer und immer wieder gezogen. Preußen ist zum roten Tuch geworden.“

Barths vorwiegend in einem schweizer und auch süddeutschen Kontext entfaltete, auch antipreußisch getönte Geschichtstheologie bzw. -philosophie war gerade nicht originell. Seine preußenfeindliche Stimmung wurzelte auch in innerschweizer politischen Konstellationen, insbesondere auch in Einschätzungsunterschieden zwischen der deutsch- und der französischsprachigen Schweiz im Blick auf Deutschland und Frankreich im und nach dem Ersten Weltkrieg.

Demgegenüber sei bereits hier darauf hingewiesen, daß wesentliche Impulse für die Bekennende Kirche auch in Nassau (z.B. Karl Veidt, Franz von Bernus, Karl Amborn) gerade aus dem Kreis der Deutschnationalen, zu denen auch Wilhelm Boudriot selbst gehörte, gekommen sind, mithin die Identifikation von „deutschnational“ mit „nationalsozialistisch“ schlicht falsch ist! Sie stammt vielmehr

vor allem aus einem bestimmten politisch und kirchenpolitisch getönten und die Geschichte instrumentalisierenden Denken, das aber auch Parallelen zu der bekämpften Position aufweist, wie die folgenden Ausführungen von August Jäger, einem führenden Repräsentanten der „Deutschen Christen“ auch in Nassau zeigen.

**b) Zu August Jägers Identifikation von „national“ mit „nationalsozialistisch“**

Die Gleichsetzung von „deutschnational“ mit „nationalsozialistisch“ findet sich – wenn auch mit positivem, Barth entgegengesetzten Wertakzent – aber auch bei dem Präsidenten des „braunen nassauischen Landeskirchentags“ vom 12.9.1933 und späteren „Rechtswalters der DEK“, bei dem früheren Wiesbadener Landgerichtsrat und Kirchenvorsteher an der dortigen Marktkirche August Jäger.<sup>9</sup> Dabei spielen auch Gedanken der deutschen Mystik eine Rolle: „Vom germanischen Reich christlicher Konzeption Karls des Großen führt der Weg ... politisch unaufhaltsam in die Tiefe. Im Gesamtbild der Geschichte stellt sich dies aber nicht im Sinne einer reinen Abwärtsentwicklung dar... So gebiert das Mittelalter in der höchsten Not allgemein nationaler und seelischer Zustände den Mann, der vom Kern der Seele ausgehend als Revolutionär des Deutschen die weitere Entwicklung bestimmt. Denn während das römische Kaisertum immer mehr sinkt und schließlich im Anfange des 19. Jahrhunderts auch formell zum Erlöschen kommt, führt die protestantisch bestimmte Linie trotz politischer Gegenreformation und trotz der Religionskriege ebenso unaufhaltsam aufwärts. Es ist hier zu bemerken, daß protestantisch, wenn auch mit dem Vorherrschen des evangelischen Glaubens vielfach zusammentreffend, nicht im Sinn konfessionell-dogmatischer Gebundenheit, sondern im Sinn deutsch-freier Geistesschau, also im Wesen lutherhaft, zu verstehen ist. Diese Linie führt über Friedrich den Großen und Bismarck zu Adolf Hitler. Kant, Schopenhauer und Nietzsche sind die Repräsentanten f r e i e n deutschen Geistes. Adolf Hitler hat zuletzt die Epoche der großen Müdigkeit der deutschen Seele überwunden... Das unendlich reiche deutsche Wesen, das sich in der Vielfältigkeit seiner Auswirkung in einem Bilde gar nicht überschauen läßt, hat den Führer gefunden.“

Von hier aus scheint mir auch Fritz Sterns Hinweis auf die Bedeutung des damaligen Kulturpessimismus und die daraus erwachsenen Sehnsüchte vieler Deutscher für den Aufstieg des Nationalsozialismus wichtig zu sein: „Dieser Aspekt des Hitlerschen Aufstiegs ist in den marxistischen oder psychoanalytischen Erklärungen des Nationalsozialismus völlig unbeachtet geblieben, und jene schlechten Praktikanten von Ideengeschichte, welche die Ideen Hitlers bei allen deutschen Denkern seit Luther finden wollen, haben ihn ganz und gar mißverstanden. Auch in den empirischen Untersuchungen von Soziologen, die die soziale Grundlage der nationalsozialistischen Macht zu analysieren suchten, hat dieser Aspekt keine Berücksichtigung gefunden.“<sup>10</sup>

**Anmerkungen:**

- 1 Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155-172; hier S. 171. Das folgende Zitat: S. 157f.
- 2 Gailus (wie Anm. 1), S. 163.
- 3 Gailus (wie Anm. 1), S. 165.
- 4 Gailus (wie Anm. 1), S. 166.
- 5 Gailus (wie Anm. 1), S. 167.
- 6 Gailus (wie Anm. 1), S. 168.
- 7 Karl Barth, Zur Genesung des deutschen Wesens. Ein Freundeswort von draußen, Stuttgart 1945. Die Zitate: S. 20, 41, 88, 18, 41, 77.
- 8 Vgl. Karl Dienst, Der ‚andere‘ Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007, S. 159 (Vergessene Theologen; Bd. 4).
- 9 August Jäger, Kirche im Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Rechtsentwicklung, Berlin 1937, hier S. 34.
- 10 Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr, Bern / Stuttgart 1963, S. 346f.  
Vgl. auch Fritz Stern, Der Traum vom Frieden und die Versuchung der Macht, Berlin (1988) 1999.

## **Zwischen „Staatsumbruch“ (1918) und „nationaler Revolution“ (1933)**

### **Zur religionspolitischen Einstellung der Weimarer Republik**

Die Weimarer Republik brachte mit der in konkurrierende Weltanschauungsansprüche entlassenen Gesellschaft auch das Ende kulturhegemonialer christlich-protestantischer Ansprüche mit sich. Die Kirchen standen jetzt faktisch auf der gleichen Ebene wie alle anderen Körperschaften des öffentlichen Rechts im Weltanschauungs- und Religionssektor, auch wenn dies mentalitätsgeschichtlich bei Vielen noch nicht so deutlich war. Nicht nur im Blick auf Bildung und Erziehung waren die Kirchen durch Aktivitäten der linken

Revolutionsregierungen z.B. in Preußen (Adolph Hoffmann/ USPD, als der „10 Gebote-Hoffmann“ bekannt) und Bayern (Kurt Eisner/USPD, Johannes Hoffmann/ SPD) geschädigt, wenn auch die durch den von Hugo Preuß (DDP) stammenden laikal-säkularistischen Entwurf der Weimarer Reichsverfassung geweckten Befürchtungen im Blick auf den Rang des Christlichen in der nachkaiserlichen Gesellschaft durch den u.a. auf Friedrich Naumann (DDP), Gottfried Traub (DNVP) und Joseph Mausbach (Zentrum) zurückgehenden sog. „Weimarer Kompromiß“ zumindest abgemildert werden konnten, ohne allerdings Spätfolgen auszuschließen. So lieferte z.B. hinsichtlich des Religionsunterrichts (Keine Verpflichtung der Schüler zur Teilnahme und der Lehrer zu seiner Erteilung) Weimar die Instrumente, mit denen dann nach 1933 auch die Nationalsozialisten bei Bedarf gegen die bisherige Religionskultur vorgehen konnten. So benutzte z.B. der Nationalsozialistische Lehrerbund (NSLB) eine Weimarer Verfassungsbestimmung für seine Reaktion auf das Attentat des polnischen Juden Herschel Grynszpan auf Legationsrat Ernst vom Rath in Paris am 7.11.1938 zu folgendem Telegramm: „Auf Grund des Vorgefallenen der letzten Nacht fordert die Reichswaltung des NSLB alle auf, den Religionsunterricht mit sofortiger Wirkung niederzulegen, da wir eine Verherrlichung des jüdischen Verbrechervolkes in allen Deutschen Schulen nicht mehr länger dulden können.“ Im Erlaß des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 21.4.1941 taucht das Schlagwort des (eher linken/ linksliberalen) „Deutschen Lehrervereins“ der Weimarer Zeit von der „Befreiung der Schule aus der Vormundschaft der Kirche“ wörtlich auf.

Diese eher kirchendistanzierte Grundstimmung vor allem der frühen Weimarer Republik war zudem eingebettet in die Spaltung der Kultur ins Uneindeutige und Fragmentarische, was auch vom Zweifel am Sinn der Geschichte begleitet war. Was in Literatur und Kunst geschah, folgte nur scheinbar anderen Rhythmen als die Politik und das Wirtschaftsleben. Ein Schlüsselwort der Moderne war der zuerst in der Psychiatrie entwickelte Begriff „Ambivalenz“. Walter Benjamin hat das Dilemma der Moderne im „Angelus Novus“ von Paul Klee versinnbildlicht gefunden: „Der Engel möchte verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“

### **Zu Auswirkungen auf die Landeskirche Nassaus**

Zu den mit den politischen Umwälzungen nach dem Ende des Ersten Weltkriegs 1918 verbundenen kirchenverfassungsrechtlichen Umbrüchen kamen im Konsistorialbezirk Wiesbaden noch einschneidende personelle Veränderungen hinzu. Am 27.2.1919 verstarb Generalsuperintendent Carl Ohly, was auch umfangreiche kirchenpolitische Debatten in der Öffentlichkeit auslöste. In Zeitungsartikeln und Leserbriefen wurde der Verdacht geäußert, das Konsistorium in Wiesbaden wolle „eilig zur selbständigen Besetzung der obersten geistlichen Stelle der Landeskirche ohne Fühlungnahme mit der öffentlichen kirchlichen Meinung“ schreiten. Das Stadt-Dekanat Wiesbaden forderte am 8.4.1919 vom Konsistorium, daß die Stelle des Leitenden Geistlichen nur verwaltet werde, bevor die anstehenden Grundsatzfragen (z.B. Trennung von Staat und Kirche) nicht gelöst seien. Am 22.4.1919 forderten 122 nassauische Pfarrer ebenfalls eine nur kommissarische Verwaltung der Stelle. Am 9.5.1919 heißt es: „Das Konsistorium, verstärkt durch die Mitglieder des Bezirkssynodalausschusses, hat in seiner heutigen Sitzung beschlossen: den Universitätsprofessor D. Deißmann zu Berlin als Generalsuperintendenten für den Konsistorialbezirk Wiesbaden in Vorschlag zu bringen.“ Gleichzeitig ging ein entsprechendes Schreiben an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin ab, „die Ernennung des Universitätsprofessors D. Deißmann zu Berlin zum Generalsuperintendenten des Konsistorialbezirks Wiesbaden zu einem möglichst frühzeitigen Termin herbeiführen zu wollen“. Der aus Langenscheid/Lahn stammende, in Erbach/Rhg. groß gewordene, 1895/97 in Herborn als Pfarrer und

Dozent am Predigerseminar und dann in Heidelberg (1897) und Berlin (1908) als Professor für Neues Testament wirkende, als Bibelphilologe, Paulusausleger und Ökumeniker bekanntgewordene Pfarrerssohn Adolf Deißmann wurde kirchenpolitisch als der „Mittepartei“ zugehörig betrachtet. Der der Linken in Nassau angehörende Bezirkssynodalpräsident D. Schmitt schlug dagegen vor, bis zum Inkrafttreten der neuen Verfassung „ein Koalitions-Konsistorium ... mit je einem Herrn der Mitte und der Linken“ zu berufen, das sich die Dienstgeschäfte teilt. Nachdem die Angelegenheit völlig in den Strudel kirchenverfassungsmäßiger und vor allem kirchenpolitischer Fragen geraten war, beschloß das Konsistorium am 21.8.1919 die „kommissarische Verwaltung durch *eine* Person“, während der Bezirkssynodalausschuß die Auffassung vertrat, die bischöfliche Verantwortung vorläufig an drei geistliche Konsistorialräte zu delegieren und dazu den Konsistorialbezirk in drei Unterbezirke aufzuteilen. Bereits am 5.8.1919 heißt es aber im Protokoll der Sitzung von Konsistorium und drei Mitgliedern des Bezirkssynodalausschusses: „Zu dem einzigen Punkt der TO, betreffend die Wiederbesetzung der erledigten Stelle des Generalsuperintendenten, verliert der Präsident den Brief des Professors D. Deißmann in Berlin, der bittet, von seiner Person bei der Wiederbesetzung der Generalsuperintendentur absehen zu wollen.“ Deißmann hatte seine vom Minister am 27.6.1919 bedauerte Ablehnung mit Schreiben an Ministerialdirektor Wirkl. Oberregierungsrat Dr. Gerlach am 14.6.1919 mitgeteilt. Ob allerdings die Vermutung, Deißmann habe den Ruf nach Wiesbaden „wohl hauptsächlich“ deswegen abgelehnt, um das für die Pflege internationaler Beziehungen zentral gelegene Berlin nicht verlassen zu müssen, als einzige Begründung zureichend ist? Zumindest haben auch die ungeklärten verfassungs- und kirchenpolitischen Wiesbadener Verhältnisse keinen besonderen Anreiz für eine Übernahme des neuen Amtes geliefert. Ohlyes jetzt Landesbischof genannter Nachfolger D. August Korthauer konnte erst 1925 eingeführt werden, nachdem die 1922 beschlossene neue Kirchenverfassung 1924 vom Land Preußen genehmigt worden war! Ganz außerhalb der Welt lag Wiesbaden aber nicht! Immerhin nahm Korthauer von Wiesbaden aus an der „Weltkonferenz für Praktisches Christentum“ in Stockholm 1925 und an der „Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“ in Lausanne 1927 teil. Was Nassau anbelangt, so setzte sich Korthauer kritisch mit den Befürwortern einer großhessischen Einheitskirche auseinander, aber auch mit dem z.B. von Kurhessen angeregten Anschluß an die altpreußische Union: „In Wiesbaden ist keine Stimmung dafür vorhanden, eine Provinzialkirche von Altpreußen zu werden.“ August Korthauer wurde am 12.9.1933 von dem DC-majorisierten Nassauischen Landeskirchentag unter August Jägers Führung am 12.9.1933 mit sofortiger Wirkung in den Ruhestand versetzt und außerdem das Aufgehen Nassaus in der neuen Landeskirche Nassau-Hessen beschlossen. „Tatsächlich markiert jener 12. September 1933 eine Zäsur in der nassauischen Kirchengeschichte seit der Gründung des Herzogtums Nassau 1806... Korthauer stand in der Kontinuität zu den Generalsuperintendenten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts in Nassau. Seine Absetzung markiert das Ende dieser Kontinuität...“ (Hermann Otto Geißler). Die nassauische Landeskirche war untergegangen.

### **Judentum und Weltanschauung in der Weimarer Republik**

Am ehesten kam noch das Judentum mit den Herausforderungen der Moderne zurecht. Ob es sich um orthodoxe, um liberale, um zionistische, um assimilierte Juden handelte: Ihnen lag es in aller Regel fern, in den Kategorien der „Einheitskultur“ zu denken, die bei vielen Christen als Überwindung der Moderne galt. „Was Christen als Trauerspiel der Zersetzung empfanden und mit dem Ruf nach Ganzheit konterten, stellte für das Judentum eine Plattform zur Entfaltung kultureller Vielfalt dar. In Wissenschaft und Presse, Politik und Kultur trug das deutsche Judentum in erheblichem Maße dazu bei, die Weimarer Republik jenseits ihrer instabil bleibenden politischen Verhältnisse zu einer faszinierenden Zeit werden zu lassen.“<sup>1</sup>

Der Zuzug ostjüdischer Familien brachte die „einheimischen“ Juden seit langer Zeit erstmals wieder mit einem Phänomen ihrer Herkunft in Berührung, das ihnen im allgemeinen ebenso fremd wie vielen Christen war, wenn auch Hessen-Darmstadt über sein Herrscherhaus religionskulturell mit dem Osten verbunden war. Die eigenartige Spiritualität und mystische Ergriffenheit ostjüdischer Prediger erweckte gerade bei jungen Juden den Glauben, hier das wahre, lebensvolle, ursprünglich reine Judentum, die letzte Offenbarung des eigenen, innersten Wesens zu erleben. Der Protest gegen die oft übereifrigen Anpassungsversuche ihrer bürgerlich-liberalen Eltern, das allgemeine Zeitgefühl innerer Verarmung und eine ebenso konfessions-, ja religionsübergreifende, diffuse Sehnsucht nach Leitideen und Führerpersönlichkeiten bestärkten diese neue Frömmigkeit.<sup>2</sup>

Die Juden haben die Chancen, die ihnen „Weimar“ bot, durchweg wahrgenommen; ihre Situation hatte sich im Deutschen Reich seit 1914/19 wesentlich gebessert. Bei der Denunziation der Revolution von 1918/19 als „Jüdische“ Revolution spielten wohl vor allem Rußland und die Räterepublik in Bayern eine Rolle. Jedoch hatte sich gleichzeitig eine Entwicklung angebahnt, die in dem Augenblick zur Katastrophe führte, in dem die verfassungsrechtlichen Sperren gegen eine Ausbreitung des Antisemitismus unwirksam wurden und eine antisemitisch orientierte Bürokratie den Emanzipationsprozeß faktisch umkehrte.<sup>3</sup>

Zwar hatten außer den Nationalsozialisten die Parteien der Weimarer Republik keine ausgesprochen antisemitischen Programmsätze aufgestellt; allerdings blieb hier z.B. auch die Haltung der Sozialdemokraten ambivalent und häufig opportunistisch, weil man auf antisemitisch eingestellte Wähler Rücksicht nahm, während man andererseits, wie auch die Kommunisten, mit jüdischen Organisationen gut zusammenarbeitete. Friedrich Battenberg faßt zusammen: „Insgesamt muß angenommen werden, daß der Antisemitismus der breiten Bevölkerungsmehrheit emotional bedingt war, in wirtschaftlichen Krisensituationen sich aktualisierte, ansonsten aber im wesentlichen von überkommenen, unüberprüften und unüberprüfbar Stereotypen genährt blieb... Die Scheidewand, die jahrhundertlang zwischen Juden und Nichtjuden bestanden hatte, war nach einem Jahrhundert der Emanzipation und Assimilation vielleicht unsichtbar geworden, sie war aber deshalb keineswegs beseitigt worden, sondern hatte sich auf anderer Ebene stabilisiert.“ Dies hatte auf beiden Seiten aber auch religionskulturelle Ursachen, denen nachgegangen werden muß, soll die Ursachenforschung nicht auf ökonomische und politische Aspekte verengt werden, wie das öfters der Fall ist. Denn: In der Regel stehen bei solchen Bewertungen politische und ökonomische Faktoren im Vordergrund. Ob aber darüber hinaus auch die religionskulturellen Aspekte eher nebeneinander existierender Milieus genügend gewürdigt werden, muß weiter untersucht werden. Denn: Die Weimarer Republik war weder religiös noch areligiös. Sie war weniger säkular bestimmt, als die Politiker meinten, die Kirchen weniger unpolitisch, als sie vorgaben, und die religionskulturellen Langzeitfaktoren weniger marginal, als manche Politologen und Soziologen anerkannten.

### **Zur Revolution in der protestantischen Theologie**

Nach 1918 kam es analog zur politischen Revolution in dem neu angebrochenen Zeitalter der Apokalypsen und emphatischen Heilslehren auch zu einer Revolution in der protestantischen Theologie mit dem Ziel einer Generalrevision des Gottesverständnisses. Im Zeichen der „antihistoristischen Revolution“ nach 1918, die mit den liberalen Vorstellungsinhalten einer Synthese von Christentum und Kultur und einer „verbürgerlichten Religion“ brach, konnte sich dann ein deutsch-christliches Ideengut ebenso entfalten wie – in ganz anderer Ausrichtung – die Dialektische Theologie. In der „Dialektischen Theologie“

(z. B. Karl Barth, Friedrich Gogarten, der später zu den „Deutschen Christen“ übergang) wurde Gott als souveräner Herr über Welt und Geschichte und nicht als „Provinz im Gemüt“ oder als „Faktor der Kultur“ verstanden. Man bekämpfte leidenschaftlich eine idealistische, auf dem Erbe von Aufklärung und Liberalismus aufruhende „verbürgerlichte Religion“ mit ihrer Synthese von Christentum und Kultur, zu der bei den „Deutschen Christen“ dann noch verstärkt das nationale Element kam.

1933 versuchten dann die „Deutschen Christen“ analog zur politischen Revolution eine Revolution in der Kirche durchzusetzen, was – unter anderem Vorzeichen – 1918/19 z.B. von Religiösen Sozialisten und linksprotestantischen Demokraten (z.B. in Baden) angestrebt worden war. Bei allen scharfen Gegensätzen zwischen „Rechts“ und „Links“ gab es hier allerdings auch „Überblendungen“: So war z.B. der „Religiöse Sozialismus“ (In Frankfurt/M. Paul Tillich ebensowenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung (z.B. Emanuel Hirsch eine in sich einheitliche, durch klare politische Abgrenzungen bestimmte Bewegung; vielmehr waren die einzelnen Gruppen in sich hochdifferenziert und zuweilen auch gegenseitig dynamisch durchlässig. Auch unter der Bezeichnung „Deutsche Christen“ hat es eine in sich homogene Gruppierung dieses Namens nicht gegeben. Auf der einen Seite gab es hier eine eher volksmissionarisch ausgerichtete nationalprotestantisch-konservative Richtung, auf der anderen Seite aber auch einen „völkische“ Positionen einschließenden Strang, der das „Dritte Reich“ für das „Neue Jerusalem“ hielt. Und selbst das völkische Paradigma erschien in unterschiedlichen Ausprägungen: von eher akademischen Äußerungen bis hin zu Ausfällen völkischer und deutsch-christlicher Demagogie. Neben Theologie und (vor allem) Kirchenpolitik spielten aber auch Milieuprägungen eine wichtige Rolle: „DC-Pfarrer waren vergleichsweise jung, sie stammten im Vergleich zu BK-Pfarrern häufi-

ger aus nichtakademischen, unterbürgerlichen Familien. Ihrem innerkirchlichen Aufbegehren haftete etwas Rebellisches an. Ihre Glaubensbewegung war ein Aufstand der Jungen unter den Theologen gegen ein konservatives kirchliches Establishment."<sup>4</sup> Aber: „Ohne DC keine BK – wo die DC schwach war, blieb auch die BK schwach ausgeprägt. Sie war anti-deutschchristliche Abwehrbewegung in der Kirche, keinesfalls Abwehr des Nationalsozialismus schlechthin... Man verlangte in den BK-Kreisen nicht Wiederherstellung allgemeiner Freiheiten, Menschenrechte und Demokratie, sondern man drang eng milieubezogen auf eigene religiöse Freiheiten, auf stärkere Berücksichtigung christlicher Werte und Gebote (wie man sie selbst glaubte) in den politischen Tagesgeschäften und den Maßnahmen des Regimes... BK-Pfarrer teilten mit ihren DC-Kollegen die allgemeine nationalprotestantische Mentalität, vermochten ihnen aber nicht bei der völkischen Umprägung dieser Mentalität zu folgen."<sup>5</sup> Auch die BK war aus verschiedenen kirchlich-theologischen Strömungen zusammengefloßen und in ihrer spannungsreichen Vielfalt eher eine Art kirchlich-theologischer Notgemeinschaft und nicht eine „Widerstandsgruppe“ gegen den Nationalsozialismus, wenn sie, wie z.B. in (linken Ortschaften wie) Arheilgen, in Wiesbaden-Dotzheim und Wiesbaden-Bierstadt, auch politischen Oppositionellen die Möglichkeit gab, ihre Protesthaltung wenigstens in diesem Medium zu artikulieren.

Die die Moderne charakterisierenden Kämpfe zwischen Christentum, neuen Religionen und Irreligiosität gingen unter den Verhältnissen des „Dritten Reiches“ verstärkt weiter. Die religiöse Lage wurde zuweilen verworrener als die politische. „Die ‚deutsche Revolution‘ gebar ihre eigenen religiösen Energien. Die Konkurrenz im Feld der Sinnstifter wogte heftig hin und her.“<sup>6</sup> Neben die Vertreter des nordisch-religiösen Kults der Rasse, des Blutes, der Runen (z.B. Alfred Rosenberg, Artur Dinter, Mathilde von Kemnitz-Ludendorff) schob sich, auch von der NS-Partei lanciert, z.B. die „Deutsche Glaubensbewegung“ des bekannten Tübinger Indologen Jakob Wilhelm Hauer, der auch für die Basler Evangelische Missionsgesellschaft in Indien gewirkt und zeitweilig mit dem bekannten liberalen Marburger Theologen Rudolf Otto an einem „Religiösen Menschheitsbund“ gearbeitet hatte. Hauer, der ursprünglich in der Tradition des religiösen Liberalismus stand und von großen religiösen Synthesen träumte, verkündigte jetzt den „Gottgläubigen“: „Unser heiliges Land ist und bleibt Deutschland.“ Nicht auf dem Christentum, sondern auf der „göttlichen Seelenhaltung der germanischen Ahnen“ sollte Deutschlands Zukunft ruhen. Der bis heute auch von evangelischen Christen geschätzte jüdische Gelehrte Martin Buber (Heppenheim) schätzte seinerseits Hauer, auch wenn er bei ihm den Widerspruch von religiöser Freiheitssehnsucht und geistigem Zwang sah. Auf der anderen Seite setzten sich übrigens Deutsche Christen und BK gegen das „Neuheidentum“ Hauers und die Abdrängung des Christentums aus Kultur und Gesellschaft gemeinsam zur Wehr!

Vom „Dritten Reich“ erwarteten auch in Nassau nicht wenige Protestanten neben der Herstellung geordneter politischer und sozialer Verhältnisse auch die Neuentfaltung der Kräfte des Christentums in Staat und Gesellschaft. Schon Anfang Februar 1933 verkündete Hitler, im März 1933 dann auch der hessische Staatspräsident Dr. Ferdinand Werner (NSDAP; früher DNVP), daß Christentum und Deutschtum die „Leitsterne der neuen Regierung“ sein sollten, was anders klang als die oft kühl wirkende Weltanschauungsneutralität der Weimarer Republik, obwohl im Volksstaat Hessen – im Unterschied zu dem zu Preußen gehörenden Nassau – gerade auch der Prälat der hessischen Kirche D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl als Mitglied des Landtags für die „Hessische Volkspartei“, einem Ableger der DNVP, für ein entspannteres Klima zwischen Kirche und eher linker Politik sorgen konnte. Allerdings dürfen dabei die öfters auftretenden örtlichen Spannungen zwischen Linken/ Linksliberalen und Kirchengemeinden nicht übersehen werden, gab es hier doch z.B. in Sachen Baulastverpflichtungen der bürgerlichen Gemeinden Kirchengemeinden und Pfarrer existentiell betreffende Probleme. Auch diese Facetten gilt es zu berücksichtigen, wenn man spätere Zustimmungen zu deutsch-christlichen Positionen beurteilt. Die heute im Vordergrund stehenden christentumsfeindlichen Aspekte in der NS-Weltanschauung und die Rasseverherrlichung traten da zunächst in den Hintergrund. 1933 konnten sich auch viele evangelische Christen noch nicht so recht vorstellen, daß die „Judenfrage“ zum folgenreichen Kernbestand der NS-Politik zählen würde. Auch Teilen des deutschen Judentums war der Gedanke, in Hitler einen Staatsmann zu finden, der sich durch Besonnenheit und Gerechtigkeit auszeichnete, nicht fremd.

Die „braune Kirchenrevolution“ ist allerdings auf halbem Wege steckengeblieben. So mißlang die Eingliederung der Landeskirchen in die „Reichskirche“. Bereits im November 1933 war der Höhepunkt der DC überschritten. Mit der NSDAP teilte die DC-Bewegung das strukturelle Problem des



Antagonismus zwischen einem „revolutionären“ und einem eher pragmatisch-konservativen Flügel. Auf einer Massenveranstaltung der radikalen, anstelle eines „Gottesdienstes der Pharisäer und Leviten“ ein „Christentum der Tat“ predigenden Berliner DC am 13.11.1933 im Berliner Sportpalast forderte deren Gauobmann Dr. Reinhold Krause die Befreiung der deutschen Kirche vom Alten Testament mit seiner „Viehhändler- und Zuhältermoral“ und von der „Sündenbocktheologie des Rabbiners Paulus“. Dies führte auch in Nassau zu Massenaustritten aus der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“, die damit zwar ihren Zenit überschritt, aber vor allem im Blick auf kirchen- und theologienpolitische Auseinandersetzungen wirksam blieb, die durchweg als „Kirchenkampf“ bezeichnet werden.

### **„Kirchenkampf“ als Deutungsbegriff**

Ein Blick voraus sei gestattet: Mit dem Wort „Kirchenkampf“ als einer vieldeutigen, moralisch-symbolisch hoch aufgeladenen, eher einem Deutungs- als einem Beschreibungsbegriff entsprechenden Selbstbezeichnung der historischen Akteure der Zeit nach 1933 benennt man die Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialismus und Kirchen und die dadurch ausgelösten Spannungen und Spaltungen in der Kirche selbst, die viele Bereiche des kirchlichen Lebens ergriffen und zur Bildung verschiedener Richtungen und Parteiungen sowie auch zu Auseinandersetzungen im kirchlichen Alltag und zu Disziplinierungen führten, wobei es auch zu „Überblendungen“ von theologischen, sozialen, kulturellen und politischen Positionen kam. Es zeigt sich ein breites Spektrum von eher gewaltsamen antikirchlichen Aktionen bis hin zur alltäglichen Nonkonformität gegenüber deutschchristlichen Normen, bei der auch das soziokulturelle Volkskirchenmilieu eine wichtige Rolle spielte. In diesem Zusammenhang muß auch das vor allem auf Kampfbilder zurückgehende „Bild“ des Landesbischofs der „Evangelischen Landeskirche in Nassau-Hessen“ Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974) überprüft werden. Dietrich war ausgewiesener Alttestamentler und Religionshistoriker und auch von jüdischen Gelehrten geschätzter Judaist, der nie den rassistischen Antisemitismus vertrat, gleichwohl 1934/35 den Einfluß des „heutigen Judentums“ zu begrenzen wünschte. Dietrich distanzierte sich zunehmend von den Deutschen Christen (übrigens auch durch seinen allerdings erfolglosen Versuch, 1935 in Frankfurt/M. den Lehrstuhl für Judaistik zu erhalten), ohne allerdings das Bischofsamt niederzulegen, obwohl er praktisch Ende 1935 entmachtet war. Gegen die Ausgliederung der Judenchristen aus der evangelischen Kirche 1939 konzipierte er eine scharfe Stellungnahme und hielt persönliche Kontakte zu Juden aufrecht. In dem berüchtigten zumindest offiziösen „Handbuch der Judenfrage“ von Theodor Fritsch<sup>7</sup> warf man ihm die Verteidigung des Alten Testaments vor.

Das Thema „Kirchenkampf“ hörte auch nach der „Machtübernahme“ vieler Landeskirchen durch die BK nach 1945 nicht auf. Auch im Blick auf politische Optionen machte sich eine „Fortsetzung des Kirchenkampfes mit anderen Mitteln“ bemerkbar. Herrschten früher auch bei den der BK angehörenden Pfarrer gemäßigte „deutschnationale“ Grundstimmungen vor, so änderte sich das zusehends. Jetzt wurde der „Kirchenkampf“ vor allem gegen die von der CDU geführte Politik unter Bevorzugung politisch linker Optionen weitergeführt. Eine Beispiel dafür ist das sog. „Darmstädter Wort“. Bei ihm geht es faktisch um eine Fortsetzung des „Kirchenkampfes“ nach dem Zweiten Weltkrieg unter veränderten politischen Bedingungen. Das zunächst von Hans-Joachim Iwand entworfene und durch Martin Niemöller, Karl Barth

u.a. überarbeitete, aus vier Entwürfen kompilierte „Wort des Bruderrats der EKD zum politischen Weg unseres Volkes“ wurde am 8.8.1947 in Darmstadt von einer Minderheit des Bruderrats der EKD beschlossen. Es will das Stuttgarter Schuldbekenntnis des Rates der EKD vom Oktober 1945 in Richtung einer Absage z.B. an den deutschen Nationalismus, Nationalprotestantismus, Militarismus und Antikommunismus ausweiten. Neben dem damals üblichen Paradigmenwechsel von einem gemäßigt deutschnational-volkskirchlichen hin zu einem eher linken bekenntniskirchlichen Protestantismus spielten auch Impulse des religiösen Sozialismus, des Marxismus und des Linksliberalismus eine wichtige Rolle. Die Rezeption des Darmstädter Worts des Bruderrats der EKD als einer Art Nebenregierung zum Rat der EKD ohne kirchenregimentliche Befugnis blieb auf linksprotestantische Kreise (Kirchliche Bruderschaften, Friedens- und Ostermarschbewegung, Aktion Sühnezeichen, Ev. Studentengemeinden usw.) beschränkt. Selbst in Kreisen der damaligen Bekennenden Kirche war es (nicht nur im Gebiet der Sowjetischen Besatzungszone) umstritten. Ein Wort zur Judenfrage bzw. Antisemitismus fehlt allerdings auch hier! Im Gegensatz zur Barmer Theologischen Erklärung von 1934 und zum Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 rechnet die offizielle EKD das „Darmstädter Wort“ nicht zu ihren Traditionen.<sup>8</sup>

**Anmerkungen:**

- 1 Kurt Nowak, Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930, in: WPKG 69 (1980), S. 37-51.- Ders., Gottesreich – Geschichte – Politik. Probleme politisch-theologischer Theoriebildung im Protestantismus der Weimarer Republik. Religiöse Sozialisten – Deutsche Christen im kritischen Vergleich, in: Pastoraltheologie 77 (1988), S. 78-97.- Ders., Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.
- 2 Vgl. Notker Hammerstein, Die Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main, Bd. 1: 1914 bis 1950, Neuwied/ Frankfurt a. M. 1989. - Karl Dienst, Frankfurts Universität – ohne Theologie? Die Entwicklung der Evangelischen Theologie von den Anfängen bis zur Gegenwart, in: Forschung Frankfurt 26 (2008), Heft 1, S. 96-101.
- 3 Friedrich Battenberg, Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas. Band II: Von 1650-1945, Darmstadt 1990.
- 4 Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155-172; hier S. 168.
- 5 Gailus (wie Anm. 4), S. 168.
- 6 Nowak, Geschichte (wie Anm. 1), S. 262ff.
- 7 Theodor Fritsch, Handbuch der Judenfrage, München <sup>39</sup>1935.
- 8 Vgl. Hartmut Ludwig, Darmstädter Wort, in: Religion in RGG<sup>4</sup>, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 581f.- Adolf Martin Ritter, „Von Stuttgart nach Darmstadt“ oder Über den Weg der Evangelischen Kirche im Nachkriegsdeutschland, in: Ders., Vom Glauben und seine Bewährung im Denken und Handeln, Mandelbachtal-Cambridge 2003, S. 295-316.– Karl Dienst, Darmstädter Wort, in: Stadtlexikon Darmstadt, Stuttgart 2006, S. 155.

## **„Deutsche Christen“ und „Bekennende Kirche“: Kurzer Versuch einer Begriffsklärung**

### **Zu zeitgenössischen Interpretationen**

Unlängst behauptete Johann Hinrich Claussen in einer Rezension in der FAZ: „Wie sehr Werturteile die Geschichtsdeutung prägen, zeigt sich an der Langlebigkeit längst widerlegter Moralklischees. Das gilt besonders für die kirchliche Zeitgeschichte. Die Bilder des Kirchenkampfes wirken immer noch auf die Forschungsatmosphäre ein, obwohl die strikte Gegenüberstellung von Guten – der Bekennenden Kirche – und Bösen – den Deutschen Christen – sich sachlich längst nicht mehr halten läßt.“

Eine ganze Reihe Pfarrer betont in ihrer Vita, daß sie der „Bekennenden Kirche“ (BK) angehört haben. Damit wird öfters automatisch auch widerständiges Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus assoziiert. Hier ist zunächst festzuhalten, daß es sich bei der BK allgemein um die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kirchen- und theologiepolitischen Gruppe handelt (früher sprach man hier von „Kirchenpartei“), die zwar in sich hochkomplex, allerdings durchweg mit antiaufklärerischen und antiliberalen Positionen verbunden war. Zur BK gehörig bedeutete daher meistens auch eine Ablehnung der „Liberalen Theologie“ einschließlich des sog. „Kulturprotestantismus“ vor dem Ersten Weltkrieg. Daß man übrigens noch nach 1945, also nach dem Ende der von den Deutschen Christen beherrschten nassau-hessischen Kirchenleitung Mitglieder für die BK warb, um synodale Mehrheiten zu sichern, weist eher in Richtung auf eine „Kirchenpartei“ als auf eine theologische Position. Gegen diese kirchenpolitisch motivierte Praxis wandte sich z.B. im Mai 1946 Pfarrer Dr. Willy Borngässer (Marktkirche Wiesbaden) zusammen mit Propst Lic. Heinrich Peter (Wiesbaden) und sechs weiteren nassauischen Pfarrern. In die gleiche Richtung weisen auch die vom Landesbruderrat der BK (Karl Veidt) entworfenen Vorschläge für die Neuwahlen der Kirchenvorstände mit ihren einschränkenden, die BK als Gruppe faktisch bevorteilenden Verkirchlichungstendenzen (Eintragung in eine Wählerliste als Voraussetzung der Teilnahme an der Wahl, Wählergelübde, Verkoppelung der Wahlhandlung mit einem Gottesdienst, Anstreichen von einzeln aufgeführten Namen statt Listenwahl). Noch bis 1949 gab die BK eigene „Amtsblätter“ heraus, was doch im Grunde ein „kirchenleitendes Privileg“ ist. In die gleiche Richtung geht auch ein kürzlich aufgefundener Protokollfund: Erst am 12.7.1972 wurde der „Landesbruderrat der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen“ (LBR), das Leitungsorgan der BK Nassau-Hessen, aufgelöst!

Zu solchen „Überblendungen“ gehört auch die Verschränkung von theologischen und außertheologischen Faktoren! Kürzlich (2011) fand ich in einer rheinhessischen Pfarrchronik 1935 diesen Eintrag des Ortspfarrers, der zur BK gehörte: „Im Kirchenkampf“ mit seiner „Zersplitterung der Gemeinde in verschiedene kirchliche Gruppen – besser gesagt in die alten ortspolitischen Gruppen mit kirchlichem Aushängeschild“ – waren „kaum Glaubensgesichtspunkte maßgebend, vielmehr orts- und familienpolitische Angelegenheiten“. Ähnliches kann ich auch für meine Heimatgemeinde Weisel bei Kaub am Rhein feststellen (s.u.).

Gegenüber solchen kirchenpolitischen Tendenzen hat z.B. Pfarrer Dr. Willy Borngässer – auch unter Mithilfe seines inzwischen suspendierten Marktkirchenkollegen Ernst Ludwig Dietrich – wenigstens in Planspielen versucht, „Nicht-BK-Pfarrer“ in einer alternativen Kirchenpartei zu sammeln. Als programmatische Leitsätze können folgende Forderungen angesprochen werden: „1) Mannigfaltigkeit und Gleichberechtigung aller theologischen Richtungen; deshalb Ablehnung eines Einparteiensystems in der Kirche. 2) Abwehr eines dogmatischen Zwanges. Auch die Bekenntnisschriften und erst recht neuzeitliche Bekenntnisformeln könnten nicht gleichberechtigt neben die heilige Schrift treten. Neue Formulierungen könnten nur Losung und Weisung bedeuten, nicht aber verbindliche Norm. 3) Anschluß der evangelischen Kirche an die neuzeitliche Kultur, auch an das Humanitätsideal der Gegenwart. Ein typisch deutscher Geistesfehler sei zu bekämpfen: der ‚Geistesfehler der tönenden Wortverkündiger, des aufgeregten Nihilismus, des ewigen, unnützen und zerstörenden Protestlertums, der theatralischen Geste und des tönenden Prophetenpathos‘. 4) Praktische christliche Liebe in der Solidarität mit der Not des Bruders, in der Versöhnung der Völker und in der Minderung des universalen Leides.“ Dies sind alles Vorstellungen, die sich auch in Borngässers Schrift „Die evangelische Kirche vor der Entscheidung“ (Wiesbaden 1952) finden!

Kurz: Bei der Darstellung dieses Abschnitts der Kirchengeschichte lassen sich vor allem zwei Auffassungen feststellen: „Die ‚theologisch‘ interessierte Auffassung versucht, das Geschehene so darzustellen, ‚wie es wirklich gewesen ist‘, um der Forderung des Vaters der modernen Geschichtswissenschaft Leopold von Ranke gerecht zu werden; eine mehr ‚kirchenpolitisch‘ orientierte

Auffassung der Zeitgeschichte bemüht sich, die Geradlinigkeit und Richtigkeit ihres Weges seit dem 30. Januar 1933 zu beweisen."<sup>1</sup> In eher historischer Perspektive lassen sich als „Kirchenkampf“ die Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialismus und Kirchen und die dadurch ausgelösten Spannungen in der Kirche selbst bezeichnen, die viele Bereiche des kirchlichen Lebens ergriffen und zur Bildung verschiedener Richtungen und Parteiungen in der Kirche führten. Auf's Ganze gesehen zeigt sich ein breites Spektrum von gewaltsamen Aktionen bis hin zu alltäglichen Verweigerungen und Nonkonformität, bei der auch das soziokulturelle Volkskirchenmilieu eine Rolle spielte. Man lebte, wenigstens partiell, auch nach anderen Wertvorstellungen und Mustern, als sie von den damaligen Machthabern gewollt waren (z.B. Gottesdienstbesuch, kirchliche Erziehung, Inanspruchnahme kirchlicher Amtshandlungen wie Taufe, Konfirmation, Trauung Beerdigung statt angebotener N.S.-Ersatzhandlungen).

In eine andere Richtung zielt die eher „kirchenpolitisch“ orientierte Auffassung von „Kirchenkampf“! In einem Rundbrief des Landesbruderrats der „Bekennenden Kirche“ (BK) in Nassau-Hessen an alle Pfarrer vom 3.11.1934 schrieb dessen damaliger Vorsitzender Pfarrer Karl Veidt<sup>2</sup>: „Wir rufen euch auf, euch geschlossen und entschlossen hinter den Landesbruderrat von Nassau-Hessen zu stellen, der im Auftrag des Bruderrates der Bekenntnissynode die Leitung unserer Kirche übernommen hat. Diese Leitung wird zunächst in erster Linie eine geistliche sein. Sie bezieht sich vor allem auf das gottesdienstliche Leben, die seelsorgerliche Leitung der Pfarrer, das innerliche Gemeindeleben, den kirchlichen Unterricht, die kirchliche Zuchtübung, die Liebestätigkeit, die theologische Ausbildung und Fortbildung der Geistlichen und die Pflege der jungen Theologen. Die rein verwaltungsmäßigen Geschäfte gehen zunächst ihren Gang weiter, bis wir in der Lage sind, auch diese Gebiete in aller Form zu übernehmen... Die Pfarrer, Kirchenvorstände und Gemeinden werden von uns aufgefordert werden, sich der Bekenntnissynode anzuschließen und sich unserer Leitung zu unterstellen. Wo die Kirchenvorstände sich nicht entschließen können, müssen Bruderräte in den Gemeinden gebildet werden...“

Wird hier die kirchenpolitische Tätigkeit des Landesbruderrats, wie auch das Verständnis des „Kirchenkampfes“ in erster Linie theologisch begründet, so sah z.B. Landesbischof Ernst Ludwig Dietrich<sup>3</sup> darin eher ein theologie- und kirchenpolitisches, wenn nicht gar ein politisches Element im Spiel. Seine These lautet: „Hinter dem Kirchenstreit steckt rein gar nichts, wenn man es vom religiösen Standpunkt betrachtet.“ Für ihn hat die BK den Charakter einer „Sekte“, die den Bereich des Religiösen übersteigt: „Im Dritten Reich wird eine Sekte zum Sammelpunkt aller derer werden, die nichts vom Dritten Reich wissen wollen, die sich innerlich gegen die bestehende staatliche Ordnung auflehnen.“ Gegen diese Interpretation wehren sich führende Köpfe der BK: Sie wollen sich gerade nicht ihre Loyalität dem Nationalsozialistischen Staat gegenüber absprechen lassen! Für Dietrich dagegen spielen bei den opponierenden Pfarrern und Gemeindegliedern neben den theologisch „Positiven“ (Die „Rechte“ im kirchenpolitischen Spektrum, theologisch das Lager der Konservativen, der Biblizisten) auch alte Deutschnationale, Demokraten, Volksdienstler („Christlich-Sozialer Volksdienst“: eine Abspaltung von der Deutschnationalen Volkspartei [DNVP] ) sowie Leute, „die die Kirche als Podium für alte Sachen benutzen“, weil ihnen jetzt politische Äußerungen wie früher nicht mehr möglich seien, eine Rolle. Im Blick auf die Behauptung der BK, „das Bekenntnis sei in Gefahr“, sagte Dietrich: „Ich habe nun gefunden, daß die meisten Pfarrer diese Bekenntnisschriften nicht einmal gelesen haben. Es kennen sie überhaupt die wenigsten evangelischen Christen.“

Was die BK in der „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ anbelangt, so kamen auch hier die meisten Pfarrer theologisch aus den Reihen der „Positiven“. Die der BK angehörenden Wiesbadener Pfarrer z.B. waren zumeist konservative Biblizisten; „Barthianer“ gab es hier nicht, wie auch die „Barmer Theologische Erklärung von 1934“ kaum eine Rolle spielte. In den Zwanziger Jahren war Pfarrer Julius Rumpf (Bad Schwalbach/ dann Marktkirche Wiesbaden) einer der Initiatoren der „ausdrücklich über den kirchlichen Parteien stehenden Theologischen Arbeitsgemeinschaft“, einer privaten Unternehmung einiger nassauischer Pfarrer. Am 26.9.1922 sprach hier Karl Barth über „Das Problem der Ethik in der Gegenwart“.<sup>4</sup> Barth bekannte sich hier ausdrücklich zum Gedanken des Tausendjährigen Reiches „in der Form der sozialistischen Zukunftshoffnung“ als eines „Ziels der Geschichte“. Aber auch der liberale Systematiker Theodor Siegfried (damals Jena, später Marburg) wurde eingeladen, der den „Dialektischen Theologen“ die Kultivierung eines „heteronomen“, autoritären und dezisionistischen Denkstils bescheinigte. Gießen und Marburg waren damals keine ausgeprägten Vermittlungsagenturen Barthscher Theologie, ebenso wenig die Predigerseminare in Herborn (für Nassau und Frankfurt) und Friedberg (für Hessen-Darmstadt). Anders sah es dann am „Freien theologischen Se-

minar“, dem Ersatz-Predigerseminar der BK in Frankfurt aus, das am 1.5.1935 unter dem Barth-Schüler Walter Kreck eröffnet, bald aber vom Staat in die Illegalität abgedrängt wurde und im Untergrund bis etwa 1940 existierte. Über die private Barth-Rezeption einiger Pfarrer hinaus waren dann nach dem Zweiten Weltkrieg in Herboren die Professoren Kreck und Graffmann, in Friedberg Walter Fürst und Karl Linke, in Mainz Prof. Werner Wiesner und in Frankfurt/M. Prof. Karl-Gerhard Steck wichtige, wenn auch nicht unkritische Vermittler Barthscher Gedanken. Allerdings scheint auch in Hessen und Nassau während des „Kirchenkampfes“ die Barth-Rezeption eher durch dessen aktuelle Äußerungen und durch den Einfluß seiner theologischen Existenz auf das theologische „Klima“ als z.B. durch seine „Kirchliche Dogmatik“ wirksam geworden zu sein. Die Etablierung als kirchenordnende und kirchenleitende Gestaltungsmacht verdankt der „Barthianismus“ – ein in pragmatischer Absicht verwendeter, eher einer Metapher vergleichbarer „Begriff“, mit dessen Hilfe tatsächliche oder vermutete Bezüge Barthscher Theologie zu theologie- und kirchenpolitischen Handlungs- und Gestaltungsfeldern benannt werden sollen – in erster Linie dem kirchenpolitischen Wirken der BK vor allem nach 1945. Dieses war in erster Linie durch eine aktualistisch-konfessorische Barmenrezeption geprägt und legitimiert: Barmen wurde nicht nur eine kirchengeschichtliche, sondern eine viel weitergehende Bedeutung zuerkannt, und zwar bekenntnismäßig, kirchlich und politisch. Es war so etwas wie ein Parteiabzeichen, auch wenn die BK gerade „Kirchenparteien“ ablehnte! In erster Linie durch entsprechende Personalentscheidungen errang das ekklesiologische und kirchenpolitische Programm des „Barthianismus“ in der EKHN vor allem auf den Leitungsebenen und in nicht wenigen Funktionsstellen und Ämtern die Vorherrschaft, in die die BK ihre Repräsentanten hineingebracht hatte (Daß Niemöller zuweilen auch anders entschied, sei nicht verschwiegen!). Daß die BK in Nassau-Hessen ursprünglich pluraler war, geht auch aus der Tatsache hervor, daß vor allem in der Frühzeit des Kirchenkampfes auch lutherische Theologen wie Hans Asmussen, Wilhelm Jannasch, Edmund Schlink und Peter Brunner und auf reformierter Seite Wilhelm Boudriot eine Rolle spielten. Auf der anderen Seite zeigen schnelle „Konversionen“ von Positionen der Deutschen Christen zu solchen der BK (z.B. bei Otto Fricke/ Frankfurt a. M. und Karl Schmidt/ Wiesbaden), daß im kirchenpolitischen Handlungsfeld theologische Positionen eben nur einen Teil der Wirklichkeit ausmachten.

Weiter darf nicht übersehen werden, daß und wie in bestimmten Situationen theologische Positionen auch kirchenpolitisch instrumentalisiert wurden. Ein Beispiel dafür ist die Auseinandersetzung um die Kollektenhoheit, die der „Landesbruderrat“ (LBR) als Leitungsorgan der BK Nassau-Hessen quasi als Symbol für sein kirchenregimentliches Handeln für sich beanspruchte. Dabei spielten Bestrafungen von Pfarrern wegen der Nichtablieferung von Pflichtkollekten durch das Landeskirchenamt eine wichtige Rolle. Daß „Kollekten“ – von besonderen Fällen einmal abgesehen – bei der Finanzierung der Kirche (und wohl auch des „Kirchenkampfes“) nur eine untergeordnete Rolle spielten und daß es im Blick auf das Pfarrergehalt z.B. in Nassau auch namhafte Staatszuschüsse gab, wird dabei schamhaft verschwiegen. Hinzu kommen namhafte Baulastverpflichtungen der politischen Gemeinden, so daß man – ein wenig vereinfacht – sagen kann: Der NS-Staat hat den Kampf der BK mitfinanziert!

Aber zurück! Bei der aus dem Jahr 1932 stammenden Androhung und Verhängung einer Geldstrafe im Falle einer Nichtablieferung einer Pflichtkollekte handelte es sich ursprünglich um eine unabhängig vom jeweiligen Kirchenregiment und dessen theologischer Begründung verhängte Ordnungsmaßnahme in Analogie zu Maßnahmen einer staatlichen Verwaltung. Diese Ordnungsmaßnahme wurde jetzt von der BK im Rahmen ihrer Auseinandersetzungen mit dem Landeskirchenamt vor allem durch aktuelle kirchenpolitische und theologische Überzeugungen „aufgeladen“ und ideologisiert: Der Kampf gegen diese Disziplinierungen diente jetzt der Begründung und Legitimierung des eigenen kirchenpolitischen Handelns. Es ging dann nicht mehr um die Frage der Sicherstellung eines geordneten Verwaltungsablaufs, sondern vor allem darum, den Landesbischof und das Landeskirchenamt als eine „Gewaltbehörde“ moralisch zu disqualifizieren. Durch eine gehäufte Öffentlichmachung solcher Maßnahmen wurde dieser Eindruck einer moralischen Disqualifikation noch verstärkt.

### **Der Anti-Neuprottestantismus – ein Charakteristikum nassau-hessischer Theologie?**

Gab es so etwas wie eine nassau-hessische Theologie? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß der größte Teil der Pfarrer der werdenden Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen noch vor 1933 studiert hat. Von der hessen-darmstädtischen Landesuniversität Gießen und auch von Marburg her lassen sich Elemente einer eher liberal-volkskirchlich geprägten Theologie feststellen, ohne jedoch damit von einer dezidiert „hessischen“ oder „nassauischen“ Theologie sprechen zu können. Nassau bzw. Frankfurt/M. hatten keine eigene theologische Fakultät. Eine gewis-

se ausgleichende Funktion besaßen die sog. „Predigerseminare“ („Theologische Seminare“) in Herborn und Friedberg/Hessen als nachuniversitäre Ausbildungsstätten mit dem Ziel einer „Einweisung“ ins Pfarramt. Beide Seminare wurden allerdings von der BK beargwöhnt; man richtete in Frankfurt/M. ein eigenes Predigerseminar ein.

Bei allen auch historisch gewachsenen Unterschieden in Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit im Gebiet der ELKNH lassen sich aber für die Zeit nach 1918 auch manche Gemeinsamkeiten feststellen, die zunächst eher im „Klimatischen“ begründet waren. Der mit dem Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg eng verbundene und vor allem von der durch die Jugendbewegung und die Kriegserlebnisse geprägten jungen Generation getragene theologische Aufbruch z.B. im Zeichen der sog. „Dialektischen Theologie“ bedeutete auch eine entschiedene Abkehr von den Traditionen der Aufklärung, des Idealismus und des liberalen Kulturprotestantismus der Vorkriegszeit, was vor allem bei dem „bruderrätlichen“ Flügel der BK, der – unter theologisch begründeter Berufung auf ein kirchliches Notrecht – revolutionär anstelle der von den Deutschen Christen beherrschten Organen eine neue, eigene Kirchenstruktur aufzubauen versuchte. Der später vor allem auch von Martin Niemöller intendierte hessen- und nassauische „Sonderweg“ entsprang in erster Linie dem kirchenpolitischen Bestreben einer bestimmten Gruppe, nämlich der sich jetzt als die „eigentliche Kirche“ verstehenden BK, die die wichtigsten Leitungämter für sich beanspruchte und die dann kraft synodaler Mehrheitsverhältnisse, die auch durch das Minderheiten faktisch ausschließende „Siebsystem“ („Filtriersystem“) auch bei den Wahlen zur Landessynode (Wahl des jeweils höheren Gremiums durch die darunter liegenden Gremien; keine Direktwahl der Dekanats- und Landessynode) mit konstituiert wurden, die Kirchenordnung nach ihrem Geschmack gestaltet hat. Was Martin Niemöller selbst anbelangt, so war er von der mindestens nach 1945 mehrheitlich eher „bruderrätlich“ beherrschten Nassau-Hessen („Dahlemiten“) in ihre Reihen aufgenommen und an Stelle des kranken Pfarrers Julius Rumpf zum Vorsitzenden des Landesbruderrats bestimmt worden. Allerdings verlief dann sein Weg ins Kirchenpräsidentenamt der EKHN keineswegs so einlinig, wie das zuweilen dargestellt wird. Auch Nassau-Hessens BK wies ursprünglich ein breiteres und pluraleres Spektrum auf, kamen doch ihre führenden Männer aus verschiedenen theologischen Lagern. Bald gewannen jedoch bei ihr – auch unter Aufnahme von Kirchenkampfverfahren und Erlebnisbildern, die sich vorwiegend an einer Kampf- und Abwehrhaltung orientierten – die Abgrenzungen im Verständnis von Theologie, Kirche und kirchlicher Gestaltung fördernden „differenztheologischen“ Elemente des frühen Karl Barth die Oberhand, die sich auch mit pietistischem Gedankengut verbinden ließen, das vor allem in Nordnassau und im Hessischen Hinterland eine Rolle spielte. Dieses Differenzdenken z.B. zwischen „Religion“ und „Evangelium“, zwischen Kirche als „Volkskirche“ und als „Leib Christi“ bzw. „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ führte auch zur Ausblendung von religions- und soziokulturellen Bezügen, die der eigenen Position entgegen standen, so daß der Eindruck einer Homogenität der BK in Hessen und Nassau entstand. Alternativen wurden dann nicht mehr zugelassen oder bekämpft. Es siegte das eigene kirchenpolitische Gestaltenwollen über eine plurale Religionskultur.

Die Absage an liberale kulturprotestantische Positionen und an den Parlamentarismus in der Kirche war und blieb allerdings auch ein gemeinsamer Nenner sonst eher gegensätzlicher bzw. unterschiedlicher theologischer und kirchenpolitischer Richtungen. Nicht nur die BK kämpfte gegen die Aufklärung und den Liberalismus, die sie im „Neuprotestantismus“ wirksam sahen. „Was hinter uns liegt, ist wahrlich nicht nur die Gewalt des Dritten Reiches, sondern auch die Enthüllung des Neuprotestantismus“<sup>5</sup>: So konnte der aus Darmstadt stammende spätere Heidelberger Professor für Systematische Theologie Edmund Schlink 1947 den Ertrag des Kirchenkampfes deuten. Eine Momentaufnahme für 1933 ergibt: Für den erwähnten August Jäger sollte der Landeskirchentag am 12.9.1933 „keine parlamentarische Schwatzbude, sondern eine Kundgebung im Sinne des Neuen“ sein. Der von August Jäger brutal aus dem Amt gedrängte, theologisch zu den „Positiven“ gehörende nassauische Landesbischof D. August Korthauer erklärte: „Ich bin von jeher ein Gegner der demokratischen Kirchenverfassung gewesen und daher sehr einverstanden mit der Zurückdrängung des Parlamentarismus in der Kirche.“ Auch Landesbischof Ernst Ludwig Dietrich verabscheute das pluralistische, unter dem Gesichtspunkt des Proporz agierende parlamentarische Gruppenwesen, das für ihn den Begriff „Kirchenpolitik“ charakterisierte. Aber auch die sog. „Jungreformatoren Bewegung“, in der 1933 Martin Niemöller und Dietrich Bonhoeffer mitarbeiteten, erklärte: „Wir wehren uns mit Leidenschaft gegen die überlebten kirchlichen Gruppen und Parteien“, ein Grundsatz, den Martin Niemöller dann auch als Kirchen-

präsident der EKHN vehement verfochten hat! Er wurde böse, wenn er auf eine Zuschreibung von Posten an Angehörige der BK angesprochen wurde.

Insgesamt läßt sich in historischer Perspektive feststellen: „Trotz zahlreicher Gemeinsamkeiten innerhalb jener protestantischen Sonderbewegung, die sich seit den frühen 1920er Jahren organisierte und die Symbiose von evangelisch geprägtem Christentum und völkischen Ideen proklamierte, hat es unter dem Namen ‚Deutsche Christen‘ (DC) eine in sich homogene Gruppierung dieses Namens nicht gegeben. Vielmehr handelte es sich um zahlreiche Klein- und Kleinstgruppen, die als lockere Sammlungsbewegung ihren Höhepunkt im Umfeld der Machtergreifung erreichten und ab 1934 wieder in jene Zersplitterung zurückfielen, die ohnehin ein Charakteristikum der Völkischen Bewegungen zu sein scheint. Die Vielfältigkeit des deutsch-christlichen Spektrums erschwert deshalb seine präzise historische Verortung: So gab es auf der einen Seite einen nationalprotestantisch-konservativen Strang, der ... eine weitgehend ‚positive‘ Theologie vertrat und letztlich nicht daran dachte, tradierte religiöse Standards zugunsten einer bedingungslosen Anpassung an zunächst allgemeinvölkische, dann nationalsozialistische Auffassungen unter Zurückdrängung christlicher Glaubensauffassungen preiszugeben. Auf der anderen Seite standen jedoch Gruppierungen, die genau dies sehr bewußt taten und das ‚Dritte Reich‘ für das ‚neue Jerusalem‘ hielten, dem sie sich bedingungslos anpaßten. Zwischen diesen beiden Positionen bewegten sich im Grundsatz alle deutsch-christlichen Vereinigungen. Sie konnten dabei ihr jeweiliges Credo situativ, d.h. in Anpassungen an die jeweilige Zeitlage oder ihr Auditorium modifizieren, so daß es schon einen Unterschied macht, ob wir von ‚Deutschen Christen‘ Ende der 1920er Jahre, im Jahr 1933, in der Periode der Kirchengeschichte [1935-1937] oder im Zweiten Weltkrieg sprechen.“<sup>6</sup> Daß es auch innerhalb der BK nicht nur theologie- und kirchenpolitische Fraktionierungen gab, wird nicht nur aus dem obigen Dietrich-Zitat deutlich.

### **Theologie und „Alltagskirche“**

So wichtig die Theologie für den Protestantismus auch ist: Sie ist aber nicht die ganze Kirche! Da spielen auch Traditionen, historische Bedingungen und gesellschaftliche Verhältnisse eine Rolle. Im Blick auf die Sozialbasis der EKHN läßt sich bis in die Zeit nach 1945 ein protestantischer Grundkonsens beobachten: In religionskultureller Hinsicht ist die Kirche auch weiterhin eher „Volkskirche“ im Sinne einer Vermittlung oberster Werte und einer helfenden Begleitung in Krisensituationen und an den Wendepunkten des Lebens als eine Kirche des Dogmas und des Kultus, als eine „Gemeinde unter Wort und Sakrament“. Daß dieses Bild von der „Alltagskirche“ sich mit den auch „Erfahrungen des Kirchenkampfes“ zugeschriebenen, dann in die Kirchen- und in die Lebensordnung der EKHN Eingang findenden offiziellen Leitbildern von Kirche-, Gemeinde- und Christsein nicht deckt, liegt auf der Hand. Hinzu kommt, daß die in der EKHN übliche Hervorhebung der Einzelgemeinde tendenziell eher einen Frömmigkeitspluralismus fördert, auch wenn Niemöller das in der Kirchenordnung de facto verankerte Vorhandensein solcher „kongregationalistischen“ Tendenzen immer wieder bestritt. Wurden diese in der Frühzeit der hessen-nassauischen Kirche unter anderem durch gemeinsame Erlebnisse im Kirchenkampf und durch Druck von Außen noch „domestiziert“, so brachen die Differenzen um 1968 um so stärker hervor. Man betonte jetzt immer stärker „die Gemeinde“, um – abgesehen von finanziellen Spielräumen – vor allem auch die eigene theologie- und kirchenpolitische Position abzusichern; wenn man diese schon nicht in der gesamten Kirche durchsetzen konnte, dann wenigstens in der eigenen „Gemeinde“. In der Folgezeit kam es auch wieder zur Ausbildung neoliberaler Positionen, die sich aber eher im Umkreis wissenschaftlicher Theologie als in synodaler und kirchenleitender Praxis bemerkbar machen. „Evangelikaler“ Einfluß bleibt eher auf ehemalige „Erweckungsgebiete“ beschränkt; kirchenpolitisch kommt er z.B. durch die geschilderte Synodalwahlpraxis kaum zum Tragen.

Ein Fazit: Aufs Ganze gesehen beruht das Verständnis von „Kirchenkampf“ in Nassau-Hessen eher auf bestimmten Kampf- und Erlebnisbildern und kirchenpolitischen Optionen der BK als auf einer besonderen „hessen-nassauischen Theologie“! Innerhalb der Gruppenentscheidungen spielten aber auch der Einfluß einzelner Personen, verwandtschaftliche Beziehungen und sonstige Bekanntschaften (z.B. auch Studentenverbindungen) eine Rolle. Auch wenn man den Quellenwert solcher „Bilder“ bestreitet oder herabsetzt: Sie sind vor allem eine Quelle dafür, wie vergangenes Geschehen erinnert und mit Sinn erfüllt wird. Sie machen auf die soziale und kommunikative Konstruktion von Sinn aufmerksam: Erleben, Wahrnehmung und Erinnerung vollziehen sich gleichermaßen auch unter dem Rückgriff auf soziale Bezugsrahmen, auf kollektive Deutungsmuster. In jeder individuellen Erinnerung stecken also auch überindividuelle, „objektive“ Elemente, deren Anordnung jedoch eine persönliche, lebensgeschichtliche Prägung erfahren hat.

**Anmerkungen:**

- 1 Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 522. Vgl. Karl Dienst, Kirchenkampf, in: Stadtlexikon Darmstadt, Stuttgart 2006, S. 497.
- 2 Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bde., Darmstadt 1974-1996; hier Bd. 3, S. 48ff.
- 3 Zu Dietrich vgl. Dokumentation (wie Anm. 2), Bd. 3, S. 190.- Hermann Otto Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker, Darmstadt 2012 (QSHK Band 21).
- 4 Abdruck in: Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, S. 125-155.
- 5 Edmund Schlink, Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947, S. 14.
- 6 Jochen-Christoph Kaiser, Die Deutschen Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Hegemonieanspruch und völkischem Neuheidentum auf dem Weg zur Sekte?, in: Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten. Hrsg. von Hartmut Lehmann, Göttingen 2005, S. 49-71; hier S. 49 (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; Bd. 6).- Was die BK-Tradition anbelangt, so ist sie vor allem in der ehemaligen DDR „zu einem apologetischen Motiv geworden, durch das sich von Anpassung an die SED-Diktatur bis zur Opposition alle nur möglichen Einstellungen und Handlungsweisen begründen ließen“ (Klaus Fitschen, Die Kirchen und das Dritte Reich. Überlegungen zu Entwicklungen, Tendenzen und Desideraten der Forschung im Bereich des Protestantismus, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 6/2012, S. 113-123; hier S. 122). „Was vor allem fehlt, ist eine gut lesbare Darstellung zur Geschichte der Kirchen im Nationalsozialismus in einem Band. Quellenbände immerhin liegen vor, die aber eher als Lesebücher daherkommen denn als Editionen“ (Fitschen, ebd. S. 123).



## Kirchenkampfgeschichte als Personengeschichte

### Von Erlebnis- und Kampfbildern zu einer historisch-kritischen Aufarbeitung

Bei der nach 1945 vorherrschenden theologienahen Forschung handelte es sich in nicht wenigen Fällen auch um die Geschichte einer gewissen Idealisierung der genannten kirchen- und theologiepolitischen Auseinandersetzungen. „Die Bekennende Kirche ist entstanden als eine Bußbewegung von Pfarrern, Ältesten und Gemeindegliedern, die sich durch den Herrn der Kirche haben rufen lassen zur Anerkennung seiner alleinigen Herrschaft in Verkündigung und Ordnung der Kirche. Diese Bußbewegung wurde stark im Kampfe gegen die deutschchristliche und nationalsozialistische Bedrohung einer an Schrift und Bekenntnis gebundenen Kirche“ – so formulierte es programmatisch Karl Herbert<sup>1</sup> als Repräsentant einer eher „kirchennahen Grunderzählung“, einer „familiennahen hagiographischen Darstellung des radikalen bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche“ (BK).<sup>2</sup> Gleichzeitig wird auf ihre über eine „reine Theologie“ hinausgehende kirchen- und theologiepolitische, ja auch politische Relevanz aufmerksam gemacht.<sup>3</sup> Zuweilen taucht das Stichwort „Widerstandsbewegung“ im politischen Sinne auf. Daraus folgt eine Idealisierung der „Bekennenden Kirche bzw. Gemeinde“, die sich bis heute – auch in der EKHN – findet. Demgegenüber macht sich, wie wir sahen, bei manchen Kirchenhistorikern, vor allem aber auch bei nicht wenigen Vertretern der Allgemeingeschichte die Forderung nach einem Abschied von solchen „heroisch-selektiven, selbstlegitimatorischen Kirchenkampf-bildern“ und die Hinwendung zu einer „historisch-kritischen Rekonstruktion des protestantischen Milieus“ breit.<sup>4</sup> Dazu gehören aber auch die Einbeziehung der Personengeschichte in die Kirchenkampfgeschichte, in der immer noch die kirchen- und theologiepolitischen Aspekte, eingekleidet in die Formel „Schrift und Bekenntnis“ überwiegen, während die biographischen im Hintergrund bleiben. „Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der *Gemeinschaft* der Menschen“: so z.B. Dietrich Bonhoeffer. Für das Biographische im üblichen Sinne bleibt hier kein Raum. Zwar bemerkt z.B. auch Thomas Mann in seinem Jahrhundertroman „Der Zauberberg“: „Der Mensch lebt nicht nur sein persönliches Leben als Einzelperson, sondern bewußt oder unbewußt, auch das seiner Epoche und Zeitgenossenschaft.“ Aber gleichzeitig gilt: Erst die konkrete Hinwendung zum Subjekt und seiner „Lebenswelt“ als Sammelname für die Lebensumstände, in die sein Leben eingebettet ist, läßt seine spezifisch eigenen Antworten auf die Herausforderungen seiner Zeit erkennen.

Die Aufmerksamkeit für das Individuelle hat die Biographie auch als wissenschaftliches Genre zu neuem Leben erweckt. Damit werden Defizite älterer sozialhistorischer Ansätze korrigiert, die z.B. durch Bestimmung von sozialer Lage, politischer Ideologie oder gesellschaftlicher Großkonflikte die einzelnen Lebensstationen glaubten objektiv „erklären“ zu können. Bei aller Einsicht in die Bedeutung der Umwelt auch für unser Erkennen und Fühlen lassen sich die Eigentümlichkeit, die Besonderheit und Unauswechselbarkeit eines Menschen nicht einfach aus den geistigen, politischen sowie wirtschaftlichen Gegebenheiten und Bedingungen seiner Zeit rückstandslos ableiten. Die subjektive Wahrnehmung dieser Lebensumstände ist als unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität anzuerkennen.

Im Blick auf die Erforschung der „nationalen Revolution“ von 1933 begegnet hier eine Überraschung! Im Blick auf die „synodalen“ Entscheidungen dieses Jahres fehlen z.B. in der Darstellung von Heinrich Steitz<sup>5</sup> weithin die Namen der Akteure. Dasselbe gilt auch für die „Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau“<sup>6</sup>. Auch fehlt, von Ausnahmen abgesehen, weithin der Versuch, den theologisch-kirchenpolitischen Weg der jeweiligen Akteure nach ihrer synodalen Tätigkeit zu verfolgen. Könnte es nicht sein, daß manche Kandidaten einer DC-Liste sich später bei der BK engagierten oder zumindest sich kirchenpolitisch zurückhielten? Zumindest lassen sich einzelne Beispiele nennen!

Eine erfreuliche Ausnahme bilden hier die Forschungen von Hermann Otto Geißler<sup>7</sup> im Blick auf Nassau. Geißler faßt seinen entsprechenden Aufsatz wie folgt zusammen: „Die Menschen, die den [Nassauischen] Landeskirchentag 1933 bildeten, haben unterschiedliche Wege eingeschlagen und gezeigt, daß der Braune Landeskirchentag so braun nicht war, wie das äußere Erscheinungsbild – 45 NSDAP-Mitglieder in Uniform oder Braunhemd –, aber auch das Verhalten der Abgeordneten am 12. September [1933] nahelegten. Seltsamerweise ist die wichtigste Entscheidung dieses Landeskirchentags bestehen geblieben, nämlich das Aufgehen der Evangelischen Landeskirche in Nassau in einer größeren Einheit.“<sup>8</sup>

Im Folgenden will ich versuchen, im Blick auf die 1933 getroffenen grundlegenden Synodalentscheidungen im Raum der Landeskirche von Nassau die Namen der jeweiligen Synodalen ausfindig zu

machen und sie nach Möglichkeit auch im Blick auf ihre spätere kirchenpolitische Tätigkeit zu verfolgen. Eines sei schon jetzt verraten: Eine Schwarz-Weiß-Malerei, mag sie auch kirchen- und theologisch von Nutzen sein, ist unhistorisch!

In Nassau wurde der Landeskirchentag nach der Kirchenverfassung von 1922 direkt gewählt. Nach § 5 des Reichsgesetzes vom 14.7.1933 war diese Wahl am 23.7.1933 vorzunehmen. Da bis zum 20.7.1933 um 15 Uhr kein anderer Wahlvorschlag als derjenige mit dem Kennwort: „Christentum und Volkstum“ einging, erklärte Präsident Hans Theinert als Wahlleiter die auf dieser „Einheitsliste“ angeführten Personen für gewählt. Eine Wahlhandlung erübrigte sich.

Die Entwicklung in der Evangelischen Landeskirche in Nassau verlief aus mehreren Gründen komplizierter als z.B. in Hessen-Darmstadt.<sup>9</sup> Eine Ursache dafür war das komplizierte Wahlgesetz zum Nassauischen Landeskirchentag von 1922, das im Blick auf die 60 zu wählenden Abgeordneten zunächst das Verhältnis von Pfarrern und Laien mit  $\frac{1}{3}$  zu  $\frac{2}{3}$  festlegte. Bei den Laien wurde dann noch einmal differenziert: Jeweils die Hälfte sollte aus Mitgliedern von kirchlichen Körperschaften und „ohne diese Einschränkung aus wahlberechtigten Männern und Frauen der Landeskirche“ bestehen.<sup>10</sup> Diese eher liberale Regelung sollte dafür Sorge tragen, daß die Vertretung der Gesamtkirche nicht nur aus dem engen Kreis der Gemeinden und der dort Tätigen besteht. Die Kehrseite dieser Bestimmung war: „Diese Regelung gab dem vermeintlichen Aufbruch einer neuen Volkskirchlichkeit von 1933 geeigneten Raum, die Kräfte, die jetzt neu an der Kirche interessiert zu sein schienen, einzubeziehen. Es verwundert daher nicht, daß die Einheitsliste, die für die Kirchenwahl am 23.7.1933 präsentiert wurde, in der 3. Gruppe ausnahmslos Nationalsozialisten enthielt, und zwar überwiegend Parteimitglieder, die schon vor 1933 der NSDAP angehörten. Unter den 20 Mitgliedern dieser Gruppe waren nur 7, die erst 1933 in die Partei eingetreten waren, statt dessen aber 3 Träger des Goldenen Parteiabzeichens, 2 Ortsgruppenleiter, 4 hauptamtliche Parteimitarbeiter, davon 2 Kreisleiter, von denen allerdings einer am 12.9.1933 abwesend war. Ein weiteres Mitglied dieser Gruppe wurde 1934 Landrat im Obertaunus.“<sup>11</sup>

Die Mitglieder dieser 3. Gruppe waren<sup>12</sup>:

Gustav Bonn, Wiesbaden; Dipl.-Landwirt Eggers, Weyer (Oberlahnkreis); Dr. Walter Fink, Wiesbaden; Kreisleiter Oskar Fischer, Westerburg; Geschäftsführer Ernst Fuhr, Frankfurt/M.-Höchst; Kgl. Hoheit Wolfgang, Prinz von Hessen, Bad Homburg; Gärtner Georg Hölzel, Nastätten; Martin Hief, Eltville; Kanzleisekretär Georg Keil, Wiesbaden; Amtsgerichtsrat Paul Kipper, Wiesbaden; Küfer Karl Merz, Idstein; Direktor Kötter, Wiesbaden, Rektor Müller, Idstein; Lehrer Schäfer, Frohnhausen; Kom. Bürgermeister Karl Scheyer, Wahlrod (Westerwald); Apotheker Schimmelpfeng, Marienberg; Kaufm. Angest. Friedrich Schneider, Biebrich; Geschäftsführer Wilhelm Schmidt, Wiesbaden; Kaufmann Karl Schneider, Bad Schwalbach; Regierungsobersekretär John Thorn, Wiesbaden.

Ersatzleute: Bürgermeister Alt, Niederwalluf; Mechaniker Fritz Bettner, Wiesbaden; Stadtrat Gustav Sperling, Wiesbaden; Arzt Dr. Wengenroth, Westerburg.

Für die 2. und 3. Gruppe des Landeskirchentags 1933 wurde die Einheitsliste von einer aus DC- bzw. NSDAP-Mitgliedern zusammengesetzten Wahlkommission benannt, die auf Drängen der beiden Wiesbadener Pfarrer Emil Ott und Ernst Ludwig Dietrich, wohl auch aus Mißtrauen gegenüber konservativen Tendenzen des Landesbischofs Kortheuer, gebildet wurde<sup>13</sup> und deren Verhandlungsführer die Parteigenossen Dekan Karl Schmidt und Dr. Walter Fink waren. August Jäger hatte telefonisch in die Verhandlungen eingegriffen, bei denen Dekan Karl Schmidt allerdings versuchte, das kirchliche Anliegen zu wahren.

Zu den wichtigsten Personen dieser 3. Gruppe rechnet Hermann Otto Geißler den Personalleiter bei der Kreisleitung der NSDAP in Wiesbaden und Fraktionssprecher der DC im nassauischen Landeskirchentag Dr. med. Walter Fink, der als Sprachrohr August Jägers fungierte und den Willen der NSDAP auch bei der Erstellung der Einheitsliste durchsetzte. Zu der 3. Gruppe zählte auch der Pfarrerssohn Amtsgerichtsrat Paul Kipper, der am 1.5.1933 in die NSDAP eingetreten war und später Präsident der Kirchenkanzlei bzw. des (später so genannten) Landeskirchenamtes der ELKNH wurde. 1933 wurde er auch Kirchenvorsteher der Ringkirchengemeinde Wiesbaden.

Herrschten in der Gruppe 3 insgesamt die Dreißigjährigen vor (Kipper war mit 57 Jahren der Senior!), so sind die Abgeordneten der Gruppe 2 durchweg zehn Jahre älter:

2. Gruppe (im kirchlichen Dienst stehende weltliche Mitglieder):

Staatsoberförster Bungeroth, Hahn i. Ts.; Bürgermeister Ludwig Damm, Holzhausen bei Gladenbach; Georg Gemmer, Rettert; Landesoberwegemeister Gröff, St. Goarshausen; Ministerialdirektor August Jäger, Wiesbaden; Kaufmann Heinrich Jopp, Herborn; Inspektor Gustav Käsgen, Herborn; Werkmeister Konrad Keiner, Weilburg; Land- und Gastwirt Wilhelm Koch, Delkenheim; Arzt Dr. Lommel, Rod a. d. Weil; Bürgermeister Menges, Strinz-Trinitatis; Oberrentmeister Müller, Dillenburg; Bürgermeister Peppler, Rodheim (Bieber); Kaufm. Angest. Wilhelm Pfeifer, Hofheim i. Ts.; Landgerichtsrat Ramdohr, Wiesbaden; Lehrer Hugo Römer, Hinterwald; Lehrer Friedrich Seißler, Ahausen; Lehrer Schmidt, Obereisenhausen; Kreisleiter Wilhelm Thiele, Biedenkopf; Mittelschullehrer Weber, Wiesbaden.

Ersatzleute: Rechtsanwalt und Notar Dr. Döbler, Hochheim a. M.; Bürgermeister Heinrich Kleemann, Lierschied; Bürgermeister a. D. Römer, Niederneisen; Landwirt Karl Rühl, Emmershausen.

Nach Geißler waren 18 Abgeordnete dieser Gruppe Mitglieder der NSDAP, acht davon erst seit 1933, aber auch zwei Träger des Goldenen Parteiabzeichens, ein Kreisleiter, dazu der künftige Kreisleiter in Wiesbaden und der Wiesbadener Schulrat. August Jäger gehörte als ehemaliger Kirchenvorsteher der Marktkirche Wiesbaden zu dieser Gruppe. Der spätere Landrat von Usingen, der am 12. September wegen Krankheit fehlte, gehörte allerdings schon dem zweiten Landeskirchentag an wie auch zwei Abgeordnete dieser Gruppe, die nicht der NSDAP angehörten (Bungeroth und Käsgen). Weitere 5 Abgeordnete gehörten bereits dem Zweiten Landeskirchentag an.

Bei den Pfarrern sah das Bild etwas anders aus. Gemeinsam mit dem Bevollmächtigten Pfarrer Albert Walther (Wiesbaden-Bierstadt) und dem Gauleiter der DC in Südnassau Dekan Karl Schmidt (Wiesbaden) hatte Landesbischof Kortheuer die zwanzig Pfarrer für die Einheitsliste „Christentum und Volkstum“ aufgestellt. „Ohne seine Mitwirkung wären vermutlich die wenigen oppositionellen Abgeordneten um den Braubacher Pfarrer Karl Amborn, der der Landeskirchenregierung seit Anfang Juni [1933] als Vertrauensmann der Jungreformatrischen Bewegung bekannt war, kaum in den Landeskirchentag gekommen.“<sup>14</sup>

Bei den Pfarrern lag der Altersdurchschnitt bei 45. Unter den 20 Pfarrern gab es acht NSDAP-Mitglieder; fünf waren erst 1933 eingetreten (Arnold Bußweiler/ Bad Schwalbach; Fritz Chun/ Blessenbach; Dr. Emil Ott/ Wiesbaden; Paul Steingräber/ Herborn; Albert Walther, Wiesbaden-Bierstadt). Dekan Gustav Lehr (Gladenbach), der am 12.9.1933 wegen Krankheit fehlte, Dekan Karl Schmidt (Wiesbaden) und Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich gehörten seit 1932 der NSDAP an. Außer vier (Karl Amborn/ Braubach; Dekan Wilhelm Martin/ Dienethal; Pfarrer Wilhelm Wüst/ Rüdesheim am Rhein; Pfarrer Ernst Ludwig Dietrich, Wiesbaden) waren alle Pfarrer Mitglieder der DC.<sup>15</sup> Während des Landeskirchentags wurde Pfarrer Walther als Landeskirchenrat in das Landeskirchenamt berufen. Der für ihn nachrückende Pfarrer Friedrich Hopf (Oestrich) war damals DC; der Stellvertreter für Dekan Lehr (Pfarrer Hermann Jüngst/ Buchenau) war weder Mitglied der NSDAP noch der DC, stimmte aber mit dieser Fraktion. Die Liste der Geistlichen lautet:

#### 1. Gruppe (Geistliche)

Pfarrer Karl Amborn (Braubach); Dekan Karl Brandenburger (Dillenburg); Pfarrer Arnold Bußweiler (Bad Schwalbach); Pfarrer Fritz Chun (Blessenbach); Pfarrer Adolf Deißmann (Sulzbach i. Ts.); Pfarrer Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich (Wiesbaden); Pfarrer Georg Gründler (Königsberg/ Kreis Wetzlar); Pfarrer Gottfried Holzhausen (Emmerichenhain); Dekan Gustav Lehr (Gladenbach); Professor Lic. Wilhelm Neuser (Herborn); Dekan Gustav Noll (Battenfeld); Dekan Wilhelm Martin (Dienethal); Pfarrer Adolf Müller (Kaub); Pfarrer Dr. Emil Ott (Wiesbaden); Pfarrer Max Rübsamen (Maxsein); Dekan Karl Schmidt (Wiesbaden); Pfarrer Johannes Schrenk (Limburg); Pfarrer Paul Steingräber (Herborn); Pfarrer Albert Walther (Wiesbaden-Bierstadt); Pfarrer Wilhelm Wüst (Rüdesheim am Rhein).

Ersatzleute: Pfarrer Friedrich Hopf (Oestrich); Pfarrer Hermann Jüngst (Buchenau); Dekan Karl Kübler (Rückerodt); Pfarrer Wilhelm Rehberg (Usingen).

#### Berufene Mitglieder:

Professor D. Heinrich Schlosser (Herborn); Pfarrer Walter von Oven (Fleisbach); Dekan Ludwig Deitenbeck (Sossenheim); Pfarrer Ernst Eichhoff (Wiesbaden); Vereinsgeistlicher Adolf Stahl (Wiesbaden); Landesjugendwart Grüber (Wiesbaden); Professor D. Hans von Soden (Marburg); Regierungspräsident Werner Zschintzsch (Wiesbaden); Landesrat (Stv. Landeshauptmann) Max Kranzbühler

(Wiesbaden).<sup>16</sup> Schlosser, von Soden, Deitenbeck, von Oven und Grüber gehörten als berufene Mitglieder (neben Pfr. Hermann Gensicke/ Willmenrod; Pfr. Wilhelm Karl Nassauer/ Dautphe und Konrektor Wittgen) bereits dem Zweiten Landeskirchentag an.<sup>17</sup>

Nach Geißler<sup>18</sup> waren aus dem 2. Landeskirchentag noch 15 Abgeordnete im 3. Landeskirchentag vertreten; sieben davon gehörten früher der Rechten oder gemäß ihrem neuen Namen dem „Nassauischen Bund für evangelisch-biblisches Christentum“ an (Amborn, Brandenburger, Prof. Neuser, Karl Schmidt, Bungeroth, Käsgen, Alfred Schmidt); drei Pfarrer gehörten früher zur Mitte, der „Evangelischen Vereinigung“ (Deißmann, Martin, Wüst); Bürgermeister Damm (seit 1931 Mitglied der Kirchenregierung) war Abgeordneter der „Überparteilichen Arbeitsgemeinschaft“. Der von Dekan Karl Lehr gegründete NSDAP-nahe „Christlich-nationale Bekennerbund“, der 1931 sogleich 14 Sitze im 2. Landeskirchentag erringen konnte, war auf der Einheitsliste allerdings nur noch mit vier Kandidaten (Lehr; Landwirt Georg Gemmer/ Rettert; Dr. med. Lommel/ Rod a. d. Weil; Kreisleiter Wilhelm Thiele/ Biedenkopf) vertreten; nicht Lehr, sondern Georg Gründler wurde Leiter der DC in Nordnassau. Vertreter der ehemals liberalen Fraktion „Freier evangelischer Volkskirchenbund“ (z. B. Pfarrer Ludwig Anthes; Pfarrer Wilhelm Hahn/ beide Wiesbaden) fehlten dagegen im 3. Landeskirchentag völlig; dagegen gehörte der Wiesbadener liberale Pfarrer Dr. Emil Ott (Mitglied der NSDAP und der DC) sowie Ernst Ludwig Dietrich (NSDAP, aber nicht DC) ihm an.

Insgesamt gehörten ohne die nicht stimmberechtigten berufenen Mitglieder 46 NSDAP-Mitglieder dem 3. Landeskirchentag an, wodurch die verfassungsändernde Zweidrittelmehrheit für die DC-Fraktion gesichert war. Was die Kirchlichkeit der Abgeordneten anbelangt, so legt sich nach Geißler<sup>19</sup> „der Gedanke nahe, daß bei den Laien die damalige Mitgliedschaft bei den DC ein Anzeichen für besonderes kirchliches Interesse war. Die DC-Ziele faßten viele auf als ein Dienst an Volk und Kirche“.

Wie verhielten sich die Abgeordneten nach dem Landeskirchentag vom 12.9.1933? Um Pfarrer Karl Amborn sammelten sich der „Nassauische Not- und Treubund“, dem sich sechs bzw. sieben Pfarrer der DC-Fraktion anschlossen. Lehrer Alfred Schmidt trat später als einer der ersten der BK bei; Bürgermeister Damm sorgte dafür, daß ein BK-Pfarrer nach Holzhausen kam. Karl Schmidt verließ die DC (und 1934 die NSDAP), löste den Gau Nassau-Süd der DC auf und ging über den Pfarrernotbund zur BK. 1934 wurde auch der DC-Gau Nordnassau aufgelöst; Pfr. Gründler verließ 1934 die Landeskirche. So „braun“ blieb offenbar der „braune Landeskirchentag“ nicht. „Allerdings muß auch die andere Seite gesehen werden. Zum mindesten von fünf Laienabgeordneten aus Wiesbaden und Umgebung ließ sich feststellen, daß sie später aus der Kirche ausgetreten sind. Aber die wirkliche Zahl ist sicher wesentlich höher. Es gab im Braunen Landeskirchentag viele überzeugte Nationalsozialisten, die sich im späteren Konfliktfall für die Partei und gegen die Kirche entschieden. Jedoch war das wahrscheinlich weniger als die Hälfte.“<sup>20</sup> Jäger selbst trat 1938 aus der Kirche aus, nachdem er sein Ziel, Präsident der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei zu werden, nicht erreichte. Kurz: „Die Menschen, die den LKT 1933 bildeten, haben unterschiedliche Wege eingeschlagen und gezeigt, daß der Braune LKT so braun nicht war, wie das äußere Erscheinungsbild – 45 NSDAP-Mitglieder in Uniform oder Braunhemd –, aber auch das Verhalten der Abgeordneten am 12. September nahelegten. Seltsamerweise ist die wichtigste Entscheidung dieses LKT bestehen geblieben, nämlich das Aufgehen der Evangelischen Landeskirche in Nassau in einer größeren Einheit.“<sup>21</sup>

### **Die Landessynode der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen**

Die Verfassung der ELKNH vom 12.9.1933 bestimmte in Artikel 7,1: „Die Landessynode besteht aus 30 Mitgliedern, von denen zwei Drittel Laien sein müssen. Die eine Hälfte der Mitglieder wird aus den Gemeinden entsandt. Die andere Hälfte beruft die Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen aus Persönlichkeiten, die sich im kirchlichen Dienst hervorragend bewährt haben.“ Die hierfür notwendigen Maßnahmen waren nach Art. 4,2 des Einführungsgesetzes vom 14.11.1933 von den „Bevollmächtigten der Evangelischen Landeskirchen in Hessen, Frankfurt am Main und in Nassau“ (Klein, Dietrich, Probst) zu treffen. Obwohl diese nach Artikel 4,1 als Kollegialbehörde handeln sollten, vereinbarten die beiden Bevollmächtigten der Hessischen (Klein) und der Nassauischen (Dietrich) Kirche unter sich die Aufteilung dieser 30 Sitze auf die drei Landeskirchen wie folgt: 16 aus Hessen, 9 aus Nassau, 5 aus Frankfurt/M.

Aus der ehemaligen Landeskirche Nassau waren neun Abgeordnete zu entsenden:

Bürgermeister Alt, Niederwalluf; Pfarrer Lic. Dr. Dietrich, Wiesbaden; Stadtrat Dr. Fink, Wiesbaden; Kreisleiter Fischer, Westerburg; Amtsgerichtsrat Kipper, Wiesbaden; Rektor Müller, Idstein; Pfarrer Rübsamen, Maxsain; Kreisleiter Thiele, Biedenkopf; Landeskirchenrat Walther, Wiesbaden-Bierstadt.

Von diesen 9 Abgeordneten gehörten Dietrich, Rübsamen, Walther, Thiele, Dr. Fink, Fischer, Kipper und Müller dem 3. Landeskirchentag an; Alt war Ersatzmann. Auf der Einheitsliste für die Wahl zum 2. Landeskirchentag 1931 findet sich nur Wilhelm Thiele.

Die Landessynode Nassau-Hessen trat am 6.6.1934 unter Paul Kipper als Synodalpräsident zu ihrer zweiten Tagung zusammen, um eine neue Landessynode gemäß § 2 des Kirchengesetzes über die Leitung der ELKNH vom 7.5.1934 zu wählen. Sie bestand aus 18 Synodalen, von denen der Landesbischof sechs berief. Hinzu kam das Mitglied der Theologischen Fakultät Gießen (Prof. D. Dr. Ernst Haenchen), das auf deren Vorschlag berufen wurde. Der neuen Landessynode gehörten von Nassau an: Stadtrat Dr. Fink/ Wiesbaden, Freiherr von Krane/ Wiesbaden, Gauinspektor Kreisleiter Thiele/ Biedenkopf, Berufene Mitglieder waren: Pfr. Dr. Michel/ Wiesbaden, Pfarrer Schulz/ Naurod.

### **Einige kirchenpolitische Folgerungen**

1) In der Ev. Landeskirche in Hessen-Darmstadt waren nach Steitz<sup>22</sup> auf der Einheitsliste (Wahlvorschlag der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“) von den 36 Abgeordneten 14 den „Deutschen Christen“ zuzuordnen. In Nassau<sup>23</sup> war der Anteil der NSDAP-Mitglieder bzw. der Deutschen Christen im 3. Landeskirchentag erheblich höher: Von 60 Abgeordneten waren 46 NSDAP Mitglieder, wobei auf Grund des Wahlgesetzes die Laien hier den Löwenanteil bildeten. Vor allem bei der 3. Gruppe waren die 20 Abgeordneten ausnahmslos Mitglieder der NSDAP, wobei der überwiegende Anteil schon vor 1933 der NSDAP angehörte. In der 2. Gruppe sind immerhin von 20 Abgeordneten des 3. Landeskirchentags 18 NSDAP-Mitglieder. Unter den 20 Pfarrern waren 8 Mitglieder der NSDAP, wovon 5 erst 1933 eingetreten waren. Für Frankfurt/M. liegen mir keine Zahlen vor, jedoch dürften die Verhältnisse dort ähnlich gewesen sein. Vor allem in dem 1929 von der Kurhessischen Kirche in die Frankfurter Landeskirche überführte

n Kirchenkreis Bockenheim war der Anteil der DC-Pfarrer relativ hoch.<sup>24</sup>

2) Mehr oder weniger waren die neuen Landeskirchentage von dem Bewußtsein erfüllt, daß eine neue Epoche in Staat und Kirche im Heraufziehen sei. Unter diesem Ziel hatte schon das Erstellen einer Einheitsliste anstelle der früheren Listen konkurrierender Kirchenparteien Zustimmung gefunden. Daß deren Zeit abgelaufen sei, war allgemeine Überzeugung. Landesbischof Kortheuer machte, wie bereits erwähnt, aus seiner Ablehnung des Parlamentarismus in der Kirche nie einen Hehl. An die erste Versammlung der DC in Wiesbaden am 28. April 1933 richtete er ein Schreiben, das allerdings dort nicht verlesen wurde, in dem es heißt: „Ich bin von jeher ein Gegner der demokratischen Kirchenverfassung gewesen und daher sehr einverstanden mit der Zurückdrängung des Parlamentarismus in der Kirche und der Stärkung des Führerprinzips.“ Sogar die Jungreformatorische Bewegung, die doch in Altpreußen die Gegenliste (gegen die DC) „Evangelium und Kirche“ aufstellte, hatte zuvor verkündet: „Wir wehren uns mit Leidenschaft gegen die überlebten kirchlichen Gruppen und Parteien.“<sup>25</sup> In der „Fanfare“, dem Organ der Frankfurter DC, hatte Pfarrer Lic. Otto Fricke, den übrigens selbst Dietrich als „fanatischen DC-Mann“ bezeichnete, unter der Überschrift: „Was soll mit der Kirche werden?“ programmatisch verkündet: „Die führenden Körperschaften der evangelischen Kirche beginnen jetzt zusammen mit der Reichsbewegung der DC den völligen Umbau und Neubau der Kirche.“ Fricke fordert:

„1. Die Ev. Kirche deutscher Nation, d.h. eine einheitliche DEK für das gesamte ev. Deutschtum, auch jenseits der Grenzen.

2. Eine feste Einheit einer machtvollen ev. Reichskirche im deutschen Einheitsgebiet. Keine Zersplitterung mehr in Landeskirchen und Bekenntnisse.

3. Aufbau von oben nach unten nach dem geistlichen Führerprinzip. Behördenkirche und parlamentarische Ausschüsse ertöten das kirchliche Leben und die persönliche Verantwortung vor Gott und Gemeinde. Die Kirche muß alle Aufgaben jeweils einem persönlich verantwortlich Einzelnen zuteilen. Dieser Aufbau entspricht dem des Deutschen Reiches Adolf Hitlers, wie es durch das Statthaltergesetz geschaffen ist.

4. Die angestrebte Ordnung und Gliederung entstammen der ev. Grundauffassung. Auf seinem Gebiet hat der Staat Gleichordnung und Gliederung durchgeführt, sowohl als Zeichen eines richtigen

Staatsaufbaues wie auch dafür, wie sehr er auf ev. Grundlage steht. Die DC sind dankbar für einen Staat, der auch für die Ordnung der Kirche vorbildlich sein kann. Beschämend ist, daß der Staat evangelischer ist als es in der Kirche bisher war. Das spornt an, das Versäumte mit allen Kräften nachzuholen. Die neue Kirche muß schnellstens kommen.

5. Die Kirche muß von einer mächtigen Bewegung des deutschen ev. Volkes getragen werden. Hitlers geschichtliche Leistung besteht darin, daß er Staat und Volk zusammengebracht hat. Aber auch Kirche und Kirchenvolk gehören zusammen, da nur so die neue Kirche Wirklichkeit werden kann. Kirche und Volk klafften in der Vergangenheit auseinander: die Entfremdung der Arbeiterschaft (Marxismus) und die der Gebildeten von der Kirche. Die Gemeinden umfassen nur noch einen Bruchteil des ev. Volkes

6. Die Bewegung der DC fordert: „Steh auf, schließe die schreckliche Kluft zwischen Volk und Kirche. Schaffe dir selbst die neue einige ev. Kirche der geeinten deutschen Nation. Den Hammer, den Luther beim Anschlag der Thesen benutzte, müssen wir selbst benutzen und an allen Türen hämmern, in denen Evangelische wohnen. Wenn das ganze Volk deutscher Nation wachgerüttelt ist, kommt die neue Kirche, die Reichskirche, die Kirche der einigen deutschen Nation“.<sup>26</sup>

Schon im 2. Landeskirchentag wurde in Nassau das bisher klassische Parteiensystem von Rechten (Positive), Mitte und Linken (Liberale) zunächst durch eine überparteiliche Arbeitsgemeinschaft mit fünf Abgeordneten und dem „Christlich-nationalen Bekennerbund“ von Dekan Gustav Lehr (14 Sitze) durchbrochen. Auch in Frankfurt/M. gab es damals eine Listenkonzentration.

3) Als Zukunftsvision von Kirche wird nicht nur bei den Deutschen Christen vor allem die volksmissionarische Aufgabe herausgestellt: „Kirche und Volk klafften in der Vergangenheit auseinander: die Entfremdung der Arbeiterschaft (Marxismus) und die der Gebildeten von der Kirche. Die Gemeinden umfassen nur noch einen Bruchteil des ev. Volkes“ – so programmatisch Otto Fricke. Darum kündigt die „Fanfare“ der Frankfurter DC im Februar 1933 einen „christlichen Fünfjahresplan“ an: „In fünf Jahren muß aller öffentlicher und geheimer Einfluß der organisierten Gottlosigkeit in Deutschland völlig ausgeschaltet sein. In fünf Jahren muß es eine Schande sein in Deutschland, keinem christlichen Bekenntnis anzugehören. In fünf Jahren muß wieder ein starker christlicher Geist die sämtlichen Gebiete des öffentlichen staatlichen Lebens durchfluten, nicht als herrschende Macht, sondern als beseehlende Kraft.“<sup>27</sup> August Jäger schreibt in seiner programmatischen Schrift „Kirche im Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Rechtsentwicklung“<sup>28</sup>: „Indem ich die Kirche ungeachtet des ihr eigentümlichen Inhaltes und ungeachtet ihrer geschichtlichen Erscheinungsformen als eine der Wirkungsweisen der religiösen Funktion des Volkes sehe, bin ich der Zuversicht, daß wir Deutschen die Geschlossenheit von Leben und Glauben der deutschen Gemeinschaft gewinnen werden.“ Weiter spricht Jäger vom „parlamentarischen Unwesen in der evangelischen Kirche“, das er als eine „Entfernung vom evangelischen Wesenskern“ interpretiert: „Es ist nicht denkbar, daß im Staate des autoritären Führergedankens in einem Teilgebiet des Volkes, das sowohl das Staatsvolk wie das Kirchenvolk ist, der Parlamentarismus mit gar nicht auszuschließender Wirkung in den staatspolitischen Raum hinein sein Unwesen weiter treibt. Es ist besonders nicht denkbar, daß die Parteien, die im Staate glücklich zerschlagen worden sind, in der Kirche eine versteckte Auferstehung feiern.“ Oder: „So wie die Kirche den Dienst um den Glauben ausrichtet und ungeachtet, ja sogar gemäß dem göttlichen Willen gleichzeitig ein Funktionär der Volksgemeinschaft ist, so teilt sie auch sinngemäß die Ordnung, innerhalb deren als ganzer die Kirche lebt und ihre Funktion ausübt.“ Jäger begründet dies vom „nationalsozialistischen Gedanken des Organischen“ aus, der die „Erkenntnis vom Wesen des Ganzen, seiner Teile und wiederum des Zusammenhanges der Teile im Ganzen vermittelt“ und den er als „zutiefst religiös“ interpretiert: „Die Aufgabe unserer Volksgemeinschaft ist es, daß Deutschland lebe... Die Kirche kann diese Aufgabe nur inmitten bestehender Volksgemeinschaft erfüllen.“

Demgegenüber betonte der Präsident des 2. Landeskirchentags der Ev. Landeskirche in Hessen, der liberale Archivdirektor D. Fritz Herrmann, am 6.7.1933<sup>29</sup>: „Was kann die Kirche zum Wiederaufbau unseres Volkes tun?... Was kann sie tun, um die ihr ferne Stehenden, die Massen wie die Gebildeten, insbesondere aber die Jugend zu gewinnen? Nun, das, was sie immer getan hat: den Sinn für Ewigkeitswerte wecken, das Evangelium verkündigen, das Wort von der Gottesliebe, der Nächstenliebe, der Buße, der Vergebung, von der Auferstehung und dem ewigen Leben predigen... Es ist die ernste Sorge vieler evangelischer Christen, daß wir unter den heutigen Verhältnissen wieder zu einem Staatskirchentum kommen könnten. So freudig wir den neuen Staat bejahen, so sehr müssen wir jedoch darauf achten, daß Kirche Kirche bleibt... Auch der Führergedanke, soviel Gutes aus seiner

Durchführung der Kirche erwachsen mag, darf in einer evangelischen Kirche nicht dazu führen, daß das Gewissen des Einzelnen vergewaltigt und das Recht der Gemeinden, insbesondere auch der Laien, aufgehoben würde..." Im Blick auf die „Deutschen Christen“ betonte Herrmann: „Diese Bewegung kommt aus dem Norden und Osten unseres Vaterlandes; sie wäre bei uns in Hessen wohl niemals entstanden; denn unsere Verhältnisse sind von Grund auf anders und, wie wir sagen dürfen, bessere. Vor allem haben wir von jeher eifrig darüber gewacht, daß Kirche und Politik auseinandergehalten wurden. Zum anderen besteht bei uns keine Kluft zwischen der Kirchenleitung, dem Prälaten, den Superintendenten und dem Landeskirchenamt einerseits, und den Kirchengemeinden andererseits. Zum dritten ist es auch nicht so, wie dies von anderen Kirchenregierungen behauptet wird, daß die Männer, die an der Spitze der hessischen Landeskirche stehen, überaltert und unfähig wären, die neue Zeit zu begreifen. Ich wenigstens habe bei ihnen noch nichts von Verkalkungstendenzen bemerkt. Und von einer Beunruhigung des Kirchenvolkes und einer Unzufriedenheit mit seiner Kirchenregierung ist, wenn sie nicht von außen hereingetragen wird, nichts zu spüren..."

Auf der anderen Seite schrieb Pfr. Ernst Koenigs (Weisel/ Nassau), ein später führendes Mitglied der BK und 1939/40 im KZ Oranienburg inhaftiert, am 14.6.1934 an Pfr. Amborn: „Wie wird nun der weitere Aufbau der Bekenntniskirche, besonders in unserem Kirchengebiet? Wie weit werden die Richtlinien der altpreußischen Synode sich in Altpreußen verwirklichen lassen? Es gibt doch dort auch weite Gebiete, die mindestens so kirchlich lahm oder tot sind wie Süd-Nassau.“<sup>30</sup> Maßstab für „Kirchlichkeit“ ist hier weniger die von dem örtlichen Milieu und der Sitte getragene „Volkskirche“ als Ort der Repräsentation oberster verhaltenssteuernder Werte sowie Hilfe an den Krisen- und Wendepunkten des Lebens, sondern eher eine „Bekenntniskirche“, d.h. die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, mithin die Gottesdienstgemeinde. Die Volkskirche mit ihrer „funktionalen“, d.h. aufgabenorientierten Wahrnehmung der Religionskultur stimmt mit der sich vor allem an der „Wort-Gottes-Theologie“ (Karl Barth u.a.) orientierenden „Pfarreroptik“ mit ihren Zielvorstellungen und Wertungen oft nicht überein.<sup>31</sup>

4) Angesichts der heute auch forschungsmethodisch üblichen dezidierten Hinwendung zum Subjekt versucht man jetzt z.B. mittels des Konzepts der „Lebenswelt“ (z.B. Alfred Schütz, Thomas Luckmann) oder (dem ähnlich) durch einen erweiterten „Milieubegriff“<sup>32</sup> (z.B. Wolfram Pyta) eine Brücke von den Objektivierungen der „Kulturproduzenten“ zu den Akteuren zu schlagen. In diesem Kontext wird auch die subjektive Wahrnehmung der Lebensumstände und Alltagssituationen, in die kulturelle Prozesse mit ihren Deutungsmustern und Weltbildern eingebettet sind, als unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität anerkannt.<sup>33</sup> Ein wichtiger Indikator für „Kirchlichkeit“ ist hier, da sich die inneren Beweggründe religiös motivierten Tuns empirischer Nachprüfung entziehen, die äußere Befolgung kirchlich gebotener oder erwünschter Handlungen, mithin die Nachfrage nach den wichtigsten Angeboten der „Amtskirche“, die nicht auf die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ oder auf „Frömmigkeit“ im Milieu der „Dialektischen Theologie“ bzw. des Pietismus beschränkt werden dürfen. Beim „Kirchenkampf“ waren keineswegs nur „Glaubensinhalte“ und theologische Diskurse maßgebend; auch soziale, dorf- und familienpolitische, individual- und sozialpsychologische Gegebenheiten sowie auch geschichtlich vermittelte religionskulturelle Angelegenheiten spielten eine wichtige Rolle. Das z.B. von Wolfram Pyta herausgestellte „Zusammenspiel von Milieu und Politik im ländlich-evangelischen Deutschland“ gilt auch für kirchliches Verhalten. Auch die kirchenpolitische Fraktionierung einer Gemeinde spiegelte diejenige der sozialen, religionskulturellen sowie dorf- und familienpolitischen Situation wider, jetzt allerdings auch mit einem kirchlichem Aushängeschild versehen!

5) Von bestimmten Vorannahmen her wird dann auch „Geschichte“ wahrgenommen und bewertet! Dies gilt z.B. auch für das von der BK entworfene Kampfbild von den „Deutschen Christen“ als einer Spielart der „neuheidnischen und völkischen Deutschen Glaubensbewegung“! Dieses ist aber schon im Blick auf die Entstehung der Kirchenpartei der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ zu eng, übersieht es doch z.B. die ihr aus der Erweckungsbewegung und dem (liberalen) Neuprotestantismus sowie der Volksmission zugeflossenen Impulse! Die Vielfältigkeit des deutsch-christlichen Spektrums erschwert seine präzise historische Verortung: So gab es auf der einen Seite einen nationalprotestantisch-konservativen Strang, der – etwa in der Nachfolge Stoeckers – eine weitgehend „positive“ Theologie vertrat und letztlich nicht daran dachte, tradierte religiöse Standards zugunsten einer bedingungslosen Anpassung an zunächst allgemeinvölkische, dann nationalsozialistische Auffassungen unter Zurückdrängung christlicher Glaubensauffassungen preiszugeben. Auf der anderen Seite standen je-

doch Gruppierungen, die genau dies sehr bewußt taten und das „Dritte Reich“ für das „Neue Jerusalem“ hielten, dem sie sich bedingungslos anpaßten.“<sup>34</sup>

6) Im Blick auf das Verhältnis Nationalsozialismus – Deutsche Christen sollte dies nicht übersehen werden: „Die Deutschen Christen wollen ‚Volkskirche, was heißt: maximale Integration und Transformation des Religiösen in Ethik, in gesellschaftliche und individuelle Praxis, die die Gesellschaft verändern soll. Sie brauchen dafür in ihren Bildungs- und Vermittlungsinstitutionen den Staat als Kooperator und Garant dieser Institutionen.“<sup>35</sup>

Hinter diesen Hoffnungen auf den NS-Staat standen auch ganz bestimmte Erlebnisbilder:

z.B. die Bedrohung der christlichen Leitkultur durch den erlebten weltanschauungsneutralen Staat der Weimarer Zeit, der die Kirchen zu „Religionsgesellschaften“ zurückstufte, die jetzt in Konkurrenz mit den Ansprüchen anderer Weltanschauungen und Sinnstiftungsinstitutionen treten mußten, was für die katholische Kirche infolge des Einflusses der Zentrumspartei und ihrer Vereinsstruktur leichter zu bewältigen war als für den nicht nur politisch „verwaisten“ Protestantismus; ferner der „Vormarsch der Gottlosen“ (Kirchenaustritte und Freidenkerbewegung, der kulturpolitische Schock durch den „Zehn-Gebote-Hoffman“ und die Bayerische Räte-Republik, von Rußland einmal ganz abgesehen) sowie das Gespenst des Säkularismus, die vom Zweifel an dem Sinn der Geschichte begleitete Spaltung der Kultur ins Uneindeutige und Fragmentarische usw. Man mag die „Objektivität“ dieser Erlebnisbilder und ihren Quellenwert bei der Rekonstruktion vergangenen Geschehens bestreiten. Sie sind vor allem (oder zumindest) eine Quelle dafür, wie vergangenes Geschehen erinnert und mit Sinn erfüllt wird. Sie machen auf die soziale und kommunikative Konstruktion von Sinn aufmerksam: Erleben, Wahrnehmung und Erinnerung vollziehen sich gleichermaßen auch unter dem Rückgriff auf soziale Bezugsrahmen, auf kollektive Deutungsmuster. In jeder individuellen Erinnerung stecken also auch überindividuelle, „objektive“ Elemente, deren Anordnung jedoch eine persönliche, lebensgeschichtliche Prägung erfahren hat. Beides gehört also als ein unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität zusammen: Die subjektive Wahrnehmung dieser Lebens- und Erlebniswelten und die die „Sozialität“ von Kognitionen und Emotionen.

7) Vor allem unter dem Einfluß des „Barthianismus“ (Dialektische Theologie) mit seinem Vorrang der „Verkündigung“ vor der übrigen Religionskultur hat sich ein enges „Pfarrer-Gottesdienstgemeinde-Denken“ tief in die Vorstellungen der BK von der rechten Gestalt der Kirche eingegraben. Gemeinde ist „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, d.h. die als „Leib Christi“ verstandene Gottesdienstgemeinde. Diese an „Schrift und Bekenntnis“, d.h. an Dogma und Kult orientierte Perspektive blendet diejenige der jetzt als „liberal-kulturprotestantisch“ abqualifizierten Volkskirchler weithin aus.<sup>36</sup>

8) Daß von solchen Positionen aus auch der Anteil des genuin theologischen Faktors am Kirchenkampf höher eingeschätzt wurde/ wird als er de facto wohl der Fall war, liegt auf der Hand. Übersehen wird dabei häufig auch die bereits erwähnte Transformation politischer und sozialer Opposition in eine kirchenpolitische bei früheren, jetzt beiseite geschobenen (nicht nur kirchlichen) Führungseliten. Die vorrangige Betonung des theologischen Faktors im Blick auf den Kirchenkampf läßt auch andere außertheologische Faktoren nur zögernd in den Blick kommen: etwa die sich aus dem allgemeinen Krisenbewußtsein nach 1918 speisende antiliberale Grundstimmung vor allem der jüngeren Generation, die aus der Jugendbewegung und den Kriegserlebnissen kam und die dem Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg nun auch theologisch-kirchlich Ausdruck gab. Sodann das auch aus enttäuschten Erwartungen resultierende autoritäre Vorgehen des jungen Landesbischofs Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich gegen bisherige Führungseliten als eine wichtige Mitursache für die Entstehung und (vor allem) Ausbreitung der BK in Nassau-Hessen. Erst spät betonte z.B. Karl Herbert als Exponent einer von Grundüberzeugungen der BK geprägten Darstellung des Kirchenkampfes, daß es Dietrich „nicht so sehr um inhaltliche Veränderung der Verkündigung der Kirche“ ging, sondern um die Durchsetzung des Führerprinzips, das aber gerade auch manchen Repräsentanten der BK (z.B. Otto Fricke) nicht fremd war.<sup>37</sup>

### **Zur Bedeutung personeller Repräsentationen in der Kirchenpolitik**

Schon die moralisch-symbolisch hoch aufgeladene Selbstbezeichnung der Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialismus und Kirche als „Kirchenkampf“ zeigt die Vorordnung des theologischen Faktors, also von „Schrift und Bekenntnis“, vor den auch durch das Ineinandergreifen von Gesellschaft und Kultur bestimmten personellen Repräsentationen an: Kirche ist „Leib Christi“, „Gemeinde unter Wort und Sakrament“. Der deutsche Protestantismus als vor allem personal vermitteltes kulturel-



les Milieu, das Ineinandergreifen von Person, Gesellschaft und Kultur tritt dagegen in den Hintergrund. Demgegenüber mahnt heute eine sich nicht als „Heilswissen“, sondern als „Bildungswissen“ verstehende „Allgemeingeschichte“ z.B. die historische Rekonstruktion des Protestantismus als sozialmoralisches Milieu jenseits theologischer Vorsteuerungen an.

Deshalb wollen wir uns mit einem Schwerpunkt „Nassau“ noch der Frage nach dem Verhalten der oben erwähnten Abgeordneten der verschiedenen Landeskirchentage bzw. Landeskirchenversammlungen im Blick auf ihre weitere Positionierung im sog. „Kirchenkampf“ zuwenden. Als Leitfaden der Überprüfung sollen uns die oben aufgelisteten Abgeordneten der Landeskirchentage dienen, soweit ihre (weitere) kirchenpolitische Tätigkeit bekannt ist.<sup>38</sup>

1) Vor allem im Blick auf Nassau und, mit gewissen Einschränkungen, auf Frankfurt/M. waren es vor allem strukturelle Faktoren, nämlich eine aus den zwanziger Jahren (1922/ 1923) stammende bewußt „volkskirchliche“ Gestaltung der Kirchenwahlgesetze, die ein Einströmen von Nationalsozialisten in diese kirchlichen Gremien ermöglichten bzw. erleichterten. Allerdings ist hier zwischen solchen, die sich primär als „Funktionäre der NSDAP“ verstanden und solchen, die auch kirchlichen Belangen offen waren, zu unterscheiden. Längst nicht alle „Deutsche Christen“ sind mit dem „Neuheidentum“ wie z.B. der „Deutschen Glaubensbewegung“ zu identifizieren. Bei den Pfarrern gab es nicht nur junge Mitglieder der NSDAP und der DC.

2) Was ein Vergleich der genannten Mitglieder der „synodalen“ Gremien mit den in der „Kirchenkampfdokumentation“ genannten Akteuren anbelangt, so scheint der weitaus größte Teil (aus verschiedenen Gründen) später nicht mehr signifikant kirchenpolitisch tätig gewesen zu sein. Zumindest wurde das von der „Kirchenkampfkommission“ nicht wahrgenommen bzw. öffentlich gemacht. Auf der anderen Seite fallen die nicht wenigen „Konversionen“ von den DC zur BK nicht nur bei Pfarrern auf. Hinzu kommt, daß die DC schon Ende 1933 aus verschiedenen Gründen ihren Höhepunkt überschritten hatten; ihre Präsenz wirkte sich vor allem noch auf den Leitungsebenen aus. Dies führte auch zu Überschätzungen ihres Einflusses, der oft von einzelnen Personen bzw. Gruppen abhing. Dem korrespondiert zuweilen auch eine durch die Art der Darstellung geförderte Überbewertung der BK in der „Dokumentation zum Kirchenkampf“, von der Quellsituation und der heutigen Interessenlage usw. einmal ganz abgesehen.

3) Bei der Bewertung der damaligen Ereignisse machen sich zuweilen heutige Maßstäbe breit, ohne damalige Problemlagen genügend zu würdigen. Dafür zwei Beispiele:

a) Bevor die DC auf der neuen Landeskirchenebene (Februar 1934) agieren konnten, war seit Hitlers Machtübernahme schon ein Jahr vergangen, in dem die Nationalsozialisten ihre Herrschaft konsolidiert hatten. Dabei kam es an manchen Orten zu Reibereien zwischen Pfarrern und örtlicher NSDAP, z.B. bei Pfarrer Karl Amborn in Braubach. Die Partei forderte seine Versetzung. Am 1. März 1934 kam es dann zu Amborns „Versetzung im Interesse des Dienstes“ von Braubach nach Horrweiler/Rheinhausen. Amborn leistete dagegen auch öffentlich gemachten Widerstand, ehe er der Anordnung folgte. Allerdings mußte in anderen Fällen Dietrich die Erfahrung machen, daß manche derart Versetzte seinem Versetzungsbefehl einfach nicht Folge leisteten (z.B. Pfarrer Karl Veidt von Frankfurt/M. nach Pfungstadt). Dies brachte Dietrich, der in seinem Amt ein öffentliches Amt sah, derart auf, daß er versuchte, mit disziplinarischen Mitteln durchzugreifen, was wiederum auch bei nicht von solchen Maßnahmen Betroffenen eine „Aura der Angst“ erzeugte. Allerdings kann man darüber streiten, ob nicht bereits zur Zeit von Dietrichs Dienstantritt als Landesbischof am 8.2.1934 das Interesse der NS-Bewegung an der Kirche den Zenit schon überschritten hatte, was für die Bewegung der DC in Nassau-Hessen bestimmt galt. Noch 1934 legte Hitler Partei und Regierung auf äußerste Reserve und Neutralität gegenüber dem innerkirchlichen Geschehen fest: „Die Kirche solle völlig auf sich selbst gestellt bleiben und der Klerus möge in seinem eigenen theologischen Fett schmoren.“ Daß im Umkreis der BK der Widerstand gegen Dietrichs Disziplinarmaßnahmen auch als Zeichen der Ermutigung zu der z.B. von der Dahlemer Bekenntnissynode 1934 geforderten Gehorsamsverweigerung gegenüber dem NS-Kirchenregiment gedeutet wurde, sei erwähnt, ebenso der Hinweis, daß damals noch ungewiß war, wie der Staat auf solche Unbotmäßigkeiten reagierte.

Eine ähnliche Wirkung besaß Dietrichs Vorgehen gegen Pfarrer, die die sog. Pflichtkollekten nicht ablieferten, weil sie der Meinung waren, „daß in Darmstadt keine rechtmäßige Kirchenleitung“ sei (Ihr Gehalt, der z.B. in Nassau auch aus einem namhaften Staatszuschuß bestand, nahmen sie aber von Darmstadt gerne an!). Das Landeskirchenamt verhängte daraufhin Ordnungsstrafen gegen die Pfarrer.

Allerdings stammte die Rechtsgrundlage dazu bereits aus dem Jahr 1928, also aus einer Zeit, in der es noch keine DC gab. Eine Maßnahme zur Sicherung geordneter Verwaltungsabläufe wurde nun von der BK kirchenpolitisch instrumentalisiert, theologisiert und politisiert. An der beanspruchten Kollektenhöhe machte sie den Anspruch eigener „geistlicher Leitung“ fest. Aber nicht nur unmittelbar Betroffene solidarisierten sich gegen das „Gewaltregiment Dietrich/ Kipper“. Dabei spielten – wenigstens aus heutiger Sicht – neben solchen theologisch-kirchenpolitischen Optionen auch die Angst vor Disziplinarmaßnahmen eine Rolle, die von den Betroffenen zuweilen noch gesteigert wurde, um Wirkung zu erzeugen. Daß später die theologischen Überzeugungen stärker betont wurden, hat seinen Grund auch im Berufsbild des Pfarrers. Kurz: Bei dem Widerstand gegen das deutsch-christliche Kirchenregiment spielten nicht nur theologische Überzeugungen und Optionen eine Rolle. Auch „weltliche“ Dinge wurden theologisiert und zu Bekenntnisfragen hochstilisiert.

b) Durch die Vereinigung der ehemals selbständigen Landeskirchen in Hessen, Nassau und Frankfurt/M. entstand die Notwendigkeit, Leitungsstellen neu zu besetzen. Wer mußte gehen? Nicht nur das damals herrschende „Führerprinzip“ machte in Geschichte und Gegenwart übliche „Additionslösungen“ (In Nassau blieben nach Einführung der Union 1817 der lutherische und der reformierte General-superintendent solange weiter im Amt, bis einer starb und der Überlebende dann Landesbischof wurde) unmöglich. 1933/34 wurden „Lösungen von Außen“ favorisiert. Durch Verfügung vom 6.2.1934 ernannte Reichsbischof Ludwig Müller den im Sinne der Religionsgeschichtlichen Schule liberalen, der NSDAP seit 1932, aber nominell nicht den DC angehörenden Pfarrer an der Marktkirche in Wiesbaden und „Bevollmächtigten“ für die Landeskirche in Nassau Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich zum „Landesbischof der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“. In Frankfurt/M. war bereits am 27.6.1933 der am 11.2.1925 auf die Dauer von 12 Jahren gewählte Kirchenrat D. Johannes Kübel zurückgetreten. Besoldeter Kirchenrat in Frankfurt/M. war der am 28.5.1925 auf die Dauer von 12 Jahren gewählte Pfarrer Alfred Trommershausen (1879-1942), der am 1.4.1934 von Landesbischof Dietrich dann zum Propst für Frankfurt/M. ernannt wurde, nachdem durch Kirchengesetz vom 10.2.1934 das Kirchengebiet der neuen Landeskirche Nassau-Hessen in die Propsteien Starkenburg, Oberhessen, Rheinhessen, Nassau und Frankfurt/M. gegliedert wurde. Trommershausen gehörte der NSDAP und den DC an. Nach seinem Tod wurde Pfarrer Erich Meyer (DC, aber kein Mitglied der NSDAP) sein Nachfolger.

Eine solche „Frankfurter Lösung“ war aber im Blick auf die Vereinigung der drei bisher selbständigen Landeskirchen in Nassau und in Hessen nicht möglich! In Nassau wurde auf dem „Braunen Landeskirchentag“ am 12.9.1933 Landesbischof D. August Korthauer in den Ruhestand versetzt. Übrig blieb von den alten Kirchenführern zunächst nur Prälat D. Dr. Wilhelm Diehl, der sich weigerte, von sich aus zurückzutreten. Am 8.2.1934 gab Dietrich dessen Beurlaubung und die seines Vizepräsidenten Dr. Dahlem „mit sofortiger Wirkung“ bekannt.<sup>39</sup>

Mit Verordnung vom 10.2.1934 bzw. 31.3.1934 wurden Dr. Friedrich Müller (bisher Superintendent von Starkenburg), Pfarrer Karl Knodt (für Oberhessen), Pfarrer Otto Colin (für Rheinhessen), Pfarrer Lic. Heinrich Peter (für Nassau) und Kirchenrat Pfarrer Alfred Trommershausen (für Frankfurt/M.) zu „Pröpsten“ ernannt. Die bisherigen hessen-darmstädtischen Superintendenten Karl Wagner (Oberhessen) und Rudolf Zentgraf (Rheinhessen) verloren ihre Ämter; Zentgraf wurde als Pfarrer nach Bingenheim versetzt, bevor er von 1935-1937 den Landeskirchenrat bzw. den Landeskirchenausschuß leitete; Wagner wurde pensioniert. Trommershausen starb 1942; Dr. Friedrich Müller war von 1945 bis zu seinem Tod 1947 Präsident der Vorläufigen Kirchenleitung der wiedererstandenen Landeskirche in Hessen[-Darmstadt].

Durch Verordnung vom 8.2.1934 ernannte Landesbischof Dietrich Pfarrer Albert Olf (Bodenheim) und Landeskirchenrat Pfarrer Albert Walther zu „theologischen Mitgliedern des Landeskirchenrats“, die die Dienstbezeichnung „Oberlandeskirchenrat“ führten<sup>40</sup>, zum „Laien-Mitglied“ des Landeskirchenrats Studienrat Dr. Heid (Mainz) und zum „rechtskundigen Mitglied des Landeskirchenrats, Stellvertreter des Landesbischofs in Rechtsangelegenheiten und Leiter der Landeskirchenkanzlei“ Amtsgerichtsrat Paul Kipper (Wiesbaden). Zum „Stellvertreter des rechtskundigen Mitglieds“, der zugleich Leiter des Finanzwesens ist, wurde Landeskirchenrat Dr. Ewald Fischer (Wiesbaden) ernannt (ebenefalls DC).

Olf, Walther, Kipper und Dr. Heid gehörten bisher den jeweiligen Landeskirchentagen an. Aufs Ganze gesehen wurde die neue Kirchenleitung in der Hauptsache von Nassau (vier) gestellt, an zwei-

ter Stelle folgt (mit Abstand) Hessen (zwei). Frankfurt/M. ging praktisch leer aus. Hier und in Nassau, also politisch im preußischen Kontext, sammelte sich dann vor allem auch die Opposition gegen die DC.<sup>41</sup> Der theologisch wenig beschlagene, aber hochkirchlich-liturgisch orientierte Olf paßte zu dem liberalen Dietrich wie die Faust aufs Auge. Aber er war der Vertrauensmann der Gauleitung der NSDAP, der er Informationen vor allem aus dem Landeskirchenamt überbrachte. Deshalb wurde er trotz aller Kritik im Amt gehalten, das er seiner Beziehung zur Gauleitung verdankte. Albert Walther war der Schwager von August Jäger! „Leicht fielen Dietrich diese Ernennungen nicht, denn seine engsten Mitarbeiter waren keineswegs seine Wunschkandidaten; sie waren, wie sich zunehmend herausstellte, für ihre Aufgaben ungeeignet. Besonders galt dies für die beiden theologischen Mitglieder im Landeskirchenrat Walther und am meisten für Olf. Mit Dr. Fischer verband Dietrich bis 1936 eine aufrichtige gegenseitige Wertschätzung, während das Verhältnis zu Präsident Kipper wohl nie ganz spannungsfrei war, sich aber seit 1937 zusehends verschlechterte.“<sup>42</sup> Bereits Ende 1935 wurde Landesbischof Dietrich faktisch entmachtet. Übrig blieb zuletzt der Präsident des Landeskirchenamtes Paul Kipper. Die „Entmachtung“ synodaler Elemente, gleich wie sie zusammengesetzt waren, lag im Zug der Zeit: „Wenn man einerseits beobachtet, wie mit verwechselten Argumenten gegen das Führertum in der Ordnung der evangelischen Kirche angekämpft wird, so kann man sich einer bitteren Empfindung nicht erwehren, wenn man andererseits weiß, zu welcher Verheerung glaubensmäßig-kirchlichen Lebens die früher allorts in der Kirche ohne Entgegenhalten des Bekenntnisses willig aufgenommenen Ideen des Liberalismus und Parlamentarismus geführt haben... Wenn aber der Führer ... in Erfüllung eines wahren Sinnes der Demokratie, den auch wieder nur der organische Gedanke ermöglicht, als lebendige Funktion sich aus dem Volke heraushebt, so sollte gerade der kirchliche Raum der Ordnung ein solches Führertum mit um so größerer Genugtuung anerkennen, als hier der Gedanke der Lebensgemeinschaft des einzelnen Gliedes zum anderen Gliede und aller Glieder untereinander nicht nur weltanschaulich, sondern auch glaubensmäßig begründet ist“<sup>43</sup> – so August Jäger!

4) Während in Hessen im Blick auf die Mitglieder des 3. Landeskirchentags 1933 vor allem Pfarrer Paul Gerhard Schäfer (Bad Nauheim) und Rektor Johannes Stoll (Darmstadt) später auf Seiten der BK hervortraten, waren es in Nassau die Pfarrer Karl Amborn (Braubach/ Horrweiler/ Offenbach) und Dekan Karl Schmidt (Wiesbaden/ Alzey/ Gießen). Wichtig ist hier Geißlers Feststellung, daß die die DC begünstigenden jüngeren Abgeordneten vor allem von den beiden Gruppen der Laien und nicht von den Pfarrern gestellt wurden. Insofern sind die Feststellungen von Manfred Gailus zu differenzieren. Komplizierter liegen die Dinge in Frankfurt/M. Die später in der BK aktiven Pfarrer Dr. Alfred Adam, Paul Lange, Lic. Otto Fricke, Karl Goebels, D. Wilhelm Lueken, Felix Rau, Martin Schmidt, Karl Veidt, René Wallau und Rudolf Wintermann kandidierten 1933 sämtlich auf der Einheitsliste der DC! Gerade hier wird deutlich, daß Schwarz-Weiß-Malereien, die auch neuere allgmeinhistorische Untersuchungen pflegen, nicht angebracht sind. Die Vielfältigkeit des deutsch-christlichen Spektrums erschwert präzise historische Verortungen. Hinzu kommen starke Überschneidungen von theologischen, politischen und kirchenpolitischen Positionen. Es gilt, einerseits „die Legendenbildung der BK-inspirierten Kirchengeschichtsschreibung aufzubrechen“<sup>44</sup>, ohne auf der anderen Seite dringend notwendige historische Differenzierungen zugunsten von Pauschalierungen und Verdächtigungen zu opfern, die von einer „engen Symbiose von Christentum und Politik“ bzw. einer „protestantisch geprägten politischen Theologie seit dem 19. Jahrhundert“ ausgehen und die DC als „ganz normale Protestanten“ betrachten, die in der Mehrheit die Kirche nicht verließen, sondern zusammen mit den Neutralen und den Anhängern der BK in ihr blieben. Schließlich habe der Nationalsozialismus das Christentum weder an den Rand der Gesellschaft drängen können noch ihm den Garaus gemacht. Das sei, so Doris L. Bergen<sup>45</sup> (und auch Manfred Gailus) auch den Traditionen der alten einvernehmlichen Partnerschaft von Staat und Kirche zu verdanken, die im Dritten Reich fortlebten, wobei hier die Deutschen Christen den Part der Kirche übernommen hätten.

5) Kontinuitätslinien zu finden ist zuweilen Glückssache! Erinnert sei hier noch einmal an August Jäger<sup>46</sup>: „Es ist hier zu bemerken, daß protestantisch, wenn auch mit dem Vorherrschen des evangelischen Glaubens vielfach zusammentreffend, nicht im Sinn konfessionell-dogmatischer Gebundenheit, sondern im Sinn deutsch-freier Geistesschau, also im Wesen lutherhaft, zu verstehen ist. Diese Linie führt über Friedrich den Großen und Bismarck zu Adolf Hitler. Kant, Schopenhauer und Nietzsche sind die Repräsentanten freien deutschen Geistes. Adolf Hitler hat zuletzt die Epoche der großen Müdigkeit der deutschen Seele überwunden...“ Im Blick auf diese Kontinuitätslinie läßt, wie wir oben sahen, auch Karl Barth grüßen!

Demgegenüber urteilt Heinrich Steitz (Manuskript): „Prälat D. Dr. Dr. Diehl war der Auffassung, daß die Verfassung vom 15. September 1933 zwar ‚miserabel‘ sei, aber dennoch kirchliche Leitung ermögliche. Es hänge alles davon ab, wer diese Kirchenverfassung anzuwenden habe. Die Männer, die dann die Aufgabe übernahmen, mit der Verfassung vom 15. September 1933 zu arbeiten, erlitten Schiffbruch. Wilhelm Lueken<sup>47</sup> schildert ausführlich die Unwirksamkeit der auf Grund der Verfassung bestellten Organe. Rückwärts schauend muß aber auch darauf hingewiesen werden, daß die neuen Männer erst ins Amt kommen konnten, nachdem die „alten“ Kirchenregierungen beseitigt worden waren. Die Ereignisse des Jahres 1933 erscheinen so auf dem Hintergrund der Beseitigung alter verdienter Kirchenmänner... Menschlich gesehen war die Beseitigung der alten verdienten Kirchenmänner der Fehler des Jahres 1933.“ Über den „Strukturen“ dürfen die „Personen“ nicht vergessen werden!

#### **Anmerkungen:**

- 1 Karl Herbert, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Frankfurt/M. 1997, S. 117.
- 2 Vgl. Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155-172.
- 3 Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt/M. 1997, S. 593 (Beiträge zu einer rationalen Theologie; Bd. 8).
- 4 Gailus, Protestantismus (wie Anm. 2), S. 164.
- 5 Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 519ff.
- 6 Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bände, Darmstadt 1974-1996.
- 7 Hermann Otto Geißler, Wie braun war der Braune Landeskirchentag?, in: Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift für Karl Dienst zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1995, S. 191-201 (QSHK Bd. 1). Im Text selbst geht auch Geißler vorsichtig mit Namen um; nähere Angaben finden sich zum Teil in den Anmerkungen. Vgl. ferner Hermann Otto Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker, Darmstadt 2012 (QSHK Band 21).
- 8 Geißler, Wie braun (wie Anm. 7), S. 200.
- 9 Neben Geißler (wie Anm. 7) vgl. Reiner Braun, August Kortheuer. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893-1933, Darmstadt 2000 (QSHK 4).
- 10 Ev. Landeskirche in Nassau, Gesetze und Verordnungen, Wiesbaden 1928, S. 75.
- 11 Geißler (wie Anm. 7), S. 192.
- 12 Amtsblatt der Ev. Landeskirche in Nassau 1933, S. 83f.
- 13 Braun (wie Anm. 9), S. 371.
- 14 Braun (wie Anm. 9), S. 371.
- 15 Geißler (wie Anm. 7), S. 193.
- 16 Abl. Nassau 1933, S. 112. Vgl. Braun (wie Anm. 9), S. 392.
- 17 Abl. Nassau 1931, S. 94.
- 18 Geißler (wie Anm. 7), S. 195; Abl. Nassau 1931, S. 19-21.
- 19 Geißler (wie Anm. 7), S. 193.
- 20 Geißler (wie Anm. 7), S. 199.
- 21 Geißler (wie Anm. 7), S. 200.
- 22 Steitz, Geschichte (wie Anm. 5), S. 539.
- 23 Nach Geißler (wie Anm. 7), S.191f.
- 24 Vgl. Karl Dienst, Ein Kapitel Hessen-Kassel-Hanauischer Kirchengeschichte im heutigen Frankfurt. Zur Geschichte des ehemaligen Kirchenkreises Bockenheim, in: JHKG 43, 1992, S. 265-288. Genannt seien hier z. B. der Provinzialleiter der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen' in

den Gauen Hessen-Nassau-Nord, Hessen-Nassau-Süd und Hessen-Darmstadt Pfarrer Gustav Adolf Wilhelm Meyer (1877-1936), der von 1921-1934 Pfarrer in Praunheim war, Kirchenrat Pfarrer Ernst Valentin Heinrich Kahl (1863-1937; Markusgemeinde), Pfarrer Lic. Otto Fricke (1902-1954; Bockenheim, dann Dreifaltigkeitsgemeinde), Pfarrer Mag. theol. Heinrich Falk (1902-1959; Bockenheim). Ende Juni 1933, wenige Tage vor seinem Rücktritt, berichtet D. Johannes Kübel von Frankfurter Zuständen: "Nach der Nominierung v. Bodelschwings [zum Reichsbischof] begannen einige jüngere Pfarrer gegen den Frankfurter Landeskirchenrat Sturm zu laufen. Alle paar Tage kamen die Unterhändler und entwickelten ihre Pläne. In einer Versammlung der Pfarrerschaft ging ich – D. Kübel – mit dem Ansinnen der jüngeren Pfarrer scharf ins Gericht. Ich war durch meine Teilnahme an den Berliner Verhandlungen besser als jeder andere über die Hintergründe unterrichtet und mußte von der Kirchenpolitik der Jüngeren die Auflösung der kirchlichen Ordnung befürchten. Aber ich predigte tauben Ohren. 'Die Massen stehen vor den Türen der Kirchen und wollen hinein!' – rief uns in der Landeskirchenversammlung ein junger Pfarrer mit erhobener Stimme zu. Er tischte uns gar das Märchen auf, Adolf Hitler lese jeden Tag in den Schriften Luthers! Und diesen kirchenhungrigen Massen, diesem lutherlesenden Hitler versperrten wir verkalkten Reaktionäre den Weg zur Kirche!" (Zitiert nach Steitz [wie Anm. 5], S. 533).

- 25 Geißler (wie Anm. 7), S. 194.
- 26 Dokumentation (wie Anm. 6), Bd. I, S. 384f. Daß Otto Fricke schon wenige Monate später anderer Meinung war, sei erwähnt!
- 27 Dokumentation (wie Anm. 6), Bd. I, S. 365.
- 28 August Jäger, Kirche im Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Rechtsentwicklung von August Jäger, ehemaligem Preußischen Kirchenkommissar, Berlin <sup>2</sup>1937, S. 37. Die folgenden Zitate: S. 32, 14, 17, 16, 93.
- 29 Steitz (wie Anm. 5), S. 537f.
- 30 Dokumentation (wie Anm. 6), Bd. II, S. 344.
- 31 Vgl. Karl Themel, Die religiöse Lage auf dem Lande in der Nachkriegszeit, Berlin 1925.- Wolfram Pyta, Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918-1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien; Bd. 106).
- 32 „Milieu“ meint hier „eine kulturell überformte Lebensweise, welche den ganzen Menschen gefangen nimmt, dessen Denken prägt und seinem Handeln den Stempel aufdrückt" (Pyta [wie Anm. 31], S. 12). „Kultur ist dann der Sammelbegriff für das Ensemble der geistigen Lebensäußerungen des Menschen. Er hebt darauf ab, daß den menschlichen Ideen, Wahrnehmungen und Vorstellungen ein Eigenleben zuerkannt werden muß und sie nicht zum Reflex soziostruktureller Verankerungen herabgestuft werden können" (Pyta, ebd. S. 12 Anm. 5). Kurz: Das Milieu-Konzept bringt das Ineinandergreifen von Individuum, Gesellschaft und Kultur auf den Begriff.
- 33 Vgl. auch Lutz Raphael, Diskurse, Lebenswelten und Felder. Implizite Vorannahmen über das soziale Handeln von Kulturproduzenten im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 165-181.- Ders., Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart, München 2003.
- 34 Jochen-Christoph Kaiser, Die Deutschen Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Hegemonieanspruch und völkischem Neuheidentum auf dem Weg zur Sekte?, in: Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten. Hrsg. von Hartmut Lehmann, Göttingen 2005 (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; Bd. 6), S. 49-71; hier S. 49.
- 35 Ziegert (wie Anm. 3), S. 246f.
- 36 In seinem 1947 erschienenen Buch „Der Ertrag des Kirchenkampfes“ (Gütersloh 1947, S. 14) betonte der aus Darmstadt stammende Heidelberger Systematiker Edmund Schlink: „Was hinter uns liegt, ist wahrlich nicht nur die Gewalt des Dritten Reiches, sondern auch die Enthüllung des Neuprotestantismus"! Hier wird der „Kirchenkampf“ offenbar vor allem als „Kreuzzug“ gegen

den Neuprottestantismus, als Kampf gegen Aufklärung und Liberalismus, eben als totale Verkirklichung der protestantischen Welt verstanden.

- 37 Vgl. Karl Herbert, Kirche (wie Anm. 1), S. 117.- Ders., Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hrsg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz unter Mitarbeit von Gury Schneider-Ludorff, Frankfurt/M. 1997. Dieses Kirchenkampfbild bestimmt in weiten Teilen auch die „Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau“ (wie Anm. 6).
- 38 Eine wichtige Quelle ist hier der Registerband (Band 9, Darmstadt 1996) der „Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau“.
- 39 GVBl. der ELKNH 1934, Nr. 2, S. 4.
- 40 GVBl. der ELKNH 1934, Nr. 1, S. 2.
- 41 Für die kirchenpolitische Situation der ELKNH Anfang 1937 ist der Bericht von OLKR Dr. Ewald Fischer an den Reichs- und Preußischen Minister für kirchliche Angelegenheiten Kerrl von Interesse (Dokumentation [wie Anm. 6], Bd. VI, S. 150ff.).
- 42 Geißler, Dietrich (wie Anm. 7), S. 123.
- 43 Jäger, Kirche (wie Anm. 28), S. 46.- Landesbischof Dietrich verband mit seiner Liberalen Theologie ein Bild von Kirche, das man (ebenfalls) als „Ordnungskirche“ mit den Leitbegriffen „Führung“ und „Einheit“ bezeichnen könnte. Von hier aus und nicht von der Theologie her begründete Dietrich seine disziplinarischen Maßnahmen: „Die Pfarrer müssen parieren. Es kann doch auch in der Kirche nicht jeder machen, was er will!“ Vgl. auch Karl Dienst, Zwischen geschichtlicher Erinnerung und Erlebnisbildern – Zur Entstehung und Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Anette Neff (Hg.), Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie, Darmstadt 2004, S. 147-175, 196f. (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHN; Bd. 2). Darin vor allem den Abschnitt „Kirchenkampfgeschichte als Personengeschichte“: S. 168-175.
- 44 Kaiser, Die DC (wie Anm. 34), S. 66.
- 45 Vgl. Doris L. Bergen, Die „Deutschen Christen“ 1933-1945. Ganz normale Gläubige und eifrige Komplizen?, in: Geschichte und Gesellschaft 29 (2003); S. 542-574. Der Begriff „ganz normale Protestanten“ wurde von Christopher Browning allerdings mit einer anderen Zielrichtung benutzt.
- 46 Jäger, Kirche (wie Anm. 28), S. 34.
- 47 Wilhelm Lueken, Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen, Göttingen 1963, S. 123ff. (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 12). Bei Lueken findet sich das Geschichtsbild der nassau-hessischen BK in Reinkultur!

### **Wingolfiten in Nassau-Hessen im Umbruch 1933**

Als Beispiel für eine auch gesellschaftsbezogene personale Repräsentationen protestantischen Christseins in einem auch kirchlich höchst relevanten Abschnitt der Zeitgeschichte will ich hier die christliche farbentragende, nichtschlagende Studentenverbindung „Wingolf“ in die Untersuchung einbeziehen, der damals auch in Nassau nicht wenige Pfarrer entstammten und die in wichtigen Teilen „protestantisches Milieu“ exemplarisch repräsentierte.

„Gott hat an unserem Volke ein großes Wunder getan. In entscheidender Stunde hat er uns als sein Werkzeug den Führer gesandt... In kurzer Zeit sind unerhörte Leistungen im Neuaufbau eines ganzen Volkes vollbracht worden. Wir stehen mittendrin in diesem machtvollen Geschehen. Auch die evangelische Kirche nimmt an diesem gewaltigen Umschwung teil...“: Diese Worte aus der Grußadresse des neuen Landesbischofs der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich vom 8.2.1934 signalisieren auch eine entscheidende kirchenpolitische Wende, einen umfassenden Umbruch. Untersuchen wir vor allem an Hand synodaler Repräsentationen, inwieweit Wingolfiten daran beteiligt waren!

Wenden wir uns zunächst der Ev. Landeskirche in Hessen zu!

#### **Ev. Landeskirche in Hessen: Wahlvorschlag der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ für den Landeskirchentag vom 12.9.1933**

Aufgrund der eingereichten Einheitsliste der „Deutschen Christen“ (DC) sind ohne Wahl auch folgende Wingolfiten gewählt:

##### I. Starkenburg:

Geistliche Abgeordnete:

Pfr. Rudolf Beringer (T 17, L 20), Schaafheim (Stv.)

Pfr. Ludwig Klingelhöffer (H 01, Gi 03), Hering/Odw. (Stv.)

Weltliche Abgeordnete:

Philipp Wittersheim (Dst 12, Mch 13, Gi 18), Studienrat, Groß-Umstadt

##### II. Oberhessen:

Pfr. Paul Clotz (Gi 15, L 20), Frischborn

Pfr. Paul Gerhard Schäfer (Gi 18, T 20), Bad Nauheim

Pfr. Karl Sattler (Hg 99, H 00, Gi 01), Wieseck

##### III. Rheinhessen:

Pfr. Erich Betzler (L 10, K 12, Gi 12, Gd 13, Ft 21, W 64), Dittelsheim (Stv.)

Pfr. Karl Job (Gi 09, Be 10, Mz 49), Mainz

Pfr. Friedrich Engel (Gi 17), Alzey (Stv.)

Unter den von dem Präsidenten der Kirchenregierung Prälat D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl zu berufenden 12 Abgeordneten waren zwei Wingolfiten: Prof. Lic. Ernst Gerstenmaier (Gi 13, T 14, Gi 17, TNib 28), Friedberg und Pfarrer D. Ernst Wagner (L 96,, E 97, Gi 98), Bensheim.

#### **Evangelische Landeskirche in Nassau 1933**

Ebenfalls auf Grund einer Einheitsliste der DC wurden folgende Wingolfiten gewählt:

##### 1. Gruppe: Geistliche:

Pfr. Gottfried Holzhausen (M 19, T 20), Emmerichenhain

Pfr. Johannes Gründler (H 04, Be 06), Königsberg/ Krs. Wetzlar

Pfr. Dr. Emil Ott (T 98, Hg 99, H 00, Gd 01, L 03), Wiesbaden

Dekan Karl Schmidt (M 06, L 06, M 07, Gi 12, K 56)

##### 2. Gruppe: In kirchlichem Dienst stehende weltliche Mitglieder:

Friedrich Bungeroth (T 14, TNib 28), Staatl. Oberförster

Dr. med. Hans Lommel (M 95), prakt. Arzt, Rod a. d. Weil

3. Gruppe (ohne die vorbezeichnete Einschränkung):

Kein Wingolfit

### **Evangelische Landeskirche Frankfurt am Main 1933**

Gewählt wurden folgende Wingolfiten:

a) Von den Gemeinden gewählte Abgeordnete:

Richard Keller (Dst. Stift. 99), Dipl.-Ing., Frankfurt/M.

b) Von dem Vorstand der Landeskirchenversammlung und dem Ev. Landeskirchenrat gewählte Abgeordnete:

Professor Martin Schmidt (L 02, H 02, T 03, H 04)

Pfarrer Arnold Schumacher (Mst 20, T 21)

c) Durch landeskirchliche Wahl bestimmte Abgeordnete:

1. Geistliche landeskirchliche Abgeordnete

Pfr. Gerhard Lütgert (H 89, Gd. 90, Bo 94)

Pfr. Hermann Oberschmidt (H 07, T 09)

Pfr. Fritz Rohrbach (T 19, M 20)

Pfr. Lic. Friedrich Wilhelm Schaefer (M 96, Be 97, Gd. 98, M 98)

Pfr. Georg Struckmeier (H 07, Be 08)

Pfr. Friedrich Manz (Ba 90, Be 91, Gd 92, Ba 93, Hg 93)

Pfr. Erich Meyer (M 03, Kg.Stift. 03, H 04, Bo 05)

Pfr. Ernst Nell (T 04, Be 05, Bo 06, S 09)

Pfr. Kirchenrat Pfr. Alfred Trommershausen ((E 00, Gd. 01)

2. Weltliche landeskirchliche Abgeordnete:

Kirchenrat Prof. StR Heinrich Tenter (H 90, Bo 91, Ft 19)

### **Landessynode der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen**

Für die neue Ev. Landeskirche Nassau-Hessen war eine Landessynode zu bilden, die von „Bevollmächtigten“ zusammengesetzt wurde.

Aus der ehemaligen Landeskirche in Hessen[-Darmstadt] waren sechzehn Abgeordnete zu entsenden. Davon gehörte keiner dem Wingolf an.

Aus der ehemaligen Landeskirche Nassau waren neun Abgeordnete zu entsenden. Auch hier gehörte keiner dem Wingolf an.

Für Frankfurt/M. waren fünf Mitglieder in die Landessynode zu entsenden Hier gehörten Kirchenrat Pfarrer Erich Meyer (Stellv.: Konsistorialrat Pfarrer Gerhard Lütgert) und Kirchenrat Pfarrer Fritz Rohrbach (Stellv.: Kirchenrat Pfarrer Georg Struckmeier) sowie die beiden Stellvertreter dem Wingolf an. Von den 30 Synodalen waren lediglich die beiden Abgeordneten Erich Meyer und Fritz Rohrbach nicht Mitglieder der NSDAP.

### **Kirchenpolitische Bewertung**

Bei der Bildung der genannten synodalen Gremien spielten vor allem kirchenpolitische Aspekte eine wichtige Rolle. Untersuchen wir unter diesem Aspekt ihre Zusammensetzung mit besonderer Berücksichtigung der wingolfitischen Mitglieder!

#### **a) Landeskirche Hessen:**

Von den 1933 in den 3. Landeskirchentag gewählten Wingolfiten gehörte keiner dem 1928 gewählten 2. Landeskirchentag an. Lediglich Pfarrer Paul Clotz hatte auf der (konservativen) Liste „Kirchlich-positive Vereinigung für Hessen“ erfolglos kandidiert.

Was die als Einheitsliste aufgestellte Liste der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ 1933 anbelangt, so waren von den 36 Synodalen insgesamt sechs Pfarrer, die damals bei den „Deutschen Christen“ mitarbeiteten. Einer dieser Pfarrer war wenige Monate später ein erklärter Gegner der „Deutschen



Christen“: Der Wingolfit Rudolf Beringer (Schaafheim), ein anderer war ein Jahr darauf in der Beken- nenden Kirche tätig: der Wingolfit Paul-Gerhard Schäfer (Bad Nauheim). Unter den Berufenen waren zwei „Deutsche Christen“, unter den weltlichen Abgeordneten der Synode insgesamt sechs. Von den 36 Abgeordneten waren also (nur) 14 „Deutsche Christen“, aber diese Männer waren samt und son- ders gut „hessisch“, d.h. sie hielten alle treu zum Prälaten. Der Wahlvorschlag der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ war nämlich zwischen dem Prälaten Diehl und dem Sprecher der „Deutschen Christen“ Pfarrer Karl Knab abgesprochen worden. „Es muß den 36 Synodalen zugestanden werden, daß sie die Verantwortung für die hessische Kirche gewissenhaft wahrgenommen haben“ – so Hein- rich Steitz.

#### **b) Landeskirche Nassau:**

Da hier ebenfalls nur ein Wahlvorschlag, und zwar mit dem Kennwort: „Christentum und Volkstum“ einging, wurden die auf dieser „Einheitsliste“ angeführten Personen für gewählt erklärt. Eine Wahl- handlung erübrigte sich damit.

Die Entwicklung in der Evangelischen Landeskirche in Nassau verlief aus mehreren Gründen kompli- zierter als in Hessen. Eine Ursache dafür war das komplizierte Wahlgesetz zum Nassauischen Landes- kirchentag von 1922, das im Blick auf die 60 zu wählenden Abgeordneten zunächst das Verhältnis von Pfarrern und Laien mit  $\frac{1}{3}$  zu  $\frac{2}{3}$  festlegte. Bei den Laien wurde dann noch einmal differenziert: Jeweils die Hälfte sollte aus „Mitgliedern von kirchlichen Körperschaften“ und die andere Hälfte „ohne diese Einschränkung aus wahlberechtigten Männern und Frauen der Landeskirche“ bestehen. Diese eher liberale „volkskirchliche“ Regelung sollte dafür Sorge tragen, daß die Vertretung der Gesamtkirche nicht nur aus dem engen Kreis der Gemeinden bestand. Die Kehrseite dieser Bestimmung war: „Diese Regelung gab dem vermeintlichen Aufbruch einer neuen Volkskirchlichkeit von 1933 geeigneten Raum, die Kräfte, die jetzt neu an der Kirche interessiert zu sein schienen, einzubeziehen. Es verwun- dert daher nicht, daß die Einheitsliste, die für die Kirchenwahl am 23. Juli 1933 präsentiert wurde, in der 3. Gruppe ausnahmslos Nationalsozialisten enthielt, und zwar überwiegend Parteimitglieder, die schon vor 1933 der NSDAP angehörten. Unter den 20 Mitgliedern dieser Gruppe waren nur 7, die erst 1933 in die Partei eingetreten waren, statt dessen aber 3 Träger des Goldenen Parteiabzeichens, 2 Ortsgruppenleiter, 4 hauptamtliche Parteimitarbeiter, davon 2 Kreisleiter“ (Hermann Otto Geißler).

Bei den Mitgliedern der 3. Gruppe befand sich kein Wingolfit. Allerdings wurden die Mitglieder der 2. und 3. Gruppe von einer aus DC- bzw. NSDAP-Mitgliedern zusammengesetzten Wahlkommission benannt, die auf Drängen der beiden Wiesbadener Pfarrer Emil Ott (Wingolf!) und Ernst Ludwig Diet- rich, wohl auch aus Mißtrauen gegenüber „liberaleren“ Tendenzen des Landesbischofs Kortheuer, gebildet wurde und deren Verhandlungsführer Dekan Karl Schmidt (Wingolf!) und Dr. Walter Fink waren. Allerdings versuchte der Wingolfit Karl Schmidt, das kirchliche Anliegen zu wahren.

Herrschten in der Gruppe 3 insgesamt die Dreißigjährigen vor, so waren die Abgeordneten der Grup- pe 2 durchweg zehn Jahre älter:

Bei der 2. Gruppe (im kirchlichen Dienst stehende weltliche Mitglieder) finden sich zwei Wingolfiten: Friedrich Bungeroth (Hahn i. Ts.) und der Arzt Dr. Hans Lommel (Rod a. d. Weil). Bungeroth gehör- te nicht der NSDAP an.

Nach Hermann Otto Geißler waren 18 Abgeordnete dieser 2. Gruppe Mitglieder der NSDAP, acht davon erst seit 1933, aber auch zwei Träger des Goldenen Parteiabzeichens, ein Kreisleiter, dazu der künftige Kreisleiter in Wiesbaden und der Wiesbadener Schulrat.

Bei den Pfarrern sah das Bild etwas anders aus. Gemeinsam mit dem vom Landeskirchentag „Bevoll- mächtigten“ Pfarrer Albert Walther (Wiesbaden-Bierstadt) und dem Gauleiter der DC in Südnassau, dem Wingolfiten Dekan Karl Schmidt (Wiesbaden) hatte Landesbischof Kortheuer die zwanzig Pfar- rer für die Einheitsliste „Christentum und Volkstum“ aufgestellt. „Ohne seine Mitwirkung wären ver- mutlich die wenigen oppositionellen Abgeordneten um den Braubacher Pfarrer Karl Amborn, der der Landeskirchenregierung seit Anfang Juni [1933] als Vertrauensmann der Jungreformatrischen Bewe- gung bekannt war, kaum in den Landeskirchentag gekommen“ (Reiner Braun).

Bei den Pfarrern lag der Altersdurchschnitt bei 45. Unter den 20 Pfarrern gab es acht NSDAP- Mitglieder; fünf waren erst 1933 eingetreten, darunter der Wingolfit Dr. Emil Ott (Wiesbaden). Der Wingolfit Karl Schmidt (Wiesbaden) gehörte seit 1932 der NSDAP an. Außer vier waren alle Pfarrer Mitglieder der DC. Ein Kuriosum: Der spätere Landesbischof von Nassau-Hessen Lic. Dr. Ernst Lud-

wig Dietrich gehörte zwar der NSDAP, aber (wenigstens nominell ) nicht den „Deutschen Christen“ an!

Zur Gruppe der Geistlichen gehörten die Wingolfiten Gründler, Karl Schmidt, Dr. Ott und Holzhausen.

Wie verhielten sich die dem Wingolf angehörenden Abgeordneten nach dem Landeskirchentag vom 12.9.1933? Um Pfarrer Karl Amborn sammelten sich der „Nassauische Not- und Treubund“, dem sich sechs bzw. sieben Pfarrer der DC-Fraktion anschlossen und zu denen auch führend der Wingolfit Ernst Koenigs (Weisel; T 10, Be 11) gehörte. Der Wingolfit Karl Schmidt verließ Ende 1933 die DC (und 1934 die NSDAP), löste den Gau Nassau-Süd der DC auf und ging über den Pfarrernotbund zur BK. 1934 wurde auch der DC-Gau Nordnassau aufgelöst; Pfr. Gründler verließ 1934 die Landeskirche. So „braun“ blieb offenbar der „braune Landeskirchentag“ nicht.

### c) Evangelische Landeskirche Frankfurt am Main:

In Frankfurt am Main wirkten sich aus verschiedenen Gründen die kirchenpolitischen Ereignisse des Jahres 1933 stärker aus als z.B. in Hessen[-Darmstadt]. Vor allem dem Einfluß des fanatischen DC-Führers und ehemaligen Missionars Pfarrer Georg Probst war es zuzuschreiben, daß in Frankfurt viele, vornehmlich jüngere Pfarrer der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ zufielen: „Diese Pfarrer waren davon überzeugt, daß die Stunde gekommen sei, um die Massen für das Evangelium zu gewinnen. Sie befürchteten, die Landeskirche könnte den Anschluß an die große Sache verpassen. Männer, die wenig später die Leitung der Bekennenden Kirche übernahmen [z. B. Pfr. Lic. Otto Fricke!], gehörten damals zur Glaubensbewegung Deutsche Christen“ (Heinrich Steitz)!

Wichtig ist auch hier, wie in Nassau, der Wahlmodus für die Landeskirchenversammlung, in die 1. je ein von jeder Kirchengemeinde zu bestimmender weltlicher Abgeordneter; 2. die gleiche Anzahl durch landeskirchliche Wahl zu bestimmenden weltlichen Abgeordneten und 3. die gleiche Zahl durch landeskirchliche Wahl zu bestimmenden geistlichen Abgeordneten zu entsenden waren. Dazu traten dann sechs geistliche oder weltliche Abgeordnete, die vom Landeskirchenrat in Gemeinschaft mit dem Vorstand der Landeskirchenversammlung hinzuzuwählen waren.

Was die kirchenpolitische Zusammensetzung dieses Gremiums anbelangt, so liegen mir keine Zahlen vor. Vor allem in dem 1929 von der Kurhessischen Kirche in die Frankfurter Landeskirche überführten Kirchenkreis Bockenheim war der Anteil der DC-Pfarrer hoch.

Interessant ist die Tatsache, daß sich am 12.3.1933, im Unterschied zu Nassau, insgesamt acht Abgeordnete bei der Abstimmung über die neue Verfassung der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen, die auch das Ende der Frankfurter Landeskirche besiegelte, der Stimme enthielten.

Was die Zusammensetzung des Vorstands der letzten Landeskirchenversammlung (12.9.1933) und des Landeskirchenrats anbelangt, so war hier der Wingolf zahlenmäßig überproportional vertreten: Präsident der Landeskirchenversammlung war der Wingolfit Oberschmidt; sein geistlicher Stellvertreter war der Wingolfit Schumacher, und sein weltlicher Stellvertreter der Wingolfit Prof. Martin Schmidt. Einer der Stellvertreter der beiden Beisitzer war der Wingolfit Nell.

Im Landeskirchenrat war der am 28.5.1925 für 12 Jahre gewählte besoldete Kirchenrat und Wingolfit Trommershausen der Stellvertreter des Präsidenten; diese Stelle war nach Kübels Rücktritt unbesetzt. Zu den nichtbesoldeten 9 Kirchenräten gehörten die Wingolfiten Erich Meyer, Fritz Rohrbach und Georg Struckmeier. Nach Einführung der Einteilung der neuen Landeskirche in Propsteien 1934 wurde der Wingolfit Trommershausen Propst für Frankfurt, nach seinem Tod 1942 der Wingolfit Meyer (bis 1945).

Kirchenpolitisch waren von den Wingolfiten Trommershausen Angehöriger der NSDAP und DC, Rohrbach und Meyer der DC, aber nicht der NSDAP. Die Wingolfiten Tenter und Prof. Martin Schmidt vertraten dagegen später die BK. Schmidt war bereits im April 1933 von seiner Professorenstelle für Religionswissenschaft an der Hochschule für Lehrerbildung in Frankfurt beurlaubt worden. Der Wingolfit Lütgert gründete eine eigene, gemäßigte kirchenpolitische Gruppe. Angesichts der geschilderten Frankfurter Verhältnisse war die kirchenpolitische Haltung der Frankfurter Wingolfiten eher gemäßigt.

## **Die Landessynode der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen**

Die Verfassung der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen vom 12.9.1933 bestimmte in Artikel 7,1: „Die Landessynode besteht aus 30 Mitgliedern, von denen zwei Drittel Laien sein müssen. Die eine Hälfte der Mitglieder wird aus den Gemeinden entsandt. Die andere Hälfte beruft die Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen aus Persönlichkeiten, die sich im kirchlichen Dienst hervorragend bewährt haben.“ Die hierfür notwendigen Maßnahmen waren nach Art. 4,2 des Einführungsgesetzes vom 14.11.1933 von den „Bevollmächtigten der Evangelischen Landeskirchen in Hessen, Frankfurt am Main und in Nassau“ (Klein, Dietrich, Probst) zu treffen. Obwohl diese nach Artikel 4,1 als Kollegialbehörde handeln sollten, vereinbarten die beiden Bevollmächtigten der Hessischen (Klein) und der Nassauischen (Dietrich) Kirche unter sich die Aufteilung dieser 30 Sitze auf die drei Landeskirchen wie folgt: 16 aus Hessen, 9 aus Nassau, 5 aus Frankfurt/M. Nur durch die Frankfurter Nominierung gehörten ihr noch zwei Wingolfiten, und zwar als einzige Nicht-NSDAP-Mitglieder an. Durch das bald gehandhabte Führerprinzip war die Bedeutung der Synode faktisch gering.

### **Kirchenpolitische Zielvorstellungen 1933**

1) Mehr oder weniger waren die neuen Landeskirchentage und die neue Landessynode von dem Bewußtsein erfüllt, daß eine neue Epoche in Staat und Kirche im Heraufziehen sei. Unter diesem Ziel hatte schon das Erstellen einer Einheitsliste anstelle der früheren Listen konkurrierender Kirchenparteien Zustimmung gefunden. Daß deren Zeit abgelaufen sei, war allgemeine Überzeugung bei Konservativen, aber auch bei Gegnern der „Deutschen Christen“ (z. B. Martin Niemöller, Dietrich Bonhoeffer). Schon im 2. Landeskirchentag wurde in Nassau das bisher klassische Parteiensystem von Rechten (Positive), Mitte und Linken (Liberale) zunächst durch eine überparteiliche Arbeitsgemeinschaft mit fünf Abgeordneten und dem „Christlich-nationalen Bekennerbund“ von Dekan Gustav Lehr (14 Sitze) durchbrochen. Auch in Frankfurt/M. gab es damals eine Listenkonzentration.

2) Als Zukunftsvision von Kirche wird nicht nur bei den „Deutschen Christen“ vor allem die volksmissionarische Aufgabe herausgestellt: „Kirche und Volk klafften in der Vergangenheit auseinander: die Entfremdung der Arbeiterschaft (Marxismus) und die der Gebildeten von der Kirche. Die Gemeinden umfassen nur noch einen Bruchteil des ev. Volkes“ – so programmatisch der DC-Mann Lic. Otto Fricke, der später führend auf Reichsebene in der BK tätig war und der nach 1945 Niemöllers Wahl zum Kirchenpräsidenten in der EKHN betrieb. So kündigte die „Fanfare“ als Organ der Frankfurter DC im Februar 1933 einen „christlichen Fünfjahresplan“ an: „In fünf Jahren muß aller öffentlicher und geheimer Einfluß der organisierten Gottlosigkeit in Deutschland völlig ausgeschaltet sein. In fünf Jahren muß es eine Schande sein in Deutschland, keinem christlichen Bekenntnis anzugehören. In fünf Jahren muß wieder ein starker christlicher Geist die sämtlichen Gebiete des öffentlichen staatlichen Lebens durchfluten, nicht als herrschende Macht, sondern als beseelende Kraft.“

3) Was ein Vergleich auch der wingolfitischen Mitglieder der genannten „synodalen“ Gremien z.B. mit den in der „Dokumentation des Kirchenkampfes in Hessen und Nassau“ genannten Akteuren anbelangt, so scheint (aus verschiedenen Gründen) ein nicht unerheblicher Teil später nicht mehr signifikant kirchenpolitisch tätig gewesen zu sein. Zumindest wurde es von der „Kirchenkampfkommission“ so nicht wahrgenommen. Auf der anderen Seite fallen auch bei Wingolfiten die „Konversionen“ von den „Deutschen Christen“ zur „Bekennenden Kirche“ nicht nur bei Pfarrern auf (z.B. Karl Schmidt, Martin Schmidt, Heinrich Tenter). Hinzu kommt, daß die „Deutschen Christen“ schon Ende 1933 aus verschiedenen Gründen ihren Höhepunkt überschritten hatten; ihre Präsenz wirkte sich vor allem auf den landeskirchlichen Leitungsebenen aus, von der die Wingolfiten zunehmend ausgeschlossen waren. Von den neuen Pröpsten gehörte nur Alfred Trommershausen (Mitglied der NSDAP und der DC) dem Wingolf an, ebenso nach seinem Tod 1942 Erich Meyer (DC, aber kein Mitglied der NSDAP). Die dem „Wingolf“ angehörenden bisherigen hessischen Superintendenten Karl Wagner (Oberhessen) und Rudolf Zentgraf (Rhein Hessen) verloren ihre Ämter; Zentgraf wurde als Pfarrer nach Bingenheim versetzt, bevor er von 1935-1937 den Landeskirchenrat bzw. den Landeskirchenausschuß in Nassau-Hessen leitete.

Durch Verordnung vom 8.2.1934 ernannte Landesbischof Dietrich die Mitglieder des Landeskirchenrats. Unter ihnen war kein Wingolfit mehr. Aufs Ganze gesehen wurde die neue Kirchenleitung in der Hauptsache von Nassau gestellt, an zweiter Stelle (mit Abstand) Hessen. Frankfurt/M. ging praktisch leer aus. Hier und in Nassau sammelte sich dann vor allem auch die Opposition gegen die DC.

### **„Nationale Revolution“ und Studentenverbindungen**

Was waren die Signale, die im Kontext der „Nationalen Revolution“ Studentenverbindungen ausgesendet haben? Für den Gießener Soziologen Bruno W. Reimann ist diese Frage einfach zu beantworten: Die Korporationen haben als „Vortrupps und Seitengänger des Nationalsozialismus“ eine zentrale Funktion auf dem Weg zum Hochschulsystem des Dritten Reiches eingenommen!

Die Dinge liegen doch komplizierter! Nicht nur, daß z.B. zusammen mit dem Theologen Dietrich Bonhoeffer der oberste Heeresrichter, der rheinhessische Pfarrerssohn aus Bosenheim Dr. Karl Sack (Burschenschaft Vineta, Heidelberg) hingerichtet wurde. Willy Borngässer wurde in Gießen in der zum V.C., einem Vorläufer des „Coburger Convents der Landsmannschaften und Turnerschaften an deutschen Hochschulen (CC)“ gehörenden farbenragenden und schlagenden Turnerschaft „Arminia“ von 1885 aktiv. Der 1939/40 im KZ Sachsenhausen einsitzende Weiseler Pfarrer Ernst Koenigs war Wingolfit (T 10, Be 11), ebenso der dann nach Amerika emigrierte Religiöse Sozialist und Frankfurter Professor Paul Tillich (Be 04, T 05, H 05, Be 07). Auf der anderen Seite müssen wir mit der Hypothek leben, daß im dunkelsten Kapitel der deutschen Geschichte nicht nur Burschenschafter auf beiden Seiten der Täter und der Opfer standen: Etwa Heinrich Himmler (1900-1945; P. C. Apollo-München 1919) und Ernst Kaltenbrunner (1903-1944; Arminia-Graz 1922) auf der einen und Rudolf Breitscheid (1874-1944; Arminia-Marburg 1894), Sozialdemokrat und Reichstagsmitglied, 1944 im Konzentrationslager Buchenwald umgekommen, auf der anderen Seite" (Peter Kaupp).

Gewiß sind die Übergänge in der Bandbreite möglicher resistenter Verhaltensweisen zum Nationalsozialismus fließend; sie wechselten bei den Einzelnen auch in biographischer und chronologischer Hinsicht. Auch die schnelle Herrschaftskonsolidierung der Nationalsozialisten ließ in vielen Fällen bald nur noch unterschwellige und letztlich resignierende Opposition zu. „Institutioneller“ Widerstand wurde zunehmend schwieriger; „Widerstand“ wurde tendenziell zur „Privatangelegenheit“, zur persönlichen Entscheidung zwischen Gewissen und Macht.

Hinzu kommt ein Weiteres! Vor allem im Blick auf seine theologischen Mitglieder war der Wingolf auch berufsmäßig über das Pfarramt auf die Institution Kirche bezogen, was allerdings angesichts der Zerschlagung nicht weniger Institutionen (z.B. Parteien; Gewerkschaften) nach Hitlers Machtübernahme im Blick auf widerständiges Verhalten auch über die Theologen/ Pfarrer hinaus von Bedeutung sein konnte. Daß z.B. Deutschnationale, Religiöse Sozialisten und Liberale hier auch aus nichtreligiösen Gründen die Institution Kirche in verschiedenem Maße in Anspruch nahmen, um „widerständiges Verhalten“ zu praktizieren, ist bekannt. Dem kam die gerade als „Volkskirche“ organisierte Institution Kirche mit ihrer für sie charakteristischen Verbindung von theologischen und außertheologischen Faktoren (Vermittlung oberster Werte; helfende Begleitung in Krisensituationen und an den Wendepunkten des Lebens) entgegen. Ohne die Kirche hier vorschnell als „Widerstandsorganisation“ vereinnahmen zu wollen, darf auf der anderen Seite aber auch nicht übersehen werden, welche Möglichkeiten hier die „Institution Volkskirche“ bot, wenn man sie dafür in Anspruch nehmen konnte oder wollte. Mit einem gewissen Recht spricht Petra Weber (FAZ 14.12.2009, S. 8) von der BK als einer „Widerstandsbewegung wider Willen“. Dies dürfte aber auch von Fall zu Fall für die „Volkskirche“ überhaupt zutreffen. Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß im Fortschreiten des „Kirchenkampfes“ von Seiten der BK vor allem theologische Aspekte in den Vordergrund der Auseinandersetzungen mit den DC und den Nationalsozialisten gestellt wurden, was letztlich auf eine Abwertung des volksskirchlichen Potentials zugunsten „bekenntniskirchlicher“ Strukturen hinauslief.

## Eine protestantische Unperson? Ernst Ludwig Dietrich

Um es vorweg zu sagen: Zumindest im Blick auf die hessen- und nassauische Kirchenzeitgeschichte kenne ich kein Thema, das derart von Erlebnis- und (vor allem) Kampfbildern beherrscht ist wie das Urteil über den in Worms aufgewachsenen, der hessen-darmstädtischen Pfarrerausbildung (Gießen/Friedberg) entstammenden, doppelt promovierten (Gießen 1920: Lic. theol.; 1922: Dr. phil.) liberalen Theologen in der Ausprägung der „Religionsgeschichtlichen Schule“, von 1929-1968 als Pfarrer an der Wiesbadener Marktkirche tätigen, 1934-1945 als Landesbischof der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen amtierenden, formell zwar nicht den „Deutschen Christen“ (DC), dafür aber seit 1932 der NSDAP angehörenden Studienratssohn Ernst Ludwig Dietrich (\*27.1.1897 in Groß-Umstadt; +20.1.1974 in Wiesbaden)! Ein des Bischofsamtes unwürdiger, nationalsozialistisch instrumentalisierbarer Ehrgeizling, ein ein gnadenloses Regiment führender Kirchenzerstörer, ein wahrer Buße unfähiges blindes Werkzeug der NS-Kirchenpolitik: Das sind nur einige der Anklagepunkte, die Dietrich bis in die jüngste Zeit hinein zu einer „protestantischen Unperson“ haben werden lassen. Allerdings ersetzen da oft genug auch Überzeugungen und bloße Meinungen ein genaues Hinsehen; moralisches Verurteilen dispensiert leicht von einer kritischen Überprüfung auch des eigenen Standpunktes durch ein differenzierendes, eher an Bildungs- als an Heilswissen (M. Lepsius) interessiertes historisches Bemühen. Daß es aber auch andere Stimmen gab, sei nicht verschwiegen. So charakterisierte der frühere Pfarrer in Erbach/Rhg. Karl Weckerling in einem Brief vom 7.8.1934 an seinen damals in London als Austauschstudent und Vikar bei Dietrich Bonhoeffer an der deutschen evangelischen Botschaftsgemeinde weilenden Sohn Rudolf Weckerling, der später ganz auf der Seite der BK stand, Dietrich wie folgt: „Was ... die Persönlichkeit Dietrichs betrifft, so kenne ich diesen Herrn schon seit Jahren aus eigener Anschauung und war von seinen Vorträgen, die er im Pfarrerverein hielt, restlos entzückt. Daraus ging eindeutig hervor, daß er ein außerordentlich kluger und weit über den Durchschnitt gebildeter Mensch und Theologe war... Ob er für seinen jetzigen Posten als Verwaltungstechniker ein besonderes Charisma hat, möchte ich von vornherein bezweifeln. Aber er wird es nicht schlechter machen als seine Kollegen, d.h. er wird sich einarbeiten. Man muß nur nicht am Anfang zuviel verlangen. Er hat ja auch ein Gebiet, zu dem man bisher 3 Kirchenfürsten brauchte ... Daß gleich am Anfang 8 Wiesbadener Kollegen offen erklärten, er eigne sich nicht für die Bischofsstelle, spricht für mich durchaus nicht gegen ihn, weil ich weiß, daß nach altem Herkommen so ziemlich jeder Wiesbadener Pfarrer sich selbst für den Größten hält und keine anderen Götter neben sich leiden kann. Diese Erklärung der Kollegen Anthes und Genossen genügte für mich als Grund, nicht dem Notbund beizutreten. Ich wollte mich nicht vor den Wagen des bekannten Neides und Größenwahns der Wiesbadener Kollegen spannen lassen.“ Neben der Problematik der Vereinigung dreier bisher selbständiger Landeskirchen mit ihrem besonderen religionskulturellen Herkommen, mit eigenem staatlichen Hintergrund (Preußen/ Volksstaat Hessen) und auch mit eigenen Mentalitäten spielten auch örtliche Gegebenheiten eine nicht unbedeutende Rolle. Auch in Wiesbaden spielte bisher die Kirchenpolitik bei den Pfarrstellenbesetzungen der großen Innenstadtkirchen (Markt-, Berg-, Ring- und Lutherkirchengemeinde), die 1892 und 1908 aus einer einzigen, später dann Marktkirchengemeinde genannten Gemeinde hervorgingen, eine wichtige Rolle, da alle drei Kirchenparteien, „die Rechte“, „die Mitte“ und „die Linke“ hier vertreten sein wollten. Dies war aber auch für die pfarramtliche Alltagspraxis von großer Bedeutung! Trotz dieser Aufteilung der einen Wiesbadener evangelischen Gemeinde in selbständige Kirchengemeinden (Parochien) gab es hier keinen „Pfarrzwang“, nach dem die jeweils territorial abgegrenzte Kirchengemeinde z.B. für die Wahrnehmung der Amtshandlungen (Kasualien) für die in diesem Gebiet wohnenden evangelischen Christen zuständig war, wenn keine „Umpfarrung“ beantragt wurde. Praktisch herrschte in den Innenstadtgemeinden das Ordnungsprinzip „Personalgemeinden“ weiter, also die freie Pfarrerwahl ohne Rücksicht auf die eigentliche territoriale Zugehörigkeit der „Parochianen“ zu einer bestimmten Gemeinde oder Pfarrbezirk. Wie man sich den Hausarzt, den Schuster und den Kohlehändler wählte, so auch den Pfarrer. Das führte unweigerlich auch zu Konkurrenzsituationen zwischen den Pfarrern, auf die Karl Weckerling besonders anspielt: Aus der Zahl der Gottesdienstbesucher und der Amtshandlungen (Taufen, Konfirmanden, Trauungen, Beerdigungen) ergab sich eine Art „Beliebtheitskala“, was auch zu Neidgefühlen führte. Daß bei diesem Kampf um die „Marktanteile“ auch die (früher) der BK zugehörigen Pfarrer kräftig mitmischten, habe ich selbst noch erlebt. Kurz: Es wäre verdienstvoll, wenn diese Wiesbadener Feinstruktur und ihre Hintergründe auch im Blick auf ihre Bedeutung für den Kirchenkampf einmal näher untersucht würden! Denn: Die oft der Pfarrer- und Siegeroptik entstammenden moralgesättigten Bilder des Kirchenkampfes wirken auch auf die Forschungsatmosphäre ein. Zugegeben: Als ich 1957 an der Marktkirche auch Dietrichs

Kollege werden sollte, bin ich, obwohl in hessischer Kirchengeschichte nicht unerfahren, zunächst zusammengezuckt! Daß er mich nach Borngässers Tod (1965) wieder an die Marktkirche als Kollege haben wollte, sei gerne vermerkt.

Schon die mir vorliegenden verschiedenen früheren Titel der hier anzuzeigenden kundigen, sich auch durch eine exakte, die großen Linien allerdings nicht aus den Augen verlierende Detailarbeit auszeichnende voluminöse Frankfurter ev.-theol. Dissertation (2010) des ehemaligen Wiesbadener Lutherkirchenpfarrers und engagierten Mitarbeiters der „Kirchenkampfkommission“ der EKHN Hermann Otto Geißler (\*1934) mit dem Titel: „Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker“<sup>1</sup> spiegeln auch Überprüfungen und Präzisierungen eigener Fragehinsichten und Beurteilungen der komplexen Vorgänge beim Fortgang der Forschungen wider, näherhin der Weg von einer eher theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zu einer historisch-kritischen Rekonstruktion des protestantischen Milieus und damit auch des kulturell und politisch bedeutsamen Phänomens „Kirchenkampf“, bei dem nicht nur „Glaubensinhalte“ und theologische Diskurse, sondern auch soziale, dorf/stadt- und familienpolitische, individual- und sozialpsychologische Gegebenheiten sowie auch geschichtlich vermittelte religionskulturelle Angelegenheiten eine wichtige Rolle spielten. Auch im Blick auf die nicht einfache Persönlichkeit Dietrichs wird von Geißler dessen subjektive Wahrnehmung der jeweiligen Alltags- und Lebenswelt als Bestandteil der historischen Realität anerkannt. „Kirche“ ist für Dietrich eben mehr als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ im Sinne Dialektischer Theologie und der „Bekennenden Kirche“ (BK) als deren auch kirchenpolitische Transformation!

Geißlers bemerkenswertes, eine ungeheure Materialfülle bearbeitendes eindrucksvolles Buch enthält zugleich auch ein eigenes biographisches Bekenntnis: „Bei der Arbeit an der *Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau* [1974-1996] entstand bei dem Verfasser der vorliegenden Untersuchung der Verdacht, dass die Darstellung und Beurteilung von Ernst Ludwig Dietrich nicht unerheblich von Vorurteilen beeinflusst war, die auch er selbst bis dahin teilte... Es war der Beginn eines Frageprozesses, der sich über zwei Jahrzehnte ausgedehnt hat“ (33). Vieles erwies sich dabei als komplizierter, als bisher weithin dargestellt.

Diese Einsicht samt ihren Folgen für die Forschung macht allerdings, auch für den Rezensenten, Geißlers Buch zu keiner einfachen Lektüre! Man kann nicht einfach seinen Inhalt kommentierend und/oder kritisierend „nacherzählen“! Schon die zahlreichen Dissertationsstandards (z.B. eine fast überbordende Fülle von Herkunftsnachweisen, Auseinandersetzungen mit den jeweiligen Forschungsständen, methodische Diskussionen, Wiederholungen der Darstellung bestimmter Ereignisse unter thematisch wechselnden Bezügen, ein umfangreicher Text-, Quellen- und Literaturanhang) machen dies, wie auch Geißlers reflexive Darstellungsweise, unmöglich. Es kann hier nur auf einzelne, vom Rezensenten zuweilen auch subjektiv als für weitere Forschungen bedeutsam gehaltene Aspekte hingewiesen und so Mut zur eigenen Lektüre gemacht werden. Neben mehrfach gegliederter und immer wieder ziffernmäßig unterteilter Einleitung (übrigens ein Merkmal der gesamten Dissertation!) und einem „Betrachtungen, Beobachtungen und Schlussfolgerungen“ überschriebenen, über eine übliche Zusammenfassung aber hinausgehenden Schlußkapitel geht Geißler einteilungsmäßig biographisch vor: Werdegang (1897-1933) – Im Amt als Landesbischof (1934-1935) – Neuorientierung (1938-1945) – Entlassung (1945-1974).

Die für mich wichtigste These Geißlers lautet: Es ist Dietrichs Verständnis vom Heiligen Geist als einer Kraft, die ihre „Dynamik“ von innen her entfaltet und den lebendigen Christus als auch in der heutigen Lebenswelt und im Politischen der Gegenwart wirkend verstehen läßt. „Dynamisch-organisch-konkret“: Diese Kurzfassung seines theologisch-politischen Denkens markiert 1933 für Dietrich die positiven Erwartungen für ein Zusammengehen der Kirche mit dem Nationalsozialismus; die Dynamik, die die Massen einschließlich nicht weniger, auch sich später zur BK haltender Pfarrer damals in der NS-Bewegung vereinigte, war für ihn mehr als nur eine politisch-soziologische Erscheinung (505f.; vgl. 500, 517). Sie war für ihn „die Wunderkraft des aus Gott sich erneuernden Lebens“ (539). „Der verwüstenden, dem russischen Nihilismus entlehnten Theologie Karl Barths von der Minderwertigkeit der gesamten geschaffenen Welt und von der absoluten Distanz zwischen Gott und Welt muß die gesunde alte christliche Losung von der ‚Menschwerdung‘ und der Überwindung der Distanz zwischen Gott und Welt zentral entgegengestellt werden“ – so Dietrich (539) dann auch in Übereinstimmung mit seinem von ihm 1935 an die Marktkirche berufenen Kollegen Willy Borngässer. Geißler kommentiert diesen religions- und theologiepolitisch höchst relevanten Ansatz Dietrichs: „An kei-

ner Stelle wird so deutlich, daß es seine [= Dietrichs] Theologie war, die ihn in den Irrtum gelenkt hat. Hier, in seiner Auffassung vom Heiligen Geist, ist das Einfallstor für die NS-Theologie, die ihn zu den Maßnahmen verführte, welche ihn zum Inbegriff des DC-Bischofs werden ließen, obwohl er dies doch eigentlich gerade nicht zu sein meinte. Die Wurzel seines Irrtums lag an der zentralen Stelle seiner Theologie, wo es darum ging, sich dem Wirken des Geistes Gottes, dem lebendigen Christus, nicht entgegenzustellen, sondern ihm auch den Raum in der Kirche für sein Wirken offen zu halten“ (500), wobei die religionsgeschichtlich gewendete Sicht des Liberalismus mit der Betonung der Zusammengehörigkeit von Kirche und Volk eine unterstützende Rolle spielte, ohne jedoch, wie dann von der BK mit ihrer differenztheologischen Grundierung nach 1945 behauptet, als wichtigste Ursache für das kirchliche und auch politische Desaster 1933/45 herhalten zu müssen – so Geißlers Resümee der einen Seite. Darüber darf aber die andere Seite nicht vergessen werden: Mag auch die Denkweise der religionsgeschichtlichen Schule Dietrichs Hoffnung, daß die NS-Bewegung vor allem in der Person Hitlers auch zu einem neuen Erwachen der christlichen Religion führen könne (324) gefördert haben: Bei der sich nach 1935 anbahnenden Entfremdung und schließlich Abkehr Dietrichs vom Nationalsozialismus spielte gerade auch die religionsgeschichtliche, liberale Theologie eine wichtige, wenn nicht sogar entscheidende Rolle (529f.)!

Ein weiterer Aspekt: „Dietrich faßte das Amt des Landesbischofs, das er faktisch nur von 1934-1935 bekleidete, als ein öffentliches Amt auf, das für Frieden und Ordnung zu sorgen hatte. Dafür fühlte er sich den staatlichen Behörden verantwortlich“ (508), was Geißler dann als „unzureichende Unterscheidung zwischen weltlichem und kirchlichem Amt, das seine Ursache auch in den liberalen Grundanschauungen haben mag“, charakterisiert. Erhoffte sich Dietrich durch die Verbindung mit der nationalsozialistischen Bewegung eine innere Erneuerung der Kirche, die auch zu einer Belebung der Frömmigkeit führen sollte, so hat er für Geißler doch bald „über der institutionellen Kirchenreform, die ihn immer mehr in den Kleinkrieg mit den aufsässigen Pfarrern und Gemeinden verstrickte, sein eigentliches Ziel aus dem Auge verloren“ (110). Man kann darüber streiten, ob nicht bereits zur Zeit von Dietrichs Dienstantritt als Landesbischof am 8.2.1934 das Interesse der NS-Bewegung an der Kirche den Zenit schon überschritten hatte, was für die Bewegung der DC in Nassau-Hessen bestimmt galt: Als liberaler Theologe stand er einer eher biblizistisch-„positiven“ (324), primär an Dogma und Kultus, d.h. an der engen Gottesdienstgemeinde orientierten, sich als Kreuzzug gegen den Neuprotestantismus, als Kampf gegen Aufklärung und Liberalismus, als totale Verkirchlichung der protestantischen Welt verstehenden „bekenndenden“ Kirche bald wehrlos gegenüber, zumal das von ihm auch theologisch-reformatorisch gerechtfertigte „Führerprinzip“ mit seinem sich darauf stützenden Maßnahmenkatalog sich – vor allem auch infolge der grundsätzlichen Abkehr des NS-Staates von seinen Getreuen in der Kirche – zunehmend als stumpfe Waffe erwies. Zwar wurde die „Angst“ vor dem „Gewaltregiment Dietrich – Kipper“ als die Anhänger der BK motivierende Kampfparole weiter gepflegt. Im Alltag des Kirchenkampfes aber verlor sie bald ihre Schrecken, wie z.B. die zunehmende Nichtbefolgung von Disziplinarmaßnahmen Dietrichs zeigt. Ja: Vertreter des Staates schoben dafür Dietrich die Schuld zu: „Sie, Herr Dietrich, sind zum Teil selbst daran schuld, dass es Ihnen so geht. Sie waren zu scharf“ – so Ministerialdirigent von Detten am 8.7.1936 zu Dietrich (282, 531). Dieser mußte in steigendem Maße erfahren, daß die Kirche und auch seine Person den Führern des Nationalsozialismus gleichgültig, ja störend war (325), was für ihn dann in der Auseinandersetzung mit Kirchenminister Kerrl deutlich wurde: „Es war vom Nationalsozialismus keine Erneuerung der kirchlichen Religiosität zu erwarten, wovon er bisher ausgegangen war. Im Gegenteil – der Nationalsozialismus selbst, einschließlich seines Führers, erschien ihm nun als Feind der Kirche; dies bedeutete für Dietrich eine schmerzliche Erkenntnis“ (325). Geißler faßt zusammen: „Das Ergebnis dieser Entwicklung war die völlige innere Abwendung vom Nationalsozialismus, die sich bis zum Jahresende 1937 festigte“ (327) und auch zu seiner Öffnung für die Zusammenarbeit mit anderen Gruppierungen des Kirchenkampfes bis hin zur BK führte (Arbeitsgemeinschaft Dietrich - Veidt – [Dr. Friedrich] Müller; Einigungswerk Nassau-Hessen!), was allerdings keine theologische Hinwendung zur dialektischen Theologie oder zu der von der traditionellen Orthodoxie geprägten BK-Theologie bedeutete (352), wohl aber zu seinem Bekenntnis auf dem Pfarrertag am 25.1.1939 in Frankfurt am Main: „Mein kirchlicher Weg von heute ... ist nicht mehr mein Weg von 1934/35. Ich bestehe nicht mehr, wie damals, auf der Durchsetzung des politischen Führerprinzips im äußeren Aufbau der Reichs- und Landeskirche ... Ich bestehe daher auch nicht mehr auf den Mitteln und Maßnahmen, die ich in Verfolgung dieses Prinzips auf dem Boden der Kirche damals anwenden zu müssen glaubte... Es tut mir aufrichtig leid, daß derartige Maßnahmen Härten ergeben haben, durch die sich die Amtsbrüder damals gekränkt oder

bedrückt fühlten oder noch bedrückt fühlen...“ (371f.). Im Einzelnen darf hier auch auf die Darstellung der „Verteidigungslinien“ Dietrichs bei Geißler (z.B. 422, 435, 456) hingewiesen werden.

Ein Letztes: Erlebte Dietrich den Einmarsch der Amerikaner 1945 zunächst als Befreiung, so die folgende „Selbstreinigung der Kirche“ vor allem durch die BK und die staatliche Entnazifizierung letztlich als einen ihn tief verletzenden Akt, für den er auch Martin Niemöller und die keinen Raum für eine plurale Theologie und Kirchenpolitik gebende radikale BK verantwortlich machte. Der im Gefolge staatlicher und vor allem kirchlicher Maßnahmen vom Pfarramt suspendierte Dietrich durfte erst am 11.12.1949 wieder in der Marktkirche predigen, was er auch als Bestrafung liberaler Theologie und als Ausdruck der kirchenpolitischen Bestrebungen einer bestimmten Gruppe (BK) empfand, die die wichtigsten Leitungsgremien für sich beanspruchte und die dann die Kirchen- und Lebensordnung nach ihrem Geschmack gestaltete, wobei ihr neben dem linken hessischen Nachkriegsmilieu und den fehlenden Einflußmöglichkeiten anderer Gruppen auch der Übergang von einem sich gemäßigt deutschnational-volkskirchlich definierenden Protestantismus (auch in der BK!) zu eher theologisch „orthodoxen“, sich auch mit linken politischen Positionen verbindenden „Bekennerkirche“ mit ihrem mit Bußtönen unterlegten, aber kirchenpolitisch instrumentalisierten Moralismus zu Hilfe kam! „Buße“ im Sinne einer radikalen BK und „Umkehr“ im Sinne Dietrichs waren eben nicht dasselbe. Geißlers Fazit: „Dietrich ist es schwer gefallen, seine Rolle als Täter zu erkennen und anzuerkennen. Statt dessen sah er sich alsbald eher als Opfer – Opfer des Betrugs der Nationalsozialisten, die sich in ihrem Parteiprogramm zu einem positiven Christentum bekannten und am Tag von Potsdam durch Hitler den Kirchen ihren Schutz zusicherten und um ihre Mitarbeit baten. Er sah sich getäuscht durch den Wechsel in der staatlichen Kirchenpolitik, die ihn seine bischöfliche Autorität kostete, durch seine Behandlung von Seiten des Kirchenministers Kerrl, in dessen Handeln er nur Falschheit erkennen konnte, und schließlich durch die Offenbarung der wahren Intentionen Hitlers im Blick auf die Kirchen, die ihm die Mitteilung von Staatssekretär Dr. Stuckart über die Besprechung in Berchtesgaden brachte. Auch in der Nachkriegszeit verstand er sich als Opfer der Alliierten und vor allem Niemöllers... Letztlich hat eben diese Unfähigkeit, sich mit seinen Taten und der Verantwortung für dieselben zu identifizieren, zu seiner Verbitterung geführt, die ihn am Lebensende bedrückte“ (531f.). Die Marktkirche war noch zu meiner Zeit eine „BK-freie Zone“ (476)!

Geißlers Ziel, das bisherige höchst zwiespältige Bild Dietrichs durch die Darstellung der Entwicklung Dietrichs zu ergänzen und dabei vor allem auch der Frage nach der Bedeutung der Theologie für dessen Lebensgang nachzugehen, dürfte aufs Ganze gesehen gelungen sein, soweit dies auch im Blick auf die „auffällige Gespaltenheit Dietrichs in seinen Neigungen, Urteilen und Entscheidungen“ (522) möglich ist. „Sein Dezisionismus, den er so vehement verteidigte, forderte die klare, feste, eindeutige Entscheidung. Dietrich aber traf seine Entscheidungen selten ohne Vorbehalte. Er wurde NSDAP-Mitglied, übernahm aber nicht den grundsätzlichen Antisemitismus, sondern meinte, sich über die Ablehnung der jüdisch-biblischen Wurzeln des Christentums hinwegsetzen zu können; er ließ sich von der Welle der Glaubensbewegung der DC tragen, nicht ohne sich von deren Vertretern und ihren Verlautbarungen zu distanzieren; er war gern Pfarrer und hielt an seinem Bischofsamt fest, sah aber stets die Alternative der wissenschaftlich-akademischen Laufbahn als Möglichkeit, er arbeitete im Einigungswerk mit der BK zusammen, betonte aber immer wieder, dass er nicht ihre kirchenpolitische und dogmatische Positionen teile. Es ist dieser Zwiespalt seiner Persönlichkeit, der Dietrich auch in der Nachkriegszeit hinderte, ein positives Verhältnis zu der neuen Realität in der Kirche zu finden bis hin zur Ablehnung des neuen Gesangbuchs. Gewiß hatte er stets achtbare Begründungen für seine Vorbehalte. Aber sie behinderten die Identifikation mit seinen Entscheidungen und die Integration in neue Konstellationen. Kompromisse schließen war nicht seine Sache. Das hat ihm sein Leben erschwert. Andererseits aber liegt genau in dieser Wesensart der Grund, dass ihm die Lösung aus den Bindungen an den Nationalsozialismus möglich war. Weil er liberaler Theologe war und seine Theologie ihm auch in seinen Verirrungen nicht verloren ging, fand er die Kraft, seine Verblendungen abzuschütteln, sich aus seinem politischen ‚Wahn‘ zu lösen und neue Wege, die er zuvor weit von sich gewiesen hatte, zu beschreiten“ (522).

Anhand der Forschungen Geißlers geht es uns jetzt um Dietrichs Einschätzung der theologisch-kirchenpolitischen Lage in Nassau-Hessen im Jahr 1935. Am 16.8.1935 hat er dem Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten Kerrl und in Abschrift dem Reichskanzler Adolf Hitler ein „Gutachten über die gegenwärtige Lage der deutschen Evangelischen Kirche vom Standpunkt des evangelischen Nationalsozialisten gesehen“ vorgelegt. Aus diesem die Auseinandersetzungen zwischen DC



und BK beschreibenden Gutachten, das gleichzeitig so etwas wie ein Kompendium von Dietrichs Theologie und Kirchenpolitik darstellen dürfte, sei nach Geißlers Zusammenfassung zitiert:

(1) „Die DC hätten die Vereinigung der 32 Landeskirchen und die Einführung des Führerprinzips in die kirchliche Organisation übernommen und die Berücksichtigung des deutschen Volkscharakters und Volkstums im evangelisch-kirchlichen Leben angestrebt. Im Gegensatz zur Kirchenpolitik alten Stils sei es Ziel gewesen, durch die religiöse Bewertung der NS-Bewegung in Deutschland die 75% der Menschen, die der evangelischen Kirche entfremdet seien, zu gewinnen. Selbstkritisch meinte Dietrich: ‚... anstatt den Nationalsozialismus innerlich und theologisch zu verarbeiten, begnügten sie [die DC] sich lange Zeit mit den äußerlich aufgeklebten Schlagworten aus der Sphäre des politischen Kampfes‘. Die elementaren Ideen des Nationalsozialismus, Rasse, Blut und Boden usw. seien nicht ernsthaft verarbeitet worden. Deshalb seien die DC nicht in der Lage gewesen, ‚im Sinne des Nationalsozialismus jugendfrisch-revolutionär verstoßen zu können‘. Diesen Fehler hätten die DC in den letzten Monaten glücklicherweise selbst erkannt. Die jetzigen DC seien ‚eine verhältnismäßig geschlossene und von ehrlichem Willen beseelte Gemeinschaft‘.

Die Gegengruppe der Bekenntnisfront sei aus der Verneinung der Ziele der DC entstanden: Der Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus habe bei ihr die Angst hervorgerufen, der Glaubensbestand werde durch die revolutionäre Umwälzung angegriffen. ‚... Die positive Haltung des Führers selbst zu Kirche und Religion, insbesondere seine mehrfach öffentlich bezeugte positive Einstellung zu der Persönlichkeit Martin Luthers, widerlegte‘ indessen diese Besorgnis. ‚Der Totalitätsanspruch des Staates kann mit dem religiösen Totalitätsanspruch nur in Widerspruch geraten, wo sich beide Ansprüche auf falscher Ebene begegnen‘. Die Kirche dürfe sich nicht in die Politik mischen, der Staat nicht in Glaubensdinge, ‚was im neuen Deutschland niemals vorgekommen ist‘.

Außerdem sei in der Bekenntnisfront der zersetzende Einfluß der Theologie Karl Barths wirksam geworden, eines Calvinisten, der auch Ideen russisch-nihilistischer Prägung (Dostojewski) in sich aufgenommen habe. So sei eine Generation junger Theologen entstanden, ‚die innerlich total ausgehöhlt, autoritätslos, volksfremd, ja staatsfeindlich sind und gegenüber den Aufgaben der Zeit in völlig unfruchtbarer Einstellung verharren‘. So sei ein neues Schriftgelehrtentum herangezüchtet worden. ‚Aus einer neuen Ideologie, so glaubt man in jenen Kreisen, soll die Wiedergeburt der Kirche entstehen, während in Wahrheit eine neue Theologie, wie geschichtlich erwiesen, nur aus dem neuen Volkstum erblühen kann‘.

Weitere Elemente der Gedankenwelt der Bekenntnisfront seien der Konfessionalismus, der Lutheraner, Reformierte und Unierte in drei Säulen nebeneinander stehen lassen wolle, und der Partikularismus z.B. der hessischen Kirche, der bei der Vereinigung der drei Landeskirchen in Nassau-Hessen eine Sonderrolle beansprucht habe. Auch die Enttäuschung früherer Kirchenpolitiker, die 1933 nicht die Führung übernehmen konnten – ‚ihr Exponent war Bodelschwingh als Reichsbischof‘ –, habe die Zahl der Bekenntnisfront vermehrt. ‚Mit diesen Kreisen der B[ekenntnis]F[ront] ist wohl am schwersten fertig zu werden. Sie sitzen hauptsächlich in der sog. Inneren Mission‘.

Schließlich hätten auch politisch-reaktionäre Gründe zur Erstarkung der Bekenntnisfront geführt: ‚Frühere politische Parteien, KPD, SPD, Demokraten, Deutschnationale, Stahlhelm, Freimaurer, Juden, Zentrum, verärgerte Adelige, Großindustrielle, sowie endlich das Ausland, haben an der Stärkung und Unterstützung der BF [Bekenntnisfront] eifrig mitgewirkt. Der Arierparagraph wurde von vielen Bekenntnis-Theologen zum Angelpunkt der Kirchenfrage gemacht‘. Die sog. Dahlemer Botschaft habe bei den Pfarrern zur Gehorsamsverweigerung, zur Aufrichtung einer angeblichen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche, zur Berufung von Bruderräten (‚deren Bezeichnung ebenso unevangelisch ist, wie sie an Rußland und Sowjet-System erinnert‘) geführt. Vor allem aber vergifte ihr ‚hysterisch anmutende[r] religiöse[r] Haß‘ die Volksgemeinschaft, der durch eine gewissenlose Demagogie der Bekenntnisfront hervorgerufen sei. ‚Die falsche Devise ‚Glaubensverfolgung‘, verbunden mit der Diffamierung des Glaubens der Anderen und die Herabsetzung jeder Autorität, der Versuch, mittels formalistisch eingeleiteter Prozesse die kirchliche Neuordnung rückgängig zu machen, die Losung eines angeblich neutestamentlich orientierten Sonderkirchenrechts, wie es der Calvinismus besitzt, haben einen beschämenden Zustand in der Kirche heraufgeführt‘. Die Bekenntnisfront begrüße den Zusammenschluß zur Reichskirche zwar ebenfalls, aber nur in Form eines Kirchenbundes.

(2) In einem zweiten Teil legte Dietrich seine Vorschläge zur Überwindung der kirchlichen Krise dar. Die Verfestigung der streitenden Gruppen dürfe nicht weitergehen. Die DC müßten der kirchenpoliti-

schen Einstellung radikal entsagen. Auf keinen Fall dürfe der Bekenntnisfront eine rechtliche Sonderstellung eingeräumt werden; ‚dies würde bei dem zelotischen Charakter und der Engstirnigkeit der Bekenntnisfront und der hinter ihr verschanzten Reaktion sofort zu einem absoluten Rechte ausgebaut‘. Dem widerspreche auch der in der Reichskirchenverfassung grundlegende Führergedanke. Dem abstrakten Kirchenbegriff der Barthschen Theologie stehe die Notwendigkeit einer im Volkstum und in der deutschen Geschichte lebendigen evangelischen Kirche diametral entgegen. Der Calvinismus sei in Deutschland, abgesehen von Rheinland/Westfalen, volksfremd. Auf die Zukunft gesehen, könne man bei der Bekenntnisfront mit einem Ermüdungsfaktor im Kirchenkampf rechnen. ‚Der oberste Leitstern bleibt ... stets, daß der Führer aus innerer Notwendigkeit eine starke, einige deutsche evangelische Kirche will‘. Kompromisse haben bisher schlimme Wirkungen gezeigt. Die Bekenntnisfront würde sich daher ‚bei irgendwelcher Anerkennung zu einer politischen Oppositionspartei auswachsen, die über den kirchlichen Rahmen weit hinausging[e]‘. Das große Ziel sei es, auch entfremdete Volksgenossen für die wahrhaft deutsche Prägung des Evangeliums neu zu gewinnen. Dies mache umfassende Aufklärung, für die auch die Zeitungen der offiziellen Kirche geöffnet werden sollten, erforderlich; dieser Information im Reich müsse auch eine entsprechende ‚Propaganda‘ im Ausland folgen, da ausländische Kirchenführer unzureichend über die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland informiert seien. Eine generelle ‚Rechtsbereinigung‘ sei dringend notwendig. Dabei dürfe der DEK [Deutsche Evangelische Kirche] nicht nach dem konfessionalistischen Drei-Säulen-Modell gegliedert sein. Es dürfe auch ‚kein Pfarrer ... eine Pfarrstelle bekleiden, der nicht vom deutschen Staat dazu als befugt anerkannt wäre‘. Schließlich müsse eine theologische Vertiefung erfolgen, die den Einfluß der Schule Karl Barths und die Reaktion an den Universitäten zu überwinden suche. Das ‚Studentenmaterial‘ sei vom theologischen Intellektualismus zu befreien und müsse eine praktische kameradschaftliche Erziehung erhalten. Vor allem aber müsse die theologische Haltung der Reichskirche so klar wie möglich zum Ausdruck gebracht werden. Dynamik sei das innere Wesen des NS; dem entspreche im Neuen Testament die ‚Kraft‘ Gottes, die Wunderkraft des aus Gott sich erneuernden Lebens, die Schöpfung und ihr Gegenstück Auferstehung, die innere Gewalt Christi, mit der er den Schriftgelehrten und ihrer Buchstabenfrömmigkeit entgegentrat. Dazu müßten die neu entdeckten Werte des deutschen Volkes wie Rasse, Blut und Boden sowie die Wertschätzung der Schöpfung und ihrer Ordnungen, des Volkes und seiner Obrigkeit, theologisch einwandfrei, klar und schlagend als Lehre der Reichskirche dargestellt werden. ‚Der verwüstenden, dem russischen Nihilismus entlehnten Theologie Karl Barths von der Minderwertigkeit der gesamten geschaffenen Welt und von der absoluten Distanz zwischen Gott und Welt muß die gesündere alte christliche Losung von der ‚Menschwerdung‘ und der Überwindung der Distanz zwischen Gott und Welt zentral entgegengestellt werden‘. Auch müsse die Stellung des Reichsbischofs gefestigt und seine Person wirksam gegen unbegründete Angriffe und Verleumdungen geschützt werden. Der Sturm auf den Reichsbischof meine letztlich den ‚Führer‘ selbst.“ Eine Antwort erhielt Dietrich nicht.

Dietrichs Verständnis von Liberaler Theologie in der Konfrontation mit der BK war auch noch in einer Zeit wirksam, in der er nach 1945 zusammen mit Borngässer, wenn auch aus Rücksicht auf die Zeitumstände und sein Schicksal (Entnazifizierung, Kanzelverbot usw.) verdeckt, kirchenpolitisch wirksam war. Geißler<sup>2</sup> zitiert hier aus einem Brief Dietrichs an Prof. Leese/Hamburg vom 10.5.1949: „Ganz abgesehen von meiner Sache, ist die evangelische Kirche ein recht trostloses Feld. Überall eine Scheinbetriebsamkeit, die Bevölkerung fühlt sich angeödet durch die Rezitation der reformatorischen Scholastik, die Barthschen Phrasen haben die theologische Jugend aller Realität entfremdet, ein kriecherisches und innerlich verlagertes Geschlecht wächst in den theologischen Fakultäten ... heran... Die Liturgie gewinnt in der Hand der BK eine schwülstige Ausweitung, die den Leuten auf die Nerven fällt, der Sakramentalismus treibt seltsame Blüten... Unsere Laien schütteln die Köpfe, ertragen aber alles geduldig, sie sind es ja gewohnt, daß die Pfarrer alles machen... Sobald ich der segensreichen Hand Niemöllers entronnen und wieder auf meinem Arbeitsplatze bin, werde ich selbstverständlich auch aktiv auf dem Kongreß für Freies Christentum hervortreten. Bis dahin will ich noch still sein, um die ‚Objectivität‘ dort oben nicht zu sehr zu beeinflussen“!

Was Dietrichs Kritik an Karl Barth anbelangt, so bewegt sie sich im Kontext liberaler Theologie. Schon vor 1933 hielt z.B. Emanuel Hirsch die „Dialektische Theologie“ für eine vom Zeitgeist der Weimarer Republik beeinflusste Lehre. Sie trage den „Stempel des Allzugegenwärtigen“, sei gleichsam „Zeitphilosophie“, „Revolutionsphilosophie“: „Gar zu sehr spürt man in ihrer religiösen Verkündigung den Widerhall der verwirrenden Zeitereignisse, die uns allen die Rätselhaftigkeit des göttlichen

Weltregiments und die Unsicherheit aller irdischen Lebensverhältnisse zum Bewußtsein bringen“.<sup>3</sup> Die von Dietrich kritisierte Ausrichtung der Dialektischen Theologie auf eine utopische Zukunft christlicher Existenz, die „das Christianum zum ersten, das Humanum zum zweiten macht“ und in der „der Glaube an Gott den Schöpfer und an die Güte der Schöpfung wie eine Häresie verschwiegen wird“ und die eine Radikalität erlaubt, die jeden denkerischen Einwand a priori erledigt, findet sich z.B. auch bei Wolfgang Trillhaas.<sup>4</sup> „Das Senkrecht-von-oben der Dialektischen Theologie blieb Dietrich, dem Religionsgeschichtler, unzugänglich, wie wohl auch die Behauptung der Absolutheit des Christentums, jedenfalls im Sinn von Überlegenheit. Offenbarung ereignete sich für ihn horizontal“.<sup>5</sup>

#### **Anmerkungen:**

- 1 Hermann Otto Geißler, „Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker“, Darmstadt 2012 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte [QSHK] Band 21). Das Weckerling-Zitat: Geißler S. 551f., das Gutachten: Geißler S. 536ff.
- 2 Geißler, Dietrich (wie Anm. 1), S. 476.
- 3 Emanuel Hirsch, Karl Barth. Das Ende einer theologischen Existenz. Brief an einen ausländischen Freund. Privatdruck. Zitiert nach Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. 1997, S. 333 (Beiträge zur rationalen Theologie; Bd. 8).- Vgl. Karl Dienst, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007, S. 545 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHN; Bd. 3). Nach 1945 wirft Hirsch Barths Vergangenheitsbewältigung vor: „Dieser Dialektiker verklärt Bomben und Granaten zu missionarischen Boten seiner Art Christentum.“
- 4 Wolfgang Trillhaas, Die Unsicherheit der heutigen evangelischen Ethik und ihre Wurzeln, in: Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 88, 1963, Sp. 721-734; hier Sp. 727.
- 5 Geißler, Dietrich (wie Anm. 1), S. 497.

## **Jenseits von Barth und Rosenberg: Willy Borngässer**

Zwischen Ernst Ludwig Dietrichs und Willy Borngässers theologischen Positionen lassen sich eine Reihe von Berührungspunkten feststellen, vor allem in der Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie Karl Barths und auch der „Deutschen Glaubensbewegung“ (Rosenberg, Hauer). Dietrich und Borngässer haben, wenn auch zu verschiedenen Zeiten, das Wormser humanistische Gymnasium besucht und in Gießen Theologie studiert. Beide konnten mit ihrer liberalen Theologie ein Bild von Kirche verbinden, das man als „Ordnungskirche“ mit den Leitbegriffen „Führung“, „Gehorsam“ und „Einheit“ bezeichnen kann. Dietrich und Borngässer beschäftigten sich mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Totalitätsanspruch Gottes und dem des Staates! Für beide ist die Überwindung der absoluten Distanz zwischen Gott und Welt, der Behauptung der Minderwertigkeit der gesamten geschaffenen Welt entscheidend.

### **Zur Biographie Borngässers**

Pfarrer Dr. Willy Borngässer wurde am 20. Juni 1905 als Lehrersohn in Mörsstadt bei Worms geboren. Nach dem Besuch der dortigen Volksschule (1912-1915) und des Humanistischen Gymnasiums in Worms studierte er 1925 bis 1929 in Gießen [und Berlin] Theologie. Nach dem Ersten Examen in Gießen besuchte er 1929/1930 das hessen-darmstädtische Predigerseminar in Friedberg/Hessen. Nach dem Zweiten Examen bei der Hessischen Landeskirche in Darmstadt wurde er am 12.12.1930 in der Markusgemeinde in Offenbach/M. ordiniert. Von August 1932 bis Juli 1934 verwaltete er die Pfarrstelle Groß-Gerau II. Am 5.11.1932 heiratete er Marie, geb. Krauß, die bereits am 22.11.1932 verstarb. Vom 1.8.1934 bis zum 31.3.1935 war Borngässer Pfarrer an der Bergkirche in Wiesbaden, bevor er am 1.4.1935 die Pfarrstelle III der Marktkirche in Wiesbaden übernahm. Aus dem ehemals hessen-darmstädtischen Pfarrer war inzwischen ein Pfarrer der „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ geworden.

Neben seiner umfangreichen, vor allem auf persönliche seelsorgerliche Kontakte bedachten, aber auch die öffentliche Verantwortung der Kirche mit einbeziehenden Gemeindefarbeit blieb Pfarrer Borngässer auch der Wissenschaft verbunden. Er wurde 1937 mit einer damals hochaktuellen Arbeit über das Thema „Vertragen sich der Totalitätsanspruch des Staates und der Totalitätsanspruch der Kirche?“ in Heidelberg zum Doktor der Theologie promoviert. Dem Totalitätsanspruch des Staates, dem er zunächst (auch kirchenpolitisch) loyal gegenüberstand (DC), begegnete er zunehmend, gerade auch im pfarramtlichen Alltag, kritisch.

Am 14.12.1943 wurde Borngässer verhaftet und durch den 6. Senat des Volksgerichtshofs in Potsdam am 28.6.1944 wegen „Wehrkraftzersetzung“ zu sechs Jahren Zuchthaus und sechs Jahren Ehrverlust verurteilt, was am 28.6.1944 seine Dienstentlassung aus der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen mit dem Verlust der Rechte des geistlichen Standes nach sich zog. Nach seiner Verurteilung wurde er in das Zuchthaus Butzbach überführt, wo er am 1.4.1945 von den Amerikanern befreit wurde.

Im Blick auf die Wiesbadener Marktkirchengemeinde sind seine Initiativen hinsichtlich der Wiederherstellung der im Zweiten Weltkrieg schwer beschädigten Marktkirche und der Bau eines repräsentativen Gemeindehauses (Schloßplatz 4) besonders zu erwähnen.

### **Borngässers Einschätzung der theologisch-kirchenpolitischen Lage in Nassau-Hessen 1936**

Borngässers Einschätzung der theologisch-kirchenpolitischen Lage in Nassau-Hessen im Jahr 1936 sei hier anhand seines „Mahnruf(s) in letzter Stunde“ mit dem Titel: „Gehorsam gegen Gott und Staat?“ dargestellt.<sup>1</sup> Das Büchlein geht über die Wiesbadener Verhältnisse hinaus. Ob es, wie auch die damit thematisch eng verbundene Dissertation Borngässers, wenigstens in der Grundtendenz von Dietrich (mit)beeinflusst ist, kann vermutet werden.

Schon der Titel soll „auf den absoluten Ernst hinweisen, der in den geistigen Strömungen der Zeit uns anspricht. Es ist die Gefahr, daß der Gehorsam gegen vorhandene Autoritäten *vergessen wird...* *Es sind zwei große Autoritäten, vor denen wir stehen: Gott und Staat.*

*Gott* ist die letzte und höchste Macht, der alles untertan ist. Niemand und nichts ist Herr seiner selbst, sondern jeder steht unter der Gewalt und Macht des Höchsten. *Staat* ist sozialer Gesamtwille, der sich dynamisch herauskristallisiert, wo nur immer Menschen in irgendwie gearteter Kulturgemeinschaft leben. Aber auch *er* besteht nur als von Gott gewollte Geschöpflichkeit und ist so *auch* unter Gottes Macht und Autorität gestellt.

Inwiefern nun heute, in unserem Deutschland des dritten Reiches, Gefahr vorhanden ist, daß man diesen Gehorsam vergißt, darüber etwas zu sagen, war die Veranlassung zu unserer Schrift. Es ist unser ernstes Anliegen, unserem Deutschen Volke und unserer Evangelischen Kirche zu dienen und helfend und mahnend Richtung zu weisen“ (S. 7).

Es geht Borngässer nach eigenem Bekunden hier nicht um eine abschließende, nicht um eine „methodische Auseinandersetzung“ oder „wissenschaftliche Erörterung“, auch nicht um eine „Äußerung politischer Meinungen“, sondern um den Hinweis „auf den ungeheuren Ernst der geistigen Lage in Kirche, Volk und Reich“. Bei dem Verständnis dessen, was „Staat“ ist, weist Borngässer „auf die Terminologie Wilhelm Stapels“ hin (S. 8).

Borngässers Problem ist hier „jener Gehorsam, den wir im Innern eines Volkes als christliche Staatsbürger gegen bestehende Ordnung und Autorität schuldig sind und dessen Erfüllung heute oft in Frage gestellt wird“. Die damit zusammenhängenden Fragen „haben ihre Wurzel in dem Problem des Absolutheitsanspruches des Staates und des Christentums“ (S. 9). Die Autorität des Staates (z.B. Recht zur Kriegführung und Todesstrafe, Eid, Frage der Ehre, Begnadigungsrecht, die metaphysische Bedingtheit des Staates) und die Autorität Gottes (Christlicher Gottesbegriff, Gebet, Gott der Schöpfer und Herr, Erkenntnisse der Dogmatik, die Offenbarung durch Christus) sind „die zwei Autoritäten, denen gegenüber wir zum Gehorsam verpflichtet sind“ (S. 13-25). Neben der Auseinandersetzung mit Positionen der „Bekenntnisfront“ spielen aber auch solche der „Deutschen Glaubensbewegung“ (Hauer, Rosenberg) eine wichtige Rolle. Gegenüber Rosenbergs Ziel einer „Nationalkirche“ mit ihrer Forderung, „das Ideal der Nächstenliebe der Idee der Nationalehre unbedingt zu unterstellen“, betont Borngässer, „daß auch Volkstum etwas Geschaffenes und deshalb nichts Absolutes ist“ (S. 16).

Was die Infragestellung des Gehorsams gegen Gott und Staat anbelangt, so geht es Borngässer um drei „Gruppen“: Einmal um „gewisse Tendenzen des öffentlichen Lebens unserer Tage, die Bindung und Verantwortlichkeit Gott gegenüber auszuschalten“. Sodann um den Versuch, „unter dem Zeichen der Religion, des Glaubens, der Kirche und gar der christlichen Verkündigung die Handlungs- und Bewegungsfreiheit des Staates“ zu hemmen und zu bekämpfen. Eine „dritte Gruppe“ weiß darum, „daß Gehorsam gegen Gott *und* Gehorsam gegen den Staat zwei Linien sind, die sich im Leben des Christen durchaus nicht entgegenzustehen brauchen!“ (S. 26f.).

Was den *Gehorsam gegen den Staat* anbelangt, so erkennen „Viele der Unzufriedenen“ nicht, „daß die Ordnung unseres heutigen staatlichen Lebens an sich zum großen Teil wesentlich mit dem nationalsozialistischen Staat verbunden ist und daß eine Erschütterung *dieses* Staates leicht eine Gefahr für unser staatliches und volkisches Sein überhaupt bedeuten kann“. Hier macht Borngässer 5 Gruppen aus: „1. Die aus Prinzip Unzufriedenen, die ‚Ihmenschen‘. 2. Die politisch an dem entgegengesetzten Pol Stehenden, die sog. Reaktion, von ‚links‘ und ‚rechts‘. 3. Das Zentrum, das seine politische Macht wieder erobern will, und damit verbunden die katholischen Kreise, die um ihren Glauben ernstlich bangen. 4. Die Zahl derer zunächst, die aus gutem Gewissen den antichristlichen Bestrebungen in unserem Volk glauben entgetreten zu müssen.- Diese Situation hat die ‚Bekenntnisfront‘ benutzt, um mit dem Ruf: ‚Das Bekenntnis ist in Gefahr!‘ ein Sammelbecken der Unzufriedenen und Beängstigten zu schaffen. 5. Die Gruppe derer, die da glauben, die politische Neuordnung einfach auf das Religiöse übertragen zu können, die da meinen, eine ‚Deutsch-Religion‘ herbeiführen zu müssen. Sie können auch unter der ‚Deutschen Glaubensbewegung‘ zusammengefaßt werden“ (S. 27f.). Während die erste Gruppe mannigfache Variationen zeigt, was den Staat veranlassen soll, „keines seiner Glieder aus äußeren Gründen abseits [zu] stellen (Gedanke der ‚Volksgemeinschaft‘)“, sieht Borngässer die zweite Gruppe durch Marxisten und Kommunisten, aber auch durch „Konservative“ repräsentiert, „die in früheren Zeiten in erster Linie die Staatsleitung in Händen hatten oder doch mitbestimmten. Bestimmte Fürsten oder Adelsfamilien, viele Geschlechter, die den höheren Beamtenstand repräsentierten, viele ‚Grund- und Geldbesitzer‘ finden sich hier zusammen. Es sind vor allem wirtschaftliche und soziale Grundpositionen, die hier ausschlaggebend sind, weniger wohl parteipolitische im engeren Sinn, denn die politische Zugehörigkeit der eben Gezeichneten war bei dem Vorhandensein der früheren Parteien verschiedenartig“. Andererseits macht Borngässer aber auch hier positiv zum neuen Staat stehende Kreise aus. Die „übergroße Beanspruchung in SA, SS und HJ“ entfremde allerdings viele Menschen „jener Gemeinschaften der Familie, die die Grundlage für gesündere Lebens- und Staatsauffassung zum innersten Erbgut macht. Die Familie aber lebt zum gut Teil aus seelischen Kräften, die wiederum durch ‚konservative Beeinflussung‘ von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werden. Der Mensch ist eben nicht nur ‚Gemeinschaftswesen‘, sondern auch ‚Individualwesen‘. Wenn

die Entwicklung des nationalsozialistischen Staates sich immer mehr bemüht, einen rechten Ausgleich zwischen Gesamtheitsbewußtsein und Rücksichtnahme auf den Menschen als Individuum hervorzu- bringen, dann werden ‚die Ehrlichen‘ unter der ‚Reaktion von Rechts‘ zur positiven Mitarbeit bereit *und* geeignet sein“ (S. 31f.). Was die dritte Gruppe, „die Position der politischen Zentrums- macht“ angeht, so ist sie „nicht etwa in einer allein erst jetzt gegen den heutigen Staat entstandenen Auffas- sung“ begründet, „sondern in einer Wesensauffassung des Verhältnisses ‚Staat und Kirche‘ (lies römi- sche Kirche) überhaupt“, der Borngässer auch geschichtlich nachgeht (u.a. Hinweis auf rheinisch- separatistische Tendenzen, Devisenvergehen katholischer Orden). „Andererseits allerdings darf der Staat das eigentliche Anliegen jener ersten Staatsglieder nicht übergehen, das übrigens viele ehrlich überzeugte Katholiken mit ehrlich überzeugten Protestanten teilen, daß sehr häufig in der Öffentlich- keit antichristlichen Tendenzen freier Spielraum gelassen wird, ohne daß die christlichen Kirchen die Möglichkeit haben, in gleicher Form dazu das ihre zu sagen“ (S. 35f.).

Wichtig ist Borngässers Behandlung der 4. Gruppe, der „Bekenntnisfront“! Borngässer geht hier aus- drücklich von einem „ersten Anliegen“ aus, „wo Unzählige vom Boden des evangelischen Glaubens her manches in der Entwicklung unserer Tage mit Besorgnis erfüllt und aus deren Reihen heraus sich jene Gruppe gebildet hat, die dann nach Aussagen von Ministern offensichtlich gegen den Staat in Auflehnung getreten ist, Leute der sog. ‚Bekenntnisfront‘.- Viele ehrlich überzeugte Nationalsozialisten, die mindestens ebenso überzeugte und ebenso ehrliche evangelische Christen sind, sehen, wie die öffentliche Meinung von vielen Seiten dem Christentum zu entfremden versucht wird, ohne daß die Kirche die Möglichkeit hat, sich dazu in Volksversammlungen zu äußern. Dabei ging der Staat, indem er jederlei Art von öffentlicher Beeinflussung unmöglich machte, von dem Gedanken aus, damit jed- wede Zerreißung der Volksgemeinschaft zu unterbinden. Gewiß hatte der Staat auch dazu seine be- rechtigten Gründe, denn die vielerlei Angriffe, die nach Angabe von Ministern unter der Tarnung der Religion erfolgten, mußten Eingriffe und Zugriffe des Staates zur Folge haben. Der Staat konnte und kann nicht zulassen, daß durch die Bemühungen einiger sog. ‚Kämpfer ihres Glaubens‘ die kaum ge- wonnene Volkseinheit wieder auseinandergerissen wird. Auch bezüglich der schriftlichen Erörterung dieser Fragenkomplexe konnte der Staat bei der Wohlfeilheit der Druckerschwärze und dem schreibse- ligen Heer oft genug nur halbgebildeter und gewissenloser Literaten nicht zulassen, daß sie ihre von keinerlei ernst zu nehmender Sachkenntnis getrüben ‚Verteidigungen‘ in die Welt setzen, um diese dann oft genug in den Rang eines nach allen Seiten hin gesicherten Bekenntnisses zu erheben. Vom Glauben redete man, und anderes meinte man. Deshalb also ist es erklärlich, daß der Staat auch kirch- liche Versammlungen zu verbieten sich gezwungen sah. Aber diese objektiv vielleicht vorhandene Notwendigkeit hat dazu geführt, daß auch die legale, vom Staat anerkannte und zu eben diesem Staat positiv stehende evangelische Kirche sich nicht zur Sachlage äußern konnte. Dies aber wäre der Fort- entwicklung der ganzen kirchlichen Fragen zweifellos von großem Vorteil gewesen, und auch der Kirche wie dem Staat selber hätte diese Regelung nur zuträglich sein können.

Eine noch andere Tatsache ist für viele evangelische Volksgenossen Grund zum Anstoß: Die Frage der Betreuung und Beeinflussung der Jugend. Der Staat selber hat offiziell verschiedentlich die Erklärung und Versicherung abgeben lassen, daß er die christlich-religiöse Betreuung der Jugend sicherstellt. Leider aber ergab sich die bedauerliche Tatsache, daß manche untergeordneten Organe und Stellen, die über eine genügende Kenntnis in religiösen und kirchlichen Fragen nicht verfügten, über Kirche und Christentum Äußerungen taten und Maßnahmen trafen, durch die viele Volksgenossen in ihren innersten religiösen Empfindungen und Erfahrungen gekränkt wurden. Es wäre deshalb wünschens- wert, wenn unter Beachtung der Empfindsamkeit, die bei allen religiösen Dingen vorhanden ist, über religiöse Zusammenhänge und Fragen wirklich nur von solchen Volksgenossen gesprochen würde, die selber etwas davon verspürt oder erfahren haben, wie man ja auch auf allen anderen Gebieten eine Sachkenntnis voraussetzen muß, wenn darüber zu sprechen man sich anschickt. Es darf sicher ange- nommen werden, daß derartige Ereignisse eben nur ‚Zwischenerscheinungen‘ waren, und es darf mit Sicherheit eine zufriedenstellende Klärung durch den Staat erwartet werden, zumal weitere Unklarhei- ten nur einen tief bedauerlichen Zwiespalt zwischen der Liebe zur Kirche und der Liebe zum Volk erzeugten“ (S. 36f.)...

Wir kehren zu den Komplikationen zurück. Manche Spannungen, die an einzelnen Orten zwischen SA oder SS oder der politischen Leitung einerseits und den Geistlichen oder der Kirche andererseits auf- traten, haben weiterhin oft genug manche bewußt evangelischen Nationalsozialisten trüb gestimmt. Dies war gerade bei den besonders Ernsten der Fall, denen die positive Beziehung zwischen evangeli-

scher Kirche und Nationalsozialismus nicht nur ein Anliegen ihres Verstandes, sondern auch ihres Herzens ist. So sehr wir davon überzeugt sind, daß derartige Dissonanzen von oberster Stelle nicht gewollt werden, so sehr haben doch gerade diese Entwicklungslinien den Boden dazu bereitet, daß eine Gemeinschaft auf den Plan treten konnte, die unter dem Schlachtruf: ‚Bekenntnis in Gefahr!‘ viele ehrliche Menschen in große Verirrungen geführt hat.- Man hat vor allem damit der offiziellen Kirche den Vorwurf der Verwässerung des Evangeliums, der Vermischung von Politik und Christentum gemacht!

Wie aber kam es, daß man der Kirche selbst den Vorwurf der Verwässerung des Evangeliums gemacht hat? Gerade die Männer, die der Überzeugung waren, daß uns Deutschtum so wie Christentum und Christentum so wie Deutschtum Schicksal sei, und die wußten, wie gerade in den größten Deutschen der Vergangenheit Christentum und Deutschtum in erhabener Weise sich paarten – es sei nur an Luther, Bismarck und Hindenburg erinnert, - gerade diese Männer versuchten im Jahre 1933 Kirche und Staat zu gemeinsamen Aufgaben, auf verschiedenen Ebenen erfüllt, zusammenzuführen.

Gerade war uns klar geworden, daß die Kirche im Weltkriege ihre große Stunde, zu der Gott gerufen, versäumt, als jetzt wieder ein Rufen Gottes deutlich wurde. Da sollte die Kirche mit ihren Gaben, die ihr anvertraut, wuchern – sie sollte geben und fordern, ermutigen und mahnen. – Gewiß, das war schwer, zumal bei der Entfremdung, die in vielen Kreisen der Kirche gegenüber vorhanden war und ist. Die Kirche war daran nicht unschuldig, ihre zum Teil erstarrten Traditionen, ihr Formalismus, wie die sehr häufige Weltfremdheit ihrer Diener, hat ihr oft genug ein seltsames Gepräge verliehen. Deshalb galt es, sie mitten ins Leben hineinzustellen, wenn sie mitten im Leben ein ‚Wort zur Lage‘ aus dem Evangelium heraus sagen wollte, und zwar so, daß das Evangelium die Menschen von heute auch treffen konnte. Dieses Hineinstellen in unsere Zeit war deshalb nötig, weil Evangelium nur wirksam verkündigt werden kann in der Sprache unserer Zeit und mit den Mitteln unserer Möglichkeiten. Die Diener der Kirche waren deshalb zuerst aufgerufen, die Pfarrer. Nun ist aber der Pfarrer für viele ein merkwürdiges Wesen, das zwar – mitunter! – vieles weiß, das aber zum praktischen Leben keine Beziehung hat, sondern eben nur in einem bestimmten Bezirk lebt. Die häufig genug vorhandene Weltfremdheit einzelner Pfarrer hat gar leicht zur Übertragung dieser Weltfremdheit auf jeden Pfarrer, ja auf die Kirche oder das Christentum überhaupt geführt. Dies war auch oft der Grund für die in Erscheinung getretene Starrheit und Schwerfälligkeit in Dingen des kirchlichen Lebens. Deshalb suchte man eine ‚Verlebendigung‘ der Kirche, die man auch ‚volksnah‘ gestalten wollte. Daß bei dem Versuch dieser Verlebendigung und Neuordnung unserer Kirche mancherlei Fehler gemacht wurden, muß jeder, der die Dinge kennt, zugeben. Auch daß manche einzelne Heißsporne (gar an damals sogenannt führender kirchlicher Stelle) über das Ziel hinausschossen, sei hier festgestellt und wiederholt. Auch waren manche Formulierungen, unter denen seinerzeit die Bestrebungen zur einheitlichen Reichskirche proklamiert wurden, zum Teil theologisch zu wenig durchdacht. All diese Anstände waren vorhanden und haben einer gesunden Entwicklung der neuen Deutschen Evangelischen Reichskirche zweifelsfrei Abbruch getan. – Mit diesen sachlichen Beanstandungen verband sich mancherlei persönliche Verärgerung, vor allem aber glaubte man aus der Tatsache, daß die neuen Männer der Kirche hauptsächlich dem Nationalsozialismus angehörten, schließen zu müssen, die Kirche wäre dem Staat ausgeliefert. Da stürzte man sich mit dem Schlachtruf: ‚Bekenntnis in Gefahr!‘ in die Kampfarena. Es entstand über einen ‚Pfarrer-Notbund‘ die sog. Bekenntnisfront, die sich als Verteidiger und Retter des Bekenntnisses darzutun bemüht.

Viele freilich nahmen diese Befürchtung nur zum Vorwand, um ihre in Wirklichkeit vorhandene Abneigung gegen den neuen Staat damit zu verdecken. Diese Beobachtung hat sich leider an vielen Stellen durch nicht überbietbare Deutlichkeit als richtig erwiesen, weshalb auch oft genug die ‚politische Verdächtigung‘ der sog. Bekenntnisfront gegenüber geltend gemacht wird. Im ‚Pfarrer-Notbund‘ sowohl wie in den leitenden Stellen der sog. Bekenntnisfront tauchten von Anfang an die auf, die von früher als schärfste Gegner des Nationalsozialismus bekannt waren, vor allem ‚Christlich-sozialer Volksdienst‘, Sozialdemokraten und zum Teil, aber zum wenigsten, Deutschnationale.

Daneben hat die sog. Bekenntnisfront ihr *theologisches* Gepräge von dem sozialdemokratischen Ausländer, gewesenen Professor Karl Barth, der den Eid auf den Führer verweigert hat und dem sich hinsichtlich seiner Bedenken die Leitung der sog. Bekenntnisfront in einem Schreiben vom 10. Dezember 1934, das an die theologische Fakultät Erlangen gerichtet ist, anschließt. Dieser Karl Barth hat im Blick auf das Geschehen vom 30. Januar 1933 erklärt, es sei Theologie zu treiben, als ob nichts geschehen wäre („Theologische Existenz heute“), und damit seine Interessenlosigkeit am Staat und an

einem positiven Verhältnis zwischen Staat und Kirche bekundet. An Professor Kittel hat Barth gemäß der Schrift: ‚Ein theologischer Briefwechsel‘ (Barth-Kittel) Seite 19, folgendes geschrieben: ‚Bezüglich des göttlichen Rechtes ist die deutsche Situation vom 30. Januar 1933 mindestens eine unklare. Stehen Sie ruhig unter dem Hakenkreuz, wenn Sie es für richtig halten. Man kann auch unter dem Schweizer Kreuz, unter dem Doppeladler oder unter dem Sowjetstern stehen‘ (!!) – Die vielen Äußerungen der einzelnen Vertreter der sog. Bekenntnisfront, insbesondere vieler Pfarrer, die versteckt oder offen gegen den Staat gehetzt haben oder hetzen, können hier nicht angeführt werden, da die Unterlagen dazu in den Akten der Staatspolizei noch verschlossen liegen, die aber einer späteren Generation die nötige Klarheit geben und die Augen dafür öffnen werden, daß hier ‚unter dem Deckmantel‘ der Religion politisches Interesse – nach Aussagen von Männern des Staates und der Partei – zum Durchbruch kommt.

Die Beobachtung weiter, daß die jüdischen und deutschfeindlichen Zeitungen des Auslandes, die ansonsten wahrhaftig kein positives Interesse an den kirchlichen Verhältnissen Deutschlands hatten, plötzlich von tiefem Mitempfinden für die um ihres Glaubens willen Leidenden erfüllt waren, muß jeden vorurteilsfreien Beobachter zu besonderem Nachdenken anregen. Die Tatsache schließlich, daß sog. Bekenntnispfarrer den Führer nicht in das sonntägliche Kirchengebet einschließen, liegt deutlich in obiger Linie.

Daß in der sog. Bekenntnisfront im letzten Grund von mancher Seite gegen den Staat gearbeitet werde, ist deutlich geworden... Man sollte doch dann von seiten der sog. Bekenntnisfront den Mut aufbringen, zu sagen, worum es geht und sich nicht immer mit dem Glorienschein der Gerechtigkeit oder der Religion umgeben. Das ist es, was den wirklichen Christen und Theologen erregt! Die Heilige Schrift prägt dem Christen die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit ... in scharfer Weise ein. Nur in *einem* Fall ist der Christ von diesem Gehorsam entbunden, - so er aus religiösen Gründen meint, an einer Auflehnung teilnehmen zu müssen, - wenn die Obrigkeit nämlich von dem Christen fordert, was gegen die Forderung Gottes ist, oder wenn sie verbietet, was von Gott geboten ist...

Da wir uns nicht in der Lage von Apostelgeschichte 4,18ff. befinden, haben Christen nicht das Recht, ihren Ungehorsam auf die Bibel zu gründen und diesen von ihr zu rechtfertigen. Dieser Ungehorsam, wie er heute in der sog. Bekenntnisfront zum Ausdruck kommt, ist, mindestens zum Teil, Ungehorsam gegen den Staat, und zwar eben nicht aus religiösen, sondern aus politischen Gründen. Hier hat der Staat nicht nur Recht, sondern die Pflicht, einzugreifen... Auch nach lutherischer Lehre und Auffassung ist ein Eingriff des Staates in solchen Fällen des Ungehorsams aus sog. Bekenntnisgründen nicht nur berechtigt, sondern sogar notwendig... In dem Raum der Kirche Recht zu schaffen, ist Aufgabe des Staates, durchaus nach ursprünglich lutherischer Auffassung...“ (S. 38-45).<sup>2</sup>

Die Frage des *Gehorsams gegen Gott* geht Borngässer ebenfalls nach den genannten fünf Problemgruppen durch. Folgen wir der Auseinandersetzung mit der „Bekenntnisfront“ (S. 52-57)!

„In dem vierten Glied der Bundesgenossenschaft derer, die den wahren Gehorsam gegen Gott vergessen haben, steht wiederum eine Gemeinschaft, die ihre Handlungsweise ‚im Namen Gottes‘, als angebliche Verteidiger des Christentums begründet. Es ist die in der evangelischen Kirche entstandene sog. ‚Bekenntnisfront‘. Es liegt etwas wie eine tiefe Tragik darüber, daß ausgerechnet die Gemeinschaft, die *für* das Christentum und *für* die Kirche zu kämpfen angibt, sich in den Reihen derer befindet, die gegen Gott in Ungehorsam leben. Es geschieht hier, um es auf eine Formel zu bringen, einmal dadurch, daß man die eigenen menschlichen Formulierungen der Bekenntnisse *über* das Wort Jesu und der Heiligen Schrift überhaupt stellt, dann dadurch, daß man vergißt, daß Gott sich uns auch in der allgemeinen Offenbarung, wie wir es im ersten Artikel bekennen, also in Natur und Geschichte und in den natürlichen Bindungen kundtut; und schließlich geschieht es dadurch, indem man die Gegenwartigkeit des Christus außer acht läßt.“

Für Borngässer erscheint „der Anspruch, mit dem die sog. Bekenntnisfront auftritt, oft genug als das Zeichen einer Selbstgerechtigkeit und eines geistlichen Hochmuts, wie sie wirklich dem Christentum widersprechen. Immer wieder hört man, daß das Bekenntnis verletzt sei, im Anfang noch besonders, ‚daß man das Bekenntnis ändern wolle‘. Das Märchen von der Abschaffung des Kreuzes in den Kirchen, des Abendmahls und der Bildung einer ‚neuen Bibel‘ haben die Gemeinden in Erregung gebracht. Nur deswegen konnten die führenden ‚Bekenntnisfrontler‘ eine verhältnismäßig große Zahl von Anhängern gewinnen, weil solche Gerüchte vielerorts im Umlauf waren. – Bekenntnisse überdies als adäquate Bedeutungsgrößen neben die Heilige Schrift zu stellen, ist ein Irrtum, der damit nämlich



den Menschen zur absoluten Norm macht und deshalb Ungehorsam gegen Gott darstellt. Bekenntnisse sind aus der Zeit geboren, in negativ-abwehrender oder in positiv-angreifender Absicht formuliert (vgl. das Apostolische Glaubensbekenntnis und die Augsburger Konfession). Sie sind durch menschliche Überlegungen und Erwägungen entstanden und deshalb wandelbar. Das sagt auch der jetzige ‚Bekennner‘ Hans Asmussen noch im Jahre 1933 in seiner Schrift ‚Reichskirche?‘ (S. 19)...

Das Verständnis der Bekenntnisse ist eben abhängig von dem ‚hier und jetzt‘, denn nur wenn aus ihnen Wort Gottes zu *uns* spricht, in unsere *jeweilige* Lage, nur dann sind sie wirklich für uns Wort. Ihr Fundament haben sie in Christus. Christus aber hat für uns nur eine Bedeutung, wenn er nicht nur geschichtlich betrachtet wird, sondern als der ‚immer Gegenwärtige‘, der mit seinem Wollen und seinem Wesen und seinen Gaben immer unter uns sein will. Er ist in die Welt gekommen, damit er hier unter uns sei... Wenn man das vergißt, ergibt sich die Radikaltrennung von Gott und Fleisch, woraus entweder die Verabsolutierung alles Menschlichen folgt, wie es bei den Deutschgläubigen der Fall ist, oder wo der Mensch von seiner Bindung an die Welt gelöst wird und nur seinen ‚Wandel im Himmel‘ hat, wie es in der Haltung der Bekenntnisfront liegt... Gott wird gleichsam in Himmelshöhen geschaut in einem Reich reiner Geistigkeit, ohne Berührung mit der stofflichen Welt. Dann sieht man Gott nur außerhalb der Schöpfung... Wenn die sog. Bekenntnisfront also die Beziehung zu Welt und Staat ablehnt, so vergißt oder verneint sie den fleischgewordenen und gegenwärtigen Christus; dies ist aber Ungehorsam gegen von Gott geschaffene Wirklichkeit. Wie sehr die sog. Bekenntnisfront sich selbst gegen das Wort der Heiligen Schrift und damit gegen Gottes Willen, also gegen ihn überhaupt stellt, geht auch aus dem sog. ‚Barmer Bekenntnis‘, das ihre theologische Grundlage darstellt, hervor. Die Professoren Althaus-Erlangen und Elert-Erlangen haben fünf Irrlehren im ‚Barmer Bekenntnis‘ festgestellt.<sup>3</sup> Prof. Althaus sagt, daß das Barmer Bekenntnis die Lage der Kirche überhaupt nicht ernst nehme, und Prof. Elert, einer der bedeutendsten lebenden Kenner des Luthertums: Das ‚Barmer Bekenntnis‘ steht im glatten Widerspruch zum lutherischen Bekenntnis.‘ – Und diese sog. Bekenntnisfront verketzert andere wegen Bekenntniswidrigkeit! Alle nicht in der Bekenntnisfront Stehenden werden damit schwer beleidigt.

Wir wollen übrigens diese fünf ‚Irrlehren‘ hier benennen.

1. Das Barmer Bekenntnis verwirft die Predigt des göttlichen Gesetzes.
2. Es verwirft die ‚allgemeine Offenbarung‘ Gottes in Schöpfung, Gewissen und Geschichte.
3. Es verwirft die Gestaltung der äußeren Kirchenordnung durch Miteinfluß der geschichtlichen Verhältnisse in Volk und Staat.
4. Es verkündigt die Irrlehre, daß nicht nur der Gehalt, sondern auch die Gestalt der Predigt, das heißt die Art und Weise zu predigen, unveränderlich sein müsse.
5. Es lehrt über den Staat nicht neutestamentlich-lutherisch, sondern mittelalterlich-katholisch.

Das theologisch Wesentliche, worum es bei den Gegensätzen zwischen den sog. Bekenntnisfrontlern und den treu hinter dem Evangelium und der geordneten Kirche Stehenden geht, liegt in der auseinandergelassenen Auffassung über die Frage, ob Gottes Wesen und Kraft allein in Christus oder auch in Schöpfung, Gewissen und Geschichte erkannt werden könne. Es dreht sich um die Frage nach der ‚allgemeinen Offenbarung‘ und der ‚besonderen‘, und ob zwischen ‚Welt‘ und religiöser Haltung, zwischen Staat und Kirche eine Scheidewand aufgerichtet werden muß oder ob beide Größen in Wechselbeziehung zueinander stehen können. -

Die sog. Bekenntnisfront hat für sich im ‚Barmen Bekenntnis‘ die Möglichkeit, daß Gott auch in der Schöpfung und in der Geschichte zu uns spräche, abgelehnt. Damit ist sie von der Heiligen Schrift abgeirrt. Eine allgemeine Offenbarung Gottes in der Natur und im geistigen Leben der Menschheit muß aus der Heiligen Schrift nämlich deutlich erkannt werden...

Wie alles Sein und Geschehen von Gott geschaffen wird, so aber auch der Ablauf der Geschichte.... Das Auftreten bedeutender Männer und Führer, das Aufeinanderwirken der einzelnen Völker in erhebender und niederdrückender Form, all dies ist Gottes Werk und Wille...“

In den „Abschließenden Bemerkungen“ (S. 63-68) betont Borngässer, „daß die Evangelische Kirche, wie sie sich heute zeigt, dem Staat gegenüber kaum die Forderung wird erheben können, ‚im Namen Gottes‘ über die ‚Zuchtlosigkeit‘ und über die ‚Ichhaftigkeit‘ des menschlichen Anspruchs, der sich heute geltend macht, mit Erfolg gehört zu werden, wenn sie einerseits sich zerfleischt und andererseits

im Raum der Kirche selbst jederlei Zucht fehlt und das Ich des Menschen im persönlichen Haß und Neid im stärksten Maße durchbricht. Daß diese traurige Perspektive sich ergibt, verdanken wir großen Teils den zum Ungehorsam aufrufenden Vertretern der sog. Bekenntnisfront... Wenn heute der Kampf gegen protestantenfeindliche Bestrebungen nicht mit Kraft und Erfolg aufgenommen werden kann, so trägt daran die sog. Bekenntnisfront fast die alleinige Schuld.

Die Deutsche Evangelische Kirche selbst aber hat ihren Dienst im Raum unseres Volkes und Vaterlandes zu tun, und zwar als *Volkskirche*, in der Verbindung mit dem Volkstum... Die Evangelische Kirche nimmt so auch an dem Schicksal des deutschen Volkes seit ihrem Bestehen engsten Anteil. Die Evangelische Kirche ist ihrem Wesen nach Volkskirche. Die der volkskirchlichen Entwicklung entgegengesetzte Stellungnahme führt zu Sekten, kleinen Konventikeln, bestenfalls zu einer ‚kleinen, aber reinen Kirche‘... Die Methode der sog. Bekenntnisfront will zur kleinen, aber reinen Kirche führen und bedeutet (gewollt oder ungewollt) eine Zerschlagung der Volkskirche mit einem weiten Horizont...“

Borngässer spricht auch dem Staat Recht und Pflicht zu, „gegen diese sog. Bekenntnisfront mit staatlichen Mitteln vorzugehen. (Freilich dies nur solange, als er bereit ist, von sich aus dem Christentum in seinen Grenzen Schutz zu gewähren!)... Die Bekenntnisse der Evangelischen Kirche bieten ... dazu die kirchliche Grundlage... Deshalb muß der Staat einerseits für die äußere Rechtsordnung im Raum der Kirche Sorge tragen und andererseits die christliche Kirche in Lehre und Verkündigung schützen. Wenn er aber das nicht tut, sondern sogar der Deutschen Glaubensbewegung als vollberechtigter Macht Säle zur Verfügung stellt und Versammlungsmöglichkeiten gibt, dann wird sich daraus ergeben, daß viele auch sein eigenes Wesen auf deutschgläubiger Grundhaltung glauben sehen zu müssen. Ein Deutschgläubiger Staat ist aber kein wirklicher ‚Staat‘ mehr, weil er nicht in höchster Verantwortung vor Gott, sondern ganz individualistisch, anthropozentrisch handelt, weil er eben nicht mehr metaphysisch fundiert ist...“

Ein Fazit (S. 71): „Die Kirche muß wissen, daß sie das Wort des Evangeliums eben an die Menschen unserer Zeit mit ihren besonderen Nöten und Fragen, in der Bezogenheit auf unsere heutige Wirklichkeit, nicht in den luftleeren Raum (‚als ob nichts geschehen wäre‘ – wie Prof. Barth schreibt!!) zu sagen hat.

Der Staat muß bei der Darstellung seines Verhältnisses zur Kirche wissen, daß ein Staat ohne letzte und tiefste Bindung an Gott als den Schöpfer und Erhalter auch sich selber aufgibt, und der Staat muß außerdem wissen, daß der Herr der Kirche auch der Herr des Staates ist! So bleibt auch letztlich der Staat eben doch Geschöpf des Allmächtigen und damit der Geschöpflichkeit untertan, so daß auch der Staat unter der Forderung des Gehorsams Gott gegenüber steht.

Hier sind die Linien, unter denen auch der Anfang zu einer wirklichen Befriedung unserer im deutschen Volke heute weithin vorhandenen weltanschaulichen Unklarheiten zu einem Ziel führen könnte. Dabei werden natürlich weltanschauliche Kämpfe nicht ausbleiben, aber unter

*diesen* Grundvoraussetzungen geführt, muß eine Arbeit zum Wohle unseres Volkes, dem wir ja alle dienen wollen, möglich sein.

So sehr wir schließlich auch das ernste Anliegen der Bekenntnisfront sehen und die Notwendigkeit der Verteidigung gewisser Grundanliegen der ‚Kirche‘ mit empfinden und mit bejahen, so sehr glauben wir doch, daß in den Reihen der Bekenntnisfront eine Verkrampfung eingetreten ist, die mit der Heiligen Schrift und dem Bekenntnis unserer Kirche nicht übereinstimmt. Dies zeigt insbesondere ... das ‚Barmer Bekenntnis‘, das die theologische Grundlage der Bekenntnisfront abgibt. Es zeigt einen der Schöpfung entfremdeten, ja der Schöpfung ablehnend gegenüberstehenden Glauben! Daraus muß dann ja die Ablehnung der Einordnung in die Zusammenhänge volklichen, staatlichen und irdischen Lebens überhaupt folgen...

Da aber bei all diesen Erörterungen auch ernste Anliegen im Hintergrund stehen, möge auch der Staat die aus diesen Wirrnissen an ihn gerichteten Mahnungen erkennen und dem christlichen Charakter seiner Glieder Rechnung tragen. Dann wird doch schließlich aus allem Kampf ein Segen erwachsen: Gehorsam gegen Gott *und* Staat!“

In Borngässers „*Mahnruf in letzter Stunde*“ fällt – entgegen dem sonst gezeichneten Borngässer-Bild – zunächst einmal sein Bemühen auf, sich vor allem kirchenpolitisch bekämpfende Gruppen – „Volkskirchler“ und „Bekenntnisfrontler“ – miteinander ins Gespräch zu bringen, wobei er auch kirch-

lich engagierte, aber vom „Kirchenstreit“ enttäuschte Nationalsozialisten im Blick hat. In systematisch-theologischer Perspektive spielen Fragen wie die Offenbarungsqualität der Geschichte, der Natur und des Gewissens, die christozentrische Verankerung der Ekklesiologie („Volkskirche“ gegen kleine, „reine“ Kirche) mit ihrer Ausblendung von konkreter Ethik und Seelsorge für Christen und Nichtchristen als „Weltkinder“, und die Konzentration der theologischen Auseinandersetzungen auf die Fragen der Bedeutsamkeit der Schrift und der Bekenntnisse für die gegenwärtige Verkündigung unter Vernachlässigung einer verantwortbaren Zeitgenossenschaft der Christen als Staatsbürger, aber – zumindest an einigen, eher kirchennahen Problempunkten – auch um die Qualität des politischen Binnenraumes der eigenen Zeitgenossenschaft. Der 30. Januar 1933 ist für Borngässer – aber auch für viele spätere „Bekenntnisfrontler“ – ein aus der Post-1945-Perspektive allerdings schwer verständliches Zeichen des zunächst positiv bewerteten geschichtshandelnden Gottes. Es entspricht der historischen Grundeinsicht, daß geschichtliche Prozesse offen, nicht determiniert sind, daß man also „1933“ nicht einfach auf dessen katastrophalen Ausgang 1945 hin teleologisch lesen darf. Aber – und das ist bei Borngässer ein wichtiger Ton – bei aller berechtigten, ja auch um der Kirche willen notwendigen Gehorsamsforderung muß der Staat darum wissen, „daß der Herr der Kirche auch der Herr des Staates ist“!

In diesem Zusammenhang interpretiert Borngässer auch seine Groß-Gerauer Tätigkeit für die DC. Die Ereignisse von 1933 verstand er als ein volksmissionarische Aktivitäten herausforderndes „Rufen Gottes“ angesichts der „Entfremdung, die in vielen Kreisen der Kirche gegenüber vorhanden war und ist“ und an der die Kirche mitschuldig ist. „Deshalb galt es, sie [= die Kirche] mitten ins Leben hineinzustellen, wenn sie mitten im Leben ein ‚Wort zur Lage‘ aus dem Evangelium heraus sagen wollte... Dieses Hineinstellen in unsere Zeit war deshalb nötig, weil Evangelium nur wirksam verkündigt werden kann in der Sprache unserer Zeit und mit den Mitteln unserer Möglichkeiten... Daß bei dem Versuch dieser Verlebendigung und Neuordnung unserer Kirche mancherlei Fehler gemacht wurden, muß jeder, der die Dinge kennt, zugeben.“

Bei allen zeitgeschichtlichen Einschätzungsunterschieden zwischen Borngässer und heutiger allgemeingeschichtlicher, aber größtenteils auch kirchenhistorischer Forschung seien aber auch die Übereinstimmungen derselben mit Borngässer vor allem hinsichtlich seiner Kritik an Barth und der BK nicht übersehen! Es geht um den „Fokuswandel“ von der „theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung“ hin zur „historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus auch als sozialmoralisches Milieu“<sup>4</sup>, wobei unter „sozialmoralische Milieus“ soziale oder kulturelle Formationen verstanden werden, die sich durch eine spezifische Kombination von Prägungen (Religion/ Konfession, regionale Traditionen, schichtspezifische Merkmale, geistig-mentale sowie politische Grundüberzeugungen) von anderen Formationen unterscheiden lassen. Im Unterschied zu den „kirchennahen“ Diskursen der frühen Nachkriegshistoriographie, nach denen im „Dritten Reich“ eine „wahre“, rechtgläubige BK in eher defensiver Haltung gegen die offensiven, totalitären Übergriffe eines antichristlichen NS-Staates kämpfte und ‚die Kirche‘ als defensive Größe, als Opfer eines großen Bösen erschien, wird eine „neue Protestantismusgeschichte im Dritten Reich“ angemahnt: „Gegen langlebige Kirchenkampfflegenden ist zu betonen: Es bedurfte 1933 überhaupt keines Zwangs, keines gewaltsamen Angriffs von außen – der Protestantismus öffnete dem anschwellenden Nationalsozialismus bereitwillig, vielfach fasziniert seine Türen, um die ‚Ideen von 1933‘ einströmen zu lassen. Auf allen Ebenen, in allen Fraktionen und Lagern des Milieus wurde der Umbruch freudig begrüßt und weckte hohe Erwartungen auf geschichtliche Umkehr, auf Rechristianisierung, Verkirchlichung und Volksmission, auf neuen kirchlich-religiösen Bedeutungszugewinn. Den ‚nationalen Aufbruch‘ empfand man als Zeitenkehr, als ersehnte Abkehr von der schrecklich ‚gottlosen‘ Weimarer Republik, als erlösungsgleiche Abkehr von traumatischen Erfahrungen und tiefen Kränkungen seit Kriegsende, als Wiedergewinn verlorener Ehre und Größe.“ Bestand nach Gailus zwischen den verschiedenen kirchenpolitischen Gruppen vollständiger Konsens über die Abkehr von der Weimarer „Gottlosenrepublik“, über die Eliminierung von Säkularismus, Liberalismus, Demokratie, Marxismus, Atheismus, jüdischem Einfluß, zersetzender westlicher Massenkultur, so gab es erst zur Jahresmitte 1933 einen eher „milieu-internen Dissens“ über die Art und Weise der Neupositionierung von Glaube, Kirche und Theologie im „Dritten Reich“, der sich im Verlauf des Jahres 1934 allerdings zu einem „selbsterstörerischen Richtungsstreit“, zur „schwersten Identitätskrise des deutschen Protestantismus“ entwickelte. Aber nicht nur für Gailus und seine Anhängerschaft ist die Charakterisierung des „Kirchenkampfes“ als ein eher „milieu-interner Dissens zwischen DC und BK“ wichtig: „BK-Pfarrer teilten mit ihren DC-

Kollegen die allgemeine nationalprotestantische Mentalität, vermochten ihnen aber nicht bei der völkischen Umprägung dieser Mentalität zu folgen."

Die Grundthese dieser allgemeingeschichtlichen „neuen Protestantismusgeschichte“ lautet: Die Opposition der BK richtete sich nur (oder zumindest primär) gegen die sich in den Dienst des nationalsozialistischen, zumindest aber des nationalprotestantischen Systems stellenden „Deutschen Christen“, nicht aber gegen die NS-Machthaber. Oder, eher von der Kirchen- und Theologiegeschichte kommend, Günter Brakelmann<sup>5</sup>: „Den Barmern ging es vorrangig um das Herausnehmen der Kirche aus dem Zugriff des totalitären Staates, nicht aber um ein Nein zum totalitären NS-System selbst. Die Ausblendung der Dimension der säkularen staatsbürgerlichen individuellen Freiheitsrechte aus der theologischen Mitverantwortung für eine humane Welt macht Barmen zu einem Ereignis mit begrenzter politischer Reichweite... Barmen kann nicht, wie es in der kirchengeschichtlichen Literatur und vor allem in Jubiläumsreden häufig geschieht, in apologetischer Absicht in die deutsche politische Widerstandsgeschichte eingereiht werden.“ Oder: „Mitglied der bekennenden Kirche zu sein, also gegen die herrschende Kirchenpolitik zu stehen, hat nichts zu tun mit offener Kritik oder gar Widerständigkeit gegen die praktische NS-Politik.“ Daß Kirche auch in Gestalt der „Volkskirche“ (nicht nur der BK!) für diejenigen, die sie dafür in Anspruch nehmen wollten, aber auch zu einer „Widerstandsbewegung wider Willen“ (Petra Weber) werden konnte, kommt hier weniger in den Blick.

Demgegenüber ist Borngässer – wie übrigens auch Landesbischof Dietrich – davon überzeugt, daß der kirchliche Ungehorsam gerade auch ein Politikum ist. Hier stimmen beide mit der nationalsozialistischen Einschätzung des „Kirchenstreits“ überein. Dagegen betont Günter Brakelmann aus heutiger Perspektive: „Diese kirchliche Widerständigkeit war in der Sicht der Partei und des Staates von Anfang an ein Politikum, das sie in den Verdacht einer getarnten Widerstandsgruppe brachte. Das aber war sie vom eigenen Selbstverständnis her weder am Beginn der NS-Zeit noch später. Eine das NS-System in seinen Grundfesten verunsichernde Größe ist sie nie geworden... Von der BK und ihren Organen ist die Legitimität des Hitler-Staates nie bestritten worden.“<sup>6</sup>

#### **Anmerkungen:**

- 1 Willy Borngässer, *Gehorsam gegen Gott und Staat? Ein Mahnruf in letzter Stunde*, Leipzig 1936.
- 2 Zur Auseinandersetzung mit der „Deutschen Glaubensbewegung“ (Hauer/ Bergmann) und ihrer Heraufführung eines „arteigenen Deutschen Glaubens“ s. Borngässer (wie Anm. 7), S. 45-49, 57-62.
- 3 Paul Althaus, in: *Lutherische Kirche*, 1934, Heft 7, und Werner Elert, *Bekenntnis, Blut und Boden*. Die Erlanger Theologische Fakultät weigerte sich vor und auch noch nach 1945, sich dem theologischen Trend der damals herrschenden Dialektischen Theologie anzupassen, was ihr den Ruf, sie sei während des „Dritten Reiches“ eigentlich als „nazistisch“ zu betrachten, eintrug, auch wenn kein einziger Angehöriger der sog. „Engeren Fakultät“ Mitglied der NSDAP oder der GDC gewesen war. Vgl. Karlmann Beyschlag, In Sachen Althaus/ Elert, in: *Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt- NF*, 8. Jg., 1990/91, Nr. 30, S. 153-172.
- 4 Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus*. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008, S. 155-172; hier S. 171. Das folgende Zitat: S. 157f.
- 5 Günter Brakelmann, *Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934. Der Weg nach Barmen*, Berlin 2010, S. 177, 179 (Zeitansage; Bd. 5).
- 6 Brakelmann, *Evangelische Kirche* (wie Anm. 5), S. 177.

## Der „Kirchenkampf“ in Weisel zwischen Beschreibung und Deutung

### Ein Fokuswandel

Von einer theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur religionskulturellen und sozialmoralischen Rekonstruktion des nicht nur theologisch, sondern auch kulturell und politisch bedeutsamen Phänomens „Kirchenkampf“: Dieser Fokuswandel soll im Folgenden am Beispiel eines dörflichen Kirchenkampfes, näherhin im Blick auf Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus in meinem Heimatdorf Weisel b. Kaub/Rh. zwischen 1933 und 1945 näher erläutert werden. „Die Bekennende Kirche ist entstanden als eine Bußbewegung von Pfarrern, Ältesten und Gemeindegliedern, die sich durch den Herrn der Kirche haben rufen lassen zur Anerkennung seiner alleinigen Herrschaft in Verkündigung und Ordnung der Kirche. Diese Bußbewegung wurde stark im Kampfe gegen die deutschchristliche und nationalsozialistische Bedrohung einer an Schrift und Bekenntnis gebundenen Kirche“: Diese kurze, das Geschichtsbild auch der EKHN bis in die neueste Zeit bestimmende Beschreibung des „Kirchenkampfes“ aus der Feder von Karl Herbert<sup>1</sup> ist inzwischen als „kirchennahe Grunderzählung“, als „kanonisch verfestigtes Geschichtsbild“ des radikalen bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche (BK) ins Gerede gekommen.<sup>2</sup> Gleichzeitig wird ihre über eine „reine Theologie“ hinausgehende kirchenpolitische, ja auch politische Relevanz betont: „Große Teile des heutigen Kirchenprotestantismus leben in der von Karl Barths Axiomen geprägten Denkwelt, die ihr Leben daraus zieht, mit Gesinnungsgenossen in der Bewußtseinslage und im Kampfstil einer politischen Partei, dabei aber angeblich nur ‚im Dienst des reinen christlichen Glaubens‘ und in der Nachfolge derer, die angeblich ‚anders als so viele andere Unbewährte‘ [Zitat Karl Barths] wahrhaft bekennende Christen sind, selbstberufene Richter über alles kirchliche und politische Leben in Deutschland zu sein.“<sup>3</sup>

Schon hier wird deutlich: Die Bearbeitung des Themas „Kirchenkampf“ hängt von verschiedenen Voraussetzungen ab, von denen fünf genannt werden sollen:

1) Zunächst geht es um die auch hermeneutisch wichtige Tatsache, daß historische Ereignisse in der Regel über Bilder, Wörter und Ideen angeeignet werden; wichtig ist ihre „Diskurspräsenz“. Nicht die historischen Ereignisse an sich, sondern die in Texten und Repräsentationen vorhandenen Bilder und Ideen, die dem „Ereignis“ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren, wirken. Unsere Wahrnehmung wird über Kategorien gesteuert, die z.B. die Sprache, die Kultur, der „Zeitgeist“ und auch die Religionskultur zur Verfügung stellen. Nicht nur wir denken. Es denkt auch in uns! Es ist sehr wahrscheinlich, daß „Zeitzeugen“ direkt oder indirekt in ihren Erzählungen oder bei ritualisierten „Erinnerungen“ auf solche „Erlebnis- und Kampf-Bilder“<sup>4</sup> Bezug nehmen oder sogar von ihnen gesteuert werden. Hinzu kommt die auch durch Erlebnis-, Kampf- und auch „Familien“- Bilder (Solche „Familienbilder“ umfassen z.B. auch eine gemeinsame Predigerseminarzeit oder die Zugehörigkeit zur gleichen Studentenverbindung<sup>5</sup>) geförderte (bewußte oder unbewußte) Vereinnahmung der Kirchenkampfgeschichte für kirchenpolitische Zwecke.

2) Sodann darf bei allem Bemühen um „Objektivität“ der Darstellung nicht übersehen werden, daß diese leicht auch in die Nähe einer Identitätsstiftung – hier der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) – geraten kann. Dann geht es nicht so sehr um die Aufarbeitung der differenzierten Abläufe des kirchengeschichtlichen Geschehens, sondern vor allem um die Darstellung des verdienstvollen Widerstandes der Bekennenden Kirche gegen die kirchenzerstörenden Maßnahmen des NS-Staates und seiner Gefolgschaft in den deutsch-christlichen Kirchenregierungen. Dazu bietet sich ein „Identitätsmosaik“ an, in dem die Identität der damaligen „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ (ELKNH) als einer Schöpfung der „Deutschen Christen“ vor allem über den (von Betroffenen so gedeuteten) Machtmißbrauch des Landesbischofs und des Landeskirchenamtes, das Fehlen einer „geistlichen Leitung“, den „Kampf der Bekennenden Kirche für Schrift und Bekenntnis“ und die kirchenleitende Tätigkeit des „Landesbruderrats“ (LBR) der Bekennenden Kirche (BK), also vor allem über die Kirchenpolitik definiert (und gleichzeitig disqualifiziert) wird. Dieser synthetisierend konstruierende Weg der Identitätssicherung trägt immer auch Züge persönlicher Vorlieben und auch aktueller kirchenpolitischer Strategien an sich. Aus einem Gesamtkomplex der überlieferten Geschichte wird dann leicht ein Geschehensablauf als „Eigengeschichte“ herauspräpariert, in der manche Personen zu „Helden“ und manche zu „protestantischen Unpersonen“ erklärt werden und durch die ein gewünschtes Traditionsbewußtsein und damit Identität gefördert werden soll. Daß dabei auch im Sinne einer zuweilen „Erinnerungskultur“ genannten „Erinnerungspolitik“ manche Traditionen und Kau-

salketten „gefunden“ oder gar erst „erfunden“ werden, liegt auf der Hand. Insofern tragen solche Darstellungen auch so etwas wie einen „projekthaften“ Charakter.<sup>6</sup>

3) In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, welche Quellen jeweils aus dem inzwischen umfangreichen Material in die Untersuchung einbezogen und wie sie gewichtet werden. Dazu gehört z.B. auch die Auswahl der „exemplarischen“ Orte, Gegenden und auch der Personen, die jeweils berücksichtigt werden. Dieser Aspekt ist um so wichtiger, als das Gebiet der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen, das sich mit dem der späteren „Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) deckt, gerade keine einheitliche Geschichte aufweist. Das „Gründungsdatum“ dieser neuen Landeskirche ist der 12. bzw. 15.9.1933; bis zu ihrem „Ende“ 1945 hatte sie noch nicht einmal ein einheitliches Gesangbuch. Historisch gesehen handelt es sich hier um eine Fülle von Kleinlandschaften mit unterschiedlichen Religions- und Frömmigkeitskulturen, was wiederum Auswirkungen auch auf die politische Kultur hatte, so wie diese dann auch religiöse Orientierungen und Lebenshorizonte beeinflusste. „Religion“ ist auch ein Stück allgemeiner Deutungskultur; sie ist nicht allein eine Orientierungsmacht der etablierten Kirchen. Im Unterschied zu früheren Landeskirchen gehörte die ELKNH jetzt zu zwei politischen Ländern: zum Land Preußen (ehemaliges Herzogtum Nassau, Freie Stadt Frankfurt/M.) und zum Volksstaat Hessen (ehemaliges Großherzogtum Hessen-Darmstadt). Selbst in der Zeit des (zentralistischen) „Dritten Reiches“ gab es vor allem auf dem Gebiet der Kulturpolitik Unterschiede, die sich auch auf den Kirchenkampf auswirkten. Aber auch unterschiedliche Religions- und Frömmigkeitskulturen wirkten in den einzelnen Dörfern und auch Städten unterschiedlich auf das Soziale und Politische – wie auch umgekehrt! – ein. Ein wenig provokativ sei zumindest als Hypothese formuliert: Beim „Kirchenkampf“ spielten in nicht wenigen Orten nicht nur Glaubensinhalte eine Rolle, sondern auch soziale, orts- und familienpolitische sowie herkömmliche unterschiedliche religionskulturelle Gegebenheiten. Die kirchenpolitische Fraktionierung mancher Gemeinden in verschiedene kirchliche Gruppen verlief zuweilen auch entlang den Grenzen der alten orts-, partei- und familienpolitischen sowie religionskulturellen Gruppierungen, aber jetzt mit betont kirchlichem Aushängeschild versehen!

4) Weiter ist bei der Darstellung des „Kirchenkampfes“ die Vermischung von Beschreibung und Deutung problematisch. Schon 1991 behauptete der Mainzer katholische Theologe Georg May<sup>7</sup>: „Die Geschichte des Nationalsozialismus ist seit langem ein Tummelplatz für die Austragung der Kämpfe der Gegenwart geworden. Schuldzuweisung und Schuldentlastung werden so vorgenommen, daß sie den Gegner von heute treffen wollen.“ Auf die Bedeutung der „Erlebnis- und Kampfbilder“, zuweilen auch „Familienbilder“ wurde bereits hingewiesen. Abgesehen von der Vielgestaltigkeit der historischen Prozesse sind es vor allem drei Gesichtspunkte, die es dem Historiker schwer machen, ein einigermaßen zutreffendes Bild dieser Zeit zu gewinnen:

(1) Zunächst die Tatsache, daß das Bild des „Kirchenkampfes“ sich in erster Linie aus der Pfarreroptik einer bestimmten kirchenpolitischen Gruppe, nämlich der BK ergibt. Hier erfüllt eine kirchliche Milieutheologie ein spezifisches Bedürfnis von Theologen und Amtsträgern, die Wirklichkeit mit ihren eigenen und überkommenen Begriffen wahrzunehmen und dadurch eine Eindeutigkeit zu erzeugen, die moderne komplexe, in sich widersprüchliche Gesellschaften, zu denen ja auch die Kirchen gehören, an sich entbehren.

(2) Es handelt sich hier eher um Kampf- und Deutungsbegriffe, deren Inhalte von den Siegern festgelegt werden.

(3) Vieles, was „streng theologisch“ begründet erscheint, ist in Wirklichkeit auch kirchenpolitisch mitverursacht! Dabei spielt auch der Denkstil Karl Barths mit seinem Ineinanderschieben der Sprache des Politischen und der traditionellen Sprachspiele der theologischen Dogmatik eine wichtige Rolle. Durch diese Einbindung der politischen und kirchenpolitischen Rhetorik in einen eher „orthodox“ aussehenden theologischen Sprachkontext entsteht der suggestive Eindruck, als seien die politischen und kirchenpolitischen Äußerungen nur die Folge einer dogmatisch-theologischen Einsicht, was wiederum den Eindruck einer bestimmten kirchlichen Milieutheologie befördert. Barths theologische Rhetorik entspricht genau diesem Bedürfnis, die Wirklichkeit mit den eigenen vertrauten Begriffen und Denkformen wahrzunehmen, um dadurch eine „Eindeutigkeit“ des eigenen Urteils zu gewinnen. Eine solche Milieutheologie ist aber nur von jenen verstehbar, die dem jeweiligen kirchlichen Milieu zugehören.

5) Bei dem angemahnten „Fokuswandel“ geht es um mehr und teils um Anderes als die „Lokalisierung weithin sichtbarer theologischer Leuchttürme und die Herausfilterung ekklesiologisch korrekter

Haltungen, um Anderes als die hagiographische Überhöhung rechtgläubiger Bruderräte und Bekenntnissynoden. Der Religionsgeschichte treibende Historiker muß nicht Theologe sein.“<sup>8</sup> Die bisherige Kirchenkampfforschung wird hier z.B. als „kirchennahe Grunderzählung“, „Denkmalstatus mit dem Monument Barmen“ und als „erinnerungspolitisch motivierte Exkommunizierung von Falschgläubigen“ kritisiert und abgewertet: „Die Erlebnisgeneration selbst erinnerte sich. Und natürlich legitimierte sie sich durch die Art ihrer Erinnerung. Verengungen, Verdrängungen, Ausblendungen gehörten dazu.“<sup>9</sup>

Mag hier auch Manches überzogen sein, ja den Geist des Kritisierten selbst in sich tragen: Die Kirchenkampfforschung im Kontext einer Historischen Theologie kann sich diesen Anfragen nicht länger entziehen.

Dieser Herausforderung sollen in der Form einer „Fallstudie“ die folgenden, auch biographisch vermittelten Untersuchungen im Blick auf den „Kirchenkampf“ in meiner Heimatgemeinde Weisel bei Kaub am Rhein dienen.

### **Ein „dörflicher“ Kirchenkampf: Versuch einer Bestandsaufnahme**

#### **a) Eine örtliche Lehrerbiographie**

Mein Vater hat seinen Lebenslauf dem ersten Band der 1819, also kurz nach der Einführung der Simultan(volks)schule im Herzogtum Nassau begonnenen Weiseler Schulchronik anvertraut: „Laut Dekret der Regierung zu Wiesbaden vom 15. Mai 1929 wurde die 1. Lehrerstelle zu Weisel dem Schreiber dieser Zeilen, dem Lehrer Fritz Dienst, ab 1. Mai 1929 übertragen. Friedrich Cronje Dienst wurde am 9. April 1900 als Sohn des Schuhmachers Jakob Dienst in Caub am Rhein geboren... Zur Erklärung meines zweiten Namens sei erwähnt, daß mein Vater als guter Deutscher den um meine Geburtszeit um ihre Freiheit kämpfenden Buren in Südafrika große Sympathien entgegen brachte, und zu Ehren ihres Generals Pitt Cronje mir dessen Namen zulegte. Meine Familie stammt nicht aus Caub, sondern aus Weilmünster, und ist mein Großvater durch den Bau der Rheinbahn nach Caub gekommen und dort ansässig geworden. Meine Jugendzeit schien äußerlich eine sehr glückliche zu sein. Meine Eltern lebten bis zur Inflation 1923 in finanziell sehr guten Verhältnissen, da durch ihre Gewissenhaftigkeit und Fleiß das Geschäft blühte. Als ihrem einzigen Sohn ließen sie mir eine gute Ausbildung zuteil werden. Ich besuchte das Institut Hofmann in St. Goarshausen und bekam Privatstunden in Musik. Jedoch der Gelderwerb ließ sie nicht daran denken, daß im Kinde auch eine Seele zu bilden war, und diesen Mangel empfand ich später stark, als es galt sich eine Weltanschauung zu schaffen. Böser Wille meiner Eltern war es nicht, sie waren darin ein Spiegelbild Deutschlands vor dem Kriege, das auch nur Reichtum und Macht kannte, dabei die inneren Werte vergaß, was mit zu seinem Fall beitrug. Ostern 1914 kam ich auf die Präparandenanstalt [= Vorstufe des Lehrerseminars] in Usingen. Meine Präparanden- und Seminarzeit stand im Zeichen des Weltkrieges. Für mich war sie segensreich! Ich lernte die Arbeit um ihrer selbst willen kennen! Morgens Unterricht, Mittags Hilfeleistungen beim Bauern, da die Männer im Kriege waren, und abends, oft nach 10 Uhr noch, Vorbereitung für den Unterricht, dazu, infolge der Hungerblockade, oft knurrenden Magen und eine kalte Stube. Für besonderen Fleiß wurde mir vom Kriegswirtschaftsamt Frankfurt ein Diplom überreicht, das mir soviel gilt, als dem Feldherrn seine Orden, da es mir die Gewißheit gibt, im Krieg dem Vaterlande gegenüber meine Pflicht getan zu haben. Aber auch frohe Stunden habe ich in Usingen verlebt im Kreise lieber Freunde mit unserem alten, aber ewig jugendlichen Seminaroberlehrer Weider. Am 21. Juni 1918 wurde ich von der Schulbank zum Heeresdienst einberufen. 18 Jahre alt und schon Mannesarbeit und Pflichten! Im nassauischen Pionierbataillon Nr. 21 zu Mainz-Castel erhielt ich meine Ausbildung als Pionier. Es war ein schöner Dienst, wenn auch oft schwer für uns jungen Leute. Leider wurde mein Wunsch nicht mehr erfüllt, an die Front zu kommen, denn im November 1918 war der Krieg mit der Waffe zu Ende, von jetzt ab kamen seine Folgen, die schlimmer waren als der Krieg und es heute noch sind und für die kommenden Geschlechter dem Anschein nach noch sein werden. Meine Hoffnung ist, Gott verläßt uns nicht und aller Tage Abend ist noch nicht gekommen. Ich kehrte im Januar 1919 wieder nach Usingen zurück, nahm meine Studien auf und machte im Februar 1920 meine Abschlußprüfung. Infolge des Verlustes der an die Sieger abgetretenen Landesgebiete, sowie durch Übernahmen von Lehrern aus diesen Teilen, auch durch den Beamtenabbau waren keine Stellen da. Dazu machte sich die Geldentwertung schon bemerkbar, und die Notzeit für uns jungen Lehrer begann. Da ich auch für meine alten Eltern sorgen mußte, so war ich Bergmann geworden. Ich arbeitete in der Schiefergrube zu Caub, Erzgrube zu Braubach und während des passiven Widerstandes, als die Arbeit am Rhein ruhte, auf dem

Westerwald in einer Braunkohlengrube. Nach den Zeugnissen meiner Vorgesetzten war ich ein tüchtiger Hauer geworden. Dabei verdiente ich viel Geld, denn in der tollen Inflationszeit wurde die Handarbeit besser als Kopfarbeit bezahlt. Zwischendurch vertrat ich Lehrer in Caub, St. Goarshausen, Auel und Rüdesheim, somit blieb ich mit meinem Lebensberuf doch in Verbindung. Am 28. April 1924 bekam ich auftragsweise die 2. Lehrerstelle in Weisel. Diese Stelle war nach einem vorangegangenen Schulstreik im November 1923 mit einem evangelischen Lehrer besetzt worden. Es war Herr Fay aus Eppenroth, den ich ablöste; den Katholiken ist diese Neuregelung heute noch nicht recht, aber die Zahl der katholischen Kinder ist so gering, daß kein Anspruch auf einen Lehrer dieser Konfession vorliegt. Im Mai 1925 bestand ich meine 2. Prüfung mit gutem Erfolg. Am 1. März 1928 wurde ich einstweilig, am 1. Juni endgültig angestellt. Da der 1. Lehrer Herr Kegel am 1.11.1928 in den Ruhestand trat, so hat die Regierung auf Ansuchen der Gemeinde und der Elternschaft mir diese Stelle übertragen. Seit dem 1. Juni 1929 bewohne ich mit meiner Frau Elisabeth, geb. Engel aus Rüdesheim am Rhein die Dienstwohnung. Das Amt des Organisten, sowie den Unterricht in Berufs- und ländlicher Fortbildungsschule erteile ich ebenfalls.

Möge Gott der Herr zu meiner Arbeit seinen Segen geben, daß sie zum Wohle der Gemeinde, des Vaterlandes und zu seiner Ehre geschehen möge.

Weisel, 4.6.1929. Fritz Dienst, Lehrer.“

#### **b) Meine Volksschulzeit in Weisel**

Ich bin von 1936-1939 (mein Vater wurde dann zum Militär eingezogen) bei meinem Vater in die zweiklassige Volksschule in Weisel, in der wir auch wohnten, gegangen. Vier Schuljahre saßen da jeweils in einem Klassenzimmer zusammen. Um die 50-60 frontal in den Bänken sitzenden Buben und Mädchen in allen Fächern (bei den Mädchen gab es eine Ausnahme: der Unterricht in Handarbeit wurde von einer weiblichen Honorarkraft aus dem Dorf erteilt) zu unterrichten, war der Lehrer bei der Unterrichtsgestaltung – abgesehen von einer peniblen Unterrichtsplanung (fast) von Minute zu Minute – vor allem in den ersten Schuljahren auf die Mithilfe der (älteren bzw. „klügeren“) Schüler angewiesen, die den „Bedürftigen“ entsprechend halfen. „Soziales Lernen“ nannte man das später. Trotz Drittem Reich: Jeden Morgen begann der Unterricht mit einem Choral aus dem Nassauischen Gesangbuch, den mein Vater auf der Geige begleitete, und mit einem jeweils von einem Schüler ausgewählten und gesprochenen Gebet. Jeder kam, ohne Rücksicht auf die Konfession, der Reihe nach dran. Im (konfessionell erteilten) Religionsunterricht erinnere ich mich gut an die Betrachtung von Tafelbildern im Nazarener-Stil und an die Nassauische Biblische Geschichte. In meines Vaters Bücherschrank stand u.a. das im Lehrerseminar Usingen benutzte Unterrichtswerk von Kabisch-Tögel, Wie lehren wir Religion? Das Preußische Lehrerseminar Usingen wirkte so auch im Blick auf Inhalte und Didaktik/Methodik des Religionsunterrichts in das dörfliche Schulleben und darüber auch in die örtliche Religionskultur hinein.

Schwächere Erinnerungen habe ich an den von mir besuchten Kindergottesdienst bei Pfarrer Ernst Königs (s. u.), der 1939/40 im KZ Sachsenhausen einsaß und dann (wegen seiner Ausweisung aus Hessen-Nassau) nach Württemberg ging. Den zweijährigen Konfirmandenunterricht besuchte ich 1942/44 bei Pfarrer Christian Becker (damals Welterod, später Bornich), der damals (kriegsbedingt) mehrere Gemeinden versehen mußte. Trotz Krieg und fehlender öffentlicher Verkehrsmittel wurde der Konfirmandenunterricht einmal pro Woche regelmäßig erteilt; der Besuch des Sonntagsgottesdienstes war Pflicht. Neben der Lutherbibel gehörten das „Evangelische Gesangbuch, herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden“ (= Gesangbuch der Preußischen Landeskirche Nassau) von 1894 und der „Evangelische Katechismus. Hg. von der Bezirkssynode Wiesbaden“ (Nassauischer Unionskatechismus) von 1890 zu dem mit einem Lederriemen zusammengeschnürten „Handwerkszeug“ des Konfirmanden. Neben dem Memorieren biblischer Belegstellen aus dem Katechismus stand das Einprägen zahlreicher Lieder. Beispielgeschichten („Geistliches und Weltliches“) illustrierten die Katechismuswahrheiten. Im regelmäßig zu besuchenden Sonntagsgottesdienst gehörte das Läuten der von der Ablieferung verschonten Glocke zu den Aufgaben der Konfirmanden. Bei Stromausfall war auch der Blasebalg der Orgel, an der mein Vater saß, zu betätigen.

Im Institut Hofmann in St. Goarshausen (Deutsche Oberschule) unterrichtete Pfarrer Götte (Patersberg) neben Evgl. Religion zeitweise auch Mathematik und Biologie. Wenn ich mich recht erinnere, nahmen alle Schüler am Religionsunterricht teil, der bis zur Klasse 5 (danach herrschte sowieso durch



Fliegerangriffe, Westwall-Einsatz, Notdienstverpflichtung usw. zuweilen Chaos!) regelmäßig erteilt wurde. Das Wort „Abmeldung“ war unbekannt.

Mein geschichtliches Interesse wurde vor allem durch die heimatkundlichen Aktivitäten meines Vaters geweckt. Neben der orts- und territorialgeschichtlichen Erkundung meines Heimatdorfes, das 1324 von Ludwig dem Bayern Stadtrechte bekam, spielten auch kultur- und sozialgeschichtliche Aspekte (z.B. Bergbau, Landwirtschaft, Kirche, Brauchtum und Sitte, örtlicher Dialekt) eine Rolle. Geschichte wurde insofern auch anschaulich erfahren, als mein Vater die Schüler an seinen Erkundungen teilnehmen ließ.

### c) Örtliche religions- und kirchenpolitische Positionierungen

Weisel hatte im Dritten Reich nur einen Kirchaustritt: der des Ortsgruppenleiters der NSDAP und Bürgermeisters, dessen Frau aber als Bauerstochter in der Kirche blieb und der seinen Sohn konfirmieren ließ. 1945 trat er (m. W. schon im Internierungslager in Darmstadt) wieder in die Kirche ein und war dann auch wieder im Gemeinderat (SPD?) tätig. Die Zahl der NSDAP-Mitglieder war in Weisel relativ gering; der kleine SA-Trupp bestand vor allem aus Bergleuten und kleinen Handwerkern. Das Phänomen „Partei“ stand im Dorf nicht so sehr im Mittelpunkt, dafür aber die auch sozial- und standespolitisch getönten Vereine. Mein Vater hat die Weimarer Zeit in Weisel einmal so charakterisiert: „Wo drei Deutsche vier Minuten zusammenstehen, gründen sie fünf Vereine!“ Woher aber die Mitglieder nehmen? Doppel- und Mehrfachmitgliedschaften standen im Vordergrund, was leicht auch zu Spannungen führte. Was die „Hitler-Jugend“ anbelangt, so hatte nach 1933 der Sohn eines Kaufmanns eine Gruppe gegründet. Das Mädchen-Pendant ließ, auch aus sozialen Gründen, länger auf sich warten.

Meine eigenen Erlebnisse: Ich mußte im April 1940 zum „Jungvolk“, was in Weisel aus ca. 20 „Junggenossen“ bestand; dieser „Jungzug“ war in zwei „Jungenschaften“ untergliedert, deren Führer einmal in der Woche den Dienstbetrieb durchführen mußten. Da sie aber gleichen Alters wie ihre Kameraden waren („Jugend soll durch Jugend geführt werden“!), litt die Disziplin sehr! Meistens wurden Geländespiele veranstaltet; Heimnachmittage sind mir eher als Chaos in Erinnerung, waren doch die „Führer“ damit didaktisch und methodisch trotz Hilfsliteratur („Pimpf im Dienst“) schlicht überfordert. Daß Weisel insgesamt eine „volkkirchliche“ Grundierung aufwies, zeigte sich auch im Blick auf die religiöse Erziehung: Alle Kinder gingen zur Erstkommunion bzw. Konfirmation; der Religionsunterricht wurde kontinuierlich erteilt; der Gottesdienstbesuch der Konfirmanden war Pflicht.

### d) Örtlicher Kirchenkampf aus der Optik der Pfarrersfamilie

Doch zurück zum Thema „Kirchenkampf“. Hier gibt es einen (hektographierten) „Rückblick nach 50 Jahren – Betroffene erinnern sich“ der 1989 noch lebenden drei Töchter des früheren Weiseler Pfarrers Ernst Koenigs: Margarete Koenigs, Annemarie Schnaidt, geb. Königs und Ingeborg Barth-Koenigs, die ein Jahr älter ist als ich und die mit einem Neffen Karl Barths, Friedrich Sebastian Barth (\*6.5.1918; +24.3.2006, Sohn von Karl Barths Bruder Peter Barth) verheiratet war; wir besuchten zusammen die Volksschule in Weisel und ein Jahr lang das Institut Hofmann. Ernst Koenigs (\*19.8.1890 in Oberwallmenach; + 12.2.1975 in Abtsgmünd) hatte in Elberfeld zusammen mit Martin Niemöller die Schule besucht.

Der „Rückblick“ der drei Koenigs-Töchter beginnt mit einem „kurzen Einblick in unsere Familiengeschichte“: „In unserem Pfarrhaus am Rhein, in unserem Dorf Weisel, hoch über der Loreley gelegen, erlebten wir sieben Kinder (4 Mädchen, 3 Buben) eine fröhliche und behütete Kindheit und Jugend. Es war dies die zweite Pfarrstelle unseres Vaters. 1927 [Nachfolger von Pfr. Wilhelm Röhrich!] zogen wir aus Schweighausen an der Lahn [Koenigs war hier seit dem 1.1.1919 Pfarrer], wo wir 5 ältesten Kinder geboren sind, an den Rhein um. Wie gerne erinnern wir drei Schwestern uns auch heute noch an unser wahres Kindheitsparadies!...“

Der „Rückblick“ enthält im Wesentlichen Abschnitte aus den „Lebenserinnerungen unseres Vaters“, aus denen zitiert wird: „Im August 1974 hat er sie hier in Abtsgmünd, wo er seit dem Tod unserer Mutter im Mai 1967 bei Annemarie und ihrer Familie wohnte, vollendet. Ein besonderes Heft über seine KZ-Zeit wollte er noch schreiben, die Stichworte sind vorhanden, aber es kam nicht mehr dazu. Er starb im Februar 1975.“

Er schreibt u.a.: In Weisel kamen außer dem zentralen Pfarramt viele Aufgaben auf mich zu: Leitung des kirchlichen gemischten Chores, des CVJM, den mein Vorgänger [Wilhelm Röhrich!] begründet hatte und einiges andere. Von Seiten des Kirchenvorstandes hatte ich nicht viel Hilfe im Amt. Es war dies ja schon die Zeit des ‚Dritten Reiches‘ und des beginnenden Kirchenkampfes, und einer der Männer tat den Ausspruch: ‚Man muß sich den Buckel sauwer halle‘!

Ich hielt mich von Anfang an zur Bekennenden Kirche und fand dementsprechend Widerstand, besonders von Seiten der NSDAP, der schließlich zu meiner Verhaftung im September 1939 (13.) wegen angeblicher defaitistischer Äußerungen in der Predigt am Sonntag des Kriegsbeginns führte (über Jesaja 7,1-9).

Oft mußte ich als Mitglied des Landesbruderrates zu Zusammenkünften nach Frankfurt fahren. Es ging dabei auch um den geforderten Eid auf den Führer Adolf Hitler, dessen Vollzug wir BK.-Pfarrer ablehnten, da wir fürchteten, dadurch würde unser Ordinationsgelübde angetastet. Schließlich kam es, nachdem uns die entsprechenden Zusicherungen gegeben wurden, doch zu dieser Eidesleistung, die wir schweren Herzens vollzogen. Unsere Predigten wurden ständig überwacht! Auch in Weisel hatte sich ein Mitglied der SA bereit erklärt! Hier ist hinzuzufügen, daß Vater nie mit ‚Heil Hitler‘ grüßen konnte, weil er dies als göttliche Verehrung betrachtete und nicht mit seinem gewissen vereinbar.

Der Kirchenkampf spitzte sich inzwischen immer mehr zu. 1938 fanden in Nastätten und Ruppertshofen 2 Überfälle von jungen BK- Pfarrern [auf junge BK-Pfarrer?] durch maskierte SA statt [Nastätten: Pfr. Brandt; Ruppertshofen: Pfvw. Idelberger]. Im Sommer 1938 erfolgte die Verhaftung von Pfr. Paul Schneider in Dickenschied/ Hunsrück, weil er bei der Beerdigung eines Hitlerjungen einer Verhöhnung des christlichen Glaubens offen entgegengetreten war. Mit einer Überdosis Strophantin wurde er nach all seinem tapferen Bekennen im KZ Buchenwald umgebracht.

Konzentrationslager:

Bald danach erfolgte meine Verhaftung auf Grund einer Predigt am Sonntag des Kriegsbeginns 1939 über den Monatsspruch Jesaja 7,9. Nach einem langen Verhör durch die geh. Staatspolizei wurde ich ins Amtsgerichtsgefängnis St. Goarshausen befördert, wo ich die Nacht unter Singen und Beten zubrachte. Der Amtsrichter, dem ich am anderen Morgen vorgeführt wurde, sah keinen Grund, mich dazubehalten. Ich konnte nach Hause fahren und hielt am darauffolgenden Sonntag mit der Gemeinde einen Dankgottesdienst. Aber schon nach 3 Tagen war die Gestapo wieder da, und nun gab es ein noch schwereres Verhör, das erneut mit Verhaftung, Gefängnishaft in St. Goarshausen und Abtransport von dort ins Polizeigefängnis Bürgerstraße in Frankfurt endete.

Während der Fahrt – wir waren gerade an der Loreley – hatte ich das Bild vor Augen, wie meine liebe Dorothea mit Gerhard, meinen schwarzen Pastorenmantel auf dem Arm, dastand, den sie in der Eile vergessen hatte, mir zu geben. Ich bat den vor mir sitzenden Landjäger, noch einmal umzukehren, um den Mantel in Empfang zu nehmen, und – ein Wunder von Gott – so geschah es! Dieser Mantel hat mir dann in der siebenwöchigen Haft in Frankfurt täglich gedient, da es in der Zelle recht kalt war. Das war Fürsorge Gottes für die Seinen, wie ich sie in diesen 15 Monaten Haftzeit immer wieder erleben durfte! – Am 5. November [1939] in der Nacht war der Abtransport im Gefangenenzug, zusammen mit einem ‚Zeugen Jehovas‘ und einem jungen Juden ins KZ Sachsenhausen bei Berlin. Beim Übernachten im Polizeigefängnis Halle/Saale, wo wir auf dem kalten Fußboden lagen, wärmte mich der Zeuge mit seinem Rücken und einem 2. Pullover. In der Nacht im Polizeigefängnis am Alexanderplatz in Berlin durfte ich einigen Mitgefangenen die Geschichte vom Kerkermeister zu Philippi (Apg. 16) auslegen.

Beim Verhör im KZ fragte mich der Kommissar: ‚Haben Sie in Ihrem Gottesdienst auch für die inhaftierten Pfarrer gebetet, auch für den ehemaligen Pfarrer, jetzigem Landesverräter Niemöller‘? Ich darauf: ‚Ja‘! Er: ‚Das werden Sie büßen müssen! Unsere märkische Sonne und den Schnee werden Sie nicht sehen!‘ (Diese Drohung mit Dunkelhaft hat sich nach Gottes Willen nicht erfüllt!) – Am Eingangstor zum Einzelbau im KZ drohte mir der mich eskortierende SS-Mann: ‚Jetzt werden Sie erschossen!‘ Ich sagte ruhig: ‚Das glaube ich nicht.‘

Über meine weiteren Erlebnisse im KZ, wo sich auch, nur durch 3 Einzelzellen von mir getrennt, Martin Niemöller befand, siehe besonderes Heft. [Nicht mehr gelungen, aufzuschreiben].

Alle 14 Tage durfte ich meiner Dorothea einen Brief schreiben, aber nur auf vom KZ gelieferten Briefpapier mit 16 Zeilen, wozu ich einen Halter mit schlechter Feder erhielt. Ebenso durfte sie mir in

gewissen Abständen schreiben, unter dem Verbot, Photos beizulegen, aber sie tat es dennoch, und sie gelangten also auch bis zu mir, und ich stellte sie auf mein Tischchen auf. Martin Niemöller sagte mir täglich bei seinem privaten Ausgang durch mein Zellenfenster die Losung, er hatte das Losungsbüchlein. Mir hatte man beim Eintritt ins KZ auch die Taschenbibel abgenommen, die ich in Frankfurt noch hatte. Erst ein Vierteljahr vor meiner Entlassung erhielt ich durch Dorotheas unermüdliche Vermittlung eine Stuttgarter Perlbibel, die man mir unter Geschimpfe auf das ‚Judenbuch‘ aushändigte.

Unmittelbar dem Zellenbau gegenüber war die Gemeinschaftszelle der katholischen Pfarrer aus den verschiedenen, von uns besetzten Ländern. Dort fand jeden Sonntag Gottesdienst statt, der immer mit dem lauten Gregorianischen Lobgesang – ‚Christus regnat, Christus vincit, Christus imperat‘ schloß – eine wunderbare Glaubensstärkung an diesem Ort der Gottesfeindschaft und Christusverleugnung! – Bei meiner Entlassung, die am 3. Advent 1940 erfolgte, – mein lieber Schwager Willy Bäumer hatte als Major durch tapferes Auftreten vor der obersten Gestapostelle in Berlin dazu helfen dürfen, – spielte sich noch Folgendes ab: Ich wurde noch zum Lagerkommandanten geschickt. Mit ihm gab es ganz schnell ein grundsätzliches Gespräch, bei dem er sagte: ‚Ich komme aus der Herrnhuter Brüdergemeine und habe eine fromme Mutter, die betet. Ich bete auch, aber ich wende mich direkt an den Herrgott und glaube auch, daß er mich hört –, einen Jesus aber brauche ich nicht.‘ Worauf ich erwiderte: ‚Ja, unser Gott ist sehr barmherzig.‘ Durch die Gestapo in Frankfurt, bei der ich mich melden mußte, wurde ich dann aus 5 westdeutschen Gestapobezirken ausgewiesen. Ich konnte aber z.B. nach Baden gehen, wo ich im Erholungsheim Salem in Baden-Baden freundliche Aufnahme fand.

### Niederhofen

Der hessen-nassauische Landesbruderrat hatte sich inzwischen beim Württembergischen Oberkirchenrat für mich verwendet, um für mich und meine Familie eine Wohnung und eine Beschäftigung zu vermitteln. Im Mai kam die Aufforderung von Stuttgart an mich, mich bei der Kirchenpflege Heilbronn zu melden und auch das z. Zt. leerstehende Pfarrhaus in Niederhofen im Dekanat Brackenheim zu besichtigen. Mit meiner lieben Frau zusammen fand diese Reise statt, und wir sagten zu beidem ‚Ja‘. Am 12. Juni 1941 erfolgte der Einzug ins Pfarrhaus in Niederhofen, und  $\frac{3}{4}$  Jahr später wurde ich mit der Versehung der Pfarrei nebst der benachbarten Gemeinde Kleingartach betraut, nach dem der Oberkirchenrat die Aufhebung des für mich noch bestehenden Reichsreideverbots für den Bereich dieser zwei Gemeinden bei der Gestapo hatte erreichen können.

Soweit der Auszug aus den Lebenserinnerungen unseres Vaters.

Dazu nun folgende Ergänzungen:

Wie lebten wir nur mit unserer tapferen Mutter in jener Zeit der Bedrohung? Der Landrat von St. Goarshausen schrie sie an: ‚Nehmen Sie Ihre 7 Kinder und gehen Sie über die Grenze! An Menschen wie Ihnen haben wir kein Interesse!‘ (Diesen Satz hat sie uns oft erzählt, er muß sie tief verletzt haben!) Mit 140 RM Gehalt von der Landeskirche [Das Pfarrergehalt bestand damals aus einem landeskirchlichen und einem staatlichen Anteil] sollte sie auskommen, da alle staatlichen Zuschüsse gestrichen waren! Wir lebten von Liebesgaben! Es gab in der Bekennenden Kirche eine Fürbittenliste für die Gefangenen [sic.!] und verfolgten Pfarrer und ihre Familien. Diese Fürbittenliste im Gottesdienst zu verlesen, konnte allerdings schon ein Anlaß für eine Verhaftung sein! In Berlin war der Pfarrernotbund gegründet worden, u.a. verwaltete er die Spendengelder und half den betroffenen Familien. Viele unserer treuen Gemeindeglieder ließen uns nicht im Stich. Drei Kirchengemeinderäte fuhren nach Berlin, um bei der Gestapobehörde in der Prinz Albrechtstraße um die Freilassung ihres Pfarrers zu bitten.

Unsere Mutter fuhr selbst zweimal nach Berlin, unser Bruder Hellmut, unsere Schwester Irmgard wurden dort vorstellig, baten für ihren Vater. Man kann sich ja heute nicht vorstellen, welche Demütigung das vor den zynischen Gestapobeamten bedeutete.- Engen Kontakt hatte Mutter zu Kurt Scharf, Superintendent Albertz und seine Frau Marianne, die sich besonders um die Pfarrerskinder kümmerte, zu Propst Grüber und vielen anderen mehr. Es war eine richtige Notgemeinschaft in der Bekennenden Kirche entstanden. Große Sorgen belasteten unsere Mutter.

Damit wenigstens die älteste Tochter (19 J.) eine solide Ausbildung erhielt, beschloß sie, mich zur Schwesternausbildung beim Evang.-Diakonieverein Zehlendorf anzumelden. Bereits zum 1.4.1940 wurde ich in der Kinderkrankenpflegeschule in Magdeburg aufgenommen. Unser Bruder Hellmut (18 J.) hatte sich, obwohl er ein Praktikum zum Ingenieurstudium begonnen hatte, 4 mal freiwillig zu den

Fliegern gemeldet und wurde genommen. Irmgard (17 J.) wurde im Herbst 1940 zum Reichsarbeitsdienst eingezogen. Die jüngeren Geschwister waren zuhause.

Aber vor allem: Würde unser Vater diese lange Einzelhaft körperlich und seelisch durchhalten können? Ohne ihren tiefen Glauben hätten sie es wohl beide nicht durchgestanden!

Es erschien uns dann wie ein Wunder, daß Vater, zwar sehr erschöpft und geschwächt, am 15.12.1940 aus dem KZ entlassen wurde. Er besuchte sofort Else Niemöller und fuhr dann mit der Bahn über Magdeburg, wo ich ihn kurz begrüßen durfte, nach Hause.

Da er ab 10.1.1941 aus dem Rheinland [Regierungsbezirk Wiesbaden?] ausgewiesen war, verloren wir unsere schöne rheinische Heimat, und fanden Aufnahme in Württemberg, in Niederhofen bei Heilbronn. Landesbischof Theophil Wurm bewies damals viel Mut und ‚Rückgrat‘ und verschaffte den ausgewiesenen Pfarrern der Bekennenden Kirche eine neue Bleibe und Tätigkeit.

Wir Töchter sind dankbar, daß unser Vater den Weg des Bekennens bis zu seinem Tod durchhalten durfte!“

Soweit die eindrucksvollen Erinnerungen der Koenigs-Töchter! Wer war aber das eigentliche theologisch-kirchenpolitische Gegenüber von Pfr. Ernst Koenigs? Bei den immer wieder zitierten (und zuweilen auch überschätzten) „Deutschen Christen“ handelte es sich in historischer Perspektive um zahlreiche Klein- und Kleinstgruppen, die als lockere Sammlungsbewegung ihren Höhepunkt im Umfeld der Machtergreifung erreichten und ab 1934 wieder in die Zersplitterung zurückfielen, auch in Nassau-Hessen. „Deutsche Christen“ im Sinne einer Kirchenpartei gab es in Weisel nicht; „Religion“ wurde letztlich vom Pfarrer, also von Ernst Koenigs repräsentiert. Die beiden Lehrer des Dorfes gehörten der Kirche an und erteilten Religionsunterricht; mein Vater war zudem Organist. Oder waren Koenigs‘ Gegner die „Volkskirchlicher“, die den weitaus größten Teil seiner Gemeinde ausmachten? Oder war es vor allem der Ortsgruppenleiter der NSDAP? Wenn meine Vermutung richtig ist, spielte bei Ernst Koenigs die Frontstellung gegen eine südnassauisch-liberal getönte volkskirchliche Frömmigkeit eine wichtige Rolle. Der „Kirchenkampf“ hing hier vor allem mit seiner antiliberalen theologisch-kirchenpolitischen Positionierung zusammen, die aus verschiedenen Motiven von einzelnen Familien bzw. Gruppen im Dorf und vor allem von auswärtigen kirchenpolitischen Bezugsgruppen unterstützt wurde. Auf der anderen Seite mußte Koenigs natürlich auch die „religiösen Bedürfnisse“ der „Volkskirchler“ befriedigen, eine Spannung, die nicht wenige BK-Pfarrer betraf.

#### e) „Religion“ gegen „Evangelium“? Zu religionskulturellen Differenzen

Die genannte „Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau“ erwähnt Ernst Koenigs mehrfach. Allerdings fällt hier vor allem die Konzentration auf sein kirchenpolitisches Wirken auf, während der Bezug zur Gemeinde, der bei den Töchtern eine führende Rolle spielt, eher zurücktritt. Ob das nur an der Art der Dokumentation liegt?

Die ersten Erwähnungen von Koenigs stehen in der „Dokumentation“ im Zusammenhang mit Pfarrer Karl Amborn. Seit dem 1.1.1922 war dieser Pfarrer in Oberwallmenach; sein Vorgänger war dort August Koenigs (1886-1921), der Vater von Ernst Koenigs. Ende 1927 ging Amborn nach Braubach. Hier sei vermerkt, daß er wohl ein rigider Pfarrer-Typ und Offizier war. Noch bis in ihr hohes Alter schilderte die Patentante meines Bruders, die damalige Lehrersfrau in Reitzenhain Else Preuß folgende Begebenheit: Reitzenhain gehörte als Filial zu Oberwallmenach, wo Amborn Pfarrer war. Die Reitzenhainer Kirche lag im Friedhof, der nur über den Schulhof, an den das Lehrerhaus und das kleine Schulhaus angrenzten, zu erreichen war. Else Preuß hing die Windeln ihrer Tochter auch sonntags zum Trocknen im Schulhof auf. Darüber regte sich Amborn mächtig auf und machte ihr eine Szene nach der anderen. Dabei stieß er auf den Widerstand des Patenonkels, der auch Offizier war und mit seiner Meinung nicht hinter dem Berg zurückhielt!

Auch in Braubach rief Amborn offenbar Streit hervor. Jedenfalls verlangte 1934 wohl die NSDAP vom neuen Landesbischof Dietrich seine Versetzung, die nach Horrweiler/ Rheinhessen erfolgte. Amborn mobilisierte dagegen alle möglichen Kräfte; was aber nichts nutzte, allerdings den „Kirchenkampf“ dann kräftig anheizte („Gewaltregiment Dietrich/ Kipper“). In der „Kirchenkampfdokumentation“ (Dok 2, S. VII) wird sein Kampf „Modellfall im Raum der Nassau-Hessischen Kirche“ bezeichnet. 1936 wurde Amborn dann durch den Landeskirchenausschuß auf eigenen Antrag nach Offenbach/M. versetzt, wo er nach 1945 (z.B. mit den Offenbacher Pfarrern Weiß, Kratz und zur Nieden) gegen den Pfarrer der Franz.-ref. Gemeinde und Hort der Reformierten im Kirchenkampf in Nassau-

Hessen Dr. Wilhelm Boudriot agitierte, was innerhalb der BK ein „Ehrenverfahren“ gegen ihn auslöste.

Amborn engagierte sich kirchenpolitisch. So teilte er am 9.6.1933 der nassauischen Landeskirchenregierung mit, daß ihn die Leitung der Jungreformatorischen Bewegung zum „Vertrauensmann für den Bereich der Evangelischen Landeskirche in Nassau“ bestellt habe (Dok 1, S. 215). Pfr. Ernst Koenigs (Weisel), der mit der Jungreformatorischen Bewegung sympathisierte, schrieb am 16.6.1933 an Amborn über die kirchliche Lage: „Ich finde die jetzige Zeit bei aller Dankbarkeit für die Wende durch Hitler fast schwerer als die vorhergehenden Jahre gerade für uns Pfarrer“ (Dok 1, S. 215). Im Blick auf den „Braunen Landeskirchentag“ am 12.9.1933 in Wiesbaden schrieb Koenigs an Amborn, der dort der Pensionierung des bisherigen Bischofs D. August Kortheuer und der Einführung des Arierparagraphen widersprochen hatte: „Ich danke Dir, daß du gesprochen hast, trotzdem ein ‚Erfolg‘ abgeschlossen erscheinen mußte... Das Jammervollste sind nicht die DC, sondern die glaubenslose Schläflichkeit der anderen“ (Dok 1, S. 272). Am 20.9.1933 dankte Martin Niemöller Amborn für die Mitteilung „der 21 Namen“ aus Nassau für den „Notbund“: „Wir haben jetzt ohne Westfalen schon über 1300..., und ich bin überzeugt, daß es noch viel mehr werden. Sobald die Sammlung zu Ende ist, müssen wir die Bruderschaften in den einzelnen Ländern ... praktisch ausbauen... Aus einer Karte entnehme ich, daß auch mein alter Schulfreund Ernst Koenigs in Weisel dazugehört!“ (Dok 1, S. 279).

Am 6.10.1933 schrieb Koenigs an Martin Niemöller im Blick auf die „Verpflichtung“ im Notbund: „... Wenn nur die Teilnahme an gemeinsamem Protest gegen alle Verletzungen des Bekenntnisstandes gefordert würde, wäre es schon leichter. Damit will ich nicht sagen, daß ein Bekennen und Leiden des Einzelnen in seiner konkreten Lage sich erübrigt, aber eine Verpflichtung zum Protest in jedem Fall erscheint mir doch als eine zu schwere Gewissensbelastung. Bitte, sprich doch mit den Brüdern dort hierüber und sieh, ob Ihr zu einer anderen Formulierung kommen könnt. Auch die Frage des Arierparagraphen, also das Recht oder Unrecht des Rassegesichtspunktes innerhalb einer christlichen Kirche, scheint mir theologisch noch nicht genügend geklärt zu sein, um an diesem Punkt schon einen Protest verlangen zu können... Jedenfalls erscheint mir eine Festlegung hier etwas verfrüht. In der Grundhaltung bin ich mit der JB [Jungreformatorische Bewegung] nach wie vor vollkommen eins“ (Dok 1, S. 289).

Nach einem Rundschreiben des „Not- und Treubundes nassauischer Pfarrer“ vom 15.12.1933 (Dok 1, S. 316f.) hat Ernst Koenigs für den Kirchenkreis St. Goarshausen dessen Leitung übernommen. Im Rundschreiben vom 23.12.1933 (Dok 1, S. 320) schlägt Amborn Ernst Koenigs für den „Brüdererrat“ des Nassauischen Not- und Treubundes vor: „Erfolgt bis zum 1. Januar kein Widerspruch, so nehme ich Zustimmung an.“

Nach dem 27.5.1934 erschien von „Frau Wollschläger, der BDM-Führerin in Nastätten“ ein „Bericht über evangelische Jugendbünde“ (Dok 2, S. 81f.):

„Am Sonntag, den 27.7.1934, war ich in Weisel, um zu kontrollieren, wie es da mit der Eingliederung der evangelischen Jugend [in die Hitlerjugend] sei. In Weisel selbst hatten wir noch keinen BDM [Bund deutscher Mädler]. Dasselbe trifft auch für Bornich und Dörscheid [Nachbarorte von Weisel] zu. Es kam eben daher, daß die gesamte Jugend, die dort evangelisch war, im ‚Grünen Kreuz‘ war. Wenn die Sache [Eingliederung!] richtig gehandhabt worden wäre, wären mindestens 100 BDM- und auch 100 Jungmädel in den genannten drei Orten aufzunehmen gewesen.“

Pfr. Koenigs in Weisel erklärte mir am Sonntag auf mein Befragen, daß er den Mädlern gesagt hätte, sie müßten in den BDM eintreten, wenn sie nicht der Mitgliedschaft [im ‚Grünen Kreuz‘] verlustig gehen wollten. Die Mädler hätten aber alle geäußert, daß es ihnen im BDM zu teuer wäre. Sie sind folglich alle ausgetreten. Meiner Ansicht aber nur dadurch, daß sie ständig als Gäste weiter zum ‚Grünen Kreuz‘ kommen können. Sie sind regelmäßig alle da und treiben in ihren Abenden, was wir im Heimabend auch machen, und erklären mir noch großartig bei meiner Werbung, daß es so nichts kosten würde, und es wäre doch fast dasselbe. Ich habe eine sehr erregte Debatte mit dem Pfarrer gehabt, als mir der Pfarrer zu verstehen gab, daß solche Vereinbarungen, wie sie durch die Eingliederung getroffen seien, wohl nur dazu gemacht worden wären, um in den Orten, wo noch kein BDM bestanden hätte, dadurch einen zu bekommen. Er hätte schon seit 1918 nationale Jugendarbeit getrieben, wo wir noch gar nicht daran gedacht hätten, und heute wollte man mit solchen Anordnungen kommen und ihnen die Jugend entziehen. Ihm als alten Nationalsozialisten würde man (im Ort) Miesmacher und Nörgler nachsagen, während er doch derjenige wäre, der die Bauern, die alle sehr ungehalten über die

Anordnungen des Dritten Reiches wären, wieder zur Vernunft bringen würde. Und wie hätte man die Pfarrer doch behandelt usw. Ich drohte ihm, daß er mit seinen Ausführungen gegen das Wollen der Regierung arbeiten würde. Dem wehrte er aber auf das entschiedenste. Er sagte mir ziemlich derb am Schluß, ich könnte ihm gar nichts wollen, er würde nicht gegen das Gesetz verstoßen. Das hätten sich die Pfarrer des Dekanats schon ausgemacht, daß sie die Mädels einfach weiter als Gäste behalten könnten, und somit ist doch alles wieder beim alten. Durch Umweg habe ich erfahren, daß in diesem Ort zwei von den drei Kirchenvorstehern sich erst geweigert haben, den Vertrag zu unterschreiben, so etwas brauchten sie gar nicht, sie hätten ihre evang. Jugend und damit basta. Der Dekanatspfarrer [Dekan?] da unten ist Pfr. Müller von Kaub."

Koenigs gehörte zu den 53 nassauischen Pfarrern, die schriftlich gegen die Versetzung von Amborn von Braubach nach Horrweiler protestierten (Dok 2, S. 217). Auch grüßt er namens des „Dekanatsbruderkreises“ Amborn und Frau bei ihrer Ankunft in Horrweiler (Dok 2, S. 128).

In kirchenpolitischer Hinsicht hatte Koenigs die Bildung des „Brüderrats“ des Nassauischen Not- und Treubundes empfohlen; Amborn wollte aber erst „Nachrichten und Richtlinien, die [Karl] Veidt von Berlin mitbringt“, abwarten (Dok 2, S. 97). Zusammen mit Amborn, von Bernus (Wiesbaden), Conradi (Neunkirchen) und Rumpf (Wiesbaden) unterstützte er (nach dem 5. April 1934) den Aufruf des Brüderrats des Pfarrer-Notbundes gegen die Karfreitagsbotschaft des Reichsbischofs (Dok 2, S. 258). Am 11.4.1936 teilten Amborn, von Bernus, Conradi, Koenigs, Merten, Rumpf und Wagner mit, daß sie die „Leitung des nassauischen Pfarrer-Notbundes in gemeinsamer Verantwortung übernommen haben“ (Dok 2, S. 264): „Unser Bund führt in Zukunft den Namen: ‚Nassauische Pfarrerbruderschaft‘, angeschlossen dem Pfarrer-Notbund. Die Brüder werden gebeten, sich die Sammlung von kleinen Arbeitsgemeinschaften angelegen sein zu lassen, zu stiller gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit, zum Eindringen in die Schrift und in die Bekenntnisse und zur Besprechung von Gegenwartsfragen des Gemeindelebens. Allen Brüdern wird der Bezug des Wochenblattes 'Unter dem Wort' empfohlen." Das Schreiben endet übrigens: „Heil Hitler!“

Am 6.6.1934 teilt Amborn „einem Kollegen“ mit: „Die Dekanatsobleute unserer nassauischen Pfarrerbruderschaft sind: ... Koenigs/ Weisel...“ (Dok 2, S. 333).

Am 14.6.1934 schreibt Koenigs an Amborn: „Wie wird nun der weitere Aufbau der Bekenntniskirche, besonders in unserem Kirchengebiet? Wie weit werden die Richtlinien der altpreußischen Synode sich in Altpreußen verwirklichen lassen? Es gibt doch dort auch weite Gebiete, die mindestens so kirchlich lahm oder tot sind wie Süd-Nassau...“ (Dok 2, S. 344).

Durch Erlaß vom 4.7.1934 hatte Landesbischof Dietrich „für den Bereich der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen jede Zugehörigkeit der Geistlichen zum Pfarrernotbund oder einer Pfarrerbruderschaft oder die Mitwirkung an der Bildung und Teilnahme an sog. Freien Synoden“ verboten (Dok 2, S. 365). Er fährt fort: „Ich wiederhole zum letzten Mal, daß Bibel und Bekenntnis bis zur Stunde keinen Augenblick in unserer Landeskirche in Gefahr waren, höchstens bei jenen vermeintlichen Schutzherren einer ‚theologischen Existenz heute‘ [eine von Barth u.a. hrsg. Schriftenreihe!]...“

Am 13.7.1934 schrieb Koenigs an Rumpf: „Der neue Erlaß von Dietrich stellt uns alle vor ernste Entscheidungen. Selbst wenn wir uns entschließen könnten, die Pfarrbruderschaft,

d.h. die Gliedschaft im Gesamtnotbund, aufzugeben, ich sehe darin noch nicht klar, können wir uns doch nicht von der Bekenntnisgemeinschaft, von der bekennenden Kirche, lösen. Das erschiene mir als Fahnenflucht derer, die vorangehen müssen. Wir vom Brüderrat müßten natürlich in der Treue vorangehen und könnten dann die entsprechende Parole ausgeben...“ Ähnlich schrieb Koenigs an Amborn (Dok 2, S. 375).

Am 30.10.1934 schlug Karl Veidt Präses Koch, dem Vorsitzenden des „Reichsbrüderrates“, Ernst Koenigs als Vertreter von Rumpf (Wiesbaden) für den Landesbrüderrat Nassau-Hessen vor (Dok 3, S. 30); die Bestätigung durch Koch erfolgte am 24.11.1934.

Am 3.8.1937 schrieb Martin Niemöller eine Postkarte an Ernst Koenigs aus der Untersuchungshaft im Gefängnis Berlin-Moabit. Unterschrift: „Dein alter Freund Martin“ (Dok 6, S. 523).

Im Zusammenhang mit der Eidesfrage schrieb Ernst Koenigs am 10.6.1938 an den sich weigernden Pfr. Paul Lenz in Wohnbach (Dok 6, S. 568f.):

„Ihre Entscheidung hat mich tief bewegt, zumal ich zu denen gehörte, die am Mittwoch die ernstesten Bedenken gegen die Vereidigung aussprachen, und Sie dadurch vielleicht mit beeinflußt habe.

Ich möchte Ihnen nur sagen, wie ich zur ‚Änderung‘ meiner Haltung gekommen bin. Gestern früh kam mir der Gedanke, daß Gott uns durch die ja gänzlich unerwartete Zusicherung Kippers wegen des Ordinationsgelübdes doch vielleicht einen Ausweg aus der Not gezeigt habe, der dazu dienen soll, daß wir unseren Gemeinden noch eine Zeit erhalten bleiben und sie in dieser Zeit auf die kommenden Nöte besser vorbereiten dürfen. Diesen Gedanken bestärkte bei mir die Losung von gestern: ‚Meine Stunde ist noch nicht gekommen‘. So kam ich allmählich zu dem Entschluß, doch mit den Brüdern den Eid zu leisten, was nur im Blick auf die Vergebung Gottes, die uns alle trägt, geschehen ist.

Ihre Auffassung, daß die Kirche den Eid fordert – wie auch [Peter] Brunner sagte –, halte ich nicht für richtig. Wenn sie es wäre, müßten wir ihn von Schrift und Bekenntnis her ablehnen. In Wirklichkeit ist es der kirchlich eingekleidete Staat, dem wir ihn mit dem bewilligten Vorbehalt schwören konnten.

Ich gedenke Ihrer mit der Hoffnung, daß Gott auch Ihnen den Weg zu der Möglichkeit, den Eid zu leisten – im Blick auf seine vergebende Barmherzigkeit – noch öffnet. Ein dritter Termin wird sicher noch angesetzt" (Dok 6, S. 568f.).

Am 20.7.1938 schrieben der Landesbruderrat und andere einen von Karl Herbert entworfenen, auch emotional hochaufgeladenen Protestbrief an den Präsidenten des Landeskirchenamtes Kipper (Dok 6, S. 16-22), den auch Ernst Koenigs (Dok 6, S. 22) unterschrieb, und der endete: „Herr Präsident, wir rufen Sie mit allen diesen Worten zurück von einem falschen Weg, rufen Sie unter Gottes Wort. Wir bitten Sie, überhören Sie diese Worte nicht, weil sie von Ihnen unbekanntem oder ‚nicht anerkannten‘ Leuten gesprochen sind. Prüfen Sie allein, ob das, was wir sagen, mit Gottes Wort übereinstimmt. Und bedenken Sie, daß der Herr Christus seinen Jüngern, wenn sie sein Wort weitersagen, die wunderbare und zugleich unheimliche Verheißung gegeben hat: ‚Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat‘ (Lk. 10,16). Davor bewahre Sie Gott.“

Am 16.1.1939 schrieben Ernst Koenigs und Pfr. Gustav Dittmer (Diethardt) an Pfarrer Rumpf, dem Vorsitzenden des Landesbruderrats Nassau-Hessen: „Wir möchten Ihnen im Folgenden unsere Auffassung über die von der Bekennenden Kirche gegenüber der Befriedungsaktion einzunehmende Haltung zur Kenntnis bringen. Ein Eingehen auf irgendwelche Pläne und Gedanken von Dr. Dietrich kann nicht eher in Frage kommen, als bis Dr. Dietrich vor der gesamten Öffentlichkeit der Kirche, d.h. vor Gemeinden und Pfarrern, erklärt hat, daß er durch sein Handeln in den Jahren 1933ff. der Kirche schweres Unrecht angetan hat, und für dieses Unrecht um Vergebung bittet. Dies erscheint uns nach den Grundsätzen, die das NT für das Leben der christlichen Gemeinde aufgestellt hat, geboten. Wir bitten, von diesem unserem Brief dem LBR vor der ersten Versammlung Kenntnis zu geben" (Dok 7, S. 233). Im Hintergrund steht wohl das „Kirchliche Einigungswerk“, in dem auch gemäßigte Deutsche Christen und Mitglieder der Bekennenden Kirche (z.B. der frühere Vorsitzende des Landesbruderrats der Bekennenden Kirche Karl Veidt!) zusammenarbeiteten.

Die Verhaftung von Ernst Koenigs ist in der Kirchenkampfdokumentation der EKHN ausführlich dokumentiert (Dok 7, S. 502-507). In einem Schreiben der Gestapo – Stapostelle Frankfurt/M. an das Gestapo Berlin vom 18.9.1939 heißt es: „Der BK-Pfr. Ernst Koenigs/ Weisel wurde am 13. September 1939 festgenommen, weil er in seiner Predigt am 3. Sept. 1939 in Weisel u.a. sinngemäß folgende Ausführungen gemacht hat: ‚Die Schlacht bei Tannenberg während des Weltkrieges ist von uns nur gewonnen worden, weil das deutsche Volk und das deutsche Heer noch an Gott geglaubt haben. Dagegen haben wir den Krieg verloren, weil der christliche Glaube im Laufe des Krieges erlahmt ist. Kanonen, Tanks, Flieger, Schutzräume usw. nützen nichts, wenn der Glaube an Christus nicht vorhanden ist. Die Deutschen glauben nur noch teilweise an Gott, aber nicht mehr an Christus. Das Volk und der König müssen gläubig sein, wenn sie einen Krieg gewinnen wollen. Mit Deutschland und seinem König (gemeint war hiermit der Führer) ist dies nicht der Fall. Die anderen Völker haben damals den Weltkrieg gewonnen, weil sie weiter an Gott geglaubt haben‘. Weiterhin nahm Koenigs Stellung gegen die Einbringung der Ernte an Sonntagen...“

Pfr. Koenigs ist hier als übler Hetzer und fanatischer Anhänger der BK bekannt und wiederholt unliebsam in Erscheinung getreten. In seinen Kanzelabkündigungen benutzte er jede Gelegenheit, um den Glaubenskampf zu verschärfen und darüber hinaus in spitzfindigen Redensarten die NS-Staatsführung anzugreifen. Seine regelmäßigen ‚Fürbitten‘ für die ‚unschuldig verhafteten, ausgewiesenen oder

sonstwie gemaßregelten BK-Geistlichen' haben erhebliche Störungen der Volksgemeinschaft verursacht. In außerordentlich abträglicher Weise hat er bis in letzte Zeit staatliche Anordnungen kritisiert und sabotiert. Die gegen ihn wegen Vergehen gegen das Sammlungsgesetz, Heimtücke-gesetz und § 130a RStGB eingeleiteten Strafverfahren wurden sämtlich, z. T. auf Grund der Amnestie vom 30. April 1938, eingestellt. Z. Zt. ist wiederum ein Strafverfahren wegen Vergehens gegen das Sammlungsgesetz gegen Koenigs anhängig.

Pfr. Koenigs gab in seiner Vernehmung zu, die angeführten Äußerungen in seiner Predigt am 3. Sept. 1939 sinngemäß gemacht zu haben. Auf die Frage, warum er nicht mit ‚Heil Hitler‘ grüße, antwortete er: ‚Nach meiner Ansicht geht dieser Gruß, zumal in Abwesenheit des Mannes, dem er gilt, über das Maß dessen hinaus, was ich einem sterblichen Menschen an Ehre erweisen darf‘. Die Ehefrau Koenigs gab auf die gleiche Frage folgende Antwort: ‚Für mich ist der deutsche Gruß eine kultische Handlung. Ich bin der Ansicht, daß mit diesem Gruß einem Menschen göttliche Ehre erwiesen werden soll. Es bereitet mir Gewissensnot, es zu tun!‘

Die von Pfr. Koenigs in seiner Predigt am 3. Sept. 1939 gemachten Ausführungen sind auf seine einseitige BK-Einstellung zurückzuführen. Seine seitherige Tätigkeit war zum großen Teil darauf gerichtet, dem NS Abbruch zu tun. Durch die Ausführungen des Koenigs wurde erhebliche Unruhe in der Ortsgemeinde Weisel hervorgerufen. Sie sind weiterhin als eine Zersetzung des Kampfeswillens und der Geschlossenheit eines Teiles des deutschen Volkes anzusehen. Außerdem wurden bei den Gemeindegliedern erhebliche Zweifel am Siege des deutschen Volkes hervorgerufen..."

Am 21.10.1939 teilt die Gestapo – Stapostelle Frankfurt/M. dem Regierungspräsidenten in Wiesbaden mit: „Das Gestapa Berlin hat mit Erlaß vom 13. Oktober 1939 ... gegen den Pfr. Koenigs Schutzhaft und Überführung in das KZ ‚Sachsenhausen‘ angeordnet, weil er durch sein Verhalten den Bestand und die Sicherheit des Volkes und Staates gefährdete, indem er sein Amt als Pfarrer dazu mißbrauchte, durch defaitistische und staatsfeindliche Äußerungen Unruhe in die Bevölkerung zu tragen. Falls dem Pfr. Koenigs bzw. den Kirchengemeinden irgendwelche Beihilfen aus den staatlichen Pfarrbesoldungsfonds zur Verfügung gestellt werden, bitte ich, diese gemäß Erlaß des RMkA vom 24. Sept. 1938 ... zu sperren" (Dok 7, S. 503).

Am 23.9.1939 bescheinigte Dr. med. Lechler/Oberursel [Klinik Hohe Mark]: „Hiermit bescheinige ich auf Wunsch, daß Pfr. Ernst Koenigs aus Weisel sich vom 16. Sept.- 5. Nov. 1938 hier in meiner Behandlung befand wegen eines hartnäckigen Depressionszustandes, der mit Angstzuständen, Hemmungen und Schlafstörungen einherging. Er wurde in noch nicht wiederhergestelltem Zustand entlassen" (Dok 7, S. 503f.). Diese Bescheinigung schickte der Landesbruderrat Nassau-Hessen am 4.10.1939 an den Leiter der Gestapo Frankfurt/M.

Unter dem 4.11.1939 ist in der Dokumentation (Dok 7, S. 504) ein „Blatt ohne Angabe von Verfasser und Empfänger, vermutlich zur Information der VKL“ [Vorläufigen Kirchenleitung der DEK] dokumentiert:

„Verhaftungen in Nassau-Hessen

1.) Pfr. Ernst Koenigs, Pfr. in Weisel bei Kaub/Rh., Vater von 7 Kindern – der Älteste Kriegsfreiwilliger bei den Fliegern, z.Zt. in der Ausbildung begriffen. Pfr. Koenigs, einer Hugenotten-Familie entstammend, ist ein ausgesprochener Gewissensmensch. Dies hat ihm manche Mißverständnisse eingetragen. Man hält ihn vielfach für stur und querköpfig. Er ist aber ein durch und durch lauterer Mensch und außerordentlich opferfähig. Vorgeworfen wird ihm in der Hauptsache seine Predigt-tätigkeit. Seine Predigt vom 1. (3.!) Sept. mag in der Form ungeschickt gewesen sein. Er wollte zweifellos die Gemeinde im positiv christlichen Sinne innerlich festigen. Es besteht seit längerer Zeit im Ort eine gewisse Feindschaft gegen ihn, die durch den Kirchenkampf verschärft worden ist. Zum Teil sind es auch einfach örtliche Gegensätze, die in dem Gegensatz zum Pfarrer ihren Austrag finden [!]. Pfr. Koenigs ist schwer nervenleidend. Er neigt zu Depressionszuständen, die ihn zur Lebensverneinung führen können. Nach Auskunft des Nervenarztes, der ihn im vergangenen Jahr behandelt hat, kann ein solcher Depressionszustand zwangsläufig zur Katastrophe führen. Der Nervenarzt hat von sich aus in der Stapo in Frankfurt/M. aus schwerer Sorge um den Zustand seines Patienten heraus vorgesprochen. Wir sind bereit, sowohl zur Frage seiner positiv vaterländischen Gesinnung und Einstellung als auch zur Frage seines sehr bedrohten Gesundheitszustandes unzweideutigste Zeugnisse vorzubringen. Wir bitten um Haftentlassung bzw. um Hafterleichterung. Die Haft von Pfr. Koenigs bedeutet eine schwere innere Not der Gemeinde und der weiteren Umgebung."



In der Dokumentation befindet sich auf dem Blatt die Bemerkung: „Für das Gespräch von Pfr. (Kurt) Scharf (Oranienburg), möglicherweise um für Koenigs im KZ Sachsenhausen einzutreten! Pfr. Koenigs soll nach Sachsenhausen überführt worden sein.“

Unter dem 28.11.1939 berichtet die Dokumentation (Dok 7, S. 410f.) von einem Schreiben des Landesbruderrats Nassau-Hessen an den Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten (RMkA) : „Auf Grund des Runderlasses des RMkA vom 24. September 1938 ... betr. Verwendung staatlicher Pfarrbesoldungsbeihilfen wurde im Bezirk der LK NH gegen folgende Geistliche die Besoldungssperre verhängt: ... Pfr. Koenigs/ Weisel...

Pfr. Koenigs ist, soweit wir darüber unterrichtet worden sind, auf Grund einer Predigt in das KZ gebracht worden... Soweit in den Fällen Götting und Koenigs eine Verhaftung bzw. staatspolizeiliche Bestrafung erfolgt ist, wird das Maß der Strafe gewiß dem Maße der Schuld entsprechen, soweit diese nachgewiesen sein sollte. Wir fragen uns, ob es richtig ist, daß der auferlegten Strafe eine weitere Strafe hinzugefügt wird, in der Form der Sperrung der staatlichen Pfarrbesoldungszuschüsse... Im besonderen weisen wir noch hin auf das Geschick der Frau Pfr. Koenigs, die es tragen muß, daß sich ihr Mann im KZ befindet, und der jetzt von dem Gehalt ihres Gatten (654,88 RM) noch ein mtl. Betrag von 140 RM ausgezahlt wird, von dem sie außerdem 60 RM Haftkosten für ihren Mann zu zahlen hat. Frau Koenigs hat 7 Kinder. Der älteste ihrer Söhne wird jetzt als Flieger ausgebildet..."

Am 6.12.1939 schrieb Pfr. i. R. August Koenigs/W.-Barmen an Ministerpräsident Hermann Göring, von da am 7. Dezember an das RMkA. abgegeben, wegen der KZ-Haft seines Sohnes Pfr. Ernst Koenigs/ Weisel:

„Mit einem Hilferuf aus großer Not wende ich mich vertrauensvoll an Sie. Es handelt sich um die Familie meines Sohnes, des Pfr. Ernst Koenigs zu Weisel bei Kaub a. Rh. Derselbe ist auf die Anklage einiger ihm seit lange feindlich gesinnter Gemeindeglieder hin Anfang Sept. von der Gestapo verhaftet, am anderen Tag nach einem Verhör von dem Amtsrichter entlassen, einige Tage später aber von derselben Polizei erneut verhaftet, zunächst ins Polizeigefängnis in Frankfurt/M. und von da aus Anfang November in das KZ Sachsenhausen bei Berlin gebracht worden, wo er sich seitdem befindet. Es steht mir nicht zu, über diese Maßnahme ein Urteil zu fällen, obwohl ich persönlich von der Unschuld meines Sohnes fest überzeugt bin.

Doch nun kommt zu dem seelischen Leid, das über die Familie meines Sohnes damit hereingebrochen ist, eine neue, materielle Not. Der Regierungspräsident hat nämlich meiner Schwiegertochter mitteilen lassen, vom 1. Dezember an seien alle staatlichen Zuschüsse zu dem Gehalt ihres Mannes gestrichen, und es stehe ihr nur noch ein Monatsbetrag von 140 RM zu, in zwei Raten zahlbar. Von diesen 140 RM muß die Frau aber wöchentlich 15 RM für den Unterhalt ihres Mannes an das KZ abliefern, so daß ihr nicht einmal 80 RM für sie und ihre 7 Kinder bleiben, die alle noch in der Ausbildung begriffen sind... Sie werden verstehen, daß dieser Betrag für den allerdürftigsten Lebensunterhalt nicht ausreichen kann. (Dazu!) ist meine Schwiegertochter kränklich, stark herzleidend. Vermögen hat sie nicht, Eltern auch nicht mehr, und ihre Geschwister sind nicht in der Lage, sie nennenswert unterstützen zu können. Herr Ministerpräsident, meine ganz dringende Bitte: Verfügen Sie gütigst, daß die Streichung der staatlichen Zuschüsse zum Gehalt meines Sohnes (Alters- und Kinderzulagen) zurückgenommen wird. Sie haben ja die Macht dazu. Ich kann und will vorläufig nicht glauben, daß der Staat, der meiner Schwiegertochter mit der einen Hand das silberne Ehrenkreuz für ... (Mutterschaft) verliehen hat, mit der anderen sie und ihre Kinder in das tiefste ... Elend stürzt! Es wäre ja auch ‚der Krieg gegen Frauen und Kinder‘ und das im eigenen Volk. Helfen Sie, daß es nicht (so!) ist!“ (Dok 7, S. 505).

Am 16.12.1939 wurde Dozent Karl Gerhard Steck durch die Gestapo verhaftet. „Der Grund seiner Verhaftung ist in erster Linie darin zu suchen, daß er kurz zuvor in der Gemeinde des Br. Koenigs, in Weisel, für diesen Gottesdienst gehalten hat und dabei durch sein Eintreten für diesen bei der Gestapo Anstoß erregt hat...“ (Dok 7, S. 635). Steck wurde am 16.1.1940 aus der Haft entlassen, aber aus Nassau-Hessen ausgewiesen (Dok 7, S. 635f.).

Am 11.2.1941 berichtet Pfw. Ottheinz Schaeffer/ Hillesheim über die kirchliche Lage aus einer Sitzung der Vorsitzenden der Kreisbruderräte in Frankfurt/M. (Dok 8, S. 101): „Br. Koenigs befindet sich mit seiner Frau in einem Sanatorium in Baden. Er hat Reichsredeverbot. Man will ihn in den Württ. Kirchendienst übernehmen. Wenn er wegen des Redeverbots keine Pfarrstelle bekleiden kann, soll ihm eine Kirchenrechnerstelle in Stuttgart angeboten werden..."

Aufgrund der Verordnungen von Präsident Kipper über Ruhe- und Wartestandsversetzung von Pfarrern vom 4.5.1937 (Dok 6, S 597-607) wurde Ernst Koenigs 1941 in den einstweiligen Ruhestand versetzt (Dok 6, S. 598).

### Zwischen Beschreibung und Deutung

Auch in der kirchlichen Zeitgeschichte prägen klischeehafte langlebige Erlebnis- und Kampfbilder die Beschreibung, Deutung und Bewertung der Ereignisse. Das heute nicht nur von Profanhistorikern kritisierte, aber vor allem in örtlichen Geschichtsdarstellungen noch vorherrschende Bild vom „Kirchenkampf“ gilt als in nicht wenigen Fällen aus der Siegeroptik einer bestimmten kirchenpolitischen Gruppe, näherhin der BK entworfen. Demgegenüber wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Bezeichnung „Kirchenkampf“ weniger ein Beschreibungs- als ein Deutungsbegriff ist, wobei vor allem mit Hilfe von Karl Barths und seiner Schüler theologischem Denkstil kirchenpolitische Rhetorik in einen theologischen Sprachkontext eingebunden und so suggeriert wird, daß kirchenpolitische Verhaltensweisen die genaue Folge dogmatisch-theologischer Einsichten sind. Demgegenüber gilt es, auch sozial- und mentalitätsgeschichtliche Ansätze stärker ins Spiel zu bringen!

#### a) Zum Weiseler Pfarrerbild

Die Weiseler „Kirchlichkeit“ beruhte in starkem Maße auf dörflicher Sitte. Sie drückte sich vor allem in der Nachfrage nach den wichtigsten Angeboten der „Amtskirche“ aus, zu denen Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung, zumindest bei besonderen Anlässen der Besuch des Gottesdienstes (mit „naturständischer“, nach Geschlecht, Verheiratung und Alter getrennter Sitzordnung) und Teilnahme am Abendmahl („Ständeabendmahl“: Jugend an Weihnachten, Landwirte am Erntedankfest, Alte am Totensonntag) gehörten. Die Vermittlung oberster Werte und Normen (z.B. durch Predigt, Religions- und Konfirmandenunterricht, Christenlehre für Konfirmierte) und die helfende Begleitung an den Wendepunkten und in den Krisensituationen des Lebens sind die wichtigsten Kennzeichen dieser „Volkskirche“. „Kirchlichkeit“ war weniger eine Sache der Überzeugung als der Gewohnheit und der Sitte. Sie war intakt, wenn sie fest in die dörfliche Gemeinschaftskultur eingepflanzt war.

„Gehörte die Beachtung kirchlicher Gebote zur Grundausrüstung des dörflichen Normensystems, dann war das Amt des Pfarrers aus dem dörflichen Gemeinschaftsleben nicht wegzudenken. Der Pfarrer verdankte in diesem Fall seine herausgehobene Position nicht so sehr pastoralen Fähigkeiten als dem Umstand, daß die von ihm ausgeübte Funktion in die Dorfsitte inkorporiert war.“<sup>10</sup> Vor allem durch Schriften-Kolportage und Zuzug von außen bildete sich in Weisel eine das Erbe der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts aufnehmende, eher an einem „Überzeugungschristentum“ interessierte, auf einzelne Familien und Verwandtschaften konzentrierte „Gemeinschaft“, die aber trotz ihres organisatorischen Eigenlebens in der Landeskirche verblieb, so daß das religiöse Interpretationsmonopol des Pfarrers zumindest nicht generell angetastet wurde. Allerdings kam es immer stärker auf die Persönlichkeit des Geistlichen an, um eine herausragende Rolle im sozialen Leben des Dorfes spielen zu können. Wichtig für den seelsorgerlichen Einfluß des Geistlichen war z.B. seine Stellung zu dem vor allem nach dem Ersten Weltkrieg aufblühenden dörflichen Vereinswesen.

Noch während meiner Jugend (\*1930) wurde in Weisel das „Idealbild“ von „Pfarrer“ authentisch durch den von 1897 bis zu seinem Tod am 7.5.1919 in Weisel als Pfarrer und seit 1898 auch als Dekan wirkenden *Richard Schmidtborn* repräsentiert; er war zugleich Kreisschulinspektor und besaß eine Kutsche. Außerdem betrieb er noch die Landwirtschaft. „Der alte Dekan hat gesagt“: Dies galt im Volksmund als wichtige Entscheidungshilfe. Von ihm wurden auch manche Anekdoten erzählt. Sein Sohn (später Studienrat in Wiesbaden) besuchte am Wochenende regelmäßig seine Mutter bis zu deren Tod 1939. In der Weiseler Schulchronik ist die Beerdigung von Dekan Schmidtborn ausführlich dokumentiert. Der Bericht beginnt: „Am 11.Mai 1919 wurde Herr Dekan Schmidtborn zur letzten Ruhe gebracht. In ihm verlor die Kirchengemeinde einen treuen Seelsorger, einen begabten Kanzelredner, einen Mann, der auch für die volkswirtschaftlichen Verhältnisse großes Verständnis hatte. Die Trauer um ihn war groß. Die Leiche wurde in der Kirche vor dem Altar aufgebahrt; viele Kränze bedeckten den Sarg...“<sup>11</sup> Schmidtborn repräsentierte die auch sozial integrativ wirkende Volkskirche; seine hoch geachtete Witwe lebte in Weisel und starb Ende 1939; mein Vater, gerade kurz in Urlaub, dirigierte den Gesangverein in Militäruniform.

Schmidtborns Nachfolger *Wilhelm Röhrich* konnte noch an diese auch stark milieugeprägte Tradition anschließen. Auch er hatte noch ein Kuhfuhrwerk, war in der landwirtschaftlichen Spar- und Darlehenskasse führend engagiert und förderte das christliche Vereinswesen (CVJM, Posaunenchor als

seine Gründungen); seine Frau dirigierte den unter der Dorfjugend existierenden Gemischten Chor; auf der Orgel lag noch zu meiner Zeit ihr Taktstock. Auf Röhricht ging auch die Kirchenrenovation 1927 zurück, die der Kirche allerdings etwas von ihrem ursprünglich reformierten Gepräge nahm (Einbau eines Altars; Anbringung zweier großer (Anklänge an den Expressionismus zeigenden) Bilder rechts und links der Kanzel (Kreuzigung, Barmherziger Samariter) des Malers Presber.<sup>12</sup>

Mit *Ernst Koenigs* kam nun auch milieumäßig ein anderer Pfarrertyp nach Weisel, der sich grundlegend von seinen Vorgängern unterschied; er war z.B. nicht mehr Landwirt. Die oben zitierten Schilderungen seines Charakters und seiner pfarramtlichen Maßstäbe kann ich nachvollziehen, auch wenn ich ihn (von ihm auch getauft) nur als Kind erlebt habe.

#### **b) Zum Weiseler Gemeindebild**

Weisel war, sozial gesehen, nicht ganz einfach und spannungsfrei. Die Landwirtschaft hatte es zum Teil mit kargen Böden zu tun; die Gemarkung war weit auseinandergezogen. Durch die in Nassau übliche Erbteilung (jedes Kind erhielt den gleichen Anteil) zerfiel ein Hof schnell. Wer den Hof dann bewirtschaftete, mußte sehen, wie er seine Geschwister ausbezahlen (Erbstreitigkeiten waren da keine Seltenheit) und/ oder entsprechendes Land hinpachten konnte (Kirche und Ortsgemeinde besaßen zu pachtende Ländereien, was zuweilen auch zu Konfliktfällen führte). Zu meiner Weiseler Zeit hatte der größte Bauer ca. 50 Morgen eigenes Feld (1 Hektar = 4 Morgen). Bauern, die vor allem von der Landwirtschaft lebten, besaßen zum Teil nur 20 Morgen eigenes Feld. Im Winter gingen deshalb viele Landwirte in den Wald als Waldarbeiter. Wollte ein Landwirt heiraten, so mußte er schon aus Existenzgründen darauf achten, daß im Blick auf seine Zukünftige „die Schollen zueinander paßten“, d.h. daß seine Frau auch entsprechendes Feld mitbrachte. Über die Eheschließung entschieden deshalb in erster Linie die Familien. Dies habe ich noch erlebt!

Trotz dieser nicht gerade üppigen Ausstattung mit eigenem Land fühlten sich die „Grundbesitzer“ den nur wenig eigenen Grund Besitzenden gegenüber im Sozialprestige überlegen. Dies hatte seinen Grund z.B. darin, daß diejenigen, die die Landwirtschaft als „Nebenerwerb“ („Fünf-Uhr-Bauern“) betrieben, keine Gespanne besaßen, hier also auf die „Vollbauern“ angewiesen waren. Als Bezahlung dieser Dienstleistung diente die Mithilfe der Nebenerwerbsfamilien (vor allem der Frauen und Kinder) bei den „Vollbauern“, was sich im Sozialprestige niederschlug! Äußeres Zeichen für das höhere Sozialprestige der „Grundbesitzer“ war z.B. auch die ursprüngliche Hausnummerierung. Die Hausnummer 1 hatte ein Haus mitten im Dorf, weil dort der Hof des damaligen größten Bauers und Bürgermeisters war. Dasselbe galt auch im Blick auf die dörflichen „Herrschaftseliten“, die durchweg von den „Bauern“ gestellt wurden. So war der Bürgermeister bis 1933 natürlich ein „Bauer“. Demgegenüber eröffneten die Nationalsozialisten auch Personen mit niedrigerem Sozialprestige die Möglichkeit zum Aufstieg zur politischen Führerschaft, wodurch die bisherige parochiale Gleichsetzung von sozialem Status und politischem Ansehen durchbrochen wurde. So mußte 1933 der bisherige den Landwirten entstammende Bürgermeister sein Amt an den neuen NSDAP-Bürgermeister abtreten, der als von auswärts kommender Jagdaufseher, wenn auch mit einer Weiseler Bauerstochter verheiratet, einem anderen Milieu entstammte. Vermutlich lag es auch aus Milieugründen nahe, daß sich bisherige Ortseliten vielleicht auch bei der Suche nach einer entsprechenden jetzt noch tolerierten Oppositionsgruppe gegenüber der neuen politischen Dorfmehrheit dann tendenziell eher der BK zuwandten. Und das geschah nicht zufällig! Die „Bauern“ waren eben einen Tick „kirchlicher“ als z.B. die Bergarbeiter. Bei den Handwerkern hielt es sich die Waage. Hier gab es „Gemeinschaftsleute“, aber auch engagierte Nationalsozialisten. Die im Volksmund als „die Frommen“ bezeichneten Gemeinschaftschristen, die sich im „Herborn-Dillenburger Gemeinschafts- und Erziehungsverein“ („Landeskirchliche Gemeinschaft“) organisierten, waren öfters von außerhalb zugezogen. Sie gehörten zwar weiterhin zur Landeskirche und besuchten den Gemeindegottesdienst, hatten aber für Bibel- und Erbauungsstunden ihre eigenen „Prediger“. Diese wurden von den „Volkskirchlern“ auch als „Speckpfarrer“ bezeichnet (als Bezahlung bzw. Versorgung packte man ihnen „Speck“ ein!).

Politisch wählten die Bauern weithin ihre Landvolkvertretung. Die „kleinen Leute“ – meistens waren es Bergleute mit kleiner Landwirtschaft als Nebenerwerb und (zum Teil auch) kleine Handwerker – neigten dagegen zunehmend der NSDAP zu. Unreligiös war man aber auch in diesen Kreisen nicht! Man gehörte der Kirche an und pflegte hier eine eher „volkskirchliche“ Frömmigkeit. Vereinsmäßig gehörte man meistens zum Turnverein, weniger zum Gesangverein, der bis nach 1945 eher Domäne der Landwirte war. Allerdings spielten hier wohl auch sozialgeschichtliche Ursachen mit eine Rolle.

Der Gesangverein sang bei allen Beerdigungen. Dazu konnten sich Bauern eher freimachen als Bergleute.

Kurz: Soziale Unterschiede und Religionskultur mischten sich, was von Kirche und Schule integrative Arbeit erforderte. Und hier hatte es Ernst Koenigs, auch wenn er von seinem Geburtsort her die Gegend kannte (Weisel und Oberwallmenach liegen ca. 6 Km auseinander), vor allem wohl wegen seiner Personstruktur schwerer als z.B. seine Vorgänger Schmidtborn und Röhrich! Das oben unter dem 4.11.1939 vom Landesbruderrat gezeichnete Bild von Koenigs trifft m. E. zu; vielleicht hätte man das Soziokulturelle noch etwas mehr beachten müssen. Personstruktur und Theologie bildeten bei Koenigs offenbar eine Symbiose in Form der an ihm gerühmten Konzentrierung auf die Predigt als einer im Grunde doch vorwiegend monologischen Kommunikationsform. Gemeinde war für ihn vor allem „Gemeinde unter dem Wort“. Nicht nur das eher liberale „Südnassau“ war für ihn „kirchlich lahm oder tot“. Entscheidend waren für ihn Gottesdienst und Bibelkreis, und hier berührten sich Koenigs und „die Frommen“ in ihren Vorstellungen von „Gemeinde“ eng. Für das dörfliche soziale und religiös-kulturelle Milieu blieb allerdings die Frage: Was soll mit dem eher volkskirchlichen Teil der Gemeinde geschehen? Dies war nicht nur die Leitfrage meines Vaters auch als Religionslehrer, Organist und Kirchenvorsteher. Dafür nur einige Erinnerungen:

Was z.B. den von Pfr. Koenigs erwähnten Mädchenkreis („Grünes Kreuz“) anbelangt, so wurde er, auch vom Sozialmilieu her, eher von den Landwirtstöchtern besucht, während der CVJM – auch durch seinen Posaunenchor – doch einen etwas weiteren Kreis erreichte. Was die oben erwähnte Auseinandersetzung wegen der Eidesfrage anbelangt, so wurde Koenigs die Erlaubnis zur Erteilung von Religionsunterricht entzogen, der nun zusätzlich von meinem Vater erteilt wurde (Vorher herrschte die übliche nassauische Arbeitsteilung: Pfarrer/ Katechismus, Lehrer/ Bibel und Gesangbuch). Ein Foto, das meinen Vater, meinen Bruder und mich vor der Weiseler Rathaustür abbildet, erinnert mich an Folgendes: Es wurde anlässlich einer Trauung aus dem SA-nahen Arbeiter- und Kleinlandwirte-Milieu aufgenommen. Die kirchliche Trauung fand auf dem Rathaussaal statt. Sie wurde von dem St. Goarshausener Pfarrer Karl Knab vorgenommen. Dieser war ab 1917 Pfarrer in Mainz-Gustavsburg und nach den Juli-Wahlen 1933 als Gauleiter der „Deutschen Christen“ ihr Sprecher im hessischen Landeskirchentag; gleichzeitig war er aber ein treuer Mitarbeiter von Prälat Wilhelm Diehl. Doch wurde Knab 1934 nach St. Goarshausen (straf)versetzt, weil er den Gauleiter der NSDAP in Hessen-Nassau Jakob Sprenger im Schloß in Mainz öffentlich wegen dessen Alkoholkonsum (Sprenger war nach seiner Fahrt durch Rheinhessen offenbar angetrunken; sein Adjutant hat es später allerdings bestritten) zur Rede gestellt hatte. Ob und warum Pfr. Koenigs offenbar das Dimissoriale verweigert hatte, weiß ich nicht. Die kirchliche Trauung fand jedenfalls im Rathaussaal durch Pfr. Knab statt. Allerdings läuteten die Kirchenglocken, wobei behauptet wurde, SA-Leute hätten sich unberechtigt den Zugang zum Kirchturm verschafft. Gewiß: Das alles sind letztlich Kleinigkeiten, aber sie bewegten – gerade auch durch ihre soziale Aufladung – die Gemüter weit mehr als theologische Diskurse. Insgesamt dürfte die oben zitierte wechselseitige Behauptung, der Weiseler „Kirchenkampf“ habe dem deutschen Volke „geschadet“ oder der „Bekennenden Kirche“ genutzt, von beiden Seiten (NSDAP, Landesbruderrat) überzogen gewesen sein, zumal der Koenigs dann vertretende Pfr. Christian Becker (Welterod) integrativ arbeitete und auch in den schweren Kriegszeiten Kirche angemessen und vom Dorf respektiert repräsentierte; Koenigs' unmittelbarer Nachfolger Hans Herr war Soldat! Interessant war, daß bei (allen) Beerdigungen der Gesangverein auf dem (recht zugigen) Weiseler Friedhof unter Leitung meines Vaters in der Regel Choräle sang.

Vielleicht etwas überspitzt formuliert: Ich habe den Eindruck, daß auch in Weisel beim „Kirchenkampf“ nicht nur Glaubensinhalte maßgebend waren; auch orts- und familienpolitische sowie soziale Gegebenheiten „Frontverläufe“ spielten eine Rolle! Die kirchenpolitische Zersplitterung der Gemeinde in verschiedene kirchliche Gruppen war praktisch weithin auch die der alten sozialen und ortspolitischen Gruppen, jetzt aber mit einem kirchlichem Aushängeschild! Immerhin kann ich mich hier auch auf den Landesbruderrat der BK Nassau-Hessen berufen: „Zum Teil sind es auch einfach örtliche Gegensätze, die in dem Gegensatz zum Pfarrer ihren Austrag finden.“

### **Einige verallgemeinerungsfähige Erkenntnisse**

In dieser zunächst eher lokalhistorisch ausgerichteten Fallstudie zeichnen sich allerdings auch gewisse „Trends“ ab, die nun auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin überprüft werden sollen. Dabei sei auf folgende Felder näher eingegangen:

1) Bei den Weiseler BK-Leuten gab es solche, die als „Gemeinschaftschrsten“ (im Volksmund: „Die Frommen“) zu bezeichnen sind und die z.B. durch eigene „Bibelstunden“ („Erbauungsstunden“) auch über das sonst im Religions- und Konfirmandenunterricht sowie im Kindergottesdienst vermittelte volkshkirchliche Repertoire hinausgehende theologische Kenntnisse verfügten, die sich aber – in heutiger Sprache ausgedrückt – eher in einem „evangelikalen“ Umfeld und wohl kaum auf der Höhe der theologischen Diskurse von Pfr. Koenigs bewegten. Ansonsten herrschte im Dorf der „volkshkirchliche“ Rahmen vor. „Kirche“ war hier – trotz eines nicht schlechten sonntäglichen Gottesdienstbesuchs – gerade nicht auf die „Gemeinschaft unter Wort und Sakrament“ beschränkt; sie war hier vor allem der Ort der Repräsentation oberster und verhaltenssteuernder Werte sowie Hilfe an den Krisen- und Wendepunkten des Lebens. Diese eher „funktionale“, d.h. aufgabenorientierte Sichtweise der Religionskultur stimmte mit der vor allem an Dialektischer Theologie und dann auch am „pfarrherrlichen“ Standesbewußtsein und Milieu orientierten „Pfarreroptik“ mit ihren Zielvorstellungen und Wünschen oft nicht überein.

2) Auch im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus machen sich in der zeitgeschichtlichen Literatur praktische Interessen und Werturteile breit. Auf die „Erlebnis- und Kampfbilder“, zuweilen auch „Familienbilder“, die in den Auseinandersetzungen und Beschreibungen der verschiedenen kirchenpolitischen Gruppierungen eine wichtige Rolle spielen, wurde bereits hingewiesen. „Es gilt der vorbehaltlose Kampf um das Ganze, um die Kirche als Kirche. Für den Barmen-Protestantismus [= radikale BK] setzt der kirchliche Ausnahmezustand den Definitionsrahmen, ‚Krieg und Kampf‘ bestimmt ... die Maßstäbe und erzwingt die Entscheidungen: Wie für die Gesellschaft ist für die Kirche Kriegführen Pflicht. Sieg oder Niederlage – ein drittes gibt es nicht. Die ‚Entscheidung‘ bestimmt das Leben, Kompromisse sind Fahnenflucht und Verrat“: Diese Charakterisierung des „Hintergrunds“,

d.h. der „Sozialität“ von Emotionen und Kognitionen des „Kirchenkampfes“ z.B. aufgrund der „Jungen Kirche“ von 1933<sup>13</sup> gibt auch einen Einblick in die Zeitdiagnose und den Deutungsrahmen von Ernst Koenigs. Auch hier wird die bereits erwähnte Milieutheologie sichtbar, die ein spezifisches Bedürfnis von Theologen erfüllt, die Wirklichkeit mit ihren eigenen Begriffen wahrzunehmen und dadurch eine Eindeutigkeit zu erzeugen, die moderne komplexe Gesellschaften einschließlich der Kirche an sich entbehren. Durch ein solches Einbinden auch kirchenpolitischer Rhetorik in einen theologischen Sprachkontext wird der Eindruck erweckt, als seien kirchenpolitische Äußerungen und ihnen entsprechende Verhaltensweisen eben die genaue Folge einer dogmatisch-theologischen Einsicht!

3) Von diesem Hintergrund her wird dann auch Geschichte wahrgenommen und bewertet! Dies gilt z.B. auch für das von der BK entworfene Kampfbild von den „Deutschen Christen“ als einer Spielart der „neuheidnischen und völkischen Deutschen Glaubensbewegung“! Dieses ist aber schon im Blick auf die Entstehung der Kirchenpartei „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ zu eng, übersieht es doch z.B. die ihr aus der Erweckungsbewegung und dem (liberalen) Neuprotestantismus sowie der Volksmission zugeflossenen Impulse! Weiter handelte es sich bei den DC um zahlreiche Klein- und Kleinstgruppen, die als lockere Sammlungsbewegung ihren Höhepunkt im Umfeld der Machtergreifung erreichten und ab 1934 wieder in jene Zersplitterung zurückfielen, was eine präzise historische Verortung erschwerte. Der Bogen spannte sich von einem nationalprotestantisch-konservativen Strang mit weitgehend „positiver Theologie“ (vgl. Wiesbadens Pfarrermehrheit) bis hin zu Gruppierungen, die das „Dritte Reich“ für das „Neue Jerusalem“ hielten.<sup>14</sup>

4) Im Blick auf das Verhältnis Nationalsozialismus – Deutsche Christen sollte dies nicht übersehen werden: „Die Deutschen Christen wollen ‚Volkshkirche‘, was heißt: maximale Integration und Transformation des Religiösen in Ethik, in gesellschaftliche und individuelle Praxis, die die Gesellschaft verändern soll. Sie brauchen dafür in ihren Bildungs- und Vermittlungsinstitutionen den Staat als Kooperator und Garant dieser Institutionen.“<sup>15</sup> Hinter den Hoffnungen auf den NS-Staat standen auch ganz bestimmte Erlebnisbilder: z.B. die Bedrohung der christlichen Leitkultur durch den erlebten weltanschauungsneutralen Staat der Weimarer Zeit, der die Kirchen zu „Religionsgesellschaften“ zurückstufte, die jetzt in Konkurrenz mit den Ansprüchen anderer Weltanschauungen und Sinnstiftungsinstitutionen treten mußten, was für die katholische Kirche infolge des Einflusses der Zentrumspartei und ihrer Vereinsstruktur leichter war als für den nicht nur politisch „verwaisten“ Protestantismus, der Vormarsch der Gottlosen (Kirchenaustritte und Freidenkerbewegung, der kulturpolitische Schock durch den „Zehn-Gebote-Hoffmann“ und die Bayerische Räte-Republik, von Rußland einmal ganz abgesehen), das Gespenst des Säkularismus, die vom Zweifel an dem Sinn der Geschichte begleitete

Spaltung der Kultur ins Uneindeutige und Fragmentarische, mit der am ehesten das Judentum zurecht kam, dachte es doch am wenigsten in den Kategorien der „Einheitskultur“ usw.

5) Vor allem unter dem Einfluß des „Barthianismus“ mit seiner Verkündigungstheologie hat sich ein enges „Pfarrer-Gemeinde-Denken“ tief in die Vorstellungen der BK von der rechten Gestalt der Kirche eingegraben. Gemeinde ist „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, d.h. die Gottesdienstgemeinde; Pfarrer, Ortsgemeinde und Predigt bilden dabei eine heilige Trinität, die allerdings die eher an „Volkskirche“ im Sinne einer Wertevermittlung und helfenden Begleitung an den Wende- und Krisenpunkten des Lebens als an Dogma und Kult orientierten Perspektive der Mitglieder – ein Erbe des liberalen Kulturprotestantismus („Neuprotestantismus“) – weithin ausblendet. Hier wird der „Kirchenkampf“ vor allem als Kreuzzug gegen den „Neuprotestantismus“, als Kampf gegen Aufklärung und Liberalismus, als totale Verkirchlichung der protestantischen Welt verstanden.

6) Die (vielleicht ein wenig summarisch) als „Pastorentheologie“ zu beschreibende

Theologie der BK mit ihrer Betonung des Faktums der Predigt als dem sich jetzt ereignenden „Wort Gottes“ wirkte sich nicht nur auf die Inhalte, sondern auch auf den Kommunikationsstil aus. Die Ausrichtung der Verkündigung auf eine utopische Zukunft christlicher Existenz erlaubt eine Radikalität, die jeden denkerischen Einwand a priori erledigt. „Jeder Funktionsträger in der Kirche ist damit in der Rolle des theologischen Moralisten gleichzeitig der Funktionär einer politischen Vision totaler Gemeinschaft geworden, die er im Auftrag der virtuell allgegenwärtigen ‚Gemeinde‘ maximal zu stützen hat.“<sup>16</sup> Dagegen erhoben vor allem die Deutschen Christen den Vorwurf, daß der Barmen-Protestantismus nichts anderes sei als der Versuch, eine neue, mit möglichst enger Kirchengzucht konstitutiv verbundene, uniformierende Klerikalherrschaft in der Kirche aufzurichten. Allerdings ist eine Theologie des Wortes Gottes, die als Theologie der unbedingten und diskussionslosen Herrschaft Gottes durchgeführt wird, in außertheologische Zusammenhänge des menschlichen Weltumgangs weder übersetzbar noch vermittelbar. Zwischen der „Pastorentheologie“ und derjenige des „Kirchenvolkes“ lagen zuweilen Welten!

### **Zusammenfassung**

Kurz: Ich bin der Auffassung, daß auch in Weisel beim „Kirchenkampf“ nicht nur „Glaubensinhalte“ und theologische Diskurse maßgebend waren; auch soziale, dorf- und familienpolitische, individual- und sozialpsychologische Gegebenheiten sowie auch geschichtlich vermittelte religionskulturelle Angelegenheiten spielten eine wichtige Rolle. Auch die kirchenpolitische Fraktionierung der Gemeinde in verschiedene kirchliche Richtungen spiegelte diejenige der sozialen, religionskulturellen sowie dorf- und familienpolitischen Situation wider, jetzt allerdings auch mit einem kirchlichem Aushängeschild versehen! Dies bedeutet aber gerade nicht, daß die jeweiligen Erlebnis- und Kampfbilder, die jeweilige biographische Sicht, Deutung und Bewertung der Ereignisse, nebensächlich oder gar überflüssig sind! Die subjektive Wahrnehmung der jeweiligen Alltags- und Lebenswelt mit ihren konkreten Lebensumständen ist ausdrücklich als unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität anzuerkennen, ohne darüber den auch „sozialen“ Charakter der Kognitionen und Emotionen zu vergessen. Es gilt, beide Sichtweisen zu verschränken! Auch hinsichtlich religionskultureller Phänomene ist das nicht neu! So betont Volker Reinhardt<sup>17</sup> im Blick auf das Genf Calvins: „Die theologische Aussagekraft der Argumente [Calvins] kritisch abzuwägen, war ... allenfalls eine kleine Gelehrten-schicht imstande. Die Mehrheit derjenigen, die Calvins Predigten zuhörten, aber nahmen auf, was sich in Beziehung zu ihrer Lebenswelt setzen ließ.“ Dies nicht nur für Calvin Geltende wird leider auch bei nicht wenigen Darstellungen des „Kirchenkampfes“ übersehen!

### **Anmerkungen:**

- 1 Karl Herbert, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, S. 117. Dieses Kirchenkampfbild bestimmt in weiten Teilen auch die „Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau“, 9 Bände, Darmstadt 1974-1996 (zit.: Dok + Band + Seitenzahl). Die Dokumentation erschien sowohl in Verbindung mit dem damals von mir herausgegebenen „Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung“ (JHKGV) als auch als selbständige Bände im Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Darmstadt.
- 2 Vgl. Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katho-

- lizismus und deutschen Protestantismus, 2008, S. 155-172 (Lit.).- Gerhard Müller, Landesbischof D. Hans Meiser – ein ‚antisemitischer Nationalprotestant‘?, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 76. Jg., 2007, S. 270-292.
- 3 Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung (Beiträge zur rationalen Theologie; Bd. 8), 1997, S. 593.
- 4 Vgl. Anette Neff (Hg.), Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie, Darmstadt 2004 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, hg. von Holger Bogs; Band 2).
- 5 Vgl. auch Karl Dienst, ‚Zerstörte‘ oder ‚wahre‘ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung? Frankfurt/M. 2007 (THEION XX).
- 6 Zum Ganzen vgl. W. Müller, Das historische Jubiläum. Zur Geschichtlichkeit einer Zeitkonstruktion, in: Ders. u.a. (Hg.), Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, Münster 2004, S. 1-75.– Claus Arnold, Bistumsjubiläen und Identitätsstiftung im 20. Jahrhundert am Beispiel der Diözesen Rotenburg-Stuttgart und Limburg, in: Römische Quartalsschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Band 100, Heft 3-4, 2005, S. 313-332.
- 7 Georg May, Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?, Stein a. Rh.1991, S. X.
- 8 So Gailus, Protestantismus (wie Anm. 2), S. 163f.
- 9 Gailus, Protestantismus (wie Anm. 2), S. 158.
- 10 Wolfram Pyta, Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918-1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996, S. 108 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien; Bd. 106).- Vgl. auch Wilhelm Röhrich, Von Kämpfen und Siegen des evangelischen Glaubens. Bilder aus der Geschichte der evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises St. Goarshausen, Koblenz 1927.
- 11 Wenn ich mich recht erinnere, wurde 1957 mein Vater auf ausdrücklichen Wunsch von Bürgergemeinde und Kirchengemeinde an gleicher Stelle aufgebahrt. Der Hinweis auf Dekan Schmidtborn ist mir da noch in guter Erinnerung. Am Grab meines Vaters auf dem Weiseler Friedhof amtierte auch der den erkrankten kath. Kauer Pfarrer Ulrichs vertretende Lorcher Kaplan im Ornat mit seinen Meßbuben, was damals ein Novum war.
- 12 Die Bilder hingen noch bis zur Renovierung 1963 in der Weiseler Kirche. Bei der Abnahme wurden sie, allerdings schon vorher etwas verzogen, offenbar beschädigt; sie paßten damals wohl auch nicht mehr so ganz in das Stilempfinden der Bauabteilung der EKHN, die übrigens auch den Hinweis auf die Erbauung der Kirche durch die Kurpfalz 1777 überstreichen ließ. Die Bilder von Presber wurden also nicht im Dritten Reich (als ‚entartete Kunst‘!) abgehängt, wie man es etwa aus dem Buch von Hermann Gunkel über die Nieder-Ramstädter Heime herauslesen könnte, in deren Kirche sich auch Presber-Bilder, die Röhrich liebte, befinden.
- 13 Ziegert, Kirche (wie Anm. 3), S. 251.
- 14 Hans- Jochen Kaiser, Die Deutschen Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Hegemonieanspruch und völkischem Neuheidentum auf dem Weg zur Sekte?, in: Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten. Hg. von Hartmut Lehmann (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; Bd. 6), 2005, S. 49-71; hier S. 49.
- 15 Ziegert, Kirche (wie Anm. 3), S. 246f.
- 16 Ziegert, Kirche (wie Anm. 3), S. 61f.
- 17 Volker Reinhardt, Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf, München 2009, S. 84.

## „Geistliche Leitung“?

### Zwischen Theologie und Kirchenpolitik

In einem Rundbrief des Landesbruderrats der „Bekennenden Kirche“ (BK) in Nassau-Hessen an alle Pfarrer vom 3.11.1934 schrieb dessen damaliger Vorsitzender Pfarrer Karl Veidt<sup>1</sup>: „Wir rufen euch auf, euch geschlossen und entschlossen hinter den Landesbruderrat von Nassau-Hessen zu stellen, der im Auftrag des Bruderrates der Bekenntnissynode die Leitung unserer Kirche übernommen hat. Diese Leitung wird zunächst in erster Linie eine geistliche sein. Sie bezieht sich vor allem auf das gottesdienstliche Leben, die seelsorgerliche Leitung der Pfarrer, das innerliche Gemeindeleben, den kirchlichen Unterricht, die kirchliche Zuchtübung, die Liebestätigkeit, die theologische Ausbildung und Fortbildung der Geistlichen und die Pflege der jungen Theologen. Die rein verwaltungsmäßigen Geschäfte gehen zunächst ihren Gang weiter, bis wir in der Lage sind, auch diese Gebiete in aller Form zu übernehmen... Die Pfarrer, Kirchenvorstände und Gemeinden werden von uns aufgefordert werden, sich der Bekenntnissynode anzuschließen und sich unserer Leitung zu unterstellen. Wo die Kirchenvorstände sich nicht entschließen können, müssen Bruderräte in den Gemeinden gebildet werden...“

„Geistliche Leitung“ erscheint hier fast als ein Totalbegriff für das, was man sich auch alltagspraktisch unter der „eigentlichen“ Tätigkeit eines Pfarrers als eines „Schriftgelehrten“ vorstellt. Sieht man von den eindeutig abgewerteten „Büroarbeiten“ ab („rein verwaltungsmäßige Geschäfte“), so heißt das praktisch: Der LBR und nicht „Darmstadt“ ist die Kirchenleitung, der es zu gehorchen gilt, was hier mit „sich unterstellen“ umschrieben wird. Als Maßstab der „geistlichen Leitung“ gelten „Schrift und Bekenntnis“, als ihr zentraler Ort die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, also die „Gottesdienstgemeinde“, der gegenüber die „Volkskirchler“ praktisch die „Randsiedler“ sind. Hinter dieser „Pfarreroptik“ steht eine Aufklärung und Liberalismus abwertende „positive Theologie“, mag diese mehr „biblizistisch“ oder mehr „dialektisch“ positioniert sein. Wichtig ist, daß auch hier Theologie und Kirchenpolitik ineinanderfließen, was nicht nur Karl Barth den „Deutschen Christen“ vorwirft, dessen Denkstil mit seinem Ineinanderschieben der Sprache des Politischen und der traditionellen Sprachspiele der theologischen Dogmatik für die „Bekennende Kirche“ (BK) eine wichtige Rolle spielt. Durch diese Einbindung der politischen und kirchenpolitischen Rhetorik in einen eher „orthodox“ aussehenden theologischen Sprachkontext entsteht der suggestive Eindruck, als seien die politischen und kirchenpolitischen Äußerungen nur die Folge einer dogmatisch-theologischen Einsicht, was wiederum den Eindruck einer bestimmten kirchlichen Milieutheologie befördert.

Wird in dem Rundschreiben von Karl Veidt die Tätigkeit des Landesbruderrats wie auch das Verständnis des „Kirchenkampfes“ in erster Linie theologisch begründet, so sah z.B. Landesbischof Ernst Ludwig Dietrich<sup>2</sup> darin eher ein theologie- und kirchenpolitisches, wenn nicht gar ein politisches Element im Spiel. Seine These lautet: „Hinter dem Kirchenstreit steckt rein gar nichts, wenn man es vom religiösen Standpunkt betrachtet.“ Für ihn hat die BK den Charakter einer „Sekte“, die den Bereich des Religiösen übersteigt: „Im Dritten Reich wird eine Sekte zum Sammelpunkt aller derer werden, die nichts vom Dritten Reich wissen wollen, die sich innerlich gegen die bestehende staatliche Ordnung auflehnen.“ Gegen diese Interpretation wehrten sich führende Köpfe der BK: Sie wollen sich gerade nicht ihre Loyalität dem Nationalsozialistischen Staat gegenüber absprechen lassen! Für Dietrich dagegen spielen bei den opponierenden Pfarrern und Gemeindegliedern neben den theologisch „Positiven“ (Die „Rechte“ im kirchenpolitischen Spektrum, theologisch das Lager der Konservativen, der Biblizisten) auch alte Deutschnationale, Demokraten, Volksdienstler („Christlich-Sozialer Volksdienst“: eine Abspaltung von der Deutschnationalen Volkspartei [DNVP] ) sowie Leute, „die die Kirche als Podium für alte Sachen benutzen“, weil ihnen jetzt politische Äußerungen wie früher nicht mehr möglich seien, eine Rolle. Im Blick auf die Behauptung der BK, „das Bekenntnis sei in Gefahr“, sagte Dietrich: „Ich habe nun gefunden, daß die meisten Pfarrer diese Bekenntnisschriften nicht einmal gelesen haben. Es kennen sie überhaupt die wenigsten evangelischen Christen.“

Dietrich war ein liberaler, allerdings durch die religionsgeschichtliche Schule geprägter Theologe, der jegliche „Orthodoxie“ und damit auch so etwas wie „Geistliche Leitung“ im Sinne der BK ablehnte, andererseits sich aber auch vom Liberalismus alter Prägung getrennt sah. Über den Protestantenverein, der im 19. Jahrhundert das Rückgrat des kirchlichen Liberalismus gebildet hatte, sprach er mit Verachtung. „Die Ablehnung der überlieferten Bekenntnisse als richtungsweisend für die Gegenwart hatte Dietrich auch von den Liberalen übernommen. Bekenntnis konnte nur als Tat gefordert sein, nicht aber als Parole für aktuelle Auseinandersetzungen. Eine Lehrgesetzlichkeit, die zwischen Orthodoxie und



Häresie unterscheidet, ist der Tod der Freiheit und damit auch der Gemeinschaft, die sich nur in der Verbindung zwischen den Einzelnen entwickeln kann. Darum stand er als liberaler Theologe in der Verantwortung des Landesbischofs auf verlorenem Posten.“<sup>3</sup> Die liberale Theologie hatte nach dem Ersten Weltkrieg ihren Zenit überschritten. Für ihre Vertreter gab es erst recht nach 1945 in kirchenleitenden Gremien keinen Platz mehr. Neben Ernst Ludwig Dietrich ist dafür auch sein Kollege an der Wiesbadener Marktkirche Dr. Willy Borngässer ein Beispiel!

### **Die Bekennende Kirche auf dem Weg zur Macht**

Aus theologie- und kirchenpolitischen Gründen war z.B. für Willy Borngässer, trotz seiner Verfolgung durch den NS-Staat, 1945 kein Platz in kirchenleitenden Gremien, bei deren Zusammensetzung andere Mechanismen eine entscheidende Rolle spielten. Als Borngässer im April 1945 aus dem Zuchthaus in Butzbach kam, waren die Posten praktisch unter denen schon längst verteilt, die die „geistliche Leitung“ beansprucht hatten, eben der BK, auch wenn sich unmittelbar nach Kriegsende zunächst noch ein etwas anderes Bild ergab! In Nassau wurde der 1933 zwangspensionierte Altlandesbischof August Korthauer durch den Wiesbadener Regierungspräsidenten mit der Kirchenleitung betraut; in Hessen-Darmstadt übernahm der frühere Oberkirchenrat und Propst sowie Mitstreiter von Ernst Ludwig Dietrich im Kirchlichen Einigungswerk das Amt des Präsidenten der wiedererstandenen Landeskirche. Dies bedeutete jedoch nicht, daß die BK ihren Plan aufgab, die Macht in der wiederzuvereinigen Landeskirche Nassau-Hessen/ Hessen und Nassau zu erringen. Verfolgen wir diesen Weg am Beispiel von Lic. Otto Fricke (1902-1954), der zwar seit 1929 ein Frankfurter Pfarrer war, aber über die BK-Schiene auch in Nassau einen großen Einfluß besaß, zumal hier Karl Veidt und auch Julius Rumpf aus verschiedenen Gründen bald ausfielen. Maßgebende Kreise in der BK sahen in Fricke den künftigen Bischof/ Kirchenpräsident der EKHN! Martin Niemöller war nur die primär kirchenpolitisch-taktisch motivierte „zweite Wahl“: Man wollte „mit der Autorität des Namens Niemöller gewisse kirchenpolitische Kräfte und Mächte vorübergehend zurückdrängen“, die eine „Machtübernahme“ der BK zu verhindern drohten!

Nach seiner kirchenpolitischen „Konversion“ von den Deutschen Christen zur späteren BK noch im September 1933 hatte Fricke eine glanzvolle Karriere hingelegt. Einzelne Stationen seien genannt:

Gemeinsam mit Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller unterzeichnete er am 27.9.1933 einen Aufruf: „An die Nationalsynode der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) zu Wittenberg“, in dem es heißt: „Die Art und Weise, in der neue Ordnungen in der Kirche eingeführt wurden und angewandt werden, hat schwere innere Not über ungezählte ernste Christen gebracht ... Das kirchliche Leben steht seit einigen Monaten unter dem Druck der Gewalt einer kirchlichen Gruppe ...“ Am 12./13.12.1933 lehnt Fricke mit anderen Pfarrern Ernst Ludwig Dietrich als Landesbischof der neugebildeten Ev. Landeskirche Nassau-Hessen ab. Am 4.1.1934 begegnet uns Fricke als ein Sprecher des Pfarrer-Notbundes Frankfurt/M. Er steigt schnell zu einem führenden Vertreter der BK in Nassau-Hessen und in der DEK auf: Er wurde Mitglied des nassau-hessischen LBR sowie der Vorläufigen Leitung (VKL) II der DEK von 1936 bis 1938. Er nahm an den Bekenntnissynoden in Berlin-Dahlem 1934, Augsburg 1935 und Bad Oeynhausen 1936 teil.

Was den „Deutschen Christen“ Fricke mit dem „Bekennnispfarrer“ Fricke verbindet, ist die liberalismuskritische theologie- und kirchenpolitische Grundhaltung. Die jetzt BK-gewendete liberalismuskritische Karriere setzte sich bei Fricke auch nach Kriegsende fort. Neben seiner leitenden Frankfurter Tätigkeit wurde er im September 1945 Bevollmächtigter für das Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Hessen(-Darmstadt), Nassau und Frankfurt/M., was damals eine Schlüsselposition war. Er besaß hohes Ansehen im In- und Ausland.

Aufgrund einer solchen Karriere schien es 1945 naheliegend, Fricke für die BK als Bischofskandidat (Die spätere Amtsbezeichnung „Kirchenpräsident“ stand nicht von Anfang an fest!) ins Rennen zu schicken bzw. aufzubauen. Er selbst hat offenbar versucht, diesen Weg zu gehen! Schon im Juli 1945 forderte er, daß sich die BK Nassau-Hessen anstelle der drei Vorläufigen Leitungen in Hessen, Nassau und Frankfurt/M. und des Verbindungsausschusses zwischen diesen als die Evangelische Landeskirche in Nassau-Hessen mit dem Landesbruderrat als Kirchenleitung konstituiere. Er selbst würde dann mit Julius Rumpf als Stellvertreter den Vorsitz des Landesbruderrats übernehmen und selbständig die weitere Kirchenregierung bilden! Neben kirchenpolitischen Bedenken (z.B. Übergehen der zahlenmäßig stärkeren „Mitte“) wurde gegen Frickes Plan geltend gemacht, daß er letztlich nur mit Hilfe der Besatzungsmächte durchzusetzen wäre, was nicht als ein der Kirche angemessener Weg empfunden

wurde, zumal man sich in Nassau kritisch zu Kortheuers Bischofsnennung durch den Regierungspräsidenten gewandt hatte. Was den Kontext dieses Planes von Fricke anbelangt, so ist darauf hinzuweisen, daß für die „jüngeren“ und zumindest für Frankfurt maßgebenden BK-Leute zunächst Lic. Otto Fricke der „Bischofskandidat“ für die angestrebte EKHN war. Bald wurde jedoch dieser kirchenpolitischen Gruppe deutlich, daß die Erringung einer synodalen Mehrheit für Fricke zumindest nicht ganz sicher war. Da die BK aber die Macht in der EKHN unbedingt erringen wollte, suchte man außerhalb nach einem „zugkräftigen“ Kandidaten. Und hier bot sich mit dem bis dahin „stellungslosen“ Niemöller ein Kandidat an, dem man einen Erfolg zutraute.

Da man vor allem kirchenpolitisch dachte, ist es nicht verwunderlich, wenn es im Protokoll der Sitzung des LBR vom 4. Oktober 1945 (Vorsitz: Julius Rumpf) heißt: „Bruder Fricke ... schlägt vor, Bruder Niemöller die geistliche Führung der nassau-hessischen Kirche anzubieten. Auf diesem Wege könnte für unsere n.-h. Kirche eine Einheit errungen werden, die wir sonst nicht zu erreichen imstande wären. Dadurch würde auch die Beziehung zur Oekumene gefördert werden. So viel er unterrichtet wäre, wäre Niemöller bereit, eine solche Stellung anzunehmen. Persönlich wäre er mit N.-H. nahe verbunden. Niemöller könne nicht nach Dahlem zurück, weil er dann den Russen ausgeliefert würde, die ihn in ihre Politik einspannen würden. Außerdem läge jetzt Dahlem zu sehr an der Grenze des deutschen Kirchenbezirks. Das einzige Amt, das Niemöller z. Zt. verträte, wäre die Stellvertretung des Landesbischofs Wurm, jedoch wären ihm in dieser Stellung keine maßgebenden Rechte eingeräumt. Es ginge nicht an, daß Niemöller nach achtjähriger Haft von keinem deutschen Kirchengebiet berufen würde ... Niemöller bezöge z. Zt. kein Gehalt und hätte weder Amt noch Gemeinde.“

Soweit Fricke's Vortrag vor dem LBR Nassau-Hessen. Dieser beschloß denn auch in der gleichen Sitzung einstimmig: „Bruder Niemöller zu bitten, als beratendes Mitglied an den Sitzungen unseres LBR teilzunehmen. Außerdem wird der Vorsitzende des LBR beauftragt, Bruder Niemöller mitzuteilen, daß der Wunsch sämtlicher Pfarrer und Gemeinden der BK N.-H. ist, daß ihm das leitende Amt in der n.-h. Kirche übertragen werde. Ein entsprechender Entschluß kann allerdings erst von der kommenden Landessynode gefaßt werden. Bruder Niemöller soll auch gebeten werden, sich dem LBR für Predigten und Mitwirkung bei größeren Veranstaltungen zur Verfügung zu halten.“

Fricke's Motive, sich derart für eine Berufung Martin Niemöllers einzusetzen und damit persönlich im Blick auf das auch von ihm ursprünglich angestrebte oberste Leitungsamt in der EKHN zurückzutreten, waren im Wesentlichen ebenfalls kirchenpolitischer Natur. Die nassau-hessische BK wollte unbedingt die Macht in der EKHN erringen, hielt sie sich doch letztlich für die einzig legale Kirche in Nassau-Hessen! Um dieses oberste Ziel zu erreichen, war man schließlich der primär kirchenpolitisch-taktischen Überzeugung, dieses am besten mit einem „zugkräftigen“ Kandidaten von außen erreichen zu können. Hier bot sich mit dem bis dahin „stellungslosen“ Niemöller ein Kandidat an, dem man einen Erfolg besser zutraute als Otto Fricke.<sup>4</sup>

Daß Fricke hier zielstrebig vorging, zeigt auch ein durch seine Mitwirkung zustande gekommener Beschluß der Vorläufigen Leitung der Ev. Kirche in Frankfurt/M. vom 19.9.1945, wo es heißt: „Die Vorläufige Leitung in Frankfurt a. M. anerkennt die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der ehemaligen hessischen, nassauischen und Frankfurter Landeskirche zur nassau-hessischen Landeskirche. Sie schlägt vor, ein kirchenleitendes Amt zu schaffen, für das ein auswärtiger Kirchenführer gewonnen werden soll.“ Fricke's Antrag auf der Sitzung des LBR am 4. Oktober 1945 war also gut vorbereitet! Schon am 6.6.1945 wies die Vorläufige Kirchenleitung von Hessen[-Darmstadt] den Anspruch Fricke's zurück, „daß die BK allein zur Führung in der Kirche jetzt berufen sei“. Dieser Machtanspruch der BK begleitet die Geschichte der hessen- und nassauischen Kirche von Anfang an! Noch auf der Tagung der Landesbekenntnissynode Nassau-Hessen vom 8.-10.4.1946 berichtet Otto Fricke im Rückblick auf die erste Sitzung der Vorläufigen Leitung in Frankfurt am 8.5.1945: „Wir [= Vertreter der BK] waren uns darüber klar, daß wir uns, wenn die BK nicht sämtliche ausschlaggebenden Posten bekommt, nicht in diese Gefahr [= Bildung der vorläufigen Leitung mit Einschluß der Mitte] begeben durften. Die Lage schien äußerst schwierig... Die BK war nur mit 6 Pfarrern vertreten gegenüber einer weitgehend DC-bestimmten Pfarrerschaft von 28 Pfarrern. Trotzdem [haben wir] den Anspruch geltend gemacht, die BK sei die Kirche...“ Fricke berichtet dann von der damaligen Hoffnung der BK, „daß in Nassau und Hessen genau so und ebenso schnell von [der] BK geführte einheitliche Leitungen gebildet würden... Unsere Absichten sind fehlgeschlagen an der Haltung von Hessen[-Darmstadt], die auf die Verfassung von 1922 zurückgingen und die Landeskirche Hessen neu etablierten“. Weiter trägt Fricke vor: „Bei [dem] Zusammenbruch war klar, daß die BK, die ihre Handlungsfreiheit wiederbe-

kommen hatte, auch handeln mußte. Gott hatte den Kampf der BK gesegnet. Was wäre aus der Evangelischen Kirche ohne diesen Kampf geworden? Damit [ist der] Auftrag für die Kirche durch Gott an die BK gegeben. Die BK ist die Evangelische Kirche. Die Versuche zum Eintritt der BK in die Führung der Kirche wären wohl überall gelungen, wenn überall der Russe der Gegner gewesen wäre. In jenen Gegenden ist die BK überall allein in die Führung getreten. Die anderen haben sich gar nicht so sehr darum gerissen. Anders im Westen. Hier kam der Gegner mit dem Programm der Glaubensfreiheit. Es wäre möglich gewesen, daß die Besatzungsmächte erklärt hätten, die BK vertritt für uns die Evangelische Kirche. Sie haben das nicht getan, sondern die Glaubensfreiheit ohne Einschränkung proklamiert. Daher haben sich sofort alle Kräfte geregt. Es entstand die Frage, ob ein Zusammengehen mit ihnen möglich und erlaubt ist. Die Schwierigkeiten liegen zutage und tauchen immer wieder auf. Wer den Kampf der BK nicht mitgemacht hat, hat entscheidende Begegnungen versäumt, insbesondere die Erkenntnis, daß die Kirche alleiniges Eigentum des Herrn Christus ist und durch ihn allein regiert wird. Manche Erkenntnis des Kirchenkampfes ist geistig einfach nicht nachzuholen.“ Fricke kritisiert die Bereitschaft der BK, mit „der Mitte“ in „Vorläufigen Leitungen“ zusammenzuarbeiten: „Die Vorläufigen Leitungen hätten sich nur vertreten lassen, wenn es gelungen wäre, den Weg der BK führungsmäßig durchzureißen, d.h., wenn zur *Landeskirche Nassau-Hessen* hätte durchgestoßen werden können und innerhalb der Gebiete der Führungsanspruch der BK sich hätte durchsetzen lassen. Beides ist bisher nicht gelungen... Die BK sollte sich m.E. mit diesen Vorläufigen Leitungen nicht allzulange aufhalten. Sie sollte sich sammeln, ihre Ordnung wieder aufrichten und wiederherstellen.“ Fricke beruft sich hier auch auf den durch Martin Niemöllers Initiative wieder aktivierten Reichsbruderrat der BK, der klar gemacht habe, „daß die BK die Mitte der Evangelischen Kirche ist, die Kerngemeinde“. Die „Durchsetzung (der BK) als Kerngemeinde“ gelte auch für Nassau-Hessen.

Auf der Tagung der Landesbekenntnissynode vom 7.-9.5.1946 weist Fricke auf „die These von Bruder Niemöller“ hin, „daß es das größte Verdienst der BK ist, dem Glauben an Christus wieder zum Sieg verholfen zu haben“.

Auf der 3. Sitzung der Landesbekenntnissynode Nassau-Hessen vom 10.-12.7.1946 erklärte z.B. der Synodale Prof. Martin Schmidt: „Es geht um zwei gänzlich verschiedene Auffassungen von dem, was Kirche und Kirchenleitung ist. Die einen versuchen mit allen Mitteln die Wiederherstellung ihrer alten Kirche, die anderen wollen einen wirklichen neuen Aufbau. ... Wollen wir die alte Kirche [Hessen 1922, Nassau 1924] wieder herstellen, dann sind wir restlos der Kirchenpolitik ausgeliefert. Eine Verständigung zum Zwecke einer Restaurierung der Kirche müßte ich als Sünde [!] bezeichnen... Müssen wir überhaupt noch von *Bekennender Kirche* reden? Ist das Andere überhaupt Kirche?“

Diese zumindest kirchenpolitische Abqualifizierung der Landeskirche Hessen[-Darmstadt] wird auch theologisch begründet: „Die Frage ist doch nicht: Haben wir recht, sondern kriegt der Herr Christus recht bei dem, was wir [= BK] hier getan haben. Es muß bei den Brüdern in Darmstadt klar werden, ob diese Metanoia [= Buße] vorliegt. Ist das Zustandekommen der Vorläufigen Leitung in Darmstadt [mit Hilfe der BK] wirklich ein kirchlicher Akt gewesen? War es nicht nur die Rettung eines Heimatunternehmens? War es nicht ein Kompromiß, der in dieser Weise nicht kirchlich war...?“

Daß es auch innerhalb der BK gemäßigtere Stimmen gab, sei nicht verschwiegen. Als Beispiel sei zunächst der oben erwähnte Synodale und spätere Frankfurter Propst Pfr. Goebels zitiert (Sitzung 10.-12.7.1946): „Die Brüder der Mitte sagen: Ihr von der BK redet eine Tonart, die uns verletzt. Gleichgültig, ob dieser Vorwurf zu Recht besteht oder nicht. Tatsache ist, daß wir [= BK] eine Sprache reden, die die Anderen nicht ohne Widerstand hören. Müssen wir uns nicht vielleicht im Ton ändern?“

Der der Vorläufigen Leitung in Darmstadt angehörende BK-Synodale Pfarrer Engel fragte: „Sind diejenigen, die aus dem statischen Verständnis der Kirche herkommen, auch Brüder in Christo wie wir mit unserem mehr dynamischen Verständnis? Wir können hier nicht nein sagen. Daher war der Versuch einer Zusammenarbeit nötig...“ Sodann: „Die Kirche Jesu Christi kann nicht gleichgesetzt werden mit der BK oder mit der lutherischen oder der reformierten Kirche... Wenn wir aber neue Kirche bauen wollen, dürfen wir nicht das Wenige, was an Autorität vorhanden ist, zerstören.“ Oder an anderer Stelle: „Ist es so, daß die ganze geistliche Leitung bei der Bekenntnissynode liegt, dann sprechen wir denen, die nicht zur Bekennenden Kirche gehören, die Möglichkeit, geistliche Dinge zu erkennen oder hinauszutragen, ab.“

Der Präsident der Landeskirche von Hessen-Darmstadt Dr. Friedrich Müller betonte am 10.7.1946: „Die BK verwechsle zu sehr Kirche mit Christus, dessen Leib sie nur ist. In der BK sei Aufbruch ech-

ten Glaubens, aber den Anspruch, die Kirche zu sein und über alle Gemeinden geistliche Leitung zu haben, müsse er ablehnen.“

Bereits diese wenigen Hinweise auf das kirchenpolitische Parkett in Nassau-Hessen zeigen, wie schwierig es z.B. für Willy Borngässer war, seinen theologischen und kirchenpolitischen Vorstellungen Gehör zu verschaffen. Die BK verstand es, begünstigt durch die Besatzungs-Situation nach 1945 und auch durch den plötzlichen Tod des Vertreters der kirchlichen Mitte, des Hessen-Darmstädter Präsidenten Dr. Friedrich Müller zwei Wochen vor dem Friedberger Kirchentag, der die (Wieder-)Vereinigung der drei Landeskirchen Hessen-Darmstadt, Nassau und Frankfurt a. M. am 30. September 1947 „bestätigte“, Martin Niemöller zum Kirchenpräsidenten der nunmehr „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ genannten Kirche wählte und eine „Generalvisitation“ aller Gemeinden nach Maßgabe der BK in Gang setzte, das kirchenpolitische Terrain zu erobern und die Kirche nach ihrem Geschmack zu gestalten.

Hier wird deutlich: Auch der Terminus „Geistliche Leitung“ ist, wie auch „Schrift und Bekenntnis“, weniger eine Beschreibungs- als vielmehr eine durch eine „Differenztheologie“ vor allem frühbarthischer Prägung bestimmte Deutungskategorie, deren Geltung von der jeweiligen Deutungshoheit abhängt, die spätestens 1945 die BK für sich beanspruchte. Der vor allem von Karl-Wilhelm Dahm im Kontext einer funktionalen, d.h. aufgabenorientierten Beschreibung der Organisation Kirche und deren Ausrichtung auf gesellschaftlich-religiöse Aufgaben mit ihrem Versuch, Kirche aus der enggeführten theologischen Begrifflichkeit barthianischer Prägung in eine innergesellschaftlich funktional agierende Organisation zu überführen, entwickelte Begriff richtet sich gegen die das Verständnis von „Geistlicher Leitung“ der BK wesentlich bestimmenden Bemühungen, Theologie und kirchliche Gestaltung gerade durch Abgrenzung von der „Außenwelt“ als „Eigenwelt“ zu etablieren und gegenüber Veränderungen von Theologie und Kirche durch Außenbeeinflussung zu immunisieren. Dieses zunächst eher als „Abwehrtheologie“ verstandene Denkmodell, das seinen klassischen Ausdruck im theologischen System Karl Barths mit seinem Ansatz bei der absoluten Andersartigkeit des Wortes Gottes gegenüber dem Menschen, der empirischen Kirche und der Gesellschaft gefunden hat, wurde nach 1945 zu einer „Kirchenleitungstheologie“ der BK, die sich vor allem im Gemeinde- und Pfarrerdienstrecht sowie in der Lebensordnung der EKHN niederschlug.

Im Unterschied zu diesem Verständnis der BK von „Geistlicher Leitung“ war z.B. für Willy Borngässer die grundlegende Aufgabe der Theologie, die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt unter den Bedingungen des heutigen Wirklichkeitsverständnisses angemessen auszusagen. An die Stelle eines engen, an Dogma und Kultus orientierten Verständnisses von „Geistlicher Leitung“ und „Schrift und Bekenntnis“ trat bei Borngässer ein „christlicher Humanismus“, „in dem die menschliche Seite nicht von vornherein abgewertet wird, sondern bei dem man weiß, daß der Mensch zwar ‚Sünder‘, aber doch ‚Geschöpf Gottes‘ ist... Eine Theologie und eine christliche Verkündigung, die den Menschen nicht ‚leben lassen‘ will, sondern ihm n u r Gericht und Sünde als die Grundlage ihrer Verkündigung anzubieten hat, die also ihre Gedanken nur vom Gericht her aufbaut, vergißt die Gnade Gottes, daß Gott in Christus ja gerade im L e b e n greifbar und erfahrbar geworden ist. So muß demgemäß die dialektische Theologie zum Verhängnis des evgl. Christentums ausschlagen. Sie verkennt gleichsam die in Christus geschehene Menschwerdung Gottes und hebt die den Menschen gegenüber vorhandene ‚christliche Nähe‘ Gottes auf. ‚Das ganz-Andere‘, mit dem die Barthsche Theologie Gott ‚erfaßt‘ zu haben meint, führt deshalb auch zur absoluten Trennung von Gott und Welt.“ Gerade dies verkennt das von der BK vertretene Verständnis von „Geistlicher Leitung“!<sup>5</sup>

#### **Anmerkungen:**

- 1 Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bände, Darmstadt 1974-1996; hier Bd. 3, S. 48ff.
- 2 Dok. Bd. 3, S. 190.- Hermann Otto Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker, Darmstadt 2012, S. 171 (QSHK Bd. 21).
- 3 Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (wie Anm. 2), S. 508.
- 4 Zum Folgenden vgl. die Protokolle über die VII. Ordentliche Tagung der Bekenntnissynode der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen (8.-10.4.1946; 7.-9.5.1946; 10.-12.7.1946) im Zentralarchiv der EKHN (Best. 106,1-3).- Vgl. Karl Dienst, Ein Weg ohne Alternativen? Martin Niemöllers Beru-

fung zum Kirchenpräsidenten der EKHN, in: *Zeitwende* 68 (1997), S. 86–101.- Ders., Zum Eindringen des Barthianismus in Hessen und Nassau, in: Matthias Benad u.a., *Annäherungen an das Heilige. Festschrift für Edmund Weber zum 60. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 1999, S. 29–36.- Doris Borchmeyer, *Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Gründung nach dem Dritten Reich – ein Werk Martin Niemöllers?*, Königstein/Ts. (2010) <sup>2</sup>2012.

- 5 Willy Borngässer, *Die evangelische Kirche vor der Entscheidung*, Wiesbaden 1952.- Vgl. auch Ders., *Gehorsam gegen Gott und Staat? Ein Mahnruf in letzter Stunde*, Leipzig 1936.- Ders., *Vertragen sich der Totalitätsanspruch des Staates und der Totalitätsanspruch der Kirche?*, Wiesbaden 1938 (Selbstverlag des Verfassers).

## Das endgültige Ende der Nassauischen Landeskirche

### Momentaufnahmen aus der „Stunde Null“ (1945)

Am 17.3.1945 erreichten amerikanische Truppen bei Bad Kreuznach das Gebiet der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen (ELKNH).<sup>1</sup> Bis Ende März war ihr gesamtes Territorium von den Amerikanern besetzt. Von der Entstehung der ELKNH her bestand ihr Landeskirchenamt noch 1945 aus zwei „Verwaltungsstellen“, und zwar in Wiesbaden (ehemals Nassauische Landeskirche) und in Darmstadt (ehemals Hessen-Darmstädtische Landeskirche); erst in den fünfziger Jahren wurde die Kirchenverwaltung dann in Darmstadt zusammengefaßt. Das Dienstgebäude der Verwaltungsstelle Darmstadt war durch einen Luftangriff im September 1944 zerstört worden. Neben der notdürftig in Groß-Zimmern aufgebauten Ausweichstelle für Darmstadt stellte die Verwaltungsstelle in Wiesbaden noch die einzige funktionsfähige Organisationseinheit dar. Hier wurden auch seit Oktober 1944 die wenigen Sitzungen der Kirchenregierung der ELKNH<sup>2</sup> abgehalten. Interessant ist, daß das Protokollbuch des Landeskirchenamtes Nassau-Hessen auf den Seiten eins bis sieben noch drei Sitzungen des Landeskirchenamtes der ELKNH dokumentiert und dann ab Seite sieben die Sitzungsniederschriften der „Vorläufigen Leitung der Evangelischen Kirche in Nassau“ enthält.

Allerdings war schon im Sommer 1943 in einer Sitzung des Landesbruderrats (LBR) der Bekennenden Kirche (BK) vorgeschlagen worden, im Falle eines Zusammenbruchs der bisherigen Staats- und Kirchenorganisation eine Kirchenregierung zu bilden, der drei Vertreter der BK und drei als tragbar angesehene Propste der bisherigen Kirchenleitung angehören sollten. Der 1934 zwangspensionierte Prälat der früheren Hessischen Kirche Wilhelm Diehl erklärte sich zur Mitarbeit bereit; er wollte aber nicht mehr an die Spitze der Landeskirche treten.

Auf Seiten der BK war man allerdings nach dem Luftangriff auf Darmstadt im September 1944, bei dem auch Wilhelm Diehl den Tod fand, im LBR (wohl vor allem auf Betreiben von Pfarrer Lic. Otto Fricke/Frankfurt a. M.) offenbar der Meinung, daß die BK allein die Initiative zur Übernahme und Besetzung der kirchenleitenden Stellen ergreifen sollte. Für Wiesbaden z.B. wurden die BK-Pfarrer Franz von Bernus, Wilhelm Hahn und Karl Veidt „mit der Aufgabe betraut, die notwendigen Aktionen vorzunehmen.“<sup>3</sup> Man ging dabei von der Annahme aus, daß in der „Stunde Null“ keine postalische und verkehrstechnische Verbindung zwischen Wiesbaden, Frankfurt und Darmstadt mehr bestehe.

### Erste Initiativen zum kirchlichen Neuaufbau

Am 25.3.1945 wurde Darmstadt, am 28.3.1945 Wiesbaden und Gießen und am 29.3.1945 Frankfurt a. M. von den Amerikanern besetzt. Bereits am 9.4.1945 kam es in Darmstadt<sup>4</sup> bei dem Pfarrer Wilhelm Weinberger, dem späteren Propst für Oberhessen (Gießen), zu einer Besprechung zwischen ihm und den Pfarrern Karl Grein und Rudolf Goethe. Hatten diese zunächst die Absicht, „selbständig“ zu handeln, so entschlossen sie sich, den für Kirchenangelegenheiten zuständigen amerikanischen Major Irvin aufzusuchen, um ihm drei Fragen zu stellen: (1) Sind die NS-Gesetze auch im Raum der Kirche hinfällig? (2) Wird damit anerkannt, daß die Kirche keine Leitung mehr hat? (3) Hat die Kirche volle Handlungsfreiheit? Major Irvin bejahte die drei Fragen. Diese zielten im Grunde auf die Bestätigung der (damaligen) Annahme der Genannten ab, daß die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) vom 11.7.1933, die durch Staatsgesetz vom 14.7.1933 anerkannt worden war, ebenso wie die Verfassung der ELKNH vom 12.9.1933 mit dem Außerkrafttreten der staatlichen Gesetzgebung ihre Gültigkeit verloren haben, daß mithin die ELKNH nicht mehr existent sei.

Schon am 10.4.1945 trafen sich die Pfarrer Grein, Friedrich Engel und Weinberger als Vertreter der BK mit Propst (Oberkirchenrat) Dr. Friedrich Müller (Darmstadt) als Vertreter des „Kirchlichen Einigungswerkes“ und mit Pfarrer Dr. Wilhelm Bergér, dem Vorsitzenden des „Evangelischen Bundes“. Dr. Müller war außerdem von 1929–1934 Superintendent und von 1934 an (mit Unterbrechungen) Propst von Starkenburg; er wahrte also im Kirchenregiment auch die Kontinuität zu der Zeit vor 1933. Nach hartem Ringen wurde dem Vorschlag von Dr. Bergér zugestimmt, für Hessen-Darmstadt „eine Vorläufige Leitung unter dem Vorsitz von Dr. Friedrich Müller zu bilden, der drei Mitglieder des Landesbruderrats sowie die Vorsitzenden der vier großen Verbände: Männerwerk, Evangelischer Bund, Gustav-Adolf-Verein und Innere Mission angehören sollten.“ Nach Bedenkzeit stimmten die Vertreter der BK am 13.4.1945 unter bestimmten Bedingungen dieser Vermittlungslösung zu. Am 18.4.1945 trat die (nur aus Pfarrern bestehende) neue hessen-darmstädtische Kirchenregierung zu ihrer ersten Sitzung zusammen.<sup>5</sup>

In Wiesbaden<sup>6</sup> hatte es die BK mit „hochrangigen“ Vertretern des bisherigen Kirchenregiments und mit einem noch arbeitsfähigen Landeskirchenamt zu tun. Hier hatte der bisherige Präsident des Landeskirchenamtes der ELKNH Paul Kipper am 17.4.1945 die genannten nassauischen Vertreter der BK (die Pfarrer v. Bernus, Hahn und Veidt) zu einer Besprechung in die Wiesbadener Verwaltungsstelle des Landeskirchenamtes eingeladen, über deren Ergebnis Kipper die seitherige nassau-hessische Kirchenregierung (Präsident Dr. Theinert, Landesbischof Dietrich, Oberlandeskirchenrat Walther und Propst Lic. Peter) am 24.4.1945 unterrichtete. Man stimmte dort dem Antrag der BK zu, ihre genannten Vertreter „zu den Beratungen des Landeskirchenamtes hinzuzuziehen, wenn dieses Gremium durch Hinzuziehung von Vertretern des ‚Einigungswerks‘ auf eine breitere Basis gestellt wird.“ Selbst wenn man als Ziel dieser Formulierungen die Absicht der alten Kirchenbehörde unterstellt, eine Einbindung der BK in das bestehende System etwa nach dem Muster des „Kirchlichen Einigungswerkes“ vorzunehmen, und wenn man hier eine Mitbeteiligung der BK auf die Frage der Pfarrstellenbesetzung einschränken wollte: Zunächst nahm die alte Kirchenregierung nicht wahr, daß die BK eine wie auch immer geartete Kooperation mit der bisherigen Leitung im Grunde ablehnte, auch wenn sie das bisher noch nicht so scharf formuliert hatte. Während man in Darmstadt (zunächst auch im Einvernehmen mit der BK) an das alte System vor 1933 anknüpfte und wieder die Verfassung von 1922 praktizierte, weil jetzt das sie bisher suspendierende Unrecht von 1933 beseitigt war, wollte die BK in Nassau das System der ELKNH von 1933, das man vorher bekämpft hatte, gerade beibehalten, seine personelle Ausübung aber ersetzen, und zwar durch sich selbst! Eine Rückkehr zum alten System (1922/24) lehnte man daher, wie es nachher auch der LBR tat, ab. Die erwähnte Zurückhaltung wurde bald aufgegeben! Von Seiten der BK wurde der Ton härter: Unter Hinweis auf den Widerstand der BK gegen den NS-Staat bestritt man der gegenwärtigen Kirchenbehörde, „im Namen der Kirche zu handeln“! Das Gesetz des Handelns ging immer mehr auf die genannten BK-Pfarrer über. Die entscheidende, unterstützende Motivation dazu ging allerdings vom Besuch einer Delegation aus Darmstadt in Wiesbaden am 14.5.1945 aus, deren Mitglieder der Vorläufigen Leitung der Hessischen Kirche angehörten. In der Besprechung mit Präsident Kipper erklärte deren Präsident Dr. Müller der alten Kirchenregierung: „Wir kommen nicht zum Verhandeln, sondern um Ihnen mitzuteilen, daß wir gehandelt haben. Ihre Funktionen im Raum der Hessischen [=hessen-darmstädtischen] Kirche sind erloschen.“ Der bisherige Landesbischof Lic. Dr. Dietrich erklärte, als die genannte Gruppe ihn anschließend besuchte, daß er sein Amt niederlegen werde. Bei dem erwähnten Besuch am 14.5.1945 in Wiesbaden wurde übrigens auch die Bildung eines „Verbindungsausschusses“ der früher selbständigen Landeskirchen von Hessen, Nassau und Frankfurt (4 Hessen, 3 Nassauer, 2 Frankfurter) besprochen. Am 18.5.1945 führten die BK-Pfarrer v. Bernus, Hahn und Veidt, jetzt verstärkt durch den früheren nassauischen Landesbischof D. August Kortheuer, Pfarrer Lic. Dr. Hugo Grün (Kirchliches Einigungswerk) und Regierungsrat Dr. Franz Leitz, das im Blick auf Nassau entscheidende Gespräch mit der bisherigen Kirchenregierung. Präsident Kipper, Landesbischof Dietrich und Oberlandeskirchenrat Walther erklärten ihren Rücktritt. Pfarrer v. Bernus teilte mit, „daß der sechsköpfige Ausschuß [Landesbischof D. Kortheuer als Vorsitzender, Pfarrer Franz von Bernus als stellvertretender Vorsitzender, Pfarrer Lic. Dr. Hugo Grün, Pfarrer Wilhelm Hahn, Prokurist Franz Leitz und Pfarrer Karl Veidt. Von der kirchlichen Verwaltung traten Präsident Dr. Theinert und Amtsrat Hardegen zur Vorläufigen Leitung hinzu] sich als ‚Vorläufige Leitung der Ev. Kirche in Nassau‘ bezeichne und seine Aufgaben als Treuhänder bis zum Zusammentritt der Synode für den nassauischen Gebietsteil der Landeskirche durchführen wolle. Es handle sich also um einen begrenzten Auftrag. Für die Aufgaben der Gesamtkirche Nassau-Hessen soll ein Verbindungsausschuß gebildet werden.“ Es bestand Einvernehmen darüber, daß der Zusammenschluß zur Landeskirche Nassau-Hessen von einer künftigen Synode „legitimiert“ werden müsse und daß baldigst die Frage zu klären sei, wer in der noch bestehenden (!) nassau-hessischen Landeskirche die Kirchengewalt ausübe. Daß man in Hessen[-Darmstadt] da anderer Auffassung war, wurde erwähnt!

Auch in Frankfurt/M. war bereits am 8.5.1945 auf Betreiben der BK eine „Vorläufige Kirchenleitung“ gebildet worden, die aus zwei Vertretern der BK und aus zwei Vertretern der kirchlichen Werke und Verbände bestand. Den Vorsitz übernahm Pfarrer Karl Goebels (BK), während man Lic. Otto Fricke für den Bischofposten in der Hinterhand hielt..

Mit der eben genannten Sitzung vom 18.5.1945 ist das alte, durch die Namen von Dietrich und Kipper gekennzeichnete Kirchenregiment für das gesamte nassau-hessische Kirchengebiet faktisch erloschen. Die nunmehr im Amt befindlichen „Vorläufigen Leitungen“ wollten kirchenregimentliche Ent-

scheidungen ausdrücklich nach kirchlichen Maßstäben treffen. Da sorgte der von den Amerikanern eingesetzte Wiesbadener Regierungspräsident, der ehemalige Reichs-Rundfunk-Kommissar Hans Bredow für Aufregung, der am 22.5.1945 per Erlaß den früheren nassauischen Landesbischof D. August Kortheuer „bis auf weiteres mit der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten im Bezirk der ehemaligen Landeskirchen in Nassau und Frankfurt am Main“ beauftragte.<sup>7</sup> Nassau und Frankfurt/M. gehörten damals zum Regierungsbezirk Wiesbaden. Weiter ordnete Bredow an: „Bezüglich der Leitung der Landeskirche Nassau-Hessen ist durch Fühlungnahme mit der ehemaligen Landeskirche in Hessen[-Darmstadt] das Erforderliche durch den Beauftragten [=Kortheuer] zu veranlassen. Diese Regelung ist eine einstweilige und gilt zunächst nur bis zur ordentlichen Verfassungsregelung durch eine Synode.“ Auch wenn Bredow dann noch einmal ausdrücklich versicherte, daß „in keiner Weise von ihm beabsichtigt sei, in die Substanz der Kirche einzugreifen und die Regelung ihrer Angelegenheiten zu beeinflussen“, und daß weitere Eingriffe nicht beabsichtigt seien, auch wenn er den vorläufigen Charakter der „zeitlich begrenzten Notlösung“ ausdrücklich betonte, auch wenn D. Kortheuer mit Schreiben vom 26.5.1945 seine Beauftragung für Frankfurt/M. auf Pfarrer Lic. Otto Fricke übertrug<sup>8</sup>, der dort bereits als Vorsitzender der Vorläufigen (Frankfurter) Leitung wirkte, und Fricke für Frankfurt volle Handlungsfreiheit ließ: Die Wiesbadener BK-Vertreter protestierten heftig gegen diese „Auftragserteilung des H. Regierungspräsidenten.“ Sie legten protokollarisch Verwahrung ein und betonten, daß es sich hier „lediglich um eine aus besonderem Notstand zu erklärende Aufforderung zu kirchlichem Handeln für diesen besonderen Fall“ handele.<sup>9</sup> Der eher vom Geschichtsbild der BK geprägte Hinweis, daß hier doch hochrangige theologische und kirchenpolitische Grundsatzfragen zur Entscheidung angestanden hätten und von daher das Verhalten der genannten BK-Pfarrer zu erklären sei, schließt die Vermutung nicht aus, daß dabei auch taktische, aktuelle kirchenpolitische Erwägungen eine wichtige Rolle spielten: Man hatte offenbar schon das Fell des Löwen verteilt! Kortheuers Beauftragung durch den Wiesbadener Regierungspräsidenten störte wohl das Handlungskonzept der BK. Der von den DC 1933 abgesetzte ehemalige Landesbischof stand nicht auf ihrer Rechnung! D. Kortheuer übernahm den Vorsitz der Vorläufigen Leitung in Nassau, die dann durch Präsident Dr. Theinert und Amtsrat Otto Hardegen erweitert wurde. Das Wiesbadener Beispiel zeigt, daß im Blick auf die Kirchenleitung eine Anknüpfung an die Zeit vor 1933 gerade nicht im Interesse der BK lag! Sie wollte selbst die Kirche leiten. Im Blick auf Hessen-Darmstadt war durch den Tod des früheren hessen-darmstädtischen Prälaten Wilhelm Diehl bei dem Luftangriff auf Darmstadt im September 1944 ein „Fall Kortheuer“ zunächst nicht zu befürchten. Allerdings knüpfte dann in Darmstadt die hessische Kirche unter Präsident Dr. Friedrich Müller in dem Bewußtsein, daß die Überführung der hessischen Kirche in die Landeskirche Nassau-Hessen 1933 Unrecht war, wieder an die Zeit vor 1933 bzw. an die Kirchenverfassung von 1922 an. Man könnte auch sagen: Durch die Aufhebung des 1933 geschehenen Unrechts existiert die hessische Kirche von 1922 (und nicht Nassau-Hessen von 1933) noch fort, während die BK das Weiterbestehen der von ihr vorher heftig als Unrecht bekämpften Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen voraussetzte bzw. sie tolerierte, um ihre kirchenpolitischen Ziele zu erreichen!

### **Das Jahr 1945: Weiterbestehen der Vereinigung der Kirchen von Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt a. M. zur ELKNH im Jahr 1933 oder deren Zerfall und Neuanfang?**

Hier geht es nicht einfach um eine historische, sondern vor allem auch um eine kirchenpolitisch, d.h. für das alltägliche kirchenleitende Handeln instrumentalisierbare Frage. In seiner Bewertung des Kirchenkampfes vertrat der Frankfurter Rechtsanwalt Wilhelm Lueken<sup>10</sup>, der auch dem Verfassungsausschuß der EKHN angehörte, die Auffassung des LBR Nassau-Hessen der Bekennenden Kirche, daß – im Unterschied zu der (von ihm getadelten) Vorläufigen Leitung in Hessen[-Darmstadt], die das Weiterbestehen der ELKNH gerade bestritt – die ELKNH auch nach dem 5. Mai 1945 noch existiere und darum die Vorläufige Leitung in Nassau „sich nicht nur für den nassauischen Teil der ev. Kirche verantwortlich fühlte, sondern für die gesamte Landeskirche Nassau-Hessen, an deren Fortbestehen hier keine Zweifel geäußert wurden.“ Modifikationen in dieser Zielstellung seien erst nach Kontakten mit den anderen Kirchengebietsteilen eingetreten. Historisch liegen die Dinge aber wohl etwas anders als die primär kirchenpolitisch motivierte Argumentation von Lueken! Nicht nur, daß das Entstehen der Vorläufigen Leitung in Nassau maßgeblich durch den Kontakt mit der schon im Amt befindlichen Vorläufigen Leitung in Darmstadt gefördert wurde (s.o.): Auch in dem von D. Kortheuer unterzeich-



neten Schreiben der Vorläufigen Leitung der Evangelischen Kirche in Nassau vom 29.5.1945<sup>11</sup> heißt es ausdrücklich: „Unbeschadet unserer Auffassung, daß die Landeskirche Nassau-Hessen auf ungesetzlicher kirchlicher Grundlage beruht, soll die Frage ihres Weiterbestehens erst durch den kommenden Landeskirchentag entschieden werden...“ Ähnlich beurteilte auch der kirchlich engagierte Darmstädter Staatsarchivdirektor Dr. Ludwig Clemm<sup>12</sup> 1947 die historischen und hermeneutischen Vorgaben der BK Nassau-Hessen. Zu diesen Vorgaben gehörte für ihn gerade auch die These von der noch fortdauernden rechtlichen Existenz der Landeskirche Nassau-Hessen, die die BK vorher schärfstens bekämpft hatte! Clemm hält eine solche Vorgabe für „kirchenrechtlich unzulässig“, denn „die Landeskirche Nassau-Hessen ist nicht aus geistlichen bzw. kirchlichen Bedürfnissen, nicht aus den Kirchen selbst heraus erwachsen, sondern *lediglich* als politische Aktion des Nazismus (Gleichschaltung der evangelischen Kirchen) durch den Druck, den der ‚Rechtswalter‘ Jäger im Verein mit der Gestapo auf den Prälaten Dr. Diehl und den damaligen Verfassungsausschuß im September 1933 ausübte, zustande gekommen. Dieses Zustandekommen bedeutete eine Rechtsanmaßung seitens der damaligen Reichskirchenleitung (Reichsbischof Müller und Rechtswalter Jäger) und war eine nationalsozialistische Vergewaltigung des hessischen Kirchenvolkes.“ Weiter betont Clemm:

„Die Vereinigungsverhandlungen vor 1933 waren gescheitert. Die Bekennende Kirche für Nassau-Hessen andererseits umfaßt bei weitem nicht das ganze Kirchenvolk in Nassau-Hessen; sie ist daher nicht identisch mit einer Landeskirche Nassau-Hessen und mithin nicht befugt, für das ganze nassau-hessische Kirchengebiet so entscheidende Beschlüsse, wie solche die Feststellung der fortdauernden rechtlichen Existenz der nationalsozialistischen Landeskirche Nassau-Hessen und des Existenzverlustes der früheren Landeskirchen Hessens, Nassaus und Frankfurt doch darstellt, kurzerhand zu fassen ... Die Lage ist vielmehr so, daß mit dem ‚Dritten Reich‘ auch das von ihm gesetzte kirchliche Recht untergegangen, mithin unwirksam geworden ist, daß folglich die nur von ihm geschaffene evangelische Landeskirche Nassau-Hessen rechtlich nicht mehr existiert und daß damit sozusagen automatisch der bis 1934 geltende Rechtszustand wieder hergestellt ist.“

Anders ist die eher dogmatisch begründete Auffassung des LBR Nassau-Hessen, der durch Rundschreiben vom 15.5.1945<sup>13</sup> die in Hessen[-Darmstadt] zunächst auch von den dortigen BK-Mitgliedern der Vorläufigen Leitung gebilligte Anknüpfung an den Rechtszustand vor 1933 rügte: „Seitens des LBR mußte gegen die Hessische Lösung sofort ein ernstes Bedenken geltend gemacht werden. Es war seitens der Brüder offenbar übersehen worden, daß mit dem Zusammentritt der Nassau-Hessischen Bekenntnissynode die Nassau-Hessische Landeskirche neu gesetzt worden war und demgemäß als rechtlich existent angesehen werden muß. Ein Zurückgehen auf die Rechtslage vor 1933 verletzt Existenz und Recht der Bekennenden Kirche“! Eine bestimmte Theologie setzt hier Historie, indem sie die Synode als Recht setzendes Organ legitimiert: Die Synode setzt Recht, und das Recht setzt dann Historie.

Untersuchen wir jetzt die Frage nach dem „Geburtstag“ der EKHN. Diese zunächst historisch klingende Frage enthält aber die Antwort vorsteuernde theologische Implikationen: In den drei historisch gewachsenen Teilgebieten der ELKNH herrschten nach Kriegsende unterschiedliche, auch das weitere Vorgehen bestimmende Auffassungen:

In Hessen[-Darmstadt] war man auch in führenden Kreisen der BK zunächst der Auffassung, daß die Landeskirche Nassau-Hessen aufgrund ihrer Verflechtung mit der Gesetzgebung und der Verwaltungspraxis des NS-Staates rechtlich mit dem 8.5.1945 nicht mehr existent sei. Man ging deshalb von dem Fortbestand der alten hessen-darmstädtischen Kirche mit ihrer Verfassung von 1922 aus und übte die volle kirchenregimentliche Gewalt für ihr Gebiet selbständig aus. Man ließ z.B. das Superintendentenamts wieder aufleben. Als Ziel sah man die Wahl einer Synode in jeder der früheren Teilkirchen an, die dann erneut über den Zusammenschluß zu einer hessen-nassauischen Kirche beschließen müßten.

In Nassau dagegen, wo der Einfluß der BK stärker war, war die Vorläufige Leitung – allerdings nicht einstimmig – eher der Auffassung, daß die Landeskirche Nassau-Hessen von 1933 und nicht die Nassauische Landeskirche von 1922/24 noch fortbestehe und daß jede der Vorläufigen Leitungen für die gesamte, das heißt noch weiterbestehende Landeskirche Nassau-Hessen handele. Man bestritt zwar grundsätzlich die Legitimität der bisherigen nassau-hessischen Kirchenbehörde aus kirchlich-theologischen und auch aus politischen Gründen; andererseits war man aber bereit, deren vorher heftig bekämpftes Verwaltungshandeln nachträglich zu tolerieren.

In der Folgezeit sah die BK – vermutlich auch aus taktischen Gründen – die Fortdauer der bisher heftig von ihr bekämpften Landeskirche Nassau-Hessen trotz deren illegitimen Zustandekommens 1933 als gegeben an! So beschloß im April 1946 die „Landesbekenntnissynode“ der BK Nassau-Hessen:

„Die Synode bejaht die rechtliche Existenz der Landeskirche Nassau-Hessen, wie sie in Fortsetzung der vor 1933 geführten Vereinigungsverhandlungen durch allseitig übereinstimmende Übung seit 1933 sowie durch das Handeln der BK (Ausübung des Kirchenregiments für den gesamten Bereich der Landeskirche durch Synode und Landesbruderrat) begründet, vom Staat (im Rahmen seiner Zuständigkeit) durch die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt, durch die Maßnahmen der kirchlichen Verwaltung fortgesetzt und durch die Einsetzung des Verbindungsausschusses erneut in Erscheinung getreten ist. Die früheren Landeskirchen Nassau, Hessen und Frankfurt haben damit ihre rechtliche Existenz verloren.“<sup>14</sup>

In Hessen[-Darmstadt] waren allerdings, wie erwähnt, zunächst auch die der BK angehörenden Mitglieder der Vorläufigen Kirchenregierung anderer Auffassung; sie schwenkten aber am 10.5.1946 auf die Linie des soeben zitierten Beschlusses der Landesbekenntnissynode der BK ein.

Es setzte sich also die Auffassung des LBR der BK Nassau-Hessen auch in Hessen[-Darmstadt] bei den der BK angehörenden Mitgliedern der Vorläufigen hessen-darmstädtischen Kirchenregierung durch, daß die Einheit der Landeskirche Nassau-Hessen noch gegeben sei. Zur Begründung verwies man auf sehr unterschiedliche, theologische, kirchenpolitische und juristische Argumente miteinander verbindende Aspekte wie z.B. auf das faktische zwölfjährige Bestehen der Landeskirche Nassau-Hessen, auf die kirchenleitende Tätigkeit der BK und auf die Ausübung des offiziellen, wenn auch illegitimen Kirchenregiments durch die Deutschen Christen hin. Ich vermute allerdings, daß neben solchen rechtlichen und theologischen Argumenten, neben bestimmten „Erlebnisbildern“ und emotionalen Faktoren wie gemeinsames Kämpfen und Leiden auch kirchenpolitische und taktische Ziele dabei eine Rolle gespielt haben, auch wenn dies von Vertretern eines von der BK her entworfenen Geschichtsbildes (z.B. Karl Herbert) bestritten wurde und zum Teil noch wird. Das Ziel der BK war eindeutig, die Initiative zu ergreifen und in ihrem Sinne die neue Kirche zu gestalten und darin die Leitung zu übernehmen. Wenn dies mitunter als „Machtübernahme“ bezeichnet wurde, so ist das leicht nachvollziehbar, auch wenn das in BK-Kreisen nicht gerne gehört und zuweilen auch als Verunglimpfung verstanden wurde. Im Blick auf die Erreichung dieses Ziels konnte die hessen-darmstädtische Linie unter Umständen hinderlich sein. In Nassau und Frankfurt/M. war die BK sich ihrer Mehrheit sicher, in Hessen[-Darmstadt] zumindest nicht in gleichem Maße. Das Ganze läßt sich kaum auf einen gemeinsamen Nenner bringen, wenn man bedenkt, wie erbittert die BK gerade das Verwaltungshandeln der ELKNH einschließlich der „Verfassung der ELKNH“ vom 12.9.1933 bekämpft hatte! Jedenfalls ist die Spannung zwischen der Einsicht in die Faktizität der Ereignisse, kirchenpolitischen Optionen und der grundsätzlichen Bestreitung der Rechtmäßigkeit des Zustandekommens der ELKNH noch im Beschluß des Friedberger Kirchentags vom 30. September 1947 spürbar, der den Zusammenschluß der (ehemals selbständigen) Landeskirchen in Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt a. M. „kirchlich und rechtlich bestätigt“, aber nicht beschließt. Die offizielle heutige Datierung des „Beginns“ der EKHN mit dem Jahr 1947 ist gerade in den Augen der damals die EKHN offiziell übernehmenden BK nicht das richtige Datum. Dem ursprünglichen Datum 1933 fühlte man sich aber nicht mit ganzem Herzen verbunden. Zumindest ist es ergänzungsbedürftig! Der Friedberger Kirchentag bedeutet das endgültige Ende der Nassauischen Landeskirche!

Braucht man aber für diese vor allem auch kirchenpolitisch motivierten Setzungen überhaupt Geschichte? Die Ordnung der EKHN von 1949, mit der das Ende der Landeskirche Nassaus endgültig besiegelt wurde, sah das Wirken des Heiligen Geistes an den Akt der Verkündigung und an das gemeinsame Hören auf das Wort Gottes gebunden. „Es ist aber kaum zu erwarten, daß in einer Zeit des Pluralismus (auch in fundamentalen und hermeneutischen Fragen) diese Einheit aus dem „Sein unter dem Wort“ bei Fragen erwartet werden kann, die weniger elementar und theologisch subtiler sind. Die allein auf das Gottesdienstgeschehen bauende Grundordnung [der EKHN] läßt hermeneutische, theologische oder historische Schranken, die normierend wirken können, außen vor. In der Tradition der reformierten ‚Prophezei‘ oder der pietistischen Bibelstunde soll die (fromme) Betrachtung des Schriftwortes allein die Urteilsbildung in theologischen und weltlichen Fragen ermöglichen. Hier fehlen Traditionen und Verfahren theologischer und wissenschaftlicher Urteilsbildung, die der Kirche eine theologische Stabilität verleihen können.“<sup>15</sup> Auch hier wird wieder deutlich: Erlebnis- und Kampfbilder lassen sich eben nicht auf Dauer stellen!

**Anmerkungen:**

- 1 Zum Folgenden vgl. vor allem Zentralarchiv der EKHN (ZA EKHN) 35/370 und 155/796. – Die wichtigsten Texte zur Bildung der vorläufigen Kirchenleitungen in Darmstadt, Wiesbaden und Frankfurt/M. finden sich auch in: 50 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Ausstellung des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Weinheim 1997, S. 110–117. – Vgl. ferner Klaus Martin Sauer, Neubeginn in Nassau? Die kirchlichen Entwicklungen im Jahr 1945, in: Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift Karl Dienst zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1995, S. 225–239 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 1). – Karl Dienst, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHN, Bd. 3), S. 510–573.
- 2 Vgl. ZA EKHN 106/1.
- 3 ZA EKHN 155/796. Der auf Grund mündlicher Angaben von Pfarrer Karl Grein verfaßte Bericht über die „Vorgänge, die zur Bildung der Vorläufigen Leitung in Hessen führten“, findet sich auch in: 50 Jahre (wie Anm. 1), S. 110–115.
- 4 ZA EKHN 35/370. Vgl. auch Wilhelm Lueken, Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen, Göttingen 1963, S. 88ff. (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 12).
- 5 ZA EKHN 106/2 und 35/370. – 50 Jahre (wie Anm. 1), S. 113. – Vgl. auch Lueken, Kampf (wie Anm. 4), S. 88ff.
- 6 Zum Folgenden vgl. ZA EKHN 1/3, f. 117–120. – ZA EKHN 106/1, f. 6f. – ZA EKHN 106/11, f. 7. – ZA EKHN 155/796. – 50 Jahre (wie Anm. 1), S. 115f.
- 7 ZA EKHN 1/3, f. 124–125.
- 8 ZA EKHN 106/3. – ZA EKHN 1/3, f. 132–134. – Ob Landesbischof Kortheuer dazu überhaupt ermächtigt war? Er hat es wohl als eine noble Geste des Ausgleichs verstanden, die die BK-Vertreter aber nicht entsprechend honoriert haben, weil sie selbst die Leitung der Kirche übernehmen wollten.

Die Forschung geht davon aus, daß Kortheuer, was Frankfurt/M. anbelangt, Lic. Otto Fricke als dem „Vorsitzenden der Vorläufigen Frankfurter Kirchenleitung“ seine ihm von Bredow verliehene Vollmacht im Blick auf Frankfurt/M. übertragen habe. Im Nachlaß von Heinrich Steitz im Zentralarchiv der EKHN (Best. 265) habe ich im August 2011 einen Brief von Propst i.R. Karl Goebels an Steitz vom 8.9.1987 gefunden, der diesen auch von Steitz so dargestellten Sachverhalt aufgreift und korrigiert: „Hier ist ein bei den mangelhaften Unterlagen aus dieser Zeit verständlicher Irrtum unterlaufen: Den Vorsitz der Vorläufigen Kirchenleitung führte nämlich nicht Pfarrer Lic. Fricke, sondern Pfarrer Goebels... Sie sollten auch wissen, warum wir Jüngeren Fricke nicht für den Vorsitz der VL [= Vorläufigen Leitung] in Ffm vorgesehen hatten: Wir sahen in ihm den künftigen Bischof der EKHN! Wir ahnten nicht, wie stark der Widerstand gegen die BK war, und mußten froh sein, mit der Autorität des Namens Niemöller gewisse kirchenpolitische Kräfte und Mächte vorübergehend zurückzudrängen – sie haben *confusione hominum et providentia Dei* das Feld behalten...“

Dieser Brief von Goebels legt faktisch dar, daß Martin Niemöller praktisch im Blick auf das Bischofsamt/ Kirchenpräsidentenamt der EKHN Lic. Otto Fricke (1902-1954; von 1927-1929 Pfarrer in Frankfurt-Bockenheim, von 1929-1954 in der Frankfurter Dreifaltigkeitsgemeinde) gegenüber nur die primär kirchenpolitisch-taktisch motivierte „zweite Wahl“ war: Man wollte „mit der Autorität des Namens Niemöller gewisse kirchenpolitische Kräfte und Mächte vorübergehend zurückzudrängen“, die eine „Machtübernahme“ der BK zu verhindern oder zumindest zu behindern drohten!

Wer war aber Lic. Otto Fricke? Erst mit der Übernahme des Hessen-Kasseler Kirchenkreises Bockenheim in die Frankfurter Landeskirche 1929 wurde Fricke Frankfurter Pfarrer. Er war dann ein „fanatischer Deutscher Christ“, wie selbst Landesbischof Dietrich ihn bezeichnete. Als Hochschulpfarrer im Nebenamt hielt er am 10. Mai 1933 bei der Verbrennung „marxistischer und un-deutscher Literatur“ (so der Frankfurter General-Anzeiger vom 10.5.1933) auf dem Römerberg

die Ansprache. In der Frankfurter DC-Halbmonatsschrift „Die Fanfare“, dem „Kampfblatt gegen die Gottlosigkeit“, forderte Fricke zum Beispiel „den Aufbau der Ev. Kirche deutscher Nation von oben nach unten nach dem geistlichen Führerprinzip. Behördenkirche und parlamentarische Ausschüsse ertöten das kirchliche Leben und die persönliche Verantwortung vor Gott und Gemeinde. Die Kirche muß alle Aufgaben jeweils einem persönlich verantwortlichen Einzelnen zu teilen. Dieser Aufbau entspricht dem des Deutschen Reiches Adolf Hitlers ...“ usw. Diese uns heute befremdlich erscheinende scharfe Absage Frickes an liberal-demokratische kirchliche Verfassungsprinzipien finden sich allerdings nicht nur im deutschchristlichen Kontext. Auch Karl Barth, der als eine der zentralen Symbole des Kirchenkampfes gilt, tat sich schwer mit liberaler Theologie und ihr entsprechenden Kirchenverfassungsprinzipien. Er nahm den Liberalismus vor allem als bourgeoise Ideologie wahr; er ist für ihn „die Weltanschauung, die in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft geschichtliche Realität geworden ist, er ist der Inbegriff des falschen, durch die Macht der Sünde geprägten Gottesverhältnisses“. Für Barth und seine Mitstreiter (z.B. Edmund Schlink) stammte die Theologie der Deutschen Christen aus demselben „theologischen Mülleimer“ wie die ganze aufklärerisch-liberale Richtung des 18. und 19. Jahrhunderts. Kurz: Otto Fricke vertrat keine singuläre Position!

- 9 ZA EKHN 106/1, f. 11.
- 10 Lueken, Kampf (wie Anm. 4), S. 88ff.
- 11 ZA EKHN 1/3, f. 129.
- 12 Ludwig Clemm, Bemerkungen zu dem Entwurf einer Kirchenordnung der Bek. Kirche in Nassau-Hessen und zu dem Aufsatz „Kirchenordnung oder Kirchenverfassung für Hessen?“ von Pfarrer Lic. Dr. Steitz, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nr. 5, S. 56ff.
- 13 Lueken, Kampf (wie Anm. 4), S. 90.
- 14 Vgl. ZA EKHN 35/544.
- 15 Markus Matthias, Leitgedanken und Verfassungsverständnis der Verfassungsväter unter besonderer Berücksichtigung des Gemeindebildes der Bekennenden Kirche, ekklesiologische Grundlagen der Kirchenordnung von 1949 unter Berücksichtigung der theologischen Grundlinien besonders des Grundartikels, in: Karl Heinrich Schäfer/Friedrich J. Battenberg (Hg.), Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und ihre Kirchenordnung. Entstehung – Entwicklung – Perspektiven, Darmstadt/Kassel 2006 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 13), S. 1–24; hier S. 17 und 23.

## Die Wiesbadener Marktkirche als „BK-freie Zone“

„Nach Kriegsende war es [Ernst Ludwig] Dietrich wichtig festzustellen, daß nicht nur von der BK Widerstand gegen den Nationalsozialismus geleistet worden sei, sondern daß auch andere, die nicht der Theologie der BK folgten, mutig und konsequent an ihrem Ort widerstanden hatten... Für die Theologen der BK, die den Neubau der Kirche in der Nachkriegszeit auf Grund der Erfahrungen der NS-Zeit verantworteten, war es kaum möglich, einen so zwiespältigen Mann wie Dietrich zu integrieren, zumal er sich in seiner Ablehnung der aufkommenden ‚BK-Theologie‘ unnachgiebig zeigte und sich als ‚Hauptvertreter‘ der liberalen Theologie in seinem Umkreis verstand: Hermann Otto Geißler<sup>1</sup> hat darauf hingewiesen, daß es Ernst Ludwig Dietrich schon bald nach Kriegsende klar geworden sei, daß für ihn, der zwar theologisch weiterhin ein Vertreter des Liberalismus blieb, sich kirchenpolitisch inzwischen aber manchen Positionen der BK angenähert hatte, kein Platz im neuen Kirchenregiment sein würde. Auch Willy Borngässer mußte bald die Erfahrung machen, daß die BK mit allen Mitteln versuchte, in der Landeskirche Nassau und darüber hinaus in Nassau-Hessen an die Macht zu kommen. Weite Kreise der BK waren der Auffassung, daß auch der Liberalismus bzw. Neuprotestantismus wesentlich zur Katastrophe der Evangelischen Kirche 1933-1945 beigetragen hätten. Borngässer besetzte ein anderes Betätigungsfeld, das, wenn ich mich recht erinnere, noch bei seiner Aufbahrung in der Marktkirche (1965) in Wiesbaden deutlich wurde: Das Deutsche Rote Kreuz (DRK); die Totenwache hielten in erster Linie Vertreter des Deutschen Roten Kreuzes, dann erst die Heliand-Pfadfinderschaft. Eine Studentenverbindung chargierte nicht. Über seine Leitungsfunktion im Kreisverband Wiesbaden des DRK hinaus war Borngässer Vizepräsident des Landesverbandes Hessen des Deutschen Roten Kreuzes. In „Blick hinter Gitter“<sup>2</sup> berichtet er, daß er „Anfang August 1945“ gebeten wurde, den Neuaufbau des Roten Kreuzes für den ganzen Regierungsbezirk Wiesbaden zu übernehmen. „So liegen nun zwei gewaltige Aufgabengebiete vor mir: ein großes Pfarramt und der Neuaufbau der Rot-Kreuz-Organisation.“ Im DRK fühlte sich Borngässer angemessen repräsentiert und geachtet, in seiner Kirche allerdings nicht! Die Folge: „Die Marktkirche Wiesbaden wurde zu einem Hort der Opposition und Obstruktion gegen alles, was von ‚oben‘ kam... Die Marktkirche blieb ‚BK-freie Zone‘.“<sup>3</sup> Darüber gibt auch Borngässers Schrift „Die evangelische Kirche vor der Entscheidung“ Auskunft.<sup>4</sup> War seine Schrift „Gehorsam gegen Gott und Staat“ „ein Mahnruf in letzter Stunde“, so sein neues Büchlein auch „ein SOS-Ruf“: „Es ist Ausdruck der großen Besorgnis, die heute ebenso viele ernste, verantwortungsbewußte Theologen wie auch viele Laien, die im Raum der evangelischen Kirche leben, empfinden und denen das Wohl unserer evangelischen Kirche am Herzen liegt.“ Für Borngässer geht es „nicht in erster Linie um diese oder jene Persönlichkeit ..., sondern darum, daß hier eine bestimmte geistige Haltung vorliegt“, die er als „kirchenpolitischen Druck und dogmatische Einengung“, vorgetragen in „brüderlicher Form“ und in einer kaum verständlichen „dialektischen“ Sprache, beschreibt: „Grundlage dieser Schrift ist die Überzeugung, daß die evangelische Kirche, ihrem Wesen nach, nicht in der Uniformierung des Glaubens und der Formen, sondern nur in der Vielgestaltigkeit sowohl der Formen wie des Denkens – sozusagen in gläubiger Freiheit – leben kann“ (S. 7). Ja: „Unsere Kirche [ist] auf einem Weg, der die Errungenschaft der Reformation zunichte zu machen droht und die Kirche der Reformation jeder Freiheit beraubt“ (S. 8). Mit „Bekennender Kirche“ ist eine „kirchenpolitische Gruppe“ gemeint, deren „ausgesprochen doctrinärer Flügel“ die Oberhand gewonnen hat und „durch eine stark ausgeprägte Personalpolitik, welche die entscheidenden leitenden Stellen in der Kirche den Vertretern doctrinärer kirchlicher Auffassungen zuweist, eine Machtstellung ausübt“ (S. 11f.). Eine „parlamentarische Reaktion“ auf diese Bestrebungen in den Synoden kommt nach Borngässer dadurch nicht zustande, weil die BK dort „mittels eines bestimmten Wahlmodus“ („Siebssystem“) über die Mehrheit verfügt, „obwohl die Mehrzahl der Evangelischen unter den Nichttheologen den Gedankengängen dieser u.E. weltfernen und abstrakten Theologie und kirchlichen Handhabung nicht beipflichtet. Die evangelischen Gemeindeglieder sind – das ist kein Zweifel – in ihrer Mehrheit nicht ‚Bekennnis-Gruppe‘.“ Aus diesen Analysen zieht Borngässer auch eine aktuelle kirchenpolitische Konsequenz: „Es erscheint uns deshalb vor allem eine Neuordnung des Wahlsystems notwendig, und zwar direkte, freie, geheime Wahlen zur Landessynode... Nur so kann das einzelne Gemeindeglied einen Einfluß auf die Entwicklung und Gestaltung der Landeskirche gewinnen“ (S. 13). Das sog. „Siebssystem“ (Wahl der Landessynode durch die Dekanatssynoden und nicht durch direkte Wahl wie z.B. in Württemberg) war der BK auf den Leib geschnitten, auch wenn in Wiesbaden bei den Laienmitgliedern die Dinge zuweilen anders lagen.

In einem größeren Abschnitt (S. 18-37) setzt sich Borngässer mit der Frage „Bekenntnis“ kritisch auseinander; hier spielt Barmen 1934 eine wichtige Rolle, weil hier „Lehre und Welt miteinander in schärfsten Widerspruch“ gebracht sind (S. 19). „Heute wird von der BK aus häufig (nicht immer!) erklärt, das ‚Barmer Bekenntnis‘ sei nur ‚richtungweisend‘. *Praktisch* ist es für die BK, für den doctrinären Flügel der BK, Evangelium selbst“ und „erhebt den Anspruch auf unbedingte Anerkennung und absolute Giltigkeit“ (S. 22).

„Als Hauptfehler der Barmer ‚Theologischen Erklärung‘ muß die in These I und II zum Ausdruck kommende Ablehnung jeden ‚Gesetzes‘, d.h. praktisch die Ablehnung jeder Möglichkeit, eine *Ethik* als positive Willenskundgebung und Forderung Gottes darzustellen, bezeichnet werden... So sind auch die Predigten fast aller Anhänger dieser dialektischen Schule ausgerichtet auf diesen *einen* Grundgedanken: Bekenntnis der eigenen Ohnmacht, der eigenen Schuld und Sünde und reines Verlassen auf Gottes Gnade“ (S. 22f.). Was die gegen das „Führerprinzip“ in der Kirche sich richtende Barmer These IV anbelangt, so zitiert Borngässer im Blick auf die Besetzung der führenden Ämter in der Kirche durch die BK das alte Sprichwort: „difficile est satiram non scribere“ („Es ist schwer, keine Satire zu schreiben“.). Insgesamt fordert Borngässer die BK auf, „ihren Kirchenbegriff, ihren Offenbarungsbegriff und die Frage des Bekenntnisses“ zu überprüfen, „vor allem ihren Absolutheitsstandpunkt im Sinne einer Lehrautorität“ aufzugeben und „die in Schutzhaft genommene natürliche Offenbarung wieder in Freiheit zu setzen“ (S. 30). Kritik übt Borngässer auch an dem in Artikel 52 der „Ordnung der EKHN“ von 1949 eingesetzten „Spruchkollegium“ („kirchliche Spruchkammern“) als „Machtinstrument *einer* bestimmten theologischen und kirchenpolitischen Haltung“. Im Blick auf Karl Barth zitiert Borngässer wieder seinen Lehrer Reinhold Seeberg: „Wenn ich an die dialektische Theologie denke, schauert es mich; sie lebt aus reiner Subjektivität, ihr Horizont ist eng und ihre Lebensform sektierisch; dazu ist sie von einem – fast widerwärtigen – Pathos der Absolutheit erfüllt. Barth und seine Anhänger werden für die evangelische Kirche eines Tages nicht nur eine schwere Belastung, sondern eine Gefahr bedeuten. Die evangelische Kirche wird in Ketzerrichterei einerseits, in überspitzt selbstbewußte Führung fanatischer, aber nur mittelmäßiger Kirchenführer andererseits verfallen...“ (S. 34).

Ein wichtiger Angriffspunkt war für Borngässer das „Evangelische Kirchengesangbuch“ (EKG): „Diese in Wort und Melodie vorreformatorischen und reformatorischen Choräle der christlichen Gemeinde wirklich vertraut zu machen, dürfte kaum möglich sein. Noch schwieriger wird es sein, dem Manne des Berufslebens, der Mutter in der Familie und dem Kind in der Schule oder gar den Menschen ‚am Rande der Kirche‘ diese Wortform und Melodie etwa verständlich zu machen“ (S. 40). „Man könnte sagen: das neue Gesangbuch ist gereimte Dogmatik im Stil der Reformationszeit. – In dem neuen Gesangbuch vergißt man den Gedanken, daß ein Gesangbuch auch ein *Volksbuch* des Trostes und der Erbauung sein sollte. Auf die Gefühle und Gedankenwelt der Laien ist nicht genügende Rücksicht genommen, der die persönlicheren und individualistischeren Lieder etwa des Pietismus oder der Romantik doch unvergleichlich näher stehen als die starre Dogmatik des 16. Jahrhunderts. Die Gestaltung dieses Gesangbuches kann man nur verstehen, wenn man sich deutlich macht, daß dieses Gesangbuch Ausdruck einer besonderen geistigen Haltung ist, die in bestimmten theologischen Auffassungen ihre Wurzel hat und sich auch gewisse kirchenpolitische Auswirkungen sucht. Diese geistige Haltung, die das neue Gesangbuch zustandegebracht hat, ist auch aus den Grundgedanken erkennbar, welche das sog. *Kirchenmusikalische Amt* in Frankfurt/M. zur Frage der als ‚erlaubt‘ anzusehenden Lieder für die Begleitung bei Trauungen niedergelegt hat... Es werden hier Gremien, die nur unter dem Gesichtspunkt der Bewertung vom rein kirchenmusikalischen Standpunkt her zusammengesetzt sind, zum Maßstab für die Festlegung der Ausgestaltung von Trauungen gemacht...“ Opfer waren z.B. das „Ave Verum“ von Mozart, das „Ave Maria“ von Bach/ Gounod, das „Heilig, heilig, heilig“ von Franz Schubert, „Der Tag des Herrn“ von Konradin Kreuzer, das „Hallelujah“ von Johann Nepomuk Hummel, „Die Himmel rühmen des ewigen Ehre“ und „Heilige Nacht, o gieße du“ von Ludwig van Beethoven. In der Marktkirche wurden zu meiner Zeit das alte Nassauische Gesangbuch und das EKG zusammen benutzt: Die Nummern wurden zumindest in den 1960er Jahren nebeneinander angeschlagen; fehlte ein Lied in dem anderen Gesangbuch, erschien dann ein Strich. Bei Borngässer gab es solche Striche in der Regel auf der Tafel „Neues Gesangbuch“; er ließ übrigens in anderen Gemeinden alte Gesangbücher sammeln, um dem EKH Paroli bieten zu können. Öfters war es auch notwendig, die (verschiedene) Reihenfolge der Strophen kenntlich zu machen, von den Text- und auch Melodieunterschieden einmal ganz zu schweigen. Die Marktkirche sammelte noch lange alte Nassauische Gesang-

bücher; ich habe da auch nicht wenige Exemplare aus dem Bestand der Bergkirche gefunden. Später gab die Marktkirche auch einen eigenen Nachtrag zum EKG heraus. Kurz: Zu meiner Zeit an der Marktkirche war der Gemeindegesang nicht nur aus akustischen Gründen nicht der beste. Daß das Apostolische Glaubensbekenntnis erst in den 1990er Jahren ein fester Bestandteil des dortigen Gottesdiensts wurde, sei vermerkt. Auch Dietrich war gegen einen „Liturgismus“ empfindlich!

Was die Lage nicht nur in der EKHN anbelangt, „so geht es weithin um Durchsetzung mehr oder minder theologischer dogmatischer Gesichtspunkte oder sehr oft auch um die Durchsetzung kirchenpolitischer Machtansprüche, die in gewissen *personellen* Besetzungen ihren Ausdruck finden. Die theologische Grundhaltung ... ist die, daß es gewisse Grunderkenntnisse in der evangelischen Kirche gebe, die nur auf Grund eines ganz bestimmten Verständnisses der Offenbarung als gültig anerkannt werden könnten. Man verneint dabei die Möglichkeit, aus der Natur, aus natürlichen Gegebenheiten oder aus der Geschichte, Gottes Wirksamkeit als ‚Enthüllung Gottes‘ zu erkennen. Man vertritt außerdem die Meinung, daß auch die äußeren Formen der Kirche in der Bibel geoffenbart seien. Darin dürfte ein Fehlschluß liegen“ (S. 42).

Dagegen statuiert Borngässer (S. 44): „Protestantisch-freiheitliche Auffassung“ ist eine „geistige Haltung, die von der Grundauffassung ausgeht, daß Vernunft und Offenbarung nicht a priori, nicht ohne weiteres, Gegensätze sind, sondern daß die Vernunft als gottgegebenes ‚Organ‘ sich um die Offenbarung, um die letzten Fragen und Wahrheiten des Lebens, mühen müsse. Freilich nicht in autonomer, anthropozentrischer Gestaltung, sondern in ‚gebundenem‘, theozentrisch bestimmten Suchen. Dieses freiheitlich-religiöse Denken ist eine geistige Grundhaltung, die zu allen Zeiten der Welt- und Kirchengeschichte ihre Verkörperung gefunden hat: in China ebenso wie in der jüdischen Spruchweisheit, im Wahrheitssuchen des Sokrates wie der römischen Stoa. Auch durch die ganze Geschichte des Christentums geht diese Linie hindurch...“ (S. 44). Ein Fazit: „Es ist wohl keine Übertreibung, wenn man behauptet, es herrsche heute eine geistige Unduldsamkeit“ (S. 46). „*Worauf kommt es also heute an?* Wir müssen erkennen, daß Denken und Handeln innerhalb der evangelischen Kirchen weithin von einer neuen Erstarrung bedroht sind, weil man glaubt, man könne durch Erneuerung gewisser *Formen* aus dem Leben der ursprünglichen Reformationszeit eine Neubelebung des kirchlichen Raumes erreichen... Das Ergebnis eines Ringens aus dieser Fragestellung wäre ein ‚*christlicher Humanismus*‘. Wir meinen damit einen Humanismus, in dem die menschliche Seite nicht von vornherein abgewertet wird, sondern bei dem man weiß, daß der Mensch zwar ‚Sünder‘, aber doch ‚Geschöpf Gottes‘ ist, und bei dem man den Menschen in diesem Verständnis der Botschaft von der erlösenden und sich in Christus offenbarenden Gnade Gottes gegenüberstellt. In einem derartigen ‚christlichen Humanismus‘ wird das Menschliche und Natürliche geklärt und geläutert durch Wertmaßstäbe und Glaubenskräfte aus dem Christlichen. Das wäre ‚*theonomer Humanismus*‘, aus christozentrischer Werterfahrung“ (S. 48). Diese Weite schlug sich auch in Borngässers Gemeindegemeinschaft nieder. So bestand z.B. sein monatlicher Frauennachmittag aus einem ca. einstündigen Vortrag Borngässers über die allgemeine politische und kulturelle Lage; das „Religiöse“ kam dann z.B. in Form einer Geschichte aus dem „Christlichen Erzähler“ zu Wort. Der alle Jugendkreise überspannende monatliche „Gemeindejugendabend“ war ähnlich strukturiert. Nach meiner Erinnerung schloß er stets mit dem Lied „Kein schöner Land in dieser Zeit“! Im Konfirmandenunterricht herrschte bei der großen Zahl der lediglich in zwei Gruppen (Jungen/ Mädchen) aufgeteilten Konfirmanden eher ein Frontalunterricht. Auf der anderen Seite bin ich oft Menschen begegnet, die stolz darauf waren, von Borngässer konfirmiert worden zu sein, was umgekehrt auch Borngässers Kontakte zur Alltagswelt vergrößerte und auch entsprechenden „Kasualnachwuchs“ förderte! Auch zu Fragen, die über das Religionskulturelle hinausgingen, nahm Borngässer durch öffentliche Vorgänge, die durch Plakate angekündigt wurden, Stellung. Im Blick auf den plakatierenden Küster Amend hieß es: „Amend, an die Bäume!“

Doch zurück! Im Mai 1946 wehrte sich Borngässer zusammen mit Propst Lic. Heinrich Peter und sechs weiteren nassauischen Pfarrern gegen den Versuch des Landesbruderrats der BK Nassau-Hessen, auch jetzt noch nicht zur BK gehörende Pfarrer (wohl auch aus kirchenpolitischen Gründen wie z.B. zur Schaffung synodaler Mehrheiten) für sich zu gewinnen.<sup>5</sup> Auch die vom Landesbruderrat (Karl Veidt) entworfenen Vorschläge für die Neuwahlen der Kirchenvorstände stieß mit ihren (bis in die 1960er Jahre noch andauernden) Verkirchlichungstendenzen (Eintragung in eine Wählerliste als Voraussetzung der Teilnahme an der Wahl, Wählergelübde, Verkoppelung der Wahlhandlung mit einem Gottesdienst, Anstreichen von einzeln aufgeführten Namen statt Listenwahl) auf scharfe Kritik Borngässers und auch des Kirchenvorstands der Marktkirchengemeinde.<sup>6</sup> Geißler<sup>7</sup> hat auch auf das

Mitwirken Dietrichs bei Borngässers Überlegungen, die „Nicht-BK-Pfarrer“ zu sammeln, hingewiesen. Vermutlich spielten hier auch Überlegungen zur Begründung einer alternativen Kirchenpartei eine Rolle. Dietrich hat (nach Geißler) entsprechende Werbeauftrufe (Borngässers?) niedergeschrieben. Als programmatische Leitsätze können folgende Forderungen angesprochen werden: „1) Mannigfaltigkeit und Gleichberechtigung aller theologischen Richtungen; deshalb Ablehnung eines Einparteiensystems in der Kirche; 2) Abwehr eines dogmatischen Zwanges. Auch die Bekenntnisschriften und erst recht neuzeitliche Bekenntnisformeln könnten nicht gleichberechtigt neben die heilige Schrift treten. Neue Formulierungen könnten nur Losung und Weisung bedeuten, nicht aber verbindliche Norm; 3) Anschluß der evangelischen Kirche an die neuzeitliche Kultur, auch an das Humanitätsideal der Gegenwart. Ein typisch deutscher Geistesfehler sei zu bekämpfen: der ‚Geistesfehler der tönenden Wortverkündiger, des aufgeregten Nihilismus, des ewigen, unnützen und zerstörenden Protestlertums, der theatralischen Geste und des tönenden Prophetenpathos‘; 4) praktische christliche Liebe in der Solidarität mit der Not des Bruders, in der Versöhnung der Völker und in der Minderung des universalen Leides“. Dies sind alles Vorstellungen, die sich auch in Borngässers Schrift „Die evangelische Kirche vor der Entscheidung“ finden! Darauf weist zumindest indirekt auch Geißler<sup>8</sup> hin: Dietrich habe hier auf Borngässers Bitten hin (November 1946) Formulierungshilfe geleistet: „Die Schärfe der Vorwürfe und Abgrenzungen ließe sich dann auch verstehen als Erbitterung über die neuen Einwände aus der BK und Kreisen des Landesbruderrats, hatte man Dietrich dort ja auch seine enge Zusammenarbeit mit Pfr. Dr. Borngässer in dessen Agitation gegen die Durchsetzung der Linie der BK in der Leitung der Kirche angelastet.

Abschließend sei noch einmal der Unterschied zwischen der Selbsteinschätzung ihres eigenen kirchenleitenden Handelns durch die BK und Borngässers Beurteilung desselben an seiner Stellungnahme zum Entwurf der Lebensordnung der EKHN Teil V vom 13.9.1958 verdeutlicht. Borngässer schrieb direkt, also ohne Dienstweg an die Kirchenleitung der EKHN:

„Der uns übersandte Teil V vom Leben und Dienst der Gemeinde liegt mir vor. Der Kirchenvorstand hat sich noch nicht damit beschäftigt. Ich werde es aber zur Erörterung bringen. Nichtsdestoweniger halte ich mich für verpflichtet, persönlich ein Wort dazu zu sagen. Wenn man diese Darlegungen liest, möchte man entweder erbleichen vor Scham oder erröten vor Zorn. Wenn auf Seite 2 ‚Vom gegenseitigen Bekennen und Vergeben der Schuld‘ gesprochen wird und wenn ich bedenke, wie diese Frage von denjenigen, die in sog. Führenden Stellungen der Kirche stehen, gehandhabt wird, wie in dem Raum unserer Kirche alles nach kirchenpolitischen Gesichtspunkten (und auch politischen!) arrangiert wird, so frage ich mich, wie jemand den Mut haben kann, derartige Dinge in die Öffentlichkeit herauszugeben.

Ich muß sagen, hier wird alles unglaubwürdig.

Und wenn auf S. 3 bei dem Kapitel ‚Vom Amt der Verkündigung‘ der Epheser-Brief zu zitieren gewagt wird, daß der Leib Christi erbaut werden soll – von dem Amt der Verkündigung, wie es heute gehandhabt wird, so scheue ich den Zorn Gottes, in einer solchen Kirche derartiges mit zu unterschreiben.

Und wenn dann gar von dem ‚Ruf und Zurüstung zur Mitarbeit‘ auf S. 4 gesprochen wird und wieder der Epheser-Brief zitiert ist: ‚Lasset uns wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus...‘, so kann ich einfach nicht umhin zu sagen, hier ist die Hl. Schrift zur Magd der Kirche gemacht und nicht mehr die Kirche zur Magd des Bibelwortes, wie überhaupt die Wirksamkeit des Hl. Geistes bei all dem, was gesagt ist, außer Kurs gesetzt wurde...!“

Die Marktkirche als „BK-freie Zone“: Borngässer hat das auch öffentlich dadurch dokumentiert, daß er auf dem Talar ein ihm in den USA verliehenes kleines silbernes Kreuz trug. Das ehemalige nassauische Bischofskreuz, das übrigens auch Dietrich getragen hat, liegt im Tresor der Kirchenverwaltung in Darmstadt! Allerdings sollen Martin Niemöller bei der Begegnung mit Orthodoxen und Helmut Hild beim Empfang der englischen Königin das sonst kirchenordnungsmäßig verschmähte Kreuz getragen haben.

### Anmerkungen:

- 1 Hermann Otto Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker, Darmstadt 2012; hier S. 2f. (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte [QSHK], Bd. 21).



- 2 Willy Borngässer, *Blick hinter Gitter*, Hamburg 1965, S. 131f.
- 3 Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (wie Anm. 1), S. 476.
- 4 Willy Borngässer, *Die evangelische Kirche vor der Entscheidung. Beleuchtung einer Reihe von Grundfragen der theologischen und kirchlichen Lage in den heutigen evangelischen Landeskirchen*, Wiesbaden o.J. (1952)?
- 5 Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (wie Anm. 1), S. 474.
- 6 Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (wie Anm. 1), S. 473.
- 7 Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (wie Anm. 1), S. 475.
- 8 Geißler, Ernst Ludwig Dietrich (wie Anm. 1), S. 475.

## 60 Jahre danach...

Was ist aus dem nassauischen kirchlichen Erbe inzwischen geworden? Ist diese Frage mehr als ein letztlich folgenloser Beitrag zu einer „Erinnerungskultur“, die allerdings bei Bedarf auch so etwas wie Identität stiften kann? „Niemöller-Kirche“, „Bekennende Kirche“: Das klingt, je nach der theologischen und kirchenpolitischen Optik, zuweilen immer noch gut! Auf der anderen Seite steht allerdings die Frage: Braucht im Zeitalter der (wie auch immer verstandenen) „Oekumene“ eine einzelne Landeskirche überhaupt noch eine bestimmte „Identität“, die über das allgemein Christliche und Evangelische hinausgeht und eine spezifische Identifikationsbereitschaft und ein besonderes Wir-Gefühl mit dieser weckt?

Die EKHN erinnert sich! Ihren von der Kirchenleitung 2006/2007 herausgegebenen „Jahresbericht“ hat sie unter das Thema gestellt: *60 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau*. Hier begegnet eine eher journalistisch herbeigeführte „Identitätssicherung“: Auf den ersten Blick wird hier die EKHN vor allem über die auch medienräftige Kirchenpolitik, nicht selten auch über die Politik schlechthin definiert. Solche Erlebnis- und Kampfbilder haften an Ereignissen wie z.B. am Kampf gegen die Wiederbewaffnung, atomare Aufrüstung und Militärseelsorge, Auseinandersetzung um DKP-Pfarrer, Konflikte um die Startbahn West, Unterstützung von sog. Befreiungsbewegungen, Südafrika-Boycott usw., um nur einige Problem- und Kampffelder zu benennen. Man hat den Eindruck: Der „Kirchenkampf“ hat 1945 nicht aufgehört; er wird hier auf anderen Feldern fortgesetzt. War es früher die Pazifismusebene (Atomare Rüstung), so ist es inzwischen eher die Öko-Ebene (Atomstrom, Fluglärm usw.). Interessant ist hier der Hinweis des aus Frankfurt/M. stammenden Bremer Historikers Immanuel Geiss, daß die Linke Mühe habe, „sich rational auf die demokratischen Umwälzungen (nach 1989) einzustellen, die ihrem anti-antikommunistischen Pathos den Boden entziehen“, nicht vergessen werden.

Worauf bezieht sich aber das „Jubiläumsdatum“ „60 Jahre EKHN“? Dieses bezieht sich zunächst auf einen Rechtsakt mit entscheidendem kirchenpolitischen Hintergrund, näherhin auf den Beschluß des Friedberger Kirchentags vom 30.9.1947, der den Zusammenschluß der (ehemals selbständigen Landeskirchen in Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt/M.) „kirchlich und rechtlich bestätigt“, ihn aber nicht ausdrücklich beschließt. Dies entspricht der Landesbekenntnissynode der BK, für die die 1933 gegründete Landeskirche Nassau-Hessen noch fortbestand und für die die früheren Landeskirchen Nassau, Hessen und Frankfurt/M. ihre rechtliche Existenz verloren haben. Daß hier „Historie“ kirchenpolitisch gesetzt und verzweckt wird, wurde oben dargelegt. Die offizielle heutige Datierung des „Beginns“ der EKHN mit dem Jahr 1947 ist also gerade in den Augen der damals die EKHN offiziell übernehmenden BK zumindest kirchen- und theologiepolitisch gerade nicht das richtige Datum. Dem historisch ursprünglichen Datum 1933, an dem man die bis dahin selbständigen Landeskirchen in Hessen, Nassau und Frankfurt/M. ausgelöscht hatte, fühlte man sich aber nicht mit ganzem Herzen verbunden.

Der im „Jahresbericht 2006/2007“ beschrittene synthetisch-konstruierende Weg der Identitätssicherung der EKHN trägt immer auch Züge persönlicher Vorlieben und auch aktueller kirchenpolitischer Strategien an sich. Dabei soll offenbar eine als apriorisch für „hessen- und nassauisch“ gehaltene politisch-kirchenpolitische Vergangenheit in die Zukunft hinein verlängert werden. Insofern tragen Jubiläen auch projekthaften Charakter – bis hin zu Plan- bzw. Projektstellen und Finanzfragen.

Es ist nicht möglich, im Rahmen eines kurzen Überblicks auf das bunte Identitätsmosaik, das die EKHN bietet und dem der Jahresbericht gerecht werden will, näher einzugehen. An einigen Stellen fällt mir die mit Wertakzenten versehene Entgegensetzung von „Bekennender Kirche“ (BK) und (eher abgewerteter) „Volkskirche“ auf. Warum eigentlich die zumindest journalistische Abwertung der „Volkskirche“? Auch BK-Pfarrer haben volksskirchliche Arbeit getrieben, auch wenn sie vielleicht manche andere Normen für ein „Pfarramt“ im Herzen trugen! Mein Weiseler Gemeindepfarrer Ernst Koenigs (er saß 1939/40 mit am längsten von den Pfarrern der EKHN im KZ Sachsenhausen ein!) war – trotz anderer theologischer Normvorstellungen (s. o.) – in diesem Sinne auch „Volkskirchler“, sein Weiseler Vorgänger Wilhelm Röhricht (später Direktor der Inneren Mission in Hessen; nach 1945 Mitglied der Kirchenleitung in Hessen!) erst recht. Die BK wollte gerade keine „Freikirche“ oder eine Kirche neben der Landeskirche sein.

Was die „unierte Kirche“ anbelangt, so ist eine „Bekennnisgeschichte“ der auf eine Fülle von historischen „Kleinlandschaften“ mit ihren jeweiligen „Landeskirchen“ und Religionskulturen zurückgehen-

den EKHN nicht einfach und auf knappstem Raum darzustellen. Dies weiß ich zu würdigen. Allerdings hätte man hier unbedingt auf ein kirchenpolitisch von der BK „gesetztes“ „Proprium“ der EKHN hinweisen müssen: Nach dem Willen Martin Niemöllers und seiner Mitstreiter (allerdings nicht alle!) sollte die EKHN „Kirche“ und nicht ein „Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden“ oder „unierte“ Kirche (Verwaltungsunion oder Konsensusunion) sein. Wenige Tage nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN hat Niemöller in einem Brief an Propst Dr. Hans Böhm (Berlin) vom 7.10.1947 hier einen vor allem kirchenpolitisch begründeten „Sonderweg“ für die EKHN formuliert, der nicht nur für deren Kirchenordnung von 1949 wichtig wurde: „Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche hier [=EKHN] die einzige ist, die uns [=BK] in Deutschland noch bleibt, von der wir hoffen können, daß sie sich in der Linie der Bekennenden Kirche entwickeln läßt, ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierte(n) Weg geraten müßten!“ Also: Hessen und Nassau ein vor allem auch kirchenpolitischer ekklesiologischer Sonderfall! Auf der anderen Seite wollte man aber auch die vorhandenen Bekenntnisse (Man hatte ja im „Kirchenkampf“ gerade für „Schrift und Bekenntnis“ gekämpft!) nicht einfach beiseite schieben. Herausgekommen ist im „Grundartikel“ der „Ordnung der EKHN“ von 1949 so etwas wie ein „Bastard“. Einerseits werden die historischen Bekenntnisse letztlich relativiert: Welche „Augsburgische Konfession“ ist hier gemeint? Die von 1530 oder 1540? In historischer Perspektive ist das nicht dasselbe! Außerdem wird im „Grundartikel“ der EKHN das „Vierfache Allein“ als Zusammenfassung des Reformatorischen den einzelnen Bekenntnissen letztlich vorgeordnet. Auf der anderen Seite heißt es: Die EKHN ist „Kirche“ „unbeschadet der in den einzelnen Gemeinden geltenden lutherischen, reformierten und unierte(n) Bekenntnisschriften“! Was heißt das? Im Erbachischen und Riedeselschen gilt das Konkordienbuch, das in den reformierten Gemeinden verdammt wurde, in Rheinhessen die „Rheinhessische Vereinigungsurkunde“ von 1822 usw. Nassau vor und nach 1866 sind bekenntnismäßig nicht einfach identisch. Auch die von Hermann Diem für den „Grundartikel“ der EKHN entlehene „dynamische Bekenntnisentwicklung“ hilft – trotz Barmen 1934 und Israel-Artikel – nicht viel weiter. Der Versuch, das Ganze durch eine (eher antikatolisch grundierte) dogmatische Formel (Das „vierfache Allein“) zu ersetzen, ist ein Torso, gelten doch auch die anderen, hier nicht berücksichtigten Teile der Confessio Augustana weiter. Man spürt es solchen Formulierungen ab: Die „Bekenntnisse“ sind gegenüber dem (aktuellen) „Bekennen“ zweitrangig. Man wollte eben 1947/49 etwas Neues! Führt dies nicht aber in eine Schwärmerei?

Was die Darstellung der „Konfessionslandschaft“ anbelangt, so behauptet der Jahresbericht, daß die „lutherische Reformation“ überwiegend in

den Norden und Osten ausstrahlt. Hier wird z.B. Württemberg vergessen, das über Ludwig IV. von Hessen-Marburg (+ 1604) nicht nur für das Luthertum in Hessen-Darmstadt bedeutsam ist. Schon das Kirchengebiet der EKHN (einschließlich der heutigen Nordgrenze zu Kurhessen-Waldeck!) ist ohne den Hessen-Marburger Erbteil 1604 (Gießen, Oberhessen!) undenkbar. Die Gießener Universität (immerhin feierte sie 2007 ihr 400jähriges Bestehen!) verdankt dem lutherischen Konfessionsstatus ihre Existenz!

Was die Liturgie anbelangt, so ist sie ursprünglich eher „überkonfessionell“. Was als „reformiert“ gilt, ist in Wirklichkeit der mittelalterliche Predigtgottesdienst. Genau diesen haben aber auch die lutherische Freie Reichsstadt Frankfurt/M. und das lutherische Württemberg als Hauptgottesdienstform übernommen, ebenso die einfache mittelalterliche Kommunionfeier.

Was die „Ethik“ anbelangt, so ist der im Jahresbericht genannte sog. „Syllogismus practicus“, d.h. die Vergewisserung der Erwählung aus dem Gelingen der Werke, doch eher ein Nebenprodukt reformierter Dogmatik! Max Webers These vom Calvinismus als Mutter des Kapitalismus beruht bekanntlich auf reformierten apokalyptischen Strömungen im 17. Jahrhundert in den Niederlanden und weniger auf dem genuinen Calvinismus!

Interessant ist der Hinweis auf die „diskutierfreudige“ EKHN. Auch wenn mit „vielleicht“ relativiert: Worauf gründet sich der zumindest vermutete Kausalzusammenhang zwischen Luther in Worms und der „weltoffenen und diskutierfreudigen“ (zuweilen wohl auch geschwätzig!) EKHN? Aus Luthers theologischer Aussage im Worms (Es geht um das Gewissen!) wird hier ein kirchenpolitischer Kalauer! Zumindst sollte man hier historisch korrekt und nicht trivial-protestantisch zitieren! Historisch dürfte sein: 'Gott helfe mir, Amen!' Den „Mönchsrebell“ sollten wir lieber dem Lutherfilm oder der Trivialliteratur überlassen.

Den umfangreichsten Teil des Jahresberichts 2006/2007 bilden, wie auch in den früheren Berichten, die Darstellung der verschiedensten Arbeits- und Aufgabengebiete der EKHN. Auf sie kann ich nur summarisch hinweisen. Was mir nicht nur an einer Stelle auffällt, ist das Abwerten des Früheren, um die eigenen Verdienste dann auf den Leuchter zu stellen.

Die „Lebensordnung“ der EKHN wird als „verlässliche Praxis“ herausgestellt. Neben der Kirchenordnung von 1949 galt gerade sie als das wichtigste „Erbe des Kirchenkampfes“! Sie war aber von Anfang an eher ein Zeitgeistdokument als eine Anleitung zum seelsorgerlichen Handeln. Ich hätte in Gießen 75% meiner Gemeindeglieder (in einzelnen Stadtteilen noch mehr!) „exkommunizieren“ müssen, wenn ich sie immer eingehalten hätte. „Gemeinde“ war hier eben nicht einfach „Gemeinde unter Wort und Sakrament“. Zum Glück haben mir die Pröpste Weinberger und Schubring da den Rücken gestärkt.

Was die „68er“ innerkirchlich anbelangt, so tritt im (eher journalistisch getönten) „Jahresbericht“ natürlich der politische Aspekt in den Vordergrund. Übersehen wird allerdings, daß es ihnen kirchenpolitisch mit ihrer Forderung nach einer „Demokratisierung der Kirche“ vor allem um die Beseitigung der autoritären Strukturen der BK ging! Schon die Frage von 68ern, ob es für das „Leitende Geistliche Amt“ (LGA) eine Geschäftsordnung gibt, erregte nicht nur bei Karl Herbert Mißfallen: Wie könnte „Seelsorge“ so mißtraut werden? Daß das LGA sich weithin auch als „personeller Verschiebebahnhof“ der EKHN betätigte, ließ man draußen vor.

Noch einige Bemerkungen zum Problemkreis „Gottesdienst“! Auch hier steht wieder eine Disqualifikation am Anfang, wenn in Friedrich Karl Barths Jugenderinnerung behauptet wird, daß „Muff, Spießigkeit und Phrasendrusch“ den Gottesdienst der 60er Jahre bestimmten, den dann die 1971 unter Barths Leitung in Frankfurt/M. eingerichtete Gottesdienstberatungsstelle endlich wieder flott machte. Vor allem Krieg und Nazizeit werden für das hier Beklagte verantwortlich gemacht. Dies ist aber schlicht Geschichtsklitterei! Vergessen wird hier z.B. die „Dialektische Theologie“ nach dem Ersten Weltkrieg mit ihrem Wort-Kult und die BK mit ihrem Verständnis von „Gemeinde“ als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“. Aber auch hier ist die Theologie nur ein Epiphänomen. Erinnert sei hier z.B. an Eberhard Grisebachs die damals aufbrechende „antihistoristische“ Stimmung auf den Begriff bringende Buch „Gegenwart“ und an den Kampf gegen den Jugendstil an den Architekturfakultäten (auch an der TH Darmstadt), wo die Lehrer der auch für den Wiederaufbau der Kirchen nach 1945 Zuständigen in den 20er Jahren heranwuchsen. Die Trends der Zwanziger Jahre (Gegen den Jugendstil bzw. Darmstädter Stil/ Pützer usw.) setzten sich nach 1945 auch im kirchlichen Raum ungebrochen fort (z.B. Pauluskirche Darmstadt, Lutherkirche Worms, Dreifaltigkeitskirche DA.-Eberstadt usw.). Was die „Baukultur“ der EKHN nach dem Zweiten Weltkrieg anbelangt, so war sie leider zum Teil auch eine „zeitgemäße Abriß-Kultur“!

Der von der BK unter Niemöller angestrebte hessen-nassauische Sonderweg als „Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes“ entsprang in erster Linie dem kirchenpolitischen Bestreben einer bestimmten Gruppe, die die wichtigsten Leitungsgremien für sich beanspruchte und die dann die Kirchenordnung nach ihrem Geschmack gestaltet hat. Die Großwetterlage dafür bildete, neben dem allgemeinen linken hessischen Nachkriegsmilieu und den (auch durch die Besatzungsmächte bedingten) fehlenden Einflußmöglichkeiten anderer kirchenpolitischer Gruppierungen, auch der Übergang von einem sich gemäßigt deutschnational-volkskirchlich definierenden Protestantismus (auch innerhalb der BK!) zu eher (jetzt politisch praktizierten) „linken“ politisch-kirchenpolitischen Positionen. Spätestens in einer Zeit der „Entnazifizierung“ (Hier war die BK betroffenen Pfarrern gegenüber nicht großzügig!) war es nicht angenehm, in eine „rechte“ Ecke gestellt zu werden.

Auch im Blick auf Nassau-Hessen ist es problematisch, von „der“ Bekennenden Kirche als einer einheitlichen Größe zu sprechen! Hessen-Darmstadts Landeskirche war in erster Linie die auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhende vor allem seelsorgerlich ausgerichteten Volkskirche mit einer eher liberalen, die einzelnen Gemeinden gebührend beachtenden Verfassungstradition unter Einschluß von kulturprotestantischen Elementen im Sinne einer Vermittlung von Heils- und Bildungswissen. Stärkung der Zusammengehörigkeit bei Wahrung des eigenen Charakters stand hier vor Konfrontation! Schwerpunkte der hessen-darmstädtischen Volkskirche waren die beiden Funktionskanäle Vermittlung oberster Werte und helfende Begleitung in Krisensituationen und an Wendepunkten des Lebens. Die Beachtung des Individuums stand letztlich vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer Vergemeinschaftung. Volksnah ohne Ansehung der Person, integrativ ohne Verzicht auf eigenen

Standpunkt, gemäßigt national ohne nationalistisch: Das waren Kennzeichen der hessischen Kirche, wie sie zum Beispiel Prälat Wilhelm Diehl vertrat. Dies wirkte sich dann auch im Blick auf die „Bekennende Kirche“ aus! Hessen-Darmstadt war hier keinesfalls nur eine Kopie der preußischen Bekennenden Kirche, die territorial eher in Nassau und in Frankfurt am Main beheimatet war, aus der z.B. auch Martin Niemöller und Otto Fricke stammten und deren wesentliches Kennzeichen die Polemik gegen Aufklärung, Liberalismus und Idealismus, die Hoffnung, wenigstens in der Kirche den modernen Individualismus wieder durch bindende Gemeinschaft ersetzen zu können, und die Suche nach neuer unbedingt bindender Autorität auch im Interesse von Abgrenzung war. Der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus sollte durch neue Homogenität überwunden werden. Hessen-Darmstadt entsprach eher ein ethisch-politisches als ein dogmatisches Kirchenkampfkonzept, demzufolge nicht einfach tradierte Bekenntnisse und Rechtgläubigkeit zu verteidigen waren, sondern primär die „ethischen Irrlehren“ der deutsch-christlichen Gruppen zu bekämpfen seien: so formulierte es der liberale Theologe Hermann Mulert.

In preußischen Nassau herrschte, wie wir sahen, von der Geschichte her eine eher gespaltene Bekenntnissituation, was auch für Frankfurt/M. zutrifft. Insgesamt waren beide wohl eher der „Humusboden“ für eine mehr preußisch getönte BK.

In mehreren Etappen sind – durch gegensätzliche kirchenpolitische Kräfte – die Landeskirchen in Hessen(-Darmstadt), Nassau und Frankfurt/M. untergegangen. So entspricht es der offiziellen Lesart der EKHN. Ob dies de facto so für das Frankfurter Erbe zutrifft, oder ob der Gemeindeverband wegen seiner personal- und finanzrechtlichen Sonderstellung nicht doch eher bis heute eine eigene Landeskirche darstellt, mag dahingestellt sein. Interessant ist nicht nur die sog. „Frankfurter Zulage“: Gemäß „Rechtsverbindlicher Anordnung über die Dienst- und Versorgungsbezüge des Pfarrerstandes im Bereich der bisherigen Evangelischen Landeskirche Frankfurt am Main“ § 1 Abs. 2 (Amtsblatt Nassau-Hessen Nr. 3, 1936, S. 88f.) dürfen „Kirchengemeinden (Stadtsynodalverbände) ... aus ihren Mitteln mit kirchenaufsichtlicher Genehmigung neben dem Grundgehalt ruhegehaltsfähige Stellenzulagen gewähren...“ Zu meiner EKHN-Synodalzeit wurde sie von den Frankfurtern nicht nur aus finanziellen Gründen heftig verteidigt. Sie war auch ein Stück anderwärts öfters eingeforderter Frankfurter Autonomie.

## Literaturauswahl

Die folgende Literaturauswahl versucht, unbeschadet der jeweils in den einzelnen Kapiteln erfolgten speziellen Literaturhinweise, unter den Kriterien von Lokal-, Aktualitäts- und Situationsbezug exemplarisch auf Veröffentlichungen hinzuweisen, die auch für das überörtliche Verständnis unseres Themas bedeutsam sind.

Adam, Alfred, Die Nassauische Union von 1817, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 1 (1949), S. 35-408.

Andres, Wilhelm, Alt-Arheilgen. Geschichte eines Dorfes, Darmstadt 1978.

Arnold, Claus, Bistumsjubiläen und Identitätsstiftung im 20. Jahrhundert am Beispiel der Diözesen Rottenburg-Stuttgart und Limburg, in: Römische Quartalsschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Bd. 100, Heft 3-4, Rom u. a. 2005, S. 313-332.

Arnoldi, Johannes, Geschichte der Oranien-Nassauischen Länder und ihrer Regenten, Hadamar I, 1799; II, 1800; III.1 1801; III.2 1816. Reg. 1819 = Kreuztal 1985-1988.

Bach, Hermann, Die Lehrerbildungsfrage in Hessen, in: Pädagogische Blätter 50, 1921, S. 341-344.

Barth, Karl, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924.

Barth, Karl, Zur Genesung des deutschen Wesens. Ein Freundeswort von draußen, Stuttgart 1945.

Battenberg, Friedrich, Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas. Band II: Von 1650-1945, Darmstadt 1990.

Battenberg, Friedrich/ Kätsch, Ekkehard/ Kemler, Herbert/Sauer, Klaus Martin (Hg.), Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift Karl Dienst zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1995 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte [QSHK], Bd. 1).

Becker, Annedore, „Moritz Mitzenheim (1891-1977). Eine biographische Studie“. Ein Dissertationsprojekt, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte (MkiZ) 5/2011, S. 169-179.

Becker, Dieter, Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie, Frankfurt/M. 2008.

Bergen, Doris L., Die „Deutschen Christen“ 1933-1945. Ganz normale Gläubige und eifrige Komplizen?, in: Geschichte und Gesellschaft 29, 2003, S. 542-574.

Berlet, Eduard, Lehrerbildung in Hessen-Darmstadt 1770-1918. Vorgeschichte und Geschichte der großherzoglichen Seminare in Bensheim, Friedberg, Alzey und Darmstadt, 1987.

Beyschlag, Karlmann, In Sachen Althaus/ Elert, in: Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt- NF, 8. Jg., 1990/91, Nr. 30, S. 153-172.

Bibliographie zur Dokumentation des Kirchenkampfes in Hessen und Nassau, in: Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, Bd. 9, Darmstadt 1996, S. 325-328.

Blumenberg, Hans, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Bonn 1960.

Bödeker, Hans Erich (Hg.), Biographie schreiben, Göttingen 2003, (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 18).

Bölling, Rainer, Lehrerbildungsreform und Standespolitik, in: Sozialisation und Bildungswesen in der Weimarer Republik. Hg. von Heinemann, Manfred (Veröffentlichungen der Hist. Komm. d. Dt. Gesellschaft für Erziehungswissenschaft 1), 1976, S. 269-279.

Bogs, Holger/ Braun, Reiner/ Dienst, Karl (Hg.), Beati qui custodiunt. Festschrift für Ekkehard Kätsch zum 65. Geburtstag, Darmstadt 2001 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 1).

Bonhoeffer, Dietrich, Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Berlin 1930 (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 26).

Bonkhoff, Bernhard H., Quellen und Texte zur Pfälzischen Kirchengeschichte. Bild-Atlas zur Pfälzischen Kirchengeschichte Band II: Textband, Speyer / Regensburg 2005.

Borchmeyer, Doris, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Gründung nach dem Dritten Reich – ein Werk Martin Niemöllers? Druckfassung der phil. Diss. Gießen: „Die Bekennende Kirche und die Gründung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau – EKHN“. Königstein/ Ts. 2010, 2., bearb. Auflage, Königstein 2012.

Borngässer, Willy, Blick hinter Gitter, Hamburg 1965.

Borngässer, Willy, Die evangelische Kirche vor der Entscheidung. Beleuchtung einer Reihe von Grundfragen der theologischen und kirchlichen Lage in den heutigen evangelischen Landeskirchen, Wiesbaden o.J. (1952)?

Borngässer, Willy, Vertragen sich der Totalitätsanspruch des Staates und der Totalitätsanspruch der Kirche?, Wiesbaden 1938 (Selbstverlag des Verfassers).

Brakelmann, Günter, Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934. Der Weg nach Barmen, Berlin 2010, (Zeitansage; Bd. 5).

Braun, Hannelore/ Grünzinger, Gertraud, Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919-1949, Göttingen 2006 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Bd. 12).

Braun, Reiner, August Kortheuer. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893-1933, Darmstadt 2000 (QSHK 4).

Braun, Reiner, Kirchenverfassungen und Kirchenordnung in Hessen und Nassau. Ein Vergleich, in: Bogs, Holger/ Braun, Reiner/ Dienst, Karl (Hrsg.), Beati qui custodiunt. Festschrift für Ekkehard Kätsch zum 65. Geburtstag, Darmstadt 2001, S. 189-198.

(Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 1).

Bressler, Hannes, Das Schulwesen in Südhessen zwischen 1803 und 1974. Ein Beitrag zur hessischen Schulgeschichte. Diss. Frankfurt am Main 1969.

Brezinka, Wolfgang, Erziehung und Kulturrevolution. Die Pädagogik der neuen Linken, München/Basel 1974.

Buchholz, Kai, Latocha, Rita, Peckmann, Wolbert, Klaus (Hg.), Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, 2 Bde., Darmstadt 2001.

Burkard, Dominik, Magna Charta libertatis ecclesiae catholicae romanae. Das Frankfurter Kirchensystem von 1818: Anspruch und Bedeutung, in: Zerfall und Wiederbeginn S. 393-414; hier S. 396ff. –

Burkard, Dominik, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation, Rom/Freiburg/Wien 2000 (Römische Quartalschrift, Supplement 53).

Clemm, Ludwig, Bemerkungen zu dem Entwurf einer Kirchenordnung der Bek. Kirche in Nassau-Hessen und zu dem Aufsatz „Kirchenordnung oder Kirchenverfassung für Hessen?“ von Pfarrer Lic. Dr. Steitz, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nummer 5, S 56ff.

Conrady, Ludwig, Egidius Günther Hellmund. Ein Lebensbild nach den Quellen gezeichnet, in: Nassauische Annalen 41, 1911, S. 182-324.

Conze, Werner - Strätz, Hans Wolfgang - Zabel, Hermann, Säkularisation, Säkularisierung, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd.5, Stuttgart 1984, S. 789-829.

Dahm, Karl-Wilhelm, Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München (1971) <sup>3</sup>1974.

Dahm, Karl-Wilhelm, „Funktionale Theorie“ und kirchliche Praxis. Zum Verarbeitungsprozeß von sozialwissenschaftlichen Theoriefragmenten in gesellschaftlichen Institutionen, in: Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag, hg. von Friedrich Kaulbach und Werner Krawitz, Berlin 1978, S. 63-85.

Demandt, Karl E., Geschichte des Landes Hessen, Kassel 1959. Rev. Nachdruck der zweiten, neubearbeiteten und erweiterten Auflage 1972, Kassel 1980.

Demandt, Karl E., Schrifttum zur Geschichte und geschichtlichen Landeskunde von Hessen, 3 Bde., Wiesbaden 1965-1968; fortges. durch Leist, Winfried, Marburg I, 1973; II, 1979; dann durch Podehl, Wolfgang, III, 1979; IV, 1984 (bis 1976 einschließlich); fortges. durch: Hessische Bibliogr., hg. von der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt/M. in Zusammenarbeit mit den wiss. Bibliotheken des Landes Hessen, München 1979 ff.

Die Martinskirche in Dautphe. Ein Gang durch Raum und Zeit. Hg. von der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Dautphe. Text und Photos: Reiner Braun. Satz und Layout: Manuela Gücker-Braun, 2011.

Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Kommentar von Grunwald, Klaus-Dieter, Kimmel, Karl-Heinz, Müller-Alten, Lutz, Scholz-Curtius, Gotthard und Wähler, Klaus, Frankfurt/M. 1999.

Diehl, Wilhelm, Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen (Monumenta Germaniae Paedagogica Band XXXIII), Berlin 1905.

Diehl, Wilhelm, Handbuch für die Evangelische Landeskirche in Hessen, Darmstadt 1929.

Diehl, Wilhelm, Hassia sacra, 12 Bde., Friedberg/Darmstadt 1921-1951 (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt).

Diehl, Wilhelm, Kirchenbehörden und Kirchendiener in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 1925 (Hassia sacra Bd. II).

Dienst, Karl, „...auch mit Evangelisch-Theologischer Fakultät“. Die Anfänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz, Darmstadt/Kassel 2002 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte [QSHK], Bd. 7).

Dienst, Karl, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 3).

Dienst, Karl, Der ‚andere‘ Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007 (Vergessene Theologen, Bd. 4).

Dienst, Karl, Der Barthianismus: eine spezifische EKHN-Theologie?, in: Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt, NF 22/ Nr. 81, 2004/ 2005, S. 4-12.

Dienst, Karl, Der Pluralismus der Säkularisationskonzeptionen, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 21 (1970), S. 149-176.

Dienst, Karl, Die Entstehung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau – Beobachtungen eines Kirchenhistorikers, in: Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins Gießen NF 87 (2002), S. 261-282.

Dienst, Karl, Die lehrbare Religion. Theologie und Pädagogik. Eine Zwischenbilanz, Gütersloh (1976) 1978.

Dienst, Karl, Die Rolle der evangelischen und der katholischen Kirche in der Bildungspolitik zwischen 1945 und 1990, in: Führ, Christoph/ Furck, Carl-Ludwig (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. VI: 1945 bis zur Gegenwart. Erster Teilband: Bundesrepublik Deutschland, München 1998, S. 110-127.

Dienst, Karl, Ein Kapitel Hessen-Kassel-Hanauischer Kirchengeschichte im heutigen Frankfurt. Zur Geschichte des ehemaligen Kirchenkreises Bockenheim, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 43, (1992), S. 265-288.

Dienst, Karl, Ein Weg ohne Alternativen? Martin Niemöllers Berufung zum Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Zeitwende 68, 1997, S. 86-101.

Dienst, Karl, Evangelische Jugendarbeit zwischen gestern und morgen. Zu Tendenzen evangelischer Jugendarbeit zwischen 1945 und 1985, in: Schönberger Hefte, Frankfurt/M. 1985 (Folge 7, Sonderheft 1985), S. 12-24.

Dienst, Karl, Frankfurts Universität – ohne Theologie? Die Entwicklung der Evangelischen Theologie von den Anfängen bis zur Gegenwart, in: Forschung Frankfurt 26 (2008), Heft 1, S. 96-101.

Dienst, Karl, Glaube – Religiöse Erfahrung – Erziehung, Gütersloh 1979 (Religionspädagogische Beiträge, GTB 750).

Dienst, Karl, Hessen, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 15, Berlin 1986, S. 263-279.

Dienst, Karl, Hessen-Nassau, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 15, Berlin 1986, S. 279-282.

Dienst, Karl, Herborn, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 15, Berlin 1986, S. 66-69.

Dienst, Karl, Hohe Schule und Theologisches Seminar Herborn, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 36 (1985), S. 19-40.



- Dienst, Karl, Kirche – Schule – Religionsunterricht. Untersuchung im Anschluß an die Kirchenkampfdokumentation der EKHN, Berlin 2009 (Schriften aus dem Comenius-Institut. Beihefte; Bd. 5).
- Dienst, Karl, Kirchenkampf als Kollektenkampf?, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 54 (2003), S. 197-208.
- Dienst, Karl, Kleine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau, Frankfurt/ M. 21992 (Schönberger Hefte, Sonderband 1992, Folge 12).
- Dienst, Karl, Korporierte im Widerstand gegen den Nationalsozialismus am Beispiel der christlichen Studentenverbindung „Wingolf“. Eine Fallstudie, in: EINST UND JETZT, Nürnberg 2006, S. 279-314 (Jahrbuch 2006 des Vereins für corpsstudentische Geschichtsforschung; Bd. 51).
- Dienst, Karl, „Lutherisch“ und „reformiert“ historisch. Die Bedeutung des Konfessionsstatus in der Geschichte der Gießener Theologie, in: Lexutt, Athina (Hg.), Diversität und Universität. Historische und theologische Aspekte einer Kontroverse und ihrer Folgen, Leipzig 2009, S. 25-46.
- Dienst, Karl, Mystik und Irenik. Zum Mystikverständnis von Wolfgang Philipp, in: Langner, Dietlind u.a. (Hg.), Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch, Stuttgart u.a. 2008, S. 89-101 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd. 9).
- Dienst, Karl, Nassau, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 24, Berlin 1994, S. 12-17.
- Dienst, Karl, Pädagogische Strömungen der Gegenwart. Weltanschauungspositionen und Menschenbilder. Evgl. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1977 (Information Nr. 70x/77).
- Dienst, Karl, „Säkularisation“ – eine brauchbare Kategorie kirchengeschichtlicher Forschung?, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 20, (1969), S. 1-35.
- Dienst, Karl, Synode – Konsistorium – Demokratie. Zu Problemen des „demokratischen Charakters“ der neuen Kirchenverfassungen der Weimarer Zeit, in: Ziegert, Richard (Hg.), Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 105-128.
- Dienst, Karl, Von der „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ zur „Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“, in: Gailus, Manfred/ Krogel, Wolfgang (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen, Berlin 2006, S. 387-417.
- Dienst, Karl, Wilhelm Diehl. Kirchenmann – Gelehrter – Politiker, in: Ebernburg-Hefte 29 (1995), S. 173-193.
- Dienst, Karl, „Zerstörte“ oder „Wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung?, Frankfurt/M. 2007 (THEION XX).
- Dienst, Karl, Zum Eindringen des Barthianismus in Hessen und Nassau. Eine Skizze, in: Benad, Matthias u.a., Annäherungen an das Heilige. Festschrift Edmund Weber zum 60. Geburtstag, Stuttgart u. a. 1999, S. 29-36.
- Dienst, Karl, Zur Reformation an der unteren Lahn. Bad Ems und Nassau, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 40 (1989), S. 225-237.
- Dienst, Karl, Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart, Frankfurt/M. 2009 (THEION XXII).
- Dienst, Karl, Zwischen Amtshandlung und Abschluß eines Arbeitsvertrags? Zur Geschichte des Ordinationsvorhalts und des Ordinationsgelübdes in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 55 (2004), S. 301-328.
- Dienst, Karl, Zwischen geschichtlicher Erinnerung und Erlebnisbildern – Zur Entstehung und Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Neff, Anette (Hg.), Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie, Darmstadt 2004, S. 147-175; 196f. (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 2).
- Dienst, Karl, Zwischen Marburger Konferenz und Südwestdeutscher Konföderation. Zu Kooperationsversuchen von Kirchen im Gebiet der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW), in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 49 (1998), S. 105-115.

- Dienst, Karl/ Dahm, Karl Wilhelm/ Brückner, Reinhard, Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute, Frankfurt/M. 1969 (Schriften der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau, Heft 80).
- Dölemeyer, Barbara, Die Hugenotten, Stuttgart 2006 (Urban-TB 615).
- Dölemeyer, Barbara, Die „reformierte Landeskirche“ in der Landgrafschaft Hessen-Homburg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde zu Bad Homburg v.d.H., 40 (1991), S. 3–51.
- Dohnanyi, Klaus von, Hat uns Erinnerung das Richtige gelehrt? Eine kritische Betrachtung der sogenannten 'Vergangenheitsbewältigung', in: MUT, Heft 421, Asendorf 2002, S. 28-47.
- Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bde., Darmstadt 1974-1996.
- Dorn, Erich, Liegendes Kreuz und p-Zeichen. Meine Zeit im Paulinenstift Wiesbaden 1963-1976 in Diakonissen-Mutterhaus und Diakoniegemeinschaft, Taunusstein 2009 (als Manuskript vervielfältigt).
- Faber, Rolf, Leben und Wirken von Pfarrer und Kirchenrat Ludwig Wilhelm Eibach, Wiesbaden, Ev. Verein für Innere Mission (EVIM) 2012.
- Feldmann, Erich - Hoffmann, Hans, Denkschrift zur Neugestaltung der Lehrerbildung in Hessen (Mainzer Abhandlungen für Philosophie und Pädagogik 1), 1925.
- Fertig, Ludwig (Hg.), Bildung in der Residenz. Texte zur Erziehungs- und Schulgeschichte Darmstadts 1600-1950 (Darmstädter Schriften 75), Darmstadt 1999.
- Fertig, Ludwig, Von der Schule zur Lehrerbildungsstätte. Anmerkungen zur Geschichte der ‚allgemeinen Bildung‘ und zur Entwicklung der Lehrerbildung an der TH Darmstadt, in: Jahrbuch der TH Darmstadt 1976/77, S. 157-174.
- Firnhaber, C. Georg, Die Nassauische Simultanvolksschule, 2 Bde., Wiesbaden 1881/83.
- Fischer-Hupe, Kristine, Der Kirchenkampfdiskurs nach 1945. Wie katholische und evangelische Theologen in der frühen Nachkriegszeit über den Kirchenkampf der Jahre 1933-1945 sprachen, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 15 (2002), Heft 2, S. 461-489.
- Fitschen, Klaus, Die Kirchen und das Dritte Reich. Überlegungen zu Entwicklungen, Tendenzen und Desideraten der Forschung im Bereich des Protestantismus, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 6/2012, S. 113-123.
- Fitschen, Klaus, „Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen“. Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1/2007, S. 27-46.
- Fleck, Peter, Volksbildung durch Lehrerbildung. Das Großherzoglich-Hessische Schullehrerseminar zu Bensheim (1821-1926), in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, NF 44 (1986), S. 111-188.
- Form, Wolfgang, Politische Justiz in Gießen und Umgebung während der NS-Zeit, in: Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins Gießen, NF 85 (2000), S. 133-169.
- Franz, Eckhart G., Fleck, Peter und Kallenberg, Fritz, Großherzogtum Hessen (1800) 1806-1918, in: Handbuch der hessischen Geschichte, hg. von Heinemeyer, Walter, 4. Bd.: Hessen im Deutschen Bund und im neuen Deutschen Reich (1806) 1815-1945 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen; Bd. 63), 2. Teilband, 3. Lieferung, Marburg 2003.
- Franz, Eckhart G., Hessen-Darmstadt, Kurmainz und die Französische Revolution, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte Bd.40, Marburg 1990, S. 125-143.
- Fritsch, Theodor, Handbuch der Judenfrage, München <sup>39</sup>1935.
- 50 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Ausstellung des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 1997.
- Gailus, Manfred, Bruderkampf im eigenen Haus. Die evangelischen Pfarrer in Berlin und der Nationalsozialismus, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 13, 2000, S. 20-58.
- Gailus, Manfred, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Scherzberg, Lucia (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn u. a. 2008, S. 155-172.

- Gailus, Manfred/ Krogel, Wolfgang (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen, Berlin 2006.
- Gailus, Manfred/ Lehmann, Hartmut (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870-1970), Göttingen 2005.
- Geiss, Immanuel, Die Habermas-Kontroverse. Ein deutscher Streit, Berlin 1988.
- Geißler, Hermann Otto, Die kirchenpolitischen Auswirkungen des (Neu-)Pietismus in Nordnassau, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 57 (2006), S. 133-158.
- Geißler, Hermann Otto, Die Reformation in Nassau, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 35 (1984), S. 331-349.
- Geißler, Hermann Otto, Ein Leben zwischen Begeisterung und Widerstand. Karl Schmidt 1887-1976, in: Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins Gießen, NF 87 (2002), S. 309-349.
- Geißler, Hermann Otto, Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Landesbischof von Nassau-Hessen 1934-1935/1945. Ein liberaler Theologe zwischen Zustimmung und Widerspruch. Theol. Diss. Frankfurt/M. 2009 (Masch.schr.).
- Geißler, Hermann Otto, Ernst Ludwig Dietrich (1897-1974). Ein liberaler Theologe in der Entscheidung. Evangelischer Pfarrer – Landesbischof – Religionshistoriker, Darmstadt 2012 (QSHK Bd. 21).
- Geißler, Hermann Otto, Julius Rumpf (1875-1946) – Pfarrer und Landesbruderratsvorsitzender, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 60 (2009), S. 79-100.
- Geißler, Hermann Otto, Wie braun war der Braune Landeskirchentag?, in: Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift für Karl Dienst zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1995, S. 191-201 (QSHK Bd. 1).
- Geißler, Hermann Otto, Wiesbadener Persönlichkeiten und Ereignisse im Kirchenkampf 1933-1945, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 47 (1996), S. 127-146.
- Gensicke, Hellmuth, Kirchspiel und Gericht Dausenau, in: Nassauische Annalen Bd. 78, 1967, S. 235-255.
- Gerber, Harry, Schrifttumskunde zum nassauischen Kirchenwesen (bis zum Jahre 1935 einschließlich), in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 3 (1952), S. 5-119.
- Gerber, Manfred/ Windolf, Friedrich, Ein' feste Burg ist unser Gott. Die Wiesbadener Lutherkirche — Ein Juwel des Jugendstils. Hg. vom Kirchenvorstand der Lutherkirchengemeinde Wiesbaden, Frankfurt/M. 2011.
- Gerstenmaier, Ernst, Wilhelm Diehl als Pfarrer, Synodaler, Professor und Prälat, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 22 (1971), S. 1-84; 23 (1972), S. 81-196; 24 (1973), S. 85-254.
- Geschichte der Deutschen Länder („Territorien-Ploetz“), 2 Bde., Würzburg 1964/1971.
- Geschichtlicher Atlas von Hessen. Begr. u. vorbereitet von Stengel, Edmund E., bearb. von Uhlhorn, Friedrich. Kartenwerk Marburg 1960-1978.; Text- und Erläuterungsband, hg. von Schwind, Fred, Marburg 1984.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Christliche Kultur im 19. Jahrhundert, in: Baier, Helmut (Hg.), Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Neustadt an der Aisch 1992, S.211-230 (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche; 17).
- Graf, Friedrich Wilhelm, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Die Aufgabe des Freien Protestantismus. Ein unbekanntes Memorandum Theodor Siegfrieds aus dem Jahre 1946, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.), „... über Barmen hinaus“. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen, München 1995, S. 499-529.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

- Graf, Friedrich Wilhelm, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Königsherrschaft Christi in der Demokratie. Karl Barth und die deutsche Nachkriegspolitik*, in: *Evangelische Kommentare* 12 (1990), S. 735–738.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Kulturprotestantismus wieder aktuell. Die alten theologischen Urteile müssen revidiert werden*, in: *Lutherische Monatshefte*, 25. Jg., 1986, Heft 7, S. 309-312.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Nationalsozialismus 5. Theologiegeschichtlich*, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 6, Stuttgart 2003, Sp. 86-91.
- Graf, Friedrich Wilhelm, „Old harmony“? Über einige Kontinuitätselemente in „Paulus“ Tillichs Theologie der „Allversöhnung“, in: *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften*, Bd. 2, Göttingen 2004, S. 375-415 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 211).
- Graf, Friedrich Wilhelm/ Tanner, Klaus (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992.
- Greschat, Martin, *Adolf Harnack. Theologe und Wissenschaftsorganisator*, in: *Panorama. 400 Jahre Universität Giessen. Akteure – Schauplätze – Erinnerungskultur*, hg. im Auftrag des Präsidenten der Justus-Liebig-Universität Gießen von Carl, Horst, Felschow, Eva-Marie u.a., Frankfurt/M. 2007, S. 97-101.
- Greschat, Martin, *Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen*, in: *Historische Zeitschrift* 256 (1993), S. 67-103.
- Greschat, Martin, *Die evangelisch-theologische Fakultät in Gießen in der Zeit des Nationalsozialismus*, in: Ders./ Mayer, Cornelius/ Schmalenberg, Gerhard (Hg.), *Theologie im Kontext der Alma Mater Ludoviciana*, Gießen 1983, S. 139–166.
- Greschat, Martin, *Gustav Krüger. Wider die gleichgeschaltete Wissenschaft*, in: *Panorama. 400 Jahre Universität Giessen. Akteure – Schauplätze – Erinnerungskultur*, hrsg. im Auftrag des Präsidenten der Justus-Liebig-Universität Gießen von Carl, Horst, Felschow, Eva-Marie u.a., Frankfurt/M. 2007, S. 120-124.
- Greschat, Martin, *Martin Niemöller*, in: Greschat, Martin (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 10,2: *Die neueste Zeit IV*, Stuttgart u.a. 1986, S. 187-204.
- Grün, Hugo, *Geist und Gestalt der Hohen Schule Herborn*, in: *Nassauische Annalen* 65, 1954, S. 130-147.
- Grün, Hugo, *Die theologische Fakultät der Hohen Schule Herborn 1584-1817*, in: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv)* 19 (1968), S. 75-145.
- Hammerstein, Notker, *Die Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main*, Bd. 1: 1914 bis 1950, Neuwied/ Frankfurt a. M. 1989.
- Handbuch der hessischen Geschichte*, Bd. 4: *Hessen im Deutschen Bund und im neuen Deutschen Reich (1806) 1815 bis 1945. Zweiter Teilband: Die hessischen Staaten bis 1945, 3. Lieferung: Grossherzogtum und Volksstaat Hessen 1806-1945*, bearbeitet von Franz, Eckhart G., Kallenberg, Fritz und Fleck, Peter, Marburg 2003.
- Hausberger, Karl, „Ist zu reponiren ad non acta...“ *Der vergebliche Kampf des Mainzer Domkapitels um seinen Fortbestand als Metropolitankapitel Dalbergs*, in: *Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich*. FS Friedhelm Jürgensmeier, Würzburg 2002, S. 135-146 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; Bd.7).
- Herbert, Karl, *Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe?*, Frankfurt/ M. 1985.
- Herbert, Karl, *Die Ordnung der EKHN*, in: *Materialbericht der Kirchenleitung der EKHN 1967/68*, Darmstadt 1968, S. 1-26.
- Herbert, Karl, *Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, hrsg. von Siegele-Wenschkewitz, Leonore unter Mitarbeit von Schneider-Ludorff, Gury, Frankfurt/M. 1997.
- Herbert, Karl, *Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945*, Stuttgart 1989.
- Herzogtum Nassau. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Wiesbaden 1981.

- Heß, Hans-Erich, Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Randglossen und Fragen, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht 3 (1953/54), S. 56-73.
- Hesse, Alexander, Die Professoren und Dozenten der preußischen Pädagogischen Akademien (1926-1933) und der Hochschulen für Lehrerbildung (1933-1941), Weinheim 1995.
- Hielscher, Hans Uwe, Die Oberlinger-Orgel in der Marktkirche Wiesbaden, Windesheim 1990.
- Horre, Otto, Die Präsidenten des Oberkonsistoriums in Darmstadt. Ein Rückblick anlässlich dessen 100jährigen Bestehens 1832-1932, Darmstadt 1932.
- Jäger, August, Kirche im Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Rechtsentwicklung von August Jäger, ehemaligem Preußischen Kirchenkommissar, Berlin <sup>2</sup>1937.
- Jendorff, Bernhard/ Mayer, Cornelius/ Schmalenberg, Gerhard (Hg.), Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana, Gießen 1983.
- Jürgensmeier, Friedhelm, Die letzte Phase von Erzbistum und Kurstaat (1763-1792/93), in: Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte Bd. 3: Neuzeit und Moderne, Teil 1, Würzburg 2002, S. 423-469; hier S. 462 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; 6. Band).
- Kätsch, Ekkehard/ Sterik, Edita (Bearb.), Wilhelm Diehl (1871-1944). Ausstellung des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau zum 50. Todestag, Darmstadt 1994.
- Kaiser, Jochen-Christoph, Die Deutschen Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Hegemonieanspruch und völkischem Neuheidentum auf dem Weg zur Sekte? In: Lehmann, Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, S. 49-71 (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 6).
- Kalinna, Hermann E. J., War Karl Barth „politisch einzigartig wach“? Über Versagen politischer Urteilskraft, Berlin 2009 (Theologische Orientierungen; Bd. 8).
- Klein, Christian (Hg.), Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens, Stuttgart/Weimar 2002.
- Klein, Christian (Hg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, Stuttgart/Weimar 2009.
- Kleinfeldt, Gerhard/ Weirich, Hans, Die mittelalterliche Kirchenorganisation im oberhessisch-nassauischen Raum, Marburg 1937 (SIGLH 16).-
- Kleßmann, Christoph, Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland, in: Widerstand und Exil 1933-1945, Bonn 1985, S. 11-38 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 223).
- Knauß, Erwin, Zur Geschichte Gießens und seines Umlandes. Aufsätze und Reden von Erwin Knauß, Gießen 1987 (Sonderband des Oberhessischen Geschichtsvereins Gießen).
- Köbler, Gerhard, Historisches Lexikon der deutschen Länder, München (1988) <sup>4</sup>1992.
- Körper, Kurt, Von der Pädagogischen Akademie in Frankfurt/M. zum Pädagogischen Institut in Weilburg, in: Mitteilungsblatt des Weilburger Hochschulrings, Heft 2, Dezember 1952.
- Kortheuer, August, Aus der Endzeit der Ev. Landeskirche von Nassau, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 2 (1950/51), S. 116-143.
- Kortheuer, August, Ludwig Wilhelm Eibach, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 4, 1953, S. 101-111.
- Krämer, Werner, Das Ableben und die Beisetzung des Erzbischofs/Kurfürsten von Mainz, Friedrich Carl Joseph von Erthal, in: Aschaffenburg, in: Aschaffenburg Jahrbuch Bd. 21, Aschaffenburg 2001, S. 49-54.
- Krüger, Gustav, Die unchristliche Theologie, in: Christliche Welt 14 (1900), S. 804-807.
- Lange, Ernst, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Schloz, Rüdiger, München 1981.
- Langewiesche, Dieter/ Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. V: Die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Diktatur, München 1989.

- Lehmann, Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005 (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 6).
- Lepsius, M. Rainer, Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1993.
- Lind, Carsten, „Arbeiter im Weinberg des Herrn“. Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt 1567-1730, Darmstadt/Marburg 2006 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 150).
- Lück, Wolfgang, Die Volkskirche. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns, Stuttgart u.a. 1980 (Urban-TB; Bd. 653: T-Reihe).
- Lück, Wolfgang, Lebensform Protestantismus. Reformatorisches Erbe in der Gegenwart, Stuttgart u. a. 1992 (Praktische Theologie heute, Bd. 9).
- Lück, Wolfgang, Praxis: Kirchengemeinde, Stuttgart u.a. 1978 (Urban-TB; Bd. 642: T-Reihe).
- Lueken, Wilhelm, Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen, Göttingen 1963 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 12).
- Marramao, Giacomo, Säkularisierung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 8, Basel 1992, Sp. 1133-1161.
- Matthias, Markus, Leitgedanken und Verfassungsverständnis der Verfassungsväter [der EKHN] unter besonderer Berücksichtigung des Gemeindebildes der Bekennenden Kirche, ekklesiologische Grundlagen der Kirchenordnung von 1949 unter Berücksichtigung der theologischen Grundlinien besonders des Grundartikels, in: Karl Heinrich Schäfer, Karl Heinrich/ Battenberg, Friedrich (Hg.), Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und ihre Kirchenordnung. Entstehung – Entwicklung – Perspektiven, Darmstadt 2006, S. 1-24 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 13).
- May, Georg, Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?, Stein a. Rh. 1991.
- Meier, Kurt, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in 3 Bänden, Halle/Göttingen, Bd. 1+2: 1976; Bd. 3: 1984.
- Menk, Gerhard, Das Restitutionsedikt und die kalvinistische Wissenschaft. In: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 31 (1980), S. 29-63.
- Menk, Gerhard, Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660), Wiesbaden 1981 (VHKN 30).
- Menk, Gerhard, Calvinismus und Pädagogik, in: Nassauische Annalen 91, 1980, S. 77-104.
- Moraw, Peter, Kleine Geschichte der Universität Gießen, Gießen (1982) <sup>2</sup>1990.
- Müller, Gerhard, Landesbischof D. Hans Meiser – ein „antisemitischer Nationalprotestant“?, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 76, 2007, S. 270-292.
- Müller-Rolli, Sebastian, Evangelische Schulpolitik in Deutschland 1918-1958. Dokumente und Darstellung, Göttingen 1999.
- Münch, Paul, Nassau. Ottonische Linien, 1992 (KLK 52), S. 234-252.
- Mulert, Hermann, Ethische „Irrlehren“, in: Die Christliche Welt 48, 1934, S. 108-111.
- Neff, Anette (Hg.), Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie, Darmstadt 2004 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 2).
- Nethöfel, Wolfgang/ Grunwald, Klaus-Dieter (Hg.), Kirchenreform jetzt! Projekte. Analysen. Perspektiven, Schenefeld 2005.
- Nethöfel, Wolfgang/ Grunwald, Klaus-Dieter (Hg.), Kirchenreform strategisch! Konzepte und Berichte, Glashütten 2007.
- Neumann, Karl, Lehrerausbildung, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 20, Berlin 1990, S. 621-627.
- Neuser, Wilhelm H., Evangelische Kirchengeschichte Westfalens im Grundriß, Bielefeld 2002 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte; Bd.22).

- Nichtweiß, Barbara (Hg.), Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht, Mainz 2002 (Publikationen Bistum Mainz).
- Nottmeier, Christian, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930, Tübingen 2004.
- Nowak, Kurt, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.
- Nowak, Kurt, Gottesreich – Geschichte – Politik. Probleme politisch-theologischer Theoriebildung im Protestantismus der Weimarer Republik. Religiöse Sozialisten – Deutsche Christen im kritischen Vergleich, in: Pastoraltheologie 77 (1988), S. 78-97.
- Nowak, Kurt, Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930, in: WPKG 69 (1980), S. 37-51.
- Panorama. 400 Jahre Universität Giessen. Akteure – Schauplätze – Erinnerungskultur, hrsg. im Auftrag des Präsidenten der Justus-Liebig-Universität Gießen von Carl, Horst, Eva-Marie Felschow u. a., Frankfurt/M. 2007.
- Parker, Sebastian, Die Marburger Konferenz. Fusionspläne und Zusammenarbeit hessischer evangelischer Landeskirchen im 20. Jahrhundert, Darmstadt/Kassel 2008 (Quellen und Studien zur Hessischen Kirchengeschichte, Bd. 16).
- Paul, Gernot, Die Auffassung von „Wissenschaft“ in der Volksschullehrerbildung zwischen 1918 und 1945, in: Sozialisation und Bildungswesen in der Weimarer Republik. Hg. von Heinemann, Manfred (Veröffentlichungen der Hist. Komm. d. Dt. Gesellschaft für Erziehungswissenschaft 1), 1976, S. 313-324.
- Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft. Arbeitsergebnisse und Empfehlungen der Perspektivkommission der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg. von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau im Auftrag der Kirchenleitung, Frankfurt a. M. (1992) <sup>4</sup>1993.
- Philipp, Wolfgang, Religiöse Strömungen unserer Gegenwart, Heidelberg 1963.
- Press, Volker, Wilhelm Diehl, in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hg. von Gundel, Hans Georg u.a. Erster Teil: Lebensbilder aus Hessen, 2. Bd., Marburg 1982, S. 158-173 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, Bd. 35).
- Pyta, Wolfram, Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918-1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien; Bd. 106).
- Raphael, Lutz, Diskurse, Lebenswelten und Felder. Implizite Vorannahmen über das soziale Handeln von Kulturproduzenten im 19. und 20. Jahrhundert, in: Hardtwig, Wolfgang/ Wehler, Hans-Ulrich (Hg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 165-181.
- Raphael, Lutz, Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart, München 2003.
- Raulff, Ulrich, Das Leben – buchstäblich. Über neuere Biographik und Geschichtswissenschaft, in: Klein, Christian, Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens, Stuttgart/Weimar 2002, S. 55-68.
- Reinhardt, Volker, Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf, München 2009.
- Renkhoff, Otto, Nassauische Biographie. Kurzbiographien aus 13 Jahrhunderten. 2., vollst. überarb. und erw. Auflage, Wiesbaden 1992 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 39).
- Renkhoff, Otto, Wiesbaden im Mittelalter, Wiesbaden 1980 (Geschichte der Stadt Wiesbaden, Bd. 2).
- Retter, Ralf, Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift „Junge Kirche“ im Dritten Reich. Beiträge zur Geschichtswissenschaft. Hg. von Ernst Piper, München 200.
- Ritter, Adolf Martin: „Von Stuttgart nach Darmstadt“ oder: Über den Weg der Evangelischen Kirche im Nachkriegsdeutschland, in: Ders., Vom Glauben und seine Bewährung im Denken und Handeln, Mandelbachtal-Cambridge 2003, S. 295-316.
- Rivinius, Karl Josef, Das Bistum [Mainz] von der Säkularisation bis zum Kulturkampf, in: Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte Bd. 3, 2. Teil, Würzburg 2002, S. 907-1001 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; Bd. 6).

Rödel, Walter G., Der Rhein wird zur Grenze. Stadt – Kurstaat – Erzbistum Mainz um 1800, in: Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich. FS Friedhelm Jürgensmeier, Würzburg 2002, S. 29-40 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; Bd.7).

Röhrich, Wilhelm, Von Kämpfen und Siegen des evangelischen Glaubens. Bilder aus der Geschichte der evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises St. Goarshausen, Koblenz 1927.

Rothe, Richard, Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß, (Wittenberg 1872) Bremen <sup>2</sup>1882.

Ruppert, Stefan, Der Einfluß der Reformierten auf die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Migration und Modernisierung, Frankfurt/M. 2006, S. 193-214 (Arnoldshainer Texte – Bd. 134).

Sauer, Klaus Martin, Neubeginn in Nassau? Die kirchlichen Entwicklungen im Jahr 1945, in: Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift Karl Dienst zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1995, S. 225–239 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 1).

Schäfer, Karl Heinrich/ Battenberg, Friedrich (Hg.), Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und ihre Kirchenordnung. Entstehung – Entwicklung – Perspektiven, Darmstadt/Kassel 2006 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 13).

Schatz, Klaus, Geschichte des Bistums Limburg, Mainz 1983 (QMRKG 48).

Scherzberg, Lucia (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn u. a. 2008.

Schindler, Alfred u.a. (Hg.), Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (29.10.-2.11.1997 in Zürich). Hg. im Auftrag des Zwinglivereins von Alfred Schindler und Hans Stickleberger unter Mitarbeit von Martin Sallmann, Bern u.a.2001 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte Bd.18).

Schlender, Otto, Der Aufbau des Schulwesens im Großherzogtum Hessen-Darmstadt, 1978.

Schlender, Otto, Schule zwischen Monarchie und Republik. Der Weg zum hessischen Schulgesetz von 1921, 1921 (Eruditio 17).

Schliephake, F. W. Theodor/ Menzel, Karl, Geschichte von Nassau von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 4 Bde., Wiesbaden 1864-1875; fortges. von Menzel, Karl, Geschichte von Nassau von der Mitte des 14. Jh.s bis zur Gegenwart, Bd. 5-7, Wiesbaden 1879-1889.

Schlink, Edmund, Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947.

Schlink, Wilhelm (Hg.), Die Technische Hochschule Darmstadt 1836 bis 1936. Ein Bild ihres Werdens und Wirkens. Zur Jahrhundertfeier im Auftrag der Technischen Hochschule hg. von Wilhelm Schlink, 1936. Darin: Dingeldey, Friedrich, Die frühere „Allgemeine Abteilung“, S. 184-206.

Schlögl, Rudolf, Der Glaube Alteuropas und die moderne Welt. Zum Verhältnis von Säkularisation und Säkularisierung, in: Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich. FS Friedhelm Jürgensmeier, Würzburg 2002, S. 63-82 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; Bd.7).

Schlosser, Heinrich, Die Bedeutung der Hohen Schule Herborn für die Geschichte des deutschen Geistes. Festrede am 11. März 1934 in Wiesbaden, in: Nassauische Annalen 55, Wiesbaden 1935, S. 101-112.

Schlosser, Heinrich, Die Herborner Bibeln, in: Bilder aus der Geschichte der Stadt Herborn 914-1914. Zur Tausendjahrfeier der Stadt Herborn, Herborn 1914.

Schlosser, Heinrich, Die Piscatorbibel. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung, Heidelberg 1908.

Schlosser, Heinrich, Festschrift zur Hundertjahrfeier der Union in Nassau, Herborn 1917.

Schlosser, Heinrich/ Neuser, Wilhelm, Die Ev. Kirche in Nassau-Oranien 1530-1930, 2 Bde., Siegen 1931/33.

Schlupp, Klaus, Schule, Staat und Kirche. Die katholische Volksschule im Bistum Mainz 1830-1877, Nordhausen 2005.



- Schmädeke, Jürgen/ Steinbach, Peter (Hg.), Widerstand gegen Hitler. Neuausgabe, München 1994.
- Schmidt, Georg, Die „Zweite Reformation“ im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins, Gütersloh 1986, S. 184-213 (SVRG 195).
- Schmidt, Kurt Dietrich, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen<sup>5</sup>1967.
- Schneider, Thomas Martin, Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders, in: Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte (MkiZ) 3/2009, S. 82-94.
- Schneider, Thomas Martin, Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit, Göttingen 1993 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte [AkiZ], Bd. 19).
- Scholder, Klaus; Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt am Main/ /Berlin 1977.– Ders., Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934, Barmen und Rom, Berlin 1985.
- Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg. von Bogs, Holger, Darmstadt 2001ff.
- Schuck, Martin, Theologie in dürftiger Zeit, in: Pfälzisches Pfarrerblatt, 99. Jg., Nr. 12, 2009, S. 498-502.
- Schüler, Winfried, Das Herzogtum Nassau 1806-1866, Wiesbaden 2006 (VHKN 75).
- 60 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Jahresbericht 2006/2007, hg. von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Paulusplatz 1, 64285 Darmstadt.
- Siegfried, Theodor, Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Bd. 1: Die Theologie des Worts bei Karl Barth, Gotha 1930.
- Slenczka, Notker, Das „Ende der Neuzeit“ als volksmissionarische Chance? Bemerkungen zum volksmissionarischen Anliegen der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ in der Hannoverschen Landeskirche in den Jahren 1933/34, in: Kirchliche Zeitgeschichte 11, Heft 2/1988, S. 255-317.
- Slenczka, Reinhard, Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit – Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis. In: Lutherische Kirche in der Welt, Folge 31, 1984, S. 87-103.
- Speitkamp, Winfried, Modernisierung in der Krise: 1918 bis 1945, in: 800 Jahre Gießener Geschichte: 1197-1997, hg. im Auftrag des Magistrats der Universitätsstadt Gießen von Brake, Ludwig und Brinkmann, Heinrich, Gießen 1997, S. 215-262.
- Spielmann, Carl, Geschichte von Nassau, Bd. 2, Montabaur 1926.
- Spies, Hans-Bernd, Friedrich Carl Joseph Freiherr von Erthal (1719-1802). Erzbischof von Mainz und Kurfürst des Reiches (1774-1802). Kleine kultur- und sozialgeschichtliche Studien zu seiner Zeit, Aschaffenburg 2002 (Mitteilungen aus dem Stadt- und Stiftsarchiv Aschaffenburg; Beiheft 1).
- Stange, Erich (Hg.), Adolf Deissmann, in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hg. von Lic. Erich Stange, Leipzig 1925, Bd. 1, S. 42-77.
- Steinruck, Eugen, Erinnerungen an die frühere Lehrerbildung in Weilburg und Gießen (Justus - Liebig - Universität. Institut für Didaktik der Mathematik), Gießen 1982.
- Steitz, Heinrich, Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen. In: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nummer 5, S. 37-43; hier S. 41ff.
- Steitz, Heinrich, Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV) 12 (1961), S. 70-173; 13 (1962), S. 67-185; 15 (1964), S. 1-46.
- Steitz, Heinrich, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977.
- Stern, Fritz, Der Traum vom Frieden und die Versuchung der Macht, Berlin (1988) <sup>2</sup>1999.
- Stern, Fritz, Kulturpessimismus als politische Gefahr, Bern / Stuttgart 1963.
- Steubing, Johann Hermann, Kirchen- und Reformationsgeschichte der Oranien-Nassauischen Lande, Hadamar 1804 (= Kreuztal 1987).
- Stoodt, Dieter, Arbeitsbuch zur Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland, Münster 1985 (Comenius-Institut).

- Strecker, Reinhard, Zur Lehrerbildung in Hessen. Regierungsvorlage betr. die Umwandlung der Seminare in deutsche Aufbauschulen, in: Pädagogische Blätter 50, 1921, S. 353-363.
- Struck, Wolf-Heino, Wiesbaden im Biedermeier, Wiesbaden 1981 (Geschichte der Stadt Wiesbaden, Bd. 4/2).
- Struck, Wolf-Heino, Wiesbaden in der Goethezeit, Wiesbaden 1979 (Geschichte der Stadt Wiesbaden, Bd. 4/1).
- Tanner, Klaus, Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre, Göttingen 1989 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen; Bd. 15).
- Themel, Karl, Die religiöse Lage auf dem Lande in der Nachkriegszeit, Berlin 1925.
- Troeltsch, Ernst, Glaubenslehre. Posthum hg. von Gertrud von Le Fort, München 1925. Neudruck: Aalen 1981.
- Ufer, Joachim, Christian Manger (1770-1830). Ein nassauischer Prediger aus der Zeit der Spätaufklärung, Frankfurt/M. u.a. 2011 (Europ. Hochschulschriften Bd. 914).
- Vilsmeier, Franz, Das Ende der seminaristischen Lehrerbildung, in: Einsichten und Impulse, 1964, S. 153-174.
- Vogel, Christian Daniel, Beschreibung des Herzogtums Nassau, Wiesbaden 1843.
- Wähler, Klaus, Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Kirchenbegriff und Struktur einer neuen Kirchenverfassung, Frankfurt/M. 1963.
- Wagner, Walter, Das Rhein-Main-Gebiet 1787, Darmstadt 1938 (Nachdr. 1975).
- Weber, Rosco G. S., Die deutschen Corps im Dritten Reich. Aus dem Englischen übersetzt von Manfred Meyer. Mit einem Forschungsbericht von Wolfgang Wippermann, Köln 1998 (Abhandlungen zum Studenten- und Hochschulwesen, hg. von Golücke, Friedhelm u.a. Bd. 8).
- Weidenbach, Anton Josef, Nassauische Territorien vom Besitzstande unmittelbar vor der Franz. Revolution bis 1866, in: Nassauische Annalen 10, 1870, S. 253-360 (Nachdr. Neustadt/Aich 1980).-
- Weinberger, Wilhelm, Un alleweil enoff! Oberhessische Aussprüche und Begebenheiten, erzählt von Wilhelm Weinberger, hg. von Helmut Grün und Helmut Weinberger mit Illustrationen von Karl Zöllner, Ulrichstein 1988 (Ulrichsteiner Bücherei, Bd. 40).
- Wienecke, J. (Hg.), Von der Hohen Schule zum Theologischen Seminar Herborn 1584-1984. Festschrift zur 400-Jahrfeier im Auftrag der Stadt Herborn hg. von J. Wienecke u.a., Herborn 1984.
- Wilhelmi, Ferdinand, Kirchenrecht im Amtsbezirke des Konsistoriums zu Wiesbaden, Wiesbaden 1887.
- Wippermann, Wolfgang, Antifaschismus als Ideologie, Berlin 1980 (Beiträge zum Thema Widerstand 16).
- Wippermann, Wolfgang, Faschismustheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion, Darmstadt 5 1989.
- Wippermann, Wolfgang, Was ist Widerstand? Zum gegenwärtigen Stand der deutschen und internationalen Widerstandsforschung, in: Korporierte im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Wien 1997, S. 11-22.
- Wuttge, Hans-Joachim, Literatúrauswahl zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau aus Anlaß ihres vierzigjährigen Bestehens, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 38/2 (1987), S. 97ff.
- Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich. FS Friedhelm Jürgensmeier, Würzburg 2002, S. 29-40 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; Bd.7).
- Zibell, Stephanie, Der Friede in Versailles und der Mittelrhein. Zur Entstehung des Freistaats Flaschenhals im Oktober/November 1918, in: Nassauische Annalen Bd. 123, Wiesbaden 2012, S. 585-602.
- Zibell, Stephanie, Jakob Sprenger (1884-1945). NS-Gauleiter und Reichsstatthalter in Hessen, Darmstadt 1999.

Ziegert, Richard (Hrsg.), Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neukirchen-Vluyn 1994.

Ziegert, Richard, Kirche ohne Bildung, Frankfurt/M. u.a. (1997) <sup>2</sup>1998 (Beiträge zur rationalen Theologie, Bd. 8).

Zimmer, Friedrich, Das ev.-theol. Seminar zu Herborn, in: Denkschrift des Kgl. Preußischen ev.-theol. Seminars zu Herborn 1873-1890, 1890, S. 37-64.

275 Jahre Lukaskirche Wörsdorf. Hg. vom Kirchenvorstand der Ev. Kirchengemeinde Wörsdorf. Druck und Satz: Großräschen 2011.

## Anhang

### Kirchlich relevante nassauische Kurzbiographien

#### **Bickel, Johann Daniel Carl, ev. Pfarrer und Liederdichter**

\*26.6.1737 in Wiesbaden

+28.6.1809 in (Wiesbaden-)Biebrich

1754/55 auf dem Gymnasium in Idstein nachweisbar, war Bickel nach dem Theologiestudium ab 1758 Lehrer am Waisenhaus in Wiesbaden und Vikar, ab 1763 Kaplan in (Biebrich-)Mosbach und ab 1776 Nassau-Usingenscher Hofprediger und Superintendent in Biebrich sowie Prinzenerzieher. Von 1787 an amtierte er als der letzte vom Kloster Eberbach/Rhg. präsentierte Pfarrer in Mosbach. Seit 1792 war er Konsistorialrat und Superintendent in Usingen. Am 14.1.1809 erteilte die Nassauische Regierung Bickel den Auftrag, einen Plan zu entwerfen, „wie das Schul- und Erziehungswesen überhaupt und insbesondere als ein für Protestanten und Katholiken gemeinsames nach dem Geist der Zeit zu organisieren“ sei.

Theologisch sah Bickel „den großen Zweck der Lehre Jesu“ darin, „eine Universalreligion für die Menschheit zu sein“, die „die Probe der aufklärerischen Vernunft“ aushält. 1779 gab er das milde Luthertum, gefühlswarmer Pietismus und beginnende Aufklärung mit einander verbindende „Usingensche Gesangbuch“ („Fürstl. Nassauisches Neues verbessertes Gesangbuch, zur Beförderung der öffentlichen und häuslichen Erbauung“, Wiesbaden 1779) heraus, das in Nassau-Usingen und in Nassau-Wiesbaden sowie 1794 in Nassau-Weilburg Eingang fand und in das nur solche Lieder aufgenommen wurden, „welche die biblischen Wahrheiten unserer heiligen Religion in einer faßlichen, ungekünstelten Sprache“ vortrugen, so daß „der Verstand dabei etwas denken und das Herz zu christlichen Empfindungen sich erheben“ konnte. 1821 empfahl Generalsuperintendent Müller allen ehemals lutherischen Gemeinden Nassaus dieses Gesangbuch, das keinen Bekenntnisunterschied zur reformierten Abendmahlslehre enthielt sowie christliche Lebenspflichten und Glückseligkeit begnadeter Christen zum Hauptinhalt erhob. Im Herzogtum wurde es vom Gesangbuch von 1840 aus der Ära von Landesbischof Dr. Heydenreich abgelöst.

Lit.: Heinrich Steitz, Geschichte der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 262f.- C. G. Firnhaber, Die Nassauische Simultanvolksschule, Bd. 1, Wiesbaden 1881, S. 119, 209f., 219.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 55 (VHKN 39).

#### **Bickel, Karl, ev. Pfarrer**

\*10.8.1838 in Runkel

+3.3.1926 in Wiesbaden

Nach dem Abitur am Humanistischen Gymnasium in Wiesbaden 1859 studierte Bickel in Jena und in Halle ev. Theologie. Nach dem Besuch des Predigerseminars in Herborn wurde er 1862 ordiniert, 1863 Kaplan der evangelischen Gemeinde des unteren Rheingaus mit Sitz in Rüdesheim/Rh. und ab 1864 in Biebrich a. Rh., wo er 1870 Pfarrer wurde. Seit 1872 amtierte er in Wiesbaden, ab 1892 als Erster Pfarrer der Marktkirche, ab 1898 als Dekan. Er verfaßte die „Festschrift zur 50jährigen Einweihungsfeier der Marktkirche in Wiesbaden“ (1912).

Auf Bickel geht im Wesentlichen der Entwurf für den 1890 nach längerer Vorbereitungszeit von der Bezirkssynode Wiesbaden herausgegebene „Evangelische Katechismus“ zurück, der der komplizierten nassauischen unionistischen Kirchenstruktur Rechnung trägt; 1866 waren mit dem hessischen Hinterland (Biedenkopf) und 5 Gemeinden Hessen-Homburgs lutherische Gebiete zu der seit 1817 unierten Kirche des Herzogtums gekommen, die ihr angestammtes Bekenntnis aber behalten durften. Zu Bickels Katechismus verfaßte Generalsuperintendent D. Heinrich Maurer 1900 ein gerne benutztes Handbuch. Bickels Katechismus wurde in manchen Gemeinden Nassaus noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts benutzt.

Lit.: Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 55 (VHKN 39).

#### **Borngässer, Willy, ev. Pfarrer**

\*20.6.1905 in Mörstadt bei Worms

+21.10.1965 in Wiesbaden

Der Sohn des Lehrers Andreas Borngässer besuchte 1912-15 die Volksschule in Mörstadt, sodann das Humanistische Gymnasium in Worms. Von 1925 –29 studierte er in Gießen Evangelische Theologie, wo er auch in der Turnerschaft Arminia aktiv war. Nach dem Ersten Examen besuchte er das Predigerseminar in Friedberg. Nach dem Zweiten Examen wurde er am 12.12.1930 in der Markusgemeinde in Offenbach/M. ordiniert. Vom August 1932 bis Juli 1934 verwaltete er die Pfarrstelle Groß-Gerau II. Am 5.11.1932 heiratete er Marie, geb. Krauß, die bereits am 22.11.1932 verstarb. Vom 1.8.1934 bis zum 31.3.1935 war Borngässer Pfarrer an der Bergkirche in Wiesbaden, bevor er am 1.4.1935 die Pfarrstelle III der Marktkirche in Wiesbaden übernahm, die bisher Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich, nunmehr Landesbischof der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen, innehatte. Neben seiner umfangreichen, vor allem auf persönliche seelsorgerliche Kontakte bedachten, aber auch die öffentliche Verantwortung der Kirche einbeziehenden Gemeindegarbeit promovierte er 1937 bei Theodor Odenwald (Heidelberg) zum Dr. theol. mit einer aktuellen Arbeit über das Thema: „Vertragen sich der Totalitätsanspruch des Staates und der Totalitätsanspruch der Kirche?“ Dem NS-Staat und seiner Kirchenpolitik, der er als liberaler Theologe zunächst loyal, zum Teil zustimmend gegenüberstand, begegnete er gerade auch im pfarramtlichen Alltag zusehends kritisch. Im Herbst 1939 war er 5 Tage in Gestapohaft. Am 14.12.1943 wurde er wiederum verhaftet und durch den 6. Senat des Volksgerichtshofs in Potsdam am 28.6.1944 wegen „Wehrkraftzersetzung“ zu 6 Jahren Zuchthaus und 6 Jahren Ehrverlust verurteilt, was seine Dienstentlassung und den Verlust der Rechte des geistlichen Standes nach sich zog.

Am 1.4.1945 wurde er von den Amerikanern aus dem Zuchthaus in Butzbach befreit. Sofort setzte er sich für die 1949 abgeschlossene Wiederherstellung der schwer beschädigten Marktkirche und dann für die Erbauung des 1959 eingeweihten Gemeindehauses ein. Als liberaler Theologe war Borngässer trotz seiner Leidenszeit den neuen kirchenleitenden Organen in Hessen und Nassau suspekt, deren „kirchenpolitischen Druck und dogmatische Einengung unter dem Mantel der Brüderlichkeit“ er in Wort und Schrift bekämpfte. Er wurde Vizepräsident des Landesverbandes Hessen des Deutschen Roten Kreuzes. Mitten im Dienst verstarb er durch Herzversagen.

W.: Neben seiner 1938 erschienenen Dissertation u.a.: Gehorsam gegen Gott und Staat? Ein Mahnruf in letzter Stunde, Leipzig 1936.- „Die evangelische Kirche vor der Entscheidung“ (1952).- „Blick hinter Gitter“ (1965).

Lit.: Karl Dienst, „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung? Frankfurt/M. 2007 (THEION XX), bes. S. 31ff.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 72 (VHKN 39).

### **Eibach, Ludwig Wilhelm, ev. Pfarrer und Kirchenrat**

\*23.12.1810 Diez

+6.11.1868 Wiesbaden

Der Lehrerssohn besuchte das Gymnasium in Elberfeld und (ab 1825) in Weilburg und studierte in Bonn ev. Theologie. Ostern 1830 wurde er nach fünf Semestern Theologie in das Predigerseminar in Herborn aufgenommen. Nach Ablegung des theologischen Examens 1831 unterrichtete er an der Lateinschule seines Vaters in Diez, ehe er 1835 Pfarrer der neu errichteten Pfarrei in Erbach/Rhg. wurde, die von Aßmannshausen bis Schierstein reichte und zwei Predigtstätten (einen früher als Salzmagazin benutzten Betsaal in Erbach und das Refektorium des 1803 säkularisierten Klosters Eibingen). 1838 nach Wehrheim versetzt, wurde er 1839 zweiter Pfarrer in Idstein mit dem Auftrag, am dortigen Lehrerseminar Religionsunterricht zu erteilen. Seit 1844 war er Pfarrer in Wiesbaden, 1851-56 auch Schulinspektor, 1856 Dekan, 1860 Kirchenrat und 1868 Konsistorialrat im 1867 neu errichteten Kgl. Konsistorium für den (preuß.) Regierungsbezirk Wiesbaden ohne Frankfurt/M. Theologisch den Positiven (Rechten) zugehörig hatte er sich mit der von Ronge und Blich auch in Wiesbaden angeregten freidenkerischen Bewegung und mit altlutherischen Strömungen, die auf Kaplan Brunn in Steeden/Lahn zurückgingen, auseinanderzusetzen. Eibach war der Äußeren und (vor allem) der Inneren Mission verbunden. 1851 wurde er (bis zu seinem Tod) Vorsitzender des 1850 in Kirberg gegründeten „Vereins für die evangelische Kirche im Herzogtum Nassau“. 1853 gründete er das Rettungshaus in Wiesbaden; 1857 war er an der Gründung des Paulinenstiftes in Wiesbaden beteiligt. Theodor Fließners (Kaiserswerth) Schwester Karoline war Eibachs erste freiwillige Gemeindegewesener. Auch das Versorgungshaus für alte Leute (Zimmermannstift) und die Blindenanstalt standen anfangs unter Eibachs Obhut. 1859 gehörte er zu den Gründern des „Nassauischen evangelischen Missionsvereins“.

Nach der Annexion Nassaus durch Preußen versuchte Eibach, das Erbe der Nassauischen Kirche zu bewahren. Die Fertigstellung der von ihm entworfenen Kirchen- und Synodalordnung (1877) erlebte er nicht mehr. Eibachs Sohn Rudolf war 1919 geschäftsführender nassauischer Generalsuperintendent.

Lit.: August Korthauer, Ludwig Wilhelm Eibach, in: Jahrbuch der Hess. Kirchengesch. Vereinigung 4, 1953, S. 101-111.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 165 (VHKN 39).

### **Ernst, Karl Christian Karl Ludwig, Nassauischer Generalsuperintendent**

\*27.9.1834 in Drommershausen

+21.11.1902 in Boppard

Der Lehrerssohn besuchte 1845-53 das Gymnasium in Weilburg und studierte in Halle und Marburg ev. Theologie (Dr. theol.). Nach Besuch des Predigerseminars in Herborn war er ab 1857 Vikar in Nastätten, ab 1861 Pfarrer und Seminarlehrer in Herborn, wo er 1863 den „Verein zur Pflege des christlichen Gemeinschaftslebens“ gründete. 1870 wurde er Pfarrer in Barmen-Gemarke; er kehrte 1870 wieder nach Herborn zurück und wurde Dekan, ab 1879 Professor und Direktor des Predigerseminars in Herborn und 1882-(emer.)1897 Generalsuperintendent Nassaus in Wiesbaden. Den Ruhestand verbrachte er in Boppard.

Ernsts großes Verdienst um die nassauische Religionskultur liegt in seinem von Heinrich Maurer dann fortgesetzten Bemühen um einen Brückenschlag zwischen einer „erwecklichen“, vom Wuppertal und vom Siegerland geprägten und einer eher „volkskirchlichen“ Frömmigkeit (Südnassau) in Nassau, die sich um die „Missionszentren“ Herborn sowie Wiesbaden zentrierten. Erweckliche Ekklesiologie führte vor allem im Dillkreis auch zur Bildung freier Gemeinden bzw. Gemeinschaften. So wagte auch das unter Ernst erschienene Gesangbuch von 1894 den Brückenschlag zwischen Kirche und Gemeinschaftsbewegung im Sinne einer gegenseitigen Befruchtung.

Auf Ernsts Anregung wurde 1878 eine Reform des Studienbetriebs auf dem Herborner Predigerseminar mit dem Ziel einer Arbeitsteilung zwischen Fachwissenschaft (Universität) und praktischer Einführung in das kirchliche Leben (Predigerseminar) durchgeführt.

Lit.: Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 375, 400, 406.- Reiner Braun, August Korthauer, Darmstadt 2000 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Band 4), Reg.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 178 (VHKN 39).

### **Hellmund, Egidius Günther, ev. Pfarrer**

\*6.8.1678 Nordhausen

+6.2.1749 Wiesbaden

Der Sohn eines Schmieds und Gastwirts besuchte die Lateinschule Ebeleben/ Thür. und Langensalza sowie das Gymnasium in Nordhausen. Ab 1696 studierte er Theologie in Jena und in Halle, wo er sich unter dem Einfluß von August Hermann Francke dem Pietismus zuwandte. Seit 1700 Feldprediger in Süddeutschland, wurde er 1707 Pfarradjunkt in Berka/ Werra, 1708 Pfarrer in Daaden (Westerwald) und 1711-21 (unterbrochen 1713/14 durch Amtsenthebung wegen Übertretung des Konventikelverbots) in Wetzlar. Die Berufung zum Pfarrer, Hofprediger und Inspektor in Wiesbaden 1721 bot ihm die Möglichkeit zu umfassender volkskirchlicher Betätigung im pietistischen Sinne z. B. durch Einrichtung des Waisenhauses mit Lehrerbildung 1722, durch Armenfürsorge und Förderung des Hospitals, wobei er sich bei seinen Entscheidungen auch von göttlichen Vorzeichen („Gnadenwinke“) leiten ließ. 1724 nahm er aus Fürsorge für seine (oft unehelichen) Waisenkinder die Pfalzgrafenwürde an, die Ehelicherklärungen ermöglichte. Noch heute erinnert in Wiesbaden eine Straße an ihn.

Der Pietismus Hellmunds und der des Idsteiner und Usinger Generalsuperintendenten Johann Christian Lange (1669-1756) verbanden milde lutherische Orthodoxie mit tätiger Frömmigkeit („Hören und Tun des Wortes Gottes“), aber auch schon mit aufklärerischen Zügen (Subjektivität). Hellmund bemühte sich auch um ein volkstümlich-pietistisches Lutherbild („Das Leben des Mannes Gottes Martin Luther“, 1730; „Lutherus purificatus“, 1730) und um die Einheit der Christen aller Bekenntnisse („Der Enthusiast und Syncretist“, 1720).

Lit.: Ludwig Conrady, Egidius Günther Hellmund. Ein Lebensbild nach den Quellen gezeichnet, in: Nassauische Annalen 41, 1911, S. 182-324.- Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in

Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 210-217.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 293 (VHKN 39).

### **Heydenreich, August Ludwig Christian, ev. Landesbischof**

\*25.7.1773 Wiesbaden

+26.9.1858 Wiesbaden

Der Wiesbadener Pfarrerssohn, Mag., Dr. phil., Dr. theol. h. c. (Bonn 1844), studierte, nur vom Vater vorbereitet, ab 1789 in Erlangen ev. Theologie. Einen Ruf als Professor der Philosophie und zweiter Universitätsprediger in Erlangen lehnte er ab. Von 1794 an war er Pfarrer und Rektor der Lateinschule Usingen; ab 1797 Rektor und Vikar in Wiesbaden und Pfarrer in Klarenthal. Ab 1800 wirkte Heydenreich als Pfarrer in Usingen, ab 1809 als zweiter Pfarrer und Konsistorialassessor in Wiesbaden. Um für Oberschulrat Karl Schellenbergs Berufung Platz zu machen, ging er 1813 als Pfarrer mit dem Titel Inspektor nach Dotzheim. An der Gründung der Nassauischen Union 1817 beteiligt, amtierte er seit 1818 als Pfarrer, Kirchenrat und Professor (ab 1825 Direktor) des Predigerseminars Herborn., wo er Dogmatik, Ethik, Homiletik und praktische Exegese der Bibel lehrte. Nach D. Georg Müllers Tod am 10.12.1836 wurde er Landesbischof des Herzogtums Nassau (1837-1858), seit 1840 wegen Krankheit dabei vom Geh. Kirchenrat Wilhelm Wilhelmi (zuletzt bischöflicher Kommissarius) unterstützt.

In der Tradition supranaturalistischer stehend sah er in der Bibel den das Mythische ausschließenden Bericht über die Reihenfolge der geschichtlichen Offenbarungen Gottes. Heydenreich ist der Gestalter der Nassauischen Gottesdienstordnung von 1843 („Liturgie bei dem öffentlichen Gottesdienste der evangelisch-christlichen Kirche in dem Herzogtum Nassau“), deren bis 1947 geltendes Ordinationsformular Lehrbindung und Gewissensfreiheit verband und so die nassauische Pfarrerschaft prägte. Auch das 57 Lieder von ihm enthaltende „Gesangbuch für die evangelisch-christlichen Einwohner des Herzogtums Nassau“ von 1840 ist wesentlich von ihm gestaltet. Das Gesangbuch von 1895 enthielt noch zwei Lieder Heydenreichs („Hosianna! Zu der Erde“; „Seht am Kreuz den Mann der Schmerzen“). Er förderte auch die Diasporaarbeit („Nassauischer Verein zur Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden“ von 1843).

Lit. Heinrich Steitz, Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818, in: Jahrbuch der Hess. Kirchengesch. Vereinigung 13, 1962, S. 67-185.- Alfred Adam, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>3</sup> II, Sp. 310.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 319 (VHKN 39).

### **Jäger, Anton, ev. Pfarrer, Geh. Konsistorialrat**

\*26.4.1849 Wiesbaden

+11.7.1928 Bierstadt

Der Sohn des Maschinisten Gottfried Jäger besuchte 1861-1869 das Gymnasium in Wiesbaden und studierte in Halle, Berlin und Tübingen Theologie. 1871/72 besuchte er das Predigerseminar in Herborn. 1873 Pfarrvikar in Breckenheim und Pfarrverwalter in Erbach, wurde Jäger 1874 Pfarrer in Dörnberg, 1875 in Langenscheid, 1879 in Diez und 1892-(emer.) 1926 in Bierstadt. 1909 zum „Geheimen Konsistorialrat“ ernannt, war er 1919-1925 geschäftsführender Generalsuperintendent für Nassau, nachdem der Dotzheimer Pfarrer und Geh. Konsistorialrat D. Rudolf Eibach am 1.10.1919 mit 79 Jahren dieses Amt aufgegeben hatte und auch der bisherige Konsistorialpräsident D. Dr. Walter Friedemann 1919 in den Ruhestand trat. Der zur kirchlichen Rechten gehörende Jäger wahrte damit die Kontinuität zwischen dem letzten schwer erkrankten nassauischen Generalsuperintendenten und Königlichen Hof- und Dompredigers a. D. D. Carl Ohly (+27.2.1919) und dem am 19.3.1925 aufgrund der neuen nassauischen Kirchenverfassung von 1922/24 gewählten Landesbischof D. August Kortheuer, der mit Jäger eng verbunden war. Wie Kortheuer war auch Jäger der Inneren Mission eng verbunden. Seit 1909 leitete Jäger den „Evangelischen Verein für Innere Mission“ in Nassau, dann auch den „Verein der Rettungshäuser“. Auch war er Hauptgeschäftsführer des dem rechten kirchlichen Parteienspektrum zuzuordnenden, seit 1854 erscheinenden Sonntagsblatts „Der barmherzige Samariter“. Daß sich Jäger um das Amt des Landesbischofs „vergeblich beworben“ hätte (Klaus Scholder), geht aus den Akten nicht hervor. Während sein Sohn August Jäger (Jurist) nach 1933 nach dem Urteil von Bischof Otto Dibelius „den Geist des nationalsozialistischen Staates geradezu in Reinkultur darstellte“, war Dr. Karl Jäger (Köppern) Dekan des Dekanats Homburg v. d. H. und Archivar der Landeskirche Nassau-Hessen.

Lit.: Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 363 (VHKN 39).- Reiner Braun, August Korthauer, Darmstadt 2000 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 4) (Reg.).

### **Kipper, Paul**

Jurist, Präsident des Landeskirchenamtes Nassau-Hessen

\*15.5.1876 Berghofen bei Dortmund

+17.5.1963 Darmstadt

Nach dem Jurastudium und Vorbereitungsdienst war Kipper seit 1900 im preußischen Staatsdienst, von 1930-1934 in Wiesbaden als Richter am Land- und am Amtsgericht tätig. Am 1.5.1933 trat er in die NSDAP ein. Obwohl Pfarrerssohn, hatte er wohl erst 1933 sein Interesse an der Kirche wiederentdeckt (Geißler). Im gleichen Jahr wurde er Kirchenvorsteher der Wiesbadener Ringkirchengemeinde und weltliches Mitglied im Dritten Nassauischen Landeskirchentag, der am 12.9.1933 auf der sog. „Braunen Synode“ den bisherigen Landesbischof D. August Korthauer (Wiesbaden) zwangsweise in den Ruhestand versetzte und den Wiesbadener Marktkirchenpfarrer Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich zum „Bevollmächtigten der Ev. Landeskirche in Nassau“ berief. Dieser ernannte am 13.9.1933 Kipper zu seinem „Stellvertreter in Rechtsangelegenheiten“. Nach seiner Ernennung am 6.2.1934 zum Landesbischof der aus den bisher selbständigen Landeskirchen von Hessen(-Darmstadt), Nassau und Frankfurt/M. gebildeten „Evangelischen Landeskirche von Nassau-Hessen“ durch den Reichsbischof Ludwig Müller berief Dietrich Kipper am 8.2. bzw. 26.4.1934 zum „Präsidenten der Landeskirchenkanzlei“ (Umbenennung am 15.2.1938 in: „Landeskirchenamt“) als oberster kirchlicher Verwaltungsbehörde mit ihren beiden Verwaltungsstellen Darmstadt und Wiesbaden (Emser Str. 3). Nach dem Rücktritt des „Landeskirchenausschusses“ Nassau-Hessen (Leitung: Oberkirchenrat Rudolf Zentgraf) am 28.7.1938, der Landesbischof Dietrich faktisch entmachtete hatte, nahm Kipper als Präsident des Landeskirchenamtes dessen Geschäfte und damit praktisch die Leitung der Landeskirche Nassau-Hessen – auch in Auseinandersetzung mit der „Bekennenden Kirche“, die das „Regiment Dietrich/Kipper“ bekämpfte – wahr. Am 18.5.1945 erklärte er dann seinen Rücktritt. Bis hin zu der späteren Spruchkammerverhandlung ist Kippers Person nicht nur zwischen den kirchenpolitischen Gruppen umstritten.

Lit.: Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977.- Hermann Otto Geißler, Wie braun war der Braune Kirchentag?, in: Aspekte protestantischen Lebens, Festschrift Karl Dienst zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1995 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 1), S. 191-201.- Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bände, Darmstadt 1974-1996 (Reg.).

### **Korthauer, August, Pfarrer, Landesbischof**

\*3.1.1868 Wiesbaden

+31.5.1963 Königfeld/ Schwarzwald

Nach dem Abitur 1887 studierte Korthauer bis 1890 in Greifswald, Halle und Marburg Ev. Theologie und besuchte zwischen dem Ersten (1890) und Zweiten Examen (1892) das Predigerseminar in Herborn. Nach seiner Ordination am 11.6.1893 war Korthauer Hilfsprediger, ab 1894 Pfarrer in Eibelshausen. Am 19.7.1894 heiratete er Berta Grein (\*16.4.1868. +10.11.1962). Nach Pfarrdienst in Hochheim/ Flörsheim/Main ab 1899 wurde er am 1.7.1911 Pfarrer der Lutherkirche in Wiesbaden, wo er 1913 Vorsitzender der „Kirchlich-positiven Vereinigung“ wurde. 1914-1918 war er Freiwilliger Feldgeistlicher und Lazarettpfarrer. Am 2.9.1919 vom preußischen Kultusminister Haenisch (SPD) zum Konsistorialrat im Nebenamt berufen und am 8.10.1919 von der französischen Besatzungsbehörde der 10. Armee bestätigt, arbeitete er auch an der neuen Nassauischen Kirchenverfassung von 1922/24 mit. Am 19.3.1925 wurde er einstimmig vom ersten nassauischen Landeskirchentag zum Landesbischof gewählt. Gegenüber Versuchen, die nassauische Landeskirche in eine „großhessische“ Kirche (Hessen-Darmstadt, Frankfurt, Hessen-Kassel, Waldeck) zu integrieren, plädierte er für einen Anschluß Nassaus als Provinzialkirche an die Kirche der Altpreußischen Union. Der unter Führung der „Deutschen Christen“ stehende neue Landeskirchentag beschloß am 12.9.1933 die Vereinigung Nassaus mit Hessen-Darmstadt und Frankfurts zur „Ev. Landeskirche Nassau-Hessen“. Korthauer, vom Fraktionsvorsitzenden der DC August Jäger brutal unter Druck gesetzt, wurde pensioniert, der mit seinem Patenkind verheiratete Wiesbadener Marktkirchenpfarrer Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich zum „Bevoll-



mächtigen“ ernannt. Im „Kirchenkampf“ der Bekennenden Kirche näher stehend, suchte Kortheuer, zwischen dieser und der neuen Kirchenleitung zu vermitteln. Bis 1959 blieb er führend in der Inneren Mission in Nassau tätig. 1945 wurde er von Regierungspräsident Bredow mit der vorläufigen Leitung der Ev. Kirche in Nassau und Frankfurt beauftragt; für Nassau nahm er dieses Amt bis 1947 wahr.

Innere Mission, Volksmission, Gemeindeaufbau und Seelsorge waren Kortheuers inhaltliche Schwerpunkte. Er stand „in der Kontinuität zu den Generalsuperintendenten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts in Nassau“ (Reiner Braun). 1927 verlieh ihm Marburg den theol. Ehrendoktor.

Lit.: Reiner Braun, August Kortheuer. Ev. Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893-1933, Darmstadt 2000 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 4).- Ders., Kortheuer, Christian Hermann Wilhelm *August*, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XXII, Sp. 734-745.

### **Maurer, Heinrich, Generalsuperintendent**

\* 31.10.1834 in Bad Schwalbach

+22.1.1918 in Wiesbaden

Durch Versetzung seines Vaters kam der Lehrerssohn 1838 nach Wiesbaden, wo er auch das Gymnasium besuchte. Ab 1854 studierte er Evangelische Theologie in Heidelberg und Jena und besuchte 1857-58 das Predigerseminar in Herborn. Seit 1859 war er Kaplan in Hochheim a. M., seit 1863 in Fleisbach. 1864 wurde er zweiter Pfarrer in Herborn, 1877 kommissarischer und 1879 gewählter erster Pfarrer in Herborn und Dekan des Dekanatsbezirks Herborn-Dillenburg. 1892 wurde ihm hier der spätere Landesbischof D. Kortheuer als „Staatsvikar“ zugeteilt. Seit 1891 stand Maurer als Präses der Bezirkssynode des Konsistorialbezirks Wiesbaden vor. 1889 wurde er Vorsitzender des Herborner Vereins zur Pflege des christlichen Gemeinschaftslebens und 1899 des Nassauischen Gustav Adolf-Vereins. Seit 1865 lehrte Maurer auch am Predigerseminar, von 1879 an als Professor. Von 1897 bis zu seiner Emeritierung 1913 war Maurer Generalsuperintendent des Konsistorialbezirks Wiesbaden in Wiesbaden.

Theologisch setzte Maurer (D. theol. Univ. Marburg 1890) die Bemühungen seines Vorgängers Karl Ernst fort, Brücken zur Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung in Nassau zu schlagen, auch wenn er eher von einer vom Neuluthertum beeinflussten erneuerten Rechtgläubigkeit und weniger vom Pietismus her kam. Insgesamt kann man von einer für die Nassauische Kirche segensreichen „Ära Ernst – Maurer“ sprechen.

Lit.: Reiner Braun, August Kortheuer, Darmstadt 2000 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Band 4), Reg.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 499f. (VHKN 39).

### **Nieden, Ernst zur, Propst für Süd-Nassau**

\*30.4.1903 in Viernheim

+18.4.1974 in Wiesbaden-Biebrich

Der Pfarrerssohn besuchte das Gymnasium in Hersfeld, studierte in Gießen, Tübingen und Rostock Evangelische Theologie und besuchte das Predigerseminar in Friedberg. Ab 1926 war er Pfarrassistent in Bessungen, Darmstadt und Bad Nauheim. 1929-33 war er Jugendpfarrer in Offenbach/M., dann dort Gemeindepfarrer bis 1950. Durch den von Reichsminister Kerrl durch Verordnung vom 3.10.1935 gebildeten „Reichskirchenausschuß“ unter Leitung von Generalsuperintendent i. R. Wilhelm Zoellner wurde dem „Deutschen Evangelischen Männerwerk“ die Aufgabe zugewiesen, „evangelische Männerarbeit in Kirche und Gemeinde zu leisten, d. h. die evangelischen Männer in den Gemeinden zu sammeln und die der Kirche Entfremdeten wieder zu gewinnen, damit mehr als bisher auch die Männerwelt sich tätig und lebendig im kirchlichen Leben erweise.“ Für den Bereich der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen wurde am 7.1.1937 Lic. Ernst zur Nieden (D. theol. h. c. 1960 Marburg) durch den Landeskirchenausschuß zum Landesobmann ernannt. Nach dem Zweiten Weltkrieg gehörte er als Vorsitzender des Männerwerks und des Evangelischen Gemeindetags zur Vorläufigen Kirchenregierung der Evangelischen Landeskirche in Hessen unter Präsident Dr. Friedrich Müller, die am 18.4.1945 erstmalig zusammentrat. Von 1945 bis 1964 war er theologischer Leiter der Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), seit 1960 Präses der Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen. Von 1945 an war er führend am Aufbau der Evangelischen Akademie in Hessen

und Nassau beteiligt (Echzell, Arnoldshain). Von 1950 bis 1969 war zur Nieden mit der Dienstbezeichnung „Propst für Süd-Nassau“ Mitglied des in der EKD singulären, mit einem auch exzessiv wahrnehmbarem „Beratungsrecht“ ausgestatteten „Leitenden Geistlichen Amt“, das sich in alle pfarramtlichen Belange und Personalfragen einschalten konnte.

Zur Niedens Ziel war die Aktivierung der Laienarbeit in der evangelischen Kirche und hier besonders der Männerarbeit, deren Anliegen er engagiert vertrat.

Lit.: Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 580, 604.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985)<sup>2</sup>1992, S. 575 (VHKN 39).

### **Ohly, August, Pfarrer und Konsistorialrat**

\*5.1.1827 in Niedermeilingen

+17.5.1884 in Wiesbaden

Der Sohn des Niedermeilinger Pfarrers Philipp Ludwig Ohly (1792-1843) besuchte 1842-45 das Gymnasium in Weilburg, studierte Evangelische Theologie in Gießen und Bonn und besuchte das Predigerseminar in Herborn. 1849 wurde er Kaplan in Langenschwalbach (heute: Bad Schwalbach). Wegen seines Eintretens für die entstehende altlutherische Bewegung in Nassau und seines nach Luthers Katechismus erteilten Konfirmandenunterrichts wurde er 1853 als Pfarrer nach Cleeburg versetzt. 1856 kam er nach Staffel und 1860 als 2. Pfarrer nach Weilburg, wo er auch am Gymnasium Religionsunterricht erteilte. Auf Anregung von Konsistorialrat Ludwig Eibach wurde er 1868 nach Wiesbaden versetzt, wo er bis zu seinem Tod wirkte, seit 1869 als Konsistorialrat in dem durch Kgl.-Preuß. Verordnung vom 22.9.1867 für den Regierungsbezirk Wiesbaden (außer Frankfurt/M.) neu eingerichteten Konsistorium. 1868-1884 war er Vorstandsvorsitzender des Wiesbadener Rettungshauses als einer Gründung des „Vereins für die Evangelische Kirche im Herzogtum Nassau“. Außerdem trat er, eher dem Luthertum zugeneigt, für die Äußere Mission ein. Der Gründer und spätere Vorsitzende des Nassauischen Pfarrervereins Carl Deißmann rühmte August Ohly als „einen der besten Prediger Nassaus und Vertrauensmann aller Pfarrhäuser“. Ohlys Bruder Emil (1830-1888) war 1852-57 Vikar in Schierstein, danach Pfarrer in Haiger; dessen Sohn Karl (1860-1919) war der letzte Generalsuperintendent der Nassauischen Landeskirche in Wiesbaden.

Lit.: Heinrich Schlosser, Festschrift zur Hundertjahrfeier der Union in Nassau, Herborn 1917, S. 87, 164, 173.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985)<sup>2</sup>1992, S. 586 (VHKN 39).

### **Ohly, Karl, Letzter Nassauischer Generalsuperintendent**

\*8.8.1860 in Haiger

+27.2.1919 in Nassau/Lahn

Der Haigerer Pfarrerssohn besuchte das Gymnasium in Dillenburg, studierte ab 1879 Evangelische Theologie in Leipzig, Tübingen und Berlin (D. theol.) und besuchte 1882 das Predigerseminar in Herborn. Ab 1883 war er Pfarrvikar im nassauischen Nied, dann 1884 erster Pfarrer der neuen Pfarrei (Frankfurt-)Höchst und ab 1888 Pfarrer der lutherischen Gemeinde in Elberfeld. Seit 1899 war er Hof- und Domprediger in Berlin und ab 1906 als Nachfolger August Stöckers zugleich Leiter der Berliner Stadtmission. Am 13.10.1913 ernannte König Wilhelm II. von Preußen seinen Hofprediger zum (letzten) Generalsuperintendenten des Konsistorialbezirks Wiesbaden und übergab damit die von liberaler Seite geschürte Polemik gegen den konservativen Theologen. In seiner kurzen Amtszeit gelang es allerdings Ohly, diese Bedenken zu zerstreuen. Von 1913 an war er auch Vorsitzender des Nassauischen Gustav Adolf-Vereins. Mitten in der Zeit des Staatsumbruchs starb Ohly am 27.2.1919 nach zehnmonatiger Krankheit. Für die Nachfolge waren der aus Langenscheid stammende Berliner Neutestamentler Adolf Deißmann und Pfarrer Karl Hofmann von der Wiesbadener Lutherkirche im Gespräch. Nachdem beide ablehnten, kamen Konsistorium und Bezirkssynodalausschuß überein, die Stelle nicht vor dem Inkrafttreten einer neuen Kirchenverfassung zu besetzen. Die Verwaltung der Geschäfte des Generalsuperintendenten übernahm bis zu seiner Pensionierung am 1.10.1919 Geh. Konsistorialrat D. Rudolf Eibach und dann bis 1925 der Geh. Konsistorialrat Anton Jäger.

Lit.: Reiner Braun, August Kortheuer, Darmstadt 2000 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 4), Reg.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985)<sup>2</sup>1992, S. 583 (VHKN 39).

**Petersen, Friedrich, ev. Kirchenmusikdirektor**

\*8.1.1881 in Lübeck

+22.1.1933 in Mainz

Der Sohn eines Hauptpastors am Dom zu Lübeck studierte am Leipziger Konservatorium (u.a. bei Thomaskantor Karl Straube) und besuchte die Dirigentenschule in Sondershausen. Am 1.4.1905 wurde er als Nachfolger von Adolf Wald (1837-1905), dem ersten hauptamtlichen Organisten Nassaus überhaupt, zum Organisten an die Wiesbadener Marktkirche (ab 1928 mit dem Titel „Kirchenmusikdirektor“) berufen. Seine Konzerttätigkeit auch im Wiesbadener Kurhaus verband in seiner Person beide für das kurstädtische Musikleben wichtige Institutionen miteinander (Hielscher). Durch die Einführung regelmäßiger Konzerte (z.B. Weiterführung der von Adolf Wald begründeten „Mittwoch-Konzerte“, Passionen, Messen, Oratorien) und die Gründung des Bachchors (1920) machte Petersen Wiesbaden zu einem „Mittelpunkt auch der geistlichen Musik“ (Renkhoff) mit einer umfangreichen, auch die Epochen übergreifenden, den Zusammenhang von Kirche und Kultur wahren und noch keineswegs „antiromantisch“ bestimmten Programmauswahl. Die von ihm eingeführten Organistenkurse wirkten weit in die Nassauische Landeskirche hinein. Einer seiner Schüler war der spätere Berg- und dann Marktkirchenorganist Hanns Brendel.

Petersen starb während seiner Mitwirkung in einem Konzert in der Mainzer Christuskirche, das sein Nachfolger an der Wiesbadener Marktkirche (1933-1949) und spätere Marburger Elisabethkirchen-Organist und Universitätsmusikdirektor Kurt Utz (1901-1974) dirigierte, dessen kirchenmusikalische Schwerpunkte vor allem J. S. Bach und Max Reger waren. Auch das Amt des Kurhaus-Organisten versah Utz bis zur Zerstörung der dortigen Sauerorgel am 2.2.1945.- Was Wald, Petersen und Utz einte, ist ihre Herkunft aus der „Leipziger Tradition“ mit ihrem Bemühen, die „Kulturbindung“ des christlichen Glaubens auch auf dem Gebiet der Musik zu pflegen.

Lit.: Hans Uwe Hielscher, Die Oberlinger-Orgel in der Marktkirche Wiesbaden, Windesheim 1990.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985)<sup>2</sup>1992, S. 605, 823, 843 (VHKN 39).

**Schellenberg, Karl Philipp Salomo, ev. Geistlicher und Schulmann**

\*22.11.1775 in Dinglingen bei Lahr (Baden)

+28.11.1859 in Wiesbaden

Als Sohn eines zuvor in Wiesbaden und Idstein tätigen Rektors in einer nassau-usingenschen Exklave geboren, besuchte Schellenberg ab 1790 das Gymnasium in Darmstadt und studierte 1796-99 in Heidelberg und Jena Evangelische Theologie und Pädagogik. Zunächst Privatlehrer in Darmstadt, wurde er 1800 als Rektor der Lateinschule nach Wiesbaden berufen; dieses Amt war mit dem eines Vikars an der Stadtkirche und im Kriminalgefängnis sowie mit dem des Pfarrers in Klarenthal verbunden. Im Auftrag von Superintendent und Konsistorialrat Johann Daniel Karl Bickel (Usingen) entwarf er 1804 den Plan einer Töchterschule in Wiesbaden in Verbindung mit der Lateinschule, den er im November 1805 zunächst als Privattöchterschule verwirklichen konnte, bevor im Oktober 1806 die 1807 dann „Friedrichschule“ genannte Schulanstalt mit Schellenberg als Rektor und dem Neffen des Superintenden Pfarrvikar Johann Philipp Bickel (Kirberg) als Konrektor errichtet wurde. Am 15.7.1818 wurde ihm die Pfarrei in Bierstadt mit dem Titel „Kirchenrat“ übertragen, nachdem die (wohl erhoffte) dritte Wiesbadener Pfarrstelle an den späteren Landesbischof Ludwig Wilhelm Wilhelmi fiel. 1848 pensioniert, lebte er im Ruhestand in Wiesbaden.

Politisch regierungstreu, huldigte Schellenberg pädagogisch mit seinem Ideal einer Bildung zu reinem und freierem Menschentum dem Geist der Philanthropen seiner Zeit (Campe, von Rochow, Salzmann), was auch zwei von ihm in seiner Antrittsrede 1806 erörterte Sentenzen zeigen: „Was der Mensch will, das kann er“; „Wer liebt, wird wieder geliebt“.

Lit.: Wolf-Heino Struck, Wiesbaden in der Goethezeit, Wiesbaden 1979 (Geschichte der Stadt Wiesbaden IV/I), S. 150, 156, 159-63, 171.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985)<sup>2</sup>1992, S. 689 (VHKN 39).

**Schellenberg, Karl Adolf Gottlob, Pädagoge und Kirchenmann**

\*2.5.1764 Idstein

+13.9.1835 Wiesbaden

Der um die Neugestaltung des nassauischen Schulwesens (Hauptgründer der Nassauischen Simultan[volks]schule) und die Förderung der 1817 auf der Idsteiner Synode beschlossenen „Nassauischen“ Union von Lutheranern und Reformierten (1817) verdiente, als einer der „drei ersten Geistlichen“ des Herzogtums bezeichnete Kirchen- und Schulmann Mag. Dr. phil. Dr. theol. h. c. (Göttingen 1829) Schellenberg besuchte ab 1777 das Gymnasium in Idstein und war ab 1782 stud. phil. et theol. in Halle, wo er ab 1783 zugleich Lehrer am Franckeschen Waisenhaus war. Ab 1789 Pfarrer in Neuwied, gründete er 1799 dort eine von ihm bis 1813 geleitete Knabenerziehungsanstalt. Seit 1813 war er Pfarrer in Wiesbaden, ab 1817 zugleich Kirchen- und Oberschulrat, der sich auch auf sozialem Gebiet hervortat. 1830 wurde er Geh. Kirchenrat.

Ein wichtiger Bestandteil der auch die gemischt-konfessionelle Situation des Herzogtums berücksichtigenden nassauischen Schulreform mit ihrer Simultanschule war für Schellenberg, Vetter von Regierungspräsident Karl Ibell, die Unterscheidung zwischen dem im Schuledikt vom 24.3.1817 vorgesehenen und vom Lehrer (nach einem „Religionslehrbuch“) zu erteilenden „Unterricht in den Religionswahrheiten, welche alle christliche Konfessionen zu glauben sich verpflichtet achten“ („Allgemeiner Religionsunterricht“) und dem (nach einem „Bekenntnisbuch“ zu erteilenden) „konfessionellen Religionsunterricht“ des Pfarrers. Gegen den „Allgemeinen Religionsunterricht“ erhoben die Katholiken und auch Generalsuperintendent Müller („Quasireligionsphilosophie für Schulkinder“) Bedenken; das Unternehmen scheiterte schließlich. Ebensowenig konnte er seine zum Teil rationalistisch – pädagogisch grundierten „Vorschläge, die künftige Einrichtung der evangelisch-christlichen Kirche betreffend“ vom 30.8.1817 aufs Ganze durchsetzen. Religionskulturell von Bedeutung waren Schellenbergs Bemühungen um eine einheitliche Liturgie, einen einheitlichen Katechismus und ein einheitliches Gesangbuch für sämtliche evangelisch-christlichen Kirchen und Schulen des Herzogtums, wozu er am 22.12.1821 den Anstoß gab und wichtige Vorschläge machte. Das Gesangbuch erschien 1840 in der Hofdruckerei Schellenberg in Wiesbaden und war bis 1895 in Gebrauch. Dagegen lehnte er eine „Biblische Geschichte“ als Unterrichtsbuch ab, während er die 1815 gegründete Nassauische Bibelgesellschaft er bis zu seinem Tode leitete.

Lit. Heinrich Schlosser, Festschrift zur Hundertjahrfeier der Union in Nassau, Herborn 1917 (Reg.).- Heinrich Steitz, Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818, in: Jahrbuch der Hess. Kirchengesch. Vereinigung 13, 1962, S. 67-185.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985) <sup>2</sup>1992, S. 689 (VHKN 39).

### **Wilhelmi, Ludwig Wilhelm, ev. Landesbischof**

\*19.11.1796 Neuenhain

+11.5.1882 Wiesbaden

Der Sohn eines reformierten Pfarrers besuchte 1806-1813 das Gymnasium in Idstein und studierte 1814-1816 in Marburg und Heidelberg ev. Theologie. Schon vor der theologischen Prüfung war er 1816/17 Hilfsprediger der deutsch-reformierten Gemeinde in Frankfurt/M. gewesen. Ab 1818 wirkte er als Hofkaplan und 3. Pfarrer in Wiesbaden, von 1821-35 zugleich als Schulinspektor für den Stadt- und Landkreis Wiesbaden. Wilhelmi fiel der größte Teil der Seelsorge in Wiesbaden zu; er war (auch für Herzog Wilhelm) ein bekannter Prediger. Zum Dank für die Ausarbeitung des evangelisch-christlichen Landeskatechismus verlieh ihm 1830 der Herzog den Titel eines Kirchenrats. Nach Schellenbergs Tod wurde er erster Stadtpfarrer und Dekan. 1840-1847 war er Mitglied der Deputiertenkammer, 1851-1866 Mitglied der 1. Kammer des Herzogtums, zu deren Präsidenten ihn Herzog Adolf mehrfach ernannte. Zur Unterstützung des kranken Landesbischofs Heydenreich 1841 zum bischöflichen Kommissar und Geh. Kirchenrat bestellt, wurde er nach dessen Tod (26.9.1858) Landesbischof in Nassau (Dr. theol. h. c. Göttingen 1837). Auch nach der Annexion Nassaus durch Preußen 1866 führte er bis zu seinem Tod den Bischofstitel. Mit ihm erlosch das altnassauische evangelische Bischofsamt. Ab 1856 war Wilhelmi Vorsitzender des Nassauischen Gustav Adolf-Vereins.

Kirchenpolitisch war der konservative Wilhelmi im Gefolge der revolutionären Ereignisse von 1848 in das spätestens 1855 gescheiterte Ringen um eine Presbyterial- und Synodalordnung eingebunden, ebenso in den theologischen und kirchenpolitischen Kampf zwischen Union und Altthutertum, Landeskirche und Freien Gemeinden und in die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen theologischen Richtungen. Religionspädagogisch ist sein Name vor allem mit dem „Evangelisch-christlichen Landes-Katechismus für das Herzogtum Nassau“ als dem Lehrbuch für den konfessionellen Religionsunterricht in den Schulen verbunden, der von 1831 an in mehreren Auflagen erschien,

obwohl er von Anfang an umstritten war. 1863 erklärte Wilhelmi, der sich bei zunehmender Kritik immer weniger zu seinem Werk bekannte, der Pfarrer könne im Religionsunterricht der Schule „andere Bücher“ benutzen, wenn deren Inhalt mit der „Lehre der Kirche“ nicht in Widerspruch stehe. 1889 wurde dann der Katechismus von 1831 durch den von der Bezirkssynode Wiesbaden herausgegebenen „Evangelischen Katechismus“ abgelöst, was auch als Überwindung des „Rationalismus“ in Nassau interpretiert wurde.

Lit. Heinrich Steitz, Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818, in: Jahrbuch der Hess. Kirchengesch. Vereinigung 13, 1962, S. 67-185.- Otto Renkhoff, Nassauische Biographie, Wiesbaden (1985)<sup>2</sup>1992, S. 872 (VHKN 39).

## Mit anderen Augen gesehen: Kommentierte Literatur zu nassauischen Kirchenthemen

Die **Zürcher Reformation**: Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (29.10.-2.11.1997 in Zürich). Hg. im Auftrag des Zwinglivereins von Alfred Schindler und Hans Stichelberger unter Mitarbeit von Martin Sallmann (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, hg. von Fritz Büsser u.a.; Bd.18). Verlag Peter Lang, Bern u.a.2001, 552 S. (ISBN 3-906764-38-9).

„In bequemen Zügen und Extrazügen, zum Teil in Luxusautos, hat man euch hierher gebracht. Jene Männer, die mit Zwingli zogen an jenem elften Oktober des Jahres 1531 und von denen berichtet wird, daß manche auf dem Wege der Anstrengung erlagen, andere todmüde und dazu hungrig und durstig auf dem Schlachtfeld ankamen, um sofort im Kampfe mit der gewaltigen Übermacht eines furchtbaren Feindes zu stehen...“ (472): diese Gedenkrede von 1931 mit dem Titel „Zwinglis Tod“ des religiösen Sozialisten und ehemaligen Zürcher Professors Leonhard Ragaz signalisiert ein wichtiges Kapitel der (Luther durchaus vergleichbaren) metaphorischen Zwingli – Rezeption als „mythischer Held des Prophetisch – Revolutionären“ (480) im Kontext der „aufkommenden schweizerischen Kulturkritik und der beginnenden geistigen Landesverteidigung“ (482). Diese Zwingli – Metaphorik, der Thomas K. Kuhn in seinem Beitrag „Reformator-Prophet-Patriot. Huldrych Zwingli und die nationale Besinnung der Schweiz“ nachgeht (471ff.) , findet sich auch in Schweizer Schulbüchern (Helmut Mayer, 521ff.); sie ist auch schon in Bilderbibeln 1530-1780 anzutreffen (Max Engammare, 485ff.). Auch diese Aspekte gehörten zu dem in ca. 80 Vorträgen behandelten Hauptthema des genannten Kongresses von 1997, der sich mit der „Ausstrahlung“ und der ihr folgenden, auch polemischen „Rückwirkung“ der Zürcher Reformation beschäftigte. „Wirkung nach außen“ und „Rezeption sowie Gegnerschaft bei denjenigen, die nicht zum inneren Kreis der Zürcher Reformation gehörten“ (9) waren die Auswahlkriterien für eine Aufnahme von 29 Vorträgen in den vorliegenden, von Alfred Schindler und Hans Stichelberger unter Mitarbeit von Martin Sallmann umsichtig und kundig herausgegebenen stattlichen Band, der Zürich als ein wichtiges Zentrum der Reformation und –noch vor Genf- als Ort der internationalen Ausstrahlung des reformierten Protestantismus dokumentiert. Geographische Bezugspunkte sind hier (1.) die Eidgenossenschaft ( Beiträge von Alfred Schindler, Hans-Jürgen Goertz, Friedhelm Krüger, Akira Damura und Christoph Burger) – (2.) Oberdeutschland, Oberelsaß (Herbert Immenkötter, Wolfgang Dobras, Hans Ulrich Bächtold) – (3.) Übriges Deutsches Reich (Hellmut Zschoch, Gerhard Müller, Volker Gummelt, Wim Janse, Andreas Mühling, Achim Detmers, W. P. Stephens und Martin Brecht) – (4.) England und Schottland (Duncan Shaw, J. Andreas Löwe, J. Wayne Baker, Kurt Jakob Rüetschi) – (5.) Niederlande, Skandinavien (Frank van der Pol, Martin Friedrich) – (6) Polen (Janusz Małek, Erich Bryner, Lorenz Hein) -(7.) Rezeption im 19. Und 20. Jahrhundert (Angelika Dörfler-Dierken, Thomas K. Kuhn) – (8.) Besondere Medien der Rezeption (Max Engammare, Helmut Meyer).

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und in subjektiver Gewichtung sei auf einzelne Aspekte hingewiesen: Innerhalb der Forschung zu Gegnern Zwinglis haben die Täufer die Altgläubigen verdrängt (Schindler,18), ein Grund für Hans – Jürgen Goertz, wieder dem Thema „Zwingli und die Täufer“ (43ff.), diesmal anhand des von Michel Foucault entwickelten Modells der Machtbeziehung nachzugehen. „Dem Gang der Reformation in Zürich standen grundsätzlich zwei Wege offen. Sie konnte sich entweder zwinglisch oder täuferisch entwickeln... Beide Wege sind nicht in theologischer Konsequenz unabhängig von den konkreten Machtverhältnissen erdacht worden, sondern aus den Nötigungen, die vom Zürcher Machtgefüge ausgingen“ (72). Goertz resümiert: „Zwinglis oft gepriesene Realpolitik war, je länger je mehr, Machtpolitik“ (74). – Dem Problem, wann ein Gemeinwesen als „zwinglische Stadt“ angesprochen werden kann, geht Hellmut Zschoch (163ff.) am Beispiel Augsburgs nach: „Zwingli stieß in Augsburg an die Grenzen der Übertragbarkeit seiner reformatorischen Theologie sowie seines kirchenordnenden Handelns und an die Grenzen der Plausibilität seiner Abgrenzung des wahrhaft Reformatorischen von einer nur halbherzigen Lösung von der Papstkirche, wie er sie der Wittenberger Reformation vorwarf“ (175). – Von einer in mehrfacher Hinsicht „ungewöhnlichen Kooperation“ – so hatte Philipp Zwingli einen Arbeitsplatz in Hessen angeboten (181)- spricht Gerhard Müller (177ff.) beim Thema „Huldrych Zwingli und Landgraf Philipp von Hessen“. Neben theologischen Faktoren spielten vor allem politische Anliegen Philipps eine wichtige Rolle, z.B. der Abschluß des „christlichen Verständnisses“ zwischen Hessen, Straßburg, Basel und Zürich vom 18.11.1530, das nach der Zürcher Niederlage 1531 als ungültig erklärt werden mußte (184f.). „Trotz aller ständischen Unterschiede wurden [Philipp und Zwingli Partner, ein faszinierendes, wenn auch gelegentlich schil-

lernendes Bild bietend“ (187). – In seine Untersuchung des Gutachtens Heinrich Bullingers zur Duldung der Juden 1572 (229ff.) bezieht Achim Detmers neben Luther zuweilen auch Bucer ein: „Das Beispiel Bullingers legt es nahe, daß nicht theologische Reflexionen, sondern vor allem sozialpsychologische Faktoren und traditionelle Deutungsmuster für die Einstellung zum Judentum ausschlaggebend gewesen sind“ (251). – „Was war Zwinglianismus?“. Dieser zentralen Frage geht Martin Brecht nach (281ff.). Für ihn kann „Zwinglianismus“ weder einfach der städtisch-kommunalen Reformation noch dem reformatorischen Spiritualismus subsumiert werden, hat sich doch der Zwinglianismus als ein deutlich fixierbares Phänomen erwiesen: „Nach Zwinglis Tod begegnet man einem schweizerisch – oberdeutschen zwinglianischen Zusammengehörigkeitsbewußtsein. Dies wurde verstärkt durch verschiedene öffentliche Angriffe Luthers... Präzise verwendet ist der Zwinglianismus eine Kategorie in der frühen innerevangelischen Konfessionalisierung mit ganz deutlichen Akzenten in der Sakramentstheologie und -frömmigkeit, zugleich mit bestimmten geographischen Zentren in der Schweiz und einem unterschiedlich und wechselnd identischen Umfeld“ (299f.).

Volker Reinhardt, *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*. Verlag C.H. Beck, München 2009, 271 S., ISBN 978 3 406 57556 3.

„Wer Partei nimmt, färbt die Vergangenheit mit eigenen Ideen ein, nicht selten bis zur Unkenntlichkeit. Es ist daher hilfreich, sich bei der Untersuchung von einem Vor-Wissen oder besser: Nach-Wissen frei zu machen, das die Begebenheiten im Mikrokosmos einer Stadt von 10000 Einwohnern welthistorisch überfrachtet und damit weltanschaulich regelrecht erdrückt“ (9)! Mögen auch moderne Historiker den „Zeigefinger Gottes“ im Blick auf die kleine Republik an der Rhone mit der Reformation Calvins heute nicht mehr ins Spiel bringen: Ein verschieden – z.B. als ein Durchbruch zur Moderne“ oder als „(Un-)Geist der Selbst- und Fremdausbeutung“ – bewerteter „roter Schicksalsfaden“ als „vorbestimmte Etappe der Zivilisierung und Disziplinierung des Menschen“ (8), ja als Ziel und Zweck der Geschichte läßt sich auch in modernen Geschichtsbildern bis heute aus dem weben, was sich „im spannungsreichen Alltag Genfs zwischen Ratssaal, Geschäftskontor, Gottesdienst und Ehebett zutrug“.

Schon die Einleitung der vorliegenden umfassenden Geschichte der Genfer Reformation aus der Feder des Fribourger Allgemein- und Schweizergeschichtlers Volker Reinhardt besticht durch ihr Bemühen, Stadtgeschichte in umfassendem Sinne jenseits von Metaphorisierungen und Mythenbildungen zu betreiben: Zwischen dem Genf als dem „neuen Jerusalem“ und „Menschheitslaboratorium“ (z.B. Erfindung der Demokratie) und dem Genf als dem „Archipel Gulag an der Rhone“, wo jeder jeden bespitzelte und der Scheiterhaufen für freie Denker loderte, spannt sich ein weiter Bogen. Ob Mythos oder Gegenmythos: Genf erscheint dann als (ideologisierte) „Prägezeit des Menschen am Beginn der Neuzeit“ (10).

Von Anfang an scheiden sich am Genf Calvins nicht nur die „religiösen“ Geister! Gerade die dortige Verquickung von Religion und Politik fasziniert oder schreckt ab! Reinhardt steht jenseits eines heute die Sozialgeschichte oft beherrschenden „Primats des Politischen“, aber auch jenseits einer Verabsolutierung des Kirchengeschichtlich-Theologischen: Im Verständnis der Zeitgenossen Calvins waren irdisches und religiöses Leben, Heilserwerb und Jenseits eine Einheit. „Eine gute weltliche Ordnung hatte die Kommunikation mit Gott, ja den steten Zustrom himmlischen Wohlwollens und Beistands zu gewährleisten“ (9f.). Dieses wechselseitige Bezogensein widerspricht z. B. dem in mancher (nicht nur konfessionellen) Forschung vorhandenen einseitig betriebenen Kult des mit einer Aura der Unantastbarkeit umgebenen charismatischen Reformators Calvin, des „lebenden Heilsgaranten seiner Gemeinde“ und der Stadt Genf (205), aber auch laizistischen Geschichtsinterpretationen z.B. als „evangelischer Papst“ oder als „Tiger im Talar“. „Die Bürgerinnen und Bürger der Stadt [Genf], die sich in den Wendejahren der Reformation aufgerufen fühlten, Partei zu ergreifen, agierten und agitierten nicht für die Entstehung eines neuen, dem Geist des Kapitalismus zugeneigten Menschentypus, auch nicht für die Menschenrechte oder gar die Demokratie im Hier und Jetzt – alle diese Zuschreibungen werden von Religionssoziologen und Historikern des 20. Jahrhunderts vorgenommen. Die Genferinnen und Genfer stimmten und kämpften dafür, daß ihre Stadt sich dem Herrschaftsbereich des Herzogs von Savoyen bzw. ihres Stadtherrn, des Bischofs entzog oder auch nicht... Und sie entschieden, unauflöslich mit diesen politischen Alternativen verknüpft, ob das reine Gotteswort und damit das Heil in der alten oder in der neuen Kirche zu finden sei“ (9). Kurz: „Eine Theokratie, verstanden als Herrschaft eines geistlichen Oberhaupts bzw. der Priesterschaft als ganzer ist die Republik an der Rhone nie geworden“ (61).

Reinhardt will mit dieser Kritik keineswegs die persönliche Leistung Calvins schmälern: „Gerade weil die neue Ordnung der Kirche und des Lebens [in Genf] in engster Zusammenarbeit und Interessenabstimmung zwischen der politischen Elite und den neuen Geistlichen ausgehandelt werden mußte, waren ganz ungewöhnliche Gaben der Kommunikation, der Überzeugungsleistung und der Netzwerknüpfung erforderlich. Das Endergebnis – hier hat der bittere Calvin auf dem Sterbebett Recht – aber war immer ein Kompromiß“ (61), eine abfällige Kategorie, die man sonst gerne dem Luthertum zuwies.

Reinhardt unternimmt es, auch die in Genf herrschenden verschiedenen theologischen Denkmodelle (z.B. die Prädestinationslehre) in die Untersuchung einzubeziehen, soweit das angesichts der komplexen Materie in einer über theologische Fachliteratur hinausgehenden Untersuchung möglich, auf der anderen Seite aber infolge der erwähnten Verschränkungen notwendig ist. Der Leser braucht hier ein wenig Geduld, auch wenn die Versuchung naheliegt, sich mit den damaligen Genfern zu trösten, die die theologischen Kernaussagen Calvins wohl eher lebensweltlich als fachtheologisch zur Kenntnis nahmen: „Die Mehrheit derjenigen, die Calvins Predigten zuhörten, nahm auf, was sich in Beziehung zu ihrer Lebenswelt setzen ließ“ (84) !

Natürlich bezieht Reinhardt auch das Nachleben und die Ausstrahlung der Genfer Reformation in die Untersuchung ein (229ff.). Daß z.B. Jean-Jacques Rousseau sich gerne des Nymbus eines „Genfer Bürgers“ bediente und auch „Rotes Kreuz“ und „Völkerbund“ an dieser Ausstrahlung partizipieren, wird nicht vergessen. Nicht nur im Blick auf unsere nassau-oranischen und auch kurpfälzischen Lande gilt, daß das Genfer Grundmodell nicht ohne Weiteres in andere Länder mit anderen Herrschafts- und Sozialstrukturen exportiert werden konnte (242); es erwies sich aber als „ungewöhnlich anpassungs- und lebensfähig“. Auch wenn sich die These, die reformierte Lebens- und Geisteshaltung, wie sie sich im Genf Calvins ausbildete, die Demokratie hervorgebracht habe, für Reinhardt als „Mythos“ erwiesen hat (252), auch wenn Max Webers Kapitalismusthese wie auch manche anderen Deutungsmuster der „Konfessionalisierung“ zu kurz greifen: Vom Genf Calvins gingen elementare Entwicklungen aus, die die Welt bewegten und – in Europa und den USA – bis heute mitprägen.

Barbara Dölemeyer, **Die Hugenotten** (Urban-TB 615). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006, 231 S., ISBN – 10:3-17-018841-0/13:978-3-17-018841-9.

Die durch zahlreiche Veröffentlichungen ausgewiesene, am Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte tätige Gießener Professorin für Rechtsgeschichte und Hugenotten-Forscherin legt hier eine auf breiter Quellen- und Literaturbasis beruhende, spannend zu lesende und allgemeinverständliche Geschichte der Hugenotten in Frankreich, ihre Fluchtwege und Zufluchtsorte im europäischen Refugium und ihre unterschiedliche Aufnahme in den einzelnen Aufnahmeländern vor, die sie jeweils mit den konfessionellen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen der Hugenotten in Beziehung setzt. Jenseits einer traditionellen „hugenottischen“ Perspektive (z.B. „Glaubensflüchtlinge – Glaubenszeugen“; „Geschichte eines Martyriums und einer Intoleranz“), eines „hugenottischen Mythos“ und einer Überbewertung des durch die Hugenotten in den Aufnahmeländern bewirkten wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts stellt die Vf. in diese große Glaubenswanderung konsequent in den Zusammenhang der europäischen Politik des 17. und 18. Jahrhunderts (10), wodurch deutlich wird: Diese Geschichte ist eben nicht nur die Geschichte eines Martyriums oder der Intoleranz! Weiter geht sie auf die Konflikte zwischen der fremden „privilegierten“ Minderheit in den einzelnen Hugenottenkolonien und den Einheimischen ein und stellt schließlich die Frage nach den hugenottischen Nachkommen und ihrem Erbe. Für das großhessisch-nassauische Gebiet sind besonders die Ausführungen über Frankfurt/M. (37ff., 159f.), Hessen-Kassel (Kassel Oberneustadt, Sieburg/Bad Karlshafen, das ländliche Refugium), Hessen-Darmstadt (Rohrbach-Wembach-Hahn, Walldorf), Hessen-Homburg (Homburger Neustadt, Friedrichsdorf, Dornholzhausen), Isenburgische Grafschaften (u.a. Offenbach/M.), Hanau-Münzenberg, Nassau, Solms-Braunfels, Holzappel-Schaumburg und Diez (98ff.) wichtig. Im Blick auf das hugenottische Erbe spielt Bad Karlshafen als Zentrum der deutschen Hugenottennachkommen eine wichtige Rolle. In praktisch-theologischer Hinsicht ist das Kapitel „Spurensuche“ (188ff.) interessant (Bauten, Friedhöfe, Brauchtum, Familiennamen). Im Kontext des Deutschen Hugenottenvereins seien Namen wie Jules Rambaud, Wilhelm Boudriot, Leopold Cordier und Jochen Desel (170f.) nicht vergessen, ebenso die weltweiten Kontakte der Französisch-Reformierten (75ff., 193ff.).



Wilhelm H. Neuser, Evangelische Kirchengeschichte **Westfalens** im Grundriß (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte; Bd.22). Luther-Verlag, Bielefeld 2002, 253 S., (ISBN 3-7858-0443-1).

Die Anzeige dieses verdienstvollen Buches soll mit einem ausdrücklichen Dank beginnen! Zunächst mit dem Dank an den Didaktiker Wilhelm H. Neuser! Er will einen fachwissenschaftlich fundierten, allgemeinverständlichen, klar nach Ort und Zeit gegliederten, durch Karten und Schemata anschaulich gestalteten, als Lehr- und Lernbuch geeigneten Grundriß der westfälischen Kirchengeschichte vorlegen, der einerseits auch die Voraussetzungen der einzelnen Epochen in die Darstellung einbezieht, andererseits aber auch große Kürzungen des Stoffes (z.B. Verzicht auf Darstellung des sog. Interims von 1548, Evgl. Bewegung in den Bistümern Münster, Köln und Paderborn, Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, Französische Besetzung Westfalens 1806/13) erfordert (Maßstab dafür ist die Relevanz der jeweiligen Inhalte für Westfalen). Den einzelnen Kapiteln gehen kurze Zusammenfassungen (fast Merksätze) voraus; auf Fußnoten und ausführliche Literaturangaben wird – im Interesse einer guten Lesbarkeit- verzichtet. -

Dank gebührt dem Fachwissenschaftler Neuser, der als ausgewiesener Kenner auch der westfälischen Kirchengeschichte die Lesenden hineinnimmt in die Entstehung der westfälischen Gemeinden, in ihre Gratwanderung zwischen Bekenntnistreue und politischen Kompromissen, in ihr Ringen um die Einheit der Christen in *einer* Kirche in Westfalen. Trotz des „Grundriß“-Charakters verzichtet Neuser nicht darauf, die Lesenden auf den zuweilen recht verschlungenen Pfaden westfälischer Territorialkirchengeschichte auch durch Detailwissen zu führen; parallele Entwicklungen der katholischen Konfession kommen ebenso in den Blick wie Neuinterpretationen der historischen Gegebenheiten: „Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist nicht allein die Feststellung vergangener Ereignisse. Ihre Aufgabe ist erst erfüllt, wenn die Forschung diese Ereignisse verständlich und durchsichtig macht und –mit aller Vorsicht- aus ihnen Schlüsse für die Gegenwart zieht. Vorsicht ist geboten, weil geschichtliche Situationen sich nicht einfach wiederholen“ (9). Mit anderen Worten: Kirchengeschichte beschreibt „ein aus den geschichtlichen Voraussetzungen sich logisch ergebendes Geschehen... Kirchengeschichte ist [aber] zugleich voller Überraschungen“ (ebd.)!

Die westfälische Kirchengeschichte ist u.a. durch die bunt gescheckte politische Landkarte des Gebiets bestimmt: Westfalen bestand im 16. Jh. aus 16 eigenständigen großen und kleinen Territorien, die 1815 (bis 1947) zur preußischen Provinz vereint wurden; erst nach dem Zweiten Weltkrieg schied die westfälische Provinzialkirche aus der Kirche der altpreußischen Union (ApU) aus und wurde eine selbständige Landeskirche. In historischer Perspektive nahmen die Bistümer Minden, Münster und Paderborn den größten Teil Westfalens ein; insgesamt standen zwei Drittel Westfalens unter geistlicher Herrschaft. Die westfälischen Bischöfe verbanden (im Unterschied z.B. zu Hessen und Sachsen) mit der geistlichen Gewalt die weltliche. Die Selbständigkeit der kleineren Territorien war oft durch Lehens- und Schutzherrschaften der mächtigen Herrscher begrenzt. Die Reformation in Westfalen kann darum auch nicht losgelöst von den benachbarten Territorien betrachtet werden. Kurz: Die Geschichte der einzelnen (auch benachbarten) Territorien, die kirchliche und weltliche Machtverteilung: Dies behandelt Neuser im Kapitel „Voraussetzungen der Reformation“, um sich sodann der „Einführung der Reformation in den Städten und Territorien“ zuzuwenden. Weitere Kapitel sind: Die Entstehung reformierter Gemeinden und Synoden in Westfalen – Der Westfälische Friede 1648 und seine konfessionellen Auswirkungen – Die Einführung der Union in Westfalen – Die Erweckungsbewegung im Siegerland, in Minden–Ravensberg und Lippe – Die westfälische Provinzialkirche im Kaiserreich und in der Weimarer Republik 1871-1932 – Der Kirchenkampf im Dritten Reich 1933-1945 – Die Entstehung der Evangelischen Kirche von Westfalen nach dem Zweiten Weltkrieg 1945-1953.

Das Buch läßt auch nichtwestfälischen Lesern etwas von den Eigenarten der westfälischen Kirche spüren: Neben der bunt gescheckten politischen (und konfessionellen) Landkarte (allerdings wird Westfalen hier z.B. durch das aus 39 Territorien 1806/13 zusammengefügte Herzogtum Nassau und die 1816 aus einer etwa gleich großen Zahl von Territorien zusammengesetzten hessendarmstädtischen Provinz Rheinhessen noch übertroffen) und dem Übergewicht der geistlichen Herrschaften sei hier vor allem auf die dadurch bedingten unterschiedlichen Modi der Reformationseinführung oder -verhinderung (z.B. Grafschaft Nassau-Siegen), auf die komplizierte Durchführung der Bestimmungen über das „Normaljahr“ in Westfalen im Kontext des Westfälischen Friedens, auf die (auch durch die Nassauische Union von 1817 mitbeeinflusste) Einführung der Union in Westfalen mit dem Ringen um die presbyterial-synodale Kirchenverfassung (Kompromiß: Rheinisch-westfälische Kirchenordnung von 1835) und auf westfälische Eigenheiten im Kirchenkampf 1933-1945 hingewie-

sen: „Der Kirchenkampf in Westfalen bildet in der Geschichte des Kirchenkampfs in der ApU einen Sonderfall. Die (spätere) Bekennende Kirche übernahm im Sommer 1933 (!) die Leitung der Provinzialkirche. Andererseits gehörte Westfalen als Teil der Kirche der ApU zum Machtbereich der Deutschen Christen, da sie die (altpreußische) Generalsynode und durch sie den Evangelischen Oberkirchenrat [Berlin] und die Konsistorien [in den Provinzialkirchen] beherrschten“ (202).

Alexander Ritter: **Konfession und Politik am hessischen Mittelrhein** (1527-1685). Darmstadt: Hessische Historische Kommission, 2007. (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte, Band 153.) 656 S. mit 31 Schwarzweiß-Abb. u. 3 Ktn. ISBN 978-3-88443-307-2.

Die von Walter G. Rödel und Irene Dingel betreute voluminöse, eine immense Stofffülle auch in zahlreichen Anmerkungen und in einem umfangreichen Anhang verarbeitende, archivalisch gut abgestützte Mainzer geschichtswissenschaftliche Dissertation (WS 2005/2006) erforscht die komplexen Konfessionsverhältnisse während des 16. und (vor allem) des 17. Jahrhunderts in der für Hessens Geschichte hochbedeutsamen Niedergrafschaft Katzenelnbogen im Kontext der hessischen Reformations- und Konfessionalisierungsgeschichte. Es handelt sich hier um eines der ersten Territorien, in dem (neben den Reichsstädten) seit dem Regensburger Rezeß von 1654 alle drei reichsrechtlich relevanten Konfessionsparteien ihr „Religionsexercitium“ öffentlich ausüben durften (S. 11: „Trikonfessionalität“). Nach einem kurzen Überblick über den Forschungsstand und das Untersuchungsgebiet wendet sich der Verf. zunächst der Entstehung einer hessischen Landeskirche am Mittelrhein (Ämter Rheinfels und Braubach sowie Pfandschaft Rhens) zu, bevor er die „Konfessionalisierung“ in der Niedergrafschaft Katzenelnbogen nach 1555 beschreibt, wobei die hessen-kasselische „Nachreformation“ (1598-1610) einen wichtigen Platz einnimmt. Sodann behandelt er die Wiederherstellung des lutherischen Bekenntnisstandes nach 1626 und die Behandlung altgläubiger Restitutionsansprüche, was dann in die Untersuchung der Neugestaltung der politischen und kirchlichen Verhältnisse nach dem Westfälischen Frieden einmündet. Dabei spielt der Übertritt des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels zur katholischen Kirche im Januar 1652 eine zentrale Rolle. Eine ausführliche Dokumentation der Ergebnisse am Schluß erleichtert dem Leser, der sich durch die oft verschlungenen geschichtlichen Pfade durcharbeiten muß und dessen Lateinkenntnisse an nicht wenigen Stellen überprüft werden, das Verständnis der Arbeit.

In Abgrenzung z.B. von W. Ziegler und H. R. Schmidt (S. 461) geht der Verf. von einem Verständnis der „Konfessionalisierung“ im Sinne eines „konfessionsübergreifenden Faktors“ aus: Man wird die ab Mitte der Sechziger Jahre des 16. Jahrhunderts einsetzende Konfessionalisierung von Staat und Gesellschaft als einen konfessionsübergreifenden Prozeß bewerten müssen, der sich in allen drei reichsrechtlich relevanten Konfessionen gleichzeitig und keinesfalls isoliert entfaltet (S. 476), wobei allerdings jeweilige konfessionelle Unterschiede und verschiedene Facetten von Konfessionalisierung (S. 461) zugestanden werden. Auch wenn W. Reinhardts Verständnis des Konfessionalisierungsparadigmas als Fundamentalprozeß der Frühneuzeit und H. Schillings Bewertung desselben als tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt über lediglich sozialgeschichtliche Konstruktionen der Bedeutung von Religion und Kirche z.B. als gesellschaftliche Subsysteme unter mehreren anderen hinausgehen: Angesichts einer oft etatistischen Engführung dieses Paradigmas, die der Verf. allerdings durch Betonung der Mehrschichtigkeit des geschichtlichen Lebens (z.B. S. 148ff.) zumindest vermindern möchte, ist die Frage nach dem Erklärungswert dieses Paradigmas zu stellen: Sind bei Ritters Konfessionalisierungsverständnis die „Propria“ der einzelnen Konfessionen wie z.B. ihre historischen Ursprungsdifferenzen, ihr unterschiedliches Kirchen- und auch Gottesdienstverständnis, die spezifische Rolle, die der lehrgesetzlichen Doktrin zukam, die gerade auch im Blick auf die hessischen Verhältnisse wichtigen unterschiedlichen praktischen Institutionalisierungsformen usw. genügend gewürdigt? Es liegt auf der Hand, daß es sich gerade auch bei den praktisch-liturgischen Fragen um wichtige Bestandteile einer auch emotional tief verwurzelten Religionskultur handelt. Daß hier aber nicht nur das Glaubensleben von Unterschichten zur Debatte steht, sei ausdrücklich angemerkt. Zuweilen bin ich geneigt zu fragen, ob das „Konfessionalisierungsparadigma“ – auch wegen seiner Überdehnungen und der Gefahr, theologische Absichten und politische Nebeneffekte zu verwechseln – letztlich weniger der Beschreibung als vielmehr der Deutung geschichtlicher Verhältnisse dient? Im Unterschied zu Alexander Ritter, für den im Blick auf Hessen-Rheinfels der Regensburger Rezeß „ein Meilenstein auf dem Weg zu mehr religiöser Toleranz“ bedeutete, betont Gustav Adolf Benrath mit Recht, daß dies den Zeitgenossen von damals ganz unmöglich gewesen war und auch im Rückblick von heute ausgesprochen schwer fällt.

Aber ungeachtet dieser grundsätzlichen geschichtstheoretischen Kontroversfragen, die der Verf. selbst angeschnitten hat (vgl. 461ff.), verdient die vorliegende Arbeit gerade für ihre subtile Darstellung der einschlägigen komplexen Verhältnisse in der Niedergrafschaft und ihrer historischen Kontexte ein großes Lob. Köln – Mainz – Trier – die Kurpfalz – Hessen-Kassel – Hessen-Marburg – Hessen-Darmstadt – Nassau-Dillenburg – der Kaiser – die Kapuziner und Jesuiten – das Kölner St. Ursula-Stift: Sie alle sind bei diesem relativ kleinen Stück Erde mit von der Partie. Persönlich werde ich im Blick auf meine Volksschulzeit an das Bemühen meines Vaters erinnert, für seinen Heimatkundeunterricht die Grenzsteine entlang der Gemarkungsgrenze zwischen Bornich (Niedergrafschaft/ Hessen-Rheinfels) und meinem Heimatort Weisel (Kurpfalz) zu fotografieren und so die damaligen Grenzen erlebbar zu machen.

Es ist gebührend hervorzuheben, daß der Verf. die Bedeutung der „Laienfrage“ (bis hin zu der persönlichen Bemerkung auf S. 8) gegenüber der intellektuellen Durchdringung theologischer Diskurse und der Durchsetzung der jeweiligen Katechismen ins Spiel bringt. Neben institutionell-rechtlichen braucht der Bekenntnisstand stets auch ästhetisch-kultische, ja auch alltagsweltliche Repräsentationen. Allerdings ist auch der Historiker auf die Diskurse und die Nomenklatur der Fachtheologen angewiesen, die gerade auch im Blick auf die Marburger und dann auch Gießener Theologie nicht leicht zu vermitteln sind. Theologie und Kirchenpolitik gehen da oft ineinander über, was klare Begriffsbildungen nicht gerade erleichtert. Im Gegenteil: Was in Hessen „lutherisch“ und „reformiert“ jeweils bedeutet(e), ist oft auch eine Frage der Religions- und Kirchenpolitik, wie nicht nur die vom Verf. zitierten A. F. C. Vilmar und (vor allem) Heinrich Heppe zeigen, deren kirchen- und konfessionspolitische Kontroversen im 19. Jahrhundert dann z.B. von Wilhelm Maurer weitergeführt wurden. Begriffe wie niederhessisch-reformiert oder vorkonfessionell, melanchthonisch geprägter Bekenntnisbegriff, die im Wesentlichen Erlebnis- und Kampfbildern, des 19. Jahrhunderts entstammen, helfen oft nicht weiter. Im Kontext des sog. „Kirchenkampfes“ hat z.B. Wilhelm Maurer die in der Hessischen Kirchenordnung von 1566 formulierten, aber 1607 im Kontext der hessen-kasselischen „Nachreformation“ 1607 umgearbeiteten Hessischen Fragstücke des lutherischen Katechismus so kommentiert: Die Umarbeitung komme reformierten Anschauungen weit entgegen; sie ist in den Formulierungen sicherlich vom Heidelberger Katechismus beeinflusst. Aber sie ist mit großer Kunst so gehalten, daß man die kalvinistische Lehre in ihr finden kann, aber nicht finden muß, daß man umgekehrt lutherische Anschauungen noch in ihr suchen darf, aber nur dann sicher finden kann, wenn man von ihrem ursprünglichen Sinn etwas weiß. So sind die Neuerungen in den Hessischen Fragstücken von 1607 in ihrer gewollten Zweideutigkeit ein böses Produkt staatskirchlicher Gleichgültigkeit gegenüber grundsätzlichen Lehrfragen der Kirche und damit ein Mittel, Verwirrung in der Kirche zu erzeugen. Das spricht für sich.

Bernhard H. Bonkhoff: Quellen und Texte zur **Pfälzischen Kirchengeschichte**. Bild-Atlas zur Pfälzischen Kirchengeschichte Band II: Textband. Verlag Schnell und Steiner, Speyer / Regensburg 2005. XVI / 1366 S. ISBN 3-7954-1797-X.

Hier liegt ein voluminöses Werk vor, dessen Entstehung der Großbundenbacher Pfarrer und pfälzische Territorialkirchengeschichtler Dr. Bernhard H. Bonkhoff im Vorwort sachlich und persönlich begründet: „Die Liebe zu meiner Heimatkirche, in deren Dienst ich stehe, in der ich zum Glauben gefunden habe und die mich mit der ganzen Christenheit verbindet, hat diese große Arbeit ermöglicht, nachdem ich der pfälzischen Unionskirche eine kirchengeschichtliche Gesamtschau, ein zweibändiges Orgelinventar, ein zweibändiges Glockeninventar und eine Fülle kirchengeschichtlicher Einzelstudien geschenkt habe. Dem Werk aber, das die größte Popularität und die weiteste Verbreitung gefunden hat unter meinen Büchern, dem Bild-Atlas zur pfälzischen Kirchengeschichte [Zechner, Speyer / Schnell und Steiner, Regensburg 2000] , wird nun ein umfangreicher Textband zur Seite gestellt, ebenso wie der Bildband ein Novum in der gesamten landeskirchengeschichtlichen Literatur“ (VII). Der bei römischen Ausgrabungen in Eisenberg 1919 gefundene christliche Brotstempel und der Matthäus-Merian-Stich von Lamprecht (1645) auf dem Umschlag stellen auch optisch den Zusammenhang mit dem genannten „Bild-Atlas“ mit seinen 1000 (!) Bildern her.

Der Textband soll mehrere Funktionen erfüllen: Zunächst sollen die relativ kurzen Bildunterschriften im Bildband durch weitere Informationen verschiedener Provenienz und durch Literaturangaben ergänzt werden, bei Personen vor allem durch einen von ihr verfaßten charakteristischen Text und / oder durch einen Text über sie und ihre Zeit: „Wo immer es möglich war, kommen Zeitzeugen zu Wort. Theologen, Historiker, Volkskundler, Geographen, Kunstgeschichtler, aber auch Schriftsteller der verschiedenen Epochen und der ‚gemeine Mann‘ aus dem Volk haben zu diesem Werk ihren Beitrag

geleistet (Umschlagtext). Der Bogen spannt sich von kurzen Lexika-Artikel bis hin zu kleinen Aufsätzen, z.B. über den Calvinismus in der Kurpfalz von Gustav Adolf Benrath oder – als Einführung – über die Pfälzische Landeskirche aus Bonkhoffs Feder (vgl. RGG<sup>4</sup> VI, Sp. 1186-1189). Neben diesen weiterführenden Erläuterungen hat der vorliegende Band aber noch eine eigenständige Funktion, und zwar als Text- und Lesebuch zur pfälzischen Kirchen- und Kulturgeschichte: „Vorliegender Textband ist ein Novum. Noch niemals wurden Originaltexte aller Epochen pfälzischer Kirchengeschichte so umfassend erfaßt und der Öffentlichkeit vorgelegt. Dabei kommen stets alle Richtungen zu Wort“ (IX). Weiter: Neben kirchlichen Quellen werden maßgebliche Texte aus Landesgeschichte, Volkskunde und Literatur mit dem Ziel herangezogen, ein „Gesamtbild kirchlicher Entwicklung in der Pfalz“ jenseits eines „pfälzischen Partikularismus“ zu erstellen. Dies trifft auch im Blick auf die im Buch berücksichtigten Gebiete zu: Neben dem altpfälzer Land bis zum Mittelrhein und auf dem Hunsrück, an Nahe und Glan und in der Saargegend werden Gegenden und Orte im benachbarten Lothringen und im Krümme Elsaß, aber auch in Rheinhessen, an der Bergstraße und im Kraichgau behandelt, so weit die alten Territorien der Kurpfalz, Pfalz-Zweibrücken, der Nassauischen Grafschaften (z. B. Nassau-Weilburg, Nassau-Saarbrücken) und der Grafen von Leiningen sowie der Grafen von Hanau-Lichtenberg dort hinein reichten. Auch wenn eine stattliche Anzahl von Beiträgen aus Bonkhoffs Feder stammt: Er versteht sein Buch ausdrücklich als „Gemeinschaftswerk“ nicht nur lebender Autoren, sondern auch der „Altmeister“ wie z.B. Georg Biundo (vgl. 1149f.), Heinrich Steitz und Theo Schaller. Bonkhoffs aufklärungs- und liberalismuskritisches Geschichtsbild (vgl. 771ff., 863ff.), das sich – vor allem auch kirchenpolitisch – auch vom Barthianismus in seiner pfälzer Gestalt (KTA; vgl. auch 1343f.) unterscheidet, kommt z. B. in seinem genannten Einführungsartikel (XIIIff.) sowie in seiner Darstellung der Pfälzer Union (771ff.) zum Ausdruck, in der er vor allem das Werk des „Rationalismus“ sieht.

Daß manche Auswahl der behandelten Orte und Personen für einen Nichtpfälzer etwas zufällig erscheinen kann, verwundert angesichts der Materialfülle nicht. So entdeckte ich auf S. 763ff. den späteren Gießener Lukas-Pfarrer Heinrich Bechtolsheimer mit dessen rheinhessischer Vergangenheit aus der Feder meines Lehrers Heinrich Steitz. Hessen-Darmstadt begegnet z.B. im Konfirmandenunterricht um 1805 in Pirmasens (755f. Vgl. 733ff.) und Frankfurt/M. in der Gestalt des „Starkebuchs“ (569f. und der St. Katharinenkirche (506). Fürst Karl Christian von Nassau-Weilburg (1753-1788; Residenz Kirchheimbolanden [Herrschaft Kirchheim-Boland-Stauf]) geriet im sog. „ABC-Buch-Streit“ mit dem lutherischen Teil seiner Untertanen wegen der Einführung einer neuen Bibel aneinander (681ff.). Der Brief von Wolfgang Amadeus Mozart an seinen Vater aus Kirchheimbolanden ist auf S. 522f. zu finden; die dortige Sanduhr auf der Kanzel (529f.) erinnert auch an die Schloßkirche zu Weilburg.

Eine Fülle von Themen und Begebenheiten wird in diesem „Textbuch“ behandelt, das über seine Begleitfunktion zum Bildband weit hinausgeht. Dafür gebührt Bonkhoff und seiner Mitarbeiterschaft ausdrücklich Dank und Anerkennung. Er bemüht sich, das breite Pfälzer Spektrum in seine Darstellung fair einzubeziehen, wenngleich – neben seinem breiten Wissen – auch seine theologischen und kirchenpolitischen Grundüberzeugungen und Erlebnisbilder ein wichtiges Kriterium für die getroffene Auswahl und ihre Bearbeitung abgeben, was er aber ausdrücklich offen legt. Dem Leser begegnet eine Fülle von Aspekten! Um der Benutzerfreundlichkeit willen hätte ich mir allerdings ein differenziertes Register gewünscht. Sonst könnten manche Schätze dieses Textbandes unentdeckt bleiben. Das wäre schade!

Joachim Ufer, **Christian Manger** (1770-1830). Ein nassauischer Prediger aus der Zeit der Spätaufklärung. Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. u.a. 2011, 599 S. (Europ. Hochschulschriften Bd. 914). ISBN 978-3-631-60615-5.

Die voluminöse, durch eine große Materialfülle bestehende, im Überschneidungsbereich von Theologie-, Predigt- und Kirchengeschichte angesiedelte Mainzer theol. Dissertation (2010) behandelt einen „zwar nicht zur ersten Reihe der nassauischen Theologen“ (110, 416f.) gehörenden, in Herborn und Marburg ausgebildeten, dann in Hadamar, Haiger, Kaub, Langenschwalbach (= Bad Schwalbach) und Nassau/Lahn wirkenden nassauischen Pfarrer und späteren Dekan, wohl aber einen vor allem aufgrund seiner vorhandenen und von Ufer kundig ausgewerteten über 1500 handschriftlichen Predigten (Ufers Liste umfaßt auf S. 439-567 1713 Nummern!) für die Verkündigung in einer nicht nur für das Herzogtum Nassau wichtigen Epoche (Napoleonische Kriege mit ihren auch territorialen Veränderungen, Nassauische Union 1817) interessanten und z.B. im Blick auf die „Verwaltungsebene wichti-

geren evangelischen Geistlichen seiner Zeit“ (111). Nach einem Überblick über den (zum Teil defizitären) Stand der Erforschung nassauischer Kirchengeschichte dieser Epoche und Mangers Vita (7-119) wendet sich Ufer zunächst den „Prinzipien, Formen und gottesdienstlichem Rahmen der Predigten Mangers“ zu (113-180), ehe er dann die vor allem den in Festtags- und Kasualpredigten zum Ausdruck kommende „Verkündigung“ Mangers untersucht (181-357). Als Leitelemente der sich vor allem aus dem Interesse an der Gewinnung vergleichbarer Analyseeinheiten auf dieses Spektrum konzentrierenden homiletischen Untersuchungen dienen die Fragen nach der Tektonik der Predigten, der Predigtintention und der theologischen Topoi in den jeweiligen Predigtgenera. Neben den die einzelnen Abschnitte begleitenden Ergebnissicherungen faßt Ufer auf S. 359-421 unter der auch die Gewichtung der einzelnen Analysegesichtspunkte gut wiedergebenden Überschrift „Mangers Verkündigung im Vergleich mit zeitgenössischen theologischen Aussagen“ seine Arbeit zusammen: „Manger – ein nassauisch-oranischer Patriot und Pazifist“, der in seinen Festtags- und Kasualpredigten eine „supranaturalistische Theologie“ vertrat (416), die „eine theologisch reflektierte Form seiner Katechismusfrömmigkeit“ (419) war, die auf dem Heidelberger Katechismus vor allem in der damals oft benutzten Interpretation Salomon Morfs basierte: „In einer theologisch bewegten Zeit, in der die Anhänger des Rationalismus und des Supranaturalismus in den protestantischen Kirchen um die geistige und geistliche Deutungshoheit rangen, lieferte der Heidelberger Katechismus dem nassauischen Prediger Christian Manger die entscheidenden Grundaussagen“ (417). Zumindest für die Gegend von Dillenburg, Herborn und Haiger ist nach Ufer (419) für das beginnende 19. Jahrhundert zu belegen, „daß keineswegs die gesamte Pfarrerschaft rationalistisch dachte“, wie es später vor allem dem Süden des Herzogtums Nassau („Strintz-Trinitatis – drin ist gar nix“) angelastet wurde/ wird. Daß neben den theologie- und predigtgeschichtlichen Aspekten solche der Territorialgeschichte etwas zurücktreten, ist wohl nicht nur im Umfang des Predigtmaterials, sondern auch im Inhalt der Predigten Mangers begründet. Denn modern gesprochen: Nicht das „journalistische Heute“, sondern das theologisch verantwortete, „Vernunft“ und „Offenbarung“ nicht notwendigerweise einander ausschließende „biblische Heute“ ist für ihn entscheidend: „Nach Manger bilden ‚Vernunft‘ und ‚Religion‘ keine Gegensätze, sofern das Denkvermögen im Dienste des Schöpfers und der Offenbarung steht“ (420). Daß Manger pfarramtlich in auch territorialgeschichtlich hochinteressanten, zuweilen auch „gegenreformatorisch“ (Nassau-Hadamar, Kurpfalz) nicht unbekanntenen Pfarreien (z.B. Hadamar, Kaub) wirkte, sei wenigstens erwähnt.

Einer der Nachfolger Mangers in Kaub, Dekan August Wilhelm Lex, eröffnete 1867 die pflichtmäßige Predigerkonferenz seines Dekanats mit dem Vortrag: „Welche Beschäftigungen werden sich für den Pfarrer eignen, um damit die Musestunden zweckmäßig und würdig auszufüllen?“ Eine gute Frage!

Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert (Hg.), **Die Lebensreform**. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Haeusser – media/ Verlag Häusser und Institut Mathildenhöhe Darmstadt, Darmstadt 2001, Bd 1: 624 S., Bd 2: 607 S.

Es geht hier nicht nur um eine hessen-darmstädtische Angelegenheit! Auf dem Umschlag des voluminösen, über übliche Katalogumfänge hinausgehenden zweibändigen Katalogwerk zur Ausstellung „Die Lebensreform“ anlässlich des 100jährigen Jubiläums der Künstlerkolonie Mathildenhöhe in Darmstadt prangt das Gemälde „Frühlingssturm“ des 1861 in Darmstadt geborenen Malers Ludwig von Hofmann aus den Jahren 1894/95 als ein „Programmbild“, als ein „Kultbild“, das die Aufbruchsstimmung der Lebensreform zusammenfassend in einer Bildidee anschaulich macht (II/11), während das vom gleichen Maler stammende Gemälde „Das verlorene Paradies“ von 1893 (II/11) als Ausdruck von Niedergeschlagenheit, Trauer und Melancholie eher die kulturkritische Komponente im Denken der Reformers zur Sprache bringt. Ebenfalls als Programm- bzw. Kultbild ist die Doppeltafel des Lebensreformers und Naturheilers Friedrich Eduard Bilz (1842-1922) aus seinem Werk „Der Zukunftsstaat. Staatseinrichtung im Jahre 2000“ von 1904 (I/61ff.) anzusprechen: Auf der linken Hälfte kann man unter der Überschrift „Das Volk im heutigen Staat“ die Hauptgebrechen der damaligen gesellschaftlichen Situation, das „irdische Jammertal“ finden, dem auf der rechten Seite „Das Volk im Zukunftsstaat“ mit dem „irdischen Paradies“ in der Mitte gegenübergestellt wird. Diese Ikonographie hat eine lange Tradition; in ihrer pietistischen Fassung in Gestalt des Bildes vom „breiten und vom schmalen Weg“ der Stuttgarterin Charlotte Reihlen (1866) als Illustration von Matthäus 7,13+14 war sie damals in vielen Häusern als Andachtsbild gegenwärtig. Schade, daß Diethart Kerbs in seinem Beitrag „Die Welt im Jahre 2000. Der Prophet von Oberlößnitz und die Gesellschafts – Utopien der Lebensreform“ (I/61ff.) auf diese Zusammenhänge nicht eingeht! Was unter dem Begriff „Lebensreform“ zusammengefaßt

wird, waren doch nur zu oft „Heillehren“, die eigentlich „Heilslehren“, „Heilswege zum Ich“ (Annette Krämer – Alig) im Sinne von „Erlösungsversprechen einer Diesseitsreligion“ waren. Erlösung aus weltlichem Ungemach versprach jetzt nicht mehr das ewige Leben, sondern das gebesserte Ich.

Über einen Ausstellungskatalog hinaus versucht die vorliegende Publikation, „das Epochenphänomen Lebensreform in seiner gesamten Wirkungsbreite und in möglichst vielen Facetten wissenschaftlich einzukreisen. Gleichzeitig geht es darum, die Lebensreform als eine kreative Quelle moderner Bestrebungen (!) zu positionieren“ – so Ausstellungsleiter Klaus Wolbert (I/19), der damit auch ein Ineinander bzw. Miteinander von theoretischen und praktischen Interessen andeutet. Diese zuweilen auch apologetisch gewendete Grundentscheidung hat auch inhaltliche Konsequenzen:

1) Zunächst eine Ausweitung der Definition des Begriffs „Lebensreform“, „die weit über das Gebiet der traditionell als genuin reformerisch bezeichneten Aufgabefelder hinausgreift, das heißt über die Kernthemen der lebenspraktischen Reformen wie Heimat- und Naturschutz, Tierschutz, Siedlungs- und Landkommunenbewegung, Gartenstadtbewegung, Naturheilbewegung, Kleidungsreform, Ernährungsreform, Nacktkultur, Jugendbewegung, Sexualreform, Frauenrechte, Reformpädagogik, Kunsterziehungsbewegung, Theaterreform, Ausdruckstanz und Neureligionen“ (19). Ein wichtiges Movens dieser mit der Enthistorisierung verbundenen Begriffsausweitung ist offenbar das Bemühen, heutige Übernahmen oder „Metamorphosen“ der Lebensreform um 1900 „als kreative Quelle moderner Bestrebungen“ positionieren zu können.

2) Damit hängt wohl auch das in manchen Beiträgen vorherrschende Interesse zusammen, die Behauptung abzuweisen, „die Lebensreform sei allein der Ausdruck einer kleinbürgerlichen Fluchtbewegung, von Ressentiments und Defensivhaltungen gesellschaftlich deklassierter Schichten gewesen“ (I/19). Immerhin mokierte sich das Wiener Organ des dortigen Alkohol – Abstinenter – Vereins über „Anbiederungen durch ungebetene Freunde in Gestalt einer wunderlichen Gruppe von Menschen, die sich aus Vegetariern, Anhängern der Naturheilkunde, Impfgegnern, Antivivisektionisten und auch aus Spiritisten und Theosophen“ rekrutierten. Die Lebensreform als eine „Obsession von Kohlrabi – Aposteln“ und „sektiererischen Außenseitern“ (I/14) eignet sich wohl kaum als Legitimation für Sinnangebote in unserer „Erlebnisgesellschaft“ ! In beiden Bände häufen sich hier die Hinweise auf Zusammenhänge der Lebensreform mit heutigen vorwiegend „grünen“ Themen wie Ökologie, Reformhaus, natürliche Ernährung, Fitness, Wellness, Bodybuilding, Schönheitschirurgie, Körperästhetik, New Age, Esoterik, Psychotherapie, Selbsterfahrung, Transzendente Meditation, Müsli, Alternative Medizin, Bioland, Demeter, Eden usw. mit ihren Heilsversprechungen (I/13f. u. ö.). Dies alles ist heute keineswegs „kleinbürgerlich“ verortet. Wohl auch darum wird besonders betont: „Die Wahrheit ist, daß reformerische Haltungen und Orientierungen sich in allen sozialen Niveaus durchsetzten, auch in proletarischen Kreisen“ (19). „In Erweiterung dieser neuen Perspektive wurden in der vorliegenden Darstellung verstärkt auch die Diskussionen um den ‚Prozeß der Moderne‘, um sozial- und zivilisationsgeschichtliche Fragen, verbunden mit Beiträgen zur Mentalitätsgeschichte, zur Psychologie und Anthropologie einschließlich der wichtigen Geschlechterdebatte integriert. Dazu nehmen Ideen- und Geistesgeschichte, Weltanschauungslehren sowie Kunst und Kultur einen breiten Raum ein, gefolgt von den Erörterungen zum Anteil der Lebensreform an einer modernen Lebensgestaltung bis zur Entstehung einer zeitgemäßen Haushaltsführung sowie neuer Formen des Lebensstils, des Konsums und der Alltagspraxis“ (I/19). Kurz: Man signalisiert Modernität, Aktualität und auch Legitimität der „Lebensreform“!

3) Endlich spielen „entlastende“ Differenzierungen im Blick auf die nicht zu leugnenden Zusammenhänge zwischen Lebensreform und Nationalsozialismus eine Rolle. Immerhin war Adolf Hitler militanter Nichtraucher, Vegetarier, Natur- und Tierfreund; „und es waren zudem viele einzelne Motive deutscher Ideologie, die in der Lebensreform ihren Ursprung hatten und die –mehr unbewußt und verinnerlicht als reflektiert- bestimmte Anschauungen, soziale Konventionen und mentale Einstellungen in der Gesellschaft des Dritten Reiches prägten“ (Klaus Wolbert, I/15). So setzt sich Arno Klönne (I/31f.), der sich schon früh mit der „Vergangenheitsbewältigung“ im Blick auf die „Jugendbewegung“ befaßt hat, kritisch mit „zwei Annahmen“ auseinander: Mit der Meinung, der lebensreformersche Diskurs habe politisch kaum Bedeutung gehabt, zum anderen mit der Vorstellung, die Ideenwelt der deutschen Lebensreformer sei vollständig in den Nationalsozialismus eingebracht und damit ein für allemal disqualifiziert und vernutzt worden“. Seine These lautet: „Inzwischen ist durch die wissenschaftliche Forschung überzeugend belegt, daß die lebensreformersche Mentalität im ‚Vorhof‘ des ‚Dritten Reiches‘ zwar einen wichtigen Platz hatte und damals mit zu dem Anschein beitrug, im Nati-

onalsozialismus sei ein neuer, gesunder, befreiter, sportiver und schönerer Menschentyp sowie ein natürlich einfaches Lebensideal gefördert worden; als kaum noch strittig kann aber auch gelten, daß die nationalsozialistische Gesellschaftsordnung alles andere als eine agrarromantische Alternative zum Industriekapitalismus war“ (I/32). Klaus Wolbert differenziert in entlastender Absicht noch weiter: „Nicht abzuweisen sind jene Feststellungen, die besagen, daß einige der Ideen und Ansätze aus dem vielgestaltigen Spektrum der Reformvorschläge ganz besonders dazu geeignet waren, im Sinne nationalsozialistischer Zielsetzungen instrumentalisiert zu werden, dies aber nicht ohne eine Verkehrung ihrer ursprünglichen Intentionen“ (I/15). Differenzierung ist ein hohes Gut wissenschaftlicher Forschung. Dennoch verschweige ich nicht, daß ich, auch als Besucher der Ausstellung, im Blick auf Wolberts oben erwähnte „praktische“ Zielsetzung (die „Lebensreform“ als „kreative Quelle moderner Bestrebungen“) hier unguete Gefühle habe, kommt doch hier nicht nur „das Völkische“ als Bindeglied zu kurz! Wichtig ist hier Peter Ulrich Heins Beitrag: „Avantgarde und Kunsterziehung zwischen Kulturkritik und Faschismus“ (I/531ff.): „Für die Kunsterzieher lag es von Anbeginn an nahe, nach ideologischen Konzepten Ausschau zu halten, die ihre Vorstellungen vom ‚unverbildeten Kind‘ politisch umzusetzen versprachen. Man bezog sie im Wesentlichen aus dem Umkreis der völkischen Bewegung, die im Wesen der nordischen Rasse eine nachhaltige Resistenz gegenüber zivilisatorischen Deformationen auszumachen glaubte. Hitler selbst paraphrasiert in Mein Kampf die Charakterlehre des kunstpädagogisch ambitionierten Reformpädagogen Georg Kerschensteiner. Warum sollte da nicht das verheißungsvolle Kulturkonzept der ‚nationalsozialistischen Revolution‘ gerechtfertigt sein? Die Verfehlung der künstlerischen Avantgarde im Zuge der politischen Konsolidierung des Nationalsozialismus, ihre Verfolgung nach der Machtübernahme, hat späterhin den Mythos vom genuinen Antifaschismus der Moderne genährt. Wo antifaschistische Tendenzen empirisch nachweisbar sind, wird man aber selten auch Bekenntnisse zu Liberalität und Demokratie finden“ (I/531).

Kurz: Die Verbindung theoretischer und praktischer Interessen mag museums- und ausstellungspädagogisch gut und nützlich sein: In Veröffentlichungen mit hohem Wissenschaftsanspruch ist sie nicht unproblematisch, kommt man dann doch –gewollt oder ungewollt– schnell in apologetische und legitimatorische Interessen und Zwänge hinein.

Leider kann hier nur pauschal auf den hochinteressanten Abschnitt „Ideengeschichte, Geistesgeschichte und Weltanschauung“ (I/145-207) hingewiesen werden. Neben der Lebensphilosophie als wichtiger Nährboden der „Lebensreform“ spielt hier vor allem Friedrich Nietzsche eine wichtige Rolle. In religionswissenschaftlicher Perspektive seien hier drei Beiträge genannt: Lebensreform und Reformreligionen (Ulrich Linse), Jüdische Renaissance und Lebensreform (Silvia Cresti), Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangebote um 1900 (Georg Bollenbeck). „Lebensreform, sowohl als Weltanschauung wie als Lebenspraxis, konnte als innerweltliche sozialpraktische Ergänzung der christlichen Religion oder als deren antichristliche Alternative, als integraler Bestandteil einer anderen Neureligion oder als eigene Religion aufgefaßt werden“ (I/197). Das Spektrum der „Reformreligionen“ reicht vom Reform – Christentum über nicht – christliche Reformreligionen bis hin zur Lebensreform als Reformreligion, mithin von einer Rezeption protestantischer Religionskritik des 19. Jahrhunderts (Baltzer, Kalthoff, Steudel, Clara Ebert, Winsch) im Sinne des „Los vom Kirchenchristus!“ , Jesus als Vegetarier bis hin zu einem „Neudeutschen Heidentum“, von „Monismus“ (vgl. auch II/125: Ostwald, Haackel), germanischem Neuheidentum mit deutsch – völkischem und völkisch – religiösem Denken, Spiritismus, (auch rassisch gewendeter) Theosophie („Ariosophie“ eines Jörg Lanz von Liebenfels) und Anthroposophie (Rudolf Steiner) bis hin zu Buddhismus und Zoroastrismus, von der „Verlagsreligion“ des Eugen-Diederichs-Verlags bis hin zu den Gesundheits- und Naturtempeln mit eigenen Andachtsbildern („Lichtgebet“ von Fidus). Daß das alles nur (oder vor allem) durch „die sozioökonomische Dynamik der Industrialisierung und Urbanisierung und den damit einhergehenden Werte- und Mentalitätswandel“ ausgelöst wurde (so Linse I/196), mag heutiger sozialgeschichtlicher „Liturgie“ entsprechen, ist aber ein zu einfaches Strickmuster zur Erklärung komplexer Vorgänge! Was das Thema „Jüdische Renaissance und Lebensreform“ anbelangt, so verstanden die Vertreter der jüdischen Renaissance diese als kulturelle Alternative zum politischen Zionismus von Theodor Herzl, als Suche nach einer genuin jüdischen Identität, die sich über Kunst und Kultur ihrer Autonomie versicherte. „Doch die Idee der jüdischen Renaissance ist nicht nur mit einer deutschen Tradition verbunden, die der Kunst eine regenerierende Funktion zuschreibt. Sie ist auch mit einem anderen Strang der deutschen Geistesgeschichte verknüpft, in der die Triade von Volk, Rasse und Sprache die Szene beherrscht“ (I/200). Hier ist auch Martin Buber zu nennen!

Für Nietzsche, dessen Büste in der Ausstellung in einem (erhöhten) Tempel aufgestellt war, hat die Kultur die Funktion, große Menschen hervorzubringen (I/163). Auch wenn er den Darwinismus als eine evolutionäre Anpassung zugunsten des „Willens zur Macht“ ablehnte: Mit dem inhaltlich nie genau definierten „Übermenschen“ sollte eine „neue anthropologische Realität“ geschaffen werden (I/161), die vielfacher Deutung ausgesetzt ist: er erscheint „als dionysisches Individuum, als romantisches Ideal, als religiöser Erlöser, als Produkt biologischer Züchtung, als politischer Machtmensch“ (I/161). Der Übergang zum Thema „Biologismus, Rassenhygiene und Völkerschauen“ (Kai Buchholz, II/461f.) liegt nahe. Aber nicht nur Schallmeyer, Gobineau, Langbehn und H. St. Chamberlain trugen das ihre dazu bei, daß sich auch im Kontext der „Lebensreform“ „Degenerationsangst und arische Überlegenheitspose zu einer gefährlichen Legierung verbanden, die um 1900 vielfältigen Vorschläge zu rassehygienischen und eugenischen Maßnahmen auslöste“ (II,461), nachdem bereits in der naturalistischen Literatur (vgl. auch Gerhart Hauptmann) Biologismus und Sozialtheorie miteinander verbunden wurden.

Die „Lebensreform“ war in wichtigen Teilen eine überanstrengte Prophetie, wie nicht nur die Zukunftsvisionen des Lebensreformers Friedrich Eduard Bilz mit seinem Malzkaffee und „Sinalco“ zeigen. Ob die auch in der Ausstellung –wenn auch eher zurückhaltend- sichtbar gemachten Potentiale an Irrationalität, Reaktion, Zivilisationsflucht, Rassismus, Deuschtümelei, Demokratiefeindlichkeit und sozialer Abwehrgesinnung nur „in manchen Extremen der Ideologieproduktion der Lebensreform unübersehbar ist“ (so Klaus Wolbert I/15)? Ich will hier keine Kausalketten konstruieren, wie das in so mancher heutiger „Vergangenheitsbewältigung“ Mode ist. Gerade weil die Lebensreform „ein dauerhaftes Projekt der Moderne“ ist (Annette Krämer – Alig in: Darmstädter Echo, 20.10.2001, M 1), kann und darf ihre Ambivalenz nicht verharmlost werden. Ihre Imperative „Veredle dich!“ oder „Lebe einfach und mäßig in allen Stücken!“ paßte als Aufforderung wie als Heilsversprechen ebenso gut in die sozialistische Zukunftsvision wie in den bürgerlichen Fortschrittsglauben oder auch in die bürgerliche Zivilisationsflucht und heute auch in die Risiko- und Erlebnisgesellschaft! „Die Entdeckung des Körpers, der zu ‚edlem, wahren Menschentum‘ gepflegt werden, der ‚schön‘ werden sollte, und die Hinwendung zur Natur, in welcher die Städter verlorene Ursprünglichkeit und sich selbst wieder finden wollten, diese Ideale paßten mit geringer Akzentverschiebung aber auch in die völkische Ideenwelt: in die Blut – und Boden – Ideologie sowie den Rassenwahn der Nazis“ (ebd.). Auf einer Postkarte mit Holzschnitt *Friedrich Nietzsche* nach Hans Olde um 1900 (II/60) heißt es: „Ich glaube, daß die Vegetarier mit ihrer Vorschrift, weniger und einfacher zu essen, mehr genützt haben, als alle neueren Moralsysteme zusammengenommen. Friedrich Nietzsche“. Nackt ohne Nietzsche, Bilz und Fidus wäre mir schon lieber! Allerdings sollte nicht vergessen werden, daß nicht nur Bilz, sondern z.B. auch der liberale protestantische Theologe Richard Rothe bei Prophetien überanstrengten: „Ich lebe allerdings in der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfwagen und der Schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet hat, als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und von Chalcedon“. Nicht nur in der „Wissenschaftsstadt Darmstadt“ ist auch die Technik ein „dauerhaftes Projekt der Moderne“!

Hermann E. J. Kalinna, War **Karl Barth** „politisch einzigartig wach“? Über Versagen politischer Urteilskraft. LIT Verlag, Berlin 2009 (Theologische Orientierungen; Bd. 8), 145 S. ISBN 978-3-8258-1777-0.

Unter Benutzung einer wohl appellhaft gemeinten Formulierung Christian Links (2f.) setzt sich hier der frühere stellv. Bevollmächtigte der EKD in Bonn mit Wiederbelebungsversuchen Barthscher „politischer Theologie“ engagiert und kritisch auseinander. Nicht nur für „Barthianer“ mag es zunächst ziemlich gewagt und zudem reichlich provokativ klingen: „Wer das kirchliche Leben von der Gemeindeebene über die Synoden einschließlich der Synode der EKD, den Rat der EKD und das unüberschaubare Gremienwesen ... kennt, weiß, daß der Anspruch Barths und seiner Anhänger, auch in gesellschaftlichen und politischen Fragen grundsätzlich besser Bescheid zu wissen als andere, zwar das Ego haupt- und nebenamtlicher Mitarbeiter in der Kirche zu fördern geeignet war, jedoch zerschellt ist an der Realität“ (3). Nun: Kalinna untersucht im Folgenden – quellen- und literaturmäßig gut abgestützt – „politisch“ (4) Äußerungen und Verhalten Barths in Krisensituationen im Europa des 20. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt, ob sie auf „einzigartige politische Wachheit“ schließen lassen, wobei die Zeit zwischen 1933-1935 einen gewissen Schwerpunkt bildet. Das Ergebnis seiner Analysen: „Barths politische Irrtümer rechtfertigen nicht, über seinen Glauben zu urteilen, erfordern aber zwingend, sein politisches Reden und Verhalten politisch zu beurteilen. Ihn und sein Verhalten zum



Vorbild zu stilisieren für politisches Handeln der Kirche und in der Kirche, hielte ich, wenn es denn erfolgreich sein sollte, für verhängnisvoll“ (127). Als „Gegentyp“ zu Barth nennt Kalinna u.a. Reichsgerichtsrat Wilhelm Flor, Hans Asmussen, Martin Niemöller und vor allem Adolf Schlatter: „Niemöller und Dibelius, für Barth lange Zeit Leute mit falschem ‚Bewußtsein‘, haben zu Barths Verblüffung oft richtig gehandelt, manche reformierten Anhänger Barths haben trotz – nach Barth – richtigen Bewußtseins falsch gehandelt“ (105).

Kalinnas Schrift ruft zu einer möglichst nüchternen und vorurteilslosen Betrachtung und Prüfung auf. Dies sollte auch angesichts der Bitte Barths an seine Freunde: „Ja keinen Mythos aus mir machen“ möglich sein, auch wenn Heinrich Barth (nach Eberhard Busch) über seinen Bruder Karl bemerkte: „Ein Mensch, der keinen Widerspruch erträgt“.

Reiner Braun: **August Korthauer**. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893-1933 (= Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 4), Darmstadt (Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung) 2000, 512 S., Kt., ISBN 3-931849-03-1.

Die Mainzer kirchengeschichtliche Dissertation (1998) gibt einen lebendigen, quellen- und literaturmäßig gut abgesicherten und methodisch exakt verfahrenen Einblick in die Übergangs- und Endzeit einer kleinen Landeskirche (ca.250 Kirchengemeinden) im Spiegel ihres letzten Landesbischofs in einem vor allem kirchenpolitisch komplexen Beziehungsgeflecht zwischen erstrebter Selbstbehauptung und Eingliederung in einen größeren Verband („Großhessen-Nassau“ oder Altpreußische Union). Jenseits modischer „inquisitorischer“ Vergangenheitsbewältigung zeichnet der Vf. kundig und – bei aller Sympathie für seinen Landsmann K. – auch kritisch Leben und Wirken von August Korthauer (1868-1963) als Pfarrer in Eibelshausen/Dillkreis, Hochheim/Flörsheim am Main und Wiesbaden (Lutherkirche) und als Landesbischof (1925-12.9.1933) in die bisherige Forschung ein, die er als parteiisch bezeichnet: Während Heinrich Steitz K. über Gebühr lobt, haben z.B. Karl Herbert aus der Sicht der Bekennenden Kirche /Niemöller und Ernst Gerstenmaier aus hessen-darmstädtischer Perspektive K. vor allem aus kirchenpolitischen Gründen kritisiert. Auch die umfangreiche Kirchenkampfdokumentation der EKHN werde K. nicht gerecht (12). In der Literatur zur kirchlichen Zeitgeschichte findet K. nur im Blick auf seine spektakuläre Absetzung z.B. bei Klaus Scholder eine ausführlichere Beachtung. Demgegenüber will Braun „die unvermeidbaren Schematisierungen und Reduktionen der Erfassung einer Zeit“ (11) auflösen und so einen Beitrag für ein neues Überdenken der Bedeutung K.s für die „nassauische und für die hessen-nassauische Kirchengeschichte“ (453) leisten, während er Scholders Urteil über K.s gesamtkirchliche Bedeutung eher im Detail ergänzt: „Tatsächlich ist K.s Absetzung am 12.9.1933 das einzige Ereignis, das ihn über die nassauische Landeskirche hinaus bedeutsam machte, da sie die Person August Jägers als im Raum der Kirche untragbar entlarvte“ (452f.). Hingegen treten bei Braun die Bedeutung K.s als einem der führenden Männer der Inneren Mission in Hessen und Nassau (bis 1959) und als Vorsitzender der Vorläufigen Kirchenleitung in Nassau (1945-1947) in den Hintergrund.

Die Arbeit ist in sieben Abschnitte gegliedert: Jugend und Ausbildung (1868-1893) – Pfarrer (1893-1925) – Konsistorialrat im Nebenamt (1919-1925) – Wahl zum Landesbischof und Einführung (1925) – Landesbischof (1925-1933) – Absetzung als Landesbischof (1933) – Das Profil K.s als Pfarrer und Landesbischof (1893-1933). Braun verliert die großen Linien der Zeitgeschichte nicht aus den Augen; wichtiger ist ihm aber die mühevollen Arbeit am Detail, die ich nicht nur als ein früherer Wiesbadener Marktkirchenpfarrer und Kollege von K.s Gegenspieler Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich und auch als K.s „Büronachbar“ zu schätzen weiß. Auf diese Weise werden auch wichtige „außertheologische“ Faktoren der Zeitgeschichte deutlich, auch die eher biographisch – persönlichen Fundierungen von Animositäten und auch Sachentscheidungen (z.B. auch im Blick auf den berüchtigten „Rechtswalter“ der DC, den ursprünglich von den „Positiven“ herkommenden Wiesbadener Landgerichtsrat und Marktkirchenvorsteher August Jäger, der durch eine Ehescheidungsaffäre sein Kirchenvorsteheramt niederlegen mußte und sich bei seiner Wiedertrauung mit dem ursprünglich liberalen Dietrich verband) kommen in den Blick.

Überhaupt hat Braun als „Landeskind“ (wie auch Rez.) ein Gespür für die komplizierten nassauischen kirchlichen, konfessionellen, sozialen und kulturellen Verhältnisse Nassau ist eine napoleonische Schöpfung aus ca.40 Einzelterritorien bzw. Gebietsfetzen (1806/1815), die 1866 staatlich (Preußische Provinz Hessen-Nassau mit Sitz in Kassel), aber nicht kirchlich in der APU aufging. Aus kirchlich-seelsorgerlichen Gründen, aber auch aufgrund seiner nassauisch – preußisch geprägten Biographie

wollte K. auf alle Fälle der nassauischen Kirche ein Eigenleben erhalten; dies sah er eher durch einen Anschluß an die APU als durch ein Aufgehen in „Großhessen – Nassau“ als der Option z.B. des hessischen Prälaten Wilhelm Diele und dann August Jägers bzw. der Deutschen Christen gewährleistet. Überhaupt: „K. gehörte zu keinem Zeitpunkt zu denjenigen Persönlichkeiten, die Kirchenvereinigung vorantrieben. Er legte zumeist eine zurückhaltende, zögernde, ja durchaus die Entscheidung bremsende Haltung an den Tag. Dabei sind deutliche Differenzen zwischen seinen offiziellen und seinen inoffiziellen Äußerungen zu erkennen, wie auch zwischen seiner Haltung im Rahmen der Marburger Konferenz und in innernassauischen Gremien“ (293f.). Daß das Projekt „Großhessen-Nassau“ (Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt, Nassau, Frankfurt und Waldeck) dann auf eine Fusion der Darmstädter, der Frankfurter und der Nassauischen Kirche reduziert werden mußte, geht für Braun (in Anlehnung an Scholder) vor allem auf den Widerstand der Kasseler staatlichen Seite (Reichsstatthalter Karl Weinrich/NSDAP und Oberpräsident Prinz Philipp von Hessen) zurück, so daß sich die Gaugrenzen der NSDAP in kirchlicher Hinsicht bis heute fortgesetzt haben (293,399). Daß es auch andere Erklärungsmuster gibt, sei am Rande erwähnt. Für Jäger war „Großhessen-Nassau“, die „kirchliche Überbrückung der Mainlinie“ ein Modellfall für andere geplante landeskirchliche Zusammenschlüsse (398). Auch hier weist Nassau über seine Grenzen hinaus.

Dasselbe gilt auch im Blick auf die in K.s Person sichtbar werdende Verbindung einer Kritik am kirchlichen Parlamentarismus in einem „demokratiekritischen“ Kontext bei gleichzeitigem Festhalten am synodalem Prinzip in Aufbau und Leitung der Kirche. In der Zurückdrängung von Demokratie bzw. Parlamentarismus in den Kirchenverfassungen war K. z.B. mit den Ostpreußischen Richtlinien der DC von 1932 (342f.), aber auch mit der Jungreformatorischen Bewegung (!) weithin einig. Noch am 5.5.1933 sagte K. vor den in Limburg versammelten nassauischen Pfarrern: Ich bin niemals Demokrat gewesen und werde es niemals sein...Aber die Synodale Verfassung darf nicht ausgeschaltet werden“ (343). Die auch bei K. im Gefolge der „Vaterländischen Kundgebung des Königsberger Kirchentags“ von 1927 zu beobachtende Kurskorrektur von einer eher „antidemokratischen“ (im Sinne von parlamentarismuskritischen) zu einer eher „vernunftrepublikanischen“ Tendenz, verbunden mit auch positiven, loyalen Äußerungen gegenüber der Weimarer Republik, unterliegt bei K. Schwankungen, hält sich aber insgesamt durch. Die nach anfänglicher Skepsis seit April 1933 eher positiven Stellungnahmen zur Regierung Hitler (nicht generell zur NSDAP) sind primär als Loyalitätskundgebungen gegenüber der neuen Obrigkeit, die für K. die Chance zur volksmissionarischen Arbeit der Kirche eröffnete, zu verstehen (450f.). Insgesamt verstand sich K. als Landesbischof tendenziell als Nachfolger der früheren preußischen Generalsuperintendenten Nassaus: „Mit der Verabschiedung der Verfassung der nassau-hessischen Kirche am 12.9.1933 sah er, zu Recht, das Ende der nassauischen Landeskirche gekommen. Darum bezeichnete er sich als den ‚letzten nassauischen Landesbischof‘“ (453).

Eines der geläufigsten und zugleich kaum erforschten Genres moderner Geschichtskultur ist das der historischen Bilanz. Hierfür finden sich bei K. treffliche Beispiele (z.B.394,402,416). Daß Jägers brutales Vorgehen gegen K. seine geplante bilanzierende Rede zur Eröffnung des neugewählten nassauischen Landeskirchentages nicht halten konnte, sei erwähnt. Am 11.9.1933 hatte Jäger aus persönlicher Rache und aus Furcht davor, K. könnte ihm im Blick auf seine hessischen Vereinigungspläne gefährlich werden, unter Androhung der Einweisung in ein KZ(!) gezwungen, um sofortige Beurlaubung zu bitten; am 12.9.1933 erfolgte seine Zwangspensionierung ohne jede Rechtsgrundlage durch den sog. „Braunen Landeskirchentag“, der auch das Ende der selbständigen nassauischen Landeskirche beschloß und K.s neue

Gottesdienstordnung aufhob (400ff.). Daß nach dem Zweiten Weltkrieg K. vom Wiesbadener Regierungspräsidenten Bredow mit dem Vorsitz der vorläufigen Kirchenleitung in Nassau und Frankfurt/M. beauftragt wurde – den Frankfurter Auftrag gab er gleich an Otto Fricke weiter –, wurde ihm von Vertretern der BK übelgenommen (13). Ja: Vonseiten dieser jetzt die Herrschaft in der Kirche beanspruchenden Gruppe wurde versucht, K. bei den Alliierten zu belasten, um ihn auszuschalten. Ein trauriges Nachspiel!

Doris Borchmeyer, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Gründung nach dem Dritten Reich – ein Werk **Martin Niemöllers**? Druckfassung der phil. Diss. Gießen: „Die Bekennende Kirche und die Gründung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau – EKHN“. Königstein/ Ts. 2010, 421 S., 2., bearb. Auflage, Königstein/Ts. 2012. ISBN 978-3-00-035949-1.

Das „Hauptinteresse“ der vorliegenden, nicht theologisch, sondern „historisch genetisch“ auf die Frage nach den in der „Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (=KO) von 1949 sichtbar werdenden „Leistungsstrukturen“ der EKHN ausgerichteten Arbeit wendet sich einem bis hin zum Sprachgebrauch hochkomplexen, eine Fülle von Spezialkenntnissen voraussetzenden Themenfeld zu, bei dem neben historisch zu erfassenden Bedingungen auch „an beteiligten Personen orientierte Entscheidungen“ eine wichtige Rolle spielen (7, 29). Da die EKHN, positiv oder negativ bewertet, weithin auch als „Niemöller-Kirche“ gilt, ist die Frage nach dem tatsächlichen Einfluß Niemöllers auf die Entstehung der KO von 1949 von besonderem Gewicht (27). Wurde sie von vornherein auf Niemöllers Person zugeschnitten, oder hat er „die Prozesse eher im Hintergrund, also indirekt maßgeblich vorangetrieben“ (378), was den auf umfangreichen Quellen- und Literaturstudien basierenden Einschätzungen der Vf.in am meisten entspricht?

Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert: Vorbedingungen zur Gründung der EKHN (34) – Chronologie der Ereignisse ab 1945 (168) – Neue Organisation (304).

Zum Hauptteil I gehört z.B. die Einzeichnung des Themas in das oft mit dem eher einen Deutungs- als einen Beschreibungsbegriff bezeichnenden, sich auf die Auseinandersetzungen zwischen Kirchen und Nationalsozialismus beziehenden Ausdruck „Kirchenkampf“ auch über Nassau-Hessen hinaus. Bei dem heute in steigendem Maße eingeforderten „Fokuswandel“ von einer „theologienahen, selbstlegitimatorischen Kirchenkampfforschung“, die nach den Anfechtungen und Bewährungen des „wahren“ christlichen Glaubens und den Selbstbehauptungen einer „wahren“ Bekennenden Kirche fragt, hin zur historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus auch als sozialmoralisches Milieu geht es um eine Revision des weithin gewohnten Bildes von „Kirchlicher Zeitgeschichte“ hin zur „Kirchenzeitgeschichte“.

Sodann spielt die Frage des „Widerstandes“ eine wichtige Rolle. Geht es hier um eine Widerständigkeit gegen die praktische NS-Politik? Oder eher (bzw. nur) um den Versuch, sich gegen ein Hineinregieren des Staates in ureigene kirchliche Belange zur Wehr zu setzen? Ist das nur dann „politischer Widerstand“, wenn die Reaktion des NS-Regimes daraus ein Politikum werden ließ?

Sodann geht es um das Bild von Niemöller! Ist „die Legende von Niemöller größer als der Mann selbst“ (165)? Oder stimmt das Bild „eines umtriebigen und mit Hartnäckigkeit und Eigensinn kämpfenden Mannes, der bis ins hohe Alter mit der Fragestellung ‚Was würde Jesus dazu sagen?‘ durch die Welt gezogen sei, um die Botschaft von der Versöhnung in Christus weiterzugeben“ (25)? Oder handelt es sich um eine „charismatische Persönlichkeit und einen hervorragenden Taktiker“ (164)? Naturgemäß bleiben hier viele Fragen offen!

Der Hauptteil II wendet sich schwerpunktmäßig der nicht weniger komplizierten Entstehungsgeschichte der EKHN von 1945-1949 zu. Neuere Quellenfunde (229) belegen, daß maßgebende Kreise der „Bekennenden Kirche“ (BK) in Nassau-Hessen zunächst Lic. Otto Fricke für das Bischofsamt favorisierten, ehe man einsah, wie stark der Widerstand gegen die BK war und man dann hoffte, mit der Autorität des Namens Niemöller gewisse kirchenpolitische Kräfte und Mächte zurückzudrängen. Bei der Ausarbeitung der neuen KO von 1949 sollten „Schrift und Bekenntnis“ absolute Priorität genießen, was aber persönliche und kirchenpolitische Überzeugungen nicht ausschloß, wie die Vf.in nachweist. Interessant ist, daß der Landesbruderrat der BK erst am 12.7.1972 aufgelöst wurde!

Im Hauptteil III spielt die bis heute nicht überzeugend gelöste Frage nach der Herkunft des öfters als „Kollektivbischof“ bezeichneten „Leitenden Geistlichen Amtes“ in der EKHN eine wichtige Rolle. Was heißt „bruderrätliche Leitung“? Im „Kirchenkampf“ beanspruchte der Landesbruderrat der BK kirchenregimentliche Befugnisse, während die KO von 1949 dem LGA „beratende Funktionen“ zuweist, die sich aber in die Nähe von „Beratungs-, Beplanungs- und Betreuungsherrschaft“ (Helmut Schelsky) ausweiten lassen und so eine recht komplizierte Leitungsstruktur verursachen. Bei allen Einzelheiten darf nicht übersehen werden, daß nach Niemöllers Verständnis die nach den Grundsätzen der BK gestaltete KO nicht nur für die EKHN, sondern für die ganze EKD Modellcharakter haben soll: „Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche hier [=EKHN] die einzige ist, die uns [=BK] in Deutschland noch bleibt, von der wir hoffen können, daß sie sich in der Linie der Bekennenden Kirche entwickeln läßt, ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierten Weg geraten müßten“: So formulierte Martin Niemöller wenige Tage nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN in einem Brief an Propst Dr. Hans Böhm (Berlin) vom 7.10.1947 den „besonderen Weg“ zumindest für die EKHN!

Die Arbeit bestätigt die Forderung, daß die Geschichte der EKHN auch als „Kirchenzeitgeschichte“ neu geschrieben, zumindest aber überarbeitet werden muß. Eine „kirchliche Zeitgeschichte“ genügt modernen methodischen Anforderungen nicht mehr.

Aus der Zusammenfassung der Arbeit sei besonders zitiert (375ff.): Eine der Kernfragen dieser Arbeit bezog sich auf die Person Martin Niemöller... Es wurde untersucht, ob und in welchem Maße er auf die Entstehung der Kirchenordnung Einfluss genommen hat und ob sich seine Einflussnahme in dem Umfang nachweisen lässt, wie sie ihm nachgesagt wird.

Die Nachforschungen bezüglich Niemöllers Einfluss auf die Gestaltung des Leitungsamtes ... führten zu folgendem Ergebnis:

Martin Niemöller war in die Arbeit des Landesbruderrates eng eingebunden, schien aber in der Entstehungsphase der Kirchenordnung nicht weiter in den Vordergrund zu treten als die anderen Mitglieder. Er spielte eine wichtige Rolle, war aber nur Mitglied eines Gremiums aus starken und fachkompetenten Persönlichkeiten, die die gemeinsame Arbeit am großen Ziel verband...

An der Arbeit des Verfassungsausschusses nahm er teil, obwohl er nicht selbst Mitglied dieses Ausschusses war. Es ist davon auszugehen, daß er auch bei den acht Sitzungen, denen er fern blieb, aufgrund seiner Verbindungen und Absprachen präsent war. Einen eindeutigen Hinweis hierauf gibt Kirchenamtspräsident Theinert, der Teile der Verfassung ausgearbeitet hatte und angibt, sich mit Niemöller abgesprochen zu haben.

Niemöllers besondere Bedeutung ist offensichtlich, sein Wort hatte stets Gewicht. Sicherlich hat er die Kirchenordnung in seinem Sinne mitgestaltet. Einige Historiker gehen so gar so weit zu sagen, er habe sie auf sich zugeschnitten. Aber es ist festzuhalten, daß sich eine Einflussnahme in diesem Sinne selbst mithilfe der Sitzungsprotokolle von Verfassungsausschuss und Landesbruderrat, der die Vorarbeit geleistet hat, nicht belegen lässt. Es ist daher davon auszugehen, daß er die Prozesse eher im Hintergrund, also indirekt maßgeblich vorangetrieben hat.

Den Sitzungsprotokollen lässt sich auch nicht entnehmen, ob Niemöller bezüglich einer Ausweitung der Befugnisse des Kirchenpräsidenten aktiv geworden ist... Die Analyse der Gesprächsprotokolle zur Entstehung der Kirchenordnung der EKHN lässt sogar den Schluss zu, dass Niemöller sich selbst nicht von vornherein an der Spitze der neuen Kirche gesehen hat. Er wollte während der gesamten Arbeitszeit an der Kirchenordnung tatsächlich eine Ordnung schaffen, die von einem Gremium zu leiten sei, in dem er selbst durchaus ersetzbar sei. Dass sich dieses Gremium weitgehend aus Vertretern der BK zusammensetzen sollte, ist ein offenes Geheimnis...

Vermutlich bestand seine (= Niemöllers) Einflussnahme darin, dass er seine Vorstellungen einbrachte und in vielen Bereichen so seine Ziele erreichen konnte. Sein Gespür für kommende Entwicklungen und sein besonderer Weitblick waren bekannt und gaben seinen Äußerungen und Einschätzungen das nötige Gewicht...“

Ralf Retter, Zwischen Protest und Propaganda. Die **Zeitschrift „Junge Kirche“** im Dritten Reich. Beiträge zur Geschichtswissenschaft. Hg. von Ernst Piper, Allitera Verlag, München 2009, 387 S. ISBN 978-3-86906-066-8.

Die auf der Grundlage einer Dissertation (TU Berlin 2008) entstandene Untersuchung reiht sich in die zahlreichen vor allem „allgemeineschichtlichen“ Versuche ein, die bisher vorherrschende „kirchennahe, selbstlegimatorische und heroische“ Darstellung des „Kirchenkampfes“ durch eine historisch-kritisch verfahrenende Untersuchung des „nationalprotestantischen Milieus“ der fraglichen Zeit zu ersetzen. Forschungsgegenstand ist hier die zwischen 1933 und 1941 erschienene, der „Jungreformatorischen Bewegung“ entstammende und nicht nur von Karl Herbert als Führungszeitschrift der Öffentlichkeitsarbeit der Bekennenden Kirche (BK) in ihrem Widerstand gegen die NS-Kirchenpolitik, ja auch gegen den Nationalsozialismus überhaupt herausgestellte Halbmonatsschrift „Junge Kirche“. In subtilen Untersuchungen destruiert Retter diese positive Bilanz der allerdings nicht das gesamte Spektrum der BK repräsentierenden „Jungen Kirche“ z.B. durch den Aufweis zahlreicher „Ambivalenzen“. So stehen neben der in verschiedenen Bereichen geübten publizistischen Resistenz gegen das NS-Systeme von Anfang an pro-nationalsozialistische und zum Teil völkisch-christliche Züge, die nicht mit der Umgehung der Zensur (Karl Herbert: „Bekanntnisse zwischen den Zeilen“) rückstandslos erklärt werden können. Ein Fazit: „Die Charakterisierung der publizistischen Tätigkeit der ‚Jungen Kir-

che‘ als Widerstand, die auch ein Resultat der heroisierenden Kirchenkampfgeschichtsschreibung ist, [kann] nicht aufrechterhalten werden“ (361).

Die auf einem umfangreichen Quellenmaterial aufruhende Untersuchung versteht unter „Kirchenkampf“ „die Auseinandersetzung der BK mit den Deutschen Christen“ sowie den Kampf der BK gegen die Bestrebungen des NS-Staates, die Kirche gleichzuschalten, und gegen die Versuche von Nationalsozialisten, das Christentum insgesamt zu beseitigen oder der NS-Ideologie anzupassen“ (13). Dagegen wird der Begriff „Kirchenkampf“ von Retter zu Recht nicht als eine Epochenbezeichnung für die Kirchengeschichte zwischen 1933 und 1945 benutzt, „da er bereits eine wertende Konnotation enthält und unberechtigterweise suggeriert, daß die evangelische Kirche von Anfang bis Ende des ‚Dritten Reiches‘ einen Abwehrkampf gegen das NS-Regime geführt habe. Die Arbeit versteht sich in diesem Zusammenhang auch als ein Beitrag zur Korrektur der heroisierenden Kirchenkampfgeschichtsschreibung, die die Wortführer der BK als Widerstandskämpfer darstellt und bis heute das Geschichtsbild vom Kirchenkampf in hohem Maße bestimmt“ (13); in diesem Kontext wird die „Junge Kirche“ dann als „Organ des kirchlichen Widerstandes“ (14) bezeichnet. Daß die Preisgabe eines solchen emotional hoch besetzten, von einem bestimmten theologischen und kirchenpolitischen Interesse gesetzten Geschichtsbild nicht leicht fällt, habe ich leider öfters erfahren müssen!

Erich Dorn, *Liegendes Kreuz und p-Zeichen. Meine Zeit im Paulinenstift Wiesbaden 1963-1976 in Diakonissen-Mutterhaus und Diakoniegemeinschaft*, Taunusstein 2009. Als Manuskript vervielfältigt. 66 S. Zentralarchiv der EKHN, Ahastr. 5a, 64285 Darmstadt.

Abweichend von der üblichen Praxis, bei Rezensionen nur Druckerzeugnisse zu berücksichtigen, sei auf den Erfahrungs- und Erlebnisbericht des früheren (1963-1976) Paulinenstift- und nachmaligen Wiesbadener Marktkirchenpfarrers (1977-1992) Erich Dorn über seine Tätigkeit im Diakonien-Mutterhaus und in der Diakoniegemeinschaft Paulinenstift Wiesbaden hingewiesen, den er 2009 als Ergänzung des vorliegenden einschlägigen Schrifttums z. B. im Blick auf die Gemeindecrankenpflege, die Verbandsschwesternschaft und das geistliche Leben verfaßt hat. Dabei wird das Ineinander von Frömmigkeits-, Sozial-, Bildungs- und Diakoniegeschichte in ihren verschiedenen Facetten deutlich. Der Leser bzw. die Leserin nimmt hier noch einmal an der bewegten Zeit des Umbruchs der vor allem mit dem Wiesbadener Paulinenstift verbundenen nassauischen Mutterhaus-Diakonie-Geschichte teil mit ihrer Förderung der Ausbildungsmöglichkeiten und ihrer Wahrnehmung von Neuansätzen, aber auch mit der Bürokratisierung, Technisierung und Verschulung der Diakonie. Die der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts entstammende, Frömmigkeitsimpulse des Pietismus, der Aufklärung und auch der Romantik produktiv verarbeitende Mutterhaus-Diakonie befriedigte neben gemeindlich-diakonischen vor allem auch (ländliche) soziale Bedürfnisse; Religions- und Sozialkultur waren hier eng miteinander verbunden. Daß sich vor allem aus soziokulturellen und auch bildungspolitischen Gründen dieses Bündnis inzwischen gelockert hat, bedarf keiner weiteren Erwähnung. Dies bedeutete aber nach Dorns begründeter Überzeugung gerade nicht automatisch den Verzicht auf eine Weiterentwicklung der Mutterhaus-Diakonie samt ihren Ausstrahlungen! Von hier aus ist Dorns Bekenntnis nachvollziehbar: „Das Paulinenstift war in den dreizehn Jahren meine ‚Leidenschaft‘ geworden, seine Erhaltung mitten in allen Veränderungen mein Ziel. Es sollte ein Haus bleiben, das innerhalb der Diakonie und der Kirche im Nassauer Land einen festen und auf seinem Arbeitsgebiet anerkannten Platz einnimmt. Dafür setzte ich mich ein und hatte im Laufe dieser Jahre auch den Eindruck gewinnen können, daß unser Haus auf diesem Weg vorangekommen war“ (55). Daß die Entwicklung dann eine andere Richtung genommen hat, hatte allerdings nicht nur gesellschaftliche und sozialgeschichtliche Gründe!

**275 Jahre Lukaskirche Wörsdorf.** Hg. vom Kirchenvorstand der Ev. Kirchengemeinde Wörsdorf. Druck und Satz: Großräschen 2011, 176 S., zahlr. Abb.

Die aus zahlreichen themenbezogenen, namentlich gekennzeichneten Einzelbeiträgen von Reinhard Battenfeld, Michael Burow und Pfr. Ralf E. Wolter kundig redigierten und von der Grafikerin Christiane Freitag professionell und kreativ gestaltete Festschrift zu dem (Idstein-)

Wörsdorfer Kirchenjubiläum besticht zunächst durch ihr Layout, das historische Urkunden, umfangreiche quellengestützte kirchen- und ortsgeschichtliche Schilderungen, aktuelle und ein Einfühlen und Miterleben ermöglichende Aufnahmen der Gemeindeaktivitäten von der Kindertagesstätte bis hin zu den ausführlich dokumentierten Restaurierungen der Kirche und ihrer Ausmalung 1736/37 durch den bekannten nassauischen „Hofmaler“ Johann Rudolf Wächter mit den beiden Porträts von Martin Lu-

ther und Johannes Huss zu einem eindrucksvollen Ganzen vereinigt. Nicht nur theologisch interesseleitend ist dabei das Plädoyer für die „Volkskirche“ (128) im Wandel der Zeiten. Der kundige Umgang mit der Wörsdorfer Kirchen-, Gesellschafts- und Kunstgeschichte erfordert auch nicht geringe Kenntnisse der z.B. durch zahlreiche Herrschaftsteilungen, Überlagerungen von Grundrechten und Besitztiteln sowie territorialen und religionskulturellen Umgestaltungen geprägten nassauischen Geschichte. Auch die Kirchenzeitgeschichte erfordert jenseits von Schwarz-Weiß-Malereien Aufmerksamkeit. Dies gilt z.B. im Blick auf den 1951-1963 in Wörsdorf (mit dem Filial Wallrabenstein) wirkenden ehemaligen Jenenser Professor für Praktische Theologie Dr. h.c. Wolf Meyer-Erlach, der, als dortiger Rektor (1935-1937) von den Nationalsozialisten ins Amt gebracht und später wieder abgesetzt und nach 1945 wegen seiner braunen politischen Vergangenheit von den neuen Machthabern bedrängt wurde (100-111). Er tat Buße und wurde von dem im Dritten Reich verfolgten Kirchenpräsident D. Martin Niemöller in den Pfarrdienst der EKHN aufgenommen.

Die vorliegende Fest- und Gedenkschrift ist ein bemerkenswertes Beispiel dafür, wie auch in der Art und Weise der Darstellung mittels einer „funktionalen“, d.h. aufgabenorientierten Sichtweise der Religionskultur Aspekte der Allgemein-, Kultur-, Sozial- und Kirchengeschichte mit den jeweils subjektiven Wahrnehmungen der Lebens- und Alltagswelt verbunden werden können. Auch der nicht aus Wörsdorf stammende Leser wird so an eigene Erlebnis- und Familienbilder erinnert! Das Glockenläuten und Balgtreten der Konfirmanden zum Beispiel, aber auch das Wörsdorfer Germania-Denkmal, die Rüdesheim verbundenen Pfarrersleute Johannes und Inge Hildebrandt (1963-1977): das erinnert den Rez. auch an seine eigene Rheingauer Jugend- und Schulzeit!

Die Martinskirche in **Dautphe**. Ein Gang durch Raum und Zeit. Hg. von der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Dautphe. Text und Photos: Reiner Braun. Satz und Layout: Manuela Gückler-Braun. 1. Auflage: 2011. 20 S. Zahlr. farb. Abb.

Auch im pfarramtpraktischen Interesse sei hier auf einen „Kirchenführer“ besonderer Art hingewiesen, der die Grundelemente vergleichbarer Publikationen (z.B. Rheinische Kunststätten) enthält, darüber hinaus aber auch einen für den Besuch des Gottesdienstes werbenden Charakter aufweist. Um es in einem Bild zu formulieren: Das Kirchengebäude erschöpft sich nicht in seiner Architekten und Kunsthistoriker interessierenden Funktion; aber ohne diesen Aspekt verliert es leicht auch wichtige verkündigende Funktionen!

Zunächst besticht die Fülle informativer Abbildungen, die den Betrachter in die Geschichte und Gegenwart des Gotteshauses in baulicher Hinsicht und in die darin sichtbar werdenden historischen Kontexte kundig einführen. Die Kirche mit dem Patronat der Schenken zu Schweinsberg, Hermannsteiner Linie wird so auch in die reiche Kirchen- und Liturgiegeschichte des Ortes bzw. des Kirchspiels und der Landeskirche eingeordnet. Sodann werden der Kirchenbau, seine Ausstattung und auch die liturgischen Geräte theologisch interpretiert und damit auch das Anliegen der in Dautphe gerne gefeierten Missionsfeste auf eine neue Weise weitergeführt. Kurz: In diesem „Kirchenführer“ begegnen sich Wissenschaft und Frömmigkeit in ansprechender Weise. Gemeinden, die auf solche Weise „Öffentlichkeitsarbeit“ betreiben wollen, sollten an diesem Heft nicht vorübergehen!

Manfred Gerber/ Friedrich Windolf, Ein‘ feste Burg ist unser Gott. Die **Wiesbadener Lutherkirche** – Ein Juwel des Jugendstils. Hg. vom Kirchenvorstand der Lutherkirchengemeinde Wiesbaden. Societäts-Verlag, Frankfurt/M. 2011, 140 S., zahlr. Abb. ISBN 978-3-7973-1255-6.

Das von einem Pressefotografen (F. W.) künstlerisch und faszinierend gestaltete und von einem Redakteur des „Wiesbadener Kuriers“ (M. G.) einfühlsam und wohlwollend kommentierte, auch die zuweilen komplizierte theologische und kirchenpolitische Breite der dort wirkenden Pfarrer und die weitgespannten Aktivitäten der Gemeinde in Geschichte und Gegenwart vor allem im Brennpunkt der Bau-, Kunst- und Orgelbaugeschichte darstellende Geschichte der Lutherkirche in Wiesbaden besticht! Das in die Wiesbadener Kirchen-, Sozial- Wirtschafts- und Kunstgeschichte eingebettete, 1911 eingeweihte, von dem katholischen Darmstädter TH-Professor und Kirchbaumeister der evangelischen Landeskirche des Großherzogtums Hessen Friedrich Pützer (1871-1922), dem Architekten auch der Darmstädter Pauls- und der Wormser Lutherkirche entworfene und von profilierten Vertretern des Jugendstils Darmstädter Prägung (z.B. Augusto Varnesi, Ernst Riegel) mit gestaltete „Juwel des Jugendstils“ gilt, „von der großen Form bis ins kleinste Detail“, als ein- „harmonisch durchkomponiertes Gesamtkunstwerk des deutschen Kulturprotestantismus“ (13). Mit ihm hat Pützer gezeigt, daß sich der Jugendstil mit dem geistig auf Dekan Emil Veesenmeyer (Bergkirche Wiesbaden) zurückgehenden,

dem „Historismus“ (neugotisch z.B. Marktkirche Wiesbaden 1862; spätromanisch- frühgotischer Übergangsstil: Ringkirche Wiesbaden) abholden protestantischen, die Einheit von Altar, Kanzel und Orgel betonenden, die Teilung in Schiffe und die Trennung zwischen Schiff und Chor aufgebenden Kirchbaideal, dem sog. „Wiesbadener Programm“ (1891) hervorragend verbinden ließ. Während anderwärts (z.B. in Worms und Darmstadt) schon früh größere und kleinere Eingriffe in die Substanz der Innenausstattung eher aus Geschmacksgründen oder durch Kriegszerstörungen (Pauluskirche Darmstadt; Matthäuskirche Frankfurt/M.) erfolgten, war es dann der inzwischen herrschende theologische und künstlerische Zeitgeschmack, der dem Jugendstil abhold war. Manche Bauabteilung wurde eine „Abrißabteilung“! Der Bogen spannt sich hier von Auswirkungen einer sich antiliberal gebenden frühbarthianischen, auch die „Bekennende Kirche“ wesentlich mitbestimmenden Differenztheologie des „Wortes Gottes“ mit ihrer strengen Unterscheidung zwischen Gott und Welt bis hin zur „Berneuchener“ Symboltheologie (Evgl. Michaelsbruderschaft): Beide waren, nach 1945 dann auch kirchenbehördlich gefördert, dem Jugendstil gegenüber ablehnend bis feindlich eingestellt! „Die Bonner Republik [aber nicht nur sie! K.D.] wollte keine Schnörkel, und der Sinn für die Architektur der Kaiserzeit war abhanden gekommen. Sie galt als Ästhetik des Überkommenen. Man verachtete sie als ‚wilhelminischen Plunder‘“ (106). Das bekam auch die Wiesbadener Lutherkirche zu spüren. Die Folge dieser auch theologischen Engstirnigkeit: Die „Verwandlung zum schlichten Gewand“ 1956 war auch im Sinne des prominenten Gemeindeglieds Martin Niemöller, der in dem vorliegenden Buch (neben BK-Pfr. Rudolf Bars: 88ff.) eine besondere Beachtung findet (112ff.). Es grenzt an ein Wunder, daß sich der Lutherkirchenvorstand in den 1980er Jahren dazu durchrang, die alte Bemalung der Gebrüder Linnemann aus dem Jahr 1911 wieder herzustellen!

Auch wenn es für Nichttheologen zuweilen schwer ist, die jeweiligen diffizilen theologischen Strukturen zu erkennen und darzustellen, auch wenn heute eine eher an „Bildungswissen“ als an „Heilswissen“ interessierte, einer theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung gegenüber kritisch eingestellte Historikergeneration einen Fokuswandel z.B. im Blick auf den vieldeutigen, auch moralisch-symbolisch hoch aufgeladenen Kirchenkampfbegriff als Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure anstrebt: dem vorliegenden Buch von Gerber und Windolf gebührt gerade auch wegen seines Überschreitens angestammter Exklusivrecht der Einzeldisziplinen – auch aus der Sicht eines ehemaligen Marktkirchenpfarrers – ein besonderes Lob!